

Identities

identities

Том/Volume 6

Број/No. 2/3

Summer 2007/Winter 2008

списание за
политика,
род и
култура

journal for
politics,
gender and
culture

Роберт Кулпа ◀	▶ Robert Kulpa
Луис Мигел Селвели ◀	▶ Luis Miguel Selvelli
Ли Баучер ◀	▶ Leigh Boucher
Дејвид М. Халперин ◀	▶ David M. Halperin
Катја Кахлина ◀	▶ Katja Kahlina
Роналд Камингс ◀	▶ Ronald Cummings
Роберт Рејнолдс ◀	▶ Robert Reynolds
Марина Гржиниќ ◀	▶ Marina Gržinić
Сташ Клајндинст	Stoš Kleindienst
Себастијан Лебан	Sebastjan Leban
Доро Висе ◀	▶ Doro Wiese
Сенка Анастасова ◀	▶ Senka Anastasova
Селим Бен Саид ◀	▶ Selim Ben Said
Славчо Димитров ◀	▶ Slavco Dimitrov
Ана Димишковска ◀	▶ Ana Dimiskovska

EURO
BALKAN

identities ugeHUUUUEUW



списание за политика, род и култура journal for politics, gender and culture




Идентитети – Списание за политика, род и култура
▶ Главни уредници

Катерина Колозова
Жарко Трајаноски

▶ Уредувачки одбор

Јасна Котеска
Деспина Ангеловска
Елизабета Шелева
Катица Кулавкова
Душица Димитровска Гајдоска
Боби Бадаревски

▶ Уредник за овој број

Александар Ламбевски

▶ Техничка директорка на редакцијата

Душица Димитровска Гајдоска

▶ Графичко уредување

Кома лаб. - Скопје

▶ Лекторка за македонски јазик: Татјана Митревска

▶ Лектор за албански јазик: Џабир Ахмети

▶ Лектор за англиски јазик: Џејсон Браун

▶ Редакција

Истражувачки центар за родови студии
Институт „Евро-Балкан“
„Партизански одреди“ бр. 63
Скопје, Македонија
www.identities.org.mk
e-mail: journal.identities@gmail.com

Списанието е финансиски поддржано од „Kvinna Till Kvinna“
„Идентитети“ е член на Central and Eastern European Online Library

Identities – Journal for Politics, Gender, and Culture
▶ Executive Editors

Katerina Kolozova
Zarko Trajanoski

▶ Editorial Board

Jasna Koteska
Despina Angelovska
Elizabeta Seleva
Katica Kulavkova
Dusica Dimitrovska Gajdoska
Bobi Badarevski

▶ Associate Editor

Alexander Lambevski

▶ Editorial Manager

Dusica Dimitrovska Gajdoska

▶ Prepress

Koma lab. - Skopje

▶ Proofreader for Macedonian: Tatjana Mitrevska

▶ Proofreader for Albanian: Xhabir Ahmeti

▶ Proofreader for English: Jason Brown

▶ Editorial Office

Research Center in Gender Studies
“Euro-Balkan” Institute
No. 63, “Partizanski odredi” Blvd
Skopje, Macedonia
www.identities.org.mk
e-mail: journal.identities@gmail.com

Financially supported by “Kvinna Till Kvinna”
“Identities” is a member of Central and Eastern European Online Library

► **Советодавен одбор**

Рози Брайдоти, Универзитет во Утрехт
 Џудит Батлер, Калифорниски Универзитет, Беркли
 Жислен Гласон Дешом, уредничка на списанието *Transeuropéennes*, Париз
 Елизабет Грос, Универзитет во Бафало, Државен Универзитет на Њујорк
 Марина Гржиниќ, Словенечка Академија за наука и уметност
 Џудит Халберстам, Калифорниски Универзитет, Сан Диего
 Петар Крстев, Централноевропски Универзитет, Будимпешта
 Хане Лорек, Универзитет Хумболт, Берлин
 Владимир Милчин, Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Скопје
 Миглена Николчина, Универзитет на Софија
 Svetlana Slapšak, Institutum Studiorum Humanitatis, Љубљана
 Џоан Копјек, Универзитет во Бафало, Државен Универзитет на Њујорк

*Идентитети: Списание за политика, род и култура
 (ISSN 1409-9268) излегува двапати годишно.*

*Издавач: Истражувачки центар за родови студии,
 Институтот „Евро-Балкан“, „Партизански одреди“ 63, Скопје,
 Македонија*

► **Претплата.** Македонија, за 1 година:

8 евра поединци (плус поштенски трошоци),
 12 евра за институции (плус поштенски трошоци).

Источна Европа, за 1 година:

8 евра за поединци (плус поштенски трошоци),
 12 евра за институции (плус поштенски трошоци).

Други земји, за 1 година: 16 евра за поединци (плус поштенски трошоци),
 за институции: 32 евра за поединци (плус поштенски трошоци)

Website: www.identities.org.mk

Контакти со редакцијата. Душица Димитровска Гајдоска,
Идентитети, „Партизански одреди“ 63, Скопје, Република Македонија
 e-mail: journal.identities@gmail.com

► **Advisory board**

Rosì Braidotti, University of Utrecht
 Judith Butler, University of California, Berkeley
 Ghislaine Glasson Deschaumes, Editor of *Transeuropéennes*, Paris
 Elisabeth Grosz, Buffalo University, State University of New York
 Marina Gržinić, Slovenian Academy of Science and Art
 Judith Halberstam, University of California, San Diego
 Petar Krasztev, Central European University, Budapest
 Hanne Loreck, Humboldt University, Berlin
 Vladimir Milčín, University of Skopje
 Miglena Nikolčína, University of Sofia
 Svetlana Slapšak, Institutum Studiorum Humanitatis, Ljubljana
 Joan Copjec, Buffalo University, State University of New York

*Identities: Journal for Politics, Gender, and Culture
 (ISSN 1409-9268) is published semiannually.*

*Publisher: Research Center in Gender Studies,
 “Euro-Balkan” Institute, No 63, “Partizanski odredi” Blvd, Skopje,
 Macedonia*

► **Subscription.** Macedonia, 1 year:

8 EUR individuals (plus postage expenses),
 12 EUR institutions (plus postage expenses).

Eastern Europe, 1 year:

8 EUR individuals (plus postage expenses),
 12 EUR institutions (plus postage expenses).

Other countries: 1 year: 16 EUR individuals (plus postage expenses),
 institutions: 31 EUR (plus postage expenses).

Website: www.identities.org.mk

Office correspondence. Dusica Dimitrovska Gajdoska,
Identities, No 63, “Partizanski odredi” Blvd, Skopje, Republic of Macedonia
 e-mail: journal.identities@gmail.com

Белешка за прилози

1. Ве молиме прилозите доставувајте ги исчукани – вклучително и библиографијата и белешките – со проред 2 и со широки маргини на сите четири страни..
2. Белешките сместете ги на крајот од текстот, пред библиографијата.
3. Користете фонт со големина 12, вклучително и за белешките и за библиографијата.
4. За наводи и за библиографијата, ги препорачуваме стандардите на *Chicago Manual of Style*.

Notes to Contributors

1. Please type all copy – including reference list and notes – double-spaced and allow generous margins on both sides, on the top and the bottom.
2. Place the notes at the end of the paper, just before the reference list.
3. Use font size 12, both for the notes and the reference list.
4. For the citations and references, it is recommended to apply the standard outlined in the *Chicago Manual of Style*.

Идентитети

Списание за политика, род и култура
Том 6 / бр. 2/3 Лето 2007/Зима 2008

**Identities**

Journal for Politics, Gender, and Culture
Vol. 6/No. 2/3/Summer 2007/Winter 2008

С о д р ж и н а**C o n t e n t s****I. ПОЛИТИКИ/ИДЕНТИТЕТИ**

▶ Роберт Кулпа

9

Западни теории, квир можности, полска стварност.
Или, имаме ли потреба од квир политичка теорија?

▶ Луис Мигел Селвели

37

Преобратен, трансродов, ангел:

За една „етика на видливост“ во современа Турција

▶ Ли Баучер

55

Квир испитување на историските родословија на феминизмот
за потребите на универзитетската училишница

II. СЕКСУАЛНОСТИ/ИДЕНТИТЕТИ

▶ Дејвид М. Халперин

117

Момче од мал град: Нил Бартлет учи како да биде геј

▶ Катја Кахлина

157

Лезбеј-ност/Геј-ност:

Очекувањата од комбинирањето на макро и микро
перспективите во истражувањето на сексуалните идентитети

▶ Роналд Камингс

177

Наративното сведоштво како теориски метод:

Испитување на критичката дебата за културата на надзор врз
хомосексуалноста во јамајкански контекст

▶ Роберт Рејнолдс

201

Несензационалистички геј: Постгеј животот во Сиднеј

III. КУЛТУРИ/ИДЕНТИТЕТИ

▶ Марина Гржиниќ, Сташ Клајндинст, Себастијан Лебан

237

Преземање на општествените, историските и политичките
простори: Словенија и ЕУ

▶ Доро Висе

269

ХалуциНација. Заплеткувањето на расата, родот и
националноста во *Варух Меје – Чувар на Границата*

I. POLITICS/IDENTITIES

▶ Robert Kulpa

Western Theories, Queer Possibilities, Polish Reality.
Or, Do We Need Queer Political Theory?

▶ Luis Miguel Selvelli

Converted, Transgender, Angel:
For an “Ethics of Visibility” in Contemporary Turkey

▶ Leigh Boucher

“Queer(y)ing” Historico-genealogies
of Feminism for the University Classroom

II. SEXUALITIES/IDENTITIES

▶ David M. Halperin

Small Town Boy: Neil Bartlett Learns How to be Gay

▶ Katja Kahlina

Lesbian-ness/Gay-ness:
The Prospects of Combining Macro and Micro
Perspectives in Sexual Identities Research

▶ Ronald Cummings

Narrative Testimony as Theoretical Method:
Examining the Critical Debate on the Culture of Policing
Homosexuality in the Jamaican Context

▶ Robert Reynolds

Unremarkably Gay: Post-Gay Life in Sydney

III. CULTURES/IDENTITIES

▶ Marina Gržinić, Staš Kleindienst, Sebastjan Leban

The Appropriation of Social, Historical, and Political Spaces:
Slovenia and the EU

▶ Doro Wiese

HalluciNation. The Entanglement of Race, Gender,
and Nationality in *Varuh Meje – Guardian of the Frontier*

► **Сенка Анастасова**
 Децентрирање на идентитетот (културен, политички, родов
 идентитет во *Музејош на безусловното предавање*
 од Дубравка Угрешиќ)

► **Селим Бен Саид**
 Презентирање на идентитетот и
 лингвистичкиот диверзитет во урбаниот простор на Тунис

295 ► **Senka Anastasova**
 Decentring Identity (Cultural, Political, Gender
 Identity in *The Museum of Unconditional Surrender*
 by Dubravka Ugresić)

315 ► **Selim Ben Said**
 Representations of Identity and
 Linguistic Diversity in the Urban Space of Tunisia

ПРИКАЗИ/ОСВРТИ

► **Славчо Димитров:** Тој мрачен објект на посакувањето: Кон
 David Halperin, *What do Gay Men Want*

► **Ана Димишковска:** Градот и крвта: Кон романот
 „Столот на Елијах“ од Игор Штикс

345 ► **Slavco Dimitrov:** That Dark Object of Desire: Towards David
 Halperin, *What do Gay Men Want*

367 ► **Ana Dimiskovska:** The City and the Blood:
 Towards the novel “Elijahs Chair” by Igor Stiks

REVIEWS

„Идентитети“ истакнува дека
 сите текстови се објавени за
 првпат.

“Identities” wishes to underscore
 that all the articles are published
 for the first time.

► **Copyright © Identities 2007/2008.** Сите права се задржани.
 Секое неовластено користење на текстот во целост или на де-
 лови од него подлежи на одговорност според Законот за право
 и сродни права на Република Македонија.

► **Copyright © Identities 2007/2008.** All rights reserved. Except
 for the quotation of short passages for the purposes of criticism and
 review, no part of this publication may be reproduced, stored in a re-
 trieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic,
 mechanical, photocopying, recording or otherwise, without a prior
 permission of the publisher.

р

П О Л И Т И К И

identities ue-uuuueüü



p o l i t i c s

s

Роберт
Кулпа

**Западни теории, квир
можности, полска стварност.
Или, имаме ли потреба
од квир политичка теорија?**

Трудов не е сериозен. Веќе слушам некои „попретпазлив“ гласови. И да, во право се. Статијата не е сериозна. Ниту нејзината тема. На крајот на краиштата, како што чудесниот денди, Оскар Вајлд, извор и мајстор на сета извештаченост, рече (парафразирам): Животот е пресериозен за да го сфаќаме сериозно. Или барем Сузан Зонтаг (Susan Sontag) тврди дека ова е еден од неговите афоризми.

Квир теоријата не е ниту сериозна, ниту тешка. За многу академици феминизмот, геј студиите и конечно, квир студиите се „преидеолошки“ и не пакуваат во вистинското академско домаќинство. Тоа е само една гледна точка, една епистемологија. Меѓутоа, не онаа која јас ја застапувам. А јас се молам во пантеонот на пресветите Џудит Батлер (Judith Butler) и Мишел Фуко (Michel Foucault), Сејла Бенхабиб (Seyla Benhabib) и Хоми Баба (Homi Bhabha), Шантал Муф (Chantal Mouffe) и Ернесто Лаклау (Ernesto Laclau), меѓу другите. Ќе ја прочитате молитвата што ја научив од нив.

* * *

Многумина современи критичари и коментатори во Полска се најдоа затекнати што по шеснаесет години преобразба, место стабилизација и напредок, пол-

Robert
Kulpa

**Western Theories, Queer
Possibilities, Polish Reality.
Or, Do We Need
Queer Political Theory?**

This is not a serious paper. I can already hear some of the more “cautious” voices. And yes, they are right. This is not a serious article. Nor anything that it is about. After all, as the dandy *extraordinaire*, Oscar Wilde, source and master (mistress?) of all-things-camp, said: (paraphrasing) Life is too serious, to treat is seriously. Or at least Susan Sontag claims it is one of his aphorisms.

Nor the Queer Theory is serious, nor grave. For many academics, feminism, lesbian and gay studies, finally queer studies are all “too ideological,” and do not belong to proper academic household. It is just one perspective, one epistemology. However, it is not the one I believe in. And what I pray to, is the pantheon of divine Judith Butler and Michel Foucault, Seyla Benhabib and Homi Bhabha, Chantal Mouffe and Ernesto Laclau, among others. And what you read is the prayer they taught me.

* * *

Many contemporary critics and commentators in Poland noted with a surprise, that after sixteen years of transformation, rather than stabilising and progressing, Polish

ското општество живее на работ од нервен слом. Како тоа?

Сепак, текстот нема за цел да одговори на ова прашање. Просто (просто?) сака да побара можни одговори место да понуди готови решенија. Не само затоа што би било нереалистично, туку и зашто би ѝ се противело на визијата за политикологијата и улогата на квир научникот како што се замислени во текстот, како и на сите мои академски проекти. Политикологијата не е врежана во камен и се развива со сознајните достигнувања од други дисциплини. Статијата е само уште еден глас во обидот да покаже како (во поширока смисла) „културното“ и „политичкото“ се две (од многуте) лица на нашата стварност. Би сакал особено да нагласам дека, во суштина, не само што мора да „размислуваме плуралистички и мултикултурно“, туку и така да „се однесуваме“. Со други зборови: не само што мора да се бориме за признавање на постмодерниот плурализам на култури, идентитети, општествени стварности во политичките теорија и управување - туку и ние, академиците, мора да ги вклучиме во нашата метода. Овде гледам како квир теоријата/ите стапува на сцена и може да ѝ биде од полза на политикологијата. А Полска ќе ми послужи како модел за понатамошно проучување.

Во првиот „Идел – Симптоми“ ќе ги воведам првичните размисли и ќе ги опишам идеите и очекувањата на текстот. Потоа, во вториот „II дел – Дијагноза“, ќе ја прикажам анализата на современата состојба во Полска. На крај, планирам да ја завршам статијата со „III дел – Лек“. Меѓутоа, тоа не е крајот на самиот текст. Бидејќи краевите ги сметам за нови почетоци, овој мој незавршен текст треба да е вовед за тебе, мил читателу.

society lives at the verge of a nervous breakdown. How did it happen?

The aim of this text is not to give and answer to this question, however. It only (only?) wants to look for the possible answers, rather than present straightforward solutions. Not only because it would be unrealistic, but also because it would be against the vision of political science and against the role of queer academic, as they are envisaged in this text, as much as across all my academic projects. Political science is not set in stone and grows with the achievements of knowledge of other disciplines. This article is just another voice attempting to show how (broadly defined) “cultural” and “political” are two (of many) faces of reality we live by. What I would like to insist here is, in particular, the fact that we not only have to “think pluralism and multiculturalism,” but we also have to “act it” this way. In other words: not only should we fight for recognition of post-modern pluralism of cultures, identities, social realities in political theory and governance – but also we, the academics, need to incorporate these in the method we do so. Here is the place where I see queer theory/ies enter the scene and can be useful for political studies discipline. And it is Poland to serve me as the case study for further examination.

In the first “Part I - Symptoms” will introduce my preliminary thoughts and describe ideas and expectations for this text. Then, in the second “Part II – Diagnosis,” I will present the analysis of the contemporary situation in Poland. Finally, I plan to close this article with “Part III – Prescription.” However, it is not the end of the text itself. Since I consider endings to be always already new beginnings, thus unfinished text of mine, should be the opening for you, my dear reader.

I дел - Симптоми

Џон Брели (John Breuilly), во воведот на *Нации и национализам* (Nations and Nationalism) на Ернест Гелнер (Ernest Gellner), пишува дека: „како што посочува Гелнер, транзициите се период на суштински конфликт, кога некомпатибилни дејности си се спротиставуваат, кога луѓето планираат конкурентни замисли за несигурна иднина. Дури по некаков процес на подредување (револуција, реформа, војна) може да се јави нешто стабилно“ (Breuilly 2002, XIII). Може звучи очигледно, ама секојпат е полезно да се наведе „очигледноста“ за да се увиди она што веќе не е толку јасно. Извадоков подразбира промена, процес, дејства „нетипични“ и спротивни на секојдневната состојба. Како во време на војна, кога „необичното“ привремено се прифаќа, но „секој“ очекува нештата да се вратат во „природната состојба“ откако ќе заврши. Барањето за *нешто стабилно* како нормално подразбира и ни се наметнува на разни начини, но најбитно, во еден поширок општествен облик на восприемање, анализа и објаснување на стварноста. Односно, ширум академските дискурси и образовните системи или организацијата на знаењето во нашите (наши?) западни општества.

Мишел Фуко беше еден од првите кои забележаа дека знаењето е моќ (1980, 1998, 2000). Со испитување на различни предмети, теми, проблеми, секојпат имаше за цел да сфати како луѓето ја разбираат и категоризираат својата околина. Без разлика дали станува збор за сексуалноста (1980), лудилото (1994), казната (1995) или философијата (2002) *per se* - се надеваше (а ова е оптимистичко толкување на Фуко) дека штом сфатиме што правиме и како сме во светот, ќе може да се стремиме кон подобар, посреќен живот. Просветителството, позитивизмот и нивната

Part I – Symptoms

John Breuilly in his introduction to Ernest Gellner's *Nations and Nationalism* writes that: “[a]s Gellner recognises, transitions are times of fundamental conflict, when incompatible practices oppose one another, when people project competing visions of an uncertain future. Only after some sorting process (revolution, reform, warfare) can something settled emerge” (Breuilly 2002, xliii). It may sound obvious, but it is always useful to name the “obviousness” in order to realise what is not so evident any more. This fragment implies that change, process, happening are not “typical” and opposed to the everyday state of things. Like during the wartime, when “unusual” is accepted temporarily, but “everyone” expects things to go back to “natural state” once it is finished. The invocation of *something settled* as normality is implied and imposed on us through various ways, but most importantly, in a wider social mode of perceiving, analysing and explaining reality. That is, throughout academic discourses and educational systems or the organisation of knowledge in our (our?) Western societies.

It was Michel Foucault, who as one of the first noticed that knowledge is the power (1980, 1998, 2000). Through examination of various subjects, themes, problems, he was always aiming at understanding the way people think and categorise their environment. Whether it was about sexuality (1998), madness (1994), punishment (1995), or philosophy (2002) *per se* – he hoped (and it is an optimistic reading of Foucault) that once we understand what we do and how we are in the world, then it will be possible to pursue better, happier life. Enlightenment, Positivism, and their manifestation of the will to

манифестација на волјата за знаење за знаење (која преовладува во нашиот современ живот), првпат воведени и воспоставени (на дело) во 18 век, се залагаа за категоризација (Crotts 1998, Kukla 2000). Ерата на разумот категоризираше во табели, редови, видови, потсемејства, имиња, дефиниции, поими. Се надеваме дека со класификација светот ќе го подредиме на разбирлив начин.

Позитивистичките корени на политичката мисла не се разликуваа во ваквиот стремеж. Тенденцијата, како и кај многу други јасно дефинирани дисциплини, беше да се објасни светот само во неговите односи и класи, без да се земат предвид други гледни точки. Илузијата за самодоволност ги одржуваше (и сè уште ги одржува, иако не секогаш) границите јасно исцртани, а недостигот на отвореност кон новини надвор од дисциплината одеше во пакет со недостигот на желба да се комуницира преку тие граници. Се забележува кога се слегува од општите/философските прашања за, да речеме, демократија, кон поконкретните и поопштествени проблеми на државјанството или транзицијата. На пример, многу теории за преобразбата на Централна и Источна Европа од 1989 година (како „теоријата за револуција“ на Голдстон (Goldstone 1994) и Скокпол (Skocpol 1979), „транзициската теорија“ или „теоријата на елити“) како премногу лесно да забораваја дека во она што започна во 1989 година не стануваше збор само за политички системи и владејачки модели, туку првенствено за цело едно општество кое живее во истите, и за културите организирани според тие модели, пренесени како политички организам. До пред само неколку години позитивистичките политиколози како да забораваа дека политичката организација е начинот на кој луѓето се систематизираат и изразуваат во светот. Дека станува збор за тоа како општеството се справува со стварноста. „Политика“,

know, (the one that dominates our contemporary life), first introduced and settled (in deed) in the 18th century, was about categorisation (Crotty 1998, Kukla 2000). Enlighten age of reason categorised in tables, rows, species, sub-families, names, definitions, concepts. By classification we hope to order the world in an understandable way.

The positivist origins of the political thought were no different in this pursuit. The tendency, as of many other clear-cut disciplines, was to explain the world only in its own terms and classes, with no regard to other perspectives. The mirage of self-sufficiency kept (and still is, although not always) the boundaries distinct, where the lack of openness for novelty from outside of the discipline went in hand with the lack of wish to communicate over boundaries. It may be observed when descending from general/philosophical questions of e.g. democracy, into more precise and society-grounded problems of citizenship or transition. For example, many theories of 1989 transformation in Central and Eastern Europe (e.g. Goldstone 1994 and Skocpol 1979, “revolution theory”, “transition theory” or “elites theory”), seem somehow too easily forget that what started in 1989 was not only about political systems and governing models, but also and first of all, about whole society living under those, and about cultures organised accordingly to those models, conveyed as political organism. Until only couple of years ago, the positivist political scientists appeared to forget that political organisation is the way people systematise and express themselves in the world. It is about how society copes with reality. “Politics,” “democracy,” “totalitarianism,” etc. – these terms are not artificial, self-reflective modes, distinguished from social reality and cultural performance. Good example of the discussion over citizenship, and this insufficiency, can be found in Seyla Benhabib’s *The Claims of Culture*:

„демократија“, „тоталитаризам“, итн. - ваквите изрази не се вештачки, интроспективни средства одвоени од општествената стварност и културната изведба. Дobar пример за расправата за државјанството и ваквата недоволност може да се најде во *Барањата на културата* (The Claims of Culture) на Сејла Бенхабиб:

(...) Поимот и дејноста државјанство во голема мера се анализираа од нормативна гледна точка (...). Обично една страна - привилегијата на политичка припадност - е во преден план. Ваквата нормативна расправа, првенствено за обврските на демократското граѓанство и демократската теорија, се води во социолошки вакуум. Политичките философи не обрнале многу внимание на државјанството како социолошка категорија и социолошка дејност која ни наметнува сложени привилегии и должности, овластувања и обврски. Политичката философија и политичката социологија на државјанството се разминаа (Benhabib 2002, 160).

Меѓутоа, како што наведов во почетниот пасус, есенцијалистичките и позитивистичките ставови веќе не преовладуваат во областа на политикологијата. Оттука, статијата е само ширење на веќе постојните нишки и се концентрира на прашањето: како ние, квир академиците, да протуркаме замисли за поголема флексибилност и нестабилност, подлабоко, во срцевината на политичките науки. Случајот со Полска може да биде добар пример во прилог на мојата замисла. Ниту една од постојните теории за преобразбата не може да објасни што се случуваше во Полска од 1989 година до денес; ниту го опишуваат процесот на преобразба, ниту демократските модели, државјанството, улогата на државата, нацијата, традицијата и современоста. Одговорот кој го предлагам е дека голем дел од инструментите на политикологијата се родени на Запад, потекнуваат од

(...) The concept and practise of citizenship was analysed largely from a normative perspective (...). Usually one aspect – the privileges of political membership – was in the foreground. This normative discussion, primary about the duties of democratic citizenship and democratic theory, was carried out in a sociological vacuum. Political philosophers paid little attention to citizenship as sociological category and as a social practise that inserts us into complex privileges and duties, entitlements and obligations. Political philosophy and political sociology of citizenship went their separate ways (Benhabib 2002, 160).

However, as I have written in the opening paragraph, the essentials and positivist attitudes are no longer predominant in the field of political science. Therefore, this article is also only the proliferation of already existing strands, and is focusing on the question: how can we, queer academics, put forward ideas of greater flexibility and un-stability, further down, into the hear of political sciences. The case of Poland may a good example supporting my idea. None of the presented theories of transformation can explain what happened in Poland between 1989 and present day; neither describe the transforming process nor democracy models, citizenship, role of the state, nation, tradition, and modernity. The answer I suggest is that much of the political science apparatus was born in the West, stems from the West, and remains West-oriented. Even thou it claims to be open for the experiences of “The Otherness,” adopting their points

Западот и остануваат западно ориентирани. Иако тврдат дека се отворени кон доживувањата на „Другоста“, дека ги прифаќаат нивните гледишта, сè уште претставуваат „западна политичка теорија“ замаскирана во „универзална теорија“. Вил Кимлика (Will Kymlicka) отворено вели:

Западната политичка традиција, за чудо, молчи околу овие прашања [за мултикултурализмот]. Повеќето организирани политички заедници во познатата историја биле мултиетнички (...). Сепак, повеќето западни политички теоретичари работат со идеализиран модел на полис во кој сограѓаните се од исто потекло, зборуваат ист јазик и негуваат иста култура (Kymlicka 1995, 2).

Би се запрашале: каква врска има ова со Полска? Одговорот е следниов: Полска е надвор од Западот колку што не е ни на Истокот. (Ќе се навратам на поделбава подолу во текстот.) Така, владејачките (западни) политички размисли за полската состојба задолжително ќе потфрлат, бидејќи потекнуваат од поинаков контекст и не можат доволно да ја разберат. Меѓутоа, мора да се појасни и дека „локалните“ полски традиционални гледишта за специфичноста на Полјаците во европски контекст се недоволни. Традиционалната полска логика, категории и расудувања веќе не важат, бескорисни се. Што значи тоа во контекст на претходно посочените цели на статијата?

II Дел - Дијагноза: Чудното нешто наречено Полска

Откако ја претставив својата главна замисла, сега на ред е нејзина поподробна илустрација. Западниот либерално-демократски модел силно се потпира врз либералниот поим на општествен договор.

of view, it is still a “Western Political Theory” disguising itself into a “Universal Theory.” Will Kymlicka puts it straightforward:

The Western political tradition has been surprisingly silent on these [multiculturalism] issues. Most organised political communities throughout recorded history have been multiethnic (...). Yet most Western political theorists have operated with an idealised model of the polis in which fellow citizens share a common descent, language, and culture (Kymlicka 1995, 2).

One may ask: how it applies to Poland? The answer is: because Poland is from outside the West, as much as it is not within the East. (I will return to this division in due text). Thus dominating (Western) political considerations of Polish situation must fail, as these are drawn from a different context, therefore cannot adequately understand it. However, it should also be made clear, that “local” Polish traditional perspectives on the specificity of Poles in the European context are insufficient. The traditional Polish logic, categories, and reasoning are no longer valid, nor useful. What does it mean in the context of previously identified purposes of this article?

Part II – Diagnosis: A Queer Thing Called Poland

Having introduced the main idea, let’s now turn to its more detailed exemplification. Western liberal democratic model relies heavily on the liberal notion of social contract. One of its embodiments is the “deliberative de-

Едно негово отелотворение е „делиберативниот модел на демократија“ и поопштата либерално-комунитаристичка расправа (краток преглед во Heywood 2003, 2007).

Дејвид Милер (David Miller), кој ја зазема десната страна од расправата, има голема доверба во делиберацијата.

Тврдењето се заснова на демократското одлучување, познато под името „делиберативна демократија“. Еден демократски систем е делиберативен кога одлуките кои ги носи одразуваат отворена расправа меѓу учесниците, со подготвеност на луѓето да ги сослушаат туѓите ставови и да ги земат предвид туѓите интереси и во таа насока да ги видоизменат сопствените мислења. (...) Во делиберативната демократија, конечната одлука може да не е сосема едногласна, но треба да претставува праведна рамнотежа меѓу различните ставови изразени во текот на дискусијата за да биде признаена за меродавна (Miller 2000, 3).

Делиберативниот модел на демократија се заснова на (лажната?) верба во волјата на луѓето да дискутираат и да донесат заклучок во име на заедничката правда. Нејзините позитивистички корени во „теоријата за општествен договор“ на Ж. Ж. Русо (J. J. Rousseau) и Џ. Лок (J. Locke) се многу очигледни. И современите либерални мислители го сметаат делиберативниот модел за можен. Сејла Бенхабиб, истакната научничка во областа на постколонијалната теорија, изјавува: „Сметам дека од гледна точка на делиберативната демократија мора да создаваме институции во кои членовите на овие [малцински] заедници можат да расправаат за и да ја договараат иднината на своите услови за живот“ (Benhabib 2002, 185).

Колку и да сум оптимист, не може да не се подзамислам: што ако дел од општествените и политичките

mocracy model” and more general liberal – communitarian debate (for overview, see Heywood 2003, 2007).

David Miller, placing himself on the right side of a discussion, puts into deliberacy much trust.

The argument relies upon democratic decision-making that has come to be called “deliberative democracy.” A democratic system is deliberative to the extent that the decisions it reaches reflect open discussion among the participants, with people ready to listen to the views and consider the interests of others, and modify their own opinions accordingly. (...) In deliberative democracy, the final decision taken may not be wholly consensual, but it should represent a fair balance between the different views expressed in the course of the discussion, and to the extent recognise the decision as legitimate (Miller 2000, 3).

Deliberative model of democracy is funded on a (false?) confidence into people’s will to discuss and reach conclusion in the name of a common justice. Its positivist roots in J.J. Rousseau and J. Locke’s “Social Contract Theory” are evident here. Also contemporary liberal thinkers consider deliberative model possible. Seyla Benhabib, a prominent scholar from-within the post-colonial area of scholarship states: “I think that from the standpoint of deliberative democracy, we need to create institutions through which members of these communities [minorities] can negotiate and debate the future of their own conditions of existence” (Benhabib 2002, 185).

However optimistic, I cannot stop but think what if some of the social and political actors (or, indeed, huge ma-

актери (или, дури, мнозината) не се подготвени да разговараат, туку се толку понепоколебливи колку што противникот застапува поинакви ставови? Ваков е случајот со Полска, во која дел од главните централно-десничарски политички актери („Закон и правда“ на браќата Кажински (Kaczynski), „Лигата на полски семејства“ на Роман Гјертич (Roman Giertych) и „Самоодбрана“ на Анджеј Лепер (Andrzej Lepper) - трите партии во состав на власта 2005-2007) отфрлаат сè што не влегува во нивната визија за општеството, „која е единствената исправна“. Меѓутоа, ни либералите ни социјалистите не се многу поинакви - и тие ги тотализираат своите гледишта како единствено исправни.

Освен тоа, делиберативниот модел подразбира и дека малцинствата како општествени актери сакаат да земат учество во демократијата; потребно е создавање основни услови во кои би играле потполно одговорна улога во демократскиот процес (Benhabib 2002, 164-5). Но, што ако граѓанското општество е слабо или „непостоечко“ (како во Полска) и малцинствата не можат да се изразат на доследен, мобилизиран и организиран начин, да речеме: да се преместат од културни на политички позиции?

Ако има што да се научи од овие две прашања, тоа би било дека расправата околу либерално-комунитарните модели може да се одвива само откако демократијата доволно ќе созрее за да ги разликува. Предуслов е потребата од напредна либерална демократија што би ја водела дискусијата за која било од овие политички позиции. Полска нема ниту „напреден“ ниту „либерален“ ниту „демократски“ политички систем (ако западните демократии се врвните примери, што се навестува во разгледаните теории). Парламентарните и претседателските

majority of them) are not willing to discuss, embracing the more reluctant attitudes, the more opponent differs in their views? This is the case of Poland, where some of the dominant political actors of centre-right provenance (Kaczynski brothers' "Law and Justice," Roman Giertych's "League of Polish Families" and Andrzej Lepper's "Selfdefence" – all three parties formed 2005-2007 government) reject anything that is not in accordance with their vision of society, "which is the only rightful one". However, liberals and socialists do not differ significantly – they also tend to totalise their view as the only correct ones.

Moreover, deliberative model also assumes that minorities, as social actors, are ready to take part in the democracy; what is needed, is the creation of the basic conditions from which within which they can play fully responsible role in the democratic process (Benhabib 2002, 164-5). But what if the civil society is weak or "non-existent" (as in Poland) and minorities are not ready to express themselves in a coherent, mobilised and organised ways, so to speak: move from cultural onto political positions?

If there is anything to learn for those to questions, it has to be that discussion over liberal-communitarian models can only happen once democracy is mature enough to clarify those two. The prerequisite is the necessity of advanced liberal democracy to lead discussion about any of these political positions. Poland has neither "advanced," nor "liberal," nor "democratic" political system (if Western democracies are the ultimate examples, what is implicitly present in the discussed theories). The parliamentary and presidential elections in 2005 showed that Poland did not manage to cope with modernism,

избори во 2005 година покажаа дека Полска не успева да се справи со модернизмот, плурализмот и процесот на разликување во современиот свет. Политикологијата е премногу западно насочена за да увиди дека „[л]ибералната демократија (...) не е примена на демократскиот модел во еден поширок контекст, како што сметаат некои; сфатена како *режим*, таа подразбира симболичко подредување на општествените односи и е многу повеќе од само ‘облик на владеење’“ (Mouffe 1996, 245).

Од друга страна, пак, постојат и полски гледишта за специфичната местоположба на Полска во Европа и во светот. Тие го градат поимот кој овде ќе го наречам „традиционална полска парадигма/идентитет“.

Ако ја разгледаме областа на националните идентитети во контекст на Централна и Источна Европа, опусот литература којашто се занимава со регионот делува обемен и задоволителен (Ichijo 2005, за општ преглед). Многубројни се и концептуализациите на полскиот идентитет (на пример, Nycz 2002, Auer 2004, Romaniszyn 2005 и многу други). Иако разни автори кои ги анализираат проблемите околу националниот идентитет во Полска се концентрираат на различни аспекти, може да се посочат неколку клучни црти кои се јавуваат во повеќето трудови. Овие пет фактори не претендираат да оформат целосен или конечен список карактеристики - претставуваат само временна операционализација на инаку нејасната (а може дури и непостоечка) категорија „полски национален идентитет“.

Тоа би биле:

- Силно присуство на религијата, особено на Католичката црква (Chrupinski 1989, Romaniszyn 2005),
- Мачништво и жртва (Janion 2000, Zieliński 2002),

pluralism, and contemporary's world process of differentiation. Political science is far too much West-centred to recognise that “[l]iberal democracy (...) is not the application of the democratic model to a wider context, as some would have it; understood as *regime*, it concerns the symbolic ordering of social relations and is much more than a mere ‘form of government’” (Mouffe 1996, 245).

On the other side, there are also Polish perspectives on the uniqueness of Polish situatedness in Europe and world. They form the concept of what I will call here the “Traditional Polish Paradigm/Identity.”

When looking at the field of national identities in the context of Central and Eastern Europe, the amount of literature dealing with this region presents itself as rich and satisfying (see Ichijo 2005 for general overview). Also conceptualisations on Polish national identity are numerous (e.g. Nycz 2002, Auer 2004, Romaniszyn 2005, to name a few). Although various authors analysing problems surrounding national identity in Poland focus on slightly different aspects, it is possible to identify certain core features, which appear in a vast majority of these contributions. These five factors do not pretend to form a complete or final list of features – it is just a temporal operationalisation of the otherwise vague (and even possibly non-existing) category of “Polish national identity.”

These would be:

- the strong presence of religion, and especially Catholic Church (Chrupinski 1989, Romaniszyn 2005),
- martyrdom and victimhood (Janion 2000, Zieliński 2002),

- Мултиетничко општество пред Првата светска војна и единствена, речиси монолитна припадност по Втората светска војна (Romaniszyn 2005),
- Односите со Евреите; и со Русите и Германците (Auer 2004, Zubrzycki 2007),
- Ексклузионистички карактер разгорен од чувство на инфериорност, односно надмоќ, кон соседните земји (Германија, односно Русија) (Lipski 1990, Szrett 1990, Nycz 2002),
- Од поново време: криза на вредностите во текот на преобразбата по 1989 година и влезот во ЕУ (Auer 2004, Krzemiński 2001, Kramer 2005), и
- Исклучиво хетеросексуална димензија на националните улоги (Sypniewski and Warkocki 2004, Mizielińska 2006, Umińska 2006).
- multi-ethnic society before first world war, between wars, and single, almost monolithic ethnicity after WWII (Romaniszyn 2005),
- relations with Jews; and with Russians and Germans (Auer 2004, Zubrzycki 2007),
- exclusionist character fuelled with sense of inferiority and superiority to neighbour countries (Germany and Russia respectively) (Lipski 1990, Szrett 1990, Nycz 2002),
- most recently: crisis of values during post-1989 transformation and EU accession (Auer 2004, Krzemiński 2001, Kramer 2005), and
- exclusively heterosexual dimension of national roles (Sypniewski and Warkocki 2004, Mizielińska 2006, Umińska 2006).

Подолу ќе наведат дека првите четири елементи, кои може да ги сметаме за основни поради процесите на демократизација што отпочнаа во Полска по 1989 година, не ја означуваат истата стварност, па така тие елементи мора подлабоко и потемелно да се обмислат и да се поимаат. Нивното значење не е во тоа дека „се важни“, туку напротив, во тоа дека ја изгубиле својата важност во „новава“ демократска стварност или, во структуралистички термини, симболичките значења ги загубиле своите стварни знаци. Иако не може непосредно да се применат, сè уште се во оптек и ја градат основата на конзервативистичките дискурси. Меѓутоа, бидејќи тие фактори се потпираат на минато кое конечно беше прекинато и укинато во 1989 година (повторно да ја нагласиме претпоставката дека преткомунистичките и комунистичките времиња не се разликувале во градењето на националниот

Below I will suggest that the first four elements, which may be seen as foundational, thanks to the processes of democratisation Poland started after 1989, do not denote the same reality, thus, those elements need to be deeply and thoroughly re-thought and re-conceptualised. Their importance lays not in the fact that “they are important,” but conversely, in the fact that they have lost their significance in this “new,” democratic reality, Or in the structuralist language, symbolic significant lost their real signifiers. Although non-applicable directly, they are still circulating and form the base for conservative-oriented discourses. However, because those factors rely on past which was finally discontinued and abolished in 1989 (underlying again the presumption that pre- and communist times did not differ in the construction of national identity), one can nowadays find political and social life in a queer blur of mismatched idea(lism)s.

идентитет), денес може да се пронајде политички и општествен живот во еден чуден облак од некомпатибилни иде(ализм)и. Оттука, првиот чекор кон подобро сфаќање на обидите меѓу плуралистичките и комунитаристичките идеологии во Полска е да се увиди дека, иако предметот на интерес е истиот за обете (хомосексуалност, плурализам, ЕУ, итн.), поимањата на втората се сосема поинакви, со што даваат општ впечаток за недостиг на комуникација меѓу спротиставените страни. Навистина, во многу случаи токму „различниот јазик“ кој го користи секоја од нив ги оневозможуваат дијалогот и дискусијата. Ова особено е јасно кога ќе се земат предвид скорешните расправи за вредностите и наводниот судир помеѓу полските (комунитарни) и европските (либерални) (Krzemiński 2001, 64).

Религиозноста се поимаше како калап за моралот и етиката во секојдневниот живот, но и како фактор директно вклучен во поимот полски национален идентитет (Chrupinski 1989, 241). На неа се повика еден од пратениците од партијата Лига на полски семејства, кога го спомена христијанскиот (католичкиот) крст во еден свој говор во собранието (парафразирам): само под овој знак Полјакот е Полјак, а Полска може да биде Полска. И верските институции помогнаа да се пренесат други културни вредности низ времето и просторот, како јазикот или обичаите и навиките, кои честопати не можеа да се шират на друг начин освен преку битната независност на Католичката црква (Auer 2004, 68-70).

Меѓутоа, денес Полјаците веќе не ја сметаат религијата за најзначајна во нивото секојдневие. „Социолошката анализа на полската религиозност покажува дека голем број Полјаци се селективни кон верските вистини и учења. Повремените спектаку-

Therefore, the first step to the better understanding of endeavours between pluralist and communitarian ideologies in Poland is to realise that although the object of interests is the same for both (homosexuality, pluralism, the EU, etc.), conceptualisations of the latter are completely different, thereby producing the common impression of a lack of communication between opponents. Indeed, in most cases it is exactly “a different language” used by each side that disables dialogue and discussion. This is especially clear when considering recent discussions over values, and supposedly clashes of Polish (communitarian) and European (liberal) ones (Krzemiński 2001, 64).

Religiousness used to be perceived as shaping the morals and ethics of everyday life, but also as a factor directly incorporated into the notion of Polish national identity (Chrupinski 1989, 241). It was reflected by one of the League of Polish Families Party MPs, when he referred to the Christian (Catholic) cross during his speech in the parliament (paraphrasing): only under this sign, a Pole was the Pole, and Poland could be Poland. Religious institutions also helped to transmit other cultural values over time and space, such as language or customs and habits, which often could not find other way of being spread as through relevant independence of the Catholic Church (Auer 2004, 68-70).

Today, however, Poles no longer perceive religion as the most important in their everyday life. “Sociological analysis of Polish religiousness show that great amount of Poles treat religious truths and teachings selectively. Occasional spectacular gestures, like mass pilgrimages

ларни потфати, како масовните ацилаци (...) не секојпат се проследени со подобрување на верскиот живот“ (Brzoza and Sowa 2003, 793). Од друга страна, пак, религијата се протна во јавниот живот на задна врата: како институционализиран политички актер. Она што некогаш ја претставуваше „религиозната страна“ на/во националната традиција се претвори во „(Католичката) црква“ која влегува во политиката рака под рака со Работничкото движење за солидарност (Auer 2004, 69-70). Институционализацијата на религијата не е нова појава, а она што е значајно во полскиот контекст и востанието од 1989 година е што полската монархија го загуби своето административно „битие“ во 1795 година, како што Католичката црква ја загуби институционалната врска со Полска. Во наредните години, сè до 1989 година, католичката вера ги поврзуваше луѓето, ги наметнуваше католичките вредности како полски (наспроти православните руски или протестантските германски). Кога (либералната) демократија „се воспостави“ во Полска по 1989 година, во игра влегоа нови вредности, и тоа доволно силно за да ги истиснат религиозните од јавниот живот. Во тој момент Католичката црква се „преобрази“ и повторно се вметна во јавниот и политичкиот живот не преку вредностите, туку (просто) како институционализиран актер. Затоа не станува веќе збор за религиозност на една нација, туку за улогата на Црквата во демократската државна политика.

Првенството на колективното пред поединецот (Мартирологија) зеде разни облици, најчесто на борба против (вистински или замислен) „угнетувач“. Како ќе се дефинира - дали како напаѓач, окупатор или политичка опозиција - е небитно. Акцентот е на должноста да се дадат личниот живот и среќа во име на полската нација (Janion 2000, 24). Стануваше збор и за борба за независност и битка за опстанок,

(...) not always are accompanied by the amelioration of religious life” (Brzoza and Sowa 2003, 793). On the other hand, religion sneaked into public life through the back door: as institutionalised political actor. What was once a “religious aspect” of/in national tradition became “The (Catholic) Church” marching into politics arm in arm with Solidarity workers movement (Auer 2004, 69-70). The institutionalisation of religion is not a new occurrence, what is then important in the Polish context and 1989 revolt, is the fact that since Polish monarchy lost its administrative “being” as a state in 1795, so did Catholic Church its institutional connection to Poland. Throughout the following years, up until 1989, it was the catholic religion that was binding people together, forcing catholic values as the Polish ones (as opposed to Orthodox Russian, or Protestant German ones). When (liberal) democracy was “installed” in Poland after 1989, new values came into play, strongly enough to push religious ones apart of public life. That was the moment when the Catholic Church “reinvented” itself and re-established in public and political life not through values, but (simply) as the institutionalised actor. Hence we no longer talk about religiousness on the nation, but about the role of The Church in the democratic state politics.

Primacy of the collective over the individual (Martyrology) took various shapes, mainly the form of fighting with a (real or imagined) “Oppressor.” How one would define it – whether as an invader, occupier or political opposition is not important. The stress was on the duty to give up one’s personal life and happiness in the name of The Polish Nation (Janion 2000, 24). It was also about a fight for independence or struggle for survival, cultural as

како политички така и културен. И, на крајот, романтичната замисла за Полска како Христос на сите нации, кој се жртвува на олтарот на светската слобода (види, на пример, во Janion [1989, 7] за полската месијанска книжевност од 19 век; или Zubrzycki 2007, 131) е најдобриот пример за почеток на развојот на митот за неправдата и жртвата на националното его (Zieliński 2002, 108). Овие карактеристики се засилија и зе доа многу прецизен облик во 19 век, токму во моментот на раѓањето на национализот како идеологија (Haywood 2003, 155-87), бавното воспоставување на либерализмот во просветената (Западна) Европа и исчезнувањето на полско-литванската држава на двата народа од политичката карта на Европа (Romaniszyn 2005, 156).

Оваа состојка се распадна побргу отколку што се очекуваше. Единството на Синдикатот на солидарноста го „уништија“ самите негови членови во првите целосно слободни парламентарни избори од 1991 година. Ситните партиски интереси ја совладаа унитарната политика.¹ Ова беше првиот знак дека плурализмот стапува на политичката сцена, како и реакцијата против комунистичкиот тоталитаризам или беше само знак за новата општествено-политичка состојба во Полска. „Плачливиот“, „невин“ и „маченички“ полски месијанизам (Szrett 1990, 36) мораше да им отстапи место на другите проблеми кои се јавија со укинувањето на комунизмот. „Луѓето“ веќе не беа само поданици на нацијата, туку „станаа“ и граѓани на државата. Луѓето имаа морални обврски кон својата нација, додека со сè поголемиот акцент на демократизацијата (како морално неутрален процес), граѓаните некако „станаа“ потчинети на правните уредби на државата. И појавата на „нови“ идентитети и општествени движења (на пример, зелени, феминистки, геј) и нивните дејности ја поттурнаа врската меѓу државата и нејзините жители

much as political. Finally, the romantic idea of Poland as the Christ of nations, offering itself at the altar of world's freedom (see, for example, Janion [1989, 7] on Polish messianic 19th century literature; or Zubrzycki 2007, 131) is the best example of developing from that moment on, a myth of injustice and victimhood in the national ego (Zieliński 2002, 108). These features intensified and took very precise shape in the 19th century, exactly at the moment of a birth of nationalism as ideology (Haywood 2003, 155-87), slow establishment of liberalism in Enlightened (Western) Europe, and the disappearance of the Commonwealth of Poland and Lithuania from the political map of Europe (Romaniszyn 2005, 156).

This component collapsed quicker than anyone would have expected. The unity of victorious Solidarity Trade Union was “wrecked” by its own members in the first fully free parliamentary elections of 1991. Small party interests won over unitary politics.¹ This was the first sign of pluralism entering the political scene, as much as the reaction to communist totalitarianism, or just a sign of the new socio-political situation in Poland. “Tearful,” “over-angelic” and “full of martyrdom” Polish Messianism (Szrett 1990, 36) had to give space to other problems that came with the abolishment of communism. No longer only were “people” subjects of the nation, but also “became” citizens of the state. People had *moral duties* towards their nation, whereas with the growing stress on democratisation (as morally neutral process), citizens “became” subordinated rather to the legal regulations of the state. The emergence of “new” identities and social movements (e.g. greens, feminists, lesbians, and gays) and their activities have also pushed the relation between the state and its inhabitants towards more “neutral” sphere of citizenship rights (Flam 2001). Overall, the stress after 1989 was/is on state/citizen pairing,

кон „понеутралната“ сфера на граѓански права (Flam 2001). Сè на сè, акцентот по 1989 година беше/е на односот држава/граѓанин, додека порано повеќе беше врз Полска/нација; премин од „културно“ во „граѓанско“, каде граѓанското почна да игра поголема улога (како што налагаат процесите на (либерална) демократизација), што не ја исклучува претходната организација (пред 1989 година). Или, просто, како што напиша Сејла Бенхабиб: „Граѓаните не се затвореници на своите држави“ (2002, 172).

Национална разноликост. Во полско-литванската Држава на двата народа во периодот пред поделбата (до 1795 година) и Втората република (1918-1939) живееја многу националности. Како што вели Кристина Романижин (Krystyna Romaniszyn): „етничкиот мозаик опфаќаше Украинци, Евреи, Белоруси, Германци, како и помал број Литванци, Руси, Словаци, Чеси, Татари, Роми и народи кои се нарекуваа ‘домородни’“ (2005, 160). Сè на сè, тие сочинуваа повеќе од 30 проценти од севкупното население (Dyłağowa 2000, 143-144). На крајот на краиштата, полската култура се засноваше на ваквите мултиетнички корени поврзани со граѓанските политички иде(ализм)и за единство (Walicki 1997, 233).

Денес третиов елемент отсуствува. Втората светска војна, географската преселба и комунизмот практично етнички го хомогенизираа населението на Третата република. Меѓутоа, празнината никогаш не се пополни со нови креативни резерви. Богатата полска култура, заснована на разноликоста од пред 1945 година, некако се одвои од своите корени, но не се воведоа нови извори на инспирација. Или барем не беа прифатени како такви. Така, во деведесеттите многумина критичари на културата постојано се жалеа за лошата состојба на полската културна деј-

whereas before it was more about Poland/nation; a shift from “cultural” to “civic,” where civic became to play greater role (as the processes of (liberal) democratisation require), which doesn’t exclude the previous (pre 1989) organisation. Or simply, as Seyla Benhabib wrote: “Citizens are not prisoners of their respective states” (2002, 172).

Ethnic diversity. The Commonwealth of Poland and Lithuania of the pre-partition period (until 1795) and the Second Republic (1918-1939) were inhabited by many ethnic populations. As Krystyna Romaniszyn states: “[t]he ethnic mosaic comprised Ukrainians, Jews, Belarussians, Germans, plus smaller numbers of Lithuanians, Russians, Slovaks, Czechs, Tatars, Roma, and folk populations identifying themselves as ‘indigenous’” (2005, 160). Overall, they composed more than 30 per cent of the total population (Dyłağowa 2000, 143-144). Ultimately, Polish culture was founded on these multiethnic roots bonded together by the civic political idea(lism)s of unity (Walicki 1997, 233).

Today, this third element is not present any more. WWII, geographical relocation, and communism had virtually ethnically homogenised the population of the Third Republic. The gap, however, was never filled with new creative supplies. The richness of Polish culture, founded on its pre-1945 diversity, was somehow detached from its roots, but no new sources of inspiration were introduced. Or at least they are not recognised as being so. Thus in the 1990s, many cultural critics were constantly complaining about the poor condition of Polish cultural activity and general crisis (Brzoza and Sowa 2003, 798-

ност и општата криза (Brzoza and Sowa 2003, 798-99). Од друга страна, пак, исчезнувањето на националните малцинства им остави лажен впечаток (зашто се потпира на етничка застапеност, ама не ги зема предвид другите, неетнички и „нови“ идентитети и односи) на Полјаците дека полското општество е хомоген организам. Ваквата заблуда систематски создава основа за конзервативистички ставови, особено кога станува збор за „поновите“ проблеми во полското општество како ксенофобијата и дискриминацијата (Umińska 2006).

Присуство на Евреите и границата Исток/Запад. Иако полско-еврејските односи се дел од проблемите во однос на статусот на културните и националните малцинства во Полска, тие толку многу навлегуваат во нивната срцевина, што е потребно да се разликуваат овие односи (на љубов и омраза) (Zubrzycki 2007). Сè до Втората светска војна еврејското малцинство во Полска претставуваше значајни 10 проценти од вкупното население; Холокаустот го сведе овој број на дел од процент (Romaniszyn 2005, 167). Но, културната врска помеѓу нив се раскина дури во март 1968 година. Како што пишува Стефан Ауер (Stefan Auer):

„Силната иронија на полската историја е што последниот значаен исчекор кон етничка хомогенизација на земјата се случи во март 1968 година, кога комунистичкото раководство отпочна антисемитска кампања која заврши со протерување на околу 15.000 припадници на скромната преостаната еврејска заедница во Полска“ (2004, 64; како и Biskupski 2000).

Едно време беа неразвоен елемент од културниот и општествениот пејзаж, а денес Евреите се присутни во полската култура на поспособен начин. Антисемитизмот, бидејќи неговата непосредна цел

99). On the other hand, the disappearance of ethnic minorities has given Poles the false impression (because it is based on ethnic representation, but do not take into account other, non-ethnic and “new” identities and attitudes) that Polish society is a homogeneous organism. This false conviction systematically forms a background for conservative-oriented attitudes, especially when discussing “recent” problems of Polish society, such as xenophobia and discrimination (Umińska 2006).

Presence of Jews and the East/West divide. Although Polish-Jewish relations are part of problems around the status of cultural and ethnic minorities in Poland, they are also so much in the heart of both, that it is necessary to distinguish this (love-hate) relationships (Zubrzycki 2007). Until WWII, the Jewish minority living in Poland comprised a significant 10 per cent of the whole population; the Shoah reduced the number to a fraction of a percentage (Romaniszyn 2005, 167). But it was only in March 1968 that the cultural bond between the two was cut. As Stefan Auer writes:

“[i]t is a telling irony of Polish history that the last significant step towards ethnic homogenization of the country took place in March 1968, when the communist leadership instigated an anti-Semitic campaign which effectively resulted in the expulsion of some 15,000 members of the small remaining Jewish community in Poland” (2004, 64; also Biskupski 2000).

Once an irreducible element of the cultural and social landscape, Jews are now present in Polish culture in a more indirect way. Anti-Semitism, since its direct object has virtually vanished from the territory of Poland,

практично исчезна од територијата на Полска, се разви во општ облик на ксенофобија. Многумина коментатори (Umińska 2006, 3-4; Graff 2006) посочуваат дека постои паралела меѓу Евреите и геј населението во улогата што ја имаат во полското општество, дека хомофобијата е антисемитизмот на 21 век. Метафората може да биде од полза. Меѓутоа, иако прашањата хомофобија и антисемитизам никнуваат од истите ксенофобични корени, сепак опфаќаат многу разновидни проблеми, па не смее да им се пристапи без критика и преиспитување.

Постојат уште две нации од особено значење за полското чувство за идентитет. Германците и Русите (Romaniszyn 2005, 166) кои *pars pro toto* истовремено ги симболизираат копнежот и одвратноста кон Запад(на Европа) и Исток(чните граници). Тоа беше совршено резимирано од полскиот стрип уметник Анджеј Млечко (Andrzej Mleczko) кој во еден од своите стрипови го нацрта Господ како го воведува светскиот поредок. Кога Полска доаѓа на ред, вели (парафразирам): Полска... Ајде да си поиграме... Да ги ставиме меѓу Русија и Германија! Ова е можеби остро, но прецизно резиме на полскиот презир кон соседите. Полската географска местоположба во центарот на Европа отсекогаш играла значајна улога во процесите на изградба на идентитетот (Auer 2004, 65); Полјациите низ вековите се мачеле да си го пронајдат патот меѓу источните и западните културни влијанија.

Конечно, последната карактеристика на „традиционалната полскост“ - границата Исток/Запад - е малку нејасна. По 1989 година Полска влезе во светските процеси на глобализација. Транснационалната економија, светската политика, популарната култура, брзите и лесно достапни превозни средства, како само неколку примери - сиве овие модерни пројави

evolved into a general form of xenophobia. Many commentators (see Umińska 2006, 3-4; Graff 2006) point towards the fact that there is a parallel between Jews and gay people in the role they serve in the Polish society, that homophobia is the 21st century anti-Semitism. The metaphor may be useful. However, even though issues of homophobia and anti-Semitism stem from the same xenophobic roots, they still encompass many different problems, and thus must not be taken without criticism and re-assessment.

There are two other nations of particular importance to the Polish sense of identity: Germans and Russians (Romaniszyn 2005, 166), which *pars pro toto*, symbolise longing and repulsion towards West(ern Europe) and East(ern borderlands) at the same time. It was ideally summarised by Polish cartoonist, Andrzej Mleczko, who on one of his satirical cartoons draw God ordering the world order. When it came to Poland, he would say (paraphrasing): Poland... Let us make fun of them... And put them between Russia and Germany! This may be considered a sharp, but accurate summary of Polish resentment towards its neighbours. Poland's geographical position in the centre of Europe always played an important role in identity shaping processes (Auer 2004, 65); throughout the centuries Poles were struggling to find their own way between oriental and occidental cultural influences.

Finally, the last characteristics of “traditional Polishhood” – the East/West divide – is rather doubtful. After 1989, Poland entered world processes of globalisation. The trans-national economy, world politics, popular culture, fast and easily accessible modes of transport, to name a few – all these modern day phenomena could not bypass the CEE (Forrester, Zaborowska and Gapova

не можеа да ја одминат ЦЕЕ (Forrester, Zaborowska and Garova 2004; Young, Zuelow, and Sturm 2007). Освен тоа, влегувањето во ЕУ во 2004 година, како што расправа Кржемински (Krzemiński 2001), честопати се толкува како конечен одговор на прашањето на која традиција ѝ припаѓа Полска. Меѓутоа, и покрај силната симболичка димензија на пристапувањето на Полска кон ЕУ, некои автори беа и сè уште се скептични околу одекот на западниот свет во полската култура.

Особено е јасно во пристапот кон проблемите со односите на Полска со соседните земји, најмногу со Германија и Русија. Полјаците се чувствуваат инфериорни на првите, а во однос на вторите, обратно – надмоќни и „подобри“ (Lipski 1990, 59; Szrett 1990, 37-8). Јан Јозеф Липски ја критикува ваквата подвоеност на „полската душа“, нуди добро поткрепен приказ на историски настани и факти кои докажуваат недоволност, од која произлегува дека таквиот полски став е „чудовиштен“ и „жален“ (1990, 60). Со прифаќање дека нема „ние“ без „тие“, Јозеф Шрет (Józef Szrett) изјавува дека „[н]ам, [на Полјаците] ни оди во прилог да се ослободиме од туѓото угнетување, но и од презирот и комплексите“ (1990, 38). Така би се потпомогнал процесот на преиспитување на националниот идентитет. Липски бара уште повеќе од своите сонародници и пишува дека „патриотизмот не е само почит и љубов кон традицијата; туку и беспрекорна селекција и отфрлање на елементи од истата традиција, како и обврска за ваквата интелектуална задача“ (1990, 54). Ова значи не само да се заборава на минатото и комплексите, како што предлага Шрет, туку бара и активно справување со духовите од истото тоа минато и соочување со предизвикот на Другиот преку прифаќање на Другиот во себе.

2004; Young, Zuelow, and Sturm 2007). Moreover, EU accession in 2004, as discussed by Krzemiński (2001), is often read as the final answer for a question to which tradition Poland belongs. Despite the strong symbolic dimension of Polish accession to the EU, some authors, however, were and continue to be sceptical about the resonance of Western world and the Polish culture.

It is especially clear when approaching the problems of Polish relations with its neighbouring countries, most significantly with Germany and Russia. Poles feel inferior to the former, and with the latter, the opposite – superior and “better” (Lipski 1990, 59; Szrett 1990, 37-8). Jan Józef Lipski critiques this duality of the “Polish soul”, providing a well-documented account of events and facts from history proving inadequateness, concluding that such Polish attitude is “grotesque” and “pitiful” (1990, 60). In recognition that there is no “us” without “them,” Józef Szrett states that “[i]t is in our interest to liberate ourselves [Poles] from oppression by others, and at the same time liberate ourselves from resentments and complexes” (1990, 38). Thus, it would enable the process of the re-evaluation of the national identity. Lipski wants even more from his fellow nationals, and writes that “[p]atriotism is not only respect and love for tradition; it is also the relentless selection and discarding of elements in this tradition, and an obligation to this intellectual task” (1990, 54). That means not only leaving the past and complexes behind, as Szrett suggests, but actively dealing with the own ghosts of this past, facing the challenge of the Other by the recognition of the Other within ourselves.

Оваа идеја како да му е многу значајна и на Ришард Нич (Ryszard Nycz) во неговата анализа на двете поимања на „домот“ како „татковина“ кои се среќаваат во записите на Чеслав Милош (Czesław Miłosz) и Витолд Гомбрович (Witold Gombrowicz). Со толкување на „полската душа“ како „таинствено единство помеѓу духот на заедништвото и духот на местото“ (2002, 12), „домот“ како *genius loci* (идеализиран во романтизмот) станува основно прашање во поимот национален идентитет во Полска. Кога го чита Милош, Нич ја нарекува визијата на поетот „стратегија на стабилизација“ (2002, 20). Таа би можела да се окарактеризирала со регионален и етнографски пристап и обид одново да се откријат малечки и „нови“ татковини. Особено кога „домот“, Полска, не постои (како во периодот на поделбата), или е окупиран (вистински, како во Втората светска војна, или метафорички, како во времето на комунизмот). „Домот“, значи, станува национален идентитет кој не може да е стабилен, па оттука, според Милош, може да бараме само малечки и привремени катчиња.

Другиот пристап, „стратегија на отуѓување“, се среќава кај Гомбрович (Gombrowicz 2002, 21). Гомбрович, според Нич, верува дека модерниот свет е во суштина немирн, па луѓето се принудени да се самосоздаваат; да воспостават фактори на идентитет во самите себе. Ама ова не е само можност да се ослободи од одредени стеги, туку најмногу должност да се признае и почитува секој Друг (кој на крајот на краиштата е во истата положба како и „Јас“) (2002, 19-20). Значи, кај Милош и Гомбрович среќаваме две стратегии на опстанок во светот со самиот себе и со Другиот кои го обликуваат националниот идентитет, но во суштина само една визија за односот меѓу „Јас“ и „Другиот“. Признавањето на „Другиот“ мора да нè одведе до укинување на владејачкото јас, прифаќање на сопствените ограничувања и постоењето на Дру-

This idea seems to be very important also for Ryszard Nycz in his analytical provision of two concepts of “home” as “fatherlands,” found in Czesław Miłosz and Witold Gombrowicz’s writings. Elaborating on the “Polish soul” as a “mysterious union between the community spirit and the spirit of place” (2002, 14), “home” as *genius loci* (idealised in Romanticism) becomes a fundamental issue for the notion of national identity in Poland. While reading Miłosz, Nycz calls the poet’s vision a “settling-in strategy” (2002, 20). It would be characterised by a regional and ethnographic approach and an attempt at re-discovering small and “new” homelands. Especially when the “home,” Poland, does not exist (as during the partition period), or is occupied (actually, as during the WWII or metaphorically, during the communism). “Home” then, becomes a national identity that cannot be stable, therefore according to Miłosz, we may only look for small and provisional nests.

The other approach, an “alienation strategy” is found in Gombrowicz (2002, 21). Gombrowicz, according to Nycz, believes that the modern world is ultimately unsettled, therefore people are forced to self-create themselves; to establish identity factors within oneself. But this is not only the opportunity to be free from certain constraints, it is also and most of all, the obligation to acknowledge and respect every Other (who is ultimately in the same position as the “Self”) (2002, 19-20). We have, therefore, in Miłosz and Gombrowicz, two strategies of being in the world with oneself and the Other that shape the national identity, but in fact, just one vision of the relation between the “Self” and the “Other.” The recognition of the “Other” must lead us to the abolition of the imperial self, acceptance of our own boundaries and the existence of the Other. Or in Nycz’s words, both

гиот. Или, по зборовите на Нич, обајцата автори во своите записи предлагаат премин „од одбраната на сопствената независност благодарение на напорот да се биде поинаков од сè друго, кон признавањето на другоста која се наоѓа во себе“ (2002, 20). Оваа изјава ми е многу битна зашто покажува дека нивното сфаќање за поистоветувањето е слично на она во квир теоријата. Токму таа мисла може да се сретне во записите на Џудит Батлер (која се повикува на францускиот философ Имануел Левинас (Immanuel Levinas) (Butler and Mizieleńska 2006, 27-28)) и други квир теоретичари. Воедно, тоа што можеме Гомбрович и квир теоријата да ги сместиме едно до друго и да најдеме врска меѓу нив многу ветува и значи во дадениот контекст.

Накусо, во преобразбата на полскиот национален идентитет во голема мера станува збор за ново поимање на основните вредности врз кои тој се потпира. Како што се обидов да покажам, одредени клучни карактеристики на идентитетот не соодветствуваат со стварноста по 1989 година, па затоа и нема „очигледна“ потреба одново да се обмисли од што се состои полскоста во еден демократски, европски, глобализиран свет. Една од најопштите и најзначајни области е преминот од комунитарни и конзервативни во плуралистички и либерални идеологии, кои преовладуваат во западната (ЕУ) политика, и нејаснотиите и хаосот од вистински ставови, теориски гледишта и можни позиции.

Сепак, во исто време не треба да веруваме дека со остри, јасни категории е подобро отколку во „хаос“. Мора да ѝ одолееме на потребата да го подредуваме светот околу себе во завршен систем од норми. Таквите дејности, по потекло од философијата од 18 век, се погубни за богатството на нашето постоење. Мора да се водиме по зборовите на Фуко дека по-

authors in their writings postulate the shift “from the defence of one’s independence thanks to the effort of being different from everything else to the recognition thereof in the otherness found in oneself” (2002, 20). This statement is very important for me, as it shows that their understanding of identification is similar to the one found in Queer Theory. It is precisely the same thought that may be found in the writings of Judith Butler (who draws on the French philosopher Immanuel Levinas (Butler and Mizieleńska 2006, 27-28)) and other Queer theoreticians. Also the fact that we can put Gombrowicz and the Queer Theory next to and in the relation to each other is very promising and significant in this context.

To sum up, the transformation of Polish national identity is very much about the re-conceptualisation of the basic values underpinning it. As I have tried to show, certain key features of identity do not correlate with the post-1989 reality and therefore there is an “obvious” need to re-think what constitutes Polishness in a democratic, European, globalised world. One of the most general, and significant, fields is the move from communitarian and conservative to pluralistic and liberal ideologies that are predominant in Western (EU) politics, and the blur and the chaos of real attitudes, theoretical standpoints, and possible positions.

Still, in the same time we should not believe that having sharp, clear-cut categories is better than the “chaos.” We must resist the need for ordering the world around us into finished set of norms. Such practises, originating in the 18th century philosophy, are deadly for the richness of our existence. We must follow Foucault’s words that search for commonly acceptable “morality” must

трагата по општо прифатлив „морал“ секако ќе остави катастрофални последици и дека не смееме да им подлегнеме на произволно наметнатите „универзални потреби“. На моменталната состојба во Полска не ѝ е потребен систем од нови изострени поими. Моменталната состојба не е само последица од традицијата, комунистичкото минато и транзицијата. Националниот идентитет по 1989 година, ако воопшто и прифатиме дека постои, е само нова културна, политичка, општествена и економска појава. Подложен е на процес на формулација, кристализација, како и оспорување и дестабилизација. Се воведуваат нови карактеристики, а старите се преспитуваат. По зборовите на Џон Брејли, „неопходно е модерната држава да ја сфатиме како *иосебна инстџиуција* или *систем инстџиуции* [мој курзив - Р.К.] кои на нов начин ги обликуваат организацијата и мислењето, па дури и идентитетот. Не може да се сфати како некаква квазиавтоматска последица од економските и културните промени“ (Breuille 2002, xiv). Оттука, полската стварност по 1989 година не може да се ограничи со „традиционалната полска парадигма“, но може и треба да ужива плурализам не во модерна, туку во вистински постмодерна смисла. А ова го гледам како особеност на полскиот случај која уште не ја препознале ниту политичарите, ниту активистите, ниту политичките теоретичари.

III Дел - Лек

Како што пишува погоре, решението може да настане единствено во самата квир магла; она што е „надвор од“ воспоставените академски дисциплини, но и не е во доменот на активистите. Следниве пасуси прикажуваат само неколку замисли за можностите кои се отвораат штом ќе се примени квир пристапот во проучувањето на „политичките појави“. Исто така,

be catastrophic in consequences and that we must not submit to arbitrary imposed “universal necessities.” Current situation in Poland need not a set of new edge-sharp concepts. The current situation is not simply a consequence of the tradition, communist past, and transition. The national identity after 1989, if we agree that it can exist at all, is purely new cultural, political, social, and economical phenomena. It is undergoing processes of formulation, crystallisation, as much as contestation and destabilisation. New features are introduced, and old get re-evaluated. In words of John Breuille, “[i]t is necessary to look at the modern state as a *special institution* or *set of institutions* [my italics – R. K.] which shape organisation and thinking and even identity in new ways. It cannot be just considered as some quasi-automatic consequence of economic and cultural change (Breuille 2002, xiv). Therefore, the Polish post-1989 reality cannot be constrained by the “traditional Polish paradigm,” but can and should enjoy pluralism not even in modern, but truly post-modern, sense. And this is what I see as specificity of Polish case that has not yet been recognised by neither politicians, nor activists, nor political theorists.

Part III – Prescription

As it is written above, the solution can only become from-within of a queer blur; the one that forms the “outside” of established academic disciplines, as much as it is not in the activist domain. The following paragraphs present just a few conceptions of the possibilities and opportunities that open once queer approach is adopted to the study of “political phenomena.” Equally, the explicit-

нивното конкретно прилагодување при проучувањето на полскиот контекст му е оставено на читателот, во чинот на активно вклучување кон кој квир етиката нè турка обајцата - и писател и читател(ка).

Во моментов неминовно е објаснувањето што се подразбира под квир пристап и квир етика. Терминот „квир пристап“, или скратеното „квир“, се користи како придавка, именка и глагол. Значи, секојпат наметнува и истакнува некоја своја поинаква страна. Ваквата флексибилност има за цел да го прилагоди, видоизмени и примени значењето на „квир“ во конкретната ситуацијата (реченица, проблем, функција, философија, минат настан, тековна дејност, итн.) и да го вклопи во околниот контекст. Така, веќе претставува прв пример за квир епистемолошки пристап, развиен врз основа на фукоовските хиерархии моќ/знаење. Тешко е да се избегнат нормализаторските ефекти на категоризацијата и со тоа да се спречи штетното исклучување на „непредметите“ на категоризација. Ова е втората карактеристика на квир проектот: да се воспостави како етичка гледна точка која ја интересира неугнетувачкиот пристап кон создавањето знаење. Да се примени квир теоријата, родена и развиена во западни академски кругови, во анализата на посткомунистичката преобразба ја повикува и преиспитува нејзината квирност и непокорност.

Постои уште еден термиолошки проблем. Во постојната литература на темата сексуалност и/или постмодерни философии, „квир“ се поистоветува или со „квир теорија“ или со „квир активизам“. Предлагам употреба на „квир пристап“ како подобар израз за она што го опишуваат двата посочени термини. Една од главните замисли на квир пристапот е да ги растури дихотомиите на општествена и идеолошка организација, кои влечат корени од есенцијалистичкото

ness of their adaptation for the study of Polish context is left to the reader, in the act of active engagement towards which queer ethic urges us both – the writer and the reader.

At this point, there is the urging need of explanation what is understood by queer approach and queer ethics. The term “queer approach,” and shortened “queer,” are used as an adjective, noun, and a verb. Thus, each time it embeds and puts upfront different aspect of itself. The flexible use is meant to adjust, modify and apply the meaning of “queer” to the particular situation, in which it is used (sentence, problem, function, philosophy, event from past, ongoing activity, etc.), and merge it with the surrounding context. Therefore, it is already the first example of a queer epistemological approach, developed on the grounds of Foucauldian power/knowledge hierarchies. It is thought to escape normalising effects of categorisation, and hence prevent harmful exclusion of “non-subjects” of the categorisation. This is the second feature of the queer project: to establish itself as ethical perspective concerned about non-oppressive approach to knowledge creation. To apply queer theory, born and developed in Western academic circles, to the analysis of the post-communist transformation evokes and interpellates its own queerness, and insubordinance.

There is also another issue of terminology. In the existing literature on the subject of sexuality and/or postmodern philosophies, “queer” is identified as either a “queer theory” or a “queer activism.” I propose to use “queer approach” as the better expression for what is being described under both motioned terms. One of the main ideas of the queer approach is to dismantle dichotomies of social and ideological organisation, which are rooted in the essentialist perspective and implemented by the

гледниште и се применети од тотализаторската патријархална гледна точка. Значи, да се одвои активизмот од теориската мисла значи да се дејствува против клучниот поим во опишаниот/анализираниот став. „Квир пристапот“ ја поматува лажната различност и настојува на тоа дека не може да се гради активна вклученост во „вистинската“ политика без теориски осврт врз стварноста. Аналогно, философската мисла не може да се развие во општествената, културна празнина на „реалното“. Значи, употребата на терминот „квир пристап“ може да се сфати како попрецизна дејност на изнесување на замислата за квірноста во преден план. Истовремено, читателот/ката мора да има на ум дека квир дава само „подобар“ резултат, но никогаш „најдобриот“; и дека е во *посиојан шек*, значи никогаш не завршува со „единственото“ решение. Оттука, како што Сандра Хардинг (Sandra Harding) предложи употреба на множина кога се зборува за феминистички став(ови), јас ќе настојувам на множината квир пристап(и). Значи она што во статијата е „квир пристап“ битно е само во дадена ситуација, ѝ служи на оваа конкретна цел, а другите корисници, колку што е можно, треба да го дефинираат квир во зависност од своите потреби, цели и контексти.

Првиот квир аспект што би сакал да ја спомнам во контекст на полската преобразба и политичката теорија е повикот да се препознаат новите, изразени и често недефинирани фактори кои ги обликуваат идентитетите, како и да се разгледа едно такво мноштво. Сите заедно ги перформираат идентитетите како нестабилни конструкти и ни го вртат вниманието кон процесот *идентификација*, наместо кон „идентитетот“. (Добар преглед и согледба може да се најде во Jenkins 1996). На пример, во полскиот општествено-политички контекст, признавањето на

totalising perspective of patriarchy. Hence separating activism from theoretical reflection is to act against the very core notion of the described/analysed stance. The “queer approach” blurs fake distinctiveness, and insists that it is not possible to build active engagement into “real” politics without theoretical reflection on a reality. Accordingly, the philosophical contemplation cannot occur in the social, cultural void of “the real.” Using the term “queer approach” hence, may be seen as more accurate practice of bringing the idea of queerness to the fore. In the same time, the reader must remember that queer brings only “better” result, yet never “the best one;” and that *it is in constant flux*, hence never terminates on “the one” solution. Therefore, as Sandra Harding proposed to use plural when talking about feminist standpoint(s), I will insist on the plural use of queer approach(es). Therefore, what is “queer approach” in this article, is only important at this particular occasion, serve this meticulous purpose, and as far as possible, other users should define queer according to their own needs, aims, and contexts.

The first queer aspect I want to evoke in the context of Polish transformation and political theory, is the call for the recognition of new, fluent and often undefined, factors shaping identities, together with consideration of a multiplicity of them. All together performing identities as unstable constructs, and directing our attention to the process of *identification*, rather than towards “identity.” (A good overview and insight can be found in Jenkins 1996). For example, in the Polish socio-political context, the recognition of gender and sexuality as such new identity forming features. Following, is the acceptance of

родот и сексуалноста како такви нови карактеристики кои градат идентитети. Потоа прифаќањето на „несигурноста“: во смисла, општествениот поредок е во постојан тек, зазема облици во зависност од ситуациите, општествените интереси и контексти, а не е „општество“ создадено „еднаш засекогаш“.

Понатаму, се бара поинакво поимање на „малцинство“. Наместо традиционалните есенцијалистички термини за идентитетот, *малцинство* е општествен конструкт кој ги отелотворува избраните идентитети за конкретната намена. Ова неминовно повлекува ваквиот поим да одразува една нова, постмодерна состојба, наместо да е утврден во старите заостанати значења. Категоријата *малцинство* беше воведена за да се *надгледуваат* оние кои од некои причини биле издвоени од мнозинството во општеството. Тогаш се налагаше нивна *контрола* со тоа што им се доделуваше множество права и обврски. И конечно, *чување на* воспоставениот *status quo*. Ако се согласиме дека овие три точки беа суштински во улогата која малцинството ја игра/играше во општествената организација, мора да прифатиме и дека истите не може да важат и во современиот свет (почнувајќи во 1960 година со движењата за оспорување). Поимот „малцинство“ мора да се промени така да ги одразува новите идентитети и начините на кои се создадени. Значи вредност веќе не е стабилноста, туку флуидноста; оттука со сместување на малцинствата „надвор“, нема да се спречи преобразбата. Модерниот *status quo* се состои од постојана промена, а не од вкаменета состојба на нештата. Освен тоа, „малцинство“ не може да дејствува како алатка за контрола: таканаречените „права“ и „обврски“ служеле за оваа цел, но мора да се олабават за да се ослободиме од општествената контрола. На крајот може да бидеме принудени и сосема да ја укинеме оваа категорија, да ѝ го прекратиме животот. Можеби дури тогаш ќе

“uncertainty:” in the sense of social order being in a constant flux, taking shapes depending on situations, social interests, and contexts, rather than done “once and for all” “society.”

Another plea is for a different conception of a “minority.” Instead of traditional essentialist identity based terms, we should name *minority* as social constructs, embodying chosen identities for the particular aim. This necessarily requires this concept to reflect new, post-modern situation, instead of being clamped to the old relict meanings. *Minority* category was established to *monitor* those, who for some reason were put outside of a majority of the society. Then it was about a *control* of those, by ascribing particular set of rights and obligations to them. Finally, it was about *preventing* the settled/established *status quo*. If we agree that these three points were crucial in the role minority play/played in the social organisation, we must also agree that they loosing its legitimacy in modern world (beginning in the 1960 with the contestation movements). The concept of “minority” must be changed, so it can reflect these new identities and ways they are formed. So stability is no more a value, but fluidity; hence putting minorities as “outsiders” no longer prevent the transformation. The modern *status quo* is about constant changing rather than the frozen state of things. Furthermore, “minority” cannot operate as the controlling tool: so called “rights” and “obligations” were serving this purpose, but has to be loosen up, so we can free ourselves from a social control. Finally, we may be forced to abolish this category at all, cease it in existence. Maybe only then we will acknowledge that *minorities* are no longer outsiders of/to the society, but constitute its core element. That there are no Others, thus no need for the monitoring tools, such as the very term “minority.” I understand it may be utopian idea, nonetheless I insist

увидиме дека *малцинсѝвајѝа* веќе не се надвор од општеството туку се негов клучен елемент. Дека нема Други, па нема ниту потреба од алатки за надзор, каква што е и самиот термин „малцинство“. Јасно ми е дека ова е утописка замисла, ама сепак сметам дека треба да се оди до крај. Во суштина така прават активистите, зошто и ние академиците не би можеле?

Последната точка повикува и воведува примена и признавање на фактот дека ничија идеологија и гледиште не одат против науката, како што сè уште сметаат многумина (позитивистички инспирирани). Само против лажните убедувања за објективната наука. Јасно изразеното гледиште може само да помогне во подобро разбирање на нечији достигнувања или грешки. Мора да престанеме со вербата во можноста од „објективното знаење“. (Колкупати веќе сме го чуле тоа тврдење? Уште колкупати треба да го чуеме?) Тоа беше идеологијата на 18 век; денес веќе треба да ни е јасно и да отфрлиме какви било тоталитаристички притисоци за единство. Потребата општествените науки да се отворат кон други дисциплини, да се откажат од убеденоста во објективност и неутралност, може да ни помогне да откриеме дека ако е „нејасно“, „недефинирано“ или „непрецизно“, не значи и дека е „нетеориско“ или „неакадемско“. Може успешно да го вклучиме ова во начинот на кој ја сфаќаме науката за притоа да откриеме сосема нови гледни точки. Ако така постапиме, веројатно ќе увидиме дека значењата никнуваат од контекстот; секојпат кога терминот се користи, се создава и така не го ограничува исходот со однапред дефинирани групи значења. Прифаќањето би подразбирало поинаков пристап кон светот. Наместо да се појде во светот со одредени очекувања и потоа само да се категоризира (одгоре надолу) - би се нашле во навистина единствена положба. Ако тргнеме обратно: оддолу, без

one should try to go for the limits. In deed, that is what all the activists do, why couldn't we, academics, do it the same way?

This last point invites and introduces the incorporation and acknowledgement of the fact that the ideology and standpoint of each of us is not against the science, as still many (positivist-inspired) want to see it. It is against the false conviction about the objective science. Clearly expressed point of view can only help in better understanding of someone's achievements or mistakes. We must all stop believing that the "objective knowledge" is possible. (How many times have we already heard that plea? How many times are we going to hear it again?). That was 18th century ideology; today we should have our lesson and reject any totalitarian pressures for the unity. The need of the social sciences to open for other disciplines, to give up the conviction of objectivity and neutrality may lead us to discover that being "vague," "undefined," or "imprecise" does not mean being "non-theoretical" or "non-academic." We may successfully incorporate these into the way we think about the science thus discover completely new perspectives. If we do so, it is very likely to find out that meanings are popping-up from the context; each time one use the term, one create it and thus do not restrict the outcome to pre-defined sets of meanings. The acceptance would mean different approach to the world. Instead of going into the world with definite expectations and then just categorise it (top-bottom) – we would find ourselves in a truly unique position. If we start acting the other way round: from bottom, without expectations and categories, up to the top, we may see the world being completely different. Again: it may be a utopian vision,

очекувања и катогории, угоре, светот би ни се видел сосема поинаков. И повторно: можеби е утописка визија, ама не ми се гледа невозможна.

Ова нè води до уште еден постулат: теоретичарите треба да веруваат дека нивното дело може да го смени светот. Со други зборови: треба да примениме еден активистички светоглед. Небитно е дали промената ќе се случи поради мене, но ако само ја следам својата визија, штом тргне, ќе продолжи (како домино или снежна лавина) и еден ден *промената ќе се случи*.

Конечно, сè што е напишано погоре има длабока етичка димензија, што е од исклучително значење за науката. Додека истражуваме, како да забораваме дека не пишуваме за бројки, фигури, актери, играчи или случаи. Зборуваме за човечки животи во кои има болка, загуба, радост, солзи, уживање, задоволства и така натаму. Така, ако покрај мозоците ги вклучиме и срцата, работата може да ни се види порадосна, поисплатлива, попрецизна и позначајна.

Како што пишува Јоана Мизјелинска (Joanna Mizielińska 2006), квир етиката ќе се реши за различни морални поредоци; не нихилизам или релативизам, туку плурализација на моралните полиња и кодекси на однесување (214). Ќе се окарактеризира и со односот меѓу „Јас“ и „Другиот“: не на различност, туку на истост - треба да претставува однос на заемна одговорност (219-220). На крај, полето на квир етиката би било анти-фундаментално (спротиставено на сите претензии кои сакаат да се наметнат како единствени, вклучувајќи ги и оние на голем број малцински групи) (213), и отворено за редефиниција на „семејството“ (наметнато од многу дискурси како најбитното место на проникнување на разни прашања и проблеми потребни за воспоставу-

but I believe it is not impossible.

It also leads to another postulate: theorists should believe their work might change the world. In other words: we ought to adopt activist point of view. It is not important whether the change will happen thanks to me, but if only I consequently pursue my vision, once started, it will continue (as domino or snowball effect) and one day *the change will happen*.

Finally, all what is written above has deeply ethical dimension, which is extremely important in the science. While researching, we seem too often forget, that we write not about numbers, figures, actors, players or cases. We talk about people's lives, which involve pain, loss, joy, tears, pleasure, satisfaction, and so on. Thus, if we involve not only our brains but also hearts, we may find our work more joyful, profitable, accurate, and more meaningful.

As Joanna Mizielińska (2006) writes, the queer ethics would opt for diversity of moral orders; not nihilism or relativism, but pluralisation of moral domains and codes of behaviour (214). It would also be characterised by the relationship between the “I” and the “Other:” not through difference, but sameness – it should be the relation of responsibility for each other (219-220). Finally, the queer ethics domain would be anti-fundamental (opposing any claims that want to establish itself as the only ones, including those made by many minority groups) (213), and open for the redefinition of a “family” (imposed by many discourses as the most important site of intertwining various issues and problems needed for establishing social order), as chosen kinship relations rather than in-born blood dependencies (217). Overall,

вање општествен поредок) како избрани роднински врски место вродени крвни зависности (217). Општо земено, Мизјелинска јасно вели дека има потреба од „квир етиката“ (220), која не мора да се сфати во традиционална смисла (како што и да што е квир), и дека нејзината оригиналност не произлегува од новината на особините туку од единствената смеса од голем број веќе постојни прашања кои создаваат ново и оригинално својство.

Оваа припадност кон квир етиката подразбира дека оние кои прифаќаат квир како активна стратегија во своето секојдневие, не само што се интересираат за сексуалноста туку, како што веќе споменав, и за многу други несексуални димензии кои можеби влијаат врз туѓите животи. Во оваа смисла битно е да се забележи дека ова е гледната точка која се применува во проектите. Значи влијае не само врз животот и поимот објект/субјект на истражувањето, туку подеднакво и врз читателот/ката како (тивок) учесник/чка, соговорникот/чката (кој/а се подразбира) од кого/која се бара одговорност за исходот во неговиот/нејзиниот живот.

Превод од англиски јазик: Калина Јанева

Белешки:

1. Првите „слободни“ избори на 27 октомври 1991 година доведоа до огромна расцепканост на политичката сцена: парламентот се состоеше од 29 партии, а само две од нив обезбедија 12 проценти поддршка од гласачите (Chwalba 1999, 814).

Mizielińska clearly states that there is a need of the “queer ethics” (220), which not necessarily must be understood in traditional terms (as anything queer), and that its originality does not stem from the novelty of features, but from the uniqueness of the mixture of many already existing issues that produce new and original quality.

This turn into queer ethics implies that those who embrace queer as the active strategy of everyday life, are not only concerned about sexuality, but as mentioned, about many other, not-sexual dimensions, influencing possibly the life of others. In this light, it is important to note that this is the perspective adopted in this project. Therefore, influencing not only the life and notion of the object/subjects of the research, but equally, the reader as the (silent) participant, the (implied) addressee, who is asked to take the responsibility for the outcomes in their own life.

Notes:

1. The first “free” elections on the 27th October 1991 led to enormous fragmentation on the political scene: the parliament was composed of 29 parties, with only two of them securing 12 per cent of voters support (Chwalba 1999, 814).

Библиографија:

- Andrews, Geoff, ed. 1991. *Citizenship*. London: Lawrence & Wishart Ltd.
- Baechler, Jean. 1993. Individual, Group, and Democracy. In J. Chapman, *Democratic Community*. New York: New York UP.
- Benhabib, Seyla. 2002. *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton: Princeton UP.
- _____. ed. 1996. *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton: Princeton UP.
- Benton, Sarah. 1991. Gender, Sexuality and Citizenship. In G. Andrews, *Citizenship*. London: Lawrence & Wishart Ltd.
- Breuilly, John. 2006. Introduction. In E. Gellner, *Nations and Nationalism*. Second edition. Oxford: Blackwell Publishing.
- Chapman, John W. and Ian Shapiro, eds. 1993. *Democratic Community*. (Series: NOMOS XXXV). New York: New York UP.
- Foucault, Michel, 2005. *The Order of Things. An Archaeology of the Human Science*. London: Routledge.
- _____. 2000. *Power*. [The Essential Works of Foucault 1954-1984. Paul Rabinow, series editor]. New York: The New Press.
- _____. 1998. *The History of Sexuality*. Volumes 1-3. London: Penguin Books.
- _____. 1980. *Power/Knowledge. Selected interviews and other writings 1972-1977*. [Edited by Colin Gordon] New York: Pantheon Books.
- Gellner, Ernest. 2006. *Nations and Nationalism*. Second edition. Oxford: Blackwell Publishing.
- Goldstone, Jack A, ed. 1994. *Revolutions: Theoretical, Comparative, and Historical Studies*. 2nd edition. London: Harcourt Brace College.
- Heywood, Andrew. 1994. *Political Ideas and Concepts*. London: MacMillan Press.
- Heywood, Andrew. 2003. *Political Ideologies. An Introduction*. 3rd edition. Houndmills, Basingstoke: Palgrave Macmillan.

References:

- Andrews, Geoff, ed. 1991. *Citizenship*. London: Lawrence & Wishart Ltd.
- Baechler, Jean. 1993. Individual, Group, and Democracy. In J. Chapman, *Democratic Community*. New York: New York UP.
- Benhabib, Seyla. 2002. *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton: Princeton UP.
- _____. ed. 1996. *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton: Princeton UP.
- Benton, Sarah. 1991. Gender, Sexuality and Citizenship. In G. Andrews, *Citizenship*. London: Lawrence & Wishart Ltd.
- Breuilly, John. 2006. Introduction. In E. Gellner, *Nations and Nationalism*. Second edition. Oxford: Blackwell Publishing.
- Chapman, John W. and Ian Shapiro, eds. 1993. *Democratic Community*. (Series: NOMOS XXXV). New York: New York UP.
- Foucault, Michel, 2005. *The Order of Things. An Archaeology of the Human Science*. London: Routledge.
- _____. 2000. *Power*. [The Essential Works of Foucault 1954-1984. Paul Rabinow, series editor]. New York: The New Press.
- _____. 1998. *The History of Sexuality*. Volumes 1-3. London: Penguin Books.
- _____. 1980. *Power/Knowledge. Selected interviews and other writings 1972-1977*. [Edited by Colin Gordon] New York: Pantheon Books.
- Gellner, Ernest. 2006. *Nations and Nationalism*. Second edition. Oxford: Blackwell Publishing.
- Goldstone, Jack A, ed. 1994. *Revolutions: Theoretical, Comparative, and Historical Studies*. 2nd edition. London: Harcourt Brace College.
- Heywood, Andrew. 1994. *Political Ideas and Concepts*. London: MacMillan Press.
- Heywood, Andrew. 2003. *Political Ideologies. An Introduction*. 3rd edition. Houndmills, Basingstoke: Palgrave Macmillan.

- Haywood, Andrew. 2007. *Politics*. 3rd edition. Houndmills, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Jenkins, Richard. 1996. *Social Identity*. London and NY: Routledge.
- Kymlicka, Will. 1995. *Multicultural Citizenship*. Oxford: Oxford UP.
- Miller, David. 2002. *Citizenship and National Identity*. Cambridge: Polity Press.
- Mizielińska, Joanna. 2006. *Płeć/Ciało/Seksualność. Od feminizmu do teorii queer*. Kraków: Universitas.
- Mouffe, Chantal. 1996. Democracy, Power, and the "Political." In S. Benhabib, *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton: Princeton UP.
- O'Donnell, G. and D. Share. 1986. *Transitions from Authoritarian Rule: Conclusions about Uncertain Democracies*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press
- Skocpol, T. 1979. *States and Social Revolutions*. Cambridge: Cambridge UP.
- Watney, Simon. 1991. Citizenship in the Age of AIDS. In G. Andrews, *Citizenship*. London: Lawrence & Wishart Ltd.
- Haywood, Andrew. 2007. *Politics*. 3rd edition. Houndmills, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Jenkins, Richard. 1996. *Social Identity*. London and NY: Routledge.
- Kymlicka, Will. 1995. *Multicultural Citizenship*. Oxford: Oxford UP.
- Miller, David. 2002. *Citizenship and National Identity*. Cambridge: Polity Press.
- Mizielińska, Joanna. 2006. *Płeć/Ciało/Seksualność. Od feminizmu do teorii queer*. Kraków: Universitas.
- Mouffe, Chantal. 1996. Democracy, Power, and the "Political." In S. Benhabib, *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton: Princeton UP.
- O'Donnell, G. and D. Share. 1986. *Transitions from Authoritarian Rule: Conclusions about Uncertain Democracies*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press
- Skocpol, T. 1979. *States and Social Revolutions*. Cambridge: Cambridge UP.
- Watney, Simon. 1991. Citizenship in the Age of AIDS. In G. Andrews, *Citizenship*. London: Lawrence & Wishart Ltd.

Луис Мигел
Селвели

**Преобратен, трансродов,
ангел: За една „етика на
видливост“ во современа
Турција**

1. Жил Делез еднаш рече дека во философијата станува збор за создавање поими. Во друга прилика препорача и истражување и занимавање со можноста за *геофилософија*, мисловна дејност која сериозно ги обработува материјалните услови на својот контекст и неговото одвивање. Всушност, критичката теорија, според него, може да одигра значајна улога во современото општество само доколку се поврзе со особеностите на еден локален простор и една политичка опција.

Во негово име, овде имам намера да понудам неколку делотворни погледи врз современото турско општество, преку анализата на повеќезначноста на еден единствен повеќеслоен поим. Навистина, прашањата кои ќе се обработуваат при прикажувањето на овој поим засега се распространети низ разни точки и слоеви од поновата турска историја, а токму чинот на „создавање полезен поим“ од нив ќе биде главниот интерес на целиов труд.

2. Собирањето значења во врска со дадена тема, со што ѝ се дава дискурзивна сила која ѝ овозможува превласт, се состои во отфрлање на поимните

Luis Miguel
Selvelli

**Converted, Transgender,
Angel: For an “Ethics of
Visibility” in Contemporary
Turkey**

1. Gilles Deleuze once said philosophy is about the invention of concepts. On other occasions, he also recommended to investigate and deal with the possibility of *geophilosophy*, described as a practice of thought deeply concerned with the material conditions of its context and of its taking place. To him in fact, critical theory was to fulfill an important role in contemporary society only if it was to relate itself to the specificity of a local space and a political option.

In his name, I aim here to develop some effective insights into contemporary Turkish society, through the analysis of the multiple meanings of a singular manifold concept. Indeed, the issues that will be addressed while presenting this concept are as of now spread in many different spots and layers of recent turkish history, and the act of “making a useful concept” out of them will precisely be the main concern of this whole paper.

2. Gathering meanings around a chosen theme, thus providing it with the discursive strength that can allow for its hegemonic possibility, is about refusing conceptual

рамки како природно дадени и, поскоро, во некакво појаснување, во самиот чин на приказ и опис на истите, како секоја поимна рамка е производ на конструкција и, всушност, прашање на стратегија.

Како што ни кажа Валтер Бенјамин (Walter Benjamin), *оригиналиите* (originaries) не мора да ги бараме во минатото, ниту пак да им придаваме важност поради него; туку, секој концепт кој би привлекувал други, поради моќта да открие некаков особен и случаен вистиносен ред вклопен во нив, би се нарекол *оригинал*. Ваквото занемарување на дијахрониската временост претставуваше стратешко прашање за Бенјамин во неговиот осврт врз историјата, политиката и културната продукција: во неговиот личен став, под влијание и на еврејското месијанство и на марксистичките очекувања, вистината за еден културен производ никогаш не смее да се смета за неприкосновена, туку треба да се согледа во однос на нејзиниот потенцијал да отвори една контингентна етичка примерност. Така секој текст или поим би станал во суштина читлив кога и да се покаже корисен при остварување на понатамошни етички и политички цели; во тој случај, треба да се укине каква било историска дијахронија, а сите културни производи во состав на поимната рамка да се стават во дијалектички однос едни со други и да се изедначат во група заснована врз неодојноста на сега (*jetztzeit*).

Наредните страници имаат за цел да појаснат како, во особената историска неизвесност на современа Турција, терминот *dönme* (минат партицип од глаголот *dönmek*, кој значи „се врти, се менува“) може да стане *оригинал*, односно полезен поим при толкувањете на турскиот материјален и културен живот. Во текстот што следува, терминот *dönme*

frames as naturally given, and rather making clear, in the very act of presenting and describing them, how every conceptual frame is the result of a construction, and indeed a matter of strategy.

As Walter Benjamin came to tell us, *originaries* are not necessarily to be found in the past, nor to acquire their authority from it; rather, any concept which is to play as an attractor towards others, because of its power to reveal some specific and contingent order of truth enclosed in them, is to be called an *originary*. This disrespect for diachronic temporality was for Benjamin a strategic issue in his consideration of history, politics and cultural production: in his personal view, influenced by both jewish messianism and marxist expectations, the truth of a cultural product was never to be seen as absolute, but was rather related with its potential of opening up a contingent ethical exemplarity. Every text or concept is thus to become effectively readable whenever it turns up to be useful for further ethical or political aims; in such a case, any historical diachrony is to be suspended, and all the cultural products composing the conceptual frame are put in dialectic relation to each other, and flattened in a constellation based on the urgency of now (*jetztzeit*).

Next pages' purpose will be to make visible how, in the specific historical contingency of contemporary Turkey, the term *dönme* (past participle of the verb *dönmek*, that means “to turn”) can come to be an *originary*, that is a fruitful concept for the interpretation of Turkish material and cultural life. In what follows, the term *dönme* will in fact be used to polarize and gather several different

во суштина ќе се користи да спротистави и собере неколку различни теми околу себе, во обид на крај да состави комплет средства кои би се употребиле за подобро разбирање на турската состојба, а можеби и да поттикне дел од читателите на понатамошни политички и културни дејства.

3. Во денешно време, најкритичното прашање во Турција е несомнено прашањето на местоположба. Кое место треба да го заземе во современите картографии? Постојат ли насоки по кои треба да се појде, потенцијали што треба да се остварат?

Патем, веќе треба да е јасно дека трудов не планира да расправа за национални приоритети, ниту пак за геополитички или економски прашања; поскоро, ќе се осврне на желбените субјекти и ќе се занимава со проблемот *среќа*.

Во суштина, отсега па натаму треба да ни биде јасно дека несигурната положба на Турција како земја навистина е резултат од неколкудецениски (од републиканското време) лични немири и несреќи. Како што ќе видиме, кога и да се изразуваат јавно, жителите на републиканска Турција на некој начин биле присилени од страна на владејачкиот државен дискурс да се однесуваат во согласност со еден канонски, строго одреден, турски национален идентитет, изграден вештачки со срамно занемарување на мултикултурното наследство од пред-републиканската историја.

Во поново време настанаа многу промени и од пасивни (промена на генерации и заборава) и од активни причини (културната преродба од деведесеттите поради новите закони и материјални услови), но

issues around it, trying finally to compose a set of tools that can be used to get some better understandings of the Turkish condition, and hopefully urge some readers into a further political and cultural action.

3. Nowadays, the most critical matter of Turkey is undoubtedly one of location. Which should be its place in contemporary cartographies? Are there any directions to be taken, or any potentialities to be fulfilled?

By the way, it should be already clear that this paper is not to talk about national priorities, nor geopolitical or economical matters: rather, it's to consider the condition of desiring subjects, and to address issues of *happiness*.

In fact, we should from now on make clear that the uncertain position of Turkey as a country is indeed the outcome of several decades (the Republican age) of private turmoils and individual catastrophes. As we will see, whenever expressing themselves publicly, subjects of republican Turkey have in some way been forced by the hegemonical state discourse to behave consistently with a canonic, strictly defined, Turkish national identity, artificially built in scornful disrespect of the multicultural legacy of prerepublican history.

In recent times many things have been changing, both for passive (passing of generations and forgetfulness) and active reasons (cultural revival of the 90s caused by new laws and material conditions), but the embedded-

присуството на ова посебно дискурзивно средство сè уште во голема мера влијае врз сиот турски културен и политички израз: оттука и неминовноста на овие зборови.

4. Со цел да го ставиме целото прашање во рамка, некои првични увиди може да се најдат во трудот *Меланхолијата на Истанбул* (*The Melancholies of Istanbul*) на Есра Акчан (Esra Akcan), кој се центрира на доживувањата на Истанбул од страна на Орхан Памук во детството и младоста (педесетите и шеесетите):

Памук честопати го опишува животот во Турција како „чувство на периферност“ како чувство кое се колеба меѓу „достоинствена гордост“ и „комплекс на помала вредност“. Ова гледиште навистина може да се дефинира и како меланхолија која се јавува како последица од асиметричните односи кои делуваа до моментот на модернизација и вестернизација на Турција. Евроцентричните идеологии, увезени во Турција во текот на процесот на модернизација, ја поттикнува замислата „западното“ (кое и самото е менливо и не треба да се стандардизира) да се поима како „идеална“ норма за човечност, а неговите културни производи како неизбежниот „универзален“ израз. Во фројдовската теорија, загубеното што предизвикува меланхолија не мора да биде личност или предмет - може да биде и идеал. Чувството на безвредност и периферност, нишалото кое се движи меѓу гордост и инфериорност, а колебливоста меѓу љубов и омраза кон загубениот предмет, се само согледаното растојание од идеалот на меланхоличното лице.¹

Од втората половина на 19 век, на власта и културните елити на Османлиското царство сè попривлечни

ness of this specific discursive device is nonetheless still affecting the whole of Turkish cultural and political expression: thus the urgency of these words.

4. In order to start framing the whole issue, some first glances are to be found in the paper *The Melancholies of Istanbul* by Esra Akcan, focused on the perceptions Orhan Pamuk had of Istanbul during his childhood and youth (the 1950s and 60s):

Pamuk often depicts living in Turkey in terms of the “feeling of being peripheral”, as a feeling that swings between a “dignified pride” and an “inferiority complex.” This perspective can, indeed, also be defined as a melancholy that arises as a consequence of the asymmetric relations operating during the moment of modernization and Westernization of Turkey. Ideologies of Eurocentrism imported to Turkey during the process of modernization caused the idea of the “Western” (which itself varies and should not be standardized) to be perceived as the “ideal” norm for humanity, its cultural productions as the inescapable “universal” expression. In Freudian theory, the lost object causing melancholy does need not be a person or a thing—it may also be an ideal. The feeling of unworthiness and being peripheral, the pendulum swings between pride and inferiority, and the fluctuations between love and hate toward the lost object are nothing but the melancholic subject’s perceived distance from the ideal.¹

Since the second half of the 19th century, the political establishment and cultural elites of the Ottoman empire

им станувале вредностите на уставната демократија и личната слобода, како и западноевропските начин на живот и секојдневни навики; важноста и прифаќањето на ваквата дискурзивна рамка стануваа уште посилни во првите две децении од 20 век, за конечно да одиграат битна улога (со Младотурското движење) во распадот на застарената политичка структура на Османлиското царство. Поради погубното (како и неповикано) учество во Првата светска војна, распадот на Османлиското царство беше потврден со озлогласениот договор во Севр, со кој победничките сили го сведоа османлискиот територијален интегритет на трошка. Затоа ваквата одлука набргу предизвика силна воена реакција предводена од генералот Мустафа Кемал (подоцна познат како Ататурк): неговата харизма и стратешките способности ѝ овозможија на новоформираната војска да извојува победа во повеќето битки против Грците, Ерменците, Курдите и Французите. Кога посакуваната територија конечно беше стекната и обезбедена, Мустафа Кемал се прогласи за основач на новата турска република.

Како припадник на општествената класа посветена на западните идеали, се најде задолжен за обликување на новиов политички ентитет врз основа на секуларност и други присвоени западни замисли. Но сево ова требаше да се изведе наспроти конкретните услови во земјата (претежно рурална, традиционална, со силни верски чувства) и откако се маргинализираа (изградени како „другиот“ во државната реторика) малцинските заедници (Грци, Ерменци, Евреи), чии елити во суштина го застапуваа културниот израз најблизок до истите тие западни идеали. Со други зборови, за да се решат проблемите околу процесот „изградба на нацијата“, новата турска држава беше воспоставена со употреба на дискурзивни средства,

got progressively attracted by the values of constitutional democracy and individual freedom, as much as influenced by western european lifestyle and daily habits; the importance and acceptance of this discursive frame grew then much stronger during the two first decades of 20th century, playing at last an important role (with the movement of the Young Turks) in the dissolution of the aged Ottoman empire political structure. Because of its disastrous (as much as unrequested) participation in the First World War, the collapse of Ottoman empire happened to be ratified by the infamous treaty of Sevres, used by the winner powers to reduce Ottoman territorial sovereignty to a sort of apple core. This decision was thus soon to prompt a thorough military reaction, led by the army general Mustafa Kemal (to be later known as Atatürk): his charisma and strategic abilities allowed the newly gathered troops to succeed in most of the several battles fought against Greeks, Armenians, Kurds and French. When the aspired territory was at last gained and assured, Mustafa Kemal could eventually declare himself as founder of the new republic of Turkey.

As a member of the social class devoted to western ideals, he found himself in charge of moulding this new political entity on the base of secularism and other acquired western imaginaries. But all of this was to be done in spite of the actual conditions of the country (mostly made of rurality, traditionalism and strong religious feelings), and after having marginalized (and constructed as “the other” in the state rhetoric) those minoritarian communities (Greeks, Armenians, Jews), whose elites had indeed been representing the closest cultural expression to those same western ideals. In other words, in order to solve the several issues related to the “nation building” process, the new Turkish state came to be established making use of discursive devices

во голема мера недоследни и на присвоените западни идеали и на фактичката стварност во земјата.

Најпрво, европскиот начин на живот одеднаш му беше наметнат на целото население, без никаков обѕир кон прашањата на личен израз: покрај сложениот проблем со секуларизмот (на кој нема да се осврнам овде), забраната на *фесои*, на радио пренос на традиционална турска музика, како и на објавување текстови на други јазици освен на турски се само дел од примерите за несоодветниот пристап кон вестернизацијата. Истовремено, за да поттикне поширока поддршка за новиот политички ентитет, власта започна да се служи со отровен националистички дискурс преку кој промовираше еден замислен идентитет дефиниран и како секуларен и етнички турски: така, бидејќи вековите османлиска власт оставија наследство од широка културна разновидност (кое секако не треба да се идеализира), употребата на такво едно агресивно дискурзивно средство мораше на крај да го попречи отвореното учество на луѓето во создавањето на нова заедничка дискурзивна рамка. Во суштина, кога и да беа видливи јавно (на училиште, работа, во медиумите, собранието, итн.), сите граѓани на новата турска република се тераа да се однесуваат во склад со новоизградениот „турски идентитет“. Со зборовите на Хана Арент (Hannah Arendt), јавниот простор во републиканска Турција не се претвори во „меѓупросторот“ неопходен за развој на вистинска односна и политичка дејност, поточно, во заемните интереси потребни за сите да се чувствуваат слободни да го изразат својот став, а можеби и да дискутираат со останатите во потрага по заеднички решенија. Наместо тоа, многу поблизу беше до случајот на тоталитарни парадигми, каде образецот на јавниот

hardly inconsistent with both the claimed western ideals and the actual reality of the country.

First of all, european way of life was abruptly imposed on the whole population, with no concern for issues of individual expression: apart from the complex matter of secularism (which is not to be treated here), the ban on the *fez* hat, on the radio broadcasting of traditional Turkish music, and on the publishing of texts in languages other than turkish, are just some examples of a much troubled approach to westernization. At the same time, in order to prompt a wider allegiance to the new political entity, the establishment started making use of a noxious nationalist discourse, promoting an imaginary identity defined as both secular and ethnically turkish: thus, because what centuries of Ottoman governance had left was a legacy of broad cultural multiplicity (not to be left idealized for sure), the usage of such an aggressive discursive device was to end up hindering the open participation of people to the construction of a new common discursive frame. Infact, whenever under public visibility (school, work, medias, parliament...), all citizens of the new Turkish republic had to force themselves to perform in accordance to this newly formalized “turkish identity.” To say it with Hannah Arendt’s words, public space in republican Turkey did not come to be the “in between” necessary for the development of a genuine relational and political activity, that is the common ground needed in order to make everyone feel free to express his or her point of view, and maybe discuss with others in order to look for shared solutions. Rather, it went much closer to the case of totalitarian paradigms, where the pattern of public space comes to be tightly disciplined, and individual expression is either explicitly condemned, or subtly moulded from self-censorship.

простор е строго уреден, а јавниот израз или е отворено осуден, или суптилно прилагоден преку самоцензура.

5. За да појаснам колку силно влијание имаше употребата на оваа генерална рамка врз секојдневното и личните приказни, ќе упатам на еден труд кој уште од почетокот имаше суштинско значење за развојот на тука прикажаните мисли: *Појсејшуваче да забораваме: сабатајска идентитетност и субјективност во Турција* (Remembering to Forget: Sabbateanism, National Identity and Subjectivity in Turkey) на Лејла Нејзи (Leyla Neyzi). Нејзи, која во својот труд темелно се осврнува на проблемот со идентитетот во републиканска Турција и честопати ја користи усната историја и како етичка и како гносеолошка дејност, обработува случај на жена која неодамна открила дека припаѓа на семејство *Сабатајци*, еврејска вероисповед заснована на ликот и учењето на Шабатај Цви, кого на крајот од 17 век голем број Евреи ширум европскиот континент го сметале за Спасителот. Со истражување на историјата на сабатајската заедница и нејзините затегнати односи и со османлиските владетели и со турската држава, Нејзи ни нуди голем број поучни согледби во поопштото прашање за владејачкиот дискурс и малцинските идентитети. Поради немирите кои ги предизвикале, султанот Мехмет IV им заповедал на Шабатај Цви и неговите следбеници да се преобратат во муслимани, или ќе бидат осудени на смрт: тие на крајот решиле формално да му се покорат на султанот, односно да исповедаат ислам во јавност, иако во приватно си останале врзани за своите верувања и навик. Штом било обзнането нивното лицемерно однесување, припадниците на сабатајската заедница станале типичен пример за „dönme“, погрден израз кој ја

5. To make clear how the deployment of this general frame has been deeply affecting daily lives and personal stories, I will be now referring to a paper that since the beginning has been of seminal importance to the development of the thoughts presented here: *Remembering to forget: Sabbateanism, national identity and subjectivity in Turkey* by Leyla Neyzi. Neyzi, who's been thoroughly concerned in her work with the identitarian issue in republican Turkey, making often use of oral history as both an ethical and a gnoseological practice, addresses the case of a woman who just in recent times discovered her belonging to a family of *Sabbateans*, a jewish current based on the figure and thought of Sabbatai Zevi, who at the end of the 17th century came to be claimed as messiah by several Jews all over the european continent. Investigating the history of the Sabbatean community, and its troubled relations with both the Ottoman rulers and the Turkish state, Neyzi provides us with many enlightening insights on the more general issue of hegemonic discourse and minoritarian identities. Because of the turmoil they were provoking, sultan Mehmet IV had ordered Sabbatai Zevi and his followers to convert to muslim religion, or either be condemned to death: so what they decided at last was to formally obey to the sultan's order, that is performing Islam in public space, although remaining tied to their beliefs and practices in the private context. As soon as their ambiguous behaviour was made clear, members of the Sabbatean community got to be epitomized as “dönme,” a derogatory term underlining the insincerity of their muslim conversion. But as can be seen from the following passage, the conceptualizing of Neyzi gets indeed much farther:

нагласува неискреноста на нивното муслиманско преобраќање. Но, како што посочува следниот пасус, поимањето на Нејзи оди и подалеку:

Терминот *dönme* („преобратен“, или оној кој „се сменил“) историски асоцира на сабатејството, сметано за заедница со двоен идентитет. Но, метафорички, терминот *dönme*, бидејќи упатува на постојано менлив или нестабилен идентитет, може да се примени и кај граѓаните на Турција, чии идентитети се силно неизвесни и контекстуални, практично прилагодени за прикажување на идентитетот во несигурна средина окарактеризирана со историска подвоеност меѓу јавната/официјалната и семејната/личната сфера. Во онаа мера во која кемализмот создал своја традиција - особено кај образованата средна класа - семејниот и националниот идентитет се споиле. Но, ова се случи преку напад врз личната од страна на националната/официјалната сфера и преку свесното замолкнување на поинаквите истории, особено во случаите во кои семејниот идентитет е во судир со националниот. Честопати оние со повеќеслојни идентитети, како сабатејците, најмногу чувствувале потреба да се прилагодат и биле активни соучесници во процесот на порекнување на минатото.²

Би можеле да тврдиме дека штом некој поприми некаков идентитет, било национален, верски, политички или супкултурен, се случува некакво „преобраќање“. Прифаќањето на даден комплет правила како голем удел во нечиј модел на *присусиџво во свейоџи* отсекогаш претставувало карактеристична црта на човечката природа, а некако и неопходен услов за опстанокот на една заедница. Но, особениот „неетички“ карактер на „потурчувањето“ се крие токму во задолжителноста: како што наведов претходно, прифаќањето на турскиот идентитет беше (и некако сè уште е) единствениот избор за секој што сака да биде активен во јавната сфера. Освен тоа, да се биде „Турчин“ не дозволуваше комбинација со која

The term *dönme* (“converted,” or the one who has “turned”) is historically associated with Sabbateanism, viewed as a community with a double identity. Metaphorically speaking, though, the term *dönme*, insofar as it connotes a continuously changing or unstable identity, may well be applied collectively to the citizens of Turkey, whose identities are highly contingent and contextual, pragmatically adapted to performing identity in an insecure environment characterized by a historic separation between the public/official and the familial/private domains. To the extent that Kemalism has created its own tradition - particularly among the educated middle-class - familial and national identity have converged. But this occurred through the invasion of the private domain by the national/official domain and the deliberate silencing of alternate histories, particularly in cases where family identity conflicted with national identity. It was often those with multiple identities, such as the Sabbateans, who felt the most need to conform, actively colluding in the process of denying the past.²

We could certainly say that everytime someone embraces an identity, whether a national, a religious, a political or a subcultural one, then a sort of “conversion” has been carried out. The fact of accepting a given set of rules as a major share of one’s mode of *being in the world* has been since always a distinguishing feature of human nature, and in some way the necessary condition for the existence of a community. But the specific “non-ethical” character of the conversion to “turkishness” lies indeed in its compulsoriness: as said before, embracing turkish identity was (and somehow still is...) the only possible choice for whoever wants to be active in the public realm. Moreover, being “Turkish” did not allow to be matched with any other non-aligned identitarian frame,

било друга непристрасна идентитетска рамка, што би значело дека сите поранешни етички, верски и културни идентите мора да се напуштат, заборават и порекнат.

Сепак, сè додека „турството“ е израз на една елита која наеднаш му ги наметна своите утописки стремежи на целото население, владејачките моќници може во секој момент произволно да го изменат комплетот правила кои го одредуваат, со цел да си ги задоволат менливите потреби. Како што вели Лејла Нејзи:

Силната параноја и постојаната потрага по „внатрешниот непријател“, карактеристични за турската политичка култура, се производ на неволноста од страна на турскиот проект за модернизација да го признае минатото. (...)

Најголемиот страв на лицата со сабатејско потекло е дека ќе ги сметаат за „странци“. Ваква е судбината на едно општество во кое недоследноста која го бележи националниот идентитет подразбира дека тешко се одредува кој е „внатре“. Турската Република беше формирана на претпоставката дека признавање на повеќеслојното културно наследство од Османлиското Царство би претставувало закана за изградбата на единствен национален идентитет. Три генерации подоцна, и покрај политичката подвоеност, се јавува сè посилен притисок одоздола за признавање на минатото од страна на лица во потрага по своите лични истории. Во денешно време, прифаќањето на поинаквите лични истории на граѓани кои му се посветени на демократското општество може само да придонесе кон општествено единство, а не да претставува закана за истото.³

Кемалистичката власт почна ваквиот насилан хиерархиски пристап да го смета за најделотворниот начин за остварување на новото општество за кое сонуваше: сите одлуки спроведени од страна на одговорните за „осмислување“ на Република Турција

which meant that all former ethnic, religious or cultural identities had to be quitted, forgotten and denied.

Nonetheless, as long as “turkishness” has been the expression of an elite who suddenly came to impose its utopian ambitions on the whole of the population, the set of rules defining it could at any moment be arbitrarily modulated by the hegemonic powers, in order to fulfill their contingent needs. As Leyla Neyzi states:

The deep-seated paranoia and the constant search for “the enemy within” which characterizes Turkish political culture is a product of the Turkish modernity project’s refusal to acknowledge the past. (...)

The greatest fear of individuals of Sabbatean background is that they will be viewed as “outsiders.” This is the fate of a society in which the ambiguity which characterizes national identity means that it is difficult to know who is “inside.” The Turkish Republic was established on the assumption that acknowledging the plural cultural legacy of the Ottoman Empire would threaten the creation of a singular national identity. Three generations on, despite political polarization, there is growing pressure from below for the acknowledgement of the past by subjects searching for their personal histories. Today, accepting the different personal histories of citizens who share a commitment to a democratic society can only contribute to societal unity, rather than posing a threat to it.³

The Kemalist establishment came to consider this violent top-down approach just as the most effective way to achieve the new society they were dreaming of: all the decisions implemented by the ones in charge of “engineering” the republic of Turkey can in fact be seen as part

може во суштина да се сметаат за дел од еден посеопфатен проект за поттикнување на конечен раскин со минатото, со што ќе му се овозможи на „новото“ да му го преземе местото. Забраната на традиционалните културни изрази (ферецето, фесот, музиката), како и промоцијата на еден идеализиран „западен начин на живот“, прифаќањето на западната азбука, опсесијата со вредноста на младината: овие и многу други слични интервенции треба да ги сфатиме како насочени кон создавање на некаква безвременска рамка во која ќе се воспитуваат нови генерации, што понезапознаени со своето минато, со цел да се убедат дека таканаречениот „турски“ идентитет треба просто да се земе здраво за готово, како неизбежен.

Но конечно, секој идеален проект на крајот мора да се соочи со стварниот контекст и неговите материјални услови: така, по речиси девет децении историја, дијалектичките ефекти од ваквото силно нестабилно дискурсивно средство се сега видливи во самите животи на оние под неговото влијание. Наследниците и продолжувачите на кемалистичката власт (денес секуларна урбана висока средна класа), кои ѝ останаа верни на „турската“ идеологија, конечно ги изнервира несоодветната реакција на нивните идеали од страна на општеството, па сè повеќе се оддалечуваат од неа, и умствено (колку што успеваат) и физички (се обидуваат да живеат во одделни населби и да не се мешаат со останатите општествени класи). Истовремено, муслиманското население од претежно сунитска вероисповед, кое нема никаков проблем да се определува како „турско“, иако официјално дискриминирано од секуларната рамка, одигра стратешка улога во владејачкото дискурсивно средство: во суштина, секојпат кога имаше потреба, кемалистичката власт ѝ даваше

of a wider project aimed to provoke a definitive break with the past, thus allowing the “new” to take its place. The prohibition of traditional cultural expressions (veil, fez, music...) together with the promotion of an idealized “western way of life,” the adoption of western alphabet, the obsession with the value of youth: we should see these and other many similar interventions as aimed to create a sort of atemporal frame where to grow new generations as much unaware as possible of their past, in order to convince them that something called as “turkish” identity should just be considered naturally given, that is unavoidable.

But at last, any ideal project ends up facing the real context and its material conditions: so after almost nine decades of history, the dialectical effects of this much troubled discursive device are now visible in the very lives of those who’ve been affected by it. The heirs and perpetrators of the Kemalist establishment (nowadays secular urban middle-upper class), who always kept faithful to the ideology of “turkishness,” got at last so frustrated by the inadequate response of the society to their ideals, that they progressively got more and more detached from it, both mentally (as for their degree of understanding) and physically (trying to live in separated areas and never to mingle with other social classes). At the same time, the muslim population belonging to the majoritarian Sunni current and finding no uncomfot with defining itself as “turkish,” although formally discriminated by the secular frame, ended up playing a strategic role in the hegemonical discursive device: infact, whenever needed, the Kemalist establishment got to empower this identitarian class in order to single out a different type of “otherness” (alevi, christian, kurdish, leftist, ...), and thus

моќ на оваа идентитетска класа за да издвои некој поинаков вид „другост“ (бектешка, христијанска, курдска, левичарска, итн.) и да ги наметне границите на „турството“. Во поново време, Партијата за правда и развој стана најнепосредниот политички израз на оваа класа, која во последните две децении почна да стекнува голем удел од дискурзивната моќ во неколку области од јавната сфера (културна, политичка и економска).

Како и да е, ако, како што споменав претходно, целта овде ни е да се осврнеме на проблемот лична среќа, секој макрополитички контекст треба да се смета не за победа или пораз на едната страна, туку само за привремена арена во која се води битката за израз на сопствената желба.

6. Значи, за да се оствари етичката суштина на теоретскиов предлог, треба да се префрлиме на едно друго значење на терминот *dönme* и за последен пат да се послужиме со трудот на Нејзи, која како случајно да ни ја понуди трагава:

Тоа што терминот *dönme* во современиот турски јазик се користи и за лица кои го смениле својот полов идентитет придодава уште еден слој нејасност (и озлогласенот) на веќе двосмислениот термин.⁴

Значи, во говорниот турски *dönme* е терминот со кој се означуваат трансродовите поединци. Поради нивното неочекувано големо присуство и видливост во некои населби во Истанбул и Анкара, ова население во последнава деценија доби исклучително внимание и од медиумите, и од академските лица и ликовните уметници, желни на публиката да ѝ понудат некаква анализа, но кои исто толку лесно ги забораваат во пречестите случаи на насилство и дискриминација.

enforce the borders of “turkishness.” In recent times, the AKP (Justice and Development Party) has come to be the most direct political expression of this class, who in the last two decades has started to gain important shares of discursive power in several realms of the public sphere (cultural, political and economical).

In any case, if as said before our aim here is to address issues of subjective happiness, any macropolitical context should always be considered not as one side’s victory or defeat, but just and only as the contingent battlefield in which the struggle for expressing one’s own desire is to be fought.

6. So in order to achieve the ethical core of this theoretical proposal, we are now to shift to a different meaning of the term *dönme*, helping ourselves for the last time with the paper of Neyzi, who seems to provide this hint almost by chance:

The fact that the term *dönme* is also used in contemporary Turkish to refer to persons who have undergone a change in sexual identity, adds an additional layer of ambiguity (and notoriety) to this already ambiguous term.⁴

So, in daily Turkish, *dönme* happens to be the term used to define transgender individuals. Because of their unexpected high presence and visibility in some neighbourhoods of Istanbul and Ankara, in the last decade this population has been receiving an overwhelming attention by either media, academicians and visual artists, eager to supply the audience with any kind of analysis, as much as easily ending up forgetting them in the very frequent occasions of violence and discrimination.

Намерата тука поскоро ни е да се осврнеме на трансродовите поединци заради потфатот што го остваруваат како желбени субјекти, со што би се обиделе да го протолкуваме нивниот модел на *присусиство во светот* како можна етичка парадигма, која можеби би се здобила со пошироко политичко значење во современата неизвесност на Турција. Ако допуштиме трансродовите лица да ги вклучиме во претходното значење на *dönme* (преобратен), во смисла дека се поединци кои одбрале целосно да попримат друг идентитет, тогаш посебниот однос љубов/омраза, со кој се соочуваат во турското општество, би можеле да го објасниме со фактот дека отворено го објавуваат својот процес на преобраќање со самата своја појава. Со други зборови, трансродовите лица може да се дефинираат како преобратени кои, со задржување на дел од преодниот процес во сопствените тела, живеат во постојана состојба на изложување на своето преобраќање (имајќи притоа предвид дека многумина од нив само сакаат да го сменат полот и да продолжат со новиот живот како никогаш и да не го направиле преодот): значи, во земја каде состојбата „потурчен“ е широко распространета, ама ниту се знае ниту се зборува за неа, ваквата небарана искреност нужно предизвикува разноразни неконтролирани реакции.

7. Тукушто го означивме како преобратено секое лице кое, од какви било причини, ја остварува желбата за попримање поинаква идентитетска рамка. Инаку, како што споменав претходно, состојбата „преобратеност“ треба да се сфати како вродена карактеристика на човечкото суштество кое, во склад со различните материјални услови на историскиот контекст, отсекогаш пронаоѓало разни начини да се справи со најосновната состојба на човечноста, односно, со можноста да „биде што и да е“. Честопати

What we rather intend to do here is to consider transgender individuals only for the gesture they accomplish as desiring subjects, thus trying to read their mode of *being in the world* as a possible ethical paradigm, which is hopefully to acquire a wider political meaning in the contemporary contingency of Turkey. If we allow ourselves to include transgender subjects in the previous meaning of *dönme* (converted), as far as they are individuals who've chosen to fully embrace another identity, then we could dare to motivate the special love/hate relation they face in Turkish society with the fact that they make openly visible their conversion process with the simple appearance of their figure. In other words, transgender subjects could be defined as converteds who, keeping trace of the process of transition in their very bodies, are just living in the permanent condition of exposing the fact of being converteds (without forgetting that many of them could just want to change their sex and go on with their new life as if they had never undergone that transition): so, in a country where the condition of being a “converted to turkishness” is widely spread, but has either not to be known or to be said, this unrequested sincerity is necessarily to raise all sorts of uncontrolled reactions.

7. We've just come to define as converted any subject who, for whatever reason, is to deal with the desire of embracing a different identitarian frame. By the way, as said before, the condition of “convertedness” should just be considered an intrinsic character of the human being, who, in accordance to the different material conditions of the historical context, has always been finding different ways to cope with the most originary condition of humanness, that is the possibility of “being whatever.” More often than not, human beings happen to be unable to bear

човечките битија не можат да ја поднесат состојбава: затоа порадо или се обидуваат да го потиснат овој огромен потенцијал (и живеат како да не вреди ниту еден етички избор), или просто сосема попримаат еден затворен идентитетски комплет. Иако првата можност е нашироко распространета во современото турско општество (особено кај новите генерации израснати во високата средна класа, разочарана од кемалистичката утопија, но неспособна да создаде оригинални лични текови на желбата, па едноставно се претопува во капиталистичката желбена машинерија, како во кој било друг глобализиран контекст), на неа нема поконкретно да се осврнам овде: акцентот го ставам врз втората можност, односно поопштиот проблем со преобраќањето.

Во суштина сметаме дека, иако кемалистичката идеологија и нејзината „турска“ идентитетска рамка губат привлечност и веќе не можат да ги придвижуваат желбите на истата општествена класа која така силно ги промовираше, турското општество сè уште е под силно влијание на нејзините дискурзивни средства: така, мора да се обработат и објаснат со цела низа критички средства, зашто ако не се земат предвид, ќе продолжат суптилно да навлегуваат и во микро и во макрополитичката рамка на турското општество.

Иако целокупното турско население било под некакво влијание од процесот на „потурчување“, најпогодени секако беа припадниците на малцинските идентитети: сакал или не, секој кој имал желба да земе учество во јавната сфера во рамки на новиот владејачки дискурс, морал да се откаже од сите други непристрасни идентитети (христијански, бектешки, арапски, курдски, ромски, комунистички, квир, итн.). Со текот на генерациите, ваквиот премин честопати морало да се одвива молкум: за да им

this condition: for this reason, they rather end up either trying to inhibit this overwhelming potentiality (and living as if no ethical choice was worthy), or just thoroughly embracing one enclosed identitarian set. Although first option is widely spread in contemporary Turkish society (specially throughout the new generations grown up in middle-upper classes, eventually disenchanting with the Kemalist utopia, but unable to formulate original subjective flows of desire, thus easily ending up moulded by the capitalistic desire machine, as in any similar globalized context), this is not to be explicitly addressed here: rather, focus is to be put on the second option, that is the more general issue of conversion.

We deem in fact that, although Kemalist ideology and its “turkishness” identitarian frame have been losing appeal and are not anymore able to move the desires of that same social class who had been so thoroughly promoting it, Turkish society is still deeply affected by its discursive devices: thus, they need to be faced and explicated with a whole range of critical tools, because if left unconsidered their effect will still keep subtly pervading both the micro- and macropolitical frame of Turkish society.

Although the whole of Turkish population has in some way been affected by the conversion process to “turkishness,” the most affected subjects have for sure been the ones belonging to minoritarian identities: willingly or not, whoever wanted to participate to the public realm framed by the new hegemonical discourse, had to drop any other non-aligned identity (christian, alevi, arab, kurdish, roma, communist, queer...). With the passing of generations, often this transition was just to be made tacit: in order to make their lives “easier,”

ги „олеснат“ животите на своите деца, родителите започнале да ги воспитуваат без споменување на семејното минато. Ама, како што веќе реков, дури и ако „преобратеноста“ како основна карактеристика на човечкото суштество и желбата да се биде „што и да е“ секојпат се смета за исправна, мислиме дека да се признаат и да се истражат посебните услови на нејзиното одвивање, со што се овозможува подобар личен преод, сепак треба да биде етичко прашање.

Значи проблемот со „обзнанување на преминот“, како во случајот со трансродовите лица, се смета за битно и стратешко прашање, но како што појаснува квир теоретичарката Џудит Халберстам (Judith Halberstam) во својот труд *Во квир време и место: трансродови тела, субкултурни животи* (In a Queer Time and Place. Transgender Bodies, Subcultural Lives), може да се стори уште многу за да се оствари етичкиот потенцијал на преобратената состојба:

Со зборовите на Доријан Кори (Dorian Corey), транссексуалниот лик од *Париз гори* (Paris is Burning), „реалноста е најблизу што може да дојдеме до стварното“. Не е баш изведба, не е баш имитација, туку начинот на кој луѓето, малцинствата, исклучени од сферата на стварното, го преземаат стварното и неговите ефекти. (...) Токму верноста - преземањето на карактеристики на стварното, би рекле - е транссексуалната состојба. Стварното, од друга страна, пак, е она што постои на друго место и како фантазија за припадност и постоење. (...) Меѓутоа, сè понедостижниот хоризонт на стварноста не мора да биде погубен за транссексуалниот стремеж; напротив, треба да му даде сила. Просер (Prosser) навестува дека транссексуалците може буквално да станат стварни преку авторство, со тоа што ќе се испишат во преминот. „Раскажувањето“, забележува Просер, „не е само мост кон отелотворението туку и начин да се осмисли преминот, врска меѓу местата: самиот премин“.

parents started to raise their kids with no reference to the family past. But as said before, even if “convertedness” is a primary character of human being, and the desire to be “whatever” is always to be deemed proper, we think that to acknowledge and investigate the specific conditions of its taking place, thus being able to take better care of oneself’s transition, should indeed be a matter of ethics.

The issue of “making the transition visible,” as in the case of transgender subjects, is then to be considered an important and strategic issue, but as made clear by the queer theorician Judith Halberstam in h** *In a Queer Time and Place. Transgender Bodies, Subcultural Lives*, still much more can be done in order to fulfill the ethical potentiality of the converted condition:

In the words of Dorian Corey, the drag queen character of *Paris is Burning*, “realness is as close as we will ever come to the real.” It is not exactly performance, not exactly an imitation; it is the way that people, minorities, excluded from the domain of the real, appropriate the real and its effects. (...) Realness – the appropriation of the attributes of the real, one could say – is precisely the transsexual condition. The real, on the other hand, is that which always exists elsewhere, and as a fantasy of belonging and being. (...) The ever receding horizon of the real, however, needs not to be the downfall of transsexual aspiration; indeed, it may be its strength. Prosser suggests that transsexuals can become literally real through authorship, by writing themselves into transition. “Narrative” Prosser notes, “is not only the bridge to embodiment but a way of making sense of transition, the link between locations: the transition itself.” Gender discomfort can be alleviated by narratives that locate the oddly gendered subject in the world and in relation to others.⁵

Родовата nelaгодност може да се олесни со помош на приказни кои го сместуваат чудно ородовеното лице во светот и во однос со другите.⁵

8. „Турството“, било како сон или како кошмар, ги тера луѓето да се справат со проблемот на недостижниот идеал кој на еден силно разнороден контекст му ја наметнува општествено-политичката парадигма на секуларна држава и западна современост. Иако не е виновна за самата појава, кемалистичката власт, посветена на утопискиов проект, сепак е одговорна за моделите користени при негово остварување: наместо да ги користи „турските“ вредности како поттик за личните стремежи, што би им овозможило на луѓето сами да си го најдат патот до него (што, мора да признаеме, е начинот на кој дејствува капиталистичката желбена машинерија), претпочиташе да го претвори во еден вид „теолошки“ поим. Наеднаш, почна да се тврди дека сите на територијата на Турција отсекогаш биле „турски“: а, како што видовме претходно, се користеше цела низа дискурзивни средства за да се раскине со минатото и да се оствари многу делотворна „безвременска“ рамка, заснована на заборав и занемарување на историското сеќавање (чии ефекти сè уште се силно видливи во, на пример, целосната безобсирност кон урбаното културно и архитектонско наследство). А штом „турството“, наместо да се прикаже како прашање на избор и желба, стана нешто што се зема здраво за готово зашто „отсекогаш“ било такво, мораше да се изостави каков било етички пристап кон него. Покрај стигмата и создавањето како „други“ на сите кои не можеа да се справат со неговата прекодификувана и ексклузионистичка природа, дадениот карактер на „турската“ рамка, во обид да претпостави дека никаков преод не се ни случил, ги попречи и лицата кои имаа желба да бидат „турски“ да се погрижат за сопствениот преоден процес,

8. “Turkishness,” either as a dream or a nightmare, has been about making people deal with the issue of an unreachable ideal, that is implanting on a thoroughly heterogeneous context the socio-political paradigm of a secular state and a western modernity. Not to be blamed for the fact itself, the Kemalist establishment devoted to this utopic project is indeed to be put on charge for the modes used in achieving it: instead of using “turkishness” values as a drive for subjective desire, allowing people to work out their personal path to it (which is, we should admit, the way capitalistic desire machine works), they preferred to turn it into a sort of “theological” concept. Suddenly, “turkishness” came to be claimed as the way everybody had always been in the territory of Turkey: as seen before, a whole range of discursive devices was used in order to break with the past and achieve a very effective “atemporal” frame, based on forgetfulness and disrespect for historical memory (whose effects are still much visible now, for example in the total misconsideration of urban cultural and architectural heritage). As far as “turkishness,” instead of being presented as an issue of choice and desire, came to be something you had to take for granted, because it had “always” been like that, any ethical approach to it was to be missed. Besides stigmatizing and creating as “others” all the subjects who could not deal with its overcodified and exclusionary nature, the given character of the “turkishness” frame, trying to presume that no transition was taking place, hindered also the subjects willing to be “turkish” from taking care of their own transition process, as they were not allowed to keep any trace of whatever their past could have been. But as quoted from Judith Halberstam for the case of oddly gendered subjects, the fact of desiring an idealized condition that will never be effectively fulfilled, wide-

бидејќи не им беше овозможено да зачуваат никаква трага од какво и да е минато. Но, како во цитатот од Цудит Халберстам за случајот со чудно ородовените лица, стремежот кон една идеализирана состојба која никогаш нема целосно да се оствари, распространета меѓу малцинските лица, навистина мора колку што е можно да се потпомогне со дејноста *авторсиво*.

9. На крајот од трудов, време е да се воведат уште едно значење на зборот *dönme* во турскиот јазик, односно, одречната заповедна форма на истиот глагол *dönmek* (се врти): „не врти се!“ Ако се прочита како „не обрнувај се!“, асоцијацијата на ова значење со проблемот преобраќање ја нуди најдлабоката суштина на она што е, според нас, најмоќното дискурсивно средство на дело во турското општество од формирањето на Републиката: од секого се очекува наеднаш да се „потурчи“, без можност да се обрне на своето минато.

Освен разните лични несреќи и немири, поопшт ефект од „турската“ идеологија е замолкнувањето на сета многуслојност од традиции, приказни и културни изрази кои им припаѓаат на идентитетските рамки исклучени од владејачката. Турската нација ја пропушти можноста да го искористи сето свое наследство во процесот на пробивање на својот пат кон совремието: еден поинаков пристап ќе можеше да изгради една посеопфатна рамка која би овозможила пошироко и поактивно учество во создавањето на новиот јавен дискурс.

Во последниве 15 години, некои политички и материјални промени создадоа контекст малку поблагонаклонет кон приемот на малцинските културни изрази. Истовремено, поради долгиот период на отсуство од делотворната јавна сфера и огромните промени настанати со модернизацијата,

spread as it is between minoritarian subjects, should indeed be helped out as much as possible through the practice of *authorship*.

9. Coming to the end of this paper, it’s time to introduce a further meaning of the word *dönme* in Turkish, that is the negative imperative form of the same verb *dönmek* (to turn): “don’t turn!” If read as “don’t look back!” the association of this meaning with the issue of conversion is to provide the deepest essence of what, in our opinion, is the most powerful discursive device at work in turkish society since its Republican foundation: everybody is supposed to abruptly convert to “turkishness,” without any option for looking back in his or her past.

Apart from all sort of personal catastrophes and turmoils, a more general effect of “turkishness” ideology has thus been the silencing of the whole multiplicity of traditions, stories and cultural expressions belonging to all those identitarian frames excluded by the hegemonical one. Turkish nation missed the opportunity of making use of its whole heritage in the process of working out its way to modernity: a different approach could instead have given raise to a more inclusionary frame, that is allowing for a wider and more active participation to the moulding of the new public discourse.

During the last 15 years, some political and material changes have created a context slightly more favorable to the reception of minoritarian cultural expressions. At the same time, given the long period of absence from the effective public sphere, and the impressive changes caused by modernization, these cultural expressions often find

ваквите културни изрази честопати се среќаваат лишени од значење. Така, за да се избегне ваквите културни производи да станат чисто естетски, одвоени од својот историски контекст и стерилизирани од какво било понатамошно етичко бreme, мора да се вложат сите можни напори за да се создадат услови неопходни за еден позначаен и поефикасен прием. За ваквите „текстови“ повторно да станат прописно читливи, и „писателите“ и „читателите“ треба да почнат да се привикнуваат на дискусиите и дејностите на другиот, а ова може да се постигне само со процут на авторства посветени на обзnanување на сопствените преоди, на личните пристапи кон семејното сеќавање, на локалните битки за или против модерното. Сè додека може, турското општество треба да се изложи на сите приказни кои желбените субјекти сакаат да ги раскажат: книжевност, музика, филм, усна историја, итн... секое изразно средство мора да е дозволено за да се негува видливоста на *нивнише* приказни.

Ако меланхолијата се јавува од состојба на загуба, тогаш идеологијата на турството ги турна своите поданици во една посебна состојба на „двојна меланхолија“, лишувајќи ги од значајна врска со минатото и поставувајќи им невозможен идеал кој никогаш не се достигна.

Оттука, намената на овие страници би можела да се дефинира како обид да се врами една етичка парадигма, способна да ѝ се спротистави на ваквата драматична ситуација: кога би се претставила, личноста би била прикажана како граби напред поттурната од изразот на сопствената желба, додека истовремено открива посебен обсервационен простор кон природата на своето минато. За да си помогне во таква една тешка ситуација, би ни зборувала. Нам.

Превод од англиски јазик: Калина Јанева

themselves deprived of meaning. Thus, for avoiding these cultural products to become purely esthetic, detached from their historical context and sterilized from any further ethical pregnancy, all possible efforts should be done in order to create the conditions necessary for a more meaningful and effective reception. To make these “texts” properly readable again, both their “writers” and their “readers” should start to get used to each other’s discourses and practices, and this is only to be reached through the flourishing of authorships committed at making visible one’s own paths of transition, subjective approaches to familial memory, local struggles towards or against modernity. As long as it’s still possible, turkish society needs to expose itself to all the stories that its desiring subjects are willing to tell: literature, music, cinema, oral history, ... whatever mean of expression should be granted by in order to foster the visibility of *their* narratives.

If melancholy is about the condition of loss, then the ideology of turkishness has been forcing its affected subjects into a specific condition of “double melancholy,” both depriving them of a meaningful relationship with their past, and providing them with an impossible ideal that was never to be fulfilled.

Thus, the aim of these pages could be defined as the attempt to frame an ethical paradigm able to oppose this dramatic situation: if represented, the figure of it would be shown heading towards pushed by the expression of h** subjective desire, while at the same time revealing a special consideration for the nature of h** past. To help h**self in such a difficult situation, the figure would be talking. To us.

Белешки:

1. Esra Akcan, "The Melancholies of Istanbul," *World Literature Today* 6 (2006): 39.
2. Leyla Neyzi, "Remembering to Forget: Sabbateanism, National Identity and Subjectivity in Turkey," *Comparative Studies in Society and History* 44 (2002): 141.
3. Ibid., 146, 153.
4. Ibid., 142.
5. Judith Halberstam, *In a Queer Time and Place. Transgender Bodies, Subcultural Lives* (New York University Press, 2005), 41.

Библиографија:

- Halberstam, Judith. *In a Queer Time and Place. Transgender Bodies, Subcultural Lives*. New York University Press, 2005.
- Akcan, Esra. "The Melancholies of Istanbul." *World Literature Today*, 6 (2006).
- Neyzi, Leyla. "Remembering to Forget: Sabbateanism, National Identity and Subjectivity in Turkey." *Comparative Studies in Society and History*, 44 (2002).

Notes:

1. Esra Akcan, "The Melancholies of Istanbul," *World Literature Today* 6 (2006): 39.
2. Leyla Neyzi, "Remembering to forget: Sabbateanism, national identity and subjectivity in Turkey," *Comparative Studies in Society and History* 44 (2002): 141.
3. Ibid., 146, 153.
4. Ibid., 142.
5. Judith Halberstam, *In a Queer Time and Place. Transgender Bodies, Subcultural Lives* (New York University Press, 2005), 41.

References:

- Halberstam, Judith. *In a Queer Time and Place. Transgender Bodies, Subcultural Lives*. New York University Press, 2005.
- Akcan, Esra. "The Melancholies of Istanbul." *World Literature Today* 6 (2006).
- Neyzi, Leyla. "Remembering to Forget: Sabbateanism, National Identity and Subjectivity in Turkey." *Comparative Studies in Society and History*, 44 (2002).

Ли Баучер

Квир испитување на историските родословија на феминизмот за потребите на универзитетската училница

Сите ние сме историчари, без разлика дали си бараме објаснувања при политичките расправи, планирањето на сопствените животни проекти, терапијата или наративите.

Историските конвенции функционираат... како основни алатки на мислата.
(Елизабет Дидс Ермат 2008)¹

Ги гледам суфражетките кои се бореа и гинеа за да имаме право на глас и се вцашувам... но денешните моми под „феминизам“ подразбираат лезбејки кои палат градници и ги мразат мажите... не е неважна еднаквоста на жените, туку феминизмот треба да се ребрендира.
(Џери Халивел 2008)²

Неодамна, во едно телевизиско интервју, Џери Халивел (Geri Halliwell) уште еднаш влезе во дискурзивната кавга околу односот меѓу младите жени и феминистичкиот проект и ја потврди својата амбивалентност кон спектарот на „феминизмот“.³ Коментарите на Халивел во април 2008 година не беа осамен изблик; во изминативе години одвреме-навреме ја потврдуваше својата заложба за „правична [и] родова еднаквост“, истовремено тврдејќи дека феминизмот си имал „проблем со имиџот“ и требало да се „ребрендира“. Понатаму, мошне слично на

Leigh Boucher

“Queer(y)ing” Historico-genealogies of Feminism for the University Classroom

We are all historians, whether we seek our explanations in political argument, in planning our life projects, in therapy or in narratives. Historical conventions function... as basic tools of thought.
(Elizabeth Deeds Ermarth 2008)¹

I look at the suffragettes who fought and died so that we could have the vote and I’m awed... but for young women today, “feminism” means bra-burning lesbians who hate men... it isn’t that women’s equality isn’t important, feminism just needs to be rebranded.
(Geri Halliwell 2008)²

In a recent television interview, Geri Halliwell yet again entered the discursive fray that surrounds the relationship between young women and the feminist project to confirm her ambivalent attitude to the specter of “feminism.”³ Halliwell’s comments in April of 2008 were not an isolated outburst; in recent years she has periodically affirmed her commitment to “justice [and] gender equality” whilst asserting that feminism has an “image problem” and needs to be “rebranded.” Moreover, much like the comments she has made in the past decade, Halliwell mobilized a much larger constituency for her

коментарите што ги изнесе во изминатава деценија, Халивел мобилизира многу повеќе следбеници на своите согледувања за „релевантноста“ (или ирелевантноста) на феминистичкиот протест: имено, „младите жени“.⁴ Според Халивел, практиките на еден феминизам сфатен во потесна смисла – иако се историски значајни – не одат заедно со интересите и искуствата на денешните млади жени.

Откако пропадна вториот бран и откако по него се јавија оспоруваните подрачја на реакционата политика на постфеминизмот од деведесеттите години, коментарите на Халивел се вклопија во една тесна (денес сè поцврста) репрезентативна мејнстрим традиција во западните либерални демократии која ги сопоставува фигурациите „млади жени“ и „феминизам“. И вистина, како спектакуларно отелотворение на промовирањето на „девојчинската моќ“ што ја предводеа Спајс грлс, Халивел, разбирливо, беше дел од сложениот културен пејсаж што го окружуваше феминизмот во деведесеттите.⁵ Било во Халивеловото промовирање на „девојчинската моќ“ (наспроти феминизмот)⁶ во конзервативните коментари дека феминистичкиот проект одел „предалеку“⁷ во славењата на корисно-удобната женска сексуалност како оружје што го избрала една „нова генерација“,⁸ било во некој порој од визуелни и книжевни фикции околу жената што ги поставуваа младите жени во амбивалентен дијалог со сложените социокултурни дивиденди од феминистичкиот активизам од седумдесеттите и осумдесетите,⁹ феминизмот се здоби со нови значења на доблесен, но застарен политички проект.¹⁰ Според оваа логика, „ќеркиве на феминизмот“ се соочуваат со можноста да имаат сè, но да жалат поради низата загуби (на женственоста, забавата, убавината, мајчинството и сексуалното уживање) што ги произвел феминизмот.¹¹ Како што кон крајот на осумдесеттите видовито укажа

observations about the “relevance” (or otherwise) of feminist protest: namely, “young women.”⁴ According to Halliwell, the practices of a narrowly imagined feminism – whilst important historically – do not meld with the concerns and experiences of young women today.

After the second-wave has apparently crashed and the contested domains of 1990s backlash politics and postfeminism emerged in its wake, Halliwell's comments fit within a (now solidifying) mainstream representational tradition in western liberal democracies that oppositionally deploys the figurations “young women” and “feminism.” Indeed, as the spectacular embodiment of a Spice Girls led promotion of “girl-power” Halliwell was, of course, part of the complicated cultural landscape that surrounded feminism in the 1990s.⁵ Whether in Halliwell's promotion of “girl-power” (in opposition to feminism),⁶ conservative commentary about the feminist project going “too far,”⁷ celebrations of a commodity-comfortable female sexuality as the chosen weapon of a “new generation,”⁸ or a spate of “female centered” visual and literary fictions that situated young women in ambivalent dialogue with the complex socio-cultural dividends of 1970s and 1980s feminist activism,⁹ “feminism” garnered new meanings as a virtuous, but outdated political project.¹⁰ According to this logic these “daughters of feminism,” are faced with the possibility of “having it all” but lament the various losses (of femininity, fun, beauty, motherhood and sexual enjoyment) that feminism produced.¹¹ As B Ruby Rich presciently suggested in the late 1980s, “feminism has become a mother figure, and what we are seeing is a daughter's revolt.”¹² As many feminist scholars note (and/or animate in their own scholarship) the metaphor of generational change is a potent organizing motif in

Б. Руби Рич (B Ruby Rich), „феминизмот станал мајчински лик, а она што го гледаме е бунтот на ќерката“.¹² Многумина феминистички научници/чки забележуваат дека метафората за генерациската промена е силен организирачки мотив во оценувањето на односот помеѓу феминизмот и младите жени (а во своето учење и/или ја оживотворуваат таа метафора). Меѓутоа, оваа широко распространета културна логика не е кодирана само од генерациската разлика; би сакала да укажам дека е и историски наратив. Слоганот на колумнистката Ронда Банистер (Rhonda Bannister) од 2004 година дека „младите жени... [треба] да бидат провокативни и [да носат] тантелени гајички и танги“, сосема јасно покажува една средишна претпоставка на оваа репрезентативна шема; за „феминизмот“ [нема] многу место во денешното општество... Општеството продолжило понатаму.¹³ Како што укажува Дидс-Ермарт (Deeds-Ermarth), историското размислување е „основна алатка на мислата“ што од сите нас прави историчари – вклучително и од Џери Халивел. Навистина, коментарот на Халивел за суфражетките и за младите жени есенцијализира еден промискуитетен мотив што наративизира еден амбивалентен однос помеѓу младите жени и феминистичкиот проект во темпорализирачка смисла.¹⁴ Така, на мноштво точки на мејнстрим културното производство, *феминизмот е историја* (и треба да си остане во неа). Од согледувањата на Рич во осумдесеттите, идејата за бунтот на ќерката само добил замав, а тие ќерки денес се во универзитетските училници каде што ја изучуваат историјата на феминизмот.

Затоа, не е баш и некакво чудо што предавачите во училниците за родови студии мошне често ги дочекуваат со реченицата „не сум феминист/ка, но...“ Како што укажуваат Ивон Таскер (Yvonne Tasker) и

assessments of the relationship between feminism and young women. However, this widely circulating cultural logic is not only encoded by generational difference; it is also, I would like to suggest, an historical narrative. Newspaper columnist Rhonda Bannister's 2004 rallying cry for “young women...[to be] provocative [and wear] frilly knickers and g-strings,” all too neatly demonstrates a central assumption of this representational schema; “feminism [does not have] a big place in today's society... Society has moved on.”¹³ As Deeds-Ermarth points out, historical thinking is a “basic tool of thought” that turns us all into historians – Geri Halliwell included. Indeed, Halliwell's commentary about suffragettes and young women encapsulates a promiscuous motif that narrativizes an ambivalent relationship between young women and the feminist project in temporalizing terms.¹⁴ At myriad sites of mainstream cultural production, then, *feminism is history* (and should remain there). Since Rich's observations in the 1980s, the idea of the daughter's revolt has only gained strength, and these daughters populate the university classroom to study the history of feminism.

It is little wonder, then, that academics in the gender studies classroom are all too frequently greeted with the phrase “I'm not a feminist, but...” As Yvonne Tasker and Diane Negra point out, ironic references to the “f-word”

Дајен Нигра (Diane Negra), ироничните алузии на „зборот на буквата ф...“* во народната култура се дел од едно многу пошироко културно преиспишување на феминизмот како збор што е безобразен за младите жени.¹⁵ И додека разни феминистички гласови во хор и на сиот глас лелекаат поради карикатурите на феминизмот што ги поткрепуваат овие реакционерни преиспишувања, цели купишта податоци од општествените науки потврдуваат дека младите жени имаат изрично амбивалентен став кон феминизмот:¹⁶ реакцијата против феминизмот функционира. Оттука, подучувањето историја на феминизмот (како феминистички проект) наметнува некои сериозни предизвици. Не само зашто ние (академските кругови) не можеме да се потпреме на можноста дека ќе им ја кренеме свеста на своите студенти до степен на просветлени гледишта на феминизмот (како божем да може да биде толку обединувачка целта да се создаде историја), но и затоа што студентите кои денес се во нашите училиници ги поттикнувале да се сфатат себеси во еден темпорализиран наратив за генерациско оддалечување од самиот феминизам. Многуге феминистички теоретизирања во седумдесеттите и осумдесеттите создавале силни врски меѓу подучувањето историја на феминизмот и една речиси фреиријанска претстава дека кревањето на свеста е некаков феминистички проект.¹⁷ Токму затоа што ова беше „безимен проблем“, именувањето на женската угнетеност од страна на историчарите во академските кругови стана политички неопходен проект.¹⁸ Меѓутоа, во современите западни либерални демократии, феминизмот се именувал и насилно се преименувал. Културните стативи се поместиле. Понатаму, сакам да укажам дека меѓусебно

in popular culture are part of a much wider cultural reinscription of feminism as a dirty word for young women.¹⁵ And whilst a chorus of feminist voices publicly bemoan the caricatures of feminism that underpin these reactionary reinscriptions, reams of social science data confirm that young women view the feminist project in decidedly ambivalent terms:¹⁶ the reaction against feminism is working. Teaching a history of feminism (as a feminist project), then, poses some serious challenges. Not simply because we (academics) can't rely on the possibility of raising the consciousness of our students to the enlightened views of feminism (as if the aim of history-making could ever be this unifying), but also because the students in our classrooms have been encouraged to understand themselves in a temporalised narrative of generational departure from feminism itself. Much feminist theorising in the 1970s and 1980s made powerful connections between the teaching of feminism's history and an almost Freireian notion of consciousness-raising as a feminist project.¹⁷ Precisely because this was the "problem with no name," the naming of women's oppression by historians in the academy was politically a vital project.¹⁸ In contemporary western liberal democracies, however, feminism has now been named and violently renamed. In short, the cultural goalposts have moved. I would like to suggest, moreover, that the mutually encoding metaphors of generational and historical change (represented as mothers, daughters and their discrete socio-political contexts) have modulated this cultural shift. If, as Ashis Nandy argues, historical consciousness – namely, a mode of relating to the present and past according to narratives of progressive change – now "owns the globe," it is little surprise that feminism's past and present has been historicised.¹⁹ In one sense feminism necessarily possesses what we might term a cultural historiography: namely, a set of collectively constituted conventions and assumptions that function to authorize the truth about feminism's history.²⁰ These

* игра на зборови со почетните букви од англиските зборови „fuck“ и „feminism“, што на македонски може да се долови единствено со двојството „фука“ и „феминизам“ (заб. прев).

кодирачките метафори за генерациски и историски промени (претставени како мајки, ќерки и нивните дискретни социо-политички контексти) го модулирале ова културно изместување. Ако е точно, како што тврди Ашис Ненди (Ashis Nandy), дека историската свест – како начин за поврзување на сегашноста со минатото според наративите на прогресивната промена – денес „ја поседува земјата“, воопшто не треба да се изненадимо што минатото и сегашноста на феминизмот се историзирале.¹⁹ Во една смисла, феминизмот задолжително содржи нешто што може да се нарече културна историографија: имено, збир од колективно конституирани конвенции и претпоставки што работат да ја авторизираат вистината за историјата на феминизмот.²⁰ Овие историографски конвенции задолжително црпат енергија и се преиспишиваат секогаш кога Халивел зборува за суфражетките, кога Банистер (Bannister) ќе изјави дека општеството продолжило понатаму и кога во дневните весници „ќерките“ на феминизмот се споменуваат како кохерентен склоп. Тогаш, можеби најголемиот проблем со кој се соочуваат академските предавачи кои подучуваат историја на феминизмот е борбата против културната историографија што се врзува со зборот на „ф“.

Во ваков контекст, академските историчари се на големо искушение да се нафатат во своите училиници да ги „исправаат“ историските и современите заблуди за феминизмот. Неспорно е дека народските наративи што овозможуваат круто отфрлање на феминистичката политика имаат пресудна поткрепа во „мејнстрим“ претставите за минатото и за сегашноста на феминизмот, коишто ја бришат сета комплексност и го претставуваат современиот феминизам во рубра што многумина едвај би ја препознале.²¹ Како што со задоволство би укажал секој учен феминист, од деведесеттите години до денес

historiographic conventions are necessarily energized and reinscribed every time Halliwell talks about the suffragettes, Bannister declares society has moved on and the “daughters” of feminism are invoked as a coherent constituency in our daily newspapers. Perhaps the biggest problem facing academics teaching the history of feminism, then, is the battle against the cultural historiography currently attached to the f-word.

The temptation for academic historians in this context to “correct” the historical and contemporary misconceptions about feminism in the classroom is powerful. Without question, the popular narratives that enable a firm rejection of feminist politics are crucially supported by “mainstream” representations of the feminist past and present that efface any complexity and renders contemporary feminism visible in a costume many would barely recognize.²¹ As any feminist scholar would happily point out, a wealth of writing by young feminists has emerged since the 1990s that grapples with the inheritances of the feminist project and manages

се појавило цело едно мноштво писанија од млади феминисти коишто се занимаваат со наследствата на феминистичкиот проект и кои успеваат да понудат модалитети на мисла и пракса чија премиса не е отфрлањето. Третиот бран што се појави – со неговите генерациски конкретни ориентации кон популарната култура, политиката за идентитетот и постмодерното стратешко прераспоредување – можеби е најистакнат меѓу нив. Така, трудовите од третиот бран (и, навистина, од постфеминизмот) можат да го понудат токму тој вид живо разновиден коректив за во училиниците.²² Меѓутоа, додека конфликтите и разликите меѓу себеидентификуваните (или, навистина, игнорантски препознаените) написи на третиот бран и постфеминизмот покажуваат кон разновидноста на феминистичката мисла, сепак една генерациска метафора елементаризира голем дел од оваа аналитичка и политичка пракса. Како што нагласува Астрид Хенри (Astrid Henry), „генераациите станале [станале] изветвен концепт со кој се обележува некаква разлика меѓу феминизмите и феминистите [во рамките на феминистичкиот дискурс].“²³ Феминист(к)ите од третиот бран и нивните разочарани мајки од вториот бран, на пример, често се повикуваат на генерациската промена како политички и теориски лек за сите проблеми на антифеминистичката сегашност.²⁴ Но, како што укажува Лиза Хагеланд (Lisa Hogeland), „генерациското размислување секогаш неверојатно обопштува“²⁵: не помалку затоа што го легитимира впрегнувањето на конкретните политички и социјални практики во дадени времиња и на дадени места. Токму како што културната историографија го (преместила) сместила феминизмот во минатото, така и генерациското размислување (преместува) сместува одредени типови феминистичка пракса во минатото. Оттука, вградувањето на феминистички написи од наредната генерација во нашите додипломски пред-

to offer modalities of thought and practice that aren't premised on rejection. The emergence of the third-wave – with its generationally specific orientations towards popular culture, identity politics and postmodern strategic redeployment – is perhaps, the most prominent amongst these. Third-wave (and, indeed, postfeminist) writings could thus offer precisely this kind of vigorously diverse corrective for the classroom.²² However, whilst the conflicts and differences between self-identified (or, indeed, dismissively recognized) third-wave and postfeminist writings gesture towards the diversity of feminist thought, a generational metaphor nonetheless foundationalises much of this analytic and political practice. As Astrid Henry points out, “generations [have become] a commonplace concept to mark difference among feminisms and feminists [within feminist discourse].”²³ Third-wave feminists and their disenchanting second wave mothers, for example, frequently invoke generational change as the political and theoretical panacea to the problems of the anti-feminist present.²⁴ As Lisa Hogeland points out, however, “generational thinking is always unspeakably generalizing”²⁵: not least because it legitimates the deployment of particular political and social practices in certain times and places. Just as a cultural historiography has (dis)placed feminism in(to) the past, so too, generational thinking (dis)places certain types of feminist practice in(to) the past. Deploying the next generation of feminist writings in our undergraduate courses in order to disrupt this cultural historiography of a one-dimensional and irrelevant feminism then, might be problematic precisely because they tend to animate the historico-generational logics that make this “mainstream” dismissal possible. The temporalizing logics of a cultural historiography that locates feminism in a history that liberal democracies have “progressed passed” are shared by feminist writers who situate youthful feminist practices as the latest

мети, за да се попречи оваа културна историографија на еднодимензионален и ирелевантен феминизам, може да биде проблематично токму поради тоа што тие се склони да ги оживуваат историско-генерациските логиките што го овозможуваат тоа „мејнстрим“ отфрлање. Темпорализирачката логика на културната историографија која го лоцира феминизмот во една историја што ја „туркале и надминале“ либералните демократии им припаѓаат и на писател(к)и феминист(к)и кои ги востоличуваат младешките феминистички практики како најскорешен историски развој на феминизмот.

Затоа, мислам дека е важно да се размислува за политичкото дејство што поимот за генерациската промена подеднакво го има врз антифеминистичките, амбивалентите и профеминистичките ставови. Џоан Скот (Joan Scott) тврди дека „создавањето сознанија за минатото, онаму каде што тоа е пресудно, не е [не треба да биде] цел за себе, туку [треба да] обезбедува опипливи услови за критичко дејствување кое го користи минатото за да ги разниша извесностите на сегашноста и со тоа создава можност да се замисли поинаква иднина“.²⁶ Следејќи ја Скот, наместо едноставно во своите училиници да ги исправаме заблудите за феминистичкото минато и за неговата сегашност, можеби треба да ги преустроиме своите историски наративи за да ја подриеме кохерентоста на овој историско-генерациски наратив, на кој толку често се упатува. Тоа не значи дека генерациските разграничувања и расправи се безначајни и неважни. Како што укажува Дајен Елам (Diane Elam), токму нивната сила укажува на спротивното.²⁷

Иако идејата за една чиста генерациска поделба е неодржлива, опозициската природа на нејзиното вообличувачко и структурирачко присуство во феминистичките дискурси укажува дека станува збор

historical development of feminism.

For these reasons, it strikes me as important to think about the political work the notion of generational change is performing across anti, ambivalent, and pro-feminist positions alike. Joan Scott argues that the “the production of knowledge about the past, while crucial, [should] not been an end in itself, but [should] provide the substantive terms for a critical operation that uses the past to disrupt the certainties of the present and so opens the way to imagining a different future.”²⁶ Following Scott, rather than simply correcting misconceptions about the feminist past and present in our classrooms, perhaps we should instead be reconfiguring our historical narratives to disrupt the coherence of this frequently-invoked historico-generational narrative. This is not to say that generational distinctions and debates are without meaning and importance. As Diane Elam points out, their very potency suggests otherwise.²⁷

Whilst the idea of a neat generational divide is impossible to uphold, the oppositional nature of its framing and its structuring presence in feminist discourses suggest that an important set of questions about feminist political

на една важна низа прашања за феминистичката политичка активност. Можеби генерациското разграничување добива енергија зашто им овозможило на соговорниците да ги разграничат модалитетите на феминистичката мисла, пракса и идентитет во *сегашноста*. Меѓутоа, примената на овие разграничувања во наративите за историската промена и напредок задолжително ги стеснува хоризонтите на фантазијата на феминистичката сегашност и иднина.

Имајќи го тоа на ум, сакам да наметнам неколку (квир) прашања за историјата на феминизмот за потребите на универзитетската училица во нашава постмодерна (а можеби и постфеминистичка) денешница. Во натамошната расправа ги разгледувам историско-генерациските логике што поткрепуваат низа „одговори“ на феминизмот, за да укажам дека една заедничка културна историографија го крепи видливото несогласие. Оваа расправа неизбежно ја урива разликата меѓу модалитетите на мислата што обично се сфаќаат како конфликт, ако не како отворено противење. Постфеминист(к)ите, феминист(к)ите од третиот бран, антифеминистите и Џери Халивел имаат мноштво точки на пресудно значајни политички и теориски разлики. Меѓутоа, велам дека генерациската метафора протекува како во систем на бранички преку овие полиња за да овозможи и точки на неизречена (и проблематична) историографска сличност. Затоа, размислувањето за овие места на сличност може да понуди начин на кој аналитичките метафори и историските обликувања ќе може да се реконфигурираат за потребите на училицата. Што ли може да се случи ако темпорализираните разграничувања што се направиле помеѓу вториот и третиот бран, помеѓу феминистките мајки и нивните амбивалентни ќерки, и помеѓу (модерната) феминистка и неј-

action are being addressed. Perhaps the generational distinction is energized because it allowed interlocutors to differentiate modalities of feminist thought, practice and identity *in the present*. However, the deployment of these distinctions within narratives of historical change and progress necessarily closes down the imaginative horizons of feminism's present and future.

With this in mind I'd like to que(e)ry feminism's history for the university classroom of our postmodern (and perhaps postfeminist) present. In the discussion that follows I examine the historico-generational logics that underpin a variety of "responses" to feminism in order to suggest that a shared cultural historiography underpins their apparent disagreement. This discussion, necessarily, collapses the difference between modalities of thought normally understood to be in conflict, if not outright opposition. Postfeminists, third-wave feminists, anti-feminists and Geri Halliwell possess myriad points of crucially important political and theoretical differentiation. However, I am suggesting that the generational metaphor sluices across these fields to enable points of unspoken (and problematic) historiographic commonality as well. Thinking about these points of commonality, then, might offer a way to reconfigure analytic metaphors and historical framings for the classroom. What would happen if the temporalized distinctions made between the second and third-waves, between feminist mothers and their ambivalent daughters, and between the (modern) feminist and her post(modern)feminist inheritors were strategically redeployed onto a more expansive genealogy of feminist thinking and practice? Might this provide a "critically effective" history of feminist practice for the university classroom in western liberal democracies and

зините пост(модерни) феминистички наследници сега стратешки се преустројат во едно поопширно родословие на феминистичката мисла и пракса? Ќе може ли ова да даде една „критички делотворна“ историја на феминистичката пракса за потребите на универзитетската училица во западните либерални демократии и да наметне (квир) прашања околу нашето сфаќање на минатото на феминизмот, за да отвори нови можности за нејзината иднина?²⁸ Во определена смисла, нудам едно халивелијанско историографско ребрендирање на феминизмот, со цел да ги подриеме извесностите на историско-генерацискиот напредок. (Иако, можеби, не оној начин што го посакува Халивел!). Во расправите со кои завршува овој напис, намерно на два начина (погрешно) ја читам историјата на феминизмот, при што обата ги преустројуваат разликите кои обично се прават меѓу денешните млади жени (феминистки или не) и историскиот феминизам, и тоа во дискусии за феминизмот од/во истата временска рамка. Ќе направи ли тоа антифеминистите, постфеминистите и феминистите од третиот бран помалку да личат на историско одредиште, а повеќе на придонесувачи кон една отворена дебата за родот и моќта?

(Квир) испитување на историјата на феминизмот?

Од почетокот на деведесеттите, цел хор професионални историчари ја прогласи бабарогата на постмодернизмот за причина што се застранило од „големите прашања“ (со сите родово обележани конотации што ги повлекува поимот за историографска супстанца).²⁹ Според оваа критика, „постмодерната“ определба кон привременост и создавање „*ситуирано* знаење“,³⁰ признанието дека историското знаење што може емпириски да се провери е „модернистичка фикција“,³¹ и признанието дека професионално допуштеното сознание за минатото се авторизира со историограф-

que(e)ry our understanding of feminism’s past to open out different possibilities for its future?²⁸ In one sense, I am offering a Halliwellian historiographic rebranding of feminism in order to disrupt the certainties of historico-generational progress. (Although, perhaps, not in the way that Halliwell would have liked!) In the discussions that close this article, I deliberately (mis)read feminism’s history in two ways, both of which redeploy distinctions normally made between contemporary young women (feminist or otherwise) and historical feminism into discussions of feminism from/in the same temporal frame. Might this make anti/post/third-wave feminists look less like an inevitable historical destination and more like contributors to a non-conclusive debate about gender and power?

Queer(y)ing feminism’s history?

Since the early 1990s a chorus of professional historians has decried the bogey-man of postmodernism as the cause of a turn away from the “big questions” (with all the gendered connotations the notion of historiographic substance entails).²⁹ According to this criticism, a “postmodern” commitment to provisionality and “*situated* knowledge” production,³⁰ an admission that empirically verifiable historical knowledge is a “modernist fiction,”³¹ and the confession that professionally admissible knowledge about the past is authorized by historiographic consensus rather than the past itself³² somehow makes asking these

ски консензус, а не од страна на самото минато,³² некако прават да биде невозможно да се постават тие „големи прашања“. Навистина, некои историчари отидоа и понатаму со критиката, ведро тврдејќи за време на „теориските војни“ во оваа дисциплина дека „по сите анализи, не може да постои постмодерна историја“.³³ Меѓутоа, се чини дека обидите одново да се заживеат извесностите на историската вистина се бесцелна работа. Доколку одреден став кон историското знаење (имено, постмодернистичкиот) се создава од страна на нашиот конкретен историски контекст (односно, постмодерноста), тогаш еднаш обелоденетото тешко ќе се сокрие. Како што Дидс-Ермарт толку речито вели, „оние што се ‘против’ постмодернизмот се отприлика онолку информирани колку што биле информирани и противниците на Галилео и на Лутер“.³⁴ Но, мене ми изгледа дека иако постмодерните толковни стратегии (меѓу кои можеби најистакнатата стратегија е постструктурализмот) можат да понудат различни аналитички постапки (кои воопшто не се помалку „големи“ затоа што се постмодерни), суштинската разлика лежи во природата на одговорите.

Еден постмодерен приод кон историското знаење налага да се допушти дека одговорите што ги нудиме се секогаш читања на трагите од минатото, а со тоа, како и секое читање, подлежат на оспорувања, промени и неизвесност. Оттука, секоја училишна историја на феминизмот што ја признава нашата постмодерна доба треба да биде привремена и ситуирана. На сличен начин, Алун Манслоу (Alun Munslow) тврди дека нашите етички, политички и морални должности како историчари во една доба на постмодерност треба да се присутни затоа што тврдењето дека постои некоја исцрпна вистина за (а со тоа и етичка обврска кон) минатото е контекстуално недоследно.³⁵ Ако феминизмот е еманципаторска

“big questions” impossible. Indeed, some historians took this critique further, gleefully asserting during the discipline’s “theory wars” that “in the final analysis, there can be no postmodern history.”³³ Attempting to re-animate the certainties of historical truth, however, seems to be a pointless exercise. If a particular attitude to historical knowledge – namely postmodernist – is produced by our particular historical context – namely, postmodernity – then trying to put the cat back into the bag might be difficult. As Deeds-Ermarth so compellingly phrases it, “to be “against” postmodernism is about as informed a position as it was to be against Gallileo and Luther.”³⁴ It seems to me, though, that whilst postmodern interpretative strategies (of which post-structuralism is, perhaps, the most prominent) might offer different analytic procedures (which are no less “big” for being postmodern) the substantive difference is the nature of the answers.

A postmodern approach to historical knowledge demands an admission that the answers we offer are always readings of the traces of the past, and thus, like any reading, subject to contestation, change and uncertainty. A classroom history of feminism that acknowledges our postmodern age should be, then, a provisional and situated one. In a similar way, Alun Munslow argues that our ethical, political and moral obligations as historians in an age of postmodernity are to the present because a claim to an exhaustive truth about (and thus ethical obligation to) the past is contextually incongruous.³⁵ If feminism is an emancipatory political practice premised on the pursuit of social, political and cultural change, feminism’s history (which seems a pretty “big question”

политичка пракса чии премиси се врз потрагата по социјални, политички и културни промени, историјата на феминизмот (која мене ми изгледа како доста „големо прашање“) *џ* треба одново да се напише за да ги подрие политичките реконфигурации кои и натаму ги блокираат тие измени во нашево време.

Понатаму, дури и ако застранувањето од „големите прашања“ е факт што може да се квантификува и чиј исход може да се објави (а не сум убедена дека е така), оваа критика не може да се насочи кон наставната пракса на повеќето академски историчари кои ги познавам. Навистина, подемот на додипломските општи курсеви во одредена смисла ги поттикнал историчарите секоја недела од своите катедри да ги претставуваат опширните историски промени. Ричард Прајс (Richard Price) вели дека историската пракса треба истовремено да биде и „навраќање на минатото, размислување за него и документирање на процесите со кои се создава историја;“³⁶ тогаш, дел од оваа постапка може да биде и разгледувањето на обликот на нашите наративи од училиниците. Понатаму, како што истакнува Хелен Бауен Радекер (Helene Bowen Raddeker), „иако многумина историчари навистина ја прифаќаат оправданоста на некои ‘постмодернистички’ критики... допрва треба тоа да го направат и во својата наставна пракса“³⁷ Тогаш, чекор во вистинската насока можеби е да се размислува за нашите „големи приказни“. Размислувањето за политичките импликации на „големите“ приказни што решаваме да ги раскажеме во училиниците – клучно место каде што приказните и натаму се одигруваат и покрај разноразните предвидувања дека таа дисциплина ќе изумре – е витална аналитичка постапка, зашто овие наративи неминовно се вклучени во одржувањето на конкретните идентитети во нашата сегашност.³⁸ Како што толку неодоливо интересно покажува работата на Маргра-

to me) *should* be rewritten to disrupt the political reconfigurations that continue to block these changes in our times.

Moreover, even if the turn away from the “big questions” was a quantifiable fact of publishing output (which I’m unconvinced it is), this criticism can’t be leveled at the classroom practices of most academic historians I know. Indeed, the rise of the undergraduate survey course has, in one sense, encouraged historians to enact the broad sweep of historical change from their lecture podiums each week; we need to carefully consider the political implications of the narratives we are forging in these classrooms. Richard Price suggests that historical practice should at once be “a recovery of the past, rumination on it, and a documentation of the process by which history is made;”³⁶ considering the shape of our classroom narratives, then, might be part of this procedure. Moreover, as Helene Bowen Raddeker points out, “whilst many historians do accept the justice of some ‘postmodernist’ criticisms... they are yet to follow through in their teaching practices.”³⁷ Contemplating the shape of our “big stories,” then, might be a step in the right direction. Thinking about the political implications of the “big” stories we choose to tell in the classroom – a key site where histories continue to be enacted in spite of various predictions of disciplinary demise – is a vital analytic procedure because these narratives are necessarily implicated in the maintenance of particular identities in our present.³⁸ As the work of Margaret Somers so compellingly demonstrates, identities are, in part, made coherent via their narrativized relationship to the past.³⁹ Thinking about possible congruencies between our classroom narratives and a cultural historiography that foundationalises anti-feminist identities is a crucial project for our anti-feminist present.

рет Сомерс (Margaret Somers), идентитетите, делумно, стануваат кохерентни благодарение на нивната наративизирана врска со минатото.³⁹ Размислувањето за можните совпаѓања меѓу нашите наративи од училиниците и културната историографија што ги елементаризира антифеминистичките идентитети е суштински проект за нашата антифеминистичка сегашност.

Можеби е чудно што една стратегиска реконфигурација на историјата на феминизмот за наставните потреби се сместува во номинален дијалог со квир теоријата наместо со феминистичката педагогија. Навистина, иако постои богат корпус од феминистичко теоретизирање врз кој би можел да се заснова конкретниов педагошки потфат, теориските констелации на квир теоријата (можеби и премногу) педантно ги даваат згодно подривачките интелектуални алатки со кои би се разлишале доминантните формации на културната историографија на феминизмот. Но, тоа не значи дека проектите се постулираат врз отфрлањето на називот „феминистички“ (што не е за изненадување, со оглед на тоа што таквото отфрлање е токму стратегијата која написов сака да ја разлиша). Попрво, стабилизирачките постструктуралистички претпоставки на квир теоријата за темелната нестабилност на категориите на идентитетот и за обликувањето на знаењето обезбедува корисна аналитичка стратегија во овој случај. Наспроти тоа, изразот „феминистичка теорија“ не ја подразбира истата констелација на политичко-теориски алатки, а ова неединство вреди да се одржува. Иако квир теоријата има „постмодерен“ приод кон идентитетот, феминистичката теорија и пракса може да имаат (а понекогаш и немаат). Понатаму, како квир размислување, стратегиското реконфигурирање на историјата на феминизмот е неминовно постмодерен проект; во овој случај, затоа што ги

It might seem strange to place a strategic reconfiguration of feminism's history for the classroom in nominal dialogue with queer theory rather than feminist pedagogy. Indeed, whilst there is a rich corpus of feminist theorizing upon which to base this particular pedagogic exercise, the theoretical constellations of queer theory (perhaps too) neatly provide the suitably disruptive intellectual tools to unhinge dominant formations of feminism's cultural historiography. This is not to say, however, that this project is premised on a rejection of the appellation "feminist" (unsurprisingly, given that this rejection is precisely the strategy this article is attempting to unhinge). Rather, queer's stabilizing post-structuralist assumptions about the fundamental instability of identity-categories and knowledge-formation provides a useful analytic strategy *in this case*. In contrast, the term "feminist theory" does not imply the same constellation of politico-theoretical tools, and, moreover, this disunity is worth maintaining. Whilst queer theory *has* a "postmodern" approach to identity, feminist theory and practice *might* (and sometimes, does not). Moreover, like queer thinking, a strategic reconfiguration of feminism's history is a necessarily postmodern project; in this case, because it undermines the modernist fictions of historical knowledge and enacts history according to the politics of our present.

поткопува модернистичките фикции за историското знаење и ја изнесува историјата во склад со политиката на нашата сегашност.

Но, важно е да се обрне внимание дека Сеџвик (Sedgwick) нè потсетува оти „проучувањето на сексуалноста [од кое произлезе квир теоријата] не се совпаѓа со проучувањето на родот; оттука, антихомофобичните испитувања не се совпаѓаат со феминистичките испитувања“.⁴⁰ Кажано со едноставни зборови, квир размислувањето не обезбедува автоматски феминистички исходи.

Меѓутоа, уште понепродуктивно би било да се изолираат овие две парадигми, а да се тера квир размислувањето да се осврне на историјата на феминизмот може да биде само корисен потфат. Како што тврди Анамари Џагоуз (Annamarie Jagose), бидејќи квир теоријата се заснова врз премисата за отфрлањето на кохерентните категории идентитети, „таа доведува во прашање... навидум непроблематични поими“. Таа [на тој начин] има потенцијал профитабилно да се анектира во колку сакате расправи.“⁴¹ За Памела Робертсон (Pamela Robertson), ова значи дека „квир“ не се ограничува на проучување на сексуалноста, туку „функционира... како објаснувачки поим што конотира дискурс или стојалиште што не се совпаѓа со доминантниот симболички поредок“.⁴² Така, размислувањето од квир стојалиште за историјата на феминизмот е политичка и теориска стратегија заснована со обидот да се подрие културниот поредок што ги крепи хетеронормативните кодирања на родовата разлика. Токму тоа проектот на феминистичката пракса, но спроведен со збир конкретно квир претпоставки за создавањето на идентитетот.

И навистина, иако феминистичката педагогија се впуштила во корисни елаборации на наставната

It is, however, important to heed Sedgwick's reminder that “the study of sexuality [from which queer theory has emerged] is not coextensive with the study of gender; correspondingly, antihomophobic enquiry is not coextensive with feminist enquiry.”⁴⁰ Put simply, queer thinking doesn't automatically ensure feminist outcomes.

However, isolating these paradigms is even less productive and forcing queer thinking to account for feminism's history can only be a useful enterprise. As Annamarie Jagose argues, because queer is premised on the rejection of coherent identity categories “it calls into question... apparently unproblematic terms. It [thus] has the potential to be annexed profitably to any number of discussions.”⁴¹ For Pamela Robertson, this means that “queer” isn't limited to a study of sexuality, rather, it “functions... as an explanatory term connoting a discourse or position at odds with the dominant symbolic order.”⁴² Thinking queerly about feminism's history, then, is a political and theoretical strategy foundationalised by an attempt to disrupt a cultural order that maintains heteronormative codings of gender difference. This is precisely the project of feminist practice, but conducted with a set of specifically queer assumptions about the formation of identity.

Indeed, whilst feminist pedagogy has engaged in useful elaborations of classroom practice, that isn't

пракса, тука не се занимаваме со тоа.⁴³ Во овој оглед ме интересира создавањето на феминистичкото историско знаење и, поопширно, пошироките устројства на историското знаење за феминизмот. Поимот феминистички генерации, ми се чини, има степен на историзирачка културна и академска потпора која налага значителна вознемиреност. Според Сузан де Кастел (Suzanne de Castell), квир педагогијата бара наставна програма што се „спроведува намерно за да пречи во создавањето на... нормални предмети“.⁴⁴ Во извесна смисла, токму тоа е задачата на ова шпекулативно пренасочување. Една квир испитувачка историја на феминизмот треба да го попречува создавањето на „младата жена“ како субјект кој е генерациски одвоен од феминизмот.

(Современиот) феминизам: корисна категорија на историската анализа?

Токму како што Халивел искажува амбивалентност кон значењето на „феминизмот“ за „нашиот“ контекст, историчарите одамна искажувале амбивалентност кон значењето на темпоралната потпора на нивните историски феминизми; феминистите од науката опширно дебатираше за историско-аналитичката потпора на називот „феминистички“ уште од 1970-тите. Повеќето историчари веројатно ќе се согласат дека премисата на идејата за феминизмот е признанието дека жените – како група – се структурно во непополна положба, а феминистичката пракса е „традиција на протест против произволната машка превласт“.⁴⁵ Меѓутоа, кавгациските расправи од крајот на дваесеттиот век за невозможното единство на предметот на феминизмот покажуваат колку само може да биде тешко да се омеѓи феминизмот. Како што може да се спори околу (ре)презентативните тврдења на феминизмот (бидејќи категоријата жена

my concern here.⁴³ In this article, I’m interested in the formation of feminist historical knowledge and, more broadly, broader constitutions of historical knowledge about feminism. The notion of feminist generations, it seems to me, has a degree of historicizing cultural and academic purchase that require substantive troubling. According to Suzanne de Castell, queer pedagogy calls for a curriculum that is “implemented deliberately to interfere with the production of...normal subjects.”⁴⁴ In one sense, that is precisely the task of this speculative redeployment. A que(e)rying history of feminism would interfere with the production of the “young woman” as a subject generationally-removed from feminism.

(Modern) feminism: a useful category of historical analysis?

Just as Halliwell expresses ambivalence about the meaning of “feminism” for “our” context, historians have long expressed ambivalence about the meaning and temporal purchase of their historical feminisms; feminist scholars have robustly debated the historico-analytic purchase of the appellation “feminist” since the 1970s. Most historians would probably agree that the idea of feminism is premised upon a recognition that women – as a group – are structurally disadvantaged and feminist practice is a “tradition of protest against arbitrary male dominion.”⁴⁵ However, the fractious debates of the late-twentieth century about the impossible unity of the feminist subject demonstrate just how difficult delimiting feminism can be. In the same way that the (re)representative claims of feminism are contestable (because the category woman is fractured by difference) so too, historians have robustly debated the temporal parameters of feminist history (when does this practice of critique and protest

е раздробена поради разликите), така и историчарите опширно спореа околу темпоралните параметри на феминистичката историја (кога започнува оваа пракса на критика и протест), и околу меѓите на историското вклучување (кои дејци од минатото можеме да ги (ре)презентираме како феминисти и со тоа да ги вградиме во родословието на феминизмот).

Но, изложувањето на едно подривачко родословие на феминизмот за наставните потреби бара одредени параметри; ако за ништо друго, тогаш барем за да можат нашите студенти да си заминат со *нешто* што би им останало.⁴⁶ Иако себеидентификацијата на нашите историски субјекти може да се чини аналитички остварливо со тоа што секоја пракса или секое лице кои се себеидентификуваат како „феминистички“ ќе припаднат во рамките на конкретни ов историски наратив, во врска со таа стратегија постојат значителни проблеми: притоа, темпоралната специфичност на самиот поим е најочигледна.⁴⁷ Емпириското себеделинирање ќе го ограничи родословието на феминизмот на појавата на поимот при крајот на деветнаесеттиот век. Понатаму, ако погледот го фрлиме подалеку од шеесеттите и седумдесеттите на дваесеттиот век, воопшто не изненадува амбивалентноста што мноштво денешни жени ја чувствуваат кон тој поим; толку многу клучни „феминистички“ мислителци од крајот на деветнаесеттиот и почетокот на дваесеттиот век искажале длабоки сомнежи во врска со политичката корисност на тој назив. Затоа, дефинирањето на нашиот „историски“ феминизам е лизгав терен, зашто поединци и групи во минатото – кои денес имаат централно место во феминистичката мисла и пракса – не го ни користеле тој поим.⁴⁸

begin) and the boundaries of historical inclusion (which actors from the past can we (re)present as feminist and thus incorporate into feminism’s genealogy).

Enacting a disruptive genealogy of feminism for the classroom, however, demands some parameters; if only so our students walk away with *something* to hold onto.⁴⁶ Whilst the self-identification of our historical subjects might seem analytically manageable, in that, any practice or person self-identified as “feminist” would fall within the boundaries of this particular historical narrative, there are considerable problems with such a strategy: the temporal specificity of the term itself being the most obvious one.⁴⁷ Empirical self-definition would constrain a genealogy of feminism to the term’s late nineteenth century emergence. Moreover, when our gaze stretches beyond the 1960s and 70s, the ambivalence many contemporary women feel toward the term is unsurprising; so many key “feminist” thinkers from the late-nineteenth and early-twentieth century expressed profound doubts about the political utility of this appellation. Defining our “historical” feminism, then, is a slippery exercise because individuals and groups in the past – who are central to feminist thought and practice today – didn’t use the term.⁴⁸

На тој начин, ковањето критички ефективно родословие на феминизмот што се стреми да ги (ре)презентира актерите од минатото, кои имале значајно влијание врз феминистичкиот проект, неминовно е аналитичко наметнување. Како што Дениз Рајли (Denise Riley) толку провокативно тврди, клучните категории за феминистички проект – имено, жените и феминизмот – не може да се сметаат за трансисториски константи, за нивните значења премногу се спорело (во безброј облици) и временски се премногу растегливи (при што се менуваат низ времињата) за да може се изнајде какво и да е суштинско значење за феминизмот.⁴⁹ Тогаш, аналитичката примена на „феминизмот“ мора да биде историски конкретна (при што таа „историја“ е секогаш нецелосен и исполитизиран однос со минатото што се исконструирало денес, а не со самото минато). Накратко, наместо да се прашуваме кога и кој го употребил поимот (иако, таа стратегија е дел од историјата на феминизмот), треба да избереме кого да го опфатиме во историјата и кога да започнеме врз основа на нашите сегашни политички и аналитички потреби.

Како што пишува Барбара Тејлор (Barbara Taylor), „одамна се признати историските врски меѓу просветителството и подемот на феминизмот“.⁵⁰ Нема многу сомнеж дека, во даден миг од деветнаесеттиот век, во Европа избувнала општествена, политичка и интелектуална пракса што се спротиставила на третманот на жените.⁵¹ Иако мноштво феминистички историчари од седумдесеттите години на дваесеттиот век велеа дека либералните дискурси за разумен и еднаков субјект ја дале реторичката рамка за оспорување на патријархатот,⁵² набрзо проблемите со тој историски наратив станаа премногу видливи. Тоа од „патријархатот“ направи аисториска константа наспроти која „жените“

In this way, forging a critically effective genealogy of feminism that hopes to (re)present actors from the past who had a substantive impact on the feminist project is necessarily an analytic imposition. As Denise Riley so provocatively argues, the key categories for feminist protest – namely, women and feminism – cannot be regarded as transhistorical constants, their meanings are far too contested (in myriad presents) and temporally malleable (in that, they change across time) to find any essential meaning of feminism.⁴⁹ The analytic application of “feminism”, then, has to be historically specific (where “history” is an always incomplete and politicised engagement with the past constructed today rather than the past itself). In short, rather than looking for when and which individuals used the term (although, this particular strategy is part of feminism’s history), we need to choose who to include in the history and when to begin on the basis of our present political and analytic needs.

As Barbara Taylor writes, the “historical connections between the enlightenment and the rise of feminism have long been recognised.”⁵⁰ There is little question that, at some point in Europe’s eighteenth century, a burst of social, political and intellectual practice emerged that contested the treatment of women.⁵¹ Whilst many feminist historians of the 1970s suggested that the liberal discourses of a reasoning and equal subject provided the rhetorical framework to contest patriarchy,⁵² problems with that historical narrative soon became all too apparent. It made “patriarchy” the ahistorical constant against which “women” (the other ahistorical constant) found a new language to fight against. Furthermore, the history of women’s lives across the contested periodisation

(другата историска константа) најде нов јазик против кој ќе се бори. Понатаму, историјата на животот на жените низ оспоруваната периодизација на просветителството ја разнишува претставата дека либералните дискурси биле ослободувачки настан; историјата на многу жени во Европа од осумнаесеттиот век раскажува приказна поскоро за сè помали, отколку за сè поголеми слободи.⁵³

Како што укажува делото на Томас Лакер (Thomas Laquer) и Карол Пејтман (Carole Pateman), формите на знаење што го поткопувале општествениот и политичкиот поредок од пред просветителството наметнале еден нов крут поим за полова разлика.⁵⁴ На тој начин, Клер Голдберг Мозес (Claire Goldberg Moses) тврди дека самиот „концепт на ‘женскоста’ се променил во осумнаесеттиот век“, а појавата на феминизмот мора да се мапира наспроти таа промена.⁵⁵ Иако Доринда Оутрам (Dorinda Outram) жестоко ги проблематизира поимите на просветителството и модернитетот како кохерентни историски означители, сепак потврдува дека родот бил и е една од големите противречности во „срцевината на просветителското размислување“. Нишките на просветителското размислување што ја нагласуваат идејата за „универзална човечка природа... и за универзален/универзално човечки облик на рационалност“ – за кои може да се каже дека се епистемолошки рамки на современите либерални демократии – станале кохерентни и се дестабилизираше токму благодарение на внимателно и круто наметнатото исклучување на жените од нивното извориште.⁵⁶ Рајли тоа го изложува многу интересно кога вели дека кон крајот на седумнаесеттиот век се појавил нов концепт за жената, при што „концептот на женско лице како темелно полов“ ја заменил „бесполовата душа од претходните

of the enlightenment unsettles the notion that liberal discourses were a liberating development; the history of many women in eighteenth century Europe tells of story of decreasing rather than increasing freedoms.⁵³

As the work of Thomas Laquer and Carole Pateman suggests, forms of knowledge that disrupted the pre-enlightenment social and political order enforced a *newly* rigid notion of sexual difference.⁵⁴ In this way, Claire Goldberg Moses argues that the very “concept of ‘womanhood’ changed in the eighteenth century” and the emergence of feminism must be mapped against this shift.⁵⁵ Whilst Dorinda Outram severely problematizes notions of the enlightenment and modernity as coherent historical signifiers, she nonetheless affirms that gender was and is one of the great contradictions in “the heart of enlightenment thinking.” The strands of enlightenment thinking that emphasize the idea of a “universal human nature, a ...and a universal[ly] human form of rationality” – arguably the epistemological frameworks of modern liberal democracies – were both made coherent and destabilised by the carefully and rigidly enforced exclusion of women from their provenance.⁵⁶ Riley puts this compellingly when she suggests that a new concept of “woman” emerged in the late-seventeenth century in which the “concept of the female person as thoroughly sexed” replaced the “sexless soul of earlier discourses.” The paradoxical outcome of this shift was a new regime of political differentiation *and* a new possibility of collective politics built upon the foundation of the fictive category, “woman.”⁵⁷ (In this mode of analysis the tensions between equality and difference in universalising western discourses are a character

дискурси“. Парадоксалниот исход од ова поместување бил нов режим на политичка диференцијација и нова можност за колективна политика изградена врз темелите на фиктивната категорија „жена“. ⁵⁷ (Во овој начин на анализа тензиите меѓу еднаквоста и разликата во универзализирањето на западните дискурси се одлика на модернитетот). Тогаш, во една смисла, просветителството истовремено всадило нови крути поими за половата разлика и дало реторичка рамка за спорење со политичките разграничувања што се мапирале врз овие двојства. Така, модернитетот може корисно да се дефинира и како потекло и како предмет на феминистичкиот протест како што го сфаќаме денес.

Да ја парафразирам Рози Браидоти (Rosi Braidotti), треба да размислуваме за модернитетот и половата диференцијација „како за две страни од истиот медал“. ⁵⁸ Понатаму, тоа ја отвора можноста за родословие на феминистичката пракса што ја лоцира анимирачката проблематика за феминистичката пракса во темелните дискурси на самите локации за кои се сметало дека „отишле понатаму и се оддалечиле“ од феминизмот; модернитетот не понудил начин да се напредува и да се надмине патријархатот, туку внел модалитети на полова разлика што и натаму го елементаризираат „нашиот“ родов поредок. Понатаму, како што укажува Скот, разбирањето на феминизмот како централен парадокс на модернитетот практично ги заобиколува дебатите за еднаквоста/разликите кои се однесуваат на тоа дали дискурсите на навидум неородениот либерализам се проблемот или решението за феминистичката пракса. Како што Скот толку интересно пишува, „потребата и да се прифати и да се одбие ‘полова разлика’... била конструктивниот услов на феминизмот“. ⁵⁹ Меѓутоа, моите причини да го сторам тоа не се толку

of modernity.) In one sense, then, the enlightenment both implanted newly rigid notions of sexual difference and provided the rhetorical frameworks to contest the political differentiations mapped onto these dualities. Modernity, then, might usefully be defined as both the origin and object of feminist protest as we understand it today.

To paraphrase Rosi Braidotti, we need to think about modernity and sexual differentiation “as two sides of the same coin.” ⁵⁸ Furthermore, this opens out the possibility for a genealogy of feminist practice that locates the animating problematic for feminist practice in the foundational discourses of the very locations deemed to have “moved on” from feminism; modernity didn’t offer a way to progress past patriarchy, rather, it introduced modalities of sexual difference that continue to foundationalise “our” gender order. Moreover, as Scott suggests, comprehending feminism as a central paradox of modernity effectively short circuits the equality/difference debates about whether discourses of ostensibly ungendered liberalism are the problem or the solution for feminist practice. As Scott so compellingly writes, “the need to both accept *and* refuse ‘sexual difference’... was the constitutive condition of feminism.” ⁵⁹ My reasons for doing so, however, are not so much directed towards disrupting the equality/difference debates within feminist discourse, rather, I am trying to think through a way to affirm the importance of feminist protest in contexts where logics of historico-generational

насочени кон подривање на дебатите за еднаквоста/разликата во рамките на феминистичкиот дискурс, туку се обидувам да обмислам начин да ја потврдам важноста на феминистичкиот протест во контексти каде логиките на историско-генерациската прогресија или целосно ја отфрлаат феминистичката пракса или потиснуваат некои видови феминистичка пракса во минатото. Навистина, во културни контексти каде редовно се отфрла релевантноста на феминизмот, ситуирањето на половата разлика и на либералната демократија како коегзистентни производи на истите епистемолошките поместувања ми изгледа како корисна стратегија. Така, феминизмот станува обид да се доведе во прашање тој поредок, било на индивидуално, било на колективно рамниште. Во оваа дефиниција, да се нарекувате себеси феминист(ка) (емпириско себепоемање) не е единствениот начин да се „биде“ феминист(ка), туку феминистичката пракса се состои од потрага по стратегии за destabilizирање на врските меѓу современите полови разлики и политичките, социјалните, економските и културните права.⁶⁰

Стратегиско (погрешно)читање I

Како што веќе укажав, метафората за генерациската промена се појавила како доследна преокупација и за феминистичките и за „мејнстрим“ дискусиите за феминистичкиот проект. И во расправите за „третиот бран“ од страна на самите феминисти, и во амбивалентните впуштања во феминизмот пошироко во спорното поле што го сочинува „постфеминизмот“, и во директните отфрлања на полезноста на феминистичката акција за младите жени во „мејнстрим“ поимањата, концептот за генерациската промена им дава подлога на некои навидум противречни судови за односот меѓу

progression either dismiss feminist practice altogether, or, relegate certain kinds of feminist practice to the past. Indeed, in cultural contexts where the relevance of feminism is regularly dismissed, situating sexual difference and liberal democracy as the co-extensive products of the same epistemological shifts strikes me as a useful strategy. Feminism becomes, then, an attempt to challenge this order, whether conducted at an individual or collective level. In this definition, calling yourself a feminist (empirical self-definition) isn't the only way to “be” a feminist, rather, pursuing strategies to destabilise connections between modern sexual difference and political, social, economic and cultural rights constitutes feminist practice.⁶⁰

Strategic (mis)reading I

As I have previously suggested, the metaphor of generational change has emerged as a consistent preoccupation for both feminist and “mainstream” discussions of the feminist project. Whether in the discussions of the “third-wave” by feminists themselves, ambivalent engagements with feminism more broadly in the contested field that constitutes “postfeminism,” or outright rejections of the usefulness of feminist action for young women in “mainstream” representations, the concept of generational change anchors ostensibly contradictory judgements about the relationship between “young women” and feminism. Whilst generational

„младите жени“ и феминизмот. Иако може да се чини дека генерациските метафори нудат можност за заобиколување на маскулинистичките поими за прогресивната промена (а токму тоа е проектот на Јулија Кристева (Julia Kristeva) во *Време на жениите* (Women's Time)⁶¹), поимот за генерациска промена не мора да оневозможува поширока аргументација за линеарниот развој. Навистина, во тие различни спорења и реконфигурации на феминистичкиот проект, генерациската разлика доста уредно се впишува во пошироката расправа за линеарната историска промена.

Во своите расправи за генерациската особеност, феминистичките писатели премногу брзо ја мобилизираат прогресивната историска промена како објаснување за особените модалитети на феминистичката пракса во сегашноста; Лин Чансер (Lynn Chancer) бара трет бран кој ќе биде „продолжение на своите претходници, но и различен од нив, при што ќе го одразува својот единствен историски миг“.⁶² Во еден разговор за феминистичките генерации што уследија по нејзината, Е. Ен Каплан (E. Ann Kaplan) на сличен начин тврди дека е важно да се одржува идејата за генерациската особеност затоа што „конотира еден вид историски процес“.⁶³ Така и Сара Гембл (Sarah Gamble), во својата расправа за постфеминизмот како „нов“ (и позитивен) развој за помладите жени, ја засновува својата карактеризација на постфеминистичкиот став преку историска типологија на феминизмите во која првата, втората и третата „епоха на феминизмот имаат свои [конкретни] средишни прашања“.⁶⁴ Во ваквата модалност на мислата, „историјата“ денотира емпириска разлика помеѓу минатото и сегашноста, наместо аргумент за природата на таа разлика. Накратко, историјата постои како факт

metaphors might seem to offer the possibility of short circuiting masculinist notions of progressive change (this is precisely the project of Julia Kristeva in *Women's Time*⁶¹), the notion of generational change doesn't necessarily preclude a broader argument about linear development. Indeed, in these various contestations and reconfigurations of the feminist project, generational difference is mapped quite neatly onto a broader argument about linear historical change.

In their discussions of generational specificity, feminist writers all too readily mobilise progressive historical change as an explanation for specific modalities of feminist practice in the present; Lynn Chancer calls for a third-wave that would be “continuous with and yet different from its predecessors, reflecting its unique historical moment.”⁶² In a conversation about the feminist generations that follow her own, E. Ann Kaplan similarly argues that it is important to maintain the idea of generational specificity because it “connotes a kind of historical process.”⁶³ So too, in her discussion of postfeminism as a “new” (and positive) development for younger women, Sarah Gamble foundationalises her characterisation of the postfeminist attitude via an historical typology of feminisms in which the first, second and third “epochs of feminism [have specific] central concerns.”⁶⁴ In this modality of thought, “history” denotes an empirical difference between the past and present rather than an argument about the nature of that difference. In short, history exists as a verifiable fact rather than a story we tell to comprehend, situate and argue for change within our present. This is not to say I'm arguing for a radical ahistoricity in the rendering of past feminisms, rather, I am trying to suggest that – at

што може да се потврди, а не како приказна што ја раскажуваме за да ја сфатиме и ситуираме својата сегашност и притоа да се залагаме за промени. Тоа не значи дека се залагам за радикална аисторичност при изложувањето на минатите феминизми, туку се обидувам да укажам дека – во конкретниов миг – конфигурирањето на историјата на феминизмот како „процес“ во кој втората и третата „епоха на феминизмот“ ги одразуваат своите „карактеристични историски мигови“ и „се надоврзуваат произлегувајќи една од друга“ мобилизира една историско-генерациска логика која се стреми да испрати некои видови феминизам во минатото или, што е можеби попотресно, наведува на претпоставка дека на нашиов „карактеристичен историски миг“ воопшто не му е потребен феминизам.

Една од главните историски разлики утврдени меѓу вториот и третиот бран на феминизмот повеќе се однесува на статусот на поединецот. Феминистите од третиот бран, како што е Ребека Вокер (Rebecca Walker), тврдат дека:

начинот на кој сме го гледале или сфаќале феминизмот бил да се приспособуваме кон идентитет или начин на живеење што не дозволува индивидуалност [и] сложеност.⁶⁵

Така и Кети Бејл (Kathy Bail), која може да се опише како постфеминист, предлага младите жени да „ги отфрлат институционализираниот феминизам... и групната идентификација“ за сметка на „индивидуалното дејствување“.⁶⁶ Така и според Лезли Хејвуд (Leslie Heywood) и Џенифер Дрејк (Jennifer Drake) „идеологијата на индивидуалноста и натаму е главниот двигател во многу животи од третиот бран“.⁶⁷ Вториот бран, според овој наратив, станува

this particular moment in time – configuring the history of feminism as a “process” in which the second and third “epochs of feminism” reflect their “unique historical moments” and “follow on” from one and other mobilises a historico-generational logic that functions to relegate certain kinds of feminism to the past or, perhaps more disturbingly, allows for an assumption that our “unique historical moment” doesn’t require feminism at all.

One of the main historical differences constituted between the second and third-waves tends to be concerned with the status of the individual. Third-wave feminists such as Rebecca Walker argue that

the way that we have seen or understood feminism is to conform to an identity and way of living that doesn’t allow for individuality [and] complexity.⁶⁵

So too, Kathy Bail - who might be characterised as a “postfeminist” – proposes that young women “reject institutionalised feminism... and group identification” in favour of “individual practice.”⁶⁶ So too, for Leslie Heywood and Jennifer Drake “the ideology of individuality is still a major motivating force in many third-wave lives.”⁶⁷ The second wave becomes, according to this narrative, a project hampered by its collectivity. If the “I” of the third-wave slogan – “I am the third-

проект чија пречка е неговата колективност. Доколку она „јас“ од слоганот на третиот бран – „јас сум третиот бран“ – е тврдење за индивидуална разлика во и меѓу категориите феминистка и жена, исто така е и аргумент против она „ние“ на вториот бран.⁶⁸ Така, феминизмот од вториот бран што се замислува во овие претстави е политичко движење и една теорија оптоварена со сопствените опсесии со колективна акција и со обидите да спроведе политика на структурно, а не на индивидуално ниво. Слично на тоа, антифеминистичката „девојка“ според Ричард Џинман (Richard Jinman) во *Сиднеј морнинг хералд*, е „одговорна за сопствената самодефиниција“.⁶⁹

За мислителката од третиот бран Дебра Сиегел (Deborah Siegel), така, практиките на младите феминист(к)и се градат врз претпоставката дека „младите жени [се] тело што постојано се менува“ зашто ја согледуваат индивидуалната разлика.⁷⁰ Нагласката врз индивидуалното дејствување и фрагментирањето, и врз тврдењата дека феминистичката политика може да подразбира и индивидуално родова игра, моќ и уживање одсвонува низ пројавите на младиот феминизам. Индивидуалното впуштање во сексуално уживање/моќ и поимите за убавина биле клучни белези на диференцијацијата за младите жени (за разлика од феминистките) и за младите феминисти (за разлика од нивните решителни, но ветви мајки од вториот бран). Според Хејвуд (Heywood) и Дрејк (Drake), третиот бран ги признава односите на моќ што ги крепат поимите за убавина и копнеж, но ги користи моќите на уживањето, опасноста и дефинирањето што ги имаат тие структури“.⁷¹ Навистина, контроверзната оценка на Камил Паља (Camille Paglia) за Мадона како „иднината на феминизмот... за младите жени во светот“ се заснова врз нејзините тврдења дека „Мадона има далеку подлабока визија

wave” – is an assertion of individual difference within and between the categories of feminist and woman, it is also an argument against the “we” of the second wave.⁶⁸ The “second wave” feminism being imagined in these representations is thus a political movement and body of theory constrained by its own obsessions with collective action and attempts to conduct politics at a structural rather than individual level. Similarly, the antifeminist “girl” according to Richard Jinman in the *Sydney Morning Herald*, is “responsible for her own self-definition.”⁶⁹

For third-wave thinker Deborah Siegel, young feminist practices are thus built on an assumption that “young women [are] an always shifting constituency” because they acknowledge individual difference.⁷⁰ The emphases on individual action and fragmentation, and assertions that feminist politics might involve individual gender play, power and pleasure, reverberate throughout representations of young feminism. Individual engagements with sexual pleasure/power and notions of beauty have been crucial markers of differentiation for young women (in contrast to feminists) and young feminists (in contrast to their determined but dowdy second wave mothers). For Heywood and Drake, the third-wave acknowledges the relationships of power that underpin notions of beauty and desire but “makes use of the pleasure, danger, and defining power of those structures.”⁷¹ Indeed, Camille Paglia’s controversial assessment of Madonna as “the future of feminism... for young women around the world” is premised on her assertions that “Madonna has a far profounder vision of sex than do the feminists. She sees both the animality and the artifice [and] embodies the eternal values of beauty and pleasure.”⁷² For Naomi Wolf, this means that young

за сексот отколку што имаат феминистите. Таа ги гледа и анималноста и вештината [и] ги отелотворува вечните вредности на убавината и уживањето⁷². За Наоми Вулф (Naomi Wolf), ова значи дека младите жени треба да си го побараат „сопствениот индивидуален глас, наместо да си го слеат гласот во некој колективен идентитет“ и да не се плашат „против огнот да се борат со оган“ кога ќе развиваат сексуално ориентиран „феминизам на моќта“.⁷³

Меѓутоа, збирот разлики што го сочинуваат овие претстави може корисно да се примени врз едно пошироко родословие на феминистичкиот проект. Навистина, треба да се запомни дека ставањето на женската рамо до рамо со дискурсите на телесното уживање, заведувањето и моќта е начин на мислење што не е ограничен само на крајот од дваесеттиот век. Огромно мноштво истории потврдуваат дека реорганизацијата (или, впрочем, конституирањето) на еден крут поим за сексуалната разлика во осумнаесеттиот век ја овозможиле силните врски меѓу женствениот карактер и женското отелотворение. „Жената“ на модернитетот отсекогаш била цврсто отелотворен субјект (за разлика од на изглед растелесеното машко).⁷⁴ Деведесеттите години од дваесеттиот век не се првиот миг кога жените се зафатиле со политичките можности што ги нуди таквото разликување.

Така, една историја за наставни потреби може да вклучува споредби меѓу „новата жена“ од крајот на деветнаесеттиот и од почетокот на дваесеттиот век (контекстуализирана со кампањите за женската еманципација што ги зафатиле западните либерални демократии пред и во времето на нејзината појава) и разни современи фигурации за феминистките или другите „млади жени“ (контекстуализирани со

women should “claim [their] individual voice rather than merging her voice in a collective identity” and not to be afraid to “fight fire with fire” in a deployment of sexually oriented “power feminism.”⁷³

The set of differences these representations constitute can, however, be usefully applied to a broader genealogy of the feminist project. Indeed, it is worth remembering that the alignment of womanhood with discourses of corporeal pleasure, enticement and power is a modality of thought that isn't limited to the late twentieth century. Myriad histories confirm that the reorganisation (or, in fact, constitution) of a rigid notion of sexual difference in the eighteenth century was made possible by powerful connections between feminine character and female embodiment. Modernity's “woman” has always been a firmly embodied subject (in contrast to the apparently disembodied male).⁷⁴ The 1990s are not the first moment when women have grappled with the political possibilities that such differentiation enables.

A classroom history thus might include a comparison between the “new woman” of the late nineteenth and early twentieth centuries (contextualised by campaigns for female enfranchisement that swept through western liberal democracies prior to and during her emergence) and various contemporary figurations of the feminist or otherwise “young women” (contextualised by the campaigns for civil and social rights prior to and

кампањите за граѓанските и социјалните права пред и при нивното појавување. Вистина, многу од тревогите и возбудите околу ликот на новата жена – како симбол на пропаѓањето на западното општество во некакво дувло на декаденцијата или како персонификација на прогресивниот политички и општествен поредок што ги опфатил жените – премногу јасно одекнуваат со претстави за денешните млади жени. Во обата контекста, полето на популарната култура дава пресудно подрачје за конституирање на нејзиното значење. Тогаш, слично на тоа, додека за некои медиумски коментатори Мадона можеби персонификува некој нов светски поредок на еманципирани и моќни жени, за други, „будалштините“ на Бритни Спирс (кои стануваат уште поскандалозни поради нејзините шпекулантски и претерани настапи) заедно со подемот на „разузданите пијанчења меѓу младите жени кои ја прифаќаат културата на сладострастието“ е жалосно обвинение за состојбата на „нашето општество“. ⁷⁵ Фигурациите „млади жени“, „сексуален порив“ и „моќ“ имаат долга историја на оспорувани примени и одговори во културни контексти каде колективниот феминизам е видливо присутен. Тогаш, едно испитување на историјата на „новата жена“ како субјект кој се здобил со своја моќ и е сексуализиран, може да понуди корисна стратегија за дестабилизирање на начините на кои и праксата од третиот бран/постфеминизмот и еманципираниите и сексуални млади жени од нашето културно замислено сега се прикажуваат во *Шелосой* на историскиот развој на феминизмот.

Како „ненадејниот“ подем на „културата на сладострастието“ во САД – чија првенка, разузданата студентка што процвета во популарната свест во 1990-тите – новата жена, барем според современите набљудувачи, процветала во јавната сфера во 1880-

during her emergence). Indeed, many of the anxieties and excitements that surrounded the figure of the new woman – as either the symbol of the downfall of western society in a den of decadence or as the personification of a progressive political and social order that incorporated women – resonate all too well with representations of young women today. In both contexts, the field of popular culture provides a crucial domain to constitute her meaning. Similarly, then, whilst for some media commentators Madonna might personify a new world order of empowered and powerful women, for others, Britney Spears' "antics" (which are made all the more scandalous because of her speculator and excessive embodiment) along with the rise of "out of control binge drinking by young women who embrace raunch culture" is a sorry indictment on the state of "our society."⁷⁵ The figurations "young women," "sexual desire" and "power" have a long history of contested deployments and responses in cultural contexts where collective feminism has a visible presence. An examination of the history of the "new woman" as an empowered and sexualised subject then, might offer a useful strategy to destabilise the ways in which both third-wave/postfeminist practice and the empowered and sexual young woman of our cultural imaginary are currently rendered visible at the telos of feminism's historical development.

Like the "sudden" rise of "raunch culture" in the US – whose primary figure, the out of control college girl burst into popular consciousness in the 1990s – the new woman, at least according to contemporary observers, burst into the public sphere in the 1880s

тите и 1890-тите.⁷⁶ Откако се здобила се претходно недостиген степен на образование, новата жена – во голема мерка буржоаски феномен – се појавила во западноевропските и во американските јавни сфери за да ги оспори некои од најинтегралните претпоставки на родовиот поредок. Отприлика во исто време, кампањата за женското право на глас, особено во Британија, почнала да придобива значителна колективна поддршка за политички реформи. И вистина, мошне слично на феминистичкото движење во 1970-тите, со овие колективни кампањи се постигнале конкретни реформи. Односот меѓу новата жена и реанимирањето и поголемата видливост на феминистичките кампањи за политичка еманципација бил сложен; според некои набљудувачи, новата жена го отелотворувала феминизмот; според други, таа била негов производ, додека некои тогашни феминистички мислителите сметале дека модерните девојки кои возеле велосипеди, немале стеги и безгрижно танцувале биле проблем зашто ги поништувале исчекорите на феминистичкиот политички протест.⁷⁷ И вистина, амбивалентноста што ликови како Ема Голдман (Emma Goldman) ја искажаа спрема колективните кампањи е во хармонија со новите жени на крајот на нашиот век. Токму како што Мадона и Кристина Агилера го слават концептот на желни и пожелни жени кои зборуваат енергично и се забавуваат, така и Голдман искажа заложба за „правото на жената да се самоискаже и правото на сите на убави и блескави работи“. Најпознатиот цитат на Голдман (кој можеби никогаш не го ни изрекла), „ако не можам да играм, не сакам да учествувам во вашата револуција“ многу силно одекнува меѓу денешните млади жени со самосвесна мобилизација на уживањето и желноста како моќен белег на индивидуалноста.⁷⁸

and 1890s.⁷⁶ Having attained a previously impossible level of education, the new woman – a largely bourgeois phenomena – emerged into the western European and American public spheres to challenge some of the most integral assumptions of the gender order. At around the same time, the campaign for female suffrage, particularly in Britain, began to garner significant collective support for political reform. Indeed, much like the feminist movement of the 1970s, concrete reform was achieved through these collective campaigns. The relationship between the new woman and the re-animation and increased visibility of feminist campaigns for political enfranchisement was a complex one; for some observers, the new woman embodied feminism, for others she was its product, whilst for some feminist thinkers at the time, these bicycle riding, free wheeling and dancing modern-girls were a problem because they undid the advances of feminist political protest.⁷⁷ Indeed, the ambivalence figures such as Emma Goldman expressed about collective campaigns resonate so compellingly with the new women of our own fin-de-siecle. Just as Madonna and Christina Aguilera celebrate the concept of desiring and desirable women speaking stongly and having fun, so too, Goldman voiced a commitment to womens’ “right to self expression [and] everybody’s right to beautiful, radiant things.” Goldman’s most famous quotation (which, perhaps, she never said), “if I can’t dance, I don’t want to be part of your revolution,” resonates all too well with the self-conscious mobilisation of enjoyment and desire as a powerful mark of individuality for younger women today.⁷⁸

Како што нагласува Керол Смит-Розенберг (Carol Smith-Rosenberg), имало две „генерации“ нови жени во Британија и Америка, првата кон крајот на 19 век, а втората во 1920-тите. Втората генерација има запрепастувачка сличност со некои од одликите што се сфаќаат како карактеристични за третиот бран. Како што тврди Розенберг, „новите жени... од 1920-тите меѓу себе и со постарите феминистки зборувале за секс и моќ, за уживања и независност“.⁷⁹ Било преку модниот избор, држењето на телото, било преку пишаните наративи за женската сексуална желба, новите жени ги „спореле тогашните родови односи и распределбата на моќта“.⁸⁰ Според Естер Њутн (Esther Newton), за „новите жени [од 1920-тите] сексуалноста – сама по себе и како симбол на женската автономија – станале преокупација“.⁸¹ Како живеена категорија и фигурација на популарната култура, „новата жена“ овозможила едно изрично впуштање во политиката и моќта на убавината и сексот. Како што пишува Даулинг (Dowling), „Новата Жена... го искажувала своето противење на викторијанската култура главно со сексуални средства – зголемувајќи ги сексуалната свест, отвореноста и изразноста“.⁸²

Историската особеност на третиот бран често се оправдува со декларирање на нејзината волја стратегиски да ги пренасочи и пренапише родовите норми како начин на политичко дејствување. Потоа оваа особеност се сопоставува на институционалниот феминизам на минатиот втор бран. Меѓутоа, волјата на младите жени од 1920-тите да се впуштат во слични стратегии ја поткопува кохерентноста на тој наратив за историската иновација и застранувањето. Нагласката врз индивидуалноста на третиот бран и постфеминизмот и нејзината спротивност со вториот бран тогаш би станала дел од едно подолго родословие на спорите околу феминистичкото политичко дејствување. Токму како што суфражистите изнесува-

As Carol Smith-Rosenberg points out, there were two “generations” of new women in Britain and America, the first, towards the end of the 19th century, and the second in the 1920s. This second generation bears a startling resemblance to some of the characteristics understood as specific to the third-wave. As Rosenberg argues, “the new women... of the 1920s spoke to each other and to the older feminists about sex and power, pleasures and independence.”⁷⁹ Whether through choices in fashion, bodily comportment, or written narratives of female sexual desire, the new woman “challenged existing gender relations and the distribution of power.”⁸⁰ According to Esther Newton, for the “new women [of the 1920s] sexuality - for itself and as a symbol of female autonomy – became a preoccupation”⁸¹ As a lived category and a figuration of popular culture, the “new woman” embodied an explicit engagement with the politics and power of beauty and sex. As Dowling writes, “the New Woman... expressed her quarrel with Victorian culture chiefly through sexual means – by heightening sexual consciousness, candor and expressiveness.”⁸²

The third-wave’s historical specificity is often justified by declarations of its’ willingness to strategically redeploy and reinscribe gender norms as a mode of political action. This specificity is then contrasted to the institutional feminism of the second wave past. However, the willingness of young women of the 1920s to engage with similar strategies undermines the coherence of this narrative of historical innovation and departure. The emphasis on third-wave and postfeminist individuality and its contrast to the second-wave would then become part of a longer genealogy of contestation over feminist political action. Just as the suffragists were making structural arguments about the need for women’s enfranchisement and the new woman was reinscribing

ле структурни аргументи за потребата од еманципација на жените, и новата жена ги преиспишувала поимите за женскоста, убавината и желноста, така и колективната акција на феминистот(ката) од вториот бран дејствува како конститутивен контрапункт на индивидуалистичките стратегиски политики на феминистот(ката) од третиот бран. Во еден поширок културен контекст, жената која се здобила со моќ и се реализирала (и нејзината проблематична сестра, жената која добила толку моќ и толку се реализирала што излегла од контрола) е лик кој има смисла поради истовременото (претходното) анимирање на дискурсите за политичките права и протестот од страна на феминистичките борци на истиот начин на кој навидум опасните впуштања на новата жена во секс и уживање фигуративно се поврзувале во сложената реакција на, против и со колективните кампањи за политички реформи.

Како поента за крај, во 1920-тите можело да се види како група американски книжевни коментатори кои биле посветени на идејата за еднакви политички права на жената ја критикуваат идејата за феминизмот како проект што ќе ја збрише нивната човечка „индивидуалност“. Овие книжевни радикали во Гринич Вилиџ за себе велеле дека се „за жените без да бидат против мажите“, а својата позиција ја идентификувале како „постфеминистичка“.⁸³ Не било првпат кога во деведесеттите години од дваесеттиот жените не се согласувале околу прашањето кое е најдоброто средство за справување со политичките, општествените и економските исклучувања, а не било ни првпат жените да откријат дека уживањето и желноста може силно да се употребат и насочат за да се бара индивидуалност и моќ. Со ова читање,

notions of femininity, beauty and desire so too, does the collective action of the second wave feminist operate as a constitutive counterpoint to the individualist strategic politics of the third-wave feminist. In a wider cultural context, the empowered and embodied woman (and her problematic sister, the woman who is so empowered and embodied that she is out of control) is a figure who makes sense because of the simultaneous (and preceding) animation of discourses of political entitlement and protest by feminist campaigners in the same way that the new woman's apparently dangerous engagements with sex and pleasure were figuratively implicated in the complex reaction to, against and with collective campaigns for political reform.

As a closing point, the 1920s witnessed a group of American literary commentators committed to the idea of women's equal political rights critique the idea of feminism as a project that would efface their human "individuality." These literary radicals in Greenwich Village described themselves as "pro-woman without being anti-man," and identified their position as "postfeminist."⁸³ The 1990s are not the first moment when women have disagreed about the best means of dealing with political, social, and economic exclusions and nor are they the first moment when women have discovered that pleasure and desire can be powerfully invoked and deployed to make claims on individuality and empowerment. In this reading, their status as historical solution – hopefully – is made less secure.

нивниот статус како историско решение, се надеваме, станува помалку извесен.

Стратегиско (погрешно) читање II

Суштински дел од историско-генерациската логика, којашто ги поткрепува и пошироката културна историографија на местото на феминизмот во современите контексти и начинот на кој младите феминисти ја прикажуваат својата особеност, се врти околу една историзирана карактеризација на политичката стратегија. Накратко, за многумина набљудувачи, и младите феминистки и младите жени се обединети (дури и во своето неединство) со еден конкретно постмодерен приод кон идентитетот. Така, Ен Брукс (Ann Brooks), во својата расправа за „пост-феминизмите“ го карактеризира вториот бран како движење што се повикува[ло] на [обединетиот] либерален хуманизам на просветлениот модернитет^{.84} Третиот бран, според Линда Фрост (Linda Frost), се произведува на сличен начин од страна на „генерациска феминисти кои се занимаваат со... постмодернизмот... [и со идејата] за многукратните положби на субјекти што секој од нас ги зазема.“⁸⁵ Брукс изнесува еден исклучително историски аргумент, тврдејќи дека младиот феминизам се создал со „преминот од модерната кон постмодернизмот“.⁸⁶ Така и младите жени во мејнстрим печатот редовно се претставуваат како постмодерни агенти. На тој начин, во својата расправа за „новата генерација жени... кои се корисници на феминизмот“ Џоана Брискоу (Joanna Briscoe) длабоко размислува дека „во културен, домашен и естетски контекст, изгледа се нурнуваме во ерата на своите мајки [со]... свесно, *посѝмодерно* кимање“.⁸⁷ И Клинтон Вокер (Clinton Walker) изнесува слична забелешка за „шик младите градски жени... [кои] на вистински *посѝмодерен* начин... го присвоиле

Strategic (mis)reading II

A crucial component of the historic-generational logic that underpins both the wider cultural historiography of feminism's place in contemporary contexts and young feminists' rendering of their own specificity centres around an historicised characterisation of political strategy. In short, for many observers, young feminists and young women alike are united (even in their disunity) by a specifically postmodern approach to identity. Thus, Ann Brooks, in her discussion of “postfeminisms,” characterises the second wave as a movement that “appeal[ed] to the [unified] liberal humanism of enlightened modernity.”⁸⁴ The third-wave is similarly produced, according to Linda Frost, by a “generation of feminists dealing with...postmodernism...[and the idea] of the multiple subject positions we each occupy.”⁸⁵ Brooks makes an extremely historical argument, asserting that the young feminism has been produced by “the move from modernity to postmodernity.”⁸⁶ So too, young women are regularly represented in the mainstream press as postmodern agents. In this way, Joanna Briscoe's discussion of the “new generation of women... who are beneficiaries of feminism” muses that “culturally, domestically and aesthetically, we seem to be dipping into our mothers' era [with]... a knowing, *postmodern* nod.”⁸⁷ So too, Clinton Walker makes a similar observation about “hip young urban women... [who] in true *postmodern* fashion... have appropriated what was supposed to be the ultimate ‘chick magnet,’ the Valiant Charger.”⁸⁸ Mariella Frostrup's discussion of young women scathingly makes similar connections, lamenting the “*postmodern* joke that deems a woman baring her breasts on a magazine cover as an example

она што требаше да биде врвниот ‘магнет за жени’, автомобилот *Валијанџи чарџер*.⁸⁸ Расправата на Мариела Фроструп (Mariella Frostrup) за младите жени зајадливо прави слични врски, жалејќи поради „постмодерната“ лакрдија според која жената која си ги разголува дојките на насловна страница од некое списание е пример на еманципацијата.“⁸⁹ Така, младите жени се претставуваат како практичарки на постмодернизмот (било за да се лелека поради нивната лажна свест или да им се ракоплеска за еманципацијата и хуморот). На крајот на краиштата, станува збор за генерација којашто израснала гледајќи го „постмодерниот приод кон идентитетот“ отелотворен во Мадона.

Според ваквото историско претставување, генерационата особеност на третиот бран, постфеминизмот и нивните постмодерни амбивалентни сестри се создаваат со конкретна историска траекторија. Изменетиот културен контекст го лишил идентитетот од суштина. (Така и овој наратив за постмодерните себности и субјекти го оправдува, прилично силно, впуштањето на третиот бран и на постфеминизмот во дискурсите за убавото, уживањето и моќта). Во својот најотворен аспект, овој наратив тврди дека младите жени и младите феминистки се првата генерација што сфатила дека нема некаква суштинска категорија „жена“ и своето зафаќање со моќта го заснова врз еден самосвесен проект за денатурализирано и субверзивно присвојување. Така, колективниот втор бран бил притиснат во длабоко модерна политичка рамка, а на постфеминистот му годи културната состојба што го лишила идентитетот од суштина и ги проблематизирала поимите за колективното дејствување. За писателката од третиот бран, Девони Лусер (Devoney Looser), тоа значи дека „една од одликите по кои сме познати е нашето неединство.

of empowerment”⁸⁹ Young women are thus represented as practitioners of postmodernism (whether to bemoan their false consciousness or applaud their empowerment and humour). This is after all, a generation who grew up watching the “postmodern approach to identity” that is Madonna.

According to this historical rendering, the generational specificity of the third-wave, postfeminism and their postmodern ambivalent sisters are produced by a particular historical trajectory. A changed cultural context has de-essentialised identity. (So too, this narrative about postmodern selves and subjects, in no small way, justifies the third-wave and postfeminist engagement with discourses of beauty, pleasure and power.) At its bluntest, this narrative asserts that young women and young feminists are the first generation to realise that there is no essential category “woman” and base their engagement with power on a self-conscious project of denaturalised and subversive appropriation. Thus, the collective second wave was constrained by a thoroughly modern political framework and the postfeminist is comfortable with a cultural condition that has de-essentialized identity and problematized notions of collective action. For third-wave writer Devoney Looser, this means “one of the characteristics we’re known for is our disunity. Maybe we’re not as unified as the generation that preceded us. Maybe we’re just not as categorizable.”⁹⁰ The narrative is a compelling

Можеби не сме толку единствени колку што била генерацијата пред нас. Можеби само не сме толку подложни на категоризација⁹⁰. Наративов е привлечен; постмодерниот феминизам (во своите различни облици) и постмодерните млади жени се појавиле не само благодарение на впуштањето во расправи со конкретни теоретичари и мислителци, туку и благодарение на промената што настапила во историскиот контекст. (Слично на тоа, цело мноштво академски истражувања ја поткрепува историзацијата на практиките на современите млади феминисти како исклучителни за нашето време така што постојано го става оној проблематичен лик – Мадона – на почетокот на историзираните дискусии за постмодерната политика за идентитетот.⁹¹)

Како што покажаа многубројните дебати за постколонијализмот, постмодернизмот и постфеминизмот, постои речиси несовладлива историска конотација во зборот „пост“.⁹² Во една расправа за постмодерната теорија во поширока смисла, М.Џ. Дилејни (М.Ј. Delaney) тврди дека

постмодерната мисла често се потпира на еден мошне конвенционален поглед кон напредокот кога тврди дека ги отфрла грешките на монолитниот ентитет што различно се опишува како модернитет/просветителско обмислување/на западната метафизичка традиција.⁹³

Постфеминистите и феминистите од третиот бран на сличен начин се врзани за претстави за историска прогресија. Така, претходните феминизми стануваат проблематично модерни впуштања во родовиот поредок, а вродената непредвидливост на третиот бран нуди „премин“. Значајно е што овој наратив ја сместува постмодерната културна состојба – и нејзината „свест“ за идентитетот – во последните десет години од дваесеттиот век. Тука не се бараат

one; postmodern feminism (in its various forms) and postmodern young women, have been produced, not only by an engagement with specific theorists or thinkers, but by a shift in historical context. (Similarly, a wealth of scholarly research supports this historicization of contemporary young feminist practices as exceptional to our own time by repeatedly placing that troublesome figure – Madonna – at the opening of historicised discussions of postmodern identity politics.⁹¹)

As the various debates about postcolonialism, postmodernism, and postfeminism have revealed, there is an almost insurmountable historical connotation in the word “post.”⁹² In a discussion of postmodern theory more broadly, M.J. Delaney argues that

postmodern thought often relies on a very conventional view of progress in claiming to refute the errors of a monolithic entity variously described as modernity/enlightenment thinking/the western metaphysical tradition.⁹³

Post- and third-wave feminisms are similarly bound by notions of historical progression. Previous feminisms thus become problematically modern engagements with the gender order and the inherent contingency of the third-wave offers a “way through.” Significantly this narrative places the postmodern cultural condition – and its associated “knowingness” about identity – in the last ten years of the twentieth century. The debates around the historical “origins” of postmodernism don’t

нови расправи околу историските „потекла“ на постмодернизмот, а се чини и дека е јалов проектот да се изнесуваат можните историски „непрецизности“ на историско-генерациската логика што ги претвора постмодерните идентитети во феномен од 1990-тите.⁹⁴ Меѓутоа, стратегијата на случајно прераспоредување може да се прочита од една историја на феминизмот што не ја сместува тактиката во телосот на историскиот развој. Иако едно читање на минатото на феминизмот може да го (из)мести (постмодерното) феминистичко(то) впуштање во прашањето за фрагментирани идентитети во некакво подолго родословие на оспоруваниите создавања на „младите жени“, „задоволството“ и „моќта“, некое друго читање може да ги преустрои поимите за амбивалентоста и за стратегиското преустројување како составни делови на *сејша* феминистичка пракса.

Навистина, историјата на феминизмот врви од примери за токму вакво стратегиско преустројување. Кампањата од почетокот на дваесеттиот век за женското право на глас во Велика Британија што ја предводеше Панкурст (Pankhurst) ни дава токму таков пример. Во кампања којашто потсетува на навидум постмодерни стратегии – поради тоа што ги мобилизирала масовните медиуми и се впуштила во комплексно преиспишување на женственоста – политиката на кампањата за право на глас сериозно страдала од амбивалентност.

Понатаму, суфражетките својата хипотеза ја црпеле од препишувањето токму на условите на нивната политичка исклученост и отфрленост. Во еден напис во *Дејли мејл*, чија цел очигледно била да ја омаловажи нивната кампања, воинственоста на суфражизмот на Панкурст се исмевала така што му се додавала

bear repetition here and asserting the possible historical “inaccuracies” of the historico-generational logic that makes postmodern identities phenomena of the 1990s seems a fruitless project.⁹⁴ However, the strategy of contingent redeployment can be read from a history of feminism that doesn’t place this tactic at the telos of historical development. Whilst one reading of feminism’s past might (dis)place the (postmodern) feminist engagement with fragmented identities onto a longer genealogy of contested formations of “young women,” “pleasure” and “power,” another might redeploy the notions of ambivalence and strategic redeployment as constitutive of *all* feminist practice.

Indeed, feminism’s history is littered with examples of precisely this kind of strategic redeployment. The early 20th century campaign for female suffrage in the UK lead by the Pankhurst’s provides just such an example. In a campaign that smacks of apparently postmodern strategies – in that they mobilised mass media and engaged in a complex reinscription of femininity – the politics of the suffrage campaign was riven with ambivalence.

Furthermore, the Suffragettes derived their attribution from a transcription of the very terms of their political exclusion and dismissal. In a *Daily Mail* piece obviously designed to belittle their campaign, the Pankhurst’s suffrage militancy was derided by the application of the diminutive “ette.”⁹⁵ Could the Pankhurst’s appropriation

женската деминутивна форма „-етка“.⁹⁵ Може ли усвојувањето на овој термин од страна на Панкурст да не се сфати како токму оној вид стратегија што третиот бран си го зема како историски конкретен? Низ стратегија во која одекнувала видлива политичка пракса на пародиско преиспишување на поимите што се користеле за исклучување, суфражетките го пренамениле токму јазикот со кој им се одземала моќта.⁹⁶

Истражувањето во вториот бран, навидум врзан за колективот, впрочем, веќе почнало да создава истории на жените кои ги усвоиле, преиспишале и самосвесно ги фрагментирале претставите за женскоста и женственоста. Во својата расправа за феминистичката музика што се создавала на крајот од 1970-тите во Австралија, Кети Спорт (Kathy Sport) укажува дека

може да се каже дека музичарките секогаш имаат трема поради сознанието дека за нив се смета оти „не може да се анализираат“, дека се неавтентични, раздорни и различни, дури и кога свират „прецизно“. Ваквото сознание создава сарказам, иронија и пародија, како и игра на себетолкување и хумор со себеомаловажување, што исто така се гледа и во имињата на групите.

Спорт раскажува дека рок групата „Клиторис“ си го избрала името како „предизвикувачки и хумористичен јавен гест. Зборот ‘клиторис’ бил лингвистичка интервенција што го искажувала нивното луто феминистичко противење на ‘кок-рокот’ [куровиот рок] и истовремено го пародирала“.⁹⁷ Исто така, и истражувањето на Мери Томшиќ (Mary Tomsic) за феминистичките филмови во 1970-тите открива една политичка рамка која за есенцијализираните поими за женскоста се врзува помалку отколку што би укажале тврдењата за постмодерната

of this term not be understood as precisely the kind of strategy the third-wave claims as historically specific? In a strategy that resonates with the apparent postmodern political practice of a parodic reinscription of the terms of exclusion, the suffragettes redeployed the language of their disempowerment.⁹⁶

Research into the apparently collective bound second-wave has, in fact already begun to constitute histories of women who adopted, reinscribed, and self-consciously fragmented notions of womanhood and femininity. In her discussion of feminist music in late 1970s Australia, Kathy Sport suggests that

arguably, women musicians are always self-conscious of their positioning as “beyond analysis,” inauthentic, disruptive and different, even when they are playing music “straight up.” Such knowing produces sarcasm, irony and parody, and a play with self-interpretation and self-deprecating humour, which is also reflected in the band names.

Sport describes how the rock band “Clitoris” chose their name as “a daring and a humorous public gesture. The word “clitoris” was a linguistic intervention stated their angry feminist opposition to ‘cock rock’ and at the same time parodied it.”⁹⁷ So too, Mary Tomsic’s research into feminist filmmaking in the 1970s reveals a political framework less attached to essentialised notions of womanhood than assertions of the specifically 1990s postmodern sensibility would suggest. Whilst a conventional reading of 1970s feminist practices of consciousness raising might suggest these films were a

стабилност карактеристични за 1990-тите. Иако едно конвенционално читање на феминистичките практики во 1970-тите за кревање на свеста може да укаже дека тие филмови биле средство за „откривање“ на заедничките одлики – приспособени за мали „учебни средини сосредоточени на жените“ – стратегиите на филмаците сепак биле далеку посложени. Во својата расправа од 1975 година за нивниот проект, Лорна Скарлс (Lorna Scarles) тврдеше дека филмот е „главната машина за создавање митови во нашево време“. Скарлс тврдеше дека „ние КЕ се изумиме себеси“. Претставувањето на женственоста се сметало за изумителски чин, а не за чин на откривање. И вистина, Томшиќ интересно го опишува,

иронично насловениот филм *Се сѝремиме да задоволиме*. Филмот почнува со прашањето „работи ли камерата?“ а потоа ги гледаме [филмаците] Неш и Лори како стојат голи пред камерата и на почетокот се смеат... the ironically titled *We Aim to Please*. The film opens with the question ‘is the camera rolling?’ and then we see [the film-makers] Nash and Laurie standing naked in front of the camera, initially laughing... [Подоцна] Неш и Лори претерано се шминкаат, што ги прави грди и чудовишни, наместо убави и женствени. Секвенците како оваа понекогаш се разиграни, но имаат и сериозни последици.⁹⁸

Тоа се жени што свесно користат хумор, иронија и пародија за да го разлишаат и оспорат родовиот поредок. На тој начин, историјата на изведувачите феминист(к)и може, на пример, да ја поремети специфичноста на постфеминистичката, иронична и свесна политика на Мадона. Така, Робертсоновата (Robertson) историја на „феминистичкиот табор“ претставува историја на изведувачи кои го користеле екранот или платното и кои „свесно“ оделе подалеку од екранот или платното за да прават пародии со

means to “discover” commonality – they were geared to small “women-centred learning environments” – the strategies of these film-makers were much more complex than this. In her 1975 discussion of their project, Lorna Scarles argued film was “the prime myth-making machine of our times.” Scarles asserted that “we WILL invent ourselves.” The representation of femininity was deemed an act of invention rather than discovery. Indeed, Tomsic compellingly describes

the ironically titled *We Aim to Please*. The film opens with the question “is the camera rolling?” and then we see [the film-makers] Nash and Laurie standing naked in front of the camera, initially laughing... [Later,] Nash and Laurie put on make up in an exaggerated manner, rendering them ugly and monstrous rather than pretty and feminine. Sequences such as this are at times playful, but also have serious consequences.⁹⁸

These are women knowingly deploying humour, irony and parody to unsettle and challenge the gender order. In this way, a history of feminist performers might, for example, unsettle the specificity of Madonna’s postfeminist, ironic and knowing politics. Indeed, Robertson’s history of “feminist camp” constitutes a history of screen-based performers who “knowingly” looked beyond the screen to parody the very femininity they apparently embodied; this history begins, at least for Robertson, in the 1930s.⁹⁹

самата женственост која навидум ја отелотворувале; оваа историја почнува, барем според Робертсон, во 1930-тите.⁹⁹

На сличен начин, *Дијалектикаџа на сексот* од Шуламит Фаерстоун (Shulamith Firestone), објавена во 1970 година во рамките на т.н. втор бран, може да се сфати како стратегиско преустројување на алатките на модерната назад кон себе. Текстот на Фаерстоун жестоко расправаше во прилог на биолошката основа за угнетувањето на жените; „патријархатот“, според ова читање, е производ на биолошката неопходност на раѓањето. Фаерстоун на мошне прочуен начин го спореди процесот на раѓање дете како „какање тиква“, а отстранувањето на оваа неопходност – преку репродуктивни технологии – ќе создаде можност за револуција.¹⁰⁰ Тие технологии, според едно марксистичко разбирање на *средствата за репродукција*, треба да се освојат за потребите на угнетената класа – имено, за жените.

Не е изненадување што *Дијалектикаџа на Фаерстоун* честопати се сметала за производ на проблематичниот модернитет. Со длабоко есенцијализираната претстава за женскоста, обидот биологијата да се употреби како објаснение за женското угнетување и користењето на колективниот марксизам како оружје со кое ќе се укинат тие врски, би се чинело дека овој текст ги отелотворува токму „проблемите“ на вториот бран. Но, доколку политиката на постфеминизмот и на феминизмот од третиот бран се карактеризираат со својата готовност стратегиски да ги преустројат, преиспишат и превртат претставите за идентитетот како облик на политичко дејствување, и со тоа да го дестабилизираат родовиот поредок што ги создава – лесно може да се смета дека текстот на Фаерстоун ја врши токму таа функција. Ако карактеризацијата на бременоста и раѓањето што ја дава Фаерстоун

In a similar way, Shulamith Firestone's *Dialectic of Sex*, published in 1970 as part of the so-called second wave could be figured as a strategic redeployment of the tools of modernity back upon itself. Firestone's text forcefully argued for the biological basis for women's oppression; the "patriarchy," in this reading, was a product of the biological necessity of child-birth. Firestone, quite famously compared the process of child-birth to "shitting a pumpkin;" the removal of this necessity – via reproductive technologies – would open out the possibility for the revolution.¹⁰⁰ These technologies, in a Marxist reading of the means of reproduction, needed to be seized for the oppressed class – namely women.

Not surprisingly, Firestone's *Dialectic* has often been considered to be a product of problematic modernity. With a thoroughly essentialised notion of womanhood, an attempt to invoke biology as an explanation for female oppression, and the deployment of collective Marxism as the weapon to unmake these connections, this text would seem to embody precisely the "problems" of the second wave. However, if post and third-wave politics are characterised by their willingness to strategically redeploy, reinscribe and invert notions of identity as a form of political action – and thus destabilise the gender order that produces them – Firestone's text could easily be considered to perform precisely this function. If Firestone's characterisation of pregnancy and childbirth as a "barbaric" process needing to be excised from women's experience isn't a strategic inversion of gender norms, I don't know what is. Indeed, the mobilisation of scientific

како „варварски“ процес што треба да се отстрани од искуството на жената не е стратегиска инверзија на родовите норми, тогаш не знам што е таква инверзија. Навистина, мобилизирањето на научната технологија и знаење истовремено и како објаснување за и како бегство од патријархалното угнетување го покажува токму амбивалентото зафаќање со формите на знаење и моќ што обично се поврзуваат со постмодерната политика.

Навистина, постмодерното е секогаш, задолжително, зафаќање со духот на модерното.¹⁰¹ Како што вели Андреас Хујсен (Andreas Huyssen), „[треба] да ја имаме на ум релационата природа на постмодернизмот“.¹⁰² Конститутивната „надворешност“ која ја замислува една дискретна периодизација на постмодерноста (и на третиот бран) ги игнорира начините на кои постмодерното размислување и постмодерната пракса ги применуваат конкретните алатки на модернитетот повратно и врз себе за да отворат различни можности. Според Мишел Фуко (Michel Foucault), на пример, од модернитетот не може да се избега и да се одмине. Попрво, даден начин на самокритика може делумно да ги разоткрие границите на можноста што го овозможуваат рационалниот субјект на модернитетот за да се изградат поинаку.¹⁰³ Тогаш, постмодерното станува став *кон* и дестабилизација *на* модернитетот наместо на нејзиниот временски одреден наследник. Ако она „пост“ од постмодернитетот се сфати како оспорување на кохерентностите на модернитетот (како став *кон* модернитетот и неговиот обединет субјект), зарем не ќе може феминизмот да се позиционира како составен дел на оваа критика (како став *кон* модерната сексуална разлика)? Како што забележа Сузан Бордо (Susan Bordo), долго пред појавата на соодветно именуваната постмодерна теорија,

technology and knowledge as both explanation for *and* escape from patriarchal oppression exhibits precisely the ambivalent engagement with forms of knowledge and power usually associated with postmodern politics.

Indeed, the postmodern is always, necessarily, an engagement with the spectre of the modern.¹⁰¹ As Andreas Huyssen argues, “[we need to] keep in mind postmodernism’s relational nature.”¹⁰² The constitutive “outside” which a discrete periodisation of postmodernity (and the third-wave) imagines, ignores the ways in which postmodern thinking and practice deploys specific tools of modernity back upon itself in order to open out different possibilities. According to Michel Foucault, for example, modernity cannot be escaped or progressed past. Rather, a mode of self-critique can partially expose the boundaries of possibility that make the rational subject of modernity possible in order to make them differently.¹⁰³ The postmodern becomes, then, an attitude *to* and destabilisation *of* modernity rather than its temporally distinct inheritor. If the “post” of postmodernity is understood as a contestation of the coherencies of modernity (as an attitude to modernity and its unified subject), couldn’t feminism be positioned as constitutive of this critique (as an attitude to modern sexual difference)? As Susan Bordo observes, long before the advent of properly named postmodern theory, feminist protest brought “the category of the ‘human’... down to earth, [gave it] a pair of pants, and reminded [him] that [he] was not the only player in town.”¹⁰⁴

феминистичкиот протест ја приземји категоријата „човек“, [й даде] чифт панталони и [го] потсети дека не е единстве[ниот] играч во градот.“¹⁰⁴

На пример, Волстонкрафт (Wollstonecraft) ја засновала својата жестока критика на Русо (Rousseau) и Пејн (Paine) во 1792 година врз претпоставка дека положбата на жените како „робилидеспот“ е производ на „историјата“, а не на некаков природен или вселенски поредок. Според Волстонкрафт, постоечкото исклучување на жените од правата на човекот не можело да се оправда рационално (просветителскиот родов поредок, барем за Пејн и за Русо, почивал врз природни основи); напротив, можело да се објасни преку онаа друга елементарна справа за калапење на либералната мисла, историскиот контекст.¹⁰⁵ Според Волстонкрафт, ако продолжи таа состојба, би се „попречил напредокот на разумот“.¹⁰⁶ Аргументите на Волстонкрафт за историјата се обиделе да ја поткрпат натурализираната логика на просветителската мисла. Токму како што Фаерстоун го мобилизирала марксизмот за да ја преиспише женскоста, така и Волстонкрафт го применила историското знаење како начин на критика. Историските околности (поскоро отколку природата) предизвикале обеснажување на жените, а идниот напредок на човештвото зависел од историскиот развој што ќе скршне од ваквата состојба. Така, размислувањето дека феминизмот секогаш веќе е амбивалентен во врска со модернитетот нуди начин за расчленување на постмодерното знаење од 1990-тите. Па зошто тогаш Мадона, феминистките од третиот бран и младите жени кои возат бесни коли ги сметаме за стратегиски, но Волстонкрафт ја сметаме за наивката на модернитетот?

Така и Џоан Скот (Joan Scott) во својата расправа за раниот француски феминизам вели дека феминизмот по правило ги оспорува и реконфигурира тврдењата

For example, Wollstonecraft's trenchant critique of Rousseau and Paine in 1792 was founded on an assumption that women's position as a "slave or a despot" was the product of "history" rather than a natural or universal order. For Wollstonecraft, the extant exclusion of women from the rights of man wasn't justifiable upon rational grounds (the enlightenment gender order, at least for Paine and Rousseau, was based upon a natural foundation), rather it was explicable via that other foundational framing device of liberal thought, historical context.¹⁰⁵ For Wollstonecraft, the continuation of this situation would "retard the progress of reason."¹⁰⁶ Wollstonecraft's arguments about history attempted to fracture the naturalised logic of enlightenment thought. Just as Firestone mobilised Marxism to reinscribe womanhood, so too, Wollstonecraft deployed historical knowledge as a mode of critique. Historical circumstance (rather than nature) had produced the disempowerment of women and the future progress of humanity depended upon an historical development away from this condition. Thinking about feminism as always and already ambivalent about modernity, then, offers a way to disarticulate postmodern knowingness from the 1990s. Indeed, why do we understand Madonna, third-wave feminists and muscle car driving young women as strategic but Wollstonecraft as modernity's dupe?

So too, Joan Scott in her discussion of early French feminism, argues that feminism necessarily contests and reconfigures the claims of democratic entitlement. For

за демократско овластување. Според Скот,

Историската специфичност на феминизмот произлегува од фактот дека работел во и против сè што во неговото време било претежна претпоставка. Неговата критичка сила извира од фактот дека ги разоткрива противречностите во системите што тврдат дека се кохерентни.¹⁰⁷

На пример, дискурсите на либералната демократија, кои се потпираат врз идејата дека во нивното средиште е разумна индивидуа, ветуваат еднакви политички права и со тоа создаваат можност за колективно политичко дејствување тие права и да се побараат. Меѓутоа, феминизмот покажува дека тие права секогаш веќе се засновани врз премисата за ородена хиерархија. За Џејн Флакс (Jane Flax), феминизмот и постмодернизмот имаат заеднички став кон модернитетот зашто ги оспоруваат и дестабилизираат митовите за кохерентност кои овозможуваат да се тврди дека има некаква универзална вистина, стабилни идентитети и универзален разум. Како што тврди Флакс, „не е неразумно што луѓето кои биле дефинирани како неспособни самите да се еманципираат, инсистираат дека концептите како автономијата на разумот, објективната вистина и корисниот напредок низ научни откритија мора да ги опфатат... и жените и мажите“.¹⁰⁸ Но, при изнесувањето на ваквите тврдења, феминистичкиот протест, феминистичката акција и мисла ги поткопуваат стабилноста и кохерентноста на тие поими. Полагањето право на нив така може да се смета за стратегија за нагризување на нивната моќ. Во ова читање, феминизмот секогаш ја „заглавувал теориската машинерија“ на модернитетот.¹⁰⁹ Ако постмодернизмот е став на критика кон модерноста, зарем тоа не е *историјата* на феминизмот?

Scott,

Feminism's historical specificity comes from the fact that it worked within and against whatever are the prevailing assumptions of its time. Its critical force comes from the fact that it exposes the contradictions in systems that claim to be coherent.¹⁰⁷

For example, discourses of liberal democracy that rely on the idea of the reasoning individual at their centre promise equal political entitlements and thus produce the possibility of collective political action to make a claim upon them. Feminism, however, demonstrates that these entitlements are always and already premised on a gendered hierarchy. For Jane Flax, feminism and postmodernism thus share a particular attitude to modernity in that they contest and destabilise the myths of coherence that enable assertions of unified truth, stable identities, and universal reason. As Flax argues, “it is not unreasonable for persons who have been defined as incapable of self-emancipation to insist that concepts such as the autonomy of reason, objective truth and beneficial progress through scientific discovery ought to include... women as well as men.”¹⁰⁸ In the process of these claims, however, feminist protest, action and thought undermine the stability and coherence of these notions. The claims upon them could thus be considered a strategy to fracture their power. In this reading, feminism has always “jammed the theoretical machinery” of modernity.¹⁰⁹ If postmodernism is an attitude of critique towards modernity, doesn't that also characterise *the* history of feminism?

Самопрогласената специфичност на постфеминистичкото и третобрановското политичко дејствување ќе се стави тогаш во едно подолгорочно родословие на амбивалентно феминистичко зафаќање со модернитетот. (И, подеднакво значајно, феминистичкото политичко дејствување и мисла би се рефигурирале како еден од двигателите на критиката што отсекогаш ги подривала нејзините тврдења). Но, не ги изнесувам овие тврдења за да ги нападнам практиките на третиот бран и на постфеминизмот, ниту за да тврдам нешто за историската неточност. Попрво, ме интересираат начините на кои тврдењата за специфичноста на третиот бран денес се историчизираат како оддалечување или иновација. Можеби би можеле да создадеме родословие на амбивалентност и преиспишување што досегнува надвор од нашата временска рамка и одбегнува едноставна или/или бинарност за модернитетот и постмодернитетот (и, со импликација, за еднаквост и разлика). Ова би ги ситуирало постфеминистичкото и третобрановското политичко дејствување надвор од некаков наратив за неизбежна историска прогресија и развој. Историската иновација и специфичност на третиот бран, во тој случај, ќе се реконфигурираат како производ на подолго родословие на феминистички приоди кон политиката наместо како битие што се легитимира со историска хиерархија до вториот бран.

Заклучоци?

Додека историчарите може и натаму да ги оживуваат стравовите за дисциплинското пропаѓање и за согледаната (и)релевантност на историското знаење во јавата расправа, а постмодерните теоретичари повторуваат дека историскиот метанаратив го загубил културниот кредибилитет, неспорно е дека

The self-proclaimed specificity of postfeminist and third-wave political action would then be placed in a longer genealogy of ambivalent feminist engagement with modernity. (And, equally significantly, feminist political action and thought would be refigured as one of the motors of critique that has always undermined its claims.) I don't make these points, however, to attack third-wave and postfeminist practice, or, make claims about historical inaccuracy. Rather, I'm interested in the ways in which the assertion of third-wave specificity is currently being historicised as a departure or innovation. Perhaps we might constitute a genealogy of ambivalence and reinscription that reaches outside our own temporal frame, and, escapes a simple either/or binary for modernity and postmodernity (and, by implication, equality and difference). This would situate postfeminist and third-wave political action outside a narrative of inevitable historical progression and development. The historical innovation and specificity of the third-wave would then be reconfigured as a product of a longer genealogy of feminist approaches to politics rather than a being legitimated by an historical hierarchy to the second wave.

Conclusions?

Whilst historians may continue to animate fears about disciplinary demise and the perceived (ir)relevance of historical knowledge in public debate and postmodern theorists affirm that the historical meta-narrative has lost cultural credibility, there is little question that historical knowledge still has power. Indeed, in many ways, the

историското знаење и натаму има моќ. Навистина, во многу нешта ставот дека феминизмот е „готов“ е поткрепен со можеби најсилната метанаративна структура на просветителството, односно поимот за историскиот напредок. „Местото“ на историчарот во овој контекст, тогаш, изгледа останува подеднакво важно; без оглед на нашите зафаќања со постмодерната критика на произведувањето знаења, живееме во контекст во кој културната историографија на минатото на феминизмот и неговата денешна релевантност што произлегува од тоа има „натурализирана“ сила на која дури и најмодернистичкиот историчар може само да ѝ позавиди. Тогаш би се понадевала дека историчарите ќе треба и ќе бидат етички обврзани да размислат за денешното политичко дејство на нивните историски наративи, не само затоа што постмодерното размислување укажува дека треба, туку затоа што историското знаење и натаму е важно. Меѓутоа, иако многумина историчари почнале сериозно да размислуваат што значи да се пишува (постмодерна) историја, малкумина од нив (ако воопшто и има такви) се занимаваат со можеби едното од клучните места каде што се создаваат истории – универзитетската училишница. Додека молбите на Ермарт (Ermarth), Манслоу (Munslow), Морган (Morgan) и Џенкинс (Jenkins) ги поттикнуваат историчарите да се ослободат од своите неизбежно фиктивни врски со минатото и наместо тоа својата пракса да ја вкловат за една етичка и политичка должност кон сегашноста, мошне мал број постмодерни практичари пишуваат за начинот на кој овие проекти може да се осмислат во училишницата. Овој напис беше обид тој педагошки разговор да се премести од сегрегираниите простори на мензата за наставничкиот кадар и од педагошките списанија право во „средиштето“ на прозводството

assertion that feminism is “over” is underwritten by perhaps the most potent metanarrative structure of the enlightenment, namely, the notion of historical progress. The “place” of the historian in this context, then, seems just as important as ever; regardless of our own engagements with the postmodern critique of knowledge production, we live in a context where a cultural historiography of feminism’s past and its consequent relevance today has a “naturalized” potency that even the most modernist historian could only envy. I would hope, then, that historians, should and would be ethically obliged to consider the political work their historical narratives perform in the present, not only because postmodern thinking suggests we should, but because historical knowledge still matters. However, whilst many historians have begun to seriously contemplate what it means to write (postmodern) history, few (if any) of these grapple with, perhaps, one of the key sites where histories are made; the university classroom. Whilst the entreaties of Ermarth, Munslow, Morgan and Jenkins encourage historians to unmoor themselves from their necessarily fictive connections to the past and instead anchor their practice to an ethical and political obligation to the present, very few postmodern practitioners write about how these projects might be framed in the classroom. This article has been an attempt to move that pedagogic conversation from the segregated spaces of the staff lunch-room and pedagogic journal into the “cut and thrust” of professional knowledge production, where, I suggest, it belongs.

на стручни знаења, каде што, според мене, и му е местото.

Во една смисла, оваа расправа е продолжение на разговорот што во изминативе неколку години го водам со колегите околу прашањето „што да се прави со историјата на феминизмот во предавалните и училиниците“. Затоа, одговорите што ги понудив се обид да се зафатиме со минатото под претпоставка дека, како историчари, сите сме вклучени во некаков разговор, и меѓу себе *и* со своите студенти. Токму во тој дух се нудат овие (погрешни) читања на историјата на феминизмот. Ако размислуваме практично, како што би размислувале сите педагошки настроени историчари кои го читаат написов, овие две (погрешни) читања во основа нудат начин на кој може да се организираат разговорите во училиницата. Институционалните структури на универзитетите подразбираат дека поголем дел од додипломската настава и натаму се одвива во вид на предавања по кои следат разговори на вежбите. Иако се важни тековната педагошка расправа за форматот на вежбите и надежните предвидувања за начините на кои различните приоди во чие средиште е студентот може да ја пореметат динамиката на моќта во изградбата на знаења, треба да признаеме и дека – дури предавачите секоја седмица проповедаат од катедрите – се среќаваме со моќ која не изгледа дека наскоро ќе исчезне. Затоа, суштинска задача е да се размислува како да се обмислат овие седмични предавања. Тие, како и овие (погрешни) читања, се зачетоци на разговорот, а не некакви заклучоци; но, сепак, наративната структура си има свој удел.

This discussion, in one sense, is a continuation of a conversation I have been having over the last few years with colleagues about “what to do with the history of feminism in our lecture theatres and classrooms”? The answers I have offered, then, are an attempt to engage with the past on the assumption that, as historians, we are all engaged in a conversation, both with each other *and* with our students. It is in that spirit that these (mis)readings of feminism’s history have been offered. Thinking practically, as any pedagogically minded historians reading this paper would, these two (mis)readings essentially offer a way to frame our classroom conversations. The institutional structures of universities mean that most undergraduate teaching still occurs in the format of lectures followed by seminar conversations. Whilst the ongoing pedagogic conversation about seminar format and the hopeful predictions of the ways in which various student centered approaches can disrupt the power-dynamics of knowledge production are important, we also need to acknowledge that – as lecturers pontificating from the podium on a weekly basis – we have a power which doesn’t look like it will disappear any time soon. Thinking about the way we frame these weekly lectures, then, is a crucial task. They – like these (mis)readings – are conversational beginnings rather than conclusions, but, narrative structure nonetheless makes a difference.

Затоа, мислам дека е важно да се размислува за начинот на кој овие механизми на обмислување содејствуваат со формирањата на идентитетите и

Thinking about how these framing mechanisms interact with the formations of identities and politics in our present, then, strikes me as an important task. The

политиките во нашево време. Поимот за генерациска разлика и натаму заема подеднакво важно место и во феминистичкото и во нефеминистичкото замислено а, се обидов да укажам, историско-генерациската логика што го крепи ваквото претставување на феминистичките мината и на феминистичките сегашности мора да се измеша. Накратко, историчарите треба да престанат да зборуваат за генерациска промена и специфичност и наместо тоа треба да почнат да зборуваат како оживувањето на тие идеи приоритетизира одредени замислувања на феминистичката сегашност и на феминистичкото минато, односно, како овозможува визија за сегашноста без никаков феминизам.

(Погрешните) читања што ги понудив тука секако се надградуваат врз огромна маса дела што веќе ги пренасочува актуелните феминистички дебати во историја на феминизмот. (Сакале ние или не, нашите историски интереси се формираат од нашите политички и теориски контексти). Меѓутоа, додека Скот и Рајли може силум и привлечно да ја преситуирале историјата на феминизмот како механизам за премостување на одредна низа дебати во рамките на феминистичката теорија и пракса, нивното преобликување останало недовршено на многу места каде што се создава знаење. Токму затоа што поимот на генерациската промена останува да биде пресуден белег на разликата, историјата на феминизмот е склона да се засновува од страна на една историско-генерациска логика што временски сегрегира одредени видови феминистичка пракса (било да се оживуваат во „написите на младите феминисти“ било во поформалните истории на феминизмот). Така, историското знаење останува заплеткано во дебата за двојствата еднаквост или разлика, модернитет или постмодернитет,

notion of generational difference still occupies a central place in the feminist and non-feminist imaginary alike, and, I have tried to suggest, the historico-generational logic that supports this rendering of feminist pasts and presents desperately needs to be incohered. In short, historians need to stop talking about generational change and specificity and start talking about how the animation of these ideas prioritizes certain imaginings of the feminist present and future, or, how it enables a vision of the present without feminism at all.

The (mis)readings I have offered here are, of course, built upon the tremendous body of work that is already rerouting current feminist debates into a history of feminism. (Whether we like it or not, our historical interests are shaped by our political and theoretical contexts.) However, whilst Scott and Riley may have forcefully and compellingly resituated the history of feminism as a mechanism to short circuit a set of debates within feminist theory and practice, their reframing has been left unfulfilled at many sites of knowledge production. Precisely because the notion of generational change remains a crucial marker of difference, the history of feminism tends to be foundationalised by an historico-generational logic that temporally segregates certain types of feminist practice. (Whether animated in “young feminist writings” or more formal histories of feminism.) Historical knowledge then remains caught up in a debate between and a legitimation of equality or difference, modernity or postmodernity, collectivity or individuality. Moreover, these differences are precisely the distinctions mapped onto renderings of the anti-feminist young woman of our present via the operation

колективност или индивидуалност, и за нивно легитимирање. Понатаму, овие разлики се токму разграничувањата што се впишале во начинот на кој младите антифеминистки ја претставуваат нашата денешница користејќи една поширока културна историографија на феминизмот. Тогаш, размислувањето за начинот на кој „целата“ историја на феминизмот може да ги зафати овие стратегии и ставови може да понуди начин за поништување на тие темпорализирачки логички на легитимирање и отфрлање. Навистина, може ли, благодарение на едно вакво (квир) испитување на историјата на феминизмот, и темпорализирачките исклучувања што ги прават кохерентни третобрановските и постфеминистичките идентитети и наративите за историскиот напредок кои обезбедуваат „мејнстрим“ антифеминистички идентитети да не изгледаат толку како единствена опција за сегашноста и за иднината на феминизмот?

Белешки:

1. Elizabeth Deeds-Ermath, "The Closed Space of Choice," во *Manifestos for History*, ed. Keith Jenkins, Sue Morgan, and Alun Munslow (New York: Routledge, 2007).
2. Geri Halliwell, "I'm in the Mood..." во *Loose Women* (United Kingdom: ITV4, 2008).
3. Ibid.
4. Joanna Moorhead, "Girl Power Comes of Age," *The Guardian*, October 24, 2007.
5. Како што забележува Анџела Мекроби, во 1990-тите се појави една нова културна логика која изгледаше како да го „зема предвид [феминизмот]“ за да „нагласи дека веќе не е потребен“. Angela McRobbie, "Post-

of a wider cultural historiography of feminism. Thinking about how the "whole" history of feminism might contain these strategies and attitudes, then, might offer a way to unmake these temporalising logics of legitimation and dismissal. Indeed, by que(e)rying feminism's history in this way, might both the temporalizing exclusions that make third-wave and postfeminist identities coherent *and* the narratives of historical progress that secure "mainstream" anti-feminist identities look less like the only option for feminism's present and future?

Notes:

1. Elizabeth Deeds-Ermath, "The Closed Space of Choice," во *Manifestos for History*, ed. Keith Jenkins, Sue Morgan, and Alun Munslow (New York: Routledge, 2007).
2. Geri Halliwell, "I'm in the Mood..." in *Loose Women* (United Kingdom: ITV4, 2008).
3. Ibid.
4. Joanna Moorhead, "Girl Power Comes of Age," *The Guardian*, October 24, 2007.
5. As Angela McRobbie notes, an emergent mode cultural logic emerged in the 1990s that seemed to "take [feminism] into account" in order to "emphasize that it is no longer needed." Angela McRobbie, "Post-Feminism and Popular

- Feminism and Popular Culture," во *Interrogating Postfeminism*, ed. Yvonne Tasker and Diane Negra (Durham: Duke University Press, 2007).
6. За приказ на подемот на девојчинската моќ, види: Anita Harris, ed., *All About the Girl: Culture, Power and Identity* (New York: Routledge, 2004).
 7. Реакционерниот дискурс на изразот „предалеку“ редовно се мобилизира во дневните весници за да се критикуваат губењата на женственоста или наводното безвреднување на мајчинството. Меѓу поскорешните примери се: Suzanne Fields, "An 'Ism' Too Far; the Negative Impact of Radical Feminists," *The Washington Times*, January 31, 2006, Alice Wignall, "Sidelines," *The Guardian*, November 7, 2007, Hannah Betts, "What Do Women Want?," *The Guardian*, November 4, 2007, Virginia Haussegger, "Has Feminism Let Us Down?," *The Age*, April 23, 2003.
 8. Тука мислам на претставувањата што ја поставуваат женската сексуалност како оружје во игрите на моќ меѓу половите. Меѓу поскорешните примери за овој начин на популарно претставување се, Rachel Hills, "Sex and Empowerment Can Go Hand in Hand," *The Age*, August 19, 2005, Amelia Hills, "Today's Girls Prefer to Look Sexy Rather Than Clever," *The Guardian*, December 9, 2007, Laura Barton, "Is It a Man's Man's World?," *The Guardian*, March 14, 2007. „Повикот на оружје“ во прилог на модалноста на „феминистичката“ пракса се разбира е отелотворен во Naomi Wolf, *Fire with Fire: The New Female Power and How It Will Change the 21st Century* (New York: Random House, 1993).
 9. Денес постои огромна литература што ги испитува сложените начини на кои сложената културна продукција од 1990-тите „се зафаќа“ со феминизмот. Меѓу примерите за тоа се: Yvonne Tasker, *Working Girls: Gender and Sexuality in Popular Cinema* (London: Routledge, 1998), Imelda Whelehan, *Overloaded: Popular Culture and the Future of Feminism* (London: Women's Press, 2000).
6. For an account of the rise of girl power, see: Anita Harris, ed., *All About the Girl: Culture, Power and Identity* (New York: Routledge, 2004).
 7. The reactionary "too far" discourse is regularly mobilized in daily newspapers to criticize losses of femininity or an apparent devaluation of motherhood. Some more recent examples, include Suzanne Fields, "An 'Ism' Too Far; the Negative Impact of Radical Feminists," *The Washington Times*, January 31, 2006, Alice Wignall, "Sidelines," *The Guardian*, November 7, 2007, Hannah Betts, "What Do Women Want?," *The Guardian*, November 4, 2007, Virginia Haussegger, "Has Feminism Let Us Down?," *The Age*, April 23, 2003.
 8. I'm thinking here, of representations that situate women's sexuality as a weapon in the power games between the sexes. Some recent examples of this mode of popular representation include, Rachel Hills, "Sex and Empowerment Can Go Hand in Hand," *The Age*, August 19, 2005, Amelia Hills, "Today's Girls Prefer to Look Sexy Rather Than Clever," *The Guardian*, December 9, 2007, Laura Barton, "Is It a Man's Man's World?," *The Guardian*, March 14, 2007. The "call to arms" for this modality of feminist practice is, of course, Naomi Wolf, *Fire with Fire: The New Female Power and How It Will Change the 21st Century* (New York: Random House, 1993).
 9. There is now a wealth of literature that interrogates the complex ways in which fictional cultural production from the 1990s "engages" with feminism. Some examples include, Yvonne Tasker, *Working Girls: Gender and Sexuality in Popular Cinema* (London: Routledge, 1998), Imelda Whelehan, *Overloaded: Popular Culture and the Future of Feminism* (London: Women's Press, 2000),

Women's Press, 2000), Charlotte Brunsdon, *The Feminist, the Housewife and the Soap Opera* (Oxford: Clarendon, 2000).

10. Во мноштво популарни претставувања, потезите на феминистите во минатото се сметаат за корисни и важни мигови на промени, но не и за релевантни во современите контексти.
11. Liz Conor, "Letter to the Daughters of Feminism," *The Age*, November 24, 2004.
12. B Ruby Rich, "Feminism and Sexuality in the 1980s," *Feminist Studies* 12, no. 3 (1986).
13. Cited in, David Bentley, "Feminism out of Fashion," *The Courier Mail*, February 28, 2004.
14. Меѓутоа, не го внесувам овој напис со Халивел за да ја пробам дебатата за тоа дали е или не е феминистка и дали нејзините претставувања на феминизмот се или не се точни. Ликот на Халивел веќе им дава на мноштво феминистички и нефеминистички коментатори наративно гориво жестоко да ги исцртуваат своите визии за феминистичката пракса. Со ова мислам дека една дискусија за Халивел нуди корисен начин да се одговори на денешниот „феминизам“. Исто како што „анти“ феминистите ја користат Халивел како доказ во прилог на ирелевантноста на феминизмот за денешниот политичко-културен контекст, така и многу самоникнати феминисти ја користат реториката на Халивел за да покажат како феминистичкиот проект го поткопала комодификацијата (а со тоа и политичките подривања) на соодветно именуваниот „феминизам“. Обете стојалишта ми се чинат помалку од корисни зашто овозможуваат механизам преку кој разни соговорници можат да си ја потврдуваат својата политичка релевантност, истовремено отфрлајќи ги своите замислени собеседници. Еве некои од таквите написи (од различни стојалишта): Jennifer Baumgardner and Amy Richards, *Manifesta: Young Women, Feminism,*

Charlotte Brunsdon, *The Feminist, the Housewife and the Soap Opera* (Oxford: Clarendon, 2000).

10. In much popular representation, the actions of feminists in the past are held up as useful and important moments of change but not relevant to contemporary contexts.
11. Liz Conor, "Letter to the Daughters of Feminism," *The Age*, November 24, 2004.
12. B Ruby Rich, "Feminism and Sexuality in the 1980s," *Feminist Studies* 12, no. 3 (1986).
13. Cited in, David Bentley, "Feminism out of Fashion," *The Courier Mail*, February 28, 2004.
14. I don't, however, introduce this article with Halliwell in order to rehearse the debate about whether she is/not a feminist and whether her representations of feminism are/not accurate. The figure of Halliwell already provides too many feminist and non-feminist commentators alike with narrative fodder to violently demarcate their visions of feminist practice. By this I mean, a discussion of Halliwell provides a useful way to "respond" to feminism today. In the same way that "anti" feminists use Halliwell as proof positive of the irrelevance of feminism to today's politico-cultural context so too, many a self-identified feminist employs Halliwell's rhetoric to demonstrate how the feminist project has been undermined by the commodification (and thus political undermining) of properly named "feminism." Both of these positions strike me as less than useful because they provide a mechanism through which various interlocutors can affirm their own political relevance whilst dismissing their imagined counterparts. A sample of these kinds of writings (from various positions) includes, Jennifer Baumgardner and Amy Richards, *Manifesta: Young Women, Feminism, and the Future*, 1st ed. ed. (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2000), Germaine Greer, *The Whole Woman*

- Feminism, and the Future*, 1st ed. ed. (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2000), Germaine Greer, *The Whole Woman* (London: Doubleday, 1999), Rosalind Coward, *Turbo Chicks: Talking Young Feminisms*, edited by Allyson Mitchell, Lisa Bryn Rundel & Lara Karaian (Toronto: Sumach Press, 2001), Rosalind Coward, *Sacred Cows: Is Feminism Relevant to the New Millennium?* (London: Harper Collins, 2001). Можеби најотровните отфрлања на Халивел ги даде движењето Riot Grrl (Бунтовна женска), како пример за овие книшки, види Cherie Turner, *Everything You Need to Know About the Riot Grrl Movement* (New York: Rosen Publishing Group, 2001). Но, најомилена ми е, Fay Weldon, "How the Spice Girls Have Killed Feminism, Subverted Morality and Embarrassed Us All," *The Daily Mail*, December 7, 2007.
15. Преиспишување во кое Халивел, врпочем, и учествувааше. Халивел мошне славно во 1990-тите го именувааше феминизмот како „збор на ф“. Yvonne Tasker и Diane Negra, "Introduction," во *Interrogating Postfeminism*, ed. Yvonne Tasker и Diane Negra (Durham: Duke University Press, 2007).
16. Катлин Карлин концизно ги резимира овие наоди кога укажува дека, на мноштво млади жени „феминизмот им се чини највидлив како структурирачко отсуство“; постои како ирелевантност за нивните секојдневни животи. Kathleen Karlyn, "Scream, Popular Culture and Feminism's Third-wave: 'I'm Not My Mother,'" *Genders OnLine Journal*, no. 38 (2003).
17. Паоло Фреире се залагаше за освестување преку приод кон создавањето знаење за економската моќ кој ќе се фокусира на студентот. J Kincheloe, *Critical Pedagogy* (New York: Peter Lang, 2008). За врските меѓу феминистичката педагогија и Фреире, види P. Lather, *Getting Smart: Feminist Research and Pedagogy with/in the Postmodern* (New York: Routledge, 2001).
18. Види, на пр. Gerda Lerner, *Teaching Women's History* (Washington D.C.: American Historical Association, 1981).
- (London: Doubleday, 1999), Rosalind Coward, *Turbo Chicks: Talking Young Feminisms*, edited by Allyson Mitchell, Lisa Bryn Rundel & Lara Karaian (Toronto: Sumach Press, 2001), Rosalind Coward, *Sacred Cows: Is Feminism Relevant to the New Millennium?* (London: Harper Collins, 2001). Perhaps the most vitriolic rejections of Halliwell have been produced by the Riot Grrrl movement, for a representation of these zines, see Cherie Turner, *Everything You Need to Know About the Riot Grrl Movement* (New York: Rosen Publishing Group, 2001). My favourite would have to be, however, Fay Weldon, "How the Spice Girls Have Killed Feminism, Subverted Morality and Embarrassed Us All," *The Daily Mail*, December 7, 2007.
15. A reinscription to which Halliwell was, in fact, a contributor. Halliwell quite famously named feminism the "f-word" in the 1990s. Yvonne Tasker and Diane Negra, "Introduction," in *Interrogating Postfeminism*, ed. Yvonne Tasker and Diane Negra (Durham: Duke University Press, 2007).
16. Kathleen Karlyn succinctly summarizes these findings when she suggests that, for many young women, "feminism seems most evident as a 'structuring absence;' it exists as an irrelevancy to their everyday lives." Kathleen Karlyn, "Scream, Popular Culture and Feminism's Third-wave: 'I'm Not My Mother,'" *Genders OnLine Journal*, no. 38 (2003).
17. Paolo Freire argued for conscientization through a student centred approach to the production of knowledge about economic power. J Kincheloe, *Critical Pedagogy* (New York: Peter Lang, 2008). On the connections between feminist pedagogy and Freire see; P. Lather, *Getting Smart: Feminist Research and Pedagogy with/in the Postmodern* (New York: Routledge, 2001).
18. See, for example, Gerda Lerner, *Teaching Women's History* (Washington D.C.: American Historical Association, 1981).

19. Ashis Nandy, "History's Forgotten Doubles," *History and Theory* 34, no. 2 (1995).
20. Го избрав терминот „културна историографија“ наместо, да речеме, „јавна меморија“ затоа што укажувам дека, во овој случај предметот на помнењето се историцизира наместо да „се помни“ (во сите облици што може да ги има помнењето). Навистина, наративите за ирелевантноста на феминизмот имаат степен на културен авторитет кон кој се стреми формалната историографија.
21. Под мејнстрим подразбирам неспецијалистички (било да станува збор за феминистички било за академски).
22. Се разбира, терминиве се оспоруваат. Меѓутоа, феминизмот/феминист(к)ите и постфеминизмот/постфеминистите се мобилизираат како идентификации во рамките на феминистичкиот дискурс за да ја лоцираат теориската и политичката пракса на „младите“ феминисти. Ова реторичко подрачје уште повеќе се усложнува со критичките оценки на постфеминистичката култура (кои во голема мера се потпираат врз читања на навидум „силни жени“ во американската културна продукција) од страна на феминистите од третиот бран. Така, во одредена смисла, постфеминизмот е и политичка идентификација што ја применуваа некои феминист(к)и за да си ги дефинираат практиките, и критички термин што се применува во рамките на некои полиња на феминистичкиот дискурс за да се опишат „проблемите“ со феминистичкиот свет по 1990-тите.
23. Astrid Henry, *Not My Mother's Sister: Generational Conflict and Third-wave Feminism* (Bloomington: Indiana University Press, 2004).
24. На пример, види E. Ann Kaplan and Denovey Looser, "Introduction 1: An Exchange," во *Generations: Academic Feminists in Dialogue*, ed. E. Ann Kaplan and Denovey
19. Ashis Nandy, "History's Forgotten Doubles," *History and Theory* 34, no. 2 (1995).
20. I choose the term "cultural historiography" rather than, say, "public memory" because I am suggesting that, in this case, the object of remembering is being historicised rather than "remembered" (in the various forms remembering can take). Indeed, the narratives about feminism's irrelevance have a degree of cultural authority formal historiography aims to have.
21. By mainstream I mean non specialist (whether that be feminist or academic).
22. These terms are, of course, contested. Third-wave feminism/ist and postfeminism/ist are both self-mobilised, however, as identifications within feminist discourse to locate the theoretical and political practice of "young" feminists. This rhetorical field is made even more complex by the critical assessments of postfeminist culture (largely reliant on readings of ostensibly "strong women" in American cultural production) by third-wave feminists. So, in a sense, postfeminism is both a political identification deployed by some feminists to define their practice, and, a critical term deployed within some fields of feminist discourse to describe the "problems" with the post-1990s feminist world.
23. Astrid Henry, *Not My Mother's Sister: Generational Conflict and Third-wave Feminism* (Bloomington: Indiana University Press, 2004).
24. See, for example, E. Ann Kaplan and Denovey Looser, "Introduction 1: An Exchange," in *Generations: Academic Feminists in Dialogue*, ed. E. Ann Kaplan and Denovey

- Looser (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997).
25. Lisa Marie Hogeland, "Against Generational Thinking," *Women's Studies in Communication* 24, no. 1 (2001).
26. Joan Scott, "Feminism's History," во *A Feminist History Reader*, ed. Sue Morgan (London and New York: Routledge, 2006).
27. Diane Elam, "Sisters Are Doing It for Themselves," во *Generations: Academic Feminists in Dialogue*, ed. E. Ann Kaplan and Denovey Looser (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997).
28. Едно од најдобрите објаснувања за начинот на кој поимот на Фуко за „историја на сегашноста“ може истовремено и да се справи со обврските кон емпирискиот научен пристап и да го оправда вниманието кон политиката на сегашноста, според мене, и натаму е она на Мичел Дин: Mitchell Dean, *Critical and Effective Histories* (London: Routledge, 1994). Релевантноста на овој проект ја ограничувам на оној окапан историски означител – „западни либерални демократии“ – зашто не сакам да имплицирам дека културните логики што ги опишувам се на каков и да е начин „глобализирани“ феномени; тоа неминовно ја ограничува примената на овие погрешни читања.
29. Тука мислам на историчари кои тагуваат поради овие поместувања (иако дискрени), односно лингвистичката смена (т.е. постструктурализмот) и вртењето кон провизорноста (т.е. постмодернизмот). На пример, види Richard Evans, *In Defence of History* (London: Granta Books, 2001), Raelene Frances and Bruce Scates, "Is Labour History Dead?," *Australian Historical Studies* 25, no. 100 (1993), John Hirst, "Women and History: A Critique of Creating a Nation," *Quadrant*, no. 34 (1995), Eric Hobsbawm, *On History* (London: Abacus, 1998), Lawrence Stone, "History and Postmodernism," *Past and Present*, no. 131 (1991), Harriet Swain, ed., *The Big Questions in History* (London: Vintage, 2006), Keith Wind-
- Looser (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997).
25. Lisa Marie Hogeland, "Against Generational Thinking," *Women's Studies in Communication* 24, no. 1 (2001).
26. Joan Scott, "Feminism's History," in *A Feminist History Reader*, ed. Sue Morgan (London and New York: Routledge, 2006).
27. Diane Elam, "Sisters Are Doing It for Themselves," in *Generations: Academic Feminists in Dialogue*, ed. E. Ann Kaplan and Denovey Looser (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997).
28. One of the best accounts of how Foucault's notion of a "history of the present" can simultaneously negotiate the obligations to empirical scholarship and justify attention to the politics of the present remains, to my mind, Mitchell Dean, *Critical and Effective Histories* (London: Routledge, 1994). I limit the relevance of this project to that hoary historical signifier – "western liberal democracies" – because I don't mean to imply that the cultural logics I am outlining are in any way a "globalised" phenomena; this necessarily limits the application of these misreadings.
29. I'm thinking here of historians who lament these shifts, namely, the linguistic turn (namely poststructuralism) and the turn towards provisionality (namely, postmodernism). See, for example, Richard Evans, *In Defence of History* (London: Granta Books, 2001), Raelene Frances and Bruce Scates, "Is Labour History Dead?," *Australian Historical Studies* 25, no. 100 (1993), John Hirst, "Women and History: A Critique of Creating a Nation," *Quadrant*, no. 34 (1995), Eric Hobsbawm, *On History* (London: Abacus, 1998), Lawrence Stone, "History and Postmodernism," *Past and Present*, no. 131 (1991), Harriet Swain, ed., *The Big Questions in History* (London: Vintage, 2006),

- schuttle, *The Killing of History* (New York: Free Press, 1996), Perez Zagorin, "Historiography and Postmodernism: Reconsiderations," *History and Theory*, no. 29 (1990).
30. Фразата ја користам по примерот на Дона Харавеј. Donna Haraway, "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective," *Feminist Studies* 14, no. 3 (1988). [додадена нагласка]
31. Keith Jenkins, *Re-Thinking History* (London; New York: Routledge, 1991).
32. F. R. Ankersmit, "Historiography and Postmodernism," *History and Theory*, no. 28 (1989).
33. J. Appleby, L. Hunt, and M. Jacob, *Telling the Truth about History* (New York: W.W. Norton, 1994).
34. Elizabeth Deeds Ermath, "Agency in the Discursive Condition," *History and Theory*, no. 40 (2001).
35. Како што укажува Викторија Хатам, конвенциите на историското истражување „треба да се преуредат во самосвесен одговор на прашањата од нашето време“ зашто постмодерната критика го направила неодржливо тврдењето за проучување на минатото „поради самото минато“ и не опомена дека сите создавања на знаење неминовно имаат политичката природа. Victoria Hattam, "History, Agency, and Political Change," *Polity* 32, no. 3 (2000).
36. Richard Price, "Practices of Historical Narrative," *Rethinking History* 5, no. 3 (2001).
37. Helen Bowen-Raddeker, *Skeptical History* (London and New York: Routledge, 2007).
38. Морам да ѝ се заблагодарам на Сара Пинто за годините (!) минати во вакви разговори – било за нашето историско издаваштво било за наставата. Овој есеј
- Keith Windschuttle, *The Killing of History* (New York: Free Press, 1996), Perez Zagorin, "Historiography and Postmodernism: Reconsiderations," *History and Theory*, no. 29 (1990).
30. I'm using this phrase following Donna Haraway. Donna Haraway, "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective," *Feminist Studies* 14, no. 3 (1988). [emphasis added]
31. Keith Jenkins, *Re-Thinking History* (London and New York: Routledge, 1991).
32. F. R. Ankersmit, "Historiography and Postmodernism," *History and Theory*, no. 28 (1989).
33. J. Appleby, L. Hunt, and M. Jacob, *Telling the Truth About History* (New York: W.W. Norton, 1994).
34. Elizabeth Deeds Ermath, "Agency in the Discursive Condition," *History and Theory*, no. 40 (2001).
35. As Victoria Hattam suggests, conventions of historical research "need to be reframed as a self-conscious response to issues in our own time" because postmodern critique has made the claim to study the past "for its own sake" impossible to uphold and alerted us to the necessarily political nature of all knowledge formations. Victoria Hattam, "History, Agency, and Political Change," *Polity* 32, no. 3 (2000).
36. Richard Price, "Practices of Historical Narrative," *Rethinking History* 5, no. 3 (2001).
37. Helen Bowen-Raddeker, *Skeptical History* (London and New York: Routledge, 2007).
38. My thanks must go to Sarah Pinto for years (!) of conversations of this nature – whether about our historical

немаше да го напишам без нејзиниот силно ангажиран политичко-теориски ум. За нејзината расправа за политичките импликации на историските наративи, види “Emotional Histories” *Re-thinking History* [во подготовка].

39. Margaret Somers, “Narrativity, Narrative Identity and Social Action: Rethinking English Working-Class Formation,” во *The Narrative and History Reader*, ed. Geoffrey Roberts (London and New York: Routledge, 2001).
40. Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet* (Berkeley: University of California Press, 1990).
41. Annamarie Jagose, *Queer Theory* (Carlton: Melbourne University Press, 1996).
42. Pamela Robertson, *Guilty Pleasures: Feminist Camp from Mae West to Madonna* (London and New York: IB Tauris Publishers, 2007).
43. Нормално, разбираам дека неминовно ова е нецелосен проект токму затоа што не се зафаќам со динамиката на создавањето знаења „во училищата“. Но, размислувањето за приказните што ги изнесуваме (дури и ако тоа го правиме само за да можат нашите студенти да ги оспорат) е важен проект. Меѓутоа, исто така се вардам и од обидите подучувајќи историја да создадам младофеминистички субјекти. Но, мислам дека тоа е малку проблематично. Постои драстична разлика меѓу чинот со кој се нарушува создавањето знаење и чинот со кој на негово место се наметнува „точната“ положба на субјектот.
44. Mary Bryson and Suzanne de Castell, “Queer Pedagogy: Praxis Makes Im/Perfect,” *Canadian Journal of Education* 18, no. 3 (1993).
45. Дефиницијава ја изведов од Ненси Кот. Nancy Cott, *The Grounding of Modern Feminism* (New Haven: Yale University Press, 1987).
- publishing or teaching. This paper wouldn’t have been possible without her robustly engaged politico-theoretical mind. For her discussion of the political implications of historical narratives, see her “Emotional Histories” *Re-thinking History* [forthcoming].
39. Margaret Somers, “Narrativity, Narrative Identity and Social Action: Rethinking English Working-Class Formation,” in *The Narrative and History Reader*, ed. Geoffrey Roberts (London and New York: Routledge, 2001).
40. Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet* (Berkeley: University of California Press, 1990).
41. Annamarie Jagose, *Queer Theory* (Carlton: Melbourne University Press, 1996).
42. Pamela Robertson, *Guilty Pleasures: Feminist Camp from Mae West to Madonna* (London and New York: IB Tauris Publishers, 2007).
43. I realize, of course, that this is necessarily an incomplete project precisely because I don’t engage with the dynamics of knowledge production “in the classroom.” Thinking, however, about the stories we enact (even if only so our students can contest them) is an important project. However, I’m also wary of the efforts to produce young feminist subjects through the act of teaching history. There is a drastic difference, I would suggest, between the act of disrupting knowledge formation and imposing the “right” subject position in its place.
44. Mary Bryson and Suzanne de Castell, “Queer Pedagogy: Praxis Makes Im/Perfect,” *Canadian Journal of Education* 18, no. 3 (1993).
45. This definition is drawn from Nancy Cott. Nancy Cott, *The Grounding of Modern Feminism* (New Haven: Yale University Press, 1987).

46. Иако постмодернистката во мене едноставно сака да го „деконструира“ значењето на феминизмот во училищата (и во историска и во друга смисла), не сум толку убедена дека тоа е стратегија што секогаш дава корисни политички (а впрочем и образовни) исходи. За опуштеноста во нестабилноста треба вежба!
47. Добро е документирано дека феминизмот во својот француски облик се јавил во 1890-тите, а на англиски бил преведен набргу потоа.
48. Но, предупредувањето на Барбара Кејн за примената на некаква аналитичка и историска специфичност врз нашето користење на терминот е корисен потсетник. Како што вели Кејн во контекстот на пргавите дебати за плуралноста на феминизмот во 1990-тите, „има некаква смисла да се ограничат терминот и неговите тврдења“. Barbara Caine, "Feminism, Suffrage and the Nineteenth Century English Women's Movement," *Women's Studies International Forum* 5, no. 6 (1982).
49. Denise Riley, *Am I That Name: Feminism and the Category of "Women" in History* (London: 1988).
50. Barbara Taylor, "Feminism and the Enlightenment 1650-1850: Research Agenda for a Comparative History," *History Workshop Journal*, no. 47 (1999).
51. Дури и далеку подолгата студија на Герда Лернер лоцира значајно поместување на крајот од осумнаесетиот век. Меѓутоа, Лернер се труди да анализира „феминистичка свест... [која ја дефинира како] сознание на жените дека припаѓаат на подредена група; дека трпеле штети како група; дека нивната положба на подреденост е неприродна; дека мора да се здружат со други жени за да ги исправат тие штети“. За Лернер тоа значи дека една феминистичка свест за патријархатот била можна долго пред „модернитетот“. Во една смисла, се согласувам. Се разбира дека има примери што можат да покажат дека жените ја оспорувале својата општествено создадена положба уште во два-
46. Whilst the postmodernist in me simply wants to "deconstruct" the meaning of feminism (both historical and otherwise) in the classroom, I'm less convinced that this is a strategy that always supplies useful political (and indeed, educational) outcomes. Being comfortable with instability requires training!
47. As is well documented, feminism appeared in its French form in the 1890s and was translated into English quite soon after.
48. Barbara Caine's warning about employing some analytic and historical specificity to our use of the term is, however, a useful reminder. As Caine argues, in the context the fractious debates about feminisms plurality in the 1990s, "there is some merit in limiting the term and its claims." Barbara Caine, "Feminism, Suffrage and the Nineteenth Century English Women's Movement," *Women's Studies International Forum* 5, no. 6 (1982).
49. Denise Riley, *Am I That Name: Feminism and the Category of "Women" in History* (London: 1988).
50. Barbara Taylor, "Feminism and the Enlightenment 1650-1850: Research Agenda for a Comparative History," *History Workshop Journal*, no. 47 (1999).
51. Even Gerda Lerner's much longer study locates a significant shift in the late eighteenth century. Lerner is, however, seeking to analyse "feminist consciousness... [which she defines as] the awareness of women that they belong to a subordinate group: that they have suffered wrongs as a group; that their condition of subordination is not natural; that they must join with other women to remedy these wrongs." For Lerner, this means that a feminist consciousness of patriarchy was possible long before "modernity." In one sense, I don't disagree. There are certainly examples that can demonstrate women challenged their socially produced position as early as the twelfth century. Gerda Lerner, *The Creation of Feminist*

наесеттиот век. Gerda Lerner, *The Creation of Feminist Consciousness: From the Middle Ages to Eighteen-Sev-enty* (Oxford: Oxford University Press, 1993). Меѓутоа, во шемата во која зборвам, не сум толку убедена дека тоа треба да го нарекуваме „феминизам“, и тоа од политички причини што ќе се видат. Навистина, една корисна последица од проектот за ограничување на „феминизмот“ на модерната доба би била и терминот „патријархат“ да се врати во историскиот дискурс за да денотира тврдоглав однос на моќ што изгледа ги испресекува повеќето дистинкции на историското време. Тогаш, не би биле феминистички сите реакции на патријархатот. За користењето на патријархатот како термин на историска анализа, види Judith M. Bennett, “Feminism and History,” *Gender and History* 1, no. 3 (1989).

52. На пример, види Katherine B. Clinton, “Femme Et Philosophe: Enlightenment Origins of Feminism” *Eighteenth-Century Studies*, no. 8.
53. За расправа на оваа тема, види Susan Amussen, “The History of Feminism,” *Journal of Women’s History* 8, no. 1 (1996). Решителниот отпор на многумина просветителски мислители кон политичката еднаквост меѓу социо-политичките категории „маж“ и „жена“ на сличен начин ја поткопува претпоставката дека епистемолошките претпоставки на западниот модернитет им нуделе на жените нови начини да ги сфатат постоечките структури на исклучување. Тоа не значи дека сакам да го позиционирам „западното просветителство“ како единствениот проблем против кој жените морале да се мобилизираат и, впрочем, како *проблемот*, а не неговото решение. Попрво, сакам да укажам на понијансиран приод кон овој конкретен проблем. Навистина, расправата на Фредерик Купер за либерално-демократските дискурси во колонијални контексти е поучна тука. Купер вели дека треба да обрнеме внимание на начините на кои овие рамки содржеле „внатрешни пориви за исклучување“ (да го прафразирам Удај Мехта), но и на начините на

Consciousness: From the Middle Ages to Eighteen-Sev-enty (Oxford: Oxford University Press, 1993). In the schema I am proposing, however, I’m less convinced that we should call that “feminism,” for political reasons that will become apparent. Indeed, a useful corollary to the project of constraining “feminism” to the modern period would also be to bring the term ‘patriarchy’ back into historical discourse to denote a stubborn relationship of power that seems to cut across most distinctions of historical time. Responses to patriarchy, then, wouldn’t all be feminist. On the use of patriarchy as a term of historical analysis, see Judith M. Bennett, “Feminism and History,” *Gender and History* 1, no. 3 (1989).

52. See, for example, Katherine B. Clinton, “Femme Et Philosophe: Enlightenment Origins of Feminism” *Eighteenth-Century Studies*, no. 8.
53. For a discussion of this, see Susan Amussen, “The History of Feminism,” *Journal of Women’s History* 8, no. 1 (1996). The determined hostility of many enlightenment thinkers towards political equality between the socio-political categories “man” and “woman” similarly undermines the assumption that the epistemological assumptions of western modernity offered women new ways to comprehend existing structures of exclusion. This is not to say that I want to position “western enlightenment” as the only problem against which women have had to mobilize, and, indeed, as *the* problem and not its solution. Rather, I am trying to suggest a more nuanced approach to this particular problem. Indeed, Frederick Cooper’s discussion of liberal democratic discourses in colonial contexts is instructive here, Cooper suggest that we need to pay attention to the ways in which these frameworks contained “internal urges of exclusion” (to paraphrase Uday Mehta) but also to the ways in which ideas about liberal rights and entitlements offered “niches in which [people would] hide and fend for themselves [and] handles by which

кои идеите за либералните права и следувања нуделе „ниши во кои [луѓето би] се криеле и самите би се снаоѓале [како и] лостови со кои самиот систем би се поместил“. Frederick Cooper, *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History* (Berkeley: University of California Press, 2005), Uday Mehta, “Liberal Strategies of Exclusion,” in *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, ed. Ann Laura Stoler and Frederick Cooper (Berkeley: University of California Press, 1997).

54. Carole Pateman, *The Sexual Contract* (Cambridge: Polity Press, 1988), Thomas Laqueur, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud* (Cambridge: Harvard University Press, 1990).
 55. Claire Goldberg Moses, *French Feminism in the Nineteenth Century* (New York: State University of New York Press, 1984).
 56. Dorinda Outram, *The Enlightenment*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).
 57. Denisa Riley, *Am I That Name: Feminism and the Category of “Women” In History* (University of Minnesota Press, 1989).
 58. Rosi Braidotti, “Mothers, Monsters, and Machines,” во *Writing on the Body: Female Embodiment and Feminist Theory*, ed. Katie Conboy, Nadia Medina, and Sarah Stanbury (New York: Columbia University Press, 1997).
 59. Joan Wallach Scott, *Only Paradoxes to Offer* (Cambridge: Harvard University Press, 1996).
 60. Можеби најочигледен проблем со оваа конкретно разграничување се начините на кои феминизмот станува производ на западното историско поместување, а сигурно немам намера да имплицирам дека феминизмот мора, неминовно и секогаш, да биде западен производ. Попрво, се надевам дека размислувањето за „модерната“ полова разлика како институционал-
- the system itself could be moved.” Frederick Cooper, *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History* (Berkeley: University of California Press, 2005), Uday Mehta, “Liberal Strategies of Exclusion,” in *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, ed. Ann Laura Stoler and Frederick Cooper (Berkeley: University of California Press, 1997).
 54. Carole Pateman, *The Sexual Contract* (Cambridge: Polity Press, 1988), Thomas Laqueur, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud* (Cambridge: Harvard University Press, 1990).
 55. Claire Goldberg Moses, *French Feminism in the Nineteenth Century*. (New York: State University of New York Press, 1984).
 56. Dorinda Outram, *The Enlightenment*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).
 57. Denise Riley, *Am I That Name: Feminism and the Category of “Women” In History* (University of Minnesota Press, 1989).
 58. Rosi Braidotti, “Mothers, Monsters, and Machines,” in *Writing on the Body: Female Embodiment and Feminist Theory*, ed. Katie Conboy, Nadia Medina, and Sarah Stanbury (New York: Columbia University Press, 1997).
 59. Joan Wallach Scott, *Only Paradoxes to Offer* (Cambridge: Harvard University Press, 1996).
 60. Perhaps the most obvious problem with this particular delimitation is the ways in which feminism becomes the product of western historical shift and I certainly don’t mean to imply that feminism is necessarily, inevitably and always a western project. Rather, I would hope that thinking about “modern” sexual difference as the instituting logic for feminist protest demands a

на логика за феминистички протест налага концептуализација на модернитетот што не почнува и не завршува во Европа. Тука поучен е исказот на Антонет Бартон дека родовата разлика и империјализмот ги гледаме како меѓусебно конститутивни (наместо како дискретни подрачја што функционираат едно преку друго). Навистина, историите на просветителството и половата разлика се имплицирани во оној друг голем проект на модернитетот, империјализмот. Ородените дискурси што го овозможиле концептот на разумниот поединец биле, како што укажува Трин Т. Минх-ха (Trinh T. Minh-ha), подеднакво детерминиран од концептите на расните разлики што ја создале можноста за империјална експлоатација. Така, европскиот модернитет, го создале неговите провинциски ангажмани, да го парафразирам Дипеш Чакарбарти (Dipesh Chakrabarty). Тогаш, и (модерниот) феминизам – како што се тврдеше во толку многу понови дела – се создавал во империјалните размени и експлоатации. Trinh T. Minh-ha, *Woman, Native, Other* (Bloomington: Indiana University Press, 1999). Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, ed. Sherry B Ortner, Princeton Studies in Culture / Power / History (Princeton: Princeton University Press, 2000). Значајно е тоа што иако современите новински колумнисти можат редовно да ја отфрлаат релевантноста на феминизмот за „нашиов свет“, истовремено ја истакнуваат важната работа што се јавува во оној подеднакво окапан означител, „третиот свет“. Затоа, мора да внимаваме да не го вразиме феминизмот како исход од „Европа“ туку да го доживуваме како исход од модернитетот што ги опфаќа и центрите и перифериите како историски „изворишта“. Antoinette Burton, *Burdens of History: British Feminists, Indian Women, and Imperial Culture, 1865-1915* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1994); Antoinette Burton, “Thinking Beyond the Boundaries: Empire, Feminism and the Domains of History,” *Social History* 26, no. 1 (2001); Antoinette Burton, ed., *Politics and Empire in Victorian Britain: A Reader* (New York: Palgrave, 2001); Kumari Jayawarderna, *Feminism and Nationalism in the Thirds Worlds* (London: Zed Books, 1986).

conceptualisation of modernity that doesn't start and finish in Europe. Antoinette Burton's suggestion that we think about gender difference and imperialism as mutually constitutive (rather than discrete fields that operate through each other) is instructive here. Indeed, the histories of the enlightenment and sexual difference are implicated in that other great project of modernity, imperialism. The gendered discourses that enabled the concept of the reasoning individual were, as Trinh T. Minh-ha points out, equally determined by the concepts of racial difference that produced the possibility of imperial exploitation. European modernity was thus produced, to paraphrase Dipesh Chakrabarty, by its provincial engagements. So too, then, (modern) feminism – as so much recent work has argued – was constituted in imperial exchanges and exploitations. Trinh T. Minh-ha, *Woman, Native, Other* (Bloomington: Indiana University Press, 1999). Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, ed. Sherry B Ortner, Princeton Studies in Culture / Power / History (Princeton: Princeton University Press, 2000). Significantly, whilst contemporary newspaper columnists might regularly dismiss the relevance of feminism to “our world,” they simultaneously assert the important work occurring in that equally hoary signifier, the “third world.” We must be careful, therefore, not to frame feminism as an outcome of “Europe” but of a modernity that imbricates centres and peripheries as historical “origins.” Antoinette Burton, *Burdens of History: British Feminists, Indian Women, and Imperial Culture, 1865-1915* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1994); Antoinette Burton, “Thinking Beyond the Boundaries: Empire, Feminism and the Domains of History,” *Social History* 26, no. 1 (2001); Antoinette Burton, ed., *Politics and Empire in Victorian Britain: A Reader* (New York: Palgrave, 2001); Kumari Jayawarderna, *Feminism and Nationalism in the Thirds Worlds* (London: Zed Books, 1986).

61. "Women's Time" in *New Maladies of the Soul* (New York: Columbia University Press, 1995).
62. Lynn S. Chancer, *Reconcilable Differences: Confronting Beauty, Pornography, and the Future of Feminism* (Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1998), 286.
63. E. Ann Kaplan and Denovey Looser, "Introduction 1: An Exchange," вo *Generations: Academic Feminists in Dialogue*, ed. E. Ann Kaplan and Denovey Looser (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997), 13.
64. Sarah Gamble, "Postfeminism," вo *The Routledge Companion to Feminism and Postfeminism*, ed. Sarah Gamble (New York and London: Routledge, 2001).
65. Rebecca Walker, "Introduction," вo *To Be Read: Telling the Truth and Changing the Face of Feminism*, ed. Rebecca Walker (New York: Anchor Books, 1995).
66. Kathy Bail, *Diy Feminism* (Sydney: Allen and Unwin, 1996).
67. Leslie Heywood and Jennifer Drake, "Introduction," вo *Third-wave Agenda: Being Feminist, Doing Feminism*, ed. Leslie Heywood and Jennifer Drake (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997), 11.
68. Вокер го тврди токму тоа, Rebecca Walker, "Introduction," вo *To Be Read: Telling the Truth and Changing the Face of Feminism*, ed. Rebecca Walker (New York: Anchor Books, 1995).
69. Richard Jinman, "Generation Sex," *The Sydney Morning Herald*, October 8, 2005.
70. Deborah Siegel, "The Legacy of the Personal: Generating Theory in the Third-wave," *Hypatia* 12, no. 3 (1997).
61. "Women's Time" in *New Maladies of the Soul* (New York: Columbia University Press, 1995).
62. Lynn S. Chancer, *Reconcilable Differences: Confronting Beauty, Pornography, and the Future of Feminism* (Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1998), 286.
63. E. Ann Kaplan and Denovey Looser, "Introduction 1: An Exchange," in *Generations: Academic Feminists in Dialogue*, ed. E. Ann Kaplan and Denovey Looser (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997), 13.
64. Sarah Gamble, "Postfeminism," in *The Routledge Companion to Feminism and Postfeminism*, ed. Sarah Gamble (New York and London: Routledge, 2001).
65. Rebecca Walker, "Introduction," in *To Be Read: Telling the Truth and Changing the Face of Feminism*, ed. Rebecca Walker (New York: Anchor Books, 1995).
66. Kathy Bail, *Diy Feminism* (Sydney: Allen and Unwin, 1996).
67. Leslie Heywood and Jennifer Drake, "Introduction," in *Third-wave Agenda: Being Feminist, Doing Feminism*, ed. Leslie Heywood and Jennifer Drake (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997), 11.
68. Walker makes precisely this argument, Rebecca Walker, "Introduction," in *To Be Read: Telling the Truth and Changing the Face of Feminism*, ed. Rebecca Walker (New York: Anchor Books, 1995).
69. Richard Jinman, "Generation Sex," *The Sydney Morning Herald*, October 8, 2005.
70. Deborah Siegel, "The Legacy of the Personal: Generating Theory in the Third-wave," *Hypatia* 12, no. 3 (1997).

71. Naomi Wolf, *Fire with Fire: The New Female Power and How it Will Change the 21st Century* (London: Vintage 1994).
72. Camille Paglia, "Madonna: Finally a Real Feminist," *New York Times*, December 14, 1990.
73. Naomi Wolf, *Fire with Fire: New Female Power and How it Will Change the 21st Century* (London: Vintage, 1994).
74. Лиз Конор вели нешто слично за начините на кои ова отелотворение се претставувало во новите облици на визуелната култура на почетокот од дваесеттиот век. Liz Conor, *The Spectacular Modern Woman: Feminine Visibility in the 1920s* (Bloomington: Indiana University Press, 2004).
75. Пример за овој вид на нервозни забелешки за младите жени, сексот, пиењето и контролата може да се најде кај Sara Wheeler, "Glug Glug," *The Guardian*, January 19, 2008, Emine Saner, "The Women? They're Far Worse in Fights," *The Guardian*, May 9, 2008.
76. Во својата расправа за „културата на сладострастието“, Леви изнесува вознемирувачки забелешки за нејзината ненадејна појава. Ariel Levy, *Female Chauvinist Pigs: Women and the Rise of Raunch Culture* (New York: Free Press, 2005).
77. За врската меѓу новата жена и западните неспокојства, види: Barbara Lonnquist, "Paler by Comparison: Shadows of Cleopatra in Nineteenth-Century Representations of the New Woman Vampire," во *Balancing the Scales; an Examination of the Manipulation and Transformation of Symbolic Concepts of Women*, ed. Marie A Conn (Lanham: University Press of America, 2003). За врската меѓу новата жена и животот на стварните жени, види: Angelique Richardson and Chris Willis, "Introduction," во *The New Woman in Fiction and Fact: Fin-De-Siècle Feminisms*, ed. Angelique Richardson and Chris Willis (Basingstoke: Palgrave, 2000). За амбивалентниот
71. Naomi Wolf, *Fire with Fire: The New Female Power and How It Will Change the 21st Century* (London: Vintage 1994).
72. Camille Paglia, "Madonna: Finally a Real Feminist," *New York Times*, December 14, 1990.
73. Naomi Wolf, *Fire with Fire: New Female Power and How it Will Change the 21st Century* (London: Vintage, 1994).
74. Liz Conor makes a similar argument about the ways in which this embodiment was represented in new forms of visual culture in the early twentieth century. Liz Conor, *The Spectacular Modern Woman: Feminine Visibility in the 1920s* (Bloomington: Indiana University Press, 2004).
75. For an example of this kind of anxious observations about young women, sex, drinking and control see, Sara Wheeler, "Glug Glug," *The Guardian*, January 19, 2008, Emine Saner, "The Women? They're Far Worse in Fights," *The Guardian*, May 9, 2008.
76. In her discussion of "raunch culture" Levy makes startling observations about her sudden emergence. Ariel Levy, *Female Chauvinist Pigs: Women and the Rise of Raunch Culture* (New York: Free Press, 2005).
77. On the relationship between the new woman and western anxieties, see: Barbara Lonnquist, "Paler by Comparison: Shadows of Cleopatra in Nineteenth-Century Representations of the New Woman Vampire," in *Balancing the Scales; an Examination of the Manipulation and Transformation of Symbolic Concepts of Women*, ed. Marie A Conn (Lanham: University Press of America, 2003). On the relationship between the new woman and actual women's lives see: Angelique Richardson and Chris Willis, "Introduction," in *The New Woman in Fiction and Fact: Fin-De-Siècle Feminisms*, ed. Angelique Richardson and Chris Willis (Basingstoke:

однос меѓу ликот на новата жена и феминистичкиот протест, види: Tania Schaffer, "Nothing but Foolscap and Ink: Inventing the New Woman," во *The New Woman in Fiction and Fact: Fin-De-Siècle Feminisms*, ed. Angelique Richardson and Chris Willis (Basingstoke: Palgrave, 2000).

78. Прониклива и суптилна збирка расправи за односот на Голдман кон феминистичкиот проект може да се види кај: Penny Weiss and Loretta Kensinger, eds., *Feminist Interpretations of Emma Goldman* (University Park: Pennsylvania State University Press, 2007).
79. Carol Smith-Rosenburg, "Discourses of Sexuality and Subjectivity," во *Hidden from History: Reclaiming the Gay and Lesbian Past*, ed. Martin Duberman, Martha Vicinus, and George Chauncey Jr. (London: Penguin Books, 1989), 279.
80. Ibid.
81. Esther Newton, "The Mythic Mannish Lesbian: Radclyffe Hall and the New Woman," во *Hidden from History: Reclaiming the Gay and Lesbian Past*, ed. Martin Duberman, Martha Vicinus, and George Chauncey Jr. (London: Penguin Books, 1989).
82. Linda Dowling, "The Decadent and the New Woman in the 1890's," *Nineteenth-Century Fiction* 33, no. 4 (1979).
83. Nancy Cott, *The Grounding of Modern Feminism* (New Haven: Yale University Press, 1987).
84. Ann Brooks, *Postfeminisms: Feminism, Cultural Theory, and Cultural Forms* (New York and London: Routledge, 1997).
85. Linda Frost, "'Somewhere in Particular': Generations, Feminism, Class Conflict and the Terms of Academic Success," во *Generations: Academic Feminists in Dialogue*, ed. E. Ann Kaplan and Denovey Looser (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997).
- Palgrave, 2000). On the ambivalent relationship between the figure of the new woman and feminist protest, see: Tania Schaffer, "Nothing but Foolscap and Ink: Inventing the New Woman," in *The New Woman in Fiction and Fact: Fin-De-Siècle Feminisms*, ed. Angelique Richardson and Chris Willis (Basingstoke: Palgrave, 2000).
78. For an insightful and subtle collection of discussions of Goldman's relationship to the feminist project, see, Penny Weiss and Loretta Kensinger, eds., *Feminist Interpretations of Emma Goldman* (University Park: Pennsylvania State University Press, 2007).
79. Carol Smith-Rosenburg, "Discourses of Sexuality and Subjectivity," in *Hidden from History: Reclaiming the Gay and Lesbian Past*, ed. Martin Duberman, Martha Vicinus, and George Chauncey Jr. (London: Penguin Books, 1989), 279.
80. Ibid.
81. Esther Newton, "The Mythic Mannish Lesbian: Radclyffe Hall and the New Woman," in *Hidden from History: Reclaiming the Gay and Lesbian Past*, ed. Martin Duberman, Martha Vicinus, and George Chauncey Jr. (London: Penguin Books, 1989).
82. Linda Dowling, "The Decadent and the New Woman in the 1890's," *Nineteenth-Century Fiction* 33, no. 4 (1979).
83. Nancy Cott, *The Grounding of Modern Feminism* (New Haven: Yale University Press, 1987).
84. Ann Brooks, *Postfeminisms: Feminism, Cultural Theory, and Cultural Forms* (New York and London: Routledge, 1997).
85. Linda Frost, "'Somewhere in Particular': Generations, Feminism, Class Conflict and the Terms of Academic Success," in *Generations: Academic Feminists in Dialogue*, ed. E. Ann Kaplan and Denovey Looser (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997).

86. Ann Brooks, *Postfeminisms: Feminism, Cultural Theory, and Cultural Forms* (Routledge, 1997).
87. Joanna Briscoe, "The Generation That Took a Gamble," *The Guardian*, September 13, 2003.
88. Clinton Walker, "Highway '72 Revisited," *The Sydney Morning Herald*, November 16, 2002.
89. Mariella Frostrup, "Girl Power? Don't Make Me Laugh," *The Observer*, December 23, 2007.
90. Devoney Looser, "Introduction II," во *Generations: Academic Feminists in Dialogue*, ed. Devoney Looser and E Ann Kaplanm (Minnesota: University of Minnesota Press, 1997).
91. Со ова сакам да кажам дека Мадона функционира како историзиран симбол на новите практики на пародија и присвојување на голем дел од феминистичката наука без оглед на тоа дали се гледаат како проблем или решение. Колку пати сите ние сме прочитале написи за современата музичка индустрија кои започнувале со расправа за Мадона? Види, на пример, Gayle Wald, "Just a Girl? Rock Music, Feminism, and the Cultural Construction of Female Youth" *Signs* 32, no. 3 (1998).
92. Можеби најдобрата расправа за овој однос се јавува во врска со постколонијалната теорија; види, на пример, Neil Lazarus, "Introducing Postcolonial Studies," во *The Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies*, ed. Neil Lazarus (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), Ania. Loomba, ed., *Colonialism-Postcolonialism* (London: Routledge, 1998), Mark Poster, *Cultural History and Postmodernity: Disciplinary Readings and Challenges* (New York: Columbia University Press, 1997).
93. M. J. Delaney, *At Least since Plato... And Other Post-modern Myths* (London: MacMillan, 1997).
86. Ann Brooks, *Postfeminisms: Feminism, Cultural Theory, and Cultural Forms* (Routledge, 1997).
87. Joanna Briscoe, "The Generation That Took a Gamble," *The Guardian*, September 13, 2003.
88. Clinton Walker, "Highway '72 Revisited," *The Sydney Morning Herald*, November 16, 2002.
89. Mariella Frostrup, "Girl Power? Don't Make Me Laugh," *The Observer*, December 23, 2007.
90. Devoney Looser, "Introduction II," in *Generations: Academic Feminists in Dialogue*, ed. Devoney Looser and E Ann Kaplanm (Minnesota: University of Minnesota Press, 1997).
91. By this I mean, Madonna functions as a historicised emblem of new practices of parody and appropriation in much feminist scholarship regardless of whether these are seen as a problem or solution. How many times have we all read articles about women in the contemporary music industry that begin with a discussion of Madonna? See, for example, Gayle Wald, "Just a Girl? Rock Music, Feminism, and the Cultural Construction of Female Youth," *Signs* 32, no. 3 (1998).
92. Perhaps the best discussion of this relation occurs in relation to postcolonial theory, see for example, Neil Lazarus, "Introducing Postcolonial Studies," in *The Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies*, ed. Neil Lazarus (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), Ania. Loomba, ed., *Colonialism-Postcolonialism* (London: Routledge, 1998), Mark Poster, *Cultural History and Postmodernity: Disciplinary Readings and Challenges* (New York: Columbia University Press, 1997).
93. M. J. Delaney, *At Least since Plato... And Other Post-modern Myths* (London: MacMillan, 1997).

94. На пример, според Елизабет Дидс-Ермарт, ако модернитетот се дефинира со неговиот релативно „кохерентен и единствен збир верувања за себноста, стварноста и времето... [и] пред с\$... во сувереноста на идејата за историјата“, тогаш ставот на постмодернитетот бил присутен барем од почетокот на дваесеттиот век. Elizabeth Deeds-Ermarth, *Sequel to History: Postmodernism and the Crisis of Representational Time* (Princeton: Princeton University Press, 1992).
95. *The Daily Mail*, January 10, 1906.
96. Judith P. Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"* (New York: Routledge, 1993).
97. Kathy Sport, "Below the Belt and Bleeding Fingertips: Feminist and Lesbian Music in the Late 1970s," *Australian Feminist Studies* 55, no. 3 (2007).
98. Mary Tomsic, "We Will Invent Ourselves, the Age of the New Image Is at Hand: Creating, Learning and Talking with Australian Feminist Filmmaking," *Australian Feminist Studies* 22, no. 53 (2007). [Оригинална нагласка]
99. Pamela Robertson, *Guilty Pleasures: Feminist Camp from Mae West to Madonna* (Durham, N.C.: Duke University Press, 1996).
100. Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution* (New York: Bantam, 1979).
101. На пример, види ја Хабермасовата критика на „постмодернизмот“ како продолжение на модерното. Исто така, Фуко интересно изнесува аргументи во прилог на „изворот“ на критичка онтологија на себноста, оној мошне „постмодерен“ став кој својот зачеток му го должи на ставот на модернитетот. Michel Foucault, "What Is Enlightenment?," во *Essential Works of Foucault: Ethics*, ed. Paul Rabinow (London: Penguin, 1994).
94. For Elizabeth Deeds-Ermarth, for example, if modernity is defined by its relatively "coherent and unified set of beliefs about the self, reality and time... [and] above all... in the sovereignty of the idea of history," then the attitude of postmodernity was present from at least the beginning of the twentieth century. Elizabeth Deeds-Ermarth, *Sequel to History: Postmodernism and the Crisis of Representational Time* (Princeton: Princeton University Press, 1992).
95. *The Daily Mail*, January 10, 1906.
96. Judith P. Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"* (New York: Routledge, 1993).
97. Kathy Sport, "Below the Belt and Bleeding Fingertips' Feminist and Lesbian Music in the Late 1970s," *Australian Feminist Studies* 55, no. 3 (2007).
98. Mary Tomsic, "We Will Invent Ourselves, the Age of the New Image Is at Hand: Creating, Learning and Talking with Australian Feminist Filmmaking," *Australian Feminist Studies* 22, no. 53 (2007). [Emphasis Original]
99. Pamela Robertson, *Guilty Pleasures: Feminist Camp from Mae West to Madonna* (Durham, N.C.: Duke University Press, 1996).
100. Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution* (New York: Bantam, 1979).
101. See, for example Habermas' critique of "postmodernism" as an extension of the modern. Also, Foucault makes a compelling case for the 'source' of a critical ontology of the self, that very "postmodern" of attitudes, owing its germination to the attitude of modernity. Michel Foucault, "What Is Enlightenment?," in *Essential Works of Foucault: Ethics*, ed. Paul Rabinow (London: Penguin, 1994).

102. Andreas Huyssen, "Mapping the Postmodern," во *Feminism/Postmodernism*, ed. Linda Nicholson (London and New York: Routledge, 1990).
103. Michel Foucault, "What Is Enlightenment?," во *Essential Works of Foucault: Ethics*, ed. Paul Rabinow (London: Penguin, 1994).
104. Susan Bordo, "Feminism, Postmodernism and Gender-Skepticism" во *Feminism / Postmodernism*, ed. Linda Nicholson (London and New York: Routledge, 1990).
105. Околу централното значење на „историјата“ за просветителскиот поредок на нештата и либерализмот, види Graham Burchall, "Liberal Government and Techniques of the Self," во *Foucault and Political Reason*, ed. Barry Andrew, Thomas Osborne, and Nikolas Rose (Chicago: Chicago University Press, 1996), Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (London: Routledge, 1989).
106. Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman*, ed. Miriam Brody Kramnick, Rev ed. (Harmondsworth: Penguin, 2004). За кратка расправа за значењето на Волстонкрафт, види R.M. Janes, "On the Reception of Mary Wollstonecraft's a Vindication of the Rights of Woman," *Journal of the History of Ideas*, no. 39 (1978).
107. Joan Scott, "Feminism's History," in *A Feminist History Reader*, ed. Sue Morgan (London and New York: Routledge, 2006), 392
108. Jane Flax, "Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory" in *Feminism / Postmodernism*, ed. Linda Nicholson (London and New York: Routledge, 1990).
109. Овој израз е на Лис Иригаре. Luce Irigaray, "The Power of Discourse and the Subordination of the Feminine," во *The Luce Irigaray Reader*, ed. Margaret Whitford (Oxford: Blackwell, 1991).
102. Andreas Huyssen, "Mapping the Postmodern," in *Feminism/Postmodernism*, ed. Linda Nicholson (London and New York: Routledge, 1990).
103. Michel Foucault, "What Is Enlightenment?" in *Essential Works of Foucault: Ethics*, ed. Paul Rabinow (London: Penguin, 1994).
104. Susan Bordo, "Feminism, Postmodernism and Gender-Skepticism" in *Feminism / Postmodernism*, ed. Linda Nicholson (London and New York: Routledge, 1990).
105. On the centrality of "history" to the enlightenment order of things and liberalism, see Graham Burchall, "Liberal Government and Techniques of the Self," in *Foucault and Political Reason*, ed. Barry Andrew, Thomas Osborne, and Nikolas Rose (Chicago: Chicago University Press, 1996), Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (London: Routledge, 1989).
106. Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman*, ed. Miriam Brody Kramnick, Rev ed. (Harmondsworth: Penguin, 2004). For a brief discussion of Wollstonecraft's significance, see R.M. Janes, "On the Reception of Mary Wollstonecraft's a Vindication of the Rights of Woman," *Journal of the History of Ideas*, no. 39 (1978).
107. Joan Scott, "Feminism's History," in *A Feminist History Reader*, ed. Sue Morgan (London and New York: Routledge, 2006), 392.
108. Jane Flax, "Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory," in *Feminism/ Postmodernism*, ed. Linda Nicholson (London and New York: Routledge, 1990).
109. This phrase is Luce Irigaray's. Luce Irigaray, "The Power of Discourse and the Subordination of the Feminine," in *The Luce Irigaray Reader*, ed. Margaret Whitford (Oxford: Blackwell, 1991).

S

с е к с у а л н о с т и

identities



s e x u a l i t i e s

C

Дејвид М.
Халперин

**Момче од мал град:
Нил Бартлет учи
како да биде геј**

I

Во раното лето 1981 година, млад геј маж кој се викаше Нил Бартлет се пресели од мало гратче во големиот град. Во неговиот случај, големиот град беше Лондон и не беше целосно непозната територија за него. „Кога имав 16 години, имав обичај да доаѓам тука со воз за да одам во музеите, да застанувам и да ги гледам сликите, а и за да ме гледаат, да ме соберат, а кога веќе наполнив дваесет години, доаѓав за да се сретнам со некого. Секогаш беше вистинското место. Обично добивав ерекција само чекајќи го возот“.¹ Колку и да било возбудливо и страшно за Бартлет конечно да се впушти во новиот живот во големиот град, стигнувањето таму било само почеток. Најпосле, една работа е да посетиш геј метропола како Лондон, а сосема друга да се преселиш таму. „Пристигнувањето во Лондон... не е нешто што го правиш само со симнувањето од возот; потребни се години, верувај ми, мене ми беа потребни години“ (xx). Тоа е поради тоа што стапнувањето на метрополиската геј сцена значи - или поточно, значеше, во времето кога сè уште цвечаше таа сцена, кога (пред ерата на Интернетот) немаше никаква вистинска алтернатива за тоа - тоа значеше влегување во геј животот, среќавање со целосната

David M.
Halperin

**Small Town Boy:
Neil Bartlett Learns
How to be Gay**

I

In the early summer of 1981 a young gay man by the name of Neil Bartlett moved from a small town to the big city. In his case, the big city happened to be London, and it was not altogether unfamiliar territory to him. “When I was sixteen I used to come up here on the train to go to the museums, to stand and look at the pictures, and also to be looked at, picked up, and then when I was twenty, I would come up here to meet someone. It was always the place to be. I used to get an erection just waiting for the train.”¹ Exciting and terrifying as it was for Bartlett to embark at last on a new life in the big city, getting there was only the beginning. After all, it is one thing to visit a gay metropolis like London, and quite another thing to move there. “Coming to London... isn’t something you do just by stepping off the train; it takes years, believe me, it’s taken me years” (xx). That is because entering the metropolitan gay scene means—or, rather, it used to mean, at the time when that scene was still flourishing, when (before the age of the internet) there was no real alternative to it—it meant entering gay life, encountering the full width and breadth of gay culture, expanding one’s sexual literacy, discovering and making gay history, ceasing to be merely homosexual and learning how to be gay.

широчина и обем на геј културата, проширување на сопствената сексуална писменост, откривање и создавање на геј историја, престанување да се биде само хомосексуалец/хомосексуалка и учење како да се биде геј.

За да се снаоѓате низ градот, треба да се изгубите во него. Книгата во која Бартлет ги запиша своите походи во геј културата почнува со епиграф од *Берлинска хроника* (A Berlin Chronicle) на Валтер Бенјамин (Walter Benjamin 1932): „Да не се снаоѓаш во еден град може да биде неинтересно и банално. За тоа е потребно незнаење - ништо повеќе. Но, да се изгубиш во градот...“² Губење на себе си за Бартлет не е само говорна фигура: тој опишува цел проект. Пристигнувањето во Лондон, учењето како да се биде геј, повлекува губење на себе си, на себноста која претходно сте ја имале, и станување тоа што си. Што е една од причините зошто се потребни години.

Да се изгубиш е најдобриот метод за наоѓање на сопствениот пат. Постепено откривате нови шеми на егзистенција среде изменетите услови на метрополискиот квир живот. Бартлет открил дека некои од тие шеми веќе биле распослани пред него. Тој почнал да разбира дека геј животот којшто тој учел да го води во Лондон всушност бил продолжение на животот што таму го воделе други геј мажи цел век или повеќе наназад. Не продолжение во целост, секако, но продолжение до зачудувачки степен.

Пристигнувањето во Лондон значеше навлегување во веќе постоечки живот - за првпат почнав да зборувам со други луѓе, да одам на места кои веќе имаат стил или, ако сакате, историја. Што сторив, претпоставувам дека го поврзав мојот живот со други животи, дури и со згради и улици, кои имаа егзистенција која ѝ претходи на мојата. Ова е само по себе посебно, затоа што јас го искусував

In order to find your way in the city, you need to lose yourself in it. The book in which Bartlett recorded his forays into gay culture begins with an epigraph from Walter Benjamin's *A Berlin Chronicle* (1932): "Not to find one's way in a city may well be uninteresting and banal. It requires ignorance — nothing more. But to lose oneself in a city..."² Losing oneself is not a mere figure of speech for Bartlett: it describes an entire project. Coming to London, learning how to be gay, entails losing yourself, the self you used to have, and becoming who you are. Which is one reason why it takes years.

Losing yourself is the best method of finding your way. Gradually you discover new patterns of existence amid the changed conditions of metropolitan queer life. Some of those patterns, Bartlett found, had already been laid down for him. He started to realize that the gay life he was learning to lead in London was in fact continuous with the life that had been led there by other gay men, going back a century or more. Not completely continuous, of course, but continuous to an astonishing degree.

Coming to London meant moving into a life that already existed — I started to talk to other people for the first time, to go to places that already had a style, a history if you like. What I've done, I suppose, is to connect my life to other lives, even buildings and streets that had an existence prior to mine. This is in itself remarkable, because for the longest time imaginable I experienced my gayness in complete isola-

сопственото гејство најдолго што може да се замисли во целосна изолација, исто како и секое геј дете во мало гратче. И сега, постепено, сфатив дека сум поврзан со животите на други мажи, мажи кои живеат во Лондон заедно со мене. *Или со други, мртви лондончани* (xx, со масни букви во оригиналот).

Да научиш како да бидеш геј, да станеш тоа што си, не значи да го сфатиш сопствениот поединечен идентитет, туку да напредуваш кон нов, релациски идентитет така што препознаваш како наликуваш или се разликуваш од други геј мажи.

Токму преку откривањето на степенот на неговата сличност со други геј мажи и со препознавање на поврзаноста со нив, Бартлет успеа да дојде до сопственото гејство. Како што критичарката Дајан Чизхолм (Dianne Chisholm) тоа остроумно го формулира, Бартлет, „чувствува, натприродно, дека оваа врска однапред била подготвена за него, не од страна на современиците, туку од првата генерација на ‘геј’ мажи кои се откриле во ерата на Оскар Вајлд (Oscar Wilde). Така, мажот што се открива и станува свој во градот на 80-тите не е ништо оригинално. Тој станува тоа што е со претворање на себеси во карактер од видот на урбан жител кој почна да постои во доцните 1800-ти. Своето егзистенцијално настанување ѝ го должи на историска продукција“.³ „Тоа е навистина точно“, признава Бартлет, уживајќи во очигледниот парадокс (и повторувајќи по францускиот поет Артур Рембо (Arthur Rimbaud)), „Јас сум други луѓе“.⁴

Тој објаснува, „Кога луѓе ме прашуваат зошто живеам во Лондон, велам, направив живот за себе си. Но, не измислив живот; јас навлегов, си направив себе си место во живот кој веќе постоеше“ (205).

tion, just like any other gay child in a small town. And now, gradually, I’ve come to understand that I am connected with other men’s lives, men living in London with me. *Or with other, dead Londoners* (xx; boldface in original).

Learning how to be gay, becoming who you are, is not about realizing your authentic individual identity but about acceding to a new, relational identity by recognizing how you resemble and differ from other gay men.

It was by discovering the extent of his commonality with other gay men and by acknowledging a connection with them that Bartlett ultimately was able to come into his own gayness. As the critic Dianne Chisholm astutely puts it, Bartlett “senses, uncannily, that this connection has been prepared for him in advance, not by his contemporaries but by the first generation of ‘gay’ men to come out in the era of Oscar Wilde. Thus the man who comes out and into his own in the city of the 1980s is not original. He becomes who he is by making himself over in the character of a species of urban dweller that came into existence in the late 1800s. He owes his existential becoming to a historic production.”³ “It’s quite true,” Bartlett admits, relishing the apparent paradox (and echoing the French poet Arthur Rimbaud), “I am other people.”⁴

He explains, “When people ask me why I live in London, I say, I’ve made a life for myself. But I haven’t invented a life; I have moved into, made a place for myself in a life that already existed” (205).

Не „излегов (се открив)“ толку колку што „влегов“, бидејќи во истиот момент кога излегуваме, ја објавуваме нашата различност од светот, се нурнуваме во високо стилизирано, под притисок, конвенционално друштво, во геј друштвото. Иако друштвото на кое му припаѓам не е измешано повеќе од кој било друг дел од британскиот живот (можеби спиеме заедно, но тоа не значи дека делиме ист живот), сè уште чувствувам, нејасно, дека сите ние сме исто, дека имаме заеднички идентитет, заеднички интереси. Согледав дека токму кога сме најслични едни на други, кога навлегуваме во економија базирана на размена на споделени знаци, ја наоѓаме нашата најголема сила (206-207).

Бартлет не бил разочаран или згрозен од можноста дека модерната индивидуа, особено модерната геј машка индивидуа, можеби е генеричка. Тој нашол извор на потврдување во замислената искусственост на заедништвото со геј мажите како група. Најпосле, „Оригиналноста не е доблест на нашата култура; најубавите и најуспешните мажи се угледуваат во други мажи“ (201).

Можеби постојано се измислуваме и преизмислуваме себеси, измислувајќи ги сопствените животи попатно (како што верувал Бартлет (30, 171)), но ние никогаш не почнуваме од нула. Напротив, „ние... сме длабоко неоригинални“, изјавува тој, не без одредено задоволство. „Порнографијата не е единственото место каде што сите мажи се исти. Ние растеме како невидливи и сами, но тогаш типично се движиме од целосна изолација во нешто што се чини како комплетна култура во многу мал временски период“. Тоа што го жртвуваме како индивидуална единственост го надополнуваме со бегане од самотијата. „Да се биде предвидлив е мала цена којашто се плаќа за споделување на нешто, за можноста да се зборува“ (204-205).

I didn't so much "come out" as "go in," since at the very moment at which we come out, declare our difference from the world, we immerse ourselves in a highly stylized, pressured, conventional society; gay society. Although the society I am part of is no more mixed than is any other part of British life (we may sleep together, but that does not mean that we share a life), I still feel, obscurely, that we are all the same, that we have a common identity, common interests. I have found that it is when we are most like each other, when we enter an economy based on the exchange of shared signs, that we have found our greatest strength (206-207).

Bartlett was not upset or threatened by the possibility that the modern individual, especially the modern gay male individual, might be generic. He found a source of affirmation in the imagined experience of commonality with gay men as a group. "Originality," after all, "is not a virtue in our culture; the most beautiful and successful men model themselves on other men" (201).

We may be constantly inventing and reinventing ourselves, making our lives up as we go along (as Bartlett believed [30, 171]), but we never start from scratch. On the contrary, "we... are profoundly unoriginal," he declares, with a certain satisfaction. "It's not only in pornography that all men are the same. We grow up invisible and alone, but then we characteristically move from complete isolation into what feels like a complete culture in a very short space of time." What we sacrifice in individual uniqueness we make up for in an escape from solitude. "Being predictable is a small price to pay for sharing something, being able to talk" (204-205).

Далеку од тоа да има потреба да „отфрли некои стереотипи, улоги или фикции“, Бартлет се обидел да најде значење во нив (206). Тој експериментирал со можноста да се препознае себеси во современите форми на геј животот - дури и во геј клишеата. „Својот живот го покловив со шемите на другите мажи околу мене. Се научив себеси на задоволството да се биде како други луѓе. Одев во истите места, имав ист тип сексуален живот, зборував за, горе-долу, истите работи и, горе-долу, на истиот јазик. Ниту имав потреба, ниту сакав да знам нечие име. Отскоро, почнав да експериментирам со друг екстрем, покловување на шемите на мојот живот со тие на само еден маж. Тоа се чини како варијација на истата стратегија, подеднакво неопходна и подеднакво пријатна. Си мислам, цело време сакаме да дознаеме работи еден за друг, да знаеме дали навистина си припаѓаме еден на друг, припаѓаме заедно“ (xx). Конечно, дали постои такво нешто како геј идентитет, геј заедница, геј култура, геј субјективност? Дали постои колективен геј субјект кој може да каже „ние“? Дали сите ние навистина сме исти? До каде досега геј сличноста од едно лице до друго, од еден миг во времето до следен?

И покрај зборувањето за истоста и за сличноста, Бартлет не бил наивен или безгрижен есенцијалист. Тој знаел дека сите геј мажи не се исти, дека не е нужно да се споделување живот. Всушност, нему му било непријатно да зборува за геј мажи како за група, да користи прво лице множина. „На пример, кога ќе кажам ‘ние’, мислам на нас геј мажите. Се подзгрчувам и сакам да објаснам. Овој збор би имал совршена смисла во некој бар, но еве ме, го употребувам во книга, и нема како да знам дали читателот е геј, или маж, или дали на каков било начин е вложен или посветен на разбирање на овој јазик... Сепак, сметам дека треба да зборуваме меѓусебно на наш сопствен

Far from needing “to reject any stereotypes, roles or fictions,” Bartlett tried to find meaning in them (206). He experimented with the possibility of recognizing himself in contemporary forms of gay life—even in gay clichés. “I matched my life with the patterns of other men around me. I taught myself the pleasure of being like other people. I went to the same places, I had the same sort of sex life, I talked about roughly the same things and in roughly the same language. I didn’t either need or want to know anybody’s name. More recently I’ve started experimenting with the other extreme, matching the patterns of my life with those of just one other man. It feels like another variation on the same strategy, just as necessary and just as pleasurable. All the time, I think, we want to find out about each other, to know if we really belong to each other, belong together” (xx). Is there, in the end, such a thing as gay identity, gay society, gay culture, gay subjectivity? Is there a collective gay subject who can say “we”? Are we really all the same? How far does that gay commonality extend from one person to the next, from one moment in time to the next?

For all his talk of sameness and commonality, Bartlett was no naive or happy-go-lucky essentialist. He knew that gay men are not all the same, that we do not necessarily share a life. He was in fact uneasy speaking about gay men as a group, about using the first person plural. “When I say ‘we’ for instance, I mean we gay men. I flinch and want to explain. This word would make perfect sense in a bar, but here I am using it in a book, and I have no way of knowing if the reader is gay, or a man, or has any investment in or commitment to understanding this language... Nonetheless, I think that we do have to speak to one another, in our own language” (xxii). And, in a note, Bartlett adds, somewhat defensively,

јазик“ (xxii). И во една белешка, Бартлет додава, по малку бранејќи се,

Оваа книга ја напиша геј маж, роден во 1958 година, кој живее во Лондон од 1982 до 1987 година. Се надевам, јасно е дека не се однесува на некое друго време или простор, и дека никако не е „репрезентативен“ геј текст, текст за „геј бивството“. Географијата и опсесиите на овој конкретен маж се необични, а не типични. Низ книгата, зборот *геј* не е со намера да биде еднаков на значењето на *хомосексуален*, ниту пак е со намера да е еднаков на *Уранец* или на *насиран* или кој било од другите користени зборови (241).

Тогаш, толку од есенцијализмот Бартлет тврди дека пишува само за сопственото искуство, во конкретно време и простор, а не за самиот геј живот како таков. Тој знае дека не е претставник, дека не може да претпостави дека зборува во име на сите геј мажи. „Геј“ не е еднакво на „хомосексуалец/но/на/ен“ затоа што секоја таква етикета ја произведува посебна историска формација која нужно е единствена и затоа ниту еден термин за сексуален идентитет не треба да се оттрга од неговиот контекст и да се универзализира. „Геј“ се однесува на искуството на колективен, модерен, политизиран сексуален субјект, создаден јавно и видливо преку неформална мрежа на комерцијални и организации на заедницата во метрополиските центри. Сепак, необичен и нетипичен каков што е, Бартлет се обидува да го долови сопственото искусување на геј животот во Лондон во конкретен момент и тоа искуство било, во неговото искусување на истото, заедничко. Во тоа време, да се биде геј значело да се видиш себеси во другиот геј - да се научи, меѓу другото, и како да се каже „ние“. Тоа бил обид од страна на геј мажите низ сон да влезат во постоење како заедница, како политичка сила, како напредна, флексибилна и инклузивна сексуална

This book was written by a gay man, born in 1958, living in London from 1982-1987. I hope it is clear that it is not about any other time or place, and is in no sense a “representative” gay text, a text about “being gay.” The geography and obsessions of this particular male are peculiar, not typical. The word *gay*, throughout the book, is not meant to be equivalent in meaning to *homosexual*, any more than it is meant to be equivalent to *Uranian* or *invert* or any of the other words used (241).

So much, then, for essentialism. Bartlett claims to be writing only about his own experience, in a particular time and place, not about gay life as such. He knows that he is not representative, that he cannot presume to speak for all gay men. “Gay” is not equivalent to “homosexual,” because every such label is produced by a specific historical formation which is necessarily unique, and so no sexual identity-term should be abstracted from its context and universalized. “Gay” refers to the experience of a collective, modern, politicized sexual subject, constituted publicly and visibly through an informal network of commercial and community organizations in metropolitan centers. Nonetheless, peculiar and untypical as he might be, Bartlett was trying to capture his own experience of gay life in London at a particular moment, and that very experience was, in his experience of it, a communal one. To be gay, at the time, was to learn to see oneself in the gay other—to learn, among other things, how to say “we.” It was an attempt by gay men to dream themselves into existence as a community, as a political force, as a thriving, resilient, and inclusive sexual culture. It was an experiment in relatedness, an effort to construct a new identity defined by reference to membership in a group—an effort to harness the full

култура. Тоа бил експеримент на сродност, обид да се конструира нов идентитет дефиниран со упатување на припадноста кон една група - обид за зајармување на целата сила на идентификувањето. Затоа, да се биде геј било да се заземе позиција на колективен субјект кој требало да ги претставува непознатите геј мажи, тие кои не сме ги сретнале, геј мажите кои починале пред да се родиме. Тоа што Бартлет успева да ни го каже за своето необично искусување на бивањето геј во одредено време и простор излегува дека, можеби единствено токму поради таа причина, има значително пошироки одеси. Затоа што во неговата суштина е страстното убедување за сродност со геј мажи како група.

* * *

Да беше Нил Бартлет Американец, без чувство за историја, ќе напишеше приказна за излегување - приказна за една индивидуа, не за една култура. Тој не би пишувајќи за процесот на губење на себе си, туку за процесот на наоѓање на себе си (206). Тој би ја раскажал приказната за откривање на својата вистинска себност – и поплатното постигнување на самоприфаќање, гордост и љубов. Во тој случај неговата книга, колку и да е потресна или информативна, би им се приклучила на мноштвото слични приказни кои геј лицата ги пишуваат со децении, и тоа не само во Соединетите Американски Држави. Но, работите стоеле така што Бартлет не бил заинтересиран за раскажување на чисто лична приказна. Всушност, тој не мислел дека има чисто лична приказна за раскажување. „Можеби мојот живот во градот не е до таа мерка индивидуален и природен колку што е колективен и одреден“, забележа тој (206). Затоа тој посака да не зборува со индивидуален глас туку со онолку различни геј машки гласови колку што можел да собере. И навистина дал сè од себе за во

force of identification. To be gay was therefore to take up a collective subject position that was supposed to represent gay men one did not know, had never met, gay men who had died before one was born. What Bartlett manages to tell us about his peculiar experience of being gay in a particular time and place turns out, if only for that very reason, to have considerably wider resonances. For central to it is the passionate conviction of being related to gay men as a group.

* * *

If Neil Bartlett had been an American, without a sense of history, he would have written a coming-out story—a story about an individual, not a culture. He would have written not about the process of losing himself but about the process of finding himself (206). He would have told the story of discovering his true self—and achieving self-acceptance, pride, and love along the way. In which case his book, however moving or informative, would simply have joined the crowd of similar stories that gay people have been writing for decades, and not only in the United States. But, as it happened, Bartlett was not interested in telling a purely personal story. In fact, he did not think he had a purely personal story to tell. “Perhaps my life in this city is not so much individual and natural as collective and determined,” he remarked (206). He therefore wished to speak not in an individual voice but in as many different gay male voices as he could muster. And he did his best to hear in those voices—to learn to recognize in them—echoes of his own.

тие гласови да чуе - да научи во нив да препознава – одзиви на сопствениот.

На Бартлет не му било секогаш лесно да ги лоцира и идентификува геј мажите чии претходни животи го „одредиле“ неговиот „живот во овој град“. Најпосле, тој успеал да измисли врска помеѓу неговата индивидуална субјективност и таа на „другите, мртви лондончани“, резултат единствено на значителна досетливост и постојан труд.

Претпоставувам дека сфаќам колкав незнајко сум. Ако ништо не научиме од историјата тогаш причината за тоа е што воопшто не ја познаваме историјата.

Така, почнав да се обидувам да ја научам сопствената историја и тоа го сторив токму на истиот начин како што го совладував современиот Лондон. Ќе слушнеш како некој маж зборува за некој паб, или ќе прочиташ адреса во весник, или некогаш само следиш некој што ти се допаѓа и откриваш сосем нов дел од градот. Знаеш дека твоето познавање е доста произволно. Твоето познавање на градот се формира низ начинот на кој поранешните љубовници те запознаваат со нивните пријатели, низ начинот на кој слушаш нечија приказна едноставно затоа што тој случајно се нашол на исто место во исто време со тебе. И постепено изградуваш мрежа на места и луѓе, можеби ќе откриеш одредена група луѓе, или бараш, или случајно ќе најдеш еден маж кој го фокусира твојот живот. Се движев од патоказ до патоказ, од име до име, од книга до книга. Почнав да собирам слики и анегдоти. Купив четири големи нотеси и ги исполнив со секакви текстови или слики кои можев да ги најдам за Лондон од пред 100 години. Се вратив во галериите за слики и музеите кои ги облетував кога имав 16 години. Постепено, почнав да ги учам географијата и јазикот на 1895 или 1881 година, повторно да ја пртам својата карта на градот, да препознавам одредени знаци, одредени зборови. Почнав овој другиот Лондон да го гледам како почеток на мојата сопствена приказна – а дотогаш,

It was not always easy for Bartlett to locate and to identify the gay men whose earlier lives had “determined” his “life in this city.” If, in the end, he was able to forge a connection between his individual subjectivity and that of “other, dead Londoners,” it was only by dint of considerable ingenuity and persistent effort.

I suppose I realize how ignorant I am. If we don't learn anything from history then it is because we don't know any history.

So I began to try and learn my own history, and I did it in exactly the same way as I learnt my way around contemporary London. You hear a man talking about a pub, or you read an address in a paper, or sometimes you simply follow someone you fancy and discover a whole new part of town. You know that your knowledge is quite arbitrary. Your knowledge of the city is shaped by the way ex-lovers introduce you to their friends, by the way you hear someone's story simply because he happened to be in the same place as you at the same time. And eventually you build up a network of places and people, perhaps you discover a particular group of people, or you look for, or accidentally find, one man who focuses your life. I moved from clue to clue, from name to name and from book to book. I started collecting pictures and anecdotes. I bought four big scrapbooks and filled them with whatever texts or images I could find from the London of a hundred years ago. I went back to the picture galleries and museums I used to haunt when I was sixteen. Gradually I began to learn the geography and language of 1895 or 1881, to redraw my map of the city, to recognize certain signs, certain words. I began to see this other London as the beginning of my own story – and up till then, like a lot of other men, I'd seen America and 1970 as the start of everything (xxi).

како и многу други мажи, како почеток на сè ја гледав Америка и 1970та година (xxi).

Книгата којашто произлезе од практиката на Бартлет да крстосува по архивите, ја задржала формата на колаж, измешани фрагменти од личен дневник и историски документи, размислувања за геј животот, социјални и литерарни анализи, писма и упорно вознемирувачко интригантено обраќање кон читателот.⁵ И навистина „нотесот“, ни кажува Бартлет, „е вистинската форма на нашата историја, бидејќи го забележува тоа што ние го памтиме, и во своите пропусти отелотворува и како ги памтиме и како ги забораваме нашите животи. Секогаш сме некаде помеѓу незнаењето и изложеноста“ (99).

* * *

Исто како што Бартлет со поклопување на својот живот со шемите на другите геј мажи околу него се учел себеси како да биде геј, а потоа, во „друга варијација на истата стратегија“, почнал да ги поклопува шемите на својот живот со тие на само еден друг геј маж, така, и во неговото архивско истражување, се префрлил од „изградување на мрежа на места и лица“ до наоѓање на една конкретна историска личност која го фокусираше неговото чувство за тоа што значи да си геј. „Доколку некој непознат побара да му наведеш некој хомосексуалец, дали како одговор би му го дал сопственото име?“, праша тој. „Или доколку прашате некој друг, вашата сестра, на пример, или вашиот татко, да наведат некој хомосексуалец, што би одговориле тие? Има еден, само еден, чие име им е познато на сите. Всушност, тој е најпознат по тоа што е хомосексуалец“ (26). Во Лондон, во 1980-тите, тоа лице било Оскар Вајлд. Судието на Вајлд во 1895 година и неговото последователно осудување за кривично дело „сериозна недоличност“ на сенза-

The book that resulted from Bartlett's practice of cruising the archive retains the form of a collage, mingling fragments of a personal diary with historical documents, reflections on gay life, social and literary analysis, letters, and an insistently, disturbingly complicitous address to the reader.⁵ Indeed, “the scrapbook,” Bartlett tells us, “is the true form of our history, since it records what we remember, and embodies in its omissions both how we remember and how we forget our lives. We are always held between ignorance and exposure” (99).

* * *

Just as Bartlett taught himself how to be gay first by matching his life with the patterns of other gay men around him and, then, in “another variation on the same strategy,” began to match the patterns of his life with those of just one other gay man, so in his archival research did he shift from building up “a network of places and people” to finding one historical figure in particular who came to focus his sense of what it meant to be gay. “If a stranger asked you to name a homosexual, would you give your own name in reply?” he inquired. “Or if you asked someone else, your sister, for instance, or your father, to name a homosexual, what would their response be? There is one, just one, whose name everyone knows. In fact he is famous above all else for being a homosexual” (26). In London, in the 1980s, that person was Oscar Wilde. Wilde's trial in 1895 and his subsequent conviction for the crime of “gross indecency” had sensationally and indelibly branded him with the mark of homosexual identity, making him for years to come the known and public face of that otherwise secret

ционален и недвојбен начин го брендираа со белегот на хомосексуален идентитет, вообликувајќи го него за многу следни години во познатото и јавно лице на тој инаку таен и неизустлив порок. Како и Гертруда Штајн, чие име функционираше во популарната култура на Соединетите Американски Држави во текот на 1950-тите години како шифра за лезбејство (збор којшто би било недолично отворено да се изговори), Оскар Вајлд, откако така спектакуларно - ако не и трагично - бил изведен пред британските судови, го позајмил своето име на цел сексуален вид.

Бартлет бил свесен за многуте начини на кои Вајлд не се вклопувал во моделот на геј идентитет создаден на улиците и во клубовите и помеѓу членовите на активистичките групи низ Лондон по геј либерализацијата. Но, Бартлет не се обидува да идентификува „претставителен“ геј маж. Уште помалку барал модел за угледување - а најмалку „позитивна претстава“ за машка хомосексуалност. Тој се обидува да ја научи сопствената историја. А, не можеш секогаш да ја одбираш сопствената историја.

Бартлет веќе знаел дека е хомосексуалец. Но, како што ќе каже Едмунд Вајт (Edmund White), тој е несигурен во импликациите.⁶ Тој почнал да согледува дека да се биде геј не е само ненамерна состојба, туку цел начин на живеење, со свои традиции, сопствена историја, но тој не разбрал како точно неговиот живот бил во врска со нив. Или дали го живеел правилно.⁷ Што е *хомосексуалец*, каков е геј животот: тоа веќе било дефинирано - историски, популарно, претенциозно, авторитативно, канонски, за подобро или за полошо - со личноста на Оскар Вајлд.

И така, Бартлет се обиде да открие дали имало нешто во животот на Вајлд или во неговата работа коешто можеби соодветствува на неговото сопствено

and unmentionable vice. Like Gertrude Stein, whose name functioned in US popular culture during the 1950s as a codeword for lesbianism (which it would have been indecorous to pronounce outright), Oscar Wilde, once he had been so spectacularly—if tragically—outed by the British courts, lent his name to an entire sexual species.

Bartlett was aware of the many ways that Wilde did not fit the model of gay identity that was being invented on the streets and in the clubs and among the members of the activist groups around London in the wake of gay liberation. But Bartlett was not trying to identify a “representative” gay man. Much less was he looking for a role model—let alone a “positive image” of male homosexuality. He was trying to learn his own history. And you cannot always choose your history.

Bartlett already knew he was homosexual. But, as Edmund White would say, he was unsure of the implications.⁶ He had begun to realize that being gay is not just an involuntary condition but an entire way of life with its own traditions, its own history, but he didn’t understand exactly how his own life related to them. Or whether he was living it right.⁷ What a *homosexual* is, what a gay life is like: that had already been defined—historically, popularly, flamboyantly, authoritatively, canonically, for better or for worse—by the personage of Oscar Wilde.

And so Bartlett attempted to figure out if there was anything in Wilde’s life or work that might correspond to his own experience, anything that he could recognize

искуство, нешто што би можел да го препознае како свое. Дали тој и Вајлд имале нешто заедничко? Кога би можеле да се сретнат, би можеле ли да разговараат? Бартлет се обидел да ја долови врската. За да разбере што значи да се биде геј, тој се вдол да открие што, ако воопшто нешто, тој би можел да има заедничко со најпознатиот геј маж од сите, со мажот чијшто пример поставил постојан репер за британските мажи од тој момент натаму.

Така, кога не висел по барови и клубови, Бартлет почнал своето слободно време да го поминува во библиотеката, дружејќи се со мртвите. Ископал сè што можел да најде за Вајлд, за тоа како Вајлд и други геј мажи живееле во минатото, и на тој начин се обидел да го долови субјективното искусување на бивањето геј, и во деновите на Вајлд и во неговото сопствено време. Бидејќи, да се прашува, како што тој постојано прашувал, „Каков маж бил тој?“ (xxii, 223-25), било да се зафати со работа на специфицирање на геј кое по своите предизвици и компликации не се разликува од обидот да се дефинира што значи да се биде геј во сопственото време и простор на Бартлет: „Односно, какви мажи бевме ние?“ (223). Забележете дека Бартлет внимателно одбрал да пишува во минато време кога зборува за својата сопствена генерација за да нагласи дека веќе исчезнувала егзистенцијата на светот којшто го опишувал, веќе бил *дел од историјата* и во моментите кога пишувал за него. Резултатот од истрајните испитувања на Бартлет бил впечатливо поетично, префинето и оригинално дело, издадено во 1988 година и досетливо насловено *Кoj беше тој човек? Подарок за г-н Оскар Вајлд* (Who Was That Man? A Present for Mr Oscar Wilde).

Во текот на обидувањето да ни каже каков човек бил Оскар Вајлд, за да ни опише каков вид мажи сме биле „ние“, Бартлет допрел некои аспекти на тоа што јас го

as his own. Did he and Wilde share something? If they could meet, would they be able to talk? Bartlett tried to grasp the connection. In order to understand what it meant to be gay, he set out to discover what, if anything, he might have in common with the most famous gay man of all, with the man whose example had set a permanent precedent for British gay men ever since.

So when he wasn't hanging out in the bars and clubs, Bartlett began to spend his free time in the library, hanging out with the dead. He dug up everything he could find about Wilde, about how Wilde and other gay men had lived in the past, and in that way he tried to capture the subjective experience of being gay, both in Wilde's day and his own. For to ask, as he did repeatedly, "What kind of man was he?" (xxii, 223-25), was to undertake a labor of gay specification no different in its challenges and ramifications from the attempt to define what it meant to be gay in Bartlett's own time and place: "That is, what kind of men were we?" (223). Note that Bartlett was careful to use the past tense in speaking about his own generation, in order to emphasize that the world he was describing was already passing out of existence, was already *part of history*, even as he was writing about it. The result of Bartlett's dogged inquiries was a remarkably poetic, subtle, and original work, published in 1988, and punningly entitled *Who Was That Man? A Present for Mr Oscar Wilde*.

In the course of trying to tell us what kind of man Oscar Wilde was, so as to describe what kind of men "we" were, Bartlett touched on some aspects of what I have been

нарекував геј машка субјективност. Што е причината поради која јас толку многу внимание ѝ посветувам на неговата навидум директна и пристапна книга. Како што Бартлет, или еден од неговите *ликови*, вели на почетокот, брилијантно одбивајќи да даде антецедент затоа што останува стратешки неодредена и безлична неутрална замена, „Сакав да напишам книга за тоа какво е чувството затоа што мислам дека луѓето секогаш сакаат да знаат какво е навистина чувството...“ (xix; исто така 100, 126). Проектот на Бартлет не е ништо помалку од обид да се опише геј машката субјективност, да се одреди какво е чувството – ќе го кажам јасно и гласно – да се биде геј, да се води геј живот, да се биде различен од луѓето кои се стрејт, да се споделува квир егзистенцијата, да се биде дел од геј културата.⁸

II

Да се опише геј машката субјективност со споредување на сопствените искуства со шемите на чувствување откриени од страна на други геј мажи, поранешни и сегашни, значи забележување и на сличностите и на различностите. Не станува збор за изведување на авторитативно знаење за тоа што значи да се биде геј од еден модел или серија модели, туку за неспокојно поставување на сопственото искуство во однос на други животи кои и го огледуваат и не го огледуваат истото. На пример, излезе дека Бартлетовиот однос кон Вајлд многу личи на неговиот однос кон други геј мажи во неговата сопствена ера. Тоа било проучување на амбивалентноста. Барем тоа е видливо од главата насловена „Пораки“, којашто ја сочинуваат две непотпишани писма упатени до Вајлд, кои многу се различни едно од друго по чувство и тон.

calling gay male subjectivity. Which is my reason for devoting so much attention to his deceptively forthright and accessible book. As Bartlett, or one of his *personae*, says at the outset, brilliantly refusing to supply an antecedent for what thereby remains a strategically unspecified and impersonal neuter pronoun, “I wanted to write a book about what it feels like, because I think that’s what people always want to know, really, what does it feel like...” (xix; also 100, 126). Bartlett’s project is nothing less than an attempt to describe gay male subjectivity, to specify what it feels like—I will spell it out—to be gay, to live a gay life, to be different from straight people, to share a queer existence, to be part of a gay culture.⁸

II

To describe gay male subjectivity by matching your experiences against the patterns of feeling revealed by other gay men, past and present, means observing both correspondences and differences. It is not a question of deriving an authoritative knowledge of what it means to be gay from one model or set of models but of situating one’s own experience uneasily in relation to other lives that both do and do not mirror it. Bartlett’s relation to Wilde, for example, turned out to be very much like his relation to other gay men in his own day. It was a study in ambivalence. That much is evident from a chapter entitled “Messages,” which consists of two unsigned letters to Wilde, very different from each other in emotion and tone.

Првото писмо започнува со „Мил Оскар“. Се покажува како писмото да било составено вечерта по враќањето од пат на авторот од Париз, каде што ставил цвеќе на гробот на Вајлд. Писателот е сè уште заруменет од емоциите од тој ден, и не малку пијан. Тој појаснува колку близок се чувствува со Вајлд, колку се идентификува со него:

Се облеков. Се направив што е можно позгоден, толку згоден што мажите би ме заглудувале во текот на патувањето. Придадов значење на чинот на купување на рози од цвеќарот во Аркадата Бурлингтон (се сеќаваш?) и потоа, кога стигнав во Париз, отидов директно до гробот и ги положив нив заедно со сите други цвеќиња, држејќи се најцврсто што можев, стоејќи таму со насмевка на лицето и не заплакав ниту еднаш. За тебе испушив цела цигара и потоа се свртев и заминав (211).

На читателот му е дозволено да се насмевне на искреноста на писателот, транспарентната љубов кон драмата и високата сензибилност, дури и кога е допрен од неговото страшно оддавање на почит.

Авторот на ова писмо, иако топло посветен на споменот на Вајлд, „маченик и херој“ (34), не ги игнорира промените кои настанале во британското општество и во геј машкото живеење во стоте години кои ги раздвојуваат. Напротив, дел од задоволството на писателот во честувањето на Вајлд произлегува од задоволството предизвикано од сознанието дека нештата се подобрани, дека сега тој може да живее живот каков што Вајлд би посакал за себе си.

Сензацијата на задоволство и на вина поради навлегувањето во оставината на Вајлд - при сериозно надминување на истиот, изживување на неговите аспирации - при избегнување на неговата судбина и надминувајќи го неговиот патос, ја интензивира сенцименталноста на писателот.

The first letter begins, “Dear Oscar.” It presents itself as having been composed on the evening of the letter writer’s return from Paris, where he had placed flowers on Wilde’s grave. The writer is still flush with the emotion of the day, and not a little drunk. He makes it clear how close he feels to Wilde, how much he identifies with him:

I got dressed up. I made myself just as handsome as I could, so handsome that the men would look at me on the journey. I made a point of buying the roses from the florist in the Burlington Arcade (remember?) and then when I got to Paris I walked straight to the grave and laid them down with all the other flowers looking just as strong as I could, stood there with a smile on my face and I didn’t cry once. I smoked a whole cigarette for you and then turned and went (211).

The reader is allowed to smile at the writer’s sincerity, transparent love of drama, and high-pitched sensibility, even while being touched by his passionate tribute.

The writer of this letter, though tenderly devoted to the memory of Wilde, “martyr and hero” (34), does not ignore the changes that have taken place in British society and in gay male life in the hundred years that separate the two of them. On the contrary, part of the writer’s pleasure in honoring Wilde derives from the satisfaction of knowing that things have improved, that he can now live the life that Wilde would have wanted for himself.

That smug but guilty sensation of coming into Wilde’s legacy while going well beyond him, living out his aspirations while escaping his fate and transcending his pathos, intensifies the writer’s sentimentality.

Душо, сето тоа е за тебе. Сето ова го правиме за тебе. Посакувам да можеше да бидеш тука да не видиш. Улиците не се толку многу различни – не би се загубил – но ние сме многу различни деновиве. Можеш ли да замислиш, вечерва се прошетав по Странд со мојот љубовник и зборувавме во кој паб да одиме и да пиеме; имаме избор на места за одење и веројатно е дека кога ќе стигнеме таму, никој нема да не познава. И тогаш ме прегрна преку рамото. Претпоставувам дека тоа се тие движења, јавни и невпечатливи, во кои никогаш не си можел да уживаш... Тежината на рамото на љубовникот на твоето рамо не е повеќе сензација во која некогаш би можел да уживаш, ништо не би можело да се мери со тоа што ти било сторено тебе, тоа ништо не може да го смени, но ах, речиси и да успева во тоа (211-12).

Идентификувањето на писателот со Вајлд не се заснова на одбивање на разликата. Доколку писателот се идентификува со Вајлд, тоа не е поради тоа што смета дека се идентично исти затоа што се геј мажи. Неговата сентименталност не е израз на слеп есенцијализам. Напротив, во име на својата генерација на геј мажи тој инсистира дека „деновиве, ние сме многу различни“. Неговото идентификување со Вајлд го засводува јазот помеѓу историската и социјалната разлика, наоѓајќи точки на сличности кои му дозволуваат да се замислува себе си како да ги исполнува амбициите на Вајлд за себеси и за геј животот, дури и надминувајќи ги.

Тука малку се провлекува снисходливост, малку самочеститање на сметка на Вајлд. Вајлд служи како аршин со кој писателот го мери триумфалниот напредок на сопствената генерација, огромната далечина којашто ја поминал геј животот во посредувачкиот век. (Тој мисли дури дека неговата сопствена среќа „речиси“ надоместува за страдањето на Вајлд!) Тогаш, во самата срцевина на овој омаж за Вајлд демне импулс за деидентификација веќе

Darling, it's all for you. We're doing all this for you. I wish you could be here to see us. The streets are not all that different — you wouldn't get lost — but we are very different these days. Can you imagine, tonight I walked down the Strand with my lover, and we talked about which pub we would go and drink in; we have a choice of places to go now, and the chances are that when we get there no one will know us. And then he put his arm around my shoulder. I suppose it's gestures like that, public and unremarkable, that you could never enjoy... The weight of a lover's arm on your shoulder is not a sensation you can ever enjoy now, nothing can ever be worth what was done to you, nothing can change that, but oh it almost does (211-12).

The writer's identification with Wilde is not founded on a denial of difference. If the writer identifies with Wilde, it's not because he considers that as gay men they are exactly the same. His sentimentality is not the expression of a blind essentialism. On the contrary, he insists on behalf of his generation of gay men that “we are very different these days.” His identification with Wilde arcs across the gap of historical and social difference, finding points of commonality that allow him to imagine himself as fulfilling Wilde's ambitions for himself and for gay life, even surpassing them.

Here a little condescension creeps in, a bit of self-congratulation at Wilde's expense. Wilde serves as a yardstick by which the writer measures his own generation's triumphant progress, the vast distance gay life has traveled in the intervening century. (He even thinks his own happiness “almost” makes up for Wilde's suffering!) At the very heart, then, of this homage to Wilde lurks an impulse to disidentification already implicit in the writer's complacent celebration of the modern

имплицитен на писателовото самозадоволно славење на модерните можности на геј постоење во кое самиот Вајлд не можел да ужива („Можеш ли да замислиш...“). Авторот бездруго истрајува во дефинирањето на сопствениот идентитет во сложен однос кон Вајлд, поставувајќи се себеси како наследник, продолжувач, шампион, избавувач на Вајлд – и како отелотворување на исполнувањето на Вајлдовиот историски потенцијал.

* * *

Второто писмо звучи доста различно. „*Oscar, ти дебела кучко*“, започнува тоа. „Минатата ноќ ја сонував твојата рака на моето лице. Ти беше таму во креветот, голем и дебел како што ми кажаа дека си бил, пушиш лежејќи во креветот заземајќи го целото место“ (212). Тоа заклучува, „Не те сожалувам. Дури не сакам ни да те прашам за совет... Ти стара кралица, твојата рака е на моето лице, не можам сега да зборувам“ (213).

Повторно излегува дека односот на авторот на писмото кон Вајлд е покомплициран од тоа на што на почетокот како очекување може да наведе неговиот тон. На писателот му се гади од Вајлд, но и потресен е од него и желен за поврзување со него. Неговата поплака не е само дека Вајлд зазема премногу простор; туку и дека со тоа што на авторот му оставил скуден личен простор, Вајлд предава толку мал дел од себе си.

Ти не рече ништо, туку продолжи да пушиш... Така, јас станав и го запалив светлото и ти донесов пепелник и почекав да прозбориш... Сега кога беше запалено светлото, не бев вистински засрамен од твоето тело. Ти не се обиде да се покриеш. Ти си стар, дебел и бел и малку се потиш. Ти си стара кралица; ти си доста над можноста да те засрами помлад маж, доста способен да

possibilities for gay existence that Wilde himself could not enjoy (“Can you imagine...”). The writer nonetheless persists in defining his own identity in complex relation to Wilde, figuring himself as Wilde’s inheritor, successor, champion, redeemer—and as embodying the fulfillment of Wilde’s historical potential.

* * *

The second letter sounds rather different. “*Oscar, you fat bitch,*” it begins. “Last night I dreamed your hand was on my face. You were there in the bed, big and fat like I’ve been told you were, lying in bed smoking and taking up all the room” (212). It concludes, “I don’t pity you. I don’t even want to ask your advice... You old queen, you’ve got your hand on my face, I can’t talk now” (213).

It turns out once again, though, that the letter writer’s relation to Wilde is more complicated than his tone might at first lead one to expect. The writer is disgusted by Wilde, but also moved by him, and desirous of a connection with him. His complaint is not only that Wilde takes up too much space; it is also that, having left the writer scant room of his own, Wilde yields so little of himself.

You said nothing but kept on smoking... So I got up and put on the light and fetched you an ashtray and waited for you to talk... Once the light was on I wasn’t embarrassed, really, by your body. You didn’t try to cover yourself. You are old, and fat, and white, and you sweat slightly. You’re an old queen; you are quite beyond being embarrassed by a younger man, quite capable of taking in the details of my body (I had half

ги впиеш поединостите на моето тело (кога отидов во кујната по пепелник ми беше полудигнат) без желба или инхибиција. Затоа се вратив в кревет и седнав блиску. Бидејќи имав читано за тебе, помислив дека можеби сакаш да поминеш со прстите низ мојата коса. Знам дека немам руса коса [како Лорд Алфред Даглас (Lord Alfred Douglas), Вајлдовата животна љубов], и сега откако се престорив да личам на маж, повеќе не личам на момче, но сепак помислив дека можеби би сакал да ме допреш. Помислив дека можеби би посакал нешто од мене. Помислив дека можеби би имал нешто да ти дадам. Се потпрев на твоето рамо и чекав.

Сакав да зборуваш; ќе те слушав, што и да кажеше. Ќе те држев да посакаше тоа да го сторам. Ќе зборував или ќе слушав цела ноќ. Најпосле, тоа го имав сторено за многу други мажи. Сè ќе сторев; би мастурбирал пред тебе или би дозволил да правиш што сакаш.

А, ти не кажа ништо, повеќе од половина од времето не ни гледаше во мене. Пушеше. Твоите очи беа мртви, твоето дебело бело месо беше малу потно и поприлично мртво... Претпоставувам дека најпосле успеале да те убијат. Да те сведат на ова...

Те молам, кажи ми нешто, што било, добро би ми дошло (212-13).

Доколку оваа фантазирана врска со Вајлд делува помалку поттикнувачка од претходната, тоа е делумно затоа што е интимна. Писателот воспоставува физички контакт со Вајлд, го замислува него како опишливо присуство, а не само како историски гласник или политички навесник или маченик прогласен за светец. Секако, Вајлд останува енигма, загадочен со неговата необичност и далечина: „Сфатив дека немам претстава за тоа како би звучел твојот глас“ (212). Но, Вајлдовата тврдоглава повлеченост е исто така ефект од тежнењето на авторот на писмото со

an erection swinging when I went to get the ashtray from the kitchen) without desire or inhibition. So I came back into the bed and sat close. I thought, having read about you, that you might want to run your fingers through my hair. I know I'm not blonde [like Lord Alfred Douglas, the love of Wilde's life], and that I don't look like a boy any more now that I've made myself look like a man, but I still thought that you might want to touch me. I thought you might want something from me. I thought I might have something to give you. I leaned against your shoulder and waited.

I wanted you to talk; I would have listened to anything you might have said. I would have held you if you'd wanted me to. I would have talked or listened all night. After all, I've done that for a lot of other men. I would have done anything; masturbated in front of you, or let you do anything you wanted.

And you said nothing, you didn't even look at me half the time. You smoked. Your eyes were dead, your fat white flesh was sweating slightly and quite dead... I supposed that they had finally managed to kill you. To reduce you to this...

Please, say anything at all to me, and I can use it (212-13).

If this fantasized relationship with Wilde seems less edifying than the previous one, that is partly because it is more intimate. The writer finds himself in physical contact with Wilde, imagines him as a palpable presence and not just as a historical precursor or political forerunner or sainted martyr. To be sure, Wilde remains an enigma, baffling in his strangeness and distance: “I realized that I had no idea what your voice would sound like” (212). But Wilde's stubborn remoteness is also an effect of the letter writer's yearning to enter into a relation of reciprocal exchange with him, for which purpose the writer would

него да влезе во однос на реципрочна размена, за којашто цел авторот би бил согласен да ја надмине својата сексуална одвратност – навистина, сè би сторил за одговор.

Најодбивната карактеристика на Вајлд не е неговото отечено тело, туку неговата мртвотија, неговата рамнодушност, одбивањето да даде или да прими. Овој Вајлд не е заинтересиран да биде спасен од помладата генерација, но нема ниту да и се тргне од патот.⁹ Тој останува масивно присуство и на писателот не му дозволува никаква самодоволност, никакво чувство на триумф. Најпосле, можеби „ние“ не припаѓаме заедно. Можеби нема што да се каже. Вајлдовиот молк се заканува да стане молкот на писателот.

* * *

Тогаш, контрастот помеѓу двете писма се состои наједноставно во разликата помеѓу идентификацијата и деидентификацијата, желбата и одвратноста, континуитетот и дисконтинуитетот со минатото на геј мажите. Исто толку е поврзано со „какво е чувството“ да се допре минатото, да се доведеш себе си во контакт со една квир историја којашто истовремено е и не е нечија сопствена.¹⁰ Бартлет никогаш не го „презрева“ Вајлд во смислата на Јулија Кристева (Julia Kristeva) на повлекување во хорор во дел од себе си којшто никогаш успешно не може да го отфрли.¹¹ Играта на идентификација и деидентификација замрсно го структурира секое негово писмо до Вајлд. Во секое од нив Бартлет со мноштво идиоми и тонови го искажува своето видување на историската истост и различност. Во оваа демонстрација на многуте емотивни регистри во кои геј мажите можат да „говораат еден со друг, на сопствен јазик“, Бартлет повикува една машка сличност во која идентификацијата не бара бришење

even be willing overcome his sexual repugnance—indeed, he would do anything for a response.

Wilde's most repulsive feature is not his bloated body but his deadness, his indifference, his refusal either to give or to receive. This Wilde has no interest in being rescued by the younger generation, but neither will he get out of its way.⁹ He remains a massive presence, and he allows the writer no complacency, no sense of triumph. Maybe “we” don't belong together, after all. Maybe there is nothing to say. Wilde's silence threatens to become the writer's own.

* * *

The contrast between the two letters, then, consists in nothing so simple as the difference between identification and disidentification, desire and disgust, continuity and discontinuity with the gay male past. It has to do at least as much with “what it feels like” to touch the past, to bring oneself into contact with a queer history that both is and is not one's own.¹⁰ Bartlett never “abjects” Wilde in Julia Kristeva's sense of recoiling in horror from a part of himself that he can never successfully jettison.¹¹ The play of identification and disidentification intricately structures each of his letters to Wilde. In each Bartlett transacts his own negotiation of historical sameness and difference in a variety of idioms and tones. In this demonstration of the many emotional registers in which gay men might “speak to one another, in our own language,” Bartlett evokes a gay male commonality in which identification does not require the erasure of difference and disidentification stops far short of rejection.

на разликата и деидентификацијата воопшто не бива одбиена.

Најпосле, и двете писма на Вајлд завршуваат со „љубов“. И двете, секое на свој начин, треба да се сфатат како љубовни писма. Нашите потраги по геј потекла може од различни потреби да продолжат и да целат на различни цели, но сите тие се подеднакво, чинови на љубов. Оваа љубов којашто нема потреба, а и не ја исклучува амбивалентноста, одговара на Бартлетовиот квир модел на колективен геј идентитет којшто не може, а и нема потреба да ја исклучува разликата.

* * *

Комплексно амбивалентниот став кон Вајлд, изразен со паралелната поставеност на тие две писма, се проширува на целиот однос на Бартлет кон Вајлд низ останатиот дел од неговата книга, како и неговиот однос кон геј историјата, геј општеството во сегашноста, и геј машката субјективност. (Литературната техника на колаж е совршено средство за креирање и изразување на амбивалентност.) На пример, во еден момент Бартлет го замислува Вајлд како сопственото алтер его, со Вајлдовата иницијација во метрополиската квир култура предвидувајќи и точно реплицирајќи ја сопствената. „Како и јас, и тој не живеел отсекогаш во Лондон. Таму се доселил во 1879 година и тогаш и тој самиот морал да научи како да живее таму, морал да ги научи знаците. Така, тоа е истата приказна“ (57). Се чини дека искуството на Вајлд им говори директно на геј мажите на Бартлетовата генерација: неговите дела „беа напишани за нас и само за нас, и само ние навистина можеме да ги разбереме. Зарем не би рекол дека ние си припаѓаме еден на друг?“ (36).

After all, both letters to Wilde close with “Love.” Both are to be understood in their own ways as love letters. Our quests for gay origins may proceed from various needs and aim at various goals, but they are all, equally, acts of love. This love which need not and does not exclude ambivalence corresponds to Bartlett’s queer model of a collective gay identity that cannot and need not exclude difference.

* * *

The complexly ambivalent attitude to Wilde expressed by the juxtaposition of those two letters extends to Bartlett’s entire relation to Wilde throughout the rest of his book as well as to his relation to gay history, to gay society in the present, and to gay male subjectivity. (The literary technique of collage is the perfect vehicle for creating and expressing ambivalence.) At one point, for example, Bartlett imagines Wilde as his alter ego, with Wilde’s initiation into metropolitan queer culture anticipating and exactly replicating his own. “Like me, he didn’t always live in London. He moved there in 1879, and then he too had to learn how to live here, he had to learn the signs. So it’s the same story” (57). Wilde’s experience, it appears, speaks directly to gay men of Bartlett’s generation: his works “were written for us and for us alone, and only we can truly understand them. We belong together, don’t you think?” (36).

Во други моменти, Бартлет во Вајлдовото влегување во сексуалното подземје на викторијански Лондон го издвојува „напросто преголемиот цинизам со кој економски привилегиран маж може да води хомосексулаен живот во Лондон без да плати повеќе од пари за истото... [Т]ој не беше херојска жртва, туку маж кој лажејќи и смеејќи се, се извлекува од признавањето на реалностите на овој град“ (33). Така, тоа воопшто не е истата приказна - или, барем, не е приказната која Бартлет сака да мисли дека ја повторува, иако понекогаш смета дека е премногу близу до неговото сопствено искусување за да може да биде утешно.

Според Бартлет, во секој случај, какво било и секое идентификување со Вајлд изразува „необична геј суетност“. Тоа е фантазија исполнета со желби, илузија на којашто Бартлет сака да ѝ удоволува, иако знае што е добро, „исто како што одам во град да пијам за да ги заборавам моите различности со другите мажи во барот и за да уживам во едноставниот факт на нашето споделено искуство, да уживам во задоволството од спојувањето на нашите очи во огледалото, големото задоволство лежи во тоа како изгледаме кога стоиме еден до друг“ (35).

И покрај тоа, Бартлет совршено е свесен дека Вајлд не може да ги претставува сите геј мажи повеќе отколку што тоа може да го прави и самиот Бартлет. „Како можам да канонизирам само еден маж, да го анатемисам, да забележам само една биографија како ‘типична’? Ниту еден маж не може да ме води низ градот... Повеќе би сакал да разговарам со некоја обична кралица којашто ја познавам, повеќе би сакал да се поврзам со приказната на некој маж којшто сум го сретнал, да го опишам ликот на некој танчер/

At other moments, Bartlett discerns in Wilde’s entry into the sexual underworld of Victorian London “merely the overweight cynical ease with which an economically privileged man can and does lead a homosexual life in London without having to pay more than money for it... [H]e was no heroic victim, but a man lying and laughing his way out of acknowledging the realities of this city” (33). So it’s not the same story at all—or, at least, it’s not the story that Bartlett likes to think of himself as repeating, even if he sometimes finds it to be rather too close to his own experience for comfort.

Any and all identification with Wilde expresses “a peculiarly gay vanity” in any case, according to Bartlett. It is a wishful fantasy, an illusion that Bartlett likes to entertain despite knowing better, “just as I go out to drink in order to forget my differences with the other men in the bar and to enjoy the simple fact of our shared experience, to enjoy the pleasure of crossing eyes in a mirror, the great pleasure to be found in the way we look standing side by side” (35).

Even so, Bartlett is perfectly well aware that Wilde can hardly represent all gay men, any more than Bartlett himself can. “Why should I canonize only one man, anathemize him, record only one biography as ‘typical’? No one man can guide me around this city... I’d rather talk about some ordinary queen I know, I’d rather relate the story of some man I’ve met, describe the face of some dancer or beauty. A book which gives a picture of that part of my history which is called ‘Oscar Wilde’ would have to include all these stories and others besides” (30).

танчерка или убавец/убавица. Книга која дава слика од тој дел од мојата историја којашто се вика ‘Оскар Вајлд’ би морала да ги вклучува сите овие приказни, и други покрај нив“ (30). И така, Бартлет се обидел да ги вклучи. А сепак, постојано се навраќал на Оскар Вајлд.

* * *

Ставот на Бартлет кон геј историјата е конфликтен на сличен начин. Од една страна, тој сака неговата геј историја да е вклучителна. „Мене сите ме фасцинираат. Претпоставувам дека минатите животи ги третирам со оваа чудесна и недискриминирачка почит затоа што сакам да ја знам сечија приказна“ (99). Од друга страна, секое ново откритие му укажува на Бартлет колку малку тој знае, колку многу од геј минатото е неповратно изгубено, колку отсекогаш била невидлива нашата историја. Говорејќи со еден од известувачите, тој напишал, „Кога наоѓам траги од неговиот живот, и од други животи, не сум сигурен како да реагирам, дали да прославувам, или да се свртам на страна и да погледнам надвор од прозорецот, исто како него, лут, лут што сите тие приказни биле забравени“ (129).

Бартлетовата амбивалентност е особено нагласена секојпат кога открива траги на геј постоење во официјалните документи составени од страна на властите за да ги користат против нас. Тој е возбуден кога ќе најде доказ за геј минато, но тој го предупредува својот читател/читателка да не се „возбудува. Овие записи не се наменети за тебе. Тие се доказ. Нивната цел не е да нè информираат за нешто, тие се таму за да помогнат во доаѓањето до пресуда. Не биле пишувани за да можеме ние да се идентификуваме себеси, да се замислиме себеси, да се

And so Bartlett tried to include them. Yet he kept coming back to Oscar Wilde.

* * *

Bartlett’s attitude to gay history is similarly conflicted. On the one hand, he wants his gay history to be inclusive. “I am fascinated by everyone. I suppose I treat past lives with this curious and indiscriminate respect because I want to know everyone’s story” (99). On the other hand, each new discovery indicates to Bartlett how little he knows, how much of the gay past has been irretrievably lost, how invisible our history has always been. Speaking of one informant, he writes, “When I find traces of his life, and of other lives, I’m not sure how to react, whether to celebrate, or turn away and look out of the window like he did, angry, angry that all these stories have been forgotten” (129).

Bartlett’s ambivalence is especially pronounced whenever he uncovers traces of gay existence in official documents that were drawn up by the authorities in order to be used against us. He is thrilled to find proof of the gay past, but he warns his reader not to “get excited. These records aren’t meant for you. They are *evidence*. They aren’t meant to inform us of anything; they are there to help form a verdict. They weren’t written so that we could identify ourselves, imagine ourselves, remember ourselves, understand the contradictions or pleasures of Wilde’s life” (158).

сеќаваме на себе си, да ги разбереме контрадикциите или задоволствата на животот на Вајлд“ (158).

Многу од историските документи кои Бартлет ги цитира, се составени со цел да се утврди вистината на нашата природа, согласно хомофобиските стандарди на времето. Во таа смисла, тие биле наменети да нè замолчат и да ги потиснат поединечностите на нашите животи, поединечностите кои сега навистина ни значат. „Поединечностите се тоа што го сакам“, тажи Бартлет. „Поединечности се единствените интересни нешта“ (159).

Уште повеќе, „овие ‘докази’ покренуваат важни прашања за нашиот сопствен однос кон нашата сопствена историја. Дали ја гледаме со зачуденост бидејќи е запис на тага, на немоќ, запис на уништени животи? Или пак, бивајќи напишани од новинари, полицајци и судски чиновници, дали е можно и овие текстови да се читаат со воодушевеност, како скапоцени траги на опасни, пријатни, комплицирани геј животи?“ (129). Бартлет не претпоставува дека некогаш би било можно да се разреши нашата амбивалентност и да се даде дефинитивен одговор на тоа прашање. Што е и причината зошто го оставил отворено.

* * *

Посакував Бартлетовата амбивалентност да му ја пренесам на Вајлд и на геј минатото во целина, да ја илустрирам деликатната неизвесност со која неговиот став лебди помеѓу зачуденоста и воодушевеноста, затоа што нерешителноста во неговиот став е клуч за разбирање како тој ја користи геј историјата за да му пристапи на проблемот на геј машката субјективност.

Many of the historical documents Bartlett quotes were composed in order to establish the truth of our nature, according to the homophobic standards of the time. In that sense, they were intended to silence us and to suppress the details of our lives, the kind of details that really matter to us now. “What I want are the details,” Bartlett laments. “Details are the only things of interest” (159).

Moreover, “this ‘evidence’ raises important questions about our own attitude to our own history. Do we view it with dismay, since it is a record of sorrow, of powerlessness, a record of lives wrecked? Or is it possible to read even these texts, written as they were by journalists, policemen and court clerks, with delight, as precious traces of dangerous, pleasurable, complicated gay lives?” (129). Bartlett does not presume it will ever be possible to resolve our ambivalence and give a definitive answer to that question. Which is why he left it open.

* * *

I have wanted to convey Bartlett’s ambivalence to Wilde and the gay past in general, to illustrate the delicate suspension with which his attitude hovers between dismay and delight, because that indeterminacy in his outlook is the key to understanding how he uses gay history to approach the problem of gay male subjectivity.

Ако Бартлет можел – покрај неговата упорност за тоа колку бил нетипичен, колку Вајлд бил непретставителен, колку геј мажите се различни помеѓу себе – да најде неколку точки на спојување меѓу неговиот и животот на Вајлд, помеѓу неговиот живот и животите на други геј мажи од минатото и од сегашноста, тоа е токму затоа што тој се задал само да го „поклопи [својот] живот со шемите на другите мажи околу [него]“, да ужива во тоа „како изгледаме кога стоиме еден до друг“. Тој направил претпоставка дека сите ние сме исто, дека има некоја вродена или органска врска помеѓу нас. Тој не се обидел да го разреши прашањето дали „навистина си припаѓаме еден на друг, припаѓаме заедно“. Кога го поклопувал својот живот со шемите на другите мажи кои тој ги распознавал во историскиот запис, тој ги забележал сличностите кои *се случувало* да се појават, и да формираат консистентни, кохерентни слики. Но, тој не се обидел да ги консолидира конфигурациите кои произлегувале во суштини. Не се потребни шемите кои тој ги открил. Но, не си ниту чисто случајни. Тие се условени – условени со одредени социјални форми, одредени правилности, основани во истовремено истрајна и променлива културна логика.

Овде ја гледаме главната улога која ја има историјата во напорите на Бартлет да долови „какво чувство е тоа“, да ги донесе во прецизен, но условен фокус заоблачените констелации на геј идентитетот, геј културата и геј субјективноста. Барајќи во историјата дефиниција за геј машкото постоење, Бартлет се потпираше не само на теориските претпоставки, туку и на општествените процеси. На овој начин тој можел да идентификува одредени совпаѓања и сличности, но сепак без да треба да ги овери. И тогаш можел да прави одредени генерализации врз основа на правилностите кои ги согледал, без да ги претвора

If Bartlett was able—despite his insistence on how untypical he was, how unrepresentative Wilde had been, how different gay men are from each other—to find some points of convergence between his own life and Wilde’s, between his life and the lives of other gay men past and present, that is precisely because all he set out to do was to “match [his] life with the patterns of other men around [him],” to enjoy “the way we look standing side by side.” He did not presume that we are all the same, that there is some intrinsic or organic connection among us. He did not try to resolve the question of whether “we really belong to each other, belong together.” He noted the similarities that *happened* to appear, and to form consistent, coherent pictures, when he matched his life with the patterns of other men that he discerned in the historical record. But he did not attempt to consolidate the resulting configurations into essences. The patterns he discovered are not necessary. But neither are they purely accidental. They are contingent—contingent on certain social forms, certain regularities, grounded in both an enduring and a shifting cultural logic.

Here we see the crucial role that history plays in Bartlett’s effort to capture “what it feels like,” to bring into precise but provisory focus the cloudy constellations of gay identity, gay culture, and gay subjectivity. By looking to history for a definition of gay male existence, Bartlett was relying not on theoretical propositions but on social processes. He was able in this way to identify certain correspondences and similitudes, yet without having to endorse them. And then, on the basis of the regularities he observed, he could make certain generalizations, without turning them into laws, requirements, obligatory standards that all gay men have to meet in order to be gay.

во закони, услови, задолжителни стандарди кои сите геј мажи мора да ги исполнуваат за да бидат геј.

Најпосле, исцртувањето на шемите не е опишување на сингуларниот, унитарниот идентитет или субјективитет, а уште помалку инсистирање дека сите геј мажи мора да го искажуваат. „Следниот пат кога некој маж ќе ме праша какво е чувството, ќе ги спојам сите овие фрагменти и ќе му ги позајмам за една ноќ и тогаш ќе го прашам дали, читајќи ги, се чувствува исто како и јас“ (100). Тоа е понудата која завршената книга на Бартлет сè уште им ја нуди на читателите. Книгата не е обид да се прогласи и да се применува само една дефиниција за геј идентитетот, геј субјективитетот или геј културата. Таа не е наметнување, туку покана. Тоа што му овозможува на Бартлет да генерализира за геј искуството без да го претвори во закон е неизвесната природа на самата геј историја којашто му ја дава слободата и да биде амбивалентен во однос на геј минатото и да го сака без оглед на тешкотиите и ужасите.

III

„За нас“, пишува Бартлет, „минатото не крие терори доколу ние не се плашине да пристапиме, да бидеме видени во друштвото на нашите ‘проколнати’, нашите осудени претходници. Затоа што ние може да пребираме и одбираме од богатствата на нашата историја и на градот. Во која/кои традиција/традиции се ставаш себе си – а со тоа мислам на тоа кој стил најмногу ти одговара?“ (208). Поради тоа што можеме да прибираме и одбираме од минатото, можеме и да се повикуваме на историјата за утврдување на координатите на геј идентитетот и култура, координати кои не се ограничувачки затоа што не се фиксни. Тие остануваат мобилни сè додека и понатаму

To draw out patterns, after all, is not to describe a singular, unitary identity or subjectivity, much less to insist that all gay men manifest it. “The next time some man asks me what it feels like, I’ll bind all these fragments together and lend them to him for a night, and then ask him if he felt the same way reading them as I did” (100). That is the offer Bartlett’s completed book still holds out to its readers. The book is not an effort to promulgate and enforce a single definition of gay identity, gay subjectivity, or gay culture. It is not an imposition but an invitation. What enables Bartlett to generalize about gay experience without legislating it is the contingent nature of gay history itself, which also allows him the freedom both to be ambivalent about the gay past and to love it despite its heartbreak and its horrors.

III

“For us,” Bartlett writes, “the past holds no terrors, if we are not afraid of joining, of being seen in the company of our ‘doomed’, our condemned ancestors. For we may pick and choose from the riches of our history and of the city. Which tradition(s) do you place yourself in — by which I mean which style suits you best?” (208). It is because we may pick and choose from the past that we can draw upon history to establish the coordinates of a gay identity and culture, coordinates that are not constraining because they are not fixed. They remain mobile, insofar as we can always reassemble and rearrange them when we want to redefine who we are.

можеме повторно да ги склопиме и распоредиме кога ќе посакаме да рedefинираме кои сме.

Вака, може да се свртиме кон историјата за да го опишеме геј идентитетот или геј културата без да ја балсамираме. Сè што треба да сториме е да се погледнеме себе си одблизу и тогаш ќе видиме дека ние всушност постојано сме во друштвото на нашите геј предци, иако можеби тоа не го сфаќаа. „Гледајќи го мажот во чевлите со високи потпетици, црниот фустан кој паѓа од едното рамо (доцна навечер е), се секавам дека тој и неговите сестри заработувале како дами на ноќта уште од 1870 година, кога Фени (Fanny) и Стела (Stella) [Фредрик Вилијам Парк (Frederick William Park) и Ернест Болтон (Ernest Boulton), викторијански *drag* кралици биле уапсени на 28 април, 1870 година] го посетувале Стренд. Неговиот фустан е предаден понатаму, половно, дел од приказна, дел од традиција“ (223; cf. 129-44). Тоа што треба да го откриеме за таквите традиции, а кое е одлучувачко за нас, е дека и покрај тоа што нашите практики ги имитираат тие на нашите предци, значењето на нашите практики не е откриено од нив еднаш за секогаш.

Традицијата на црн фустан кој паѓа на едното рамо е стил којшто на некои мажи им прилега повеќе отколку на други. Не изгледа секој добро во црно, не секој носи *drag*, ниту една традиција не ги опфаќа сите геј мажи. И не е секоја традиција толку изградувачка. Но доколку со времето значењата на нашите социјални практики постојано се менуваат, не треба да се плашиме од признавање на нашиот историски континуитет бидејќи самото постоење на традицијата не значи и дека таа го одредува своето сегашно значење или дека нè осудува да го повториме минатото, да го повториме со сите негови

In this way, we can turn to history in order to describe gay identity or gay culture without embalming it. All we have to do is look at ourselves closely, and we will then see that we are in fact constantly keeping company with our gay ancestors, although we may not realize it. “Watching that man in the high-heeled shoes, the black dress falling off one shoulder (it is late in the evening), I remember that he and his sisters have been making their own way as ladies of the night since 1870, when Fanny and Stella [Frederick William Park and Ernest Boulton, Victorian drag queens arrested on April 28, 1870] were doing the Strand. His frock is handed down, second-hand, part of a story, part of a tradition” (223; cf. 129-44). What is crucial for us to recognize about such traditions is that whereas our practices may mimic those of our ancestors, the meaning of our practices has not been determined once and for all by them.

That tradition of the black dress falling off one shoulder is a style that suits some men better than others. Not everyone looks good in black, not everyone does drag, no single tradition embraces all gay men. And not every tradition is especially edifying. But if the meanings of our social practices are constantly changing with the times, we need not be afraid of acknowledging their historical continuity, since the mere existence of a tradition does not in itself determine its current meaning or condemn us to recapitulate the past, to repeat it in all of its ramifications. On the contrary, if we examine our actual practices, we will see that we keep adapting

разгранувања. Напротив, доколку ги испитаме нашите стварни практики, ќе видиме дека постојано се прилагодуваме на нашите традиции за да успееме со нив да постигнеме различен вид социјална и културна работа од таа што ја вршеле во минатото.

И тој, мажот којшто на своето помладо момче (малку за-срамен, но среќно напиен) му купува уште една пијачка - се потсетувам на бизарното извртување на митологиите дека Вајлд го оправдувал своето обожавање на млади мажи со мешање на пастиш на педерастичката на класиката со мисионерска предаденост на „криминалните класи“, чувството дека тие, не момчињата коишто ги оставил спиејќи во [неговиот дом во] Челси, биле неговите вистински момчиња - треба ли да го заборавам сето тоа, треба ли и самиот да се чувствувам непријатно? Треба ли да погледнам на страна? Треба ли сето тоа да го отфрлам едноставно затоа што сега, како и тогаш, еден маж чести друг маж? Нема ли обид да се креира нов вид на однос, афера на срцето некако соодветна на средбата на двајца многу различни мажи? Тоа е нашата вистинска историја, историја којашто сè уште ја пишуваме (223).

Не е нужно да се поставиме себе си во историските традиции, што и го правиме цело време без да знаеме (согласно Бартлет), за да ги фиксираме засекогаш значењата на нашите дејствија или во целост да ги репродуцираме социјалните форми од минатото. Затоа, тоа не е некомпатибилно со продолжување да се измислуваме себеси.

* * *

Сè зависи од тоа како гледате на историјата. Дали е тоа запис на динамична промена, или дали ни кажува кои сме? Дали историјата служи за да нè потврди во нашиот сегашен идентитет преку рефлектирање кон нас на нашата сегашна претстава за себеси, или дали ни дозволува да ги замислиме формите на постоење за кои не се ни сонувало во наше време?

our traditions so as to make them do a different kind of social and cultural work from the work they did in the past.

And that man buying his younger boyfriend (slightly embarrassed, but happily drunk) another drink — I remember the bizarre twisting of mythologies that Wilde used to justify his adoration of young men, the mixing of a pastiche of Classical paederasty with a missionary zeal for “the criminal classes”, the sense that they, not the boys he left sleeping in [his home in] Chelsea, were his true sons—should I forget all that, should I be embarrassed myself? Should I look the other way? Should I dismiss all that simply because now, as then, one man is paying for another? Isn’t there an attempt to create a new kind of relationship, an affair of the heart somehow appropriate to the meeting of two very different men? That’s our real history, the one we’re still writing (223).

To place ourselves in historical traditions, which we do all the time without knowing it (according to Bartlett), is not necessarily to fix forever the meaning of our actions or to replay in their entirety the social forms of the past. It is therefore not incompatible with continuing to invent ourselves.

* * *

It all depends on how you look at history. Is it a record of dynamic change, or does it tell us who we are? Does history serve to confirm us in our present identity by reflecting back to us our current image of ourselves, or does it allow us to imagine forms of existence undreamt of in our own day? “There is a very specific gay sense of history,” writes Bartlett disapprovingly, “in which nothing really happens

„Има многу конкретна геј смисла во историјата“, неodobрувачки пишува Бартлет, „во која ништо не се случува додека не се идентификувате себеси како геј маж“ (221). Разбирлив е таквиот став кон историјата, но не помага многу бидејќи тој ефикасно ја збришува самата историја, правејќи го минатото ништо освен скратена формација на нашиот сегашен идентитет, проекција во минатото на тоа што сме сега, кое тогаш има ефект да нè фиксира во нашите тековни дефиниции на самите себе и ефект на одредување еднаш за секогаш кои сме.

Бартлет тој став го искажува од стомакот како што следи:

Бидејќи ги имам своите задоволства сега, тоа мора да е доволно, јас мора да сум исцрпен од нив и да спијам задоволно навечер. И повеќе од тоа, како можеме да се смениме? Како можеме воопшто да се смениме сега кога конечно сме станале *хомосексуалци*. Ние сè сме инвестирале не во правење нешто, туку во бидување нешто... Работејќи толку долго и напорно да го постигнеме овој идентитет, нема многу причини да го испитуваме, да чепкаме по него за можни места за прилагодување и менување. Историјата ја преправаме по својот лик наместо да погледнеме во нашата историја како извор на сомнежи и надежи (218).

Дури и кога ги допушта привлечностите на ваков вид историја, Бартлет лобира за подинамична смисла на геј минатото, за визија на историја како место на разлика, запис на промена, тло за идна трансформација.¹²

Влегувањето во историјата на ваков начин може да се почувствува како влегување во бар за првпат; го одзема здивот. Без здив би можеле да собереме цела фела нови познаници, цела библиотека на костумирани драми кои се движат од, да речеме, *drag* забава во 1725 година до

until such time as you identify yourself as a gay man” (221). Such an attitude to history is understandable, but not very helpful, because it effectively abolishes history itself, making the past nothing but a back-formation of our present identity, a projection into the past of who we are now, which then has the effect of fixing us in our current definition of ourselves and determining once and for all who we are.

Bartlett ventriloquizes that attitude as follows:

Since I have my pleasures now, they must be enough, I must be exhausted by them and sleep contentedly at night. And more than that, how could we change? How could we ever change, now that we have become, at last, *homosexual*. We have invested everything not in doing something, but in being something... Having worked so long and so hard to achieve this identity, there is little reason to scrutinize it, to poke around in it for possible sites of adjustment and alteration. We remake history in our image, rather than looking to our history as a source of doubts and hopes (218).

Even as he allows for the attractions of this kind of history, Bartlett lobbies for a more dynamic sense of the gay past, for a vision of history as a site of difference, a record of change, a ground of future transformation.¹²

Entering history like this can feel like entering a bar for the first time; it takes your breath away. Breathless, we could assemble a whole cast of new acquaintances, a whole library of costume dramas moving from, say, a drag party in 1725 to a uniformed wartime romance put into impressive chiar-

униформирана воена романса ставена во импресивно киароскуро со огновите на Блиц (Blitz), наоѓајќи во секое место гламурозен доказ за геј животите кои прават да почувствуваме дека други биле тука пред нас, дека други биле потиснувани, други биле брилијантни или инвентивни како нас. Доколку некогаш сите би се сретнале, секако дека тоа би била прекрасна забава. Но оваа историја не е запис на промена; сезацијата којашто ја создава се мери со таа на движење од еден бар до друг, од една ноќ до друга. Со извикувањето *Ох! Џој е исти како нас* ние ги поништуваме времето и далечината, разликите. Ја одбиваме задачата (и задоволството) од идентификувањето во што е како нас, а во што се разликува. Се воодушевуваме од неговото лице, но не сакаме да разговараме со него, во случај да не има погрешен акцент (217).

Сепак, за среќа, таков вид на историја - наизглед севклучителен, но всушност навистина заснован на исклучувачки принципи, на многу строги критериуми за тоа кој може да помине низ подвижната рампа и да влезе во клубот – не е единствената опција.

Бартлетовиот сопствен пример покажува дека е можно да се пишува геј историја „на наш сопствен јазик“, цело време потенцирајќи ги и нејзините подударана и нејзините разлики со геј животите од денешницата. Бартлет ова посебно го покажува со споредување на геј историјата со геј бар. Без да бара од читателот да има одредена постмодернистичка позадина, Бартлет успева на геј мажите од неговата генерација со помош на споредба да им ја пренесе неговата главна поента за идентитетот и разликата, неговата критика на есенцијализмот, неговиот приговор на наивната верзија на политиката на идентитет и неговото одбивање геј историјата да ја гледа низ објективот на стабилизирани геј идентитет.

oscuro by the fires of the Blitz, finding in each place glamorous evidence of gay lives to make us feel that others have been here before us, that others have been oppressed, others have been as brilliant or inventive as us. If we were all ever to meet, surely it would be a wonderful party. But this history is not a record of change; the sensation it creates matches that of moving from one bar to another, one night to another. We abolish time and distance, difference, in exclaiming, *Oh! he's just like us*. We refuse the task (and pleasure) of identifying where he is like us, where he differs. We admire his face, but we don't want to talk to him in case he has the wrong accent (217).

Fortunately, though, that kind of history—ostensibly all-inclusive but really predicated on exclusionary principles, on very strict criteria for who should be allowed to pass through the turnstile and enter the club—is not the only option.

Bartlett's own example demonstrates that it is possible to write a gay history “in our own language,” all the while highlighting both its correspondences with and its differences from present-day gay lives. Bartlett demonstrates this, in particular, by comparing gay history to a gay bar. Without requiring any background in post-modernism on the part of his reader, Bartlett manages to convey to gay men of his generation, by means of that comparison, his basic point about identity and difference, his critique of essentialism, his objection to a naive version of identity politics and his refusal to view gay history through the lens of a stabilized gay identity.

Не мора сета историја да има форма на приказна на излегување, „којашто завршува со изјавата, ‘Јас сум геј’“ (23) – приказна во која стекнувањето прописен геј идентитет претставува кулминација на приказната му става целосен крај на напредното движење на нарацијата.¹³ И „Вајлд се чини дека сфатил дека индивидуалното признание дека човек е хомосексуалец, дека тој е виновен (Тогаш, дали се тие геј?), не ја завршува неговата историја, туку ја почнува“ (161). Во изменетите социјални услови во доцните 80-ти, среде епидемијата на ХИВ/СИДА и триумфот на Новото право, повеќе не е можно да се верува дека геј историјата престанала со постстанволската (Stonewall) генерација. „Сега нашата историја станува начин на разбирање и истражување на промената во нашата култура, не нејзино просто читање како ‘крај’“ (221).

Од оваа перспектива, маж којшто на својот помлад љубовник му купува уште еден пијалак, не е нужно проста рекапитулација на архаични и непроменливи форми на социјална хиерархија, на сексуална привилегија на горната класа и полу-проституција на работничката класа. Значењата не се исти само поради тоа што постапката вклучува маж којшто му плаќа на друг. Разликите во возраста и богатството можеби сега вршат нови, динамични социјални функции, создавајќи можности за нови видови на односи помеѓу мажите кои се асиметрично ситуирани согласно конвенционалните класни хиерархии, но се доведуваат до приближна еднаквост со реципрочните размени во современиот геј живот.¹⁴

Најпосле, парите не содржат само едно мислење во секоја трансакција. Во овој случај, тоа попрво може да е елемент којшто служи за понатамошно израмнување на класните бариери отколку само

Not all history has to have the form of a coming-out story, “which ends with the statement, ‘I am gay.’” (23)— a story in which the acquisition of a fully fledged gay identity constitutes the culmination of the plot and puts a complete stop to the forward movement of the narrative.¹³ Even “Wilde seems to have realized that an individual admission that a man is a homosexual, that he is guilty (*Are you gay then?*), does not conclude his history, but begins it” (161). In the changed social conditions of the late 1980s, in the midst of the HIV/AIDS epidemic and the triumph of the New Right, it was no longer possible to believe that gay history came to a stop with the post-Stonewall generation. “Our history now becomes a way of understanding and exploring the change in our culture, not simply of reading it as an ‘end’” (221).

From this perspective, a man buying his younger boyfriend another drink is not necessarily a mere recapitulation of archaic and unchanging forms of social hierarchy, of upper-class sexual privilege and working-class semi-prostitution. The meanings are not the same, just because the procedure involves one man paying for another. Differences in age and wealth may actually be serving new, dynamic social functions, creating possibilities for novel kinds of relationships among men who are asymmetrically situated according to conventional class hierarchies but are being brought into approximate equality by the reciprocal exchanges of contemporary gay life.¹⁴

Money, after all, does not possess a single meaning in each and every transaction. In this case, it may be an element that serves to further the leveling of class barriers rather than simply consolidating them and enforcing

просто консолидирање на истите и зајакнување на нееднаквоста. Во таа смисла, Бартлет може да тврди дека мажот и неговото момче, иако може да потсетуваат на Вајлд и неговото „бизарно извртување на митологиите“ за да го оправда и облагороди неговото практикување на социјална моќ, не треба да се гледаат како срамни навраќања на лошите стари времиња на викторијанската класна експлоатација. Тие можеби додаваат нова глава во тековната, растечка сага на геј историјата со измислување на нови начини за среќавање и поврзување на мажите едни со други премостувајќи го јазот на социјална разлика – темелејќи се стратешки на самата категорија на „геј идентитет“ и нејзиниот тврдоглав есенцијализам за да се израмнат социјалните хиерархии и за да се заменат со нови можности за социјална солидарност.

* * *

Тогаш, од вистинската перспектива, геј историјата не ја фиксира тековната форма на нашиот идентитет и не ја проектира назад во минатото. Наместо тоа, таа е „извор на сомнежи и надежи“, место на можни „приспособувања“ и „измени“. Тоа ја овозможува тековната работа на геј самоизмислување. Колку што потсеќаваме на нашите претходници од деветнаесеттиот век кои исто така „сакаа да веруваат дека постоеле и порано“... ние сега сме во многу различен однос и кон нашето сопствено геј минато и кон историјата на доминантната култура околу нас. Едноставно, нашите животи никогаш порано не биле вакви. Нашето карактеристично дејствување не е конзумирање и рециклирање на минатото; ние сме активно ангажирани во произведувањето на нашата сопствена култура во поголем размер“ (226-27).

inequality. In that sense, Bartlett could claim that the man and his boyfriend, though they might recall Wilde and his “bizarre twisting of mythologies” to justify and ennoble his own exercise of social power, need not be seen as embarrassing throwbacks to the bad old days of Victorian class exploitation. They might be contributing a new chapter to the ongoing, evolving saga of gay history by devising new ways for men to meet and to relate to each other across the gulf of social difference—drawing strategically on the very category of “gay identity” and its stubborn essentialism in order to level social hierarchies and replace them with novel opportunities for social solidarity.

* * *

From the right perspective, then, gay history does not fix the current form of our identity and project it back into the past. Instead, it is “a source of doubts and hopes,” a site of possible “adjustments” and “alterations.” It enables the ongoing work of gay self-invention. Much as we resemble our nineteenth-century ancestors, who also “wanted to believe that they had existed before, ... we now stand in a very different relation both to our own gay past and to the history of the dominant culture around us. Our lives, simply, have never been like this before. Our characteristic activity is not the consumption and recycling of the past; we are actively engaged in the production of our own culture on a large scale” (226-27).

Секако, „сето ова не значи дека ние сме го оставиле зад нас постариот град во кој сме биле создадени. Многу од неговата структура и јазик остануваат исто толку сигурно како и неговите улици и фасади. Ние не сме преминале од мракот, мракот во кој растеше фантазијата за нашата иднина, фикцијата на нашето постоење беше повикана, во јасната светлина на таа иднина – нашата сегашност – во која администрација и политика ги заменуваат историјата и уметноста. Остануваме неверојатни, фиктивни; продолжуваме да се продуцираме и репродуцираме себеси. Сепак, нашата моќ да се замислиме себеси е сега од поинаков ред. Како да ги препишеме нашата историја, нашите животи?“ (228)

Еден начин да ги препишеме е да ѝ се обртиме на самата историја, но со чувство на слобода и избор кој Бартлет ни го наметна. На тој начин можеме да ја користиме историјата, како што направил Бартлет, за дефинирање на геј субјективноста без нејзино оштетување.

Никогаш нема да знаеш каков човек бил, или е, доколку остане слика на сидот, икона. Примени ги на овие мажи, на привлечностите на историјата, истите практични методи кои би ги користел во разновидно наполнетиот бар. Признај ги твојот интерес, твојата позиција, твојата глад. Погледни ги внимателно... историјата е исто така натрупана; кога еднаш ќе почнеш да гледаш, улиците на Лондон се фреквентни, одвлекувачки, натрупани со анегдоти и инциденти. Оваа просторија содржи необично различни мажи. Знаеш дека немаш никаква обврска да одбереш само еден љубовник, или да сочиниш едно идеално тело, или да се обликуваш себе си во закрилата на еден угледен пример. Одберете, уредете, препишете, прекомпонирајте; растресете ги вашите предадености додека не добиете што сакате. Кој го привлекува вашето внимание? До кого стоите? Што ве привлекува и што ве одбива? Чија приказна ве интригира? (225)

To be sure, “all this does not mean that we have left behind the older city in which we were created. Many of its structures and languages remain just as surely as its streets and façades. We have not passed from a darkness, the darkness in which a fantasy of our future was bred, the fiction of our existence conjured, into the clear light of that future — our present — in which administration and politics replace history and artistry. We remain unlikely, fictional; we continue to produce and reproduce ourselves. Now, however, our power to imagine ourselves is of a different order. How shall we rewrite our history, our lives?” (228)

One way to rewrite them is to turn to history itself, but with the sense of freedom and choice that Bartlett urged on us. In that way, we can use history, as Bartlett did, to define gay subjectivity without essentializing it.

You’ll never know what kind of man he was, or is, if he remains a picture on the wall, an icon. Apply to these men, to the attractions of history, the same practical methods that you would use in a variously populated bar. Admit your interest, your position, your hunger. Look at them carefully ... history, too, is crowded; once you begin to look, the streets of London are busy, distracting, crowded with anecdotes and incidents. This room contains extraordinarily different men. You know that you are under no obligation to choose just one lover, or to compose one ideal body, or shape yourself in the embrace of a single role-model. Select, edit, rewrite, recompose; juggle your allegiances until you get what you want. Who catches your eye? Who are you standing next to? What attracts you and what repels you? Whose story intrigues you? (225)

Ова е геј историјата како извор на квир задоволство и слобода, историја отворена за дејствата на желбата, историја како покана и можност да се прави сè што дава добро чувство. Таков модел на историја не може да генерира систем на норми затоа што уште од почетокот не се состои од општоприменливи стандарди, туку од индивидуални мушички во главата. На самата нејзина структура и дух ѝ се туѓи размислувања за нормалното и за патолошкото. Како пристап кон геј машката субјективност, таа е сосем одвоена од психологијата.

Историскиот проект на Бартлет е дескриптивен, не е прескриптивен или нормативен. Преодојна е за мртвите да се пропишуваат кодекси на однесување и здраво функционирање. Тие се надвор од нашиот досег да им диктираме, да ги поттикнуваме, да ги тешиме, да ги подобруваме, да ги лечиме, да ги зајакнеме. Тие се тоа што биле. Можеби биле помрачени, себични, одвратни, неморални, погрешно насочени; може да нè засрамат, да нè запрепасти нивната политика, да им завидуваме за нивната социјална позиција – или на нивната облека. Бартлет се има изјаснето дека често чувствувал дел од тие емоции. Не трепнувајќи и намерно ги изнел жалните, разочарувачките, шокантните (делумно и возбудиливи) инциденти од геј минатото. Може да не ги одобруваме, но нашето одобрување повеќе не е потребно, ниту пак е релевантно. Ние не можеме да го измениме минатото, и бидејќи не сме засекогаш одредени од него, нема потреба да го мразиме или да се чувствуваме затворени од него, што значи дека нема потреба да го отфрламе, да се одрекуваме од него или да го негираме. Всушност, ние можеме да си дозволиме да го земеме како дел од нашата историја, како дел од нас самите, дури и да го сакаме, токму затоа што ги имаме сопствените животи кои не се неизбежно дефинирани од неа. Напротив, ние

This is gay history as a source of queer pleasure and freedom, history open to the play of desire, history as an invitation and opportunity to do whatever feels good. Such a model of history cannot generate a system of norms, because it is constituted from the outset not by generally applicable standards but by individual kinks. It is alien in its very structure and spirit to considerations of the normal and the pathological. As an approach to gay male subjectivity, it stands utterly apart from psychology.

Bartlett's historical project is descriptive, not prescriptive or normative. It is too late to prescribe codes of conduct and healthy functioning to the dead. They are beyond the reach of our ability to dictate to them, to edify them, to console them, to improve them, to therapize them, to get them to butch up. They are what they were. They may have been benighted, selfish, disgusting, immoral, misguided; we may be embarrassed by them, dismayed by their politics, envious of their social position—or of their clothes. Bartlett made it clear that he often felt a number of those emotions. He unblinkingly and deliberately brought forward pitiable, disappointing, shocking (if sometimes exciting) incidents from the gay past. We may not approve of them, but our approval is no longer required, nor is it relevant. We cannot change the past, and since we are not forever determined by it, we don't need to resent it or to feel imprisoned by it, which means we don't need to reject, disclaim, or deny it. We can afford, rather, to live with it, to take it on as part of our history, and as part of ourselves, even to love it, precisely because we have our own lives, which are not ineluctably defined by it. Rather, we have the choice, the freedom to "pick and choose from the riches of our history" whatever may serve to bring into focus the particularity of our existence in the present or to help us invent our future.

имаме избор, слобода да „пребираме и одбираме од богатствата на нашата историја“ сè што може да придонесе кон ставање во фокус на посебноста на нашата егзистенција во сегашноста или да ни помогне да ја измислиме нашата иднина.

Геј историјата, според Бартлетовото разбирање на истата, ни нуди референтни точки кои можеме да ги користиме за да се ориентираме и да го рафинираме нашето чувство за тоа кои сме. Исто така ни дозволува да се разликуваме едни од други и од минатото, да ги споредуваме нашите сопствени начини на живеење со тоа како луѓето живееле пред нас без нивно мешање. Историскиот запис ни дава можност за опишување и дефинирање на специфични практики на квир субјективност со поклопување на нашите сопствени практики со тие на мажите кои одлучуваме да ги издвоиме, издвоиме од метежот крај барот на геј минатото. Најпосле, не мора да одбереме само еден историски предок, или да воспоставиме идеал, стандард за сите, или да промовираме еден модел, или да се претпостави единствена, интегрирана практика на геј машка субјективност.

Јас ги истакнувам *практиките* на субјективност затоа што Бартлетовиот портрет на видот на мажи какви што бевме и сме се состои од набљудување на социјалното однесување. Како што можеме да очекуваме, објаснувањето кое го дава е целосно индуктивно, номиналистичко, недокажано и нетеориско. Бартлет склопува „какво е чувството“ со гледање на некои специфични, својствени културни практики кои ги обликуваа конкретните активности и запишаа самоискажувања на некои геј мажи. Доколку учењето како да се биде геј е нешто што се прави во однос со другите, како што откри Бартлет, тогаш посебната субјективна состојба на бидување геј мора да е нешто што се стекнува преку она што ти

Gay history, according to Bartlett's conception of it, offers us reference points we can use to orient ourselves and to refine our sense of who we are. It also allows us to differentiate ourselves from one another and from the past, to compare our own ways of life with how people lived before us without having to confound the two. The historical record allows us the possibility of describing and defining specific practices of queer subjectivity by matching our own practices with those of the men we decide to pick out, pick up from that crowd at the bar of the gay past. We don't have to select just one historical antecedent, after all, or to devise an ideal, a standard for everyone, or to promote a single model, or to posit a unitary, integrated practice of gay male subjectivity.

I emphasize *practices* of subjectivity, because Bartlett's portrait of the kind of men we were, and are, is composed by observing patterns of social behavior. The account he offers is, as we might expect, entirely inductive, nominalistic, tentative, and untheoretical. Bartlett pieces together “what it feels like” by looking at some specific, distinctive cultural practices that shaped the concrete activities and recorded self-expressions of some gay men. If learning how to be gay is something you do in relation to others, as Bartlett discovered, then the particular subjective condition of being gay must be something you acquire through what you and other gay men do together, through the life that you share with them. Gay subjectivity is not a fixed structure but the

и други геј мажи го правите заедно, преку животот што го споделувате со нив. Геј субјективноста не е фиксирана структура туку ефект на специфични и можни заеднички практики. Таа се јавува колективно како резултат на социјална активност. Секој може да биде хомосексуалец, но да се биде геј не е нешто што може да го правите сосема сами. Тоа е социјален чин.

* * *

Геј практиките на субјективноста коишто ги откри Бартлетовата историска медитација не даваат позитивни вредности по кои треба да се живее геј машкиот живот или етичка основа врз којашто може да се оправда. Тие рефлектираат дел од историските форми кои ги зазела геј егзистенцијата. Тие се можни, не нужни. Нивната основа е во променливоста на историјата, не во вистината на психологијата или идентитетот. Тие не се ниту добри ниту лоши. Не мора да ги сакаш. Тие не се креирани за да предизвикаат ваше одобрување. Едноставно, тие се тоа што се.

Бартлетовото постигнување е што ја опишал геј субјективноста со јазик доследно ослободен од нормативното размислување. Историјата запишува како сме живееле, не ни кажува како треба да живееме. Не изведува од власта на нормите. За испитување Бартлет со внимание одбира одредени практики на геј машката субјективност на кои значително им недостига очигледна морална привлечност: тој ги испитува фалсификувањето, неавтентичноста, непостојаноста, повторувањето, собирањето, консумеризмот, фантазијата, хедонизмот и идентификувањето со горните ешалони на општеството. Мала е опасноста Бартлетовиот читател да ги прочита погрешно тие практики за доблести – или погрешно да го прочита Бартлетовиот опис за нив како пропаганда во име на некоја супериорна геј

effect of specific and contingent communal practices. It emerges collectively as the result of social activity. Anyone may happen to be homosexual, but being gay is not something you can do all by yourself. It is a social act.

* * *

The gay practices of subjectivity that Bartlett's historical meditation disclosed do not yield positive values by which gay male life should be lived or an ethical foundation on which it can be justified. They reflect some of the historical forms that gay existence has taken. They are contingent, not necessary. They are grounded in the vagaries of history, not in the truth of psychology or identity. They are neither good nor bad. You don't have to like them. They weren't designed to elicit your approval. They are simply what they are.

Bartlett's achievement is to describe gay subjectivity in a language consistently free of normative thinking. History records how we have lived, it does not tell us how we should live. It takes us out of the realm of norms. Bartlett is careful to select for exploration particular practices of gay male subjectivity that are signally lacking in obvious moral attraction: he examines forgery, inauthenticity, inconsistency, repetition, collecting, consumerism, fantasy, hedonism, and identification with the upper echelons of society. There is little danger that Bartlett's reader will mistake those practices for virtues—or will mistake Bartlett's description of them for propaganda on behalf of some superior gay morality. Bartlett is not defining gay male existence as it should be, or as it usually is, or as it would be if it weren't deformed by oppression, disfigured by pathology, distorted by deviance. He is

моралност. Бартлет не го дефинира геј машкото постоење какво што тоа треба да биде, или какво што навистина е, или какво би било доколку не беше деформирано од потиснување, нагрдено од патологија, изобличено од девијација. Тој опишува некои форми кои тоа ги презело во минатото и се обидува да ја открие логиката што лежи во нивната основа.

Бартлет прави многу за да избега од задолжителното членство во геј културата којашто ја опишува со толку љубов. Наспроти неговото внимателно и страсно евоцирање на други геј животи, тој речиси фобично е решен да избегне тие нужно да го асимилираат неговиот живот. Неговата амбивалентност го води дури и до негирање на постоењето на самата група којашто тој низ целата негова книга се обидува да ја замисли, евоцира и дефинира. Што се однесува до него, тој инсистира, „нема ‘стварно’ ние“ (169).

Со тоа, Бартлет одбива да навлезе во шпекулација за вистинската природа на геј машката субјективност. За Бартлет не постои нешто како геј постоење какво што навистина е или треба да биде. Има само геј постоење какво што постоело. *Вредносистиите кои геј мажиите ги негуваат не се сами по себе „геј вредности“*. Затоа ниеден геј маж којшто ја чита Бартлетовата книга не се чувствува повикан да ги одобрува или прифаќа вредностите дадени во неа. Ние не мора да ги вреднуваме само затоа што други геј мажи ги вреднувале. Најпосле, не се сите геј мажи исти. Геј мажите денес може да заземат слобода во однос на вредностите кои некои геј мажи ги негувале во минатото. Тоа е нешто што можеме да го направиме, сепак, само кога тие вредности се претставени како историски и како социјално специфични, како вредности кои некои геј мажи

describing some forms it has taken in the past and he is trying to uncover their underlying logic.

Bartlett goes to great lengths to escape mandatory membership in the gay culture he so lovingly describes. Despite his careful and passionate evocation of other gay lives, he is almost phobically determined to avoid having his own life compulsorily assimilated to them. His ambivalence leads him even to deny the existence of the very group he spends his entire book trying to imagine, to evoke, and to define. As far as he is concerned, he insists, “there is no ‘real’ us” (169).

Bartlett refuses, then, to traffic in speculation about the true nature of gay male subjectivity. There is no such thing for Bartlett as gay existence as it truly is or should be. There is only gay existence as it has existed. *The values gay men have cherished are not “gay values” in themselves*. That is why no gay man who reads Bartlett’s book feels called upon to endorse or to embrace the values rehearsed in it. We do not have to value them just because other gay men have valued them. After all, not all gay men are the same. Gay men today can assume a freedom in relation to the values that some gay men have cherished in the past. That is something we can do, however, only when those values are presented as historically and socially specific, as values that some gay men have cherished, and that gay men nowadays are free to choose or to reject, and not as *gay values* in and of themselves.¹⁵

ги негувале, и кои геј мажите во сегашноста може слободно да ги прифаќаат и отфрлаат, а не како *геј вредносци* во и по себе.¹⁵

* * *

Тогаш, тоа што Бартлет ни го нуди во неговата книга за Вајлд е исклучително префинета и рафинирана демонстрација на тоа како да се опише геј машка култура преку испитување на сопствената идентификација со други геј мажи при нивна истовремена деидентификација. Бартлет конструира и елаборира верзија на идентификација којашто има еден вид деидентификација вградена во неа сè додека видот на геј идентификацијата којашто тој ја практикува не зависи од постоењето на веќе воспоставен и усовершен геј идентитет, но не бара ни бришење на разликата. Тоа е модел којшто не се плаши од, туку ја прифаќа амбивалентноста во односите на геј мажите, и минати и сегашни, едни кон други, и тоа нè учи како да се сакаме едни со други покрај нашите вкоренети импулси кон деидентификација, кон геј срам – наспроти нашите тенденции да не сакаме да имаме ништо со повеќето геј мажи или да инсистираме да им покажеме дека сме подобри од нив.

На овој начин Бартлет нуди живописен портрет на променливите, емотивно оптоварени и комплицирани пресврти во геј машката идентификација, портрет на пречки кои геј мажите мора да ги надминат за да создадат заедничка култура основана во смисла на колективен идентитет – или да го препознаат или прифатат постоењето на културата којашто веќе ја споделуваат.

Навистина, какви мажи бевме ние?

Превод од англиски јазик: Родна Русковска

* * *

What Bartlett offers us in his book on Wilde, then, is an extraordinarily subtle and refined demonstration of how to describe gay male culture through exploring one's identification with other gay men while disidentifying from them at the same time. Bartlett constructs and elaborates a version of identification that has a kind of disidentification built into it, insofar as the kind of gay identification he practices does not depend on the existence of an already established and perfected gay identity, but neither does it require the erasure of difference. It is a model that does not fear but rather embraces ambivalence in the relations of gay men, both past and present, to one another, and that teaches us how to love each other despite our stubborn, inveterate impulses to disidentification, to gay shame—despite our tendencies to want to have nothing to do with most gay men or to insist on showing them that we are better than they are.

In this way, Bartlett provides a vivid portrait of the volatile, emotionally fraught, and difficult vicissitudes of gay male identification, a portrait of the obstacles that gay men have to overcome in order to create a common culture grounded in a sense of collective identity—or to recognize and accept the existence of the culture they already share.

What kinds of men, indeed, were we?

Белешки:

1. Neil Bartlett, *Who Was That Man? A Present for Mr Oscar Wilde* (London: Serpent's Tail, 1988), xix. Сите упатувања на страни од ова дело ќе бидат вклучени во текстот. Освен ако не е поинаку обележано, сите курзиви кои се појавуваат во цитираните извадоци од книгата се на самиот Бартлет.
2. За коментар на овој дел, како и за прегледна споредба меѓу проектите на Бартлет и на Бенџамин, види Dianne Chisholm, „The City of Collective Memory,” *Queer Constellations: Subcultural Space in the Wake of the City* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005), 101-144, посебно 108-109. Чизхолм го дава изворот на цитатот како Walter Benjamin, „A Berlin Chronicle,” trans. Edmund Jephcott, in Benjamin, *Selected Writings*, vol. 2, 1927-1934, trans. Rodney Livingstone, et al., ed. Michael W. Jennings, Howard Eiland, and Gary Smith (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), 595-637 (цитат на страна 598).
3. Chisholm, „City of Collective Memory,” 113. Чизхолм истакна дека „социјалното постоење [на лезбејки и геј мажи] е производ на самиот град... [Тие] своето појавување го должат на индустриската метропола, каде што биле по здравени како нов „градски вид“ во полициски извештаи и новински приказни и, не помалку скандалозно, во првата урбана поезија (Baudelaire, *Les Fleurs du mal*, Витмановата (Whitman) *Leaves of Grass*)...” (101).
4. Рембо славно изјави во писмо *Je est un autre* („Јас е друг“).
5. Види Chisholm, „City of Collective Memory“, особено 126-27, од каде ја презедов формулата „кртосување на архивата“.

Notes:

1. Neil Bartlett, *Who Was That Man? A Present for Mr Oscar Wilde* (London: Serpent's Tail, 1988), xix. All further page references to this work will be incorporated in the text. Unless otherwise noted, all italics that appear in quoted extracts from this book are Bartlett's own.
2. For a commentary on this passage as well as a searching comparison of Bartlett's project to Benjamin's, see Dianne Chisholm, „The City of Collective Memory,” *Queer Constellations: Subcultural Space in the Wake of the City* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005), 101-144, esp. 108-109. Chisholm provides the source of the quotation as Walter Benjamin, „A Berlin Chronicle,” trans. Edmund Jephcott, in Benjamin, *Selected Writings*, vol. 2, 1927-1934, trans. Rodney Livingstone, et al., ed. Michael W. Jennings, Howard Eiland, and Gary Smith (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), 595-637 (quotation on p. 598).
3. Chisholm, „City of Collective Memory,” 113. Chisholm had pointed out that the “social existence [of lesbians and gay men] is a product of the city itself... [They] owe their emergence to the industrial metropolis, where they were hailed as a new ‘city type’ in police reports and newspaper stories and, no less scandalously, in the first urban poetry (Baudelaire's *Les Fleurs du mal*, Whitman's *Leaves of Grass*)...” (101).
4. Rimbaud, in a letter, famously declared, *Je est un autre* (“I is another”).
5. See Chisholm, „City of Collective Memory,” esp. 126-27, from whom I have adapted the formula, “cruising the archive.”

6. Алудирам на воведната реченица од првиот роман на Едмунд Вајт, Edmund White, *Forgetting Elena* (1973; New York: Vintage, 1994), 3: „Во куќата, јас сум првото лице кое се буди, но несигурна/несигурен сум за импликациите“.
7. Се присетувам на скорешна рок песна на Џими Стрит (Jimmy Street) со наслов „Геј секс гуру“ („Gay Sex Guru“) (достапна на компилацијата на Симор Батс (Seymour Butz) - доколку тоа е неговото вистинско име – и Ник Вејлс (Nick Wales) под наслов *Gay in the Life: Adventures in Queer Underground* (Геј во животот: Авантури во квир подземјето) [Melbourne: Odd Man Out Records/Mushroom Records Pty. Ltd., 2000]) којашто ги содржи следниве стихови:

Никогаш порано не сум бакнал маж
 Никогаш не сум влегол од задната врата
 Но, сакам да знам, кога ќе го сторам тоа, дали ќе го сторам правилно?

Никогаш не сум бил на Марди Гра
 Никогаш не сум имал акција одблизу или оддалеку
 Но, сакам да знам, кога ќе стигнам таму, дали ќе се журкам правилно?

Ќе бидеш ли мој секс гуру?
 Зарем не знаеш дека сакам многу да научам од тебе?

Никогаш порано не сум танцувал со маж
 Никогаш не сум мириснал амил на подот за танцување
 Но, сакам да знам, кога ќе го сторам тоа, дали ќе го сторам правилно?

Никогаш не сум изглегувал со кожен маж
 Никогаш не сум го почувствувал задоволството од неговата кожена рака
 Но, сакам да знам, кога ќе ја почувствувам, дали ќе ја почувствувам правилно?

6. I allude to the opening sentence of Edmund White’s first novel, *Forgetting Elena* (1973; New York: Vintage, 1994), 3: “I am the first person in the house to awaken, but I am unsure of the implications.”

7. I am reminded of a recent rock song by Jimmy Street called “Gay Sex Guru” (available on a compilation by Seymour Butz—if that is his real name—and Nick Wales entitled *Gay in the Life: Adventures in Queer Underground* [Melbourne: Odd Man Out Records/Mushroom Records Pty. Ltd., 2000]) which contains the following verses:

I have never ever kissed a boy before
 I have never entered via the back door
 But I want to know, when I do it, will I do it right?

I have never been to Mardi Gras
 I’ve never had the action from near or far
 But I want to know, when I go there, will I party right?

Won’t you be my gay sex guru?
 Don’t you know there’s a lot I want to learn from you?

I have never boogied with a man before
 I’ve never sniffed amyl on the dance floor
 But I want to know, when I do it, will I do it right?

I have never dated no leatherman
 I’ve never had the pleasure of his leather hand

But I want to know, when I feel it, will I feel it right?

Очигледно, за геј иницирањето сè уште треба време и потребно е стручно водство. (И благодарам на Анамари Јагосе што ми укажа за оваа песна).

8. Види ја Мишел Фуко: „Како е можно мажи да бидат заедно? Да живеат заедно, да го споделуваат своето време, своите оброци, спалната соба, хобијата, тагите, знаењата, довербите? Како е мажи да бидат меѓу мажи – „угул голи“, надвор од институционализиран социјални односи, семејство, работа, задолжителен социјален живот“? (*Comment est-il possible pour les hommes d'être ensemble ? de vivre ensemble, de partager leur temps, leur repas, leur chambre, leurs loisirs, leur chagrins, leur savoir, leurs confidences ? Qu'est-ce que c'est que ça, être entre hommes, « à nu », hors de relations institutionnelles, de famille, de profession, de camaraderie obligée ?*): Jean Le Bitoux, et al., „De l'amitié comme mode de vie. Un entretien avec un lecteur quinquagénaire,“ *Le gai pied*, 25 (April 1981), 38-39 (цитат на стр. 38); мој превод. Францускиот текст е препечатан во Michel Foucault, *Dits et écrits, 1954-1988*, ed. Daniel Defert and François Ewald (Paris: Gallimard, 1994), IV, 163-64. Англискиот превод на Џон Џонстон (John Johnston) може да се најде во *Foucault Live: Collected Interviews, 1961-1984*, edited by Sylvère Lotringer (New York: Semiotext(e), 1996), 203-11, и во Michel Foucault, *Ethics: Subjectivity and Truth, Essential Works of Foucault 1954-1984, Volume I*, edited by Paul Rabinow (New York: The Free Press, 1997), 135-40.
9. За фантазии за спасување во геј историјата и историографијата, види Heather Love „Emotional Rescue: The Demands of Queer History,“ *Feeling Backward: Loss and the Politics of Queer History* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007), 31-52, 172-76.
10. За феноменологијата на овој квир допир помеѓу сегашноста и минатото, види Carolyn Dinshaw, *Getting Medieval: Sexualities and Communities, Pre- and*
8. Gay initiation still takes time, evidently, and requires expert guidance. (My thanks to Annamarie Jagose for bringing this song to my attention.)
8. Cf. Michel Foucault: “How is it possible for men to be together? to live together, to share their time, their meals, their bedroom, their pastimes, their sorrows, their knowledge, their confidences? What is it like for men to be among men—‘stripped naked,’ outside of institutionalized social relations, family, job, obligatory social life?” (*Comment est-il possible pour les hommes d'être ensemble ? de vivre ensemble, de partager leur temps, leur repas, leur chambre, leurs loisirs, leur chagrins, leur savoir, leurs confidences ? Qu'est-ce que c'est que ça, être entre hommes, « à nu », hors de relations institutionnelles, de famille, de profession, de camaraderie obligée ?*): Jean Le Bitoux, et al., “De l'amitié comme mode de vie. Un entretien avec un lecteur quinquagénaire,” *Le gai pied*, 25 (April 1981), 38-39 (quotation on p. 38); my translation. The French text has been reprinted in Michel Foucault, *Dits et écrits, 1954-1988*, ed. Daniel Defert and François Ewald (Paris: Gallimard, 1994), IV, 163-64. An English translation by John Johnston can be found in *Foucault Live: Collected Interviews, 1961-1984*, ed. Sylvère Lotringer (New York: Semiotext(e), 1996), 203-11, and in Michel Foucault, *Ethics: Subjectivity and Truth*, ed. Paul Rabinow, *Essential Works of Foucault 1954-1984, Volume I* (New York: The Free Press, 1997), 135-40.
9. On rescue fantasies in gay history and historiography, see Heather Love, “Emotional Rescue: The Demands of Queer History,” *Feeling Backward: Loss and the Politics of Queer History* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007), 31-52, 172-76.
10. On the phenomenology of this queer touch between present and past, see Carolyn Dinshaw, *Getting Medieval: Sexualities and Communities, Pre- and Postmodern*

- Postmodern* (Durham: Duke University Press, 1999), и „History’s Queer Touch: A Forum on Carolyn Dinshaw’s *Getting Medieval*“, in *Journal of the History of Sexuality*, 10.2 (2001), 165-211.
11. Julia Kristeva, *Pouvoirs de l’horreur. Essai sur l’abjection* (Paris: Seuil, 1980).
 12. Тука погледот на Бартлет се приближува до визијата на Мишел Фуко за хомосексуалноста како стратешка можност за тековна себетрансформација: за детали, види David M. Halperin, *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography* (New York: Oxford University Press, 1995), 67-106.
 13. Види Paul Morrison, „End Pleasure,“ *The Explanation for Everything: Essays on Sexual Subjectivity* (New York: New York University Press, 2001), 54-81, 181-84.
 14. За сличен аргумент во феминистички правец, види Teresa de Lauretis, „The Essence of the Triangle or, Taking the Risk of Essentialism Seriously: Feminist Theory in Italy, the U.S., and Britain,“ *differences*, 1.2 (Summer 1989), 3-37.
 15. Затоа Бартлетовиот пристап се претпочита во споредба со извонредните и инаку одличните студии за геј машки вредности и геј машка спиритуалност од David Nimmons, *The Soul Beneath the Skin: The Unseen Hearts and Habits of Gay Men* (New York: St. Martin’s, 2002) и Will Fellows, *A Passion to Preserve: Gay Men as Keepers of Culture* (Madison: University of Wisconsin Press, 2004).
11. Julia Kristeva, *Pouvoirs de l’horreur. Essai sur l’abjection* (Paris: Seuil, 1980).
 12. Here Bartlett’s outlook approximates closely to Michel Foucault’s vision of homosexuality as a strategic opportunity for ongoing self-transformation: for the details, see David M. Halperin, *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography* (New York: Oxford University Press, 1995), 67-106.
 13. See Paul Morrison, “End Pleasure,” *The Explanation for Everything: Essays on Sexual Subjectivity* (New York: New York University Press, 2001), 54-81, 181-84.
 14. For a similar argument along feminist lines, see Teresa de Lauretis, “The Essence of the Triangle or, Taking the Risk of Essentialism Seriously: Feminist Theory in Italy, the U.S., and Britain,” *differences*, 1.2 (Summer 1989), 3-37.
 15. That is why Bartlett’s approach is preferable to the remarkable and otherwise admirable studies of gay male values and gay male spirituality by David Nimmons, *The Soul Beneath the Skin: The Unseen Hearts and Habits of Gay Men* (New York: St. Martin’s, 2002) and Will Fellows, *A Passion to Preserve: Gay Men as Keepers of Culture* (Madison: University of Wisconsin Press, 2004).

Катја Кахлина

***Лезбеј-носѝ/Гејносѝ:
Очекувањата од
комбинирањето на макро
и микро перспективите
во истражувањето на
сексуалните идентитети****

Не е толку „лезбејското“ тоа што го проучуваме колку што тоа се мноштвените, променливите процеси кои лезбејското тело ги зазема и ги извршува на пропусниот менискус помеѓу социјалното и себноста.

Тамсин Вилтон (Tamsin Wilton) 1995: 49

По појавата на квир како нова перспектива за начинот на кој се произведуваат и репродуцираат социјалните структури и односи во раните 1990-ти години, концептот на сексуален идентитет како и сите форми на идентитетна политика станаа сериозна цел на критика поради есенцијализирањето и втемелувањето во постојните социјални норми, категории и поделби кои се во основата на произ-

* Овој есеј е дел од теориската рамка на моето докторско истражување за геј и лезбејски идентитети во контекст на градење и зачувување на хрватската национална држава (од 1990 година до сега). Во мојот докторски проект ја испитувам конститутивната улога на хетеросексизмот и специфичните родови режими во националистичките и проевропските проекти за градење и зачувување на хрватската национална

Katja Kahlina

***Lesbian-ness/Gay-ness:
The Prospects of
Combining Macro and
Micro Perspectives
in Sexual Identities
Research****

It is not so much “the lesbian” which we study, as the multiple, shifting processes which the lesbian body inhabits and enacts at the permeable meniscus between the social and the self.

Tamsin Wilton 1995: 49

After the emergence of квир as a new perspective on the way social structures and relations are produced and reproduced in the early 1990s the concept of sexual identity as well as all forms of identity politics became serious targets of critiques because of essentializing and underpinning the existing social norms, categories and divisions that are in the basis of production and maintenance of social hierarchies. Identifying the

* This paper is a part of the theoretical framework of my current PhD research on gay and lesbian identities in the context of building and upholding Croatian nation-state (from 1990 to the present). In my PhD project, I explore the constitutive role of heterosexism and specific gender regimes in the nationalist and pro-European projects of building and upholding the Croatian nation-state in 1990s and 2000s. Since the main aim of my research is to ex-

ведувањето и одржувањето на општествените хиерарии. Идентификувајќи ја категоријата на сексуален идентитет како опресивна институција и како дел од нормативните практики, повеќето квир теоретичари предлагаат да се елиминира целиот концепт на сексуален идентитет и да се размислува за сексуалноста во смисла на актот и на еротското задоволство.

Сепак, во концептот на мноштеност и плурализам на доцниот капитализам којшто ја опкружува модерната индивидуа која секогаш има потреба да изгради унитарна и кохерентна „себност“ (Giddens 1993, Castells 1997) од една страна, и доминацијата на хетеропатријархијата заснована врз институционализираната хетеросексуалност како единствен „доличен“ начин да се биде сексуален/а којшто исклучува нехетеросексуални идентитети и практики, од друга страна, верувам дека е од клучно значење ниедно критичко испитување да не го игнорира истрајното постоење на лезбејските и геј

држава во 1990-тите и 2000-тите. Бидејќи главната цел на моето истражување е да ги испитам различните начини како лезбејките и геј лицата се гледаат себе си, нивните сексуални преференци и практики во врска со нивното чувство на национална припадност во даден контекст, овој есеј е обид да се изгради приод којшто ќе ми дозволи да ги истражам и проценам следниве прашања кои се клучни за мојот проект: 1) начините на кои различните социјални категории – род, сексуалност и етникум, во мојот случај - функционираат како конститутивни едни за други на макро ниво на социјално структурирање; 2) како луѓето поставени како „друго“ во однос на нацијата ги приближуваат двете контрадикторни позиции и идентификации – сексуални и национални припадности – во нивната битка да изградат унитарно „себност“.

category of sexual identity as an oppressive institution and a part of normalizing practices, what most queer theorists propose is to eliminate the whole concept of sexual identity and to think about sexuality in terms of the act and the erotic pleasure.

However, in the context of multiplicity and pluralism of late capitalism that surrounds the modern individual always in need to build a unitary and coherent “self” (Giddens 1993, Castells 1997) on the one hand, and the domination of heteropatriarchy based on institutionalized heterosexuality as the only “proper” way of being sexual that excludes non-heterosexual identities and practices on the other, I believe it is of crucial importance that any critical inquiry not ignore the persistent existence of lesbian and gay identities as social reality. Hence, in this paper I will combine different bodies of literature such as materialist feminist perspective on the social and the

amine how lesbians and gays differently see themselves, their sexual preferences and practices in relation to their sense of national belonging in the given context, this paper is an attempt to build an approach which will allow me to explore and assess the following issues that are crucial for my project: 1) the ways different social categories - gender, sexuality and ethnicity in my case - function as constitutive of each other on the macro-level of social structuring; 2) how people positioned as “other” in relation to the nation make coherence between the two contradictory positions and identifications - sexual and national belongings – in their struggles to build a unitary “self.”

идентитетите како социјална реалност. Така, во овој есеј ќе комбинирам литературни корпуси, како што се материјалистичко-феминистичка перспектива за социјалното и теориите за „себноста“ како рефлексивен автонатив, за да ги испитам потенцијалите на еден пристап кон сексуалните идентитети кој го одбива есенцијалистичкото гледиште кон идентитетот како даденост без целосно да го напушти поимот за сексуалноста како идентитет.

Прво, за да заговарам пристап кој ќе ја земе предвид опстојноста на категоријата на сексуален идентитет којшто е производ на политички и економски, како и идеолошки поредок, ќе ги разгледам основните претпоставки на новите постмодерни пристапи кон субјективитетите и јазикот, заедно со критика на прилично културалистичкиот квир поглед на сексуалноста поставен од страна на Розмари Хенеси (Rosemary Hennessy) од нејзината материјалистичко – феминистичка перспектива (Hennessy 1993b, 2000). Потоа ќе преминам на умерените теории за идентитет, кои се концептуализирани како производ на поединечна авторефлексивна практика, а остануваат врзани за одреден социокултурен репертоар присутен во дадениот контекст, така овозможувајќи ни да се придвижиме отаде поделбата дејствителност наспроти структура (Borneman 1992, Somers 1994). Конечно, ќе го претставам концептот на Тамсин Вилтон (Wilton 1995) за „лезбеј-ност“ (lesbian-ness), дефиниран како општествен процес ситуиран во содејствувањето на социјалното и личното. Така, тоа е одличен пример за преиспитувањето на сексуалниот идентитет како идентификациска практика, што ни овозможува да дадеме објаснување за динамиката во однос на идентификацијата и да бидеме поконкретни во однос на процесите кои ги истражуваме. Спојувајќи ги двете погорни дебати, мојата цел е да го прифатам пристапот кон сексу-

theories about the “self” as a reflexive self-narrative in order to explore the potentials of an approach to sexual identities that reject the essentialist view on identity as a given without completely abandoning the notion of sexuality-as-identity.

Firstly, in order to argue for an approach that will take into account the persistence of the category of sexual identity that is product of the political and economic as well as ideological order, I will discuss the main assumptions of new postmodern approaches to the subjectivities and language together with a critique of the rather culturalist queer view on sexuality posed by Rosemary Hennessy from her materialist-feminist perspective (Hennessy 1993b, 2000). I will then move to the middle ground theories of identity that are conceptualized as a product of the individual self-reflexive practice, while nevertheless bound to a particular socio-cultural repertoire present in the given context, thus allowing us to move beyond agency vs. structure divide (Borneman 1992, Somers 1994). Finally, I will introduce Tamsin Wilton’s (1995) concept of “lesbian-ness,” defined as a social process situated in the interface between the social and the personal. Hence, it is an excellent example of the reassessment of sexual identity as a practice of identification, which enables us to account for the dynamics in relation to identification and be more specific about the processes we explore. By bringing the above debates together, my aim is to endorse the intermediary approach to sexuality-as-identity beyond the essentialism vs. social constructionism divide that opens up a space for exploration of the particular ways non-heterosexual people handle the conflicting meanings of their actual social positions in the constant struggle of creating a unitary “self.”

алноста како идентитет, кој ја надминува поделбата есенцијализам/социјален конструктивизам и којшто отвора простор за истражување на посебните начини на кои нехетеросексуалните лица се справуваат со конфликтните значења на нивните стварни социјални позиции во постојаната борба на создавање на унитарна „себност“.

Сексуални идентитети: од квир концепции до историски материјализам

Дебати за формирањето и значењата на модерните геј и лезбејски идентитети започнаа по појавата на лезбејското и геј движење на почетокот на 1970-тите години во Соединетите Американски Држави, Австралија и во Западна Европа (Wilton 1995). Од самиот почеток, овие дебати, заедно со студиите за геј и лезбејските идентитети и нивните истории се во голема мерка дел од пошироките дебати за самиот идентитет по линија на поделбата есенцијализам/социјален конструктивизам (Fuss 1989; Butler 1993a, Wilton 1995). Пионерското дело на Мишел Фуко (Michel Foucault) *Историја на сексуалноста* (The History of Sexuality) (1988),¹ во кое тој докажува дека *хомосексуалните идентитети* се производи на психолошки, психијатриски и медицински дискурси од доцниот 19 век, кога истополовите чинови почнаа да се читаат како доказ за одреден вид луѓе, што даде основа за критика на есенцијалистички поими за хомосексуални идентитети која почиваше врз претпоставката дека геј лицата и геј идентитетите постоеле низ историјата² и влијаеле врз појавата на социјалниот конструктивистички пристап кон (хомо)сексуалните идентитети. По студиите на Фуко, како и на Мери Мекинтош (Mary McIntosh) и Џефри Векс (Jeffrey Weeks)³, историчарите на социјалниот конструктивизам⁴ нагласуваат дека сексуалните ка-

Sexual identities: from queer conceptions to historical materialism

Debates on the formation and meanings of the modern gay and lesbian identities started after the rise of the lesbian and gay movement at the beginning of the 1970s in the US, Australia and Western Europe (Wilton 1995). From the very beginning these debates, together with studies about gay and lesbian identities and their histories, are to a great extent part of the larger debates about identity itself along the line of essentialism vs. social constructionism division (Fuss 1989; Butler 1993a, Wilton 1995). It is Michel Foucault's groundbreaking work *The History of Sexuality* (1988)¹ in which he argues that *homosexual identities* are products of psychological, psychiatric and medical discourses of late 19th century when same-sex acts began to be read as an evidence of a particular type of person, that provided a ground for criticism of essentialist notions of homosexual identities that are based on the presupposition that gay people and gay identities existed throughout history² and influenced the emergence of social constructionist approach to (homo)sexual identities. Following Foucault's and also Mary McIntosh's and Jeffrey Weeks' studies,³ social constructionist historians⁴ emphasize that sexual categories are products of specific socio-historical contexts, that homosexual identities are creation of late 19th century Western societies and that it is precisely the changes in sexual categories that need to be researched.

тегории се производи на специфични социо-историски контексти, дека хомосексуалните идентитети се креација на западните општества од доцниот 19 век и дека токму промените во сексуалните категории се тие што треба да се истражуваат.

Од почетокот на 1990-тите се појави нова тенденција во пристапите кон (хомо)сексуалните и геј и лезбејски идентитети. На нејзиното појавување повторно влијаеше делото на Фуко, заедно со аргументите на Џудит Батлер за идентитетните категории како инструменти на регулаторни режими и, понатаму, дека идентитетните категории се секогаш и неизбежно исклучувачки практики и основа за хетеронормативност (Butler 1993b). Уште поконкретно, во нејзиниот влијателен есеј „Имитација и родова непокорност“, Батлер докажува дека да се тврди дека некој е лезбејка/геј секогаш претставува чин на исклучување, „радикално прикривање“ со цел да се создаде поврзаност (Butler 1993b). За да се избегнат исклучувања, Батлер се залага за деконструкција на целиот концепт на *сексуален идентитет* (Butler 1993b). Токму ова барање за елиминирање на категоријата на сексуален идентитет стана основа на квир теоријата и нејзиниот нов пристап кон (хомо)сексуалноста.

Во склад со постмодернистичката критиката на емпиризмот и на големите наративи, квир теоријата го доведува во прашање поимот сексуалност како стабилен, фиксен идентитет и ги изразува мноштвото, нестабилноста и флуидноста на субјектните позиции. Уште повеќе, откривајќи ги идентитетите како конвенции и делови од практиката на (хетеро)нормирање, постмодерната лезбејска и геј теорија претставува силна критика на сите форми на идентитетна политика за есенцијализирање и определување на постојните социјални норми, категории и поделби преку нивниот поим за идентитет како

From the beginning of 1990s, a new tendency in approaches to (homo)sexuality and gay and lesbian identities surfaced. Its emergence was again influenced by the work of Foucault, together with Judith Butler's arguments about identity categories as the instruments of regulatory regimes and, what is more, that identity categories are always and inevitably exclusionary practices and the basis of heteronormativity (Butler 1993b). More specifically, in her influential essay "Imitation and Gender Insubordination" Butler argues that to claim that one is a lesbian/gay is always an act of exclusion, a "radical concealment," in order to make a coherence (Butler 1993b). To avoid exclusions, Butler argues for the deconstruction of the whole concept of *sexual identity* (Butler 1993b). It is this demand for elimination of the category of sexual identity, which became a basis of queer theory and its new approach to (homo)sexuality.

In line with postmodernism's critique of empiricism and grand narratives, queer theory calls into question the notion of sexuality as a stable, fixed identity and exposes the multiplicity, instability and fluidity of subject positions. Moreover, revealing identities as conventions and parts of (hetero)normalizing practice, postmodern lesbian and gay theory poses a strong critique of all forms of identity politics for essentializing and reifying the existing social norms, categories and divisions through their notion of identity as obvious and authentic embodiment (Hennessy 1993b).

очигледно и автентично отелотворување (Hennessy 1993b).

Според моето мислење, од претходно направените поенти следи дека нема сомнеж во тоа дека оваа нова концепција на сексуалноста како чин, практика и домен на задоволство претставува непроценлив теориски придонес за издигнување над есенцијализираниот поим на сексуален идентитет – лична, стабилна одлика со која се раѓаме. Сепак, како што јас гледам на нештата, постои можност постојаното нагласување на бесконечната променливост и флуидност да стане нешто што Брубекер и Купер (Brubaker и Cooper 2000) го нарекуваат „клишеизиран конструктивизам“, т.е. тенденција дека задолжителните карактеристики на конструираниот идентитет, како што се „мноштвени“, „нестабилни“, „во тек“, „договорени“ итн. стануваат академски автоматизми чии значења не се доведуваат во прашање, попречувајќи на овој начин понатамошните прашања за самиот процес на произведување и репродуцирање на одредени идентитети како општествени реалности. Со други зборови, тоа што овие аргументи на социјалните конструктивисти обично го игнорираат е самата димензија на сексуалноста – нејзината реалност како идентитетна категорија – која, како што самиот Фуко (1988) истакнува, е формирана во Европа од 19 век, со преориентирање од сексуалниот чин, практиката, кон актерот, и чии специфики се во контекст(ите) на доцниот капитализам (Hennessy 2000).

Во врска со мојот интерес за претпоставување и отфрлање на идентитетните категории како нестабилни и комплексни е уште еден аспект на постмодернистичките пристапи кон (хомо)сексуалноста, кој беше сериозно критикуван од материјалистичко-феминистичките академски мис-

In my view, from the points made above, there is no doubt that this new conception of sexuality as an act, practice and the domain of pleasure represents an invaluable theoretical contribution for moving beyond the essentialized notion of sexual identity – a personal, stable feature that somebody is born with. However, as I see it, there is a possibility that the constant emphasis on endless change and fluidity might become what Brubaker and Cooper (2000) call a “clichéd constructivism,” i.e. a tendency that obligatory characteristics of constructed identities such as “multiple,” “unstable,” “in flux,” “negotiated” etc. are becoming academic automatisms whose meanings are not in question, preventing in this way further questions about the very process of production and reproduction of particular identities as social realities. In other words, what these social constructionist’s arguments tend to ignore is the whole dimension of sexuality – its reality as an identity category – which as Foucault (1988) himself points out, is formed in 19th century Europe with the shift from the sexual act, practice to the actor, and which has its specificities in the context(s) of late capitalism (Hennessy 2000).

In relation with my concerns about presupposing and dismissing identity categories as unstable and complex is another aspect of postmodernist approaches to (homo)sexuality that was seriously criticized by materialist feminist scholarship – the limitation of sexuality to the field of discursive, symbolic, cultural.

лител(к)и – ограничувањето на сексуалноста само на областа на дискурзивното, симболичкото, културното. Како што истакнува Розмари Хенеси, една од најистакнатите фигури на материјалистичкиот феминизам во Соединетите Американски Држави, од гледна точка на голем број постмодерни научници кои ги истражуваат лезбејските и геј прашања, општествените сили кои се основата на производството на сексуални субјективитети функционираат исклучиво во областа на културна репрезентација (Hennessy 1993b, 2000). Според Хенеси, таквите концепти на сексуалност кои не успеваат да остварат врска помеѓу културното произведување на разлика и економските и политичките аспекти на општествен ред, ги попречуваат испитувањето и анализирањето на начините на кои општественото произведување на сексуалноста е поврзано со други „општествени тоталитети“⁵ како што се родот, класата, расата, етницитетот итн. во социо-историски контекст на капиталистичкиот патријархат. Бидејќи, како што Хенеси постојано нагласува, општествените тоталитети продолжуваат да ги структурираат нашите животи, па оттаму анализите кои тврдат дека го критикуваат постојниот општествен ред не може да си дозволат да ги игнорираат (Hennessy 1993a). Понатаму, според Хенеси, идентификувајќи ја современата „себност“ како нестабилна и фрагментирана без да упатат на идеолошките, политичките и економските механизми кои учествуваат во произведувањето на таквите субјективитети, некои постмодерни мислители всушност придонесуваат кон поттикнувањето на производството на субјект кој се вклопува во неоимперијалистичката капиталистичка потрошувачка култура којашто во голема мера зависи од мноштвените, фрагментирани субјекти (ibid.). Наместо тоа, Хенеси и другите материјалистички феминисти се залагаат е пристап којшто ќе ги иско-

As Rosemary Hennessy, one of the most prominent figures of materialist feminism in the US points out, from the point of view of a large number of postmodern scholars researching lesbian and gay issues, social forces that are in the basis of production of sexual subjectivities operate exclusively in the field of cultural representation (Hennessy 1993b, 2000). According to Hennessy, such conceptions of sexuality that fail to draw a link between cultural production of difference with the economic and political aspects of social order, foreclose the investigation and analysis of the ways the social production of sexuality is interrelated with other “social totalities”⁵ such as gender, class, race, ethnicity etc. in the socio-historical context of capitalist patriarchy. Because, as Hennessy persistently highlights, social totalities remain to structure our lives and therefore the analyses that claim to be critical to existing social order cannot afford to ignore them (Hennessy 1993a). Furthermore, according to Hennessy, by identifying the contemporary “self” as unstable and fragmented without referring to the ideological, political and economic mechanisms that participate in the production of such subjectivities, some postmodern scholars actually play their own role in fostering production of subject who fit into the neo-imperial capitalism’s consumer culture, which is in large dependent on the multiple, fragmented subjects (ibid.). Instead, what Hennessy and other materialist feminists argue for is an approach that will utilize postmodern assumptions about “unstable subject” that is the construct of signifying practices rather than some stable (essential) entity, however asserting at the same time that modes of intelligibility, i.e. the meaning-production practice is always influenced by as much as influences the political and economic practices in a given socio-historical context (Hennessy 1993a, Lury 1995). In other words, what Rosemary Hennessy calls for is a relational approach based on the perception of social in terms of

ристи постмодерните претпоставки за „нестабилниот субјект“ кој поскоро е конструкт на означувачки функции отколку стабилен (суштински) ентитет, сепак истовремено тврдејќи дека моделите на интелигибилност, т.е. практиката на произведување на значење е секогаш под влијание, колку што и самата влијае политичките и економските практики во даден социо-историски контекст (Hennessy 1993a, Lury 1995). Со други зборови, Розмари Хенеси повикува на релациски пристап заснован врз перципирањето на општественото во смисла на системи и структури на односи во кои врските меѓу културните, економските и политичките практики се преодредени (over-determined).

Според моето мислење, токму концептот на преодреденост го овозможува понатамошното размислување за сексуалните идентитети на начин којшто би ги зел предвид и инсистирањето на сексуалниот идентитет како процес на постојано договарање на значењата, карактеристичното за квир теоријата, заедно со тврдењата на материјалистичките феминисти за врските меѓу политичкиот, економски и идеолошкиот ред во систематското произведување и репродуцирање на социјалните хиерархии. Земајќи го концептот на преодреденост, со мали модификации, од Алтисер (Althusser), Хенеси (1993a) го користи, меѓу другото, за концептуализирање на конструирањето на модерните субјекти на начин кој би ги избегнал и целосниот детерминизам и претходно споменатиот „клишеизиран конструктивизам“. Поконкретно, со концептуализирање на општественото како доминантно комплексно цело со контрадикција во неговите основи, гледиштето на Алтисер ни дозволува да размислуваме за разликите и измените како преодредени, т.е. како конкретна модификација на комплексната и контрадикторна

systems and structures of relations, which are by no means stable, but structured as a network of relations in which links between cultural, economic, and political practices are over-determined.

In my view, it is precisely the concept of over-determination that makes possible further thinking about sexual identities in the way that would take into account both the queer theory's insistence on sexual identity as a process of constant negotiation of meanings together with the materialist feminist's arguments about connections between the political, economic and ideological order in systemic production and reproduction of social hierarchies. Taking the concept of over-determination with slight modifications from Althusser, Hennessy (1993a) makes use of it among other things to conceptualize the construction of modern subjects in a way that would avoid both complete determinism and the previously mentioned "clichéd constructivism." More specifically, by conceptualizing social as a dominating complex whole with the contradiction in its bases, Althusser's view allows us to think about differences and alterations as over-determined, i.e. as concrete modification of the complex and contradictory dominating structure that are neither stable categories nor pure contingencies (Althusser 1997). However, as the blind spot of Althusser's concept of over-determination Hennessy identifies his assertion

доминантна структура, кои не се ни стабилни категории, ниту чисти случајности (Althusser 1997). Сепак, како недостаток на Алтисеровиот концепт на пре-одреденост, Хенеси го идентификува неговото тврдење за економското како „последна инстанца“ што ја исклучува можноста за какви било општествени борби, освен на оние засновани на класата. Понатаму, продолжува Хенеси, неговата теорија на „интерпелација“⁶ како објаснување на формирањето на субјектот е прилично детерминистичка и затоа не може да ја објасни социјалната промена (Hennessy 1993a).

За да го надмине Алтисеровиот економизам, но за сè уште да ја зачува објаснувачката моќ на неговиот поим на пре-одреденост, Хенеси предлага пристап којшто го нарекува „глобална теорија на општественото“. Упатувајќи на концептот на „артикулација“ искован од Лаклау (Laclau) и Муф (Mouffe) за објаснување на општественото како низа од артикулирани сфери, но кои го користат исклучиво во рамките на доменот на дискурзивни практики, таа го користи за концептуализирање на „односите меѓу идеолошките, економските и политичките сфери на производството, така проширувајќи ја логиката на пре-одреденост врз општествените односи на сите нивоа на анализа“ (Hennessy 1993a: 30). Според Хенеси, таквата „глобална теорија на општественото“ треба да овозможи идеологијата, односно, склопот практики на создавање значења, кои ги сочинуваат модусите на интелегибилност во определен социо-историски контекст, да се концептуализира како „продуктивна материјална практика во една пре-одредена релација кон економските и политичките практики“ (Hennessy 1993a: 30). Со други зборови, преиспитувањето на Хенеси на пре-одреденоста од перспектива на „артикулациски практики“ отвора простор да се објасни

about the economic as the “last instance,” which excludes the possibility for any social struggles except for those based on the class. What is more, continues Hennessy, his theory of “interpellation”⁶ as an explanation for the subject formation is rather determinist and thus cannot account for social change (Hennessy 1993a).

In order to move beyond Althusser’s economism, but still to preserve the explanatory power of his notion of over-determination, Hennessy proposes an approach, which she calls a “global theory of the social.” Referring to the concept of “articulation” coined by Laclau and Mouffe to explain the social as an array of articulated spheres, but who employ it exclusively within the domain of discursive practices, she uses it to conceptualize “relations among ideological, economic and political spheres of production, thus broadening the logic of over-determination to social relations at all levels of analysis” (Hennessy 1993a: 30). Such a “global theory of the social,” according to Hennessy, should allow ideology i.e. the ensemble of meaning-making practices, which constitute the modes of intelligibility in particular socio-historical context, to be conceptualized as “a productive material practice in an over-determined relation to economic and political practices” (Hennessy 1993a: 30). In other words, Hennessy’s reassessment of the over-determination from the perspective of “articulatory practices” opens up a space to explain the cultural production of meanings as both producing and produced by the economic and political structures in the given context.

културното произведување на значења и како нешто што ги произведува и како произведено од економските и политичките структури во даден контекст.

Во склад концепцијата на Хенеси за глобална теорија на општественото како убедливо објаснување на начините на кои се произведуваат и репродуцираат социјалните хиерархии од една страна, и со мојот интерес за „чисто културниот“ пристап на квир теоријата кон сексуалноста од друга страна, би сакала да го покренам следново прашање/а: како да се искористи глобалната теорија на општественото во понатамошната концептуализација на поимот *сексуален идентитет*? Како да се теоризираат сексуалните идентитети без да се есенцијализираат или без да се падне во замка на негирање на нивното опстојување како општествена категорија?

Идентитет и наратив: Сексуални идентитети помеѓу личното и општественото

Како што веќе укажав, една од највлијателните расправи за сексуалноста како социо-културна конструкција е онаа на Мишел Фуко (1988). Централниот аргумент на неговата тритомна студија е дека „сексуалноста“ е производ на буржоазијата на доцниот 18 и раниот 19 век, којашто, за да оствари себеафирмирање, почнала да го негува телото, да се грижи за него, да го прави изолирано од другите, односно, ја применила технологијата на секс или „сексуалност“. Тврдејќи дека „сексуалноста“ е измислица на буржоазијата, Фуко целосно ги отфрла доминантните толкувања за сексуалноста како репресирана, кои, како што истакнува Фуко, неизбежно претпоставуваат постоење на сексуалноста како суштинско, однапред дадено место на репресија кое ветува можност за ослободување (Foucault 1988).

In line with Hennessy's conception of global theory of the social as a compelling explanation of the ways social hierarchies are produced and reproduced on the one hand, and my own concerns with queer theory's "merely cultural" approach to sexuality on the other I would like to rise following question(s): how to utilize the global theory of the social in further conceptualization of the notion of *sexual identity*? How to theorize sexual identities without essentializing them or falling into a trap of negating their persistence as a social category?

Identity and narrative: Sexual identities between personal and social

As I have already indicated, one of the most influential discussions about sexuality as a socio-cultural construct is the one by Michele Foucault (1988). The central argument of his three-volume study is that "sexuality" is a product of the late 18th and early 19th century bourgeoisie, who, in order to achieve self-affirmation, started to cultivate the body, to take care of it, to make it isolated from others i.e. employed the technology of sex or "sexuality." By claiming that "sexuality" is an invention of bourgeoisie, Foucault completely rejects the dominant interpretations of sexuality as repressed, which, as Foucault points out, inevitably presuppose the existence of sexuality as an essential, as a pre-given site of repression which promises the possibility of liberation (Foucault 1988). At the same time, in his attempts to break with widely accepted repressive paradigm based on the assumption about

Во исто време, во неговите обиди да раскрсти со широкоприфатените репресивни парадигми засновани врз претпоставката за постоење на само еден центар на моќ – репресивно воспоставување на закон – Фуко ја концептуализира моќта како позитивна и продуктивна повеќедимензионална мрежа на односи на моќ кои никогаш не би можеле точно да се локализираат од страна на институции и механизми (ibid.). Сепак, по мое видување, тоа што е занемарено во таква концепција на механизмите на моќ, во смисла на нелокализирачки, трансформативни и нестабилни констелации на односи на моќ, е една определна стабилност на односите на моќ низ времето и трајноста на определени формации, институции, како и режими на доминација. Со други зборови, верувам дека фукоовскиот модел на моќ којшто се користи од неброени позиции без јасна поделба помеѓу тие кои доминираат и тие кои се доминирани, ни попречува да ги видиме начините на кои идеолошките, политичките и економските практики функционираат заедно во произведувањето и одржувањето на нееднакви општествени односи.

Во еден од неговите подоцнежни есеи „Говернменталност“ (Governmentality, 1991) Фуко повеќе се занимава со модерната држава како доминантна социо-политичка формација на капитализмот и конкретните *владејќелни* практики кои ги применува државата (Foucault 1991). Во согласност со неговата концепција за нексусот моќ/знаење, моќта на владата Фуко ја наоѓа во знаењето на нејзиното население кое се заснова на произведувањето на извесни категории и значења преку кои населението станува видливо и, со тоа, владливо (ibid.). Она што следува од тврдењето за населението како централен проблем на модерната држава е, од една страна, растечкото значење на регулаторните и корективните механизми

the existence of only one center of power – repressive institution of law – Foucault conceptualizes power as a positive and productive multidimensional web of power relations that could never be exactly localized by institutions and apparatuses (ibid.). However, in my view, what is neglected in such a conception of mechanisms of power, in terms of non-localizable, transformative, and unstable constellations of power relations, is a certain stability of relations of power through time and durability of particular formations, institutions, as well as the regimes of domination. In other words, I believe that Foucauldian model of power that is exercised from countless positions with no clear division between those who dominate and those who are dominated prevents us from seeing the ways in which ideological, political and economic practices function together in producing and maintaining unequal social relations.

In one of his later essays “Governmentality” (1991) Foucault engages more with the modern state as a dominating socio-political formation of capitalism and the particular *governmental* practices enacted by the state (Foucault 1991). In accordance with his conception of power/knowledge nexus, Foucault locates the power of government in the knowledge of its population that is based on the production of reliable categories and meanings through which population becomes visible and, thus, governable (ibid.). What is implicit from the argument about the population as the central problem of the modern state is, on the one hand, growing importance of the regulatory and corrective mechanisms at the expense of repressive ones, which, consequently, gives

на сметка на репресивните, кое, консеквентно, му дава на законот нова регулаторна функција во нормирањето на општество. Од друга страна, како што објаснува Фуко во првата книга на *Историја на сексуалноста* (1988), посебно *сексои*, како средство на пристапување и кон индивидуалното тело и кон репродукцијата на целото население е тој којшто стана основа за регулативите кои го овозможуваат создавањето на вештачко зедништво меѓу сексот, родот и посакувањето коешто го користат како заедничко верување (Foucault 1988). Еднаш декларирано како универзална вистина, заедништвото на сексот, родот и сексуалноста стана ултимативна стратегија на владеење, институционализирана во форми како што се семејството, бракот, хетеросексуалноста и хомосексуалноста како нејзини централни инструменти (Foucault 1991).

Сепак, кога се расправа за идентитетите, или попрецизно кажано, сексуалноста како идентитет како посебен облик на нормирачки практики, важно е да се забележи дека, како што Џон Борнман (John Borneman) со право истакнува, интеракцијата помеѓу државата и населението ретко завршува со апсолутна победа на државата (Borneman 1992). Поконкретно, земајќи ги аргументите на Фуко за нормирачките стратегии на државата, односно за практики на именување и поделување кои ги определуваат конкретните категории на „себност“ на тој начин врамувајќи ги термините во кои граѓаните се гледаат себеси како појдовна точка, Борнман сепак тежнее да истакне дека конкретните значења и категории произведени преку државните владетелни практики не им се едноставно наметнати на поединците. Напротив, Борнман тврди дека секој(а) поединец(ка) има контрола врз употребите на категориите и врз капацитетот на авторефлексија (Borneman 1992).

the law new regulatory function in normalizing society. On the other hand, as Foucault explicates in the first volume of *History of Sexuality* (1988), it is particularly sex as a means of access to both individual body and reproduction of entire population, which became the basis for regulations that made possible the creation of the artificial unity between sex, gender and desire and make use of it as the common belief (Foucault 1988). Once declared a universal truth, the unity of sex, gender and sexuality became the ultimate strategy of governing, institutionalized in the forms such as family, marriage, heterosexuality, homosexuality as its central instruments (Foucault 1991).

However, when discussing identities, or, to be more precise, sexuality-as-identity, as a particular mode of normalizing practices, it is important to note that, as John Borneman rightly points out, the interaction between the state and the population rarely ends up in the absolute victory of the state (Borneman 1992). More precisely, taking Foucault's arguments about the normalizing strategies of the state, i.e. practices of naming and dividing that define particular categories of the "self" thus framing the terms in which citizens see themselves as a point of departure, Borneman nevertheless strives to emphasize that the particular meanings and categories produced through state's governmental practices are not merely imposed onto individuals. On the contrary, Borneman argues that every individual has control over the uses of categories and the capacity of self-reflection (Borneman 1992).

Има два аспекта на тврдењето на Борнман кои ги сметам за клучни за развивањето на перспективата за сексуалните идентитети отаде поделбата есенцијализам наспроти социјален конструкционизам. Првиот е во врска со неговото објаснување дека државата може да биде успешна во озаконувањето на нејзините барања врз населението, само кога поединците интернализираат одредени категории и значења и го користат тоа за конструирање на нивните сопствени животи во смисла на споделени „мастер наративи“ – кохерентни приказни кои се користат и од страна на државата и од страна на поединци (Borneman 1992). Со неговата концепција на кохерентни „мастер наративи“ кои ги обликуваат личните искуства во нешто општествено споделено, Борнман се приближува до поимот на Хенеси за „социјални целости“ во смисла на темелните принципи на социјално структурирање кои постојано ги организираат животите на луѓето во одредени социо-историски контексти (Hennessy 2000). Слично на Хенеси, Борнман истакнува дека во согласност со логиката на овие „мастер наративи“, определени видови односи како и сексуализирани себности се институционализирани (Borneman 1992, Hennessy 2000).

Во исто време, Борнман ја истакнува важноста на капацитетот на поединецот за авторефлексија во процесот на создавање значења. Поконкретно, во идентификувањето на поединецот(ката) како инстанца во процесот на создавање на кохерентни „мастер наративи“, Борнман ја става социо-културната практика на произведување значења, како и субјектите, на крстопатот помеѓу државата (како модерна доминирачка структура) и поединецот(ката) (Borneman 1992). Слично размислување за идентитетите по оската на интеракција помеѓу дејствителноста и структурата, т.е. она што дозволува човечко

There are two aspects of Borneman's argument that I find crucial in developing the perspective on sexual identities beyond essentialism vs. social constructionism division. The first one has to do with his assertion that state could only be successful in legitimizing its claims on the population when individuals internalize particular categories and meanings and use it to construct their own lives in terms of shared “master narratives” – coherent stories that are utilized by both state and individuals (Borneman 1992). With his conception of coherent “master narratives” that shape personal experiences into something socially shared, Borneman comes close to Hennessy's notion of “social totalities” in terms of the underlying principles of social structuring which persistently organize people's lives in the particular socio-historical contexts (Hennessy 2000). Similar to Hennessy, Borneman points out that in accordance with the logic of these “master narratives,” specific kinds of relations as well as sexualized selves are institutionalized (Borneman 1992, Hennessy 2000).

At the same time, Borneman emphasizes the importance of the individual's capacity for self-reflection in the meaning-making process. More specifically, identifying the individual as an instance in the process of creation of coherent “master narratives,” Borneman places the socio-cultural practice of production of meanings as well as subjects at the intersection of the state (as a modern dominating structure) and the individual (Borneman 1992). Similar thinking about identities along axis of the interaction between agency and structure, i.e. the one that allows for human action that is nonetheless bounded by social structures is the one developed by

дејство кое е сепак врзано со социјални структури, е развиено од страна на Маргарет Самерс (Margaret Somers 1994). Истакнувајќи ја онтолошката димензија на наративите и наративноста преку која општествениот свет станува поимлив и преку која луѓето ги одредуваат своите социјални идентитети, Самерс предлага концепт *наративен идентитет* како наративност преку која луѓето ги конструираат своите идентитети потпирајќи се на приказните на располагање во одреден социо-историски контекст (Somers 1994). Тоа што е имплицитно и од тврдењето на Борнман и од тоа на Самерс е дека идентитетот станува идентитет само кога луѓето ќе ги интернализираат и ќе конструираат сопствено значење околу оваа интернализација.

Лезбеј-ност/Геј-ност: сексуален идентитет како практика на идентификацијата

Реконципирањето на сексуалниот идентитет како интер-акција помеѓу социо-културното и личното е предложено од страна на Тамсин Вилтон (Tamsin Wilton) со нејзиното преиспитување на „лезбејско“ во смисла на „лезбеј-ност“:

лезбеј-носта е производ на динамичките врски меѓу индивидуалната субјективност, телото и општественото [...] и на значењата кои се создаваат од или во рамките на тие односи.

(Wilton 1995: 30)

Со предлагање на „лезбеј-ност“ место „лезбејско“, Вилтон го отфрла статичкиот поим на идентитетот како даден или наметнат на пасивните поединци од страна на општествените структури, или детерминирани од „биологијата“. Место тоа, таа ги дефинира сексуалните идентитети како социјални процеси, двата сместени и произведени во содејство помеѓу

Margaret Somers (1994). Emphasizing the ontological dimension of narratives and narrativity through which social world is made intelligible and through which people constitute their social identities, Somers proposes a concept *narrative identity* as narrativity through which people construct their identities by relying on the stories available in particular socio-historical context (Somers 1994). What is implicit from both Borneman's and Sommers' argument is that identity becomes identity only when people internalize them and construct their own meaning around this internalization.

Lesbian-ness/gay-ness: sexual identity as a practice of identification

The re-conception of sexual identity as an inter-action between socio-cultural and personal is proposed by Tamsin Wilton with her reassessment of “lesbian” in terms of “lesbian-ness:”

lesbian-ness is a product of the shifting relationships among individual subjectivity, the body and the social [...], and of meanings constituted by/within those relationships.

(Wilton 1995: 30)

By proposing “lesbian-ness” instead of “lesbian,” Wilton rejects the static notion of identity as a given, either imposed on the passive individuals by social structures or determined by “biology.” Instead, she defines sexual identities as social processes both situated in and produced by the interface between the socio-cultural repertoire available in a particular historical context

социо-културниот репертоар достапен во определен историски контекст и „себноста“ во смисла на рефлексивна автонарација. Со други зборови, Вилтон го дефинира „лезбејско“ како нестабилна категорија, која е производ што произлегува од борбата помеѓу доминантните социо/културни значења присутни во одреден контекст и стварните поединечни субјективности, т.е. повеќекратното значење кое поединечните жени го извлекуваат од нивните искуства на играње на „лезбејско“ (ibid.).

Со нејзината концепција за сексуалниот идентитет како процес – практика на идентификација – Вилсон всушност го напушта премногу употребуваниот концепт на „идентитет“, предложен од страна на Брубекер и Купер (Brubaker and Cooper 2000) неколку години подоцна во нивниот влијателен есеј „Отаде ‘Идентитетот’“. Тоа што е заедничко и во пристапот на Тамсин Вилтон и во пристапот на Брубекер и Купер, е концептот на „идентитет“ како нешто кое се создава во интеракцијата помеѓу општественото и личното. Оттаму, според нив, многу е важно да се објасни динамиката во однос на идентитетот како практика и да се спецификуваат процесите што се истражуваат. За да го сторат тоа, Брубекер и Купер особено ги воведуваат аналитичките категории на „себеразбирање“ и „себеидентификација“ како концепти кои може да ги објаснат начините на кои поединци(ки)те заемно дејствуваат со наметнатите категории и ги користат за да извлечат некаква смисла за себеси, своите постапки и реалните мноштвени и често контрадикторни општествени позиции кои ги заземаат (Brubaker and Cooper 2000).

Според мене, кога станува збор за сексуалноста, таквата реконцептуализација на идентитетот во смисла на идентификација отвора простор за истражување

and the “self” in terms of a reflexive self-narrative. In other words, Wilton identifies “lesbian” as an unstable category that is an emerging product of struggle between the dominant social/cultural meanings present in a particular context and the actual individual subjectivities, i.e. the multiple meanings individual women make out of their experiences of enacting “lesbian” (ibid.).

With her conception of sexual identity as a process – a practice of identification – Wilton actually abandons the overused concept of “identity”, proposed by Brubaker and Cooper (2000) a few years later in their influential essay “Beyond ‘Identity.’” What both Tamsin Wilton’s and Brubaker and Cooper’s approaches have in common is the concept of “identity” as something that comes into being within the interaction of the social and the personal. Hence, according to them, it is extremely important to account for the dynamics in relation with identity-as-a-practice and be more specific about the processes one explores. In order to do so, Brubaker and Cooper specifically introduce analytical categories of “self-understanding” and “self-identification” as the concepts that might explain the ways individuals interact with the imposed categories and use them in making sense of themselves, their actions and the actual multiple and often contradictory social positions they inhabit (Brubaker and Cooper 2000).

In my view, when it comes to sexuality, such reconceptualization of identity in terms of identification opens up a space for exploring the ways people handle the

на начините на кои луѓето се справуваат со модерната форма на сексуалност како идентитет што се базира на претпоставката на дадена стабилна одлика. Конкретно, употребата на концепциите на „себеразбирање“ и „себеидентификација“ место „идентитет“, ни овозможува да ги испитаме конкретните стратегии што луѓето кои за себе размислуваат како за „геј“/„лезбејка“ ги користат за да ги усогласат мноштвените, често контрадикторни позиции и идентификации со кои се соочува „себноста“ во контекстот на постојаната борба за создавање на овој идеал на унитарна „себност“. Со други зборови, проучувањето на процесите на идентификација ни овозможува да го испитуваме автоидентитетот во смисла и на фрагментација и на единство, со тоа што ќе ги истакнеме различните начини на кои поединците се справуваат со контекстуалната различност и зачувуваат кохерентен наратив на автоидентитет. Верувам дека еден пристап којшто се темели на претставата на „себеидентификација“ како процес на преговарање за мноштвените и контрадикторните значења и позиции, кои според Вилтон „лезбејското тело ги зазема и ги извршува на пропусниот менискус помеѓу општественото и себноста“, би отворил простор за преиспитување на аргументот за идентитетот како инхерентно исклучувачка практика (Wilton 1995).

Како претпоставка, низ целиот есеј јас предлагав пристап кон сексуалноста како идентитет којшто се базира на двете, на некој начин поврзани, линии на размислување, кои јас ги сметам за клучни во спроведување на историзирано истражување за сексуалните идентитети. Прво, мојата претпоставка беше дека сексуалноста е општествен тоталитет, којшто се вкрстува со други општествени тоталитети во организирањето на животот на луѓето во

modern form of sexuality as identity, which is based on the assumption of a given stable feature. In particular, the usage of conceptions of “self-understanding” and “self-identification” instead of “identity” allows us to examine the particular strategies that people who think about themselves in terms of “gay”/“lesbian” use in order to make a coherence between multiple, often contradictory positions and identifications that the “self” is faced with in the context of constant struggle for forging this ideal of a unitary “self.” In other words, exploration of the processes of identifications enables us to examine the self-identity in terms of both fragmentation and unity by highlighting different ways individuals handle the contextual diversity and preserve a coherent narrative of self-identity. I believe that an approach based on the notion of “self-identification” as a process of negotiation of the multiple and contradictory meanings and positions that, according to Wilton, “the lesbian body inhabits and enacts at the permeable meniscus between the social and the self” would open up a space to challenge the argument about identity as inherently exclusionary practice (Wilton 1995).

To surmise, all throughout this paper, I have proposed an approach to sexuality-as-identity that is based on the two, in a way related, lines of reasoning, which I find crucial in conducting historicized research about sexual identities. Firstly, my assumption was that sexuality is a social totality, which intersects with other social totalities in organizing people’s lives in the particular historical moment. Following the logic of historical materialism, I maintain that in the sexual identities research it is

определен историски момент. Следејќи ја логиката на историскиот материјализам, јас сметам дека во истражувањето на сексуалниот идентитет е важно да се откријат начините на кои политичките и економските сили присутни во даден социо-историски контекст се формираат од доминантните дискурси на сексуалноста, заедно со нивните институционализирани форми. Користејќи го ова гледиште, би можеле да ги изложиме конкретните механизми на производство и зачувување на принудувачката хетеросексуалност како доминантен облик на сексуалност во глобалниот капитализам, како и да размислуваме за субјектите како за мноштвено позиционирани, комплексни, контрадикторни, но истовремено сместени во систематски произведени субјектни позиции.

Второ, мојата цел беше да ги нагласам концепциите за сексуален идентитет којшто е производ на заемно дејство помеѓу макро процесите на општественото структурирање, од една страна, и поединични практики на применување на категориите „лезбејка“/„геј“ во процесите на себеразбирање. На овој начин, со тоа што ќе се земат предвид и случајностите на идентификациските процеси и нивната релативна временска трајност којашто е последица на поголемите процеси на социјално структурирање, се отвора простор за истражување на посебните начини и стратегии кои ги применуваат лезбејките и геј лицата за помирување на контрадикциите на идентификувањето како „лезбејка“/„геј“ во однос на другите модели на припаѓање, како и идентификациите кои ги изведуваат во нивните секојдневни животни практики. Со други зборови, комбинирањето на историзираната претстава за сексуалните идентитети со преиспитувањето на идентитетот во смисла на

important to expose the ways the dominant discourses of sexuality, together with their institutionalized forms, are informed by the political and economic forces present in a particular socio-historical context. By utilizing this view, we will be able to expose the specific mechanisms of production and maintenance of coercive heterosexuality as a dominant form of sexuality in the global capitalism as well as to think of subjects as multiply positioned, complex, contradictory, but at the same time situated in the systematically produced subject positions.

Secondly, my aim was to emphasize the conceptions of sexual identity that is a product of the interaction between macro processes of social structuring on the one hand and the individual practices of applying the categories of “lesbian”/“gay” in the processes of self-understanding. In this way, taking into account both the contingencies of identification processes and relative durability over time that is effect of the larger processes of social structuring opens up a space to explore the particular ways and strategies lesbians and gays employ in order to reconcile the contradictions of identifying as “lesbian/gay” in relation to other modes of belonging and identifications enacted in their daily life practices. In other words, combining the historicized notion of sexual identities with re-evaluation of identity in terms of practice of identification will allow us to think of instability of identities without falling into a trap of “clichéd constructivism” and to move beyond the conception of identity as an intrinsically exclusionary practice.

практика на идентификување, ќе ни дозволи да размислуваме за нестабилноста на идентитетите без да паднеме во замката на „клишеизиран конструктивизам“ и да го надминеме концептот на идентитетот како суштествено исклучувачка практика.

Превод од англиски јазик: Родна Русковска

Белешки:

1. Првиот том е објавен во 1976 година; првиот превод на англиски јазик се појави во 1977 година (Foucault 1988).
2. За пример, види го познатото дело на John Boswell, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century* (Chicago: University of Chicago Press, 1980).
3. Види Mary McIntosh, „The Homosexual Role“ во Kenneth Plummer, ed., *The Making of the Modern Homosexual* (London: Hutchinson, 1981[c1968]) и Jeffrey Weeks, *Coming Out: Homosexual Politics in Britain from the Nineteenth Century to the Present* (London: Quartet Books, 1977).
4. За пример, види Kenneth Plummer, ed., *The Making of the Modern Homosexual* (London: Hutchinson, 1981); John D’Emilio, *Making Trouble: Essays on Gay History, Politics and the University* (New York: Routledge, 1992); и John D’Emilio, „Capitalism and Gay Identity,“ in Ablove, Henry et al., eds., *The Lesbian and Gay Studies Reader*, (New York and London: Routledge, 1993); David M. Halperin, „Is there a History of Sexuality?“ in Henry Ablove, et al., eds. *The Lesbian and Gay Studies Reader* (New York and London, 1993).

Notes:

1. The first volume was published in 1976; the first English translation appeared in 1977 (Foucault 1988).
2. For example, see John Boswell’s famous work *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century* (Chicago: University of Chicago Press, 1980).
3. See Mary McIntosh, “The Homosexual Role,” in Kenneth Plummer, ed., *The Making of the Modern Homosexual* (London: Hutchinson, 1981[c1968]) and Jeffrey Weeks, *Coming Out: Homosexual Politics in Britain from the Nineteenth Century to the Present* (London: Quartet Books, 1977).
4. See for example Keneth Plummer, ed., *The Making of the Modern Homosexual* (London: Hutchinson, 1981); John D’Emilio, *Making Trouble: Essays on Gay History, Politics and the University* (New York: Routledge, 1992); and John D’Emilio, “Capitalism and Gay Identity,” in Ablove, Henry et al., eds., *The Lesbian and Gay Studies Reader*, (New York and London: Routledge, 1993); David M. Halperin, “Is there a History of Sexuality?“ in Henry Ablove, et al., eds. *The Lesbian and Gay Studies Reader* (New York and London, 1993).

5. Хенеси го користи терминот „општествен тоталитет“ за да ги дефинира социјалните структури кои непрекинато ги организираа животите на луѓето во разни социо-историски контексти (Hennessy 2000).
6. Расправајќи за природата на идеологијата, Алтусер (Althusser 1971) го поставува концептот на *субјективој* како конститутивна категорија на сета идеологијата. Според Алтусер, идеологијата функционира на начин што ги трансформира сите поединци во субјекти во процесот на *интерпелација*. На овој начин, процесот на *интерпелација* – централен за Алтусеровата теорија на државата – ги објаснува механизмите на подлегнување на поединците на владејачката идеологија. Како „секогаш-веќе субјекти“, поединците се интерпелираат со механизми на огледувачко препознавање на Субјектот кое резултира во препознавањето на субјектот на други субјекти и на самиот/самата себе си. На тој начин Алтусер ја открива идеологијата како погрешно препознавање, како механизам на репродуцирање на експлоатирачки односи со подлегнување на субјектите (Althusser 1971: 171).
5. Hennessy uses the term “social totality” to define the social structures which have persistently organized people’s lives in different socio-historical contexts (Hennessy 2000).
6. Discussing the nature of ideology, Althusser (1971) posits the concept of *subject* as a constitutive category of all ideology. According to Althusser, the ideology functions in such way that it transforms all the individuals into subjects by the process of *interpellation*. In this way, the process of *interpellation* – central for Althusser’s theory of state – explains the mechanisms of subjection the individuals to the ruling ideology. Being “always-already subjects” individuals are interpellated by the mechanism of mirror recognition of the Subject, which results in subjects recognition of other subjects and him/herself. In that way Althusser exposes the ideology as misrecognition, as mechanism of reproduction of the exploitive relations of production by subjecting the subjects (Althusser 1971: 171).

Библиографија:

- Althusser, Louis. 1997[1969]. Contradiction and Overdetermination. In *For Marx*. London: Verso.
- _____. 1971. Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an Investigation). In *Lenin and Philosophy, and Other Essays*, London: New Left Books.
- Borneman, John. 1992. *Belonging in the two Berlins: Kin, State, Nation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brubaker, Rogers and Frederick Cooper. 2000. Beyond ‘Identity.’ *Theory and Society* 29: 1-47
- Butler, Judith. 1993a. *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of “Sex.”* New York: Routledge.
- _____. 1993b. Imitation and Gender Insubordination. In *The Lesbian and Gay Studies Reader*. Edited by Henry Abelove et al. New York and London: Routledge.

References:

- Althusser, Louis. 1997[1969]. Contradiction and Overdetermination. In *For Marx*. London: Verso.
- _____. 1971. Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an Investigation). In *Lenin and Philosophy, and Other Essays*, London: New Left Books.
- Borneman, John. 1992. *Belonging in the two Berlins: Kin, State, Nation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brubaker, Rogers and Frederick Cooper. 2000. Beyond ‘Identity.’ *Theory and Society* 29: 1-47
- Butler, Judith. 1993a. *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of “Sex.”* New York: Routledge.
- _____. 1993b. Imitation and Gender Insubordination. In *The Lesbian and Gay Studies Reader*. Edited by Henry Abelove et al. New York and London: Routledge.

- Castells, Manuel. 1997. *The Power of Identity*. Cambridge, Mass: Blackwell.
- Foucault, Michael. 1991. Governmentality. In *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Edited by Graham Burchel et al. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. 1988 [1977]. *The History of Sexuality*. Vol. 1. New York: Vintage Books.
- Fuss, Diane. 1989. *Essentially Speaking. Feminism, Nature and Difference*. New York and London: Routledge.
- Giddens, Anthony. 1993. *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press.
- Hennessy, Rosemary. 2000. *Profit and Pleasure: Sexual Identities in Late Capitalism*. New York: Routledge.
- _____. 1993a. *Materialist Feminism and the Politics of Discourse*. New York: Routledge.
- _____. 1993b. Queer Theory: A Review of the 'Differences' Special Issue and Wittig's 'The Straight Mind.' *Signs* 18, 4: 964-973.
- Lury, Celia. 1995. The Rights and Wrongs of Culture: Issues of Theory and Methodology. In *Feminist Cultural Theory: Process and Production*. Edited by Beverley Skeggs. Manchester: Manchester University Press.
- Somers, R. Margaret. 1994. The Narrative Constitution of Identity: A Relational and Network Approach. *Theory and Society* 23: 605-649.
- Wilton, Tamsin. 1995. *Lesbian Studies: Setting an Agenda*. London: Routledge.
- Castells, Manuel. 1997. *The Power of Identity*. Cambridge, Mass: Blackwell.
- Foucault, Michael. 1991. Governmentality. In *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Edited by Graham Burchel et al. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. 1988 [1977]. *The History of Sexuality*. Vol. 1. New York: Vintage Books.
- Fuss, Diane. 1989. *Essentially Speaking. Feminism, Nature and Difference*. New York and London: Routledge.
- Giddens, Anthony. 1993. *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press.
- Hennessy, Rosemary. 2000. *Profit and Pleasure: Sexual Identities in Late Capitalism*. New York: Routledge.
- _____. 1993a. *Materialist Feminism and the Politics of Discourse*. New York: Routledge.
- _____. 1993b. Queer Theory: A Review of the 'Differences' Special Issue and Wittig's 'The Straight Mind.' *Signs* 18, 4: 964-973.
- Lury, Celia. 1995. The Rights and Wrongs of Culture: Issues of Theory and Methodology. In *Feminist Cultural Theory: Process and Production*. Edited by Beverley Skeggs. Manchester: Manchester University Press.
- Somers, R. Margaret. 1994. The Narrative Constitution of Identity: A Relational and Network Approach. *Theory and Society* 23: 605-649.
- Wilton, Tamsin. 1995. *Lesbian Studies: Setting an Agenda*. London: Routledge.

Роналд
Камингс

**Наративното сведоштво
како теориски метод:
Испитување на
критичката дебата за
културата на надзор врз
хомосексуалноста во
јамајкански контекст**

Во есејот „Булери и батимени: оспорување на хомофобијата во црната популарна култура и современата карипска книжевност“ (Bullers and Battymen: Contesting Homophobia in Black Popular Culture and Contemporary Caribbean Literature),¹ Тимоти Чин (Timothy Chin) ја нагласува важноста од раскажување на домородната карипска геј тема. Во оваа задача препознава значајна стратегија во еден неопходен идеолошки и културен проект на деконструкција на вкоренетата бинарна опозиција којашто се пројавува во јамајканскиот и карипскиот народен дискурс. Во контекст на ваквиот бинарен систем, хетеросексуалноста и хомосексуалноста се кодираат во смисла на „фиксни контрасти меѓу роден и туѓ, локален и урбан, ние и тие“ (Chin 1997, 127). Ваквиот дискурс има функција да ја дефинира хомосексуалноста не само како неприродна и неморална, туку и како туѓа. А хетеросексуалноста, пак, ја заведува како нормална и вродена. Чин во својот есеј повикува на присуството на ваквата бинарност, како и на тоа дека границите идеолошки

Ronald
Cummings

**Narrative Testimony
as Theoretical Method:
Examining the Critical
Debate on the Culture of
Policing Homosexuality in
the Jamaican Context**

In his essay “Bullers and Battymen: Contesting Homophobia in Black Popular Culture and Contemporary Caribbean Literature,”¹ Timothy Chin underscores the importance of narrating the indigenous gay and lesbian Caribbean subject. He identifies this task as an important strategy in a necessary ideological and cultural project of deconstructing the entrenched binary opposition, which manifests itself in Jamaican and Caribbean popular discourse. In the context of this system of binaries, heterosexuality and homosexuality are coded in terms of “fixed oppositions between native and foreign, indigenous and metropolitan, us and them” (Chin 1997, 127). This discourse functions to situate homosexuality as not only as unnatural and immoral but also as foreign. It also conversely inscribes heterosexuality as normal and native. Chin in his essay, calls attention to the presence of this binary as well as to the fact that the boundaries are continuously ideologically policed. For example, he points out that there are “discursive limits that determine current discussions of gay and lesbian sexuality and Caribbean culture” (Chin, 1997, 127). It is

постојано се надгледуваат. На пример, посочува дека постојат „дискурзивни граници кои ги одредуваат тековните расправи за геј и лезбејската сексуалност и карипската култура“ (Chin, 1997, 127). Токму во контекст на ваквата културолошка расправа Чин го препознава актот на раскажување на локалната геј и лезбејска тема како суштинска политичка задача. Тој тврди дека укинувањето на ваквата (хетеро)сексуална превласт во културолошкиот дискурс е неопходен дел од еден „деколонизиран карипски дискурс“ (Chin 1997, 129). Во својата расправа за дејноста на современите карипски романсиери, како Мишел Клиф (Michelle Cliff) и Х. Најдел Томас (H. Nigel Thomas), тврди дека нивните дела „жестоко ги оспориле патријархалните и хетеросексуални идеологии од кои произлегла маргинализацијата на жените и геј мажите [и] истовремено... продолжиле да ги изложуваат општествените и политички структури кои го продлабочуваат колонијалното наследство на регионот“ (Chin 1997, 129). Расправата на Чин за политичката функција на раскажувањето на локалната геј и лезбејска тема нуди полезна рамка во која би ја сместиле истата. Додека Чин се концентрира на книжевноста како корисно место за дејствување, јас во овој текст го испитувам начинот на кој наративното сведоштво би придонело во овој идеолошки проект и би влијаело при (ре)дефинирање и проширување на дискурзивните граници на расправите за геј и лезбејските субјективитети во современиот карипски дискурс.

Можната употреба на наративните сведоштва понатаму ја обработува Весли Кричлоу (Wesley Crichtlow) во наративниот есеј „Историја, (повторно) сеќавање, сведоштво и биомитографија: нацрт на тринидадското минато на еден булер“ (History, (Re)Memory, Testimony and Biomythograph: Charting

in the context of this cultural discourse that Chin identifies that act of narrating the gay and lesbian indigenous subject as an inherently political task. He argues that the dismantling of this (hetero)sexual hegemony in the cultural discourse is a necessary part of a “decolonized Caribbean discourse” (Chin 1997, 129). In his discussion of the work of contemporary Caribbean novelists such as Michelle Cliff and H Nigel Thomas, he argues that their writing have “vigorously challenged the patriarchal and heterosexual ideologies that have resulted in the marginalization of women and gay men [and] at the same time... they have continued to expose the social and political structures that serve to perpetuate the region’s colonial legacy” (Chin 1997, 129). Chin’s discussion of the political function of narrating the indigenous gay and lesbian subject provides a useful framework in which to situate this discussion. While Chin focuses on literature as a useful space of intervention, in this paper I examine the way in which narrative testimony could offer much to this ideological project and could potentially function as a way of (re)defining and extending the discursive limits of the discussions on gay and lesbian subjectivities in contemporary Caribbean discourse.

The potential use of narrative testimonies is further elaborated by Wesley Crichtlow in his narrative essay “History, (Re) Memory, Testimony, and Biomythography: Charting a Buller Man’s Trinidadian Past.” Here Crichtlow frames his offering of testimony in the context of facilitating dialogue between homosexuals and het-

a Buller Man's Trinidadian Past). Овде Кричлоу го сместува понуденото сведоштво во контекст на олеснување на дијалогот помеѓу хомосексуалците и хетеросексуалните заедници на Карибите. Смета дека ваквиот процес на зборување и слушање е значаен за да се поттикне разбирањето и општествена промена. Според Кричлоу,

[и]стополовиот секс, сексот, сексуалноста и сексуалната ориентација сè уште се во голема мера табу тема која премногу луѓе на Карибите, веќе предолго, се обидуваат да ја избришат или индиректно да ја избегнат... Во случајов, дијалогот се одвива кога булерите и хетеросексуалците се среќаваат за да поразговараат и да размислуваат за своите лични искуства и да изградат општествени врски. Ама дијалогот е практично невозможен - барем засега. Признавањето и претставувањето булерот во заедниците на Тринидад и Тобаго се од суштинско значење за олеснување на почовечните и почовечки општествени односи. (Crichlow 2004, 186)

Кричлоу го поврзува самиот чин на пишување со ваквото признавање на присуството на локалната квир тема. Употребата на културно обоениот маркер „булер“ - тринидадски израз за машки хомосексуалец - има за цел да го потврди културното присуство. Кричлоу со задоволство посочува дека се впушта во „процес на изразување за да ги поттикне останатите мажи, или булери, да ги обзнанат своите приказни... да ја потврдат и прошират стварноста на постоењето на црна машка хомосексуалност“ (Crichlow 2004, 185). Додека потврдата на Кричлоу за потребата од проширување на нашето разбирање на црната истополова сексуалност преку споделување на повеќе приказни е значајна изјава, мора и да се ублажи со сознанието дека процесот на признавање на сопствената хомосексуалност на Карибите сè уште влече голема опасност и дека квир заедниците

erosexual communities in the Caribbean. He sees this process of speaking and listening as important for effecting understanding and social change. According to Crichlow,

[s]ame gender sex, sex, sexuality and sexual orientation still represent a very taboo subject, which too many people in the Caribbean, for far too long have tried to erase and by proxy avoid... Dialogue in this case takes place when bullers and heterosexuals meet to talk and to reflect on their lived experiences and create social ties. Yet the dialogue seems almost impossible- at least for now. The assertion and representation of a buller man's existence in Trinidad and Tobago communities are essential to facilitating more humane and human social relationships. (Crichlow 2004, 186).

The act of writing for Crichlow is linked to this assertion of the presence of the indigenous queer subject. His use of the culturally specific marker of 'buller'- a Trinidadian term for a homosexual male- is meant to affirm cultural presence. Crichlow is keen to point out that he engages in "the process of articulating so as to ask other men, or bullers to make public their stories...to assert and broaden the reality of black male same sex existence" (Crichlow 2004, 185). While Crichlow's assertion of the need to broaden our understanding of black same sex sexuality through the act of sharing more narratives is a significant declaration, it must also be tempered with the acknowledgement that the process of coming out in the Caribbean is still fraught with much danger and queer communities exist amidst continued social pressure and strategies of policing. As Carolyn Cooper notes "coming out leaves no room for blissful ignorance of one's sexual

опстануваат среде постојан општествен притисок и стратегии на надзор. Како што забележува Керилин Купер (Carolyn Cooper), „со признавање на сопствената хомосексуалност, нема веќе место за блажено незнаење за нечија сексуална ориентација. Не се дозволува неоспорен простор за играње улоги“ (Cooper 1994, 440). Токму поради овој факт, во оваа статија не барам нужно повеќе приказни, како што прави Кричлоу, туку прашувам како да ги искористиме нарациите кои ни стојат на располагање во клучниот проект на анализа и разбирање на квир субјективностите на Карибите.

Исто така, од позиција на самосвесна мисла, Кричлоу ја подига свеста за опасноста преку опасноста да се стане „егзотичниот друг“ преку актот на сведочење (2004, 186). Неговите забелешки ја нагласуваат потребата од одговорен научен ангажман.

Признавам и дека при читањето на мојата болна и понижувачка приказна, читателите може да се претворат во воајери на егзотичниот друг. Овој процес може да ми го опредмети животот и да ги прикаже моите искуства како разонода. Неизбежната опасност покренува многу прашања: Дали академскиот и политички проект на овој труд го оправдува јавниот приказ на ваквата болка? Како читателите да ја избегнат можноста да се претворат во воајери?... Истражувачот и читателот треба да заземат етички став во своите аналитички практики и во читањето. (Crichlow 2004, 186)

Кричлоу понатаму посочува дека „[a]кадемските автори имаат обврска да го земат предвид видот на рамка кој го користат“ (2004, 187). Да се надеваме дека трудов го прикажува ваквиот процес на етичко залагање на кое повикува, како и дека ја нагласува потребата да се обрне внимание на критичките рамки кои би ги понудиле приказите

preference. It allows no uncontested space for role play” (Cooper 1994, 440). It is because of this fact, that in this article I do not necessarily call for more narratives, as Crichlow does, but rather raise questions about how we can make use of the narratives that are available to us in the critical project of analyzing and understanding queer subjectivities in the Caribbean.

Crichlow also, in a posture of self conscious reflection, raises concern about the danger of becoming “exotic other” through the act of testimony (2004, 186). His comments underscore the need for a responsible scholarly engagement.

I also recognize that in reading my story of pain and humiliation, the readers may become voyeurs of the exotic other. This process may objectify my life and present my experiences as entertainment. The inevitable danger raises a number of questions: Does the academic and political project of this work justify the public presentation of this pain? How can readers work to overcome the possibility of being voyeurs?... The researcher and reader should adopt an ethical stance in their analytical practices and in their reading. (Crichlow 2004, 186)

Crichlow further points out that “[a]cademic writers have an obligation to account for the type of framework they use” (2004, 187). This paper hopefully evidences this process of ethical engagement for which he calls, as well as highlights the need to pay attention to the critical frameworks that the narratives of queer subjects might offer. In my discussion of the value of nar-

на квір темите. Во мојата расправа за вредноста на наративното сведоштво се концентрирам на случајот со Јамајка и тековната критичка дебата за корените и манифестациите на култура на надзор на хомосексуалноста видлива во јамајканското општество.² Целта на ова во расправата што следува е двојна. Прво, се обидувам да направам нацрт на условите на досегашната критичката дебата со упатување на клучниот придонес од страна на Линден Луис (Linden Lewis 2003), Керолин Купер (1994), Сесил Гацмор (Cecil Gutzmore 2004) и Тимоти Чин (1997). Второ, ги истражувам начините на кои есејот на Македа Силвера (Makeda Silvera) „Машкуданки и содомити: размисли околу невидливоста на афро-карипските лезбејки“³ со употребата на методологијата на лична приказна ги проширува дискурсивните граници на ваквата критичка расправа. Поточно, се концентрирам на начинот на кој ја нагласува родовата природа на расправата, како и на начините на кои ја прикажува нужноста од посериозно третирање на дејствувањето на културата на надзор отаде нејзините манифестации во јавната сфера, во која досега бил насочен најголемиот дел од критичкото внимание. Во последниот дел од трудов исто така излегувам од непосредниот контекст на критичката расправа за да покренам прашања за можноста и политиките на употреба на маркерите за идентитет, кои Силвера и Кричлоу ги користат во своите наративни проекти како дел од критичкиот дискурс кој ја теоретизира локалната карипска геј тема.

Испитување на досегашната критичка дебата

Во критичките расправи за надзорот на хомосексуалноста во Јамајка, поголемиот дел од вниманието беше свртено кон прашањето за отворените про-

рative testimony, I take as my particular point of focus the case of Jamaica and the ongoing critical debate regarding the roots and manifestations of the culture of policing of homosexuality evident in Jamaican society.² The aims of this of the discussion which follows are two-fold. Firstly, I attempt to outline the terms of the critical debate thus far through reference to key contributions by Linden Lewis (2003), Carolyn Cooper (1994), Cecil Gutzmore (2004) and Timothy Chin(1997). Secondly, I explore ways in which Makeda Silvera's essay "Man Royals and Sodomites: Some Thoughts on the Invisibility of Afro-Caribbean Lesbians"³ with its use of the methodology of personal narrative expands the discursive limits of this critical debate. In particular, I focus on the way in which it highlights the gendered nature of the discussion as well as the ways in which it demonstrates the necessity for a greater consideration of the workings of the culture of policing beyond its manifestations in the public sphere where much of the critical attention so far has so far been directed. In the last section of this paper, I also move beyond the immediate context of this critical debate to raise questions about the possibility and politics of utilizing the identity markers used by Silvera and Crichlow in their narrative projects as part of the critical discourse, which theorizes the indigenous gay and lesbian Caribbean subject.

Examining the Critical Debate so Far

In the critical discussions about the policing of homosexuality in Jamaica, much of the attention has centred on the issue of the open manifestation of violence towards

јави на насилство кон геј мажите и реториката на хомофобија, присутна во популарната култура. Во оваа смисла, лесно е да се забележат допирни точки меѓу есеите на Керолин Купер (1994) и Линден Луис (2003) бидејќи обата се концентрираат на прашањето за машкоста, насилството и хомофобијата и како тие заедно го поттикнуваат културниот надзор на хомосексуалноста.⁴ Линден Луис во дел од есејот „Карибска машкост: отворање на приказната“ (Caribbean Masculinity: Unpacking the Narrative) под наслов „Машкоста и хомосексуалноста на Карибите“ (Masculinity and Homosexuality in the Caribbean) во голема мера се концентрира на расправата за хомофобијата во јамајканскиот и кубанскиот контекст. Во неговиот поглед врз ситуацијата во Јамајка, Луис тврди дека:

Во случајот со Јамајка, во обидот да се разбере нивото на нетрпеливост кон хомосексуалноста и хомосексуалците, мора да се земе предвид еден поширок опсег на насилство во општеството. Јамајка има највисока стапка на криминал на Карибите... Не само што општеството има историја на физичка злоупотреба и напади врз геј мажи, туку се среќавале и случаи на убиство и расчерекување на хомосексуалци во Јамајка. Ваквите свирепи чинови ја прават Јамајка можеби најнетолерантното карибско општество кон луѓето со поинакви сексуални ориентации. (2003, 110)

Луис овде ја поврзува хомофобијата со поширокиот општествен проблем на насилството. Меѓутоа, не го прикажува како единствениот фактор кој придонесува за забележителната хомофобија во културата. Неговата расправа ја поврзува хомофобијата и со една можна несигурност во сексуалниот и социјалниот идентитет на мажите во општеството. Според Луис, „може попровокативно да се тврди дека нетрпеливоста кон хомосексуалноста ги прикрива проблемите со несигурност за сексуалниот идентитет

gay men and the rhetoric of homophobia that is evident in the popular culture. In this regard, it is easy to mark points of convergence between the essays by Carolyn Cooper (1994) and Linden Lewis (2003) as they both focus on the question of masculinity, violence and homophobia and how these converge in enabling the cultural policing of homosexuality.⁴ Linden Lewis in a section of his essay “Caribbean Masculinity: Unpacking the Narrative” entitled “Masculinity and Homosexuality in the Caribbean” devotes much of his focus to the discussion of homophobia in the Jamaican and the Cuban context. In his look at the Jamaican situation, Lewis posits that:

In the case of Jamaica, in trying to understand the level of hostility toward homosexuality and homosexuals, one has to take into consideration wider scope of violence in the society. Jamaica has the highest crime rate in the Caribbean... Not only does this society have a history of physical abuse and attacks on gay men but there have been known cases of homicide and dismemberment of homosexuals in Jamaica. These acts of brutality make Jamaica perhaps the least tolerant Caribbean society of people with different sexual orientations. (2003, 110)

Lewis here links homophobia to the wider social problem of violence. However he does not present this as the only contributing factor to the marked homophobia in the culture. His discussion also links homophobia with a possible insecurity about the sexual and social identity of men in society. According to Lewis, “one could argue more provocatively that intolerance of homosexuality masks problems of insecurity about sexual identity and ambivalence about heterosexuality and manhood that may be more serious than they appear on the surface” (2003,

и двојба околу хомосексуалноста и машкоста кои можеби се и посериозни отколку делуваат што на прв поглед“ (2003, 112). Тој ја толкува хомосексуалноста како закана за хегемонистичката машкост за која тврди дека се дефинира наспроти и во однос на „потчинетите облици на машкост“ (Lewis 2003,114). Заклучува дека „[с]о оглед на шовинизмот вкоренет во владејачката машкост, не изненадува нивото на нетрпеливост кон хомосексуалноста на Карибите... зашто хомосексуалноста ја поткопува и во суштина ја оспорува хегемонистичката машкост“ (Lewis 2003, 112). Луис на некој начин го повторува дискурсот на „машкоста во криза“ која е присутна во голем дел од современиот дискурс во студиите за машкоста. Ова води кон аргумент кој ја поставува хомосексуалноста како потенцијална закана за хетеросексуалноста и ја нагласува идејата за нивна спротивност. Сепак, трудот на Луис служи да ја усложни ваквата бинарност и во суштина потенцира дека машкостите и сексуалностите може да се сместат на различни точки одеден континуум. Меѓутоа, континуумот, како што нè потсетува Ив Кософски Сеџвик (Eve Kosofsky Sedgwick) во *Меѓу мажи: англиската книжевност и машката хомосоцијална желба* (Between Men: English Literature and male Homosocial Desire), служи и за да го внесе и поимот на закана. Иако нуди едно провокативно читање на ситуацијата, со тоа што ја сместува хомофобијата речиси исклучиво во однос на прашањата за насилството и машкоста, Луис ја прикрива сложеноста на прашањето и занемарува други општествени фактори кои придонесуваат во ситуацијата забележана во јамајканската народна култура.

Прибегнувањето кон пукнатината меѓу хомофобијата, насилството и машкоста, присутно во расправата на Луис, може да се забележи и во други расправи

112). He reads homosexuality as a threat to hegemonic masculinity which he argues defines itself against and in relation to “subordinated form[s] of masculinity”(Lewis 2003,114). He concludes that “[g]iven the machismo inherent in hegemonic masculinity, the level of hostility directed toward homosexuality in the Caribbean is not surprising... because homosexuality undermines and fundamentally contradicts hegemonic masculinity” (Lewis 2003, 112). Lewis in some ways replicates the discourse of “masculinity in crisis” evident in much of the current discourse in masculinity studies. This leads to an argument that situates homosexuality as potential threat to heterosexuality and emphasizes the idea of an opposition. Yet Lewis’ work also functions to complicate this binary and in fact highlights the fact that masculinities and sexualities may be variously situated along a continuum. However the fact of a continuum, as Eve Kosofsky Sedgwick reminds us in *Between Men: English Literature and male Homosocial Desire* also serves to inscribe the concept of the threat. While offering a provocative reading of the situation, Lewis in situating homophobia almost solely in relation to the questions of violence and masculinity belies the complexity of the issue and ignores a variety of other social factors that contribute to the situation evidenced in Jamaican popular culture.

The recourse to interstice between homophobia, violence, and masculinity that is evidenced in Lewis’ discussion can be marked elsewhere in discussions of the is-

на темата. Есејот на Керолин Купер „Текстовен пиштол: метафората и играњето улоги во јамајканската денсхол* култура“ (Lyrical Gun: Metaphor and Role Play in Jamaican Dancehall Culture) ги нагласува истите критички поими во своето толкување на хомофобијата/хетерофобијата⁵ изразена во јамајканската денсхол култура. Како и Луис, и таа го сместува насилството кон хомосексуалците во рамки на едно пошироко општествено милје на насилство. Купер тврди дека:

Виктимизацијата на хомосексуалците е дел од еден континуум на насилство во јамајканската култура: слично како што кражбите од имотите честопати незаконски се казнуваат од страна на разулавената толпа која го зема законот во свои раце и ги линчува божем виновните, така и хомосексуалното однесување е опасно за поединецот. (Cooper 1994, 439)

Како Луис, и Купер го поврзува проектот за машкоста со хомофобијата и насилството - со тоа што последните (т.е. хомофобијата и насилството) ги толкува како производ на првото. Меѓутоа, со тоа што ги посматра овие дискурси низ призмата на перформативното, особено преку употребата на филмскиот дискурс, таа скршнува од анализата на Луис. Купер тврди дека сеприсутните референци на оружје и насилство во јамајканската денсхол музика не треба да се сфатат буквално, туку да се читаат како метафорички и перформативни. Таа упатува на влијанието на филмската култура, особено на улогата на вестерните, во формирањето на културата и идентитетот на денсхол изведувачот и грубијанот. Ваквата изведувачка култура таа ја чита како битен елемент во градењето на машкоста во рамки на популарниот дискурс и сме-

sue. Carolyn Cooper's essay "Lyrical Gun: Metaphor and Role Play in Jamaican Dancehall Culture" foregrounds the same critical concepts in her reading of the homophobia/heterophobia⁵ expressed in Jamaican dancehall culture. Like Lewis she situates the violence towards homosexuals within the larger social milieu of violence. Cooper argues that:

This victimization of homosexuals is part of a continuum of violence in Jamaican culture: in much the same way that praedial larceny is often punished illegally by angry mobs who take the law into their own hands and lynch the apparently guilty, homosexual behaviours do put the individual at risk. (Cooper 1994, 439)

Like Lewis, Cooper links the project of masculinity and homophobia and violence- reading the latter (ie homophobia and violence) as an upshot of the former. However her fracturing of these discourses through the lens of the performative particularly through the use of the discourse of the cinematic marks a point of departure from Lewis's analysis. Cooper contends that the pervasive references to guns and violence in Jamaican dancehall music should not be understood on the level of the literal but rather read as metaphorical and performative. She points to the influence of a cinematic culture particularly, the role of the western, in shaping the culture and identity of the dancehall performer and the rude boy. She reads this culture of the performative as an important element of the construction of masculinity within popular discourse and argues that the literal reading has "resulted in an increasing tendency to criminalize the music and the culture both locally and in the international marketplace" (Cooper 1994, 429). Yet the recourse to reading violence,

* Стил на реге музика ориентирана кон танц (заб. на прев.)

та дека од буквалното читање „произлегува еден се поголем стремеж да се криминализираат музиката и културата и локално и на меѓународниот пазар“ (Cooper 1994, 429). Сепак, тенденцијата насилството, машкоста и хомофобијата првенствено да се толкуваат преку изведувачкиот дискурс, мора да оди заедно со опасноста од „вистинско“ насилство врз квир телото. Таа е присутна и во приказот на еден инцидент од 1992 година во Јамајка, што Купер во нејзиниот есеј. Кога била објавена контроверзната песна „Бум - па па“ (Boom – Bye Bye) на Буџу Бантон (Buju Banton), геј мажите во Јамајка наводно организирале марш во главниот град Кингстон во знак на протест против хомофобичните текстови во *денсхол* музиката.⁶ Купер раскажува:

На гласините не им се верувало, иако на денот на наводниот марш мажи од сите социјални класи се собрале на плоштадот, вооружени со различни орудија - стапови, камења, мачети - за божем да ја бранат својата хетеросексуална чест, старозаветно. Маршот не се случи. (Cooper 2004, 440)

Овде опасноста од „вистинско“ насилство избива среде инсистирањето на перформативност, па и текстовното или метафоричко оружје се претвора во мачети, стапови и камења. Интересно е да се наведе и ороденоста на собирот која ја дава Купер. Со ородување на толпата како „мажи од сите социјални класи“, таа ја одржува врската помеѓу прашањето на машкоста и на насилството, клучна во нејзината расправа.

Меѓутоа, трудот на Гацмор и Купер го доведува во прашање често изразениот поим „исклучивост на јамајканската хомофобија“, наводно популаризиран со извозот и глобализацијата на *денсхол* културата и лобирањето од страна на неколку геј и лезбејски

masculinity and homophobia primarily through the discourse of the performative must necessarily engage with the fact of the threat of “real” violence to the queer body. This fact is evident even in Cooper’s account of a 1992 incident in Jamaica in her essay. In wake of the release of Buju Banton’s controversial song Boom-Bye Bye,” it was rumored that gay men in Jamaica were organizing a march in the capital city Kingston in opposition to homophobic lyrics in dancehall music.⁶ Cooper recounts:

The talk was greeted with disbelief, though on the day of the rumored march, men of all social classes gathered in the square, armed with a range of implements -- sticks, tones, machetes--apparently to defend their heterosexual honour, Old Testament style. The march did not take place. (Cooper 2004, 440)

Here the threat of “real” violence looms in the midst of the insistence on performativity and the lyrical or metaphorical gun(s) becomes transubstantiated as machetes, sticks and stones. What is also interesting to note here is Cooper’s gendering of the gathering. By gendering the crowd as “men of all social classes,” she sustains the link between the question of masculinity and violence which is central to her argument.

Gutzmore and Cooper’s work however importantly challenge the often articulated notion of the “exceptionality of Jamaican homophobia” arguably popularized through the export and globalization of the dancehall culture and the resulting lobby mounted by several gay and lesbian

здруженија во годините по објавувањето на песната на Буџу Бантон, во раните деведесетти (Gutzmore 2004, 122). Гаџмор го изразува посочувајќи дека во суштина не постојат емпириски докази за поткрепа на ваквото тврдење, како и дека не постои активна геј заедница во Јамајка. И залагањето на Купер за простор за конструирање и признавање на јамајканската квир субјективност, дури и во рамки на еден ваков репресивен културен простор, во голема мера го опорува ваквиот став. Таа тврди дека „како што лицемерните христијани ги учат на ‘љуби го грешникот, мрази го гревот’, така Јамајканците учат дека анти-хомосексуалните вредности одат заедно со свесното прифаќање на хомосексуалците во рамки на заедницата. Ова е фундаментален парадокс што ја отсликува сложеноста на општеството“ (Cooper 1994, 439). За да го докаже ова, таа тврди дека „откриените‘ машки хомосексуалци работат како ценкароши по јамајканските пазари и си го работат занаетот со релативно малку провокации. Многумина се извештиле во ‘трасирање’ - ритуализирано усно навредување - како еден вид заштита“ (Cooper 1994, 439). Слично, и Сесил Гаџмор при прикажувањето на сложеноста на јамајканската ситуација, се служи со поимот „репресивна толеранција“ на Херберт Маркузе (Herbert Marcuse) за да навести некаква дозволивост на квир сексуалносите во рамки на внимателно надгледувани граници (2004, 122). Концептот на надзор, кој го употребува Гаџмор, прецизно ја контекстуализира јамајканската ситуација. Укажувајќи на еден ваков дозволив простор, Гаџмор посочува и на фактот дека границите на дозволивиот простор не може лесно да се исцртаат, но се договараат на различен начин. Тој укажува дека фактори како класа, моќ и не/видливост ги овозможуваат, но и ги повредуваат димензиите на овој простор. Интересно, и тој го наведува влијанието на *денсхол* културата и

activist groups particularly in the years subsequent to the release of Buju Banton’s song in the early 1990s (Gutzmore 2004, 122). Gutzmore articulates this challenge by pointing out that there is in fact no empirical evidence to support this assertion as well as pointing to the fact that there is an active gay and lesbian community in Jamaica. Cooper’s assertion of a space for the construction and acknowledgement of a queer Jamaican subjectivity even within this repressive cultural space also does much to challenge this view. She argues that “just as prevaricating Christians are taught to ‘hate the sin and love the sinner,’ Jamaicans do learn that anti-homosexuality values are compatible with knowing acceptance of homosexuals within the community. This is a fundamental paradox that illustrates the complexity of the society” (Cooper 1994, 439). To demonstrate this point she argues that “clearly ‘out’ male homosexuals work as higglers in Jamaican markets and ply their trade with relatively little provocation. Many have mastered the art of ‘tracing,’--ritualized verbal abuse-as a form of protection” (Cooper 1994, 439). Cecil Gutzmore similarly in asserting the complexity of the Jamaican situation, makes use of Herbert Marcuse’s notion of “repressive tolerance” to suggest a certain permissiveness for queer sexualities within carefully policed boundaries (2004, 122). The concept of policing which Gutzmore employs accurately contextualizes the Jamaican situation. Gutzmore while suggesting this permissive space also points to the fact that the boundaries of this space of permissiveness are not easy to chart but are variously negotiated. He suggests that factors such as class, power and in/visibility allow for, as well as impinge on the dimensions of this space. Interestingly he also suggests the impact of dancehall culture suggesting that homophobic lyrics often function to negate this space. He argues that these lyrics “encourage the documented tendency towards and the practice of physical brutality and violence against homosexuals”

тврди дека хомофобичните текстови често имаат функција да го негираат овој простор. Тврди дека таквите текстови „ја поттикнуваат забележаната тенденција, како и практиката на физичка свирепост и насилство против хомосексуалците“ (Gutzmore 2004, 124) наместо едноставно да понудат перформативен простор кадешто „дејствуваат како терапевтска замена за уште поопасно насилно дејство... не толку да поттикнуваат насилство, туку да го контролираат на општествено прифатлив начин“ (Cooper 1994, 438).

Гацмор нуди една уште посеопфатна расправа за надзорот на хомосексуалноста во Јамајка. Расправата посочува на делувањето на она што тој го нарекува идеолошки императиви во рамки на културата. Се концентрира на пет идеолошки императиви кои понатаму ги дели на, како што ги нарекува, примарни и секундарни. За примарни ги смета (1) императивот на религиозната фундаменталистичка антихомосексуалност и (2) императивот на „неприродноста“ на хомосексуалноста. Кога го објаснува првиот, Гацмор забележува дека императивот на религиозната фундаменталистичка антихомосексуалност делува во рамки и на религиозната и на световната сфера на општеството. Го посочува неговото дејство во рамки на една народна религија која ја нарекува „Улично евангелие [или] форма на христијански денсхол“ (Gutzmore 2004, 126) како и во световната денсхол музика. Гацмор тврди дека според неговото толкување на Библијата „хомосексуалноста претставува неоспорен грев во Божји очи, па оттука и во очите на самопрогласените добри и/или побожни луѓе“ (2004, 126).

Овој прв императив е во тесна врска со вториот за кој расправа Гацмор. Го нарекува „идеолошки императив на неприродноста на хомосексуалноста

(Gutzmore 2004, 124) rather than simply providing a performative space where they “function as a therapeutic substitute for even more dangerous violent action... not so much incite to violence, as it controls violence in a socially accepted way” (Cooper 1994, 438).

Gutzmore offers a more thoroughgoing much discussion of the policing of homosexuality in Jamaica. His discussion points to the operation of what he terms ideological imperatives within the culture. He focuses on five ideological imperatives, which he further divides into, what he terms, primary and secondary imperatives. He identifies the primary imperatives as (1) the religious fundamentalist anti-homosexuality imperative, and (2) the imperative of the “unnaturalness” of homosexuality. In discussing the first of these Gutzmore notes that the religious fundamentalist anti-homosexuality imperative operates both within the religious and the secular spheres of society. He points to its workings within the religious popular what he terms “Street gospel [or] a form of Christian dancehall” (Gutzmore 2004, 126) as well as in secular dancehall music. Gutzmore argues that according to this reading of the Bible “homosexuality is constituted straightforwardly as a sin in the eyes of God and therefore also in the view of self-perceived good and/or godly persons” (2004, 126).

This first imperative is closely linked to the second imperative which Gutzmore discusses. He identifies this as “the ideological imperative of the unnaturalness of

и природноста на хетеросексуалноста“ (Gutzmore 2004, 128). Смета дека тој „генерално заговара дека хомосексуалноста е спротивна на сексуалноста која природата му ја наменила на човекот“ (Gutzmore 2004, 129). Централна за овој поим е идејата дека сексот има репродуктивна намена. Тој наведува докази за дејствувањето на овој дискурс во различни области од популарната култура, на пример, во популарната музика, како и во современата карибска книжевност. Гаџмор не ги обработува останатите три императиви толку детално како првите два. Во расправата за императивот за заштита на кривката младина, Гаџмор ја оспорува често наведуваната врска меѓу педофилијата и хомосексуалноста. Тврди дека „појдовната претпоставка на овој императив е дека хомосексуалноста, особено во машки облик, подразбира еден силен грабежлив педофилски стремеж, кој во секоја можност се практикува со невина и немоќна младеж“ (Gutzmore 2004, 132). Тој го отфрла ова како мит, но покажува како се вкоренило во културолошкиот дискурс. Дополнително, посочува и на дискурсот на „чистата и автентична безхомосексуална глобална африканска културна традиција“, која дејствува во рамките на културата со цел да ја дефинира хомосексуалноста како туѓа за во голема мера африканската култура во Јамајка. Сиве овие дискурси го потхрануваат дискурсот на „непоколебливиот’ јамајкански културен национализам“ кон кој Купер и Чин ни го свртуваат вниманието (Cooper 1994, 445). Тие исто така се комбинираат за да го олеснат одржувањето на последниот императив кој го споменува – „императивот на незаконската хомосексуалност“, кој во голема мера дејствува со цел го олесни постојаниот жесток надзор на хомосексуалноста во Јамајка. Така, надзорот се покажал и како метафоричка и како

homosexuality and the naturalness of heterosexuality” (Gutzmore 2004, 128). He argues that this “broadly asserts that homosexuality is contrary to the sexuality nature has inscribed in the human” (Gutzmore 2004, 129). Central to this notion is the idea that sex is meant for procreative purposes. He identifies evidence of the workings of this discourse in a variety of areas of popular culture including popular music as well as in contemporary Caribbean literature. The remaining three imperatives are treated in less detail than the first two discussed by Gutzmore. In his discussion of- the protection of the vulnerable youth imperative, Gutzmore challenges the much often rehearsed link between paedophilia and homosexuality. He argues that “[t]he foundational assumption of this imperative is that homosexuality, especially in its male form, involves a strongly predatory paedophile tendency which is put into practice against innocent and powerless young people at every opportunity” (Gutzmore 2004, 132). He dispels this as myth but shows how this is entrenched in the cultural discourse. He additionally identifies “the purity and authenticity of a homosexuality free Global African cultural tradition” discourse that functions within the culture to position homosexuality as foreign to the largely Afro-identified culture of Jamaica. These discourses all feed the discourse of “‘hard-core’ Jamaican cultural nationalis[m]” to which Cooper and Chin direct our attention (Cooper 1994, 445). These also combine to facilitate the perpetuation of last imperative he mentions - “the illegality of homosexuality imperative” which largely functions to facilitate the continued vigorous policing of homosexuality in Jamaica. Policing is therefore shown to be both a metaphorical and a literal condition. What Gutzmore’s work demonstrates is the fact that the discourse that facilitates and perpetuates the policing of homosexuality is a complex and deeply entrenched social discourse that

буквална состојба. Делото на Гацмор ни прикажува дека дискурсот кој го олеснува и продолжува надзорот на хомосексуалноста е сложен и длабоко вкоренет општествен дискурс кој е разнороден не само во потеклото туку и во последиците.

Наративното сведоштво како квир методологија

Трудот на Гацмор е полезен за оваа расправа не само поради теориската анализа на ситуацијата која ни ја нуди, туку и поради неговата употреба на она што може да се нарече квир методологија. Во својата книга *Женска машкоси* (*Female Masculinity*), Џудит Халберстам (Judith Halberstam) ја врамува својата расправа за критичката методологија користејќи го поимот „квир методологија“ (Halberstam 1998). Таа ја дефинира квир методологијата „мршојадна методика која користи различни методи за да собере и создаде информации за теми кои случајно или намерно биле исклучени од традиционалните студии на човечкото однесување“ (Halberstam 1998,13). Халберстам користи методи кои често се поврзуваат со етнографските истражувања. Во делото на Гацмор, во отсуство на емпириски докази, интересно е да се забележи начинот на кој гласините и анегдотите стануваат дел од неговата анализа. Иако ваквите информативни тешко да претставуваат традиционални начини на создавање критичко знаење, во делото на Гацмор го внесуваат присуството и го навестуваат знаењето за една квир заедница, иако таквото знаење останува делумно и фрагментирано. На едно место Гацмор забележува:

„Всушност, постојат познати места за геј забава кои се во тренд или не се под влијание на популарноста и општествениот притисок: додека го пишувам ова, глас од самата геј заедница вели дека во еден од поголемите

is not only heterogeneous in its roots but also in its effects.

Narrative Testimony as Queer Methodology

Gutzmore's work is useful to the present discussion not simply for the theoretical analysis of the situation which he offers, but also because of his use of what can be termed a queer methodology. In her book *Female Masculinity*, Judith Halberstam frames her discussion of her critical methodology through the use of the concept of a “queer methodology” (Halberstam 1998). She defines a queer methodology as “a scavenger methodology that uses different methods to collect and produce information on subjects who have been deliberately or accidentally excluded from traditional studies of human behaviour (Halberstam 1998, 13). Halberstam uses methods often associated with ethnographic research. In Gutzmore's work, in the absence of empirical evidence, it is interesting to note the way in which rumour and anecdotes function as part of his analysis. While these means of information hardly constitute traditional modes of generating critical knowledge, in Gutzmore's work they function to inscribe the presence of, as well as suggest knowledge of a queer community even though that knowledge remains partial and fragmented. In one instance Gutzmore notes

“There are, in fact, recognized gay entertainment venues which come and go under the sway of popularity and societal pressure: at the time of writing, the word from within the gay community is that a significant weekly gay event takes

хотели на престолнината се одржува битен неделен геј настан“ (2004, 123).

Понатаму, Гаџмор забележува

„Гласината, која се шири и ретко се оспорува меѓу учтивиот и почитуван јамајкански свет, вели дека некои водечки поединци од политиката, правото, уметностите и економијата се активни хомосексуалци. Ако претпоставиме дека тврдењето е веродостојно, ретко, ако не и воопшто, вака посочените ја прекршуваат законската мерка против содомија, која во Јамајка предвидува затворски казни и до десет години“ (2004, 123).

Ваквото прибегнување кон квир методологија е присутно и во расправата на Купер. И кај неа е видлива употребата на усниот збор за да се забележи присуството на геј заедницата. Како што бележи Купер во нејзиниот есеј:

Неколку седмици откако започна меѓународниот протест против „Бум - па па“, низ Јамајка почнаа да кружат гласини дека локалните хомосексуалци ќе одржат протестен марш во Кингстон, кој ќе се спои на половина пат, кај Плоштадот на дрвото и паркот „Мандела“. (Cooper 1994, 439-440)

Ова прибегнување кон квир методологијата на усните нарации го нагласува тешкиот пристап до една во суштина затворена заедница. Таа служи, исто така, за да потсети дека јамајканската култура сè уште поврзана со една усна традиција, во која кажаниот збор во најразлични облици има своја тежина. Признавањето на овој културниот факт за важноста на усната традиција и на важноста на наративот може да доведат до тоа посериозно да ја сфатиме потребата од подетално испитување на наративните прикази на геј и лезбејската тема, за што се залагам во трудов.

place in one of the capital city’s major hotels” (2004, 123).

Gutzmore further notes

“Gossip shared and rarely challenged in polite and respectable Jamaican society has it that some leading individuals within politics, law, the arts, and banking are practising homosexuals. Assuming this allegation to be reliable, rarely, if ever, do those thus pointed to fall foul of the statutory provision against buggery, which in Jamaica allows for the imposition of prison sentences of up to ten years. (2004, 123)

This recourse to a queer methodology is also evident in Cooper’s discussion. Here the use of the oral word to inscribe the presence of a gay community is also evident. As Cooper notes in her essay:

Several weeks after the international protest against “Boom By-By” had been launched, rumours began to circulate in Jamaica that local homosexuals were going to hold a protest march in Kingston that would converge in Half-Way-Tree Square/Mandela Park. (Cooper 1994, 439-440)

This recourse to the queer methodology of the oral narrative underscores the difficulty of access to what is in effect a close(te)d community. It also serves to highlight the fact that Jamaican culture is still linked to an oral tradition in which weight is given to the spoken word in various forms. The acknowledgement of this cultural fact of the importance of the oral tradition and the importance of narrative might lead us to more carefully consider the need for closer examination of narrative accounts by gay and lesbian subjects, which I advocate in this paper.

„Машкуданки и содомити: размисли околу невидливоста на афро-карипските лезбејки“ на Македа Силвера (Makeda Silvera) е еден од приказите за кои сметам дека заслужуваат поголемо внимание во контекст на тековнава критичка расправа, и поради содржината и поради методологијата. Нејзиниот есеј укажува на некои од начините на кои наративното сведоштво би се покажало како полезен облик на испитување и воедно нуди интересен пример за обединување различни наративни гласови за да создаде пристап кој е истовремено и личен и заеднички. Есејот се концентрира на два момента од нејзиниот живот кои ги покажуваат постојаните и разновидни начини на кои (хомо)сексуалноста се надгледува во јамајканското општество. Се присекава на своите ученички денови и на воспитувањето во култура во која постои стремеж да се изолираат, стигматизираат и да се презрат „сомнителните“ жени. Сепак, истовремено покажува и дека тие нашле свое место во рамки на заедницата. Тука ја прикажува сложеноста на јамајканското општество која ја забележуваат Купер и Гацмор. Нејзиниот приказ на нивното место во општеството, како и употребата на културно-специфилчните термини за машкуданки и содомити уште повеќе ја деконструира бинарноста роден/туѓ која дејствува во склоп на културолошкиот дискурс.

Навраќајќи се на своите школки денови, Силвера забележува дека дискурсот за неприродноста на хомосексуалноста бил впишан во самата социјализација.

Кога бев во основно училиште, често слушав како се шепоти Содомит; приказните за жени кои потајно имаат секс, се спојуваат со гениталиите и потоа ги носат во болница за да ги одвојат... Од ваквите приказни секогаш произлегуваа разноразни претпоставки од „bwoy dem kinda gal naasti sah!“⁷ до тврдењето на некоја мудра

Makeda Silvera's, "Man Royals and Sodomites: Some Thoughts on The Invisibility of Afro-Caribbean Lesbians" is one such account that I argue merits greater attention in the context of this ongoing critical discussion both for its content and methodology. Her essay is indicative of some of the ways in which narrative testimony might prove a useful mode of inquiry as well as provides an interesting example of the incorporation of various narrative voices to constitute an account that is both individual and communal. Her essay focuses on two moments in her life which demonstrate the continued and multiple ways in which (homo)sexuality is policed in Jamaican society. She recalls her days as a schoolgirl and her upbringing in a culture which demonstrated a tendency to isolate, stigmatize and scorn women who were "suspect." Yet she also simultaneously shows that they found a space as part of the community. Here she demonstrates the complexity that Cooper and Gutzmore note in Jamaican society. Her account of their space in the community as well as her use of the cultural specific terms- Man royal and Sodomites further works to deconstruct the native/foreign binary that operates as part of the cultural discourse.

In reflecting on her days as a schoolgirl, Silvera notes that the discourse of the unnaturalness of homosexuality was encoded as part of the socialization.

I heard Sodomite whispered a lot during my primary school years; the tales of women secretly having sex, joining at the genitals, and being taken to the hospital to be "cut" apart... Such stories always generated much talking and speculation from 'bwoy dem kinda gal naasti sah!' to some wise old woman saying "But dis can happen, after two shutpan can

старица „Може само откако ќе се спојат два шатпана - односно, два идентични предмета не можат да влезат еден во друг“. (Silvera 1992, 522- 523)

Можеби таа го запишува токму ова поимање на неприродноста и одвратноста на хомосексуалноста изразена како дел од општествениот светоглед во своето согледување на посуптилните облици на надзор кои се употребуваат, како на пример „презирот“ кон жените. Силвера посочува дека ова значело „не јадеш ништо што доаѓа од нив, особено не приготвен оброк. Како обвинетите ‘машкуднаки’ или ‘содомити’ да се заразни“ (Silvera 1992, 525). Во ваков контекст, таа ги покажува жените кои на многу начини биле еднакво изолирани, колку што заземале и место во заедницата. Од приказната на госпоѓицата Џонс, која ја раскажува мајка ѝ, дознаваме дека „Никој не смееше да оди кај неа дома без покана, ама не би рекла дека таа беше повлечена личност. Самотничка беше. Сама одеше по кафеани, сама пиеше, сама ќе се тетеравеше до дома“ (Silvera 1992, 527).

Сеќавањата од детството ги раскажува паралелно и испреплетени со приказната за моментот кога ѝ ја признала својата хомосексуалност на баба си. Вака ја памети реакцијата на баба ѝ.

Кога на илјадници километри оттаму и петнаесет години по моите школки денови баба ми се соочи со мојата љубов кон жена, нејзината реакција беше определена од нејзиното христијанство и од стравотниот збор ‘содомит’ - неговото значење, импликации, историја. А кога со Библија во рака баба ми на мојата љубов одговори со тоа што ме седна, на мои дваесет и седум години, за да ми цитира од Битието, тоа беше во контекст на таа традиција, на таа политика. Кога посочи дека ова е „белечка работа, или нешто во што се впуштаат само мелези“... жестоко се одрекна од голем број обични жени од работничката класа кои ги познаваше. (Silvera 1992, 523)

join- meaning two identical object cant go into the other” (Silvera 1992, 522-523)

It is perhaps this notion of unnaturalness and nastiness of homosexuality expressed as part of the social world view that she also documents in her observation of the more subtle forms of policing that were employed such as “scorning” the women. Silvera points out that this meant “you didn’t eat anything from them especially a cooked meal. It was almost as if those accused of being ‘man royal’ or ‘sodomite’ could contaminate” (Silvera 1992, 525). In this context she shows women who were in many ways equally isolated as much as they occupied a space in the community. In the narrative of Miss Jones, which her mother recounts, we are told that “No one could go to her house without being invited, but I wouldn’t say she was a private person. She was a loner. She went to the rumshops alone, she drank alone, she staggered home alone” (Silvera 1992, 527).

Her childhood memories are recounted alongside and interlaced with the narrative of the moment of her coming out to her grandmother. She recalls her grandmother’s response in the following way.

When thousands of miles away and fifteen years after my school days, my grandmother was confronted with my love for a woman, her reaction was determined by her Christian faith and by this dread word ‘sodomite’- its meaning, its implication, its history. And when Bible in hand my grandmother responded to my love by sitting me down, at the age of twenty seven to quote Genesis, it was within the context of this tradition, this politic. When she pointed out that “this is a white people ting, or ‘a ting only people with mixed blood was involved in”... it was a strong denial of many ordinary working class women she knew (Silvera 1992, 523)

Приказот на Силвера на реакцијата на баба ѝ вклучува неколку од идеолошките императиви за кои расправаше Гацмор, а кои ги споменавме во статијата. Особено е присутно поимањето на хомосексуалноста како грев и како туѓа. Силвера го карактеризира ова како длабоко себезалажување кое го продолжува надзорот и замолкнувањето на содомитите. Меѓутоа, извадокот е значаен бидејќи го свртува вниманието кон дејствувањето на овие културолошки дискурси во рамки на приватниот простор, наспроти фокусот на јавниот простор присутен во голем дел од расправата. Овде таа покажува дека приватниот простор го засилува и го олеснува постојаниот надзор на хомосексуалноста преку употреба на мноштво реторички стратегии. Силвера го истакнува фактот дека ваквите стратегии не само што влијаеле на нејзиниот личен развој, туку ги допираат и животите на повеќе жени. Нејзиното наративно сведоштво е колку лично толку и групно. Таа вклучува редица жени кои биле општествено обележани како машкуданки. Силвера прашува „Какви ли приказни ќе ни раскажеле овие лезбејки?... Баба ми и мајка ми ја знаат вистината, но сепак не опкружува молк. Вистината останува во тајност... Мора да решам дали да продолжам со залажувањето или да се ослободам... да ги оживеам гласовите и ликовите на Чери Роуз, госпоѓица Џем, госпоѓица Џонс, Опал, Перл и други...“ (Silvera 1992, 529) Ова признавање на изолацијата и замолкнувањето на искуството на лезбејките ја наведува Силвера да тврди дека „сфатив и колку силно срамот и молкот го натежнале овој чин“ (1992, 524).

Но, додека делото на Силвера се концентрира на случаите на посуптилни и секојдневни форми на надзор, исто така покажува и дека на лезбејските тела им се заканува опасност од насилство, слично како на геј мажите во поширокото општество. Во

Silvera's account of her grandmother's response evidence several of the ideological imperatives discussed by Gutzmore and mentioned in this paper. The construction of homosexuality as a sin and as foreign is particularly evident. Silvera characterizes this as a deep denial that continues the policing the silencing of sodomites. However, the passage is significant as it draws attention to the functioning of these cultural discourses within the private space. This contrasts with the focus on the public space evident in much of the discussion. Here she shows that private space reinforces and facilitates the continued policing of homosexuality through the employment of a host of rhetorical strategies. Silvera highlights the fact that these strategies did not only impact her own development but also affect the lives of several women. Her narrative testimony is communal as it is also personal. She includes a range of women who were socially labelled as man royals. Silvera questions "What stories could these lesbians have told us?... My grandmother and mother know the truth, but still silence surrounds us. The truth remains a secret... I must decide whether to continue to sew the cloth of denial or break free... bringing alive the voices and images of Cherry Rose, Miss Gem, Miss Jones, Opal, Pearl and others..." (Silvera 1992, 529). This acknowledgment of the isolation and silencing of lesbian experience leads Silvera to assert that; "I realized too, just how heavily shame and silence weighed down this act" (1992, 524).

But while Silvera's work focuses on the instances of more subtle and everyday forms of policing, it also shows that lesbian bodies face the threat of violence much like gay men in the wider society. In a conversation with a friend of her mother's, she is told the following:

разговор со една пријателка на мајка ѝ, го дознава следново:

Паметам дека ако си сама жена, или ако сте две сами жени што живеат заедно и неколкумина се посомневаат... а под неколкумина подразбирам мажи, понекогаш се вршеа и други злосторства врз жените. Некои страшно насилни; некои суптилни. Котекот беше честа појава, особено во Кингстон. Група мажи ќе се посомневаат во некоја жена или имаат нешто против неа зашто е содомит или се однесува како „машкуднака“, па се организираат и ја силуваат секоја „осомничена“. Понекогаш беше објавувано во весниците, некогаш не. (Silvera 1992, 524)

Тука телото на лезбејката е подложено на дисциплина. Обликот на надзор не е пресудата на толпата што честопати била употребувана врз геј мажите, туку дисциплинирањето на телото преку силувањето требало или да ја казни или да ја преобрати жртвата.

Ваквото толкување на есејот на Силвера првенствено ни ја изложува маргинализацијата на расправите за субјективноста на лезбејката во контекст на расправите за прашањето за надзор во општеството. Ваквата маргинализација се повторува и придонесува за нивна маргинализација и во поширок општествен контекст. Исто така, нè соочува со фактот дека за да ги разбереме степенот и природата на надзорот на хомосексуалноста, може да ни биде потребна квир методологија за да го прекинеме критичкиот, културолошки и историски молк. Ваквата критичка стратегија може и да ги олесни записот и анализата на посуптилните и разновидни облици на надзор, а не отворените облици кон кои во голема мера беше свртено нашето внимание. Есејот на Силвера е поучен. Нејзината употреба на приказните и сеќавањата на баба ѝ, мајка ѝ и на членови на пошироката заедница жени за да ги испита и

What I remember is that if you were a single woman alone or two single women living together and a few people suspected this... and when I say a few people I mean like a few guys, sometimes other crimes were committed against the women. Some very violent; some very subtle. Battery was common especially in Kingston. A group of men would suspect a woman or have it out for her because she was a sodomite or because she act “man royal” so the men would organize a gang and rape whichever woman was “suspect.” Sometimes it was reported in the newspapers; other times it wasn’t (Silvera 1992, 524).

Here the lesbian body is rendered subject to discipline. The mode of policing is not the judgement of mob violence often visited on gay men but rather the disciplining of the body through rape meant to either punish or convert the subject.

This reading of Silvera’s essay primarily confronts us with the fact of the marginalization of discussions of lesbian subjectivity within the context of the discussion of issues of the policing of society. This marginalization replicates and feeds into their marginalization in a wider social context. It also confronts us with the fact that if we are to understand the level and nature of the policing of homosexuality a queer methodology might be necessary to interrupt the critical, cultural and historical silences. This critical strategy might also facilitate the inscription and analysis of more subtle and varied form of policing than the overt forms on which our attention is largely centred. Silvera’s essay is instructive. Her use of pieces of narratives and memory, offered by her grandmother, mother and members of the wider community of women, to investigate and present the experiences of the lesbian subject, does much to challenge the pervading silence and invisibility.

прикаже искуствата на лезбејките, во голема мера го разнишува доминатниот молк и невидливоста.

Надвор од контекстот на оваа расправа: Сведоштвото и вообличувањето на субјективноста или една проширена белешка за терминологијата

Досега во есејов ги користев термините геј и лезбејска субјективност за да зборувам за идентитетите „машкуданка“, „содомит“, „булер“ и „батимен“. Ова ми овозможи да одржам една разлика меѓу гласот на критичкиот и на наративниот дискурс. Присуството на ваквата разлика веројатно се забележува и во голем дел од поширокиот опус на поновиот кариписки критички квир дискурс. Ова е можеби доказ за тоа дека овие термини се сè уште „стравотни зборови“ кои подразбираат срам, поради што се несоодветни за критичка употреба (Silvera, 1992, 522). Разгледувањето на наративните есеи на Македа Силвера и Весли Кричлоу веројатно бара преиспитување на присуството на ваквата дискурсивна дихотомија и го покренува прашањето дали би можеле критички да ги искористиме ваквите локални поими кога зборуваме за овие субјективности. Кога ги читаме приказните на Силвера и на Кричлоу, се забележува дека е присутна една потрага по критички јазик. Ова е поврзано со задачата да се оспори процесот на од-именување или чинот на срам кои честопати одат заедно со препознавањето на истополовите сексуални чинови на Карибите. Лицата кои имаат истополов секс честопати се нарекуваат „такви“ или „онакви“. Кога се именуваат позитивно или неутрално, се користат обележјата геј и лезбејка. Употребата на овие белези можеби носи некаков културен империјализам, многу сличен на оној на кој упатува Силвера кога го пласира изразот „силата на црната жена“ наместо терминот феминизам. За Силвера „терминот ‘силата на црната жена’ оди подалеку од евроцентричните

Beyond the context of this Debate: Testimony and Articulation of Subjectivity or an Extended Note on Terminology

So far in this essay I have used the terms gay and lesbian subject/ivity to talk about the ‘man royal’, ‘sodomite’, ‘bullen’ and ‘battyman’ identities. This has allowed me to maintain a distinction between the voice of the critic(al) and the narrative discourse. The presence of this distinction is also arguably evident in much of the wider body of the emergent Caribbean queer critical discourse. This is arguably evidence of the fact that these terms remain “dread words”, filled with shame and this has rendered them unavailable for critical use (Silvera, 1992, 522). The examination of the narrative essays offered by Makeda Silvera and Wesley Crichlow perhaps necessitates the interrogation of the presence of this kind of discursive dichotomy and a consideration of whether we might critically employ these indigenous concepts to talk about these subjectivities. What is evident from a reading of Silvera’s and Crichlow’s narratives is that there is a search for a critical language. This is linked to the task of challenging the process of un-naming or the act of shaming that often accompanies the identification of same sex practices in the Caribbean. Persons who engage in same sex practices are often referred to as being “like that” or “that way.” Where they are in fact named in an affirmative or neutral way it is through the labels gay and lesbian. The deployment of these labels arguably enacts a kind of cultural imperialism very much like that to which Silvera alludes in her privileging of the term “Black Woman strength” over the term feminism. For Silvera “the term ‘Black Woman Strength’ reaches beyond Eurocentric definitions to describe what is the cultural continuity of my own struggles” (Silvera 1992,

дефиниции за да го опише културниот континуитет на моите лични битки“ (Silvera 1992, 521). Слично, за неа употребата на ‘машкуданка’ и ‘содомит’ ја поврзува темата со една честопати непризнаена историја. Иако полагањето право на овие термини отвора можност за еден деколонизиран критички дискурс кој создава простор за поцелосен израз на локалната истополова субјективност, процесот воедно е и неизбежно сложен.

Сложен е поради тоа што овој чин на именување е дел од една политика на субверзија и присвојување. Разгледувањето на ова прашање дополнително ќе нагласи дека раскажувањето на локалната геј и лезбејска тема е во суштина политичка задача. И навистина, овие зборови сè уште се користат за да извршат еден вид психолошко насилство врз мажите и жените на Карибите. Овој субверзивен процес вклучува полагање право на историјата на срамот, која се поврзува со овие термини како извор на сила. Ова е веројатно задолжителниот предвесник на критичката употреба на термините. Кричлоу покажува свест за ова во своето тврдење дека „една соодветна историја на генезата на термините би можела да ја овозможи [нивната] употреба во современите кариписки теории во областите кои ги проучуваат сексот и сексуалноста“ (218). Но, она што е потребно оди малку подалеку од познавањето на потеклото на овие поими. Политиката на субверзија мора да претставува посеопфатен процес, не само на просто откривање, туку и полагањето право на историите поврзани со нив. Ваквиот пристап се гледа и во начинот на кој Силвера ги користи приказните кои ѝ ги раскажале баба ѝ и мајка ѝ. Ова се приказни кои опоменуваат, замислени да ја предупредат на ограничувањата и стигмата кои им се поставуваат на жените обележани како - машкуданка или содомит. Сепак, Силвера ги присвојува и овие нарации како

521). Similarly for her the use of Man royal and Sodomite links the subject to an often unacknowledged history. Although the(re)claiming of these terms opens up the possibility for a decolonized critical discourse which allows space for a fuller articulation of indigenous same sex subjectivity, the process is also a necessarily complex one.

It is complex because of the fact that this act of naming is part of a politics of subversion and appropriation. A consideration of this issue further highlights the fact that narrating of the indigenous gay and lesbian subject is an inherently political task. Indeed, these words are still being used to enact a kind of psychological violence against men and women in the Caribbean. This process of subversion then necessarily involves the claiming of the history of shame associated with these terms as a source of strength. This is arguably a necessary precursor to the critical deployment of these terms. Crichlow shows an awareness of this fact in his assertion that “an adequate history of the genesis of the term[s] might enable [their] use in contemporary Caribbean theories in the areas of study on sex and sexuality” (218). But what is needed perhaps extends beyond a knowledge of the history of these concepts. The politics of subversion must necessarily be a more expansive process of not only excavating but(re)claiming the histories associated with them. This kind of approach is seen in Silvera use of the stories told to her by her grandmother and mother. These stories are cautionary tales meant to alert her to the limits and the stigma placed on women by the labels- man royal and sodomite. Yet Silvera claims these narratives as “personal images and voices about woman loving” (1992, 521). The reclaiming is part of a continuum that involves the process of bringing narratives into visibility. Silvera’s works is a significant contribution to this process.

„лични слики и гласови за женската љубов“ (1992, 521). Ова присвојување е дел од еден континуум кој го подразбира процесот на изнесување на нарациите на виделина. Делото на Силвера е значаен придонес за овој процес.

Превод од англиски јазик: Калина Јанева

Белешки:

1. Терминот „buller“ се однесува на мажи кои се впуштаат во истополов секс. Често се користи во области од источните Кариби, додека терминот „battymen“ е погрден јамајкански израз за мажи кои имаат секс со мажи. „Batty“ е јамајкански сленг за задник.
2. Овде не го анализирав подетално есејот на Весли Кричлоу поради мојот фокус на ситуацијата на Јамајка. Меѓутоа, се навраќам на ова дело кон крајот на трудот, бидејќи сметам дека нуди непроценлив увид во употребата на сведоштвото во поширокиот контекст на една карибска расправа за сексуалноста.
3. Двата централни поими во насловот на Силвера се важни. Ги нарекува „стравотни зборови... толку стравотни, што жените не се осмелуваат да ги употребат за себе“ (Silvera 1992, 522). „Man-Royal“ традиционално се користи за машкуданка - олицетворение на женската машкост (наставката „royal“ служи да ја означи како копија). Содомит алудира на библиската приказна за Содом и Гомора. Тоа е културолошка референца која ги бележи истополовите сексуални чинови како гнасни.
4. Се води и жива расправа за хомосексуалноста во поширокото општество. На пример, голем број писма кои ја обработуваат оваа тема се објавуваат во дневните весници. Ваквите интервенции се среќаваат долж еден континуум. Или повикуваат на продолжување на незаконитоста и надзорот на хомосексуалноста или,

Notes:

1. The term “buller” is a reference to men who engage in same sex practices. This is often used in the areas of the eastern Caribbean while the term “Battymen” is a derogatory Jamaican reference to men who have sex with men. Batty is Jamaican slang for buttocks.
2. I have not discussed Wesley Crichtlow’s essay in depth here because of my focus on the Jamaica situation. However, I do return to his work at the end of this paper as I think it has valuable insights for a discussion of the use of testimony in the wider context of a Caribbean discourse on sexuality.
3. The two central concepts in Silvera’s title are important ones. She refers to them as “[d]read words... so dread that women dare not use them to name themselves” (Silvera 1992, 522). “Man-Royal” is traditionally used to refer to a manly woman - a figure of female masculinity (the suffix “royal” functioning to signify it as a copy). Sodomite alludes to the biblical story of Sodom and Gomorrah. It is culturally referenced to identify same sex sexual practices as an abomination.
4. There is also a vibrant debate about homosexuality that is continuously waged in the wider society. For example there are numerous letters written in the daily newspapers that focus on this subject. These interventions can be located along a continuum. They either call for the continued illegality and policing of homosexuality or in some in-

во некои случаи, на разбирање за хомосексуалците. Во трудов се концентрирам на расправата што се води во академски контекст.

5. Хетерофобија е неологизам скован од Купер во нејзиниот есеј „Текстовен пиштол: метафората и играњето улоги во јамајканската денсхол култура“. Таа го користи терминот за да предложи „политички неутрална назнака за цела една низа стравови кои ги напаѓаат луѓето од сите култури. ‘Хетерофобија’ не е директна ‘спротивност’ на хомофобијата; тоа е еден општ термин чии значења може да ги вклучат и моменталните дефиниции на ‘хомофобијата’. Разликите во расата, разликите според класата, разликите по род, според сексуална ориентација, сите создаваат фобии. ‘Хетерофобијата’ навлегува во суштината на проблемот на културолошката разлика“ (Cooper 1994, 447).
 6. Во 1992 година, песната „Бум – па па“ на Буџу Бантон беше пуштена на американскиот пазар. Поттикна кампања на борците за права на хомосексуалците кои ја преведоа песната од јамајканскиот дијалект. Следуваше расправа меѓу карибските интелектуалци од една страна и групите за права на хомосексуалците и либералите од САД и Британија од друга. Оваа расправа веројатно остави траги во две одделни сфери. Послужи како појдовна точка за други понатамошни кампањи против хомофобични и насилни текстови во денсхол музиката. Другиот дел од резултатите се во доменот на карибскиот академски дискурс. Повеќемина интелектуалци, како Чин (Chin 1997), Купер (Cooper 1994), Гаџмор (Gutzmore, 2004) и Сондерс (Saunders, 2003), ја искористија расправата како појдовна точка за интервенција во дискусиите за карибската сексуалност или за еден поопшт коментар на прашањата за моралот во рамки на дискурсот на денсхол музиката.
 7. „Ама се гадни!“
5. Heterophobia is a neologism coined by Cooper in her essay “‘Lyrical Gun’ Metaphor and Role Play in Jamaican Dancehall Culture.” She uses the term to suggest “a politically neutral label for a whole range of anxieties that plague all peoples in all cultures. ‘Heterophobia’ is not the straight ‘opposite’ of homophobia; it is a generic term whose meanings can include the current definitions of ‘homophobia.’ Differences of race, differences of class, differences of gender, differences of sexual orientation all generate phobias. ‘Heterophobia’ goes to the heart of the problem of cultural difference”. (Cooper 1994, 447).
 6. In 1992 the single “Boom Bye Bye” by Buju Banton was released in the US market. It sparked a campaign by gay rights activists who translated the song from Jamaican *patois*. What followed was a debate between Caribbean scholars on one hand and Gay rights groups and liberals from the United States and Britain. The legacy of this debate arguably continues in two separate spheres. It has served as a reference points for subsequent campaigns against homophobic and violent lyrics in dancehall music. The other part of its legacy is in the realm of Caribbean academic discourse. Several scholars including Chin (1997), Cooper(1994), Gutzmore (2004) and Saunders (2003) have used the debate as a point of departure to intervene in discourses of Caribbean sexuality or to comment more generally on the questions of morality within dancehall discourse.
 7. Rendered in Standard English form, this might read: “Those girls are so nasty!”

Библиографија:

- Chin, Timothy S. 1997. Bullers and Battymen: Contesting Homophobia in Black Popular Culture and Contemporary Caribbean Literature. *Callaloo* 20.1: 127-141.
- Cooper, Carolyn. 1994. 'Lyrical Gun' Metaphor and Role Play in Jamaican Dancehall Culture. *Massachusetts Review* Vol. 35. 3/4: 419-447.
- Crichlow, Wesley. 2004. History, (Re)Memory, Testimony and Biomythography: Charting a Buller Man's Trinidadian Past. In *Interrogating Caribbean Masculinities: Theoretical and Empirical Analyses*. Edited by Rhoda Reddock. Kingston: University of the West Indies Press.
- Gutzmore, Cecil. 2004. Casting the First Stone!: Policing of Homo/Sexuality in Jamaican Popular Culture. *Interventions* 6.1: 118-134.
- Halberstam, Judith. 1998. *Female Masculinity*. Duke University Press.
- Lewis, Linden. 2003. Caribbean Masculinity: Unpacking the Narrative. In *The Culture of Gender and Sexuality in the Caribbean*. Edited by Linden Lewis. Gainesville: University Press of Florida.
- Saunders, Patricia. 2003. 'Is Not Everything Good to Eat, Good to Talk': Sexual Economy and Dancehall Music in the Global Marketplace. *Small Axe* 7.1: 95-115.
- Sedgwick, Eve Kosofsky. 1985. *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*. Columbia University Press.
- Silvera, Makeda. 1992. Man 'Royals' and 'Sodomites': Some Thoughts on the Invisibility of Afro-Caribbean Lesbians. *Signs* 18.4: 521-532.

References:

- Chin, Timothy S. 1997. Bullers and Battymen: Contesting Homophobia in Black Popular Culture and Contemporary Caribbean Literature. *Callaloo* 20.1: 127-141.
- Cooper, Carolyn. 1994. 'Lyrical Gun' Metaphor and Role Play in Jamaican Dancehall Culture. *Massachusetts Review* Vol. 35. 3/4: 419-447.
- Crichlow, Wesley. 2004. History, (Re)Memory, Testimony and Biomythography: Charting a Buller Man's Trinidadian Past. In *Interrogating Caribbean Masculinities: Theoretical and Empirical Analyses*. Edited by Rhoda Reddock. Kingston: University of the West Indies Press.
- Gutzmore, Cecil. 2004. Casting the First Stone!: Policing of Homo/Sexuality in Jamaican Popular Culture. *Interventions* 6.1: 118-134.
- Halberstam, Judith. 1998. *Female Masculinity*. Duke University Press.
- Lewis, Linden. 2003. Caribbean Masculinity: Unpacking the Narrative. In *The Culture of Gender and Sexuality in the Caribbean*. Edited by Linden Lewis. Gainesville: University Press of Florida.
- Saunders, Patricia. 2003. 'Is Not Everything Good to Eat, Good to Talk': Sexual Economy and Dancehall Music in the Global Marketplace. *Small Axe* 7.1: 95-115.
- Sedgwick, Eve Kosofsky. 1985. *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*. Columbia University Press.
- Silvera, Makeda. 1992. Man 'Royals' and 'Sodomites': Some Thoughts on the Invisibility of Afro-Caribbean Lesbians. *Signs* 18.4: 521-532.

Роберт
Рејнолдс

Несензационалистички геј: Постгеј животот во Сиднеј

Robert
Reynolds

Unremarkably Gay: Post-Gay Life in Sydney

Во доцното австралиско лето во 2008 година, Сиднејското геј и лезбејско Марди Гра ја прослави својата триесетгодишнина. Тоа што почна како стихиен и безмалку случаен политички протест во 1978 година, прерасна во многу успешна улична парада: оваа година, над 350,000 набљудувачи ги гледаа 10,000 учесници како поминуваат низ улиците во централен Сиднеј. „Не можеме да бидеме посреќни со нашата триесетгодишнина сезона“, изјави за еден локален геј весник генералниот менаџер на Марди Гра, пред да додаде: „Како што можете да замислите, јас сум воодушевен до најмалата коска, и исто така многу ми олесна!“¹

Олеснувањето е разбирливо. Логистиката на фестивалот Марди Гра - тринеделна сезона на социјални, културни, спортски и политички случувања, кои кулминираат во светски познатата улична парада и забава е компликувана и, за одганизаторите како и за учесниците – исцрпувачка. Марди Гра-то во 2008 година не остана кусо ни од критичари. Некои постари лезбејски и геј активисти се пожалија дека

In the late Australian summer of 2008, the Sydney Gay and Lesbian Mardi Gras celebrated its 30th Anniversary. What had begun as a haphazard and almost accidental political protest in 1978 has evolved into a highly successful street parade: this year, over 350,000 spectators watched 10,000 participants stride through the streets of inner-city Sydney. “We couldn’t be happier with our 30th Anniversary season,” the General Manager of Mardi Gras declared to a local gay newspaper, before adding: “As you can imagine I am thrilled to bits and also very relieved!”¹

The relief was understandable. The logistics of the Mardi Gras festival – a three week season of social, cultural, sporting and political events culminating in the world famous street parade and party – are complicated, and, for organisers and participants alike, exhausting. Nor was the 2008 Mardi Gras without its critics. Some older lesbian and gay activists complained that the festival had disintegrated into “aimless partying,” and that the

фестивалот се распаднал до нивото на „бесцелно забавување“, и дека парадата станала „само дречливи бои и светки и немала политичка порака“.² Немаше ништо вчудовидувачки ново во овие поплаки: во поголемиот дел од нејзината историја, Марди Гра трпеше шамари од императивите на политиката и забавувањето.

Можеби има и друга причина за олеснувањето на генералниот менаџер. Во последните години едно друго прашање фрлаше сенка врз Марди Гра: колку се релевантни геј фестивалите во ера на зголемено (иако нерамномерно) австралиско прифаќање на хомосексуалноста? Во Сиднеј, повикувањето на оваа дебата беше потпомогнато со колапсот и последователното оживување на Марди Гра во 2002 година. Финансискиот колапс на организацијата на заедницата која го водеше Марди Гра предизвика продолжена сесија на интроспекција на геј заедницата за релевантноста на геј фестивалите во современиот геј живот. Не беше во прашање само значителниот долг насобран од страна на Марди Гра (преку 500,000 УСД); многумина се прашуваа дали можеби концептот на организирање на геј паради не е застарен во еден прогресивно толерантен свет. Дури и од далечни места како Даблин, *Ајриш тајмс* суво забележа дека „во моментот Марди Гра личи на доста уморна дрег кралица која се тетерави до завршната линија на парадата“.³

Како што се случи, Марди Гра беше спасен во 2002/3 година со заеднички напор на сиднејските геј и лезбејски активисти и професионалци, главно на 30 и 40-годишна возраст. Тоа беа жените и мажите кои станале полонетни по геј ослободувањето, но сè уште го чувствуваа осилото на хомофобичната австралиска култура. За оваа банда, геј заедницата беше повеќе од концепт – тоа беше место кое го нарекуваат дом. Во оваа претстава за заедништво, Марди Гра беше како

parade had become “all chintz and glitter and had no political message.”² There was nothing startlingly new about these grievances: for most of its history, Mardi Gras has been buffeted by the imperatives of politics and partying.

There may have another reason for the General Manager’s relief. In recent years, a further question has shadowed Mardi Gras: how relevant are gay pride festivals in an era of expanding (if uneven) Australian acceptance of homosexuality? In Sydney, this debate was helped along by the collapse and subsequent resuscitation of Mardi Gras in 2002. The financial collapse of the community organisation which ran Mardi Gras sparked a prolonged bout of gay community introspection about the relevance of gay festivals to contemporary gay life. It wasn’t only the substantial debt racked up by Mardi Gras (over \$500,000); many wondered if the concept of organising around gay pride wasn’t dated in an increasingly tolerant world. From as far away as Dublin, the *Irish Times* noted dryly that “right now the Mardi Gras is looking like a rather tired drag queen limping to the finishing line of the parade.”³

As it transpired, Mardi Gras was salvaged in 2002/3 by a concerted effort of Sydney gay and lesbian activists and professionals, mostly in their 30s and early 40s. These were the women and men who had come of age post-Gay Liberation, but had still felt the sting of a homophobic Australian culture. For this cohort, gay community was more than a concept - it was the place they called home. In this imaging of community, Mardi Gras was like the annual gathering of an extended family. Indeed, the

годишно собрание на пошироко семејство. И навистина, диско темата од раните 1990ти „Ние сме семејство“ („We are Family“) беше презентирана како слоган на Марди Гра. Една поранешна претседателка на Марди Гра многу убаво го изрази ваквиот впечаток кога ја опиша парадата како нешто што дава „чувство на припадност по кое сум тежнеела сиот мој живот“. ⁴ За такви активисти, потенцијалната загуба на Марди Гра беше погубна. Тие веруваа дека од клучна важност, како што нагласи претседателот на Советот за СИДА на Нов Јужен Велс, е Марди Гра да остане „апсолутно централен во геј и лезбејскиот живот во овој град, оваа држава и во оваа земја“. ⁵

И покрај оваа херојска рехабилитација на фестивалот, парадата, забавата, прашањата за релевантноста на Марди Гра за геј животот во Сиднеј и Австралија продолжија. Триесетгодишнината на Марди Гра предизвика ново испитување. Еден голем мејнстрим Интернет сајт за вести, вечерта на одржувањето на Марди Гра издаде напис во кој го постави прашањето дали парадата сè уште е политички неопходна. ⁶ Среди цитатите од признати геј и лезбејски славни лица кои го огласуваат губењето на политиката во Марди Гра, гласовите на двајца млади геј мажи одсвонуваа најгласно. Опишани како членови на „генерацијата што доаѓа“, овие двајца мажи беа доста различни. ⁷ Едниот, Џон Херд (John Heard), горд римокатолик и конзервативен блогер, страстен противник на геј бракот и повремениот колумнист за страницата на Руперт Мурдок (Rupert Murdoch) *Аусџралијан*. Другиот, Шејн Џенек (Shane Jenek), е подобро познат како Кортни Акт (Courtney Act), сиднејска дрег кралица која влезе во финалето на првото издание на *авсџралиски идол*. Со други зборови, додека Херд се обликува како геј дисидент и аутсајдер, Џенек говори од традиционалниот епицентар на сиднејскиот геј

early 1990s disco anthem “We are Family” was served up as Mardi Gras slogan. One former president of Mardi Gras expressed this sentiment nicely when she described the parade as providing “a sense of belonging that I’d yearned for all my life.” ⁴ For such activists, the potential loss of Mardi Gras was disastrous. They believed it was crucial, as the President of the New South Wales AIDS Council intoned, that the Mardi Gras remain “absolutely central to gay and lesbian life in this city, this state and this country.” ⁵

Despite this heroic rehabilitation of the festival, parade, and party, questions about the relevance of Mardi Gras to gay life in Sydney and Australia have continued. The occasion of the 30th Anniversary of Mardi Gras sparked another bout of questioning. A major mainstream Internet news site ran an article on the eve of Mardi Gras querying whether the parade was still politically necessary. ⁶ Amid the quotes from established gay and lesbian luminaries decrying the loss of politics in Mardi Gras, the voices of two young gay men rang loudest. Described as members of “the upcoming generation,” these two men were rather different. ⁷ One, John Heard, is a proud Roman Catholic and conservative blogger, passionate opponent of gay marriage, and occasional columnist for the Rupert Murdoch broadsheet, the *Australian*. The other, Shane Jenek, is better known as Courtney Act, a Sydney drag queen who made the finals of the first *Australian Idol* series. In other words, whilst Heard styles himself as a gay dissident and outsider, Jenek speaks from the traditional epicentre of Sydney gay life – the commercial gay scene along Oxford Street in the inner-city suburb of Darlinghurst.

живот - комерцијалната геј сцена крај улицата Оксфорд во централно-градската населба Дарлингхрст.

Сепак, двајцата млади мажи ја ставија под прашање корисноста на Марди Гра, и особено праксата за односи со јавноста која стана парада за означување на крајот на фестивалот. Џенек предочи дека повеќето политички битки со кои се соочуваа геј лицата во Австралија се добиени и дека Марди Гра треба да погледне подалеку за да остане релевантен, можеби да се фокусира на меѓународниот третман на геј лицата. Херд отиде уште подалеку, директно изјавувајќи дека повеќето геј лица веќе не се заинтересирани за „мали незначителни настани“ и дека на Марди Гра „можеби му поминал рокот на траење“.⁸ Тој своите коментари ги заокружи со триумфален призвук: „Многу лица сега се постгеј, што јас сметам дека е поудобен, позрел начин на пристапување кон сексуалноста“.⁹

Во овој напис сакам да дадам пример за кружењето на оваа постгеј идеја, а потоа да го разгледам нејзиниот одек во животите на тројца млади геј мажи во Сиднеј. Од страна на неколку лица од левото крило предочено е дека постгеј дискурсот удобно се вклопува во неоконзерватизмот.¹⁰ Ветеранот геј активист и писател од Њујорк, Ричард Голдстејн (Richard Goldstein) расправаше дека појавата на постгеј концептот „служеше како пробен обид за геј правото“.¹¹ Одлучниот конзерватизам на Џон Херд може да е еден израз на оваа логика. Сепак, сметам дека изедначувањето на постгеј феноменот со геј неоконзерватизам е премногу тесно. Усвојувањето на постгеј концептот е пошироко, особено меѓу помладите геј мажи кои живеат во толерантни и либерални метрополи.

Yet both young men questioned the utility of Mardi Gras, and, in particular, the public relations exercise that has become the end-of-festival parade. Jenek suggested that most of the political battles faced by gays in Australia had been won, and that Mardi Gras needed to look further afield to remain relevant, perhaps by focussing on the international treatment of gays. Heard took this argument further, flatly declaring that most gays were no longer interested in “pigeon hole events” and that Mardi Gras “might be past its use-by-date.”⁸ He rounded off his comments with the smack of triumphalism: “Many people are now post-gay which is I think a more comfortable, mature way to approach sexuality.”⁹

In this article, I want to sample the circulation of this post-gay idea, and then consider its resonance in the lives of three young gay men in Sydney. It has been suggested by some left-wingers that a post-gay discourse fits comfortably with neo-conservatism.¹⁰ Veteran New York gay activist and writer, Richard Goldstein, has argued that the emergence of the post-gay concept “served as a trial run for the gay right.”¹¹ John Heard’s uncompromising conservatism might be one expression of this logic. However, I think equating the post-gay phenomenon with gay neo-conservatism is too narrow. The purchase of the post-gay concept is wider, especially among younger gay men living in tolerant and liberal metropolitan centres.

Накусо, се сомневам дека постгеј дискурсот укажува на значителни промени кои се случуваат во структурата на геј животот и субјективноста. За да се уверам, не сите коментатори кои ги земам во обсервација во следниот дел експлицитно се декларираат како постгеј, но тие се согласуваат дека геј животот во Соединетите Американски Држави, северна Европа, Британија и Канада минува низ значителна реконфигурација. Како изгледа оваа трансформација во Сиднеј, Австралија е нешто што го разгледувам во вториот дел на есејот.

Забележување на постгеј

Во англо-американската култура, забележувањето на постгеј феноменот почна во средината на 1990тите и се забрза во моментот кога стариот век му го отстапи патот на новиот. Писателот Едмунд Вајт (Edmund White), размислувајќи за геј писатели кои се движеа над предметот на хомосексуалност, беше цитиран во 1994 година: „Тоа го нарекувам некој вид постгеј. Лицата не се кријат, тие се искрени за својата сексуалност, но не се чувствуваат ограничени на предметот на хомосексуалност“.¹² Во текот на 1970-тите и 1980-тите, Вајт беше еден од водечките експоненти на постстонволска фикција во Соединетите Американски Држави. Неговите објаснувања за излегувањето и за геј животот во неговата серија автобиографски романи се сметаа како симболички за генерација на бели мажи од средната класа.¹³ Така, наведувањето на Вајт на отклонување кон постгеј во неговиот литературен круг беше значајно; тоа ја постави сцената за еден надоаѓачки тренд.

До 1998 година, *Њујорк џајмс* го забележа постгејството, опишувајќи го како „млада – којашто застанува на нозе, по малку магловита идеја која

In short, I suspect a post-gay discourse points to significant changes underway in the structure of gay life and subjectivity. To be sure, not all of the commentators I consider in the next section explicitly take up the post-gay banner, but they do agree that gay life in the United States, Northern Europe, Britain and Canada is undergoing substantial reconfiguration. What this transformation looks like in Sydney, Australia is something I consider in the second half of the essay.

Post-Gay Sightings

In Anglo-American culture, sightings of a post-gay phenomenon began in the mid-1990s and quickened as the old century gave way to the new. The writer Edmund White was quoted in 1994 musing on gay writers who roamed beyond homosexual subject matter: “I call it sort of post-gay. People aren’t in the closet, they’re frank about their sexuality, but they don’t feel limited to gay subject matter.”¹² During the 1970s and 1980s, White had been the leading exponent of post-Stonewall fiction in the United States. His accounts of coming out and gay life in his series of autobiographical novels were deemed emblematic of a generation of white, middle-class men.¹³ So, White’s citing of a drift towards the post-gay in his literary circle was important; it presaged an emerging trend.

By 1998, the *New York Times* had noticed the post-gay, describing it as “a fledgling, somewhat murky idea which describes a homosexual identity in which sexual

опишува хомосексуален идентитет во кој сексуалното однесување повеќе не опишува нечиј живот“.¹⁴ Овој цитат излезе во написот издаден за да се совпадне со њујоршкиот ден на геј-гордоста. Насловот на написот – „Нов начин на бидување“ – упатуваше кон реконфигурација на геј идентитетот. Овој развој беше истражуван понатаму во небродвејска претстава, Последната недела во јуни (*The Last Sunday in June*), упатување на годишната комеморација на Стонволските побунни. Еден рецензент забележа дека амбивалентноста на претставата за политичките изрази на геј гордост е „во согласност со геј духот на времето“.¹⁵ Тој наведе реплика помеѓу два геј лика во претставата. Едниот изјавува должност да „се бориме додека не бидеме вистински признаени во културата“. Другиот е одмавнувачки незаинтересиран: „Војната е завршена. Победивме“.¹⁶

Таа победа исто така беше потврдена и во Канада од страна на еден млад новинар, Берт Арчер (Bert Archer). Неговата либералистичка расправа, *Крајот на геј (и смртта на хетеросексуалноста)* (*The End of Gay (and the death of heterosexuality)*), го декларираше проектот на геј ослободување како добиен.¹⁷ По победата, тврдеше тој, политиката на геј идентитет ја ограничуваше новата генерација на способни мажи и жени кои не реагираа на тесни идентитетни категории. Арчер ја заврши неговата книга со поттик упатен до постарите геј активисти да се откажат од идентитетната политика и да се пензионираат задоволни дека нивната мисија е исполнета. Пред да избледат „во маглата на почитуваниот хероизам“, тој напиша без почитување „тие мора да ги ослободат следните генерации од синцирите со кои нè повлекоа во модерната ера“.¹⁸ Пораката на Арчер беше јасна: реториката и политиката на геј идентитетот ја

behaviour no longer defines one’s life.”¹⁴ This quote came in an article published to coincide with New York’s Gay Pride Day. The title of the article – “New Way of Being” – gestured towards a reconfiguration in gay identity. This development was explored further in a 2003 Off Broadway play, *The Last Sunday in June*, a reference to the annual commemoration of the Stonewall riots. One reviewer noted that the play’s ambivalence about political expressions of gay pride was “in tune with the gay Zeitgeist.”¹⁵ He cited an exchange in the play between two of the gay characters. One declares a duty to “fight until we are truly recognised in the culture.” The other is airily dismissive: “The war’s over. We won.”¹⁶

That victory was affirmed in Canada as well, by a young journalist, Bert Archer. His 2002 libertarian treatise, *The End of Gay (and the death of heterosexuality)*, declared the project of gay liberation won.¹⁷ In the wake of its victory, he argued, the politics of gay identity constricted a new generation of savvy women and men who were unresponsive to tight identity categories. Archer concluded his book by urging older gay activists to give up identity politics and retire satisfied that their mission had been accomplished. Before they fade away “into the mists of revered heroism,” he wrote irreverently, “they must free succeeding generations from the chains they took to pull us into the modern age.”¹⁸ Archer’s message was clear: the rhetoric and politics of gay identity had outlived its usefulness. This wasn’t simply post-gay, it was gay’s end.

надживеа својата корисност. Ова не беше едноставно постгеј, тоа беше крај на геј.

Тезата на Берт Арчер беше на екстремниот крај на постгеј коментирањето. Како што забележав и на друго место, неговото повикување на моќта на задоволството над идентитетот демонстрираше доста воочливо непочитување на политичкото.¹⁹ Уште повеќе, неговото привилегирање на културните репрезентации го остави незабележано упорното траење на институционализираната нееднаквост. Но, не беа само хиперболичките новинари и есеисти тие кои проникнуваа во одреден постгеј тренд во Северна Америка. Уште порано, во 1981 година, австралискиот академик Денис Алтман (Dennis Altman) забележал замачкување на разликите помеѓу хомосексуалноста и хетеросексуалноста во секојдневните практики на либералното американско општество. Неговата теза, изложена во *Хомосексуализирањето на Америка, Американизација на хомосексуалноста*, ги предвести социолошките објаснувања за повторното создавање на еротскиот и романтичниот живот на доцниот 20 век, како што е делото на Ентони Гиденс (Anthony Giddens) за сплотена љубов и чиста врска.²⁰ Алтмановата книга беше оптимистички трактат и тоа што тој не успеа да го предвиди е страшното време на владеење на ХИВ/СИДА. Секако во Соединетите Американски Држави ХИВ/СИДА повторно го воспостави малцинскиот статус на хомосексуалците; оптимизмот на годините по Стонвол отворија пат за тажењето, загуба, непрекинато напаѓање на хомосексуалноста од страна на десницата, и чувство на опседнување во геј заедниците. Сепак, Алтмановото долгорочно читање на трендовите во сексуалната култура беше остроумно. До доцните 1990-ти години, како што стапката на смртност од СИДА во Западот остро опадна, академците почнаа да даваат

Bert Archer's thesis was at the extreme end of post-gay commentary. As I have noted elsewhere, his evocation of the power of pleasure over identity demonstrated a rather striking disregard of the political.¹⁹ Moreover, his privileging of cultural representations left unremarked the persistence of institutionalised inequality. But it wasn't only hyperbolic journalists and essayists who were discerning a certain post-gay trend in North America. As early as 1981, Australian academic Dennis Altman had noted a blurring between homosexuality and heterosexuality in the everyday practices of liberal American society. His thesis, expounded in *The Homosexualization of America, The Americanization of the Homosexual*, pre-empted sociological accounts of the remaking of late 20th century erotic and romantic life, such as Anthony Giddens' work on confluent love and the pure relationship.²⁰ Altman's book was an optimistic tract, and what he could not foresee was the dreadful interregnum of HIV/AIDS. Certainly in the United States, HIV/AIDS reconstituted the minority status of homosexuals; the optimism of the post-Stonewall years gave way to grief, loss, a sustained right-wing assault on homosexuality, and a sense of beleaguerment in gay communities. Nevertheless, Altman's long-term reading of trends in sexual culture was perspicacious. By the late 1990s, as the mortality rate of AIDS in the West dropped sharply, academics began to remark upon the transformation of gay life and the shifting relationship between homosexuality and heterosexuality. This was especially the case in Britain, Northern Europe and the United States. Let me briefly summarise three such studies before considering their application to Sydney. Alan Sinfield is a professor in English and Cultural Studies at the University of Sussex and the author of

забелешки за трансформирањето на геј животот и на менувачкиот однос помеѓу хомосексуалноста и хетеросексуалноста. Ова особено е случајот во Британија, северна Европа и Соединетите Американски Држави. Дозволете накусо да резимирам три такви студии пред да ја разгледуваме нивната примена на Сиднеј. Алан Синфилд (Alan Sinfield) е професор по Англиски јазик и културни студии на Универзитетот на Сасекс и автор на колекцијата на есеи од 1998 година, *Геј и попоа (Gay and After)*. Синфилд има длабоки врски со воспоставениот британски геј живот и заедници, иако терминот кој тој претпочита да го користи е „субкултура“ затоа што „нема конотација на удобност“.²¹ И покрај овој афинитет кон британската геј субкултура, Синфилд забележал отклонување од воспоставените шеми и граници на геј животот. Пишувајќи во *Геј и попоа* тој интуитивно наметил дека „можеби го надраснуваме геј“.²² Синфилд образложува како се има променето неговата сопствена приврзаност кон и анализа на субкултурата. Тој се враќа наназад речиси 10 години на една критика којашто ја напишал за една претстава на Џо Ортон (Joe Orton), *Што виде бајлерот* (*What the Butler Saw*), и разгледува како го прекорил Ортон (веќе 20 години починат) што не вклучил отворени хомосексуалци во претставата. Машките хомосексуалци на 1960-тите, се пожали Синфилд во 1990 година, „се бореа да бидат геј, да не бидат индиферентни кон сексуалната ориентација“.²³ Додека Синфилд не се повлекува од својот претходен критицизам, тој признава дека тоа било историски одредено, ефект којшто тој го нарекува „метрополитски лезбејски и геј модели“.²⁴ Продолжува со дефинирање на метрополитските лезбејски и геј идентитети како „производи на нашето место и време, кои произлегуваат од социјален процес во нашите субкултури и во интеракцијата со мејнстримот“.²⁵

the 1998 collection of essays, *Gay and After*. Sinfield has deep links with established British gay life and communities, although the term he prefers to use is “sub-culture” because, “it doesn’t connote cosiness.”²¹ Despite this affinity with British gay sub-culture, Sinfield has detected a move away from the established patterns and boundaries of gay life. Writing in *Gay and After* he intuited that “we may be growing out of gay.”²² Sinfield elaborates on how his own attachment and analysis of gay sub-culture have changed. He looks back almost 10 years at a critique he wrote of a Joe Orton play, *What the Butler Saw*, and considers how he scolded Orton (20 years dead) for not including overt homosexuals in the play. Male homosexuals of the 1960s, Sinfield complained in 1990, “were struggling to be gay, not to be indifferent to sexual orientation.”²³ While Sinfield doesn’t resile from his previous criticism, he acknowledges that it was historically specific, an effect of what he terms “metropolitan lesbian and gay models.”²⁴ He goes on to define metropolitan lesbian and gay identities as “products of our place and time, deriving from social process in our subcultures and in interaction with the mainstream.”²⁵

Но, времињата се менуваат; до доцните 1990-ти години Синфилд откри поинаков пејзаж на сексуални идентитети: „Можеби сега навлегуваме во период на постгеј – период кога нема да се чини неопходно да се дефинираат, а со тоа и ограничуваат, нашите сексуалности“.²⁶ Синфилд е преголем материјалист за да се прости од идентитетната политика; тинктура на презир кон квир деконструкцијата провејува низ неговото творештво. Сепак, во оценувањето на новата постгеј ера, Синфилд со задоволство смета дека „геј“ како катергорија и идентитет (исто како и „стрејт“) можеби „ни дава јасност на сметка на флексибилност“.²⁷ Доколку ова звучи малку како квир деконструктивните четива кои тој не ги сака, Синфилд прави оградување, потсетувајќи ги своите читатели дека сè уште живееме во опасни времиња и дека „не можеме да ризикуваме да се обидуваме да функционираме без социјалната поддршка и политичките организации кои произлегуваат од субкултурата“.²⁸

Во меѓувреме, преку Атлантикот, во Соединетите Американски Држави, социологот Стивен Сеидман (Steven Seidman) интервјуираше 30 лица кои се идентификуваа како лезбејки, геј и бисексуалци, сознанијата од кои конечно во 2002 година се вообличиле во книга, *Надминувајќи го криењето: Трансформирањето на геј и лезбејскиот живот* (*Beyond the Closet: The Transformation of Gay and Lesbian Life*). Сеидман не ја фрла својата мрежа толку широко како Синфилд, воздржувајќи се од говорење за постгеј за да направи пофокусирана анализа на тоа како централноста на криењето се губи во современите наративи на хомосексуалноста. Заклучоците на Сеидман сепак ја одекнуваат хипотезата на Синфилд за јасно преуредување во проживеаните искуства на геј мажите и жените. Поствоената ера на криењето,

But times change; by the late 1990s Sinfield surveyed a different sexual identity landscape: “We may now be entering the period of the post-gay – a period when it will not seem so necessary to define, and hence to limit, our sexualities.”²⁶ Sinfield is too much of a materialist to farewell identity politics; a tincture of disdain for queer deconstruction runs through his work. However, in evaluating the new post-gay era, Sinfield is happy to consider that “gay” as a category and identity (as well as “straight”) may have “afforded us clarity at the expense of flexibility.”²⁷ If this sounds a little like the queer deconstructive readings he dislikes, Sinfield makes a late save, reminding his readers that we still live in dangerous times, and that “we cannot risk trying to manage without the social support and political organisations that derives from subculture.”²⁸

Meanwhile, across the Atlantic in the United States, sociologist Steven Seidman was interviewing 30 individuals who identified as lesbian, gay or bisexual, eventually writing up his findings in a 2002 book, *Beyond the Closet: The Transformation of Gay and Lesbian Life*. Seidman does not cast his net as wide as Sinfield, eschewing talk of the post-gay for a more focussed analysis on how the centrality of the closet is dissolving in contemporary narratives of homosexuality. Seidman’s conclusions, however, echo Sinfield’s hypothesis of a distinct reordering in the lived experiences of gay men and women. The post-war era of the closet, Seidman argues, offered homosexuals a stark choice in self-identity: “to deny or champion being gay as a core identity.”²⁹ But with increasing normalisation and routinisation of homosexuality, “the choices are not so stark.”³⁰ In fact,

расправа Сеидман, на хомосексуалците им нудеше крут избор на самоидентитет: „да се негира или да се брани да се биде геј како срцевина на идентитетот“.²⁹ Но, со нагорното нормирање и рутинализирање на хомосексуалноста, „изборите не се толку крути“.³⁰ Всушност, тоа што Сеидман и неговата мала котерија на истражувачи го најдоа беа животи кои беа моделирани значително над криењето (плакарот). Во оваа шема некои поединци својата сексуалност ја доживуваат како толку нормирана што „описана е повеќе како ‘нишка’, отколку како идентитет на јадрен аспект“.³¹ Со калибрација на социолог, Сеидман ова го опишува како децентрирање на хомосексуалноста како самоидентитет.

Сепак, како Синфилд, и за разлика од коментаторите на културата како Берт Арчер, Сеидман одбива да ја закопа политиката на сексуален идентитет. Во социјални и политички контексти организирани од страна на нормативна хетеросексуалност, предупредува Сеидман, нормирањето и рутинизацијата на хомосексуалноста би останале нецелосни.³² Тој како пример го наведува геј бракот како еден можен пример за тоа како „шансите за лична добросостојба и содржајна смисла на социјално и граѓанско припаѓање се намалени за тие што се геј и лезбејки“.³³ За Сеидман, тоа е јаз помеѓу проширувачкото културно легитимирање на геј лицата и на нивната постојана институционална нееднаквост којашто е „во суштината на современата лезбејска и геј политика“.³⁴ Како и да е, фундаменталните промени во проживеаните искуства на геј лицата и лезбејките во Северна Америка се неоспорни, а може и да се забрзуваат. Во 1999 година, кога Сеидман за првпат ги издаде своите резултати во британското списание *Сексуалносии*, прашалник надвиснуваше над насловот и тезата на неговиот напис, „Над криењето“.

what Seidman and his small coterie of researchers found were lives being fashioned substantially beyond the closet. In this schema, some individuals experience their homosexuality as so normalised that “it is described as a ‘thread’ rather than a core aspect identity.”³¹ With a sociologist’s calibration, Seidman describes this as the decentring of homosexuality as a self-identity.

Still, like Sinfield, and unlike queer cultural commentators such as Bert Archer, Seidman refuses to bury sexual identity politics. In social and political contexts organised by normative heterosexuality, Seidman warns, the normalisation and routinisation of homosexuality will remain incomplete.³² He serves up gay marriage as one powerful example of how “the chances for personal well-being and a meaningful sense of social and civic belonging” are reduced for gays and lesbians.³³ For Seidman, it is the gap between the expanding cultural legitimation of gays and their continuing institutional inequality that is “at the core of contemporary lesbian and gay politics.”³⁴ Nevertheless, fundamental changes in the lived experiences of gays and lesbians in North America are undeniable, and may be accelerating. In 1999, when Seidman first published his results in the British journal *Sexualities*, a question mark hung over the title and thesis of his article, “Beyond the Closet?” Three short years later, when his book was published under the same title, the question mark had slipped away.

Три куци години подоцна, кога неговата книга беше издадена под истиот наслов, прашалникот беше исчезнат.

Можеби најидиосинкратското разгледување за трансформацијата на геј животот (секако за англо-американскиот читач) е провокативната и актуелна теза на Хенинг Бек (Henning Bech) за „исчезнувањето на модерниот хомосексуалец“.³⁵ Дански социолог, добро поткован со европска философија, Бек најпрво го предвиде „дискретното исчезнување“ на хомосексуалецот во неговата книга од 1987 година, *Кога ќе се среќнаат мажи: Хомосексуалност и модерност* (When Men Meet: Homosexuality and Modernity).³⁶ Беа потребни десет години за оваа течно напишана, блескаво амбициозна книга да биде преведена на англиски. Дотогаш, исчезнувањето на модерната хомосексуалност беше далеку од дискретна. Во серија на енигматични коментари од времето на англискиот превод, Бек ја зацрта понатаму неговата теза.

Исчезнувањето на хомосексуалецот, инсистира Бек, ќе заземе различни форми и брзини во разни национални контексти.³⁷ Со одобрување кон Сеидман, Бек се согласува дека во Соединетите Американски Држави има тренд кон нормирање.³⁸ Сепак, Бек не може, а да не го забележи „моралистичкото“ накусување на овој вид нормирање: хомосексуалното постоење е нормирано доколку е конструирано „во согласност со компаративно моралистички норми на однесување“.³⁹ Друг начин на кажување на истото е да се каже дека „нормалниот“ хомосексуалец е интегриран во доминантната култура и дадено му е место на трpezата. Американските филмови и телевизија од поново време може да дадат бројни примери за овој процес, како што потврдува и

Perhaps the most idiosyncratic musing on the transformation of gay life (certainly to the Anglo-American reader) is Henning Bech's provocative and timely thesis on "the disappearance of the modern homosexual."³⁵ A Danish sociologist, well-versed in European philosophy, Bech first predicted the "discreet disappearance" of the homosexual in his 1987 book, *When Men Meet: Homosexuality and Modernity*.³⁶ It took ten years for this fluently written, dazzlingly ambitious book to be translated into English. By then, the disappearance of the modern homosexual was far from discreet. In a series of enigmatic comments since the English translation, Bech has further outlined his thesis.

The disappearance of the homosexual, Bech insists, will take "different shapes and speeds in different national contexts."³⁷ In a nod to Seidman, Bech agrees that in the United States there is a trend towards normalisation.³⁸ Yet Bech can't help but note the "moralistic" slant of this form of normalisation: the homosexual existence is normalised provided it is constructed "in accordance with comparatively moralistic norms of conduct."³⁹ Another way of putting this is to say that the "normal" homosexual is integrated into the dominant culture and given a place at the table. Recent American film and television can provide plentiful examples of this process, as Seidman himself attests.⁴⁰ But in Europe, Bech hypothesises, the disappearance of the homosexual is proceeding from the opposite direction: "Here, lifestyles, character traits

самиот Сеидман.⁴⁰ Но, во Европа, според хипотезата на Бек, исчезнувањето на хомосексуалецот доаѓа од друг правец: „Тука, животните стилови, одликите на карактерот и погледите меѓу мнозинството брзо пристапуваат до оние кои, досега, конкретно беа карактеристики на хомосексуалецот (на пример, живеењето надвор од „традиционалното“ јадрено семејство и родови структури)“.⁴¹ Така, хомосексуалното постоење станува масовен проект, тоа што Бек го опишува како „‘хomo-генизирање’ на начините на живот“.⁴² Не многу различно од концизно превртување на фраза, Бек оваа состојба на нештата, како најевидентна во либералните северноевропски земји како што е Данска, ја прогласи за „среќниот крај на хомосексуалното“.⁴³ Во оваа нова ера, која допрва треба да зазори, „хомосексуалецот исчезнува и него го заменува култура на сексуален вкус“.⁴⁴ Секако, хомосексуалците ќе продолжат да се среќаваат, но тоа нема да биде со причина да закотват некој малцински идентитет.

Проширувајќи го ова тврдење, Бек завршува еден од своите есеи за исчезнувањето на хомосексуалецот со неговите впечатоци од квир гордост парадата. Тој ги разгледува и геј и квир моментите: интегрирањето на хомосексуалното и игривото дестабилизирање на хетеросексуалноста. Во француска Канада, изнесува Бек, коегзистираат американската и европската траекторија на модерната хомосексуалност. Но, земено заедно, тој монреалската квир парада ја прикажува помалку како вежба по идентитетно работење, а повеќе како весело место за среќавање, „каде што луѓето се собираат со цел да негуваат вкус за кој нема потреба од понатамошно објаснување; уживање во естетиката на знаците и воодушевување од самата близина и топлина на собирањето“.⁴⁵

and outlook among the majority are rapidly approaching those that, hitherto, were specifically characteristics of the homosexual (for instance, living outside “traditional” nuclear family and gender structures).⁴¹ Thus, the homosexual existence becomes a mass project, what Bech describes as “a ‘homo-genizing’ of ways of life”.⁴² Not short of a pithy turn of phrase, Bech has declared this state of affairs, most evident in liberal North European countries like Denmark, as “the *happy end* of the homosexual.”⁴³ In this new era, yet to fully dawn, “the homosexual disappears and is superseded by a culture of sexual taste.”⁴⁴ Of course, homosexuals will continue to meet, but it will not be to shore up a minority identity.

Expanding on this argument, Bech concludes one of his essays on the disappearance of the homosexual with his impressions of the 1998 Montreal queer pride parade. He observes both gay and queer moments: the integration of the homosexual and the playful destabilisation of heterosexuality. In French Canada, Bech suggests, the American and European trajectory of the modern homosexual co-exist. But on balance, he portrays the Montreal queer pride parade as less an exercise in identity work and more a convivial meeting place, “where people come together for the sake of cultivating a taste in no need of further explanation; enjoying the aesthetics of signs and delighting in the very proximity and warmth of being together.”⁴⁵

Ова нè носи назад до друга квир парада, сиднејскиот геј и лезбејски Марди Гра. Во текот на 2004-6 година, интервјуирав геј мажи од различна возраст за проект на Австралискиот истражувачки совет за постомодерен идентитет; проектот го користеше геј животот како студијана случај на постмодернизацијата и вклучуваше прашања за тоа каков однос имаа геј мажите кон таквите демонстрации на идентитет, како што е Марди Гра. Резултатите беа објавени во книга од 2007 година, *Што се случува со геј животот?*⁴⁶ Моето сеопфатно согледување грубо се спојуваше со делото на Синфилд, Сеидман и Бек: геј идентитетот стануваше сè помалку централен за проживеаните искуства на барем некои истополно идентификувани мажи. Ова беше најочигледно, тврдејас, во животите на помладите мажи.

Во втората половина на овој напис сакам да ја елаборирам оваа теза со концентрирање на искуствата на тројца мажи под 25-годишна возраст: Дејв, Ендру и Демиен. Очигледно, со така мал примерок, не можам да тврдам дека тие се претставници на една генерација, или дури и на друштво. Но, сметам дека нивните искуства со геј животот во Сиднеј илустрираат значајни низи на социјална промена. Сите тројца мажи се родени во раните 1980-ти и, според тоа, станале полнолетни во доцните 1990-ти и раните 2000-ти години. Доколку треба да ја следиме временската рамка поставена од страна на Синфилд, тогаш тие се првата генерација на геј мажи кои излегле во раната постгеј ера. Методот на куса животна приказна којшто го користев во интервјуирањето на овие млади геј мажи помогна во собирањето на богатиот материјал за тоа како геј животот се трансформира во 2000-тите. Методот на животна приказна, забележува Кен Пламер (Ken Plummer) се обидува да влезе во „субјективниот свет

This brings us back to another queer parade, the Sydney Gay and Lesbian Mardi Gras. During 2004-6, I interviewed gay men of varying ages for an Australian Research Council project on postmodern identity; the project used gay life as a case-study of postmodernisation and included questions on how gay men related to such demonstrations of identity as Mardi Gras. The results were published in a 2007 book, *What Happened to Gay Life?*⁴⁶ My overarching finding roughly gelled with the work of Sinfield, Seidman, and Bech: gay identity was becoming less central to the lived experiences of at least some same-sex identified men. This was most obvious, I argued, in the lives of younger men.

In the second half of this article, I want to elaborate on this thesis by concentrating on the experiences of three men under the age of 25: Dave, Andrew and Damien. Obviously, with such a small sample, I cannot claim they are representative of a generation, or even a cohort. But I do think their experiences of gay life in Sydney illustrate important strands of social change. All three men were born in the early 1980s and therefore came of age in the late 1990s and early 2000s. If we are to follow the time-frame set up by Sinfield, then they are the first generation of gay men to come out in the fledgling post-gay era. The short life story method I deployed in interviewing these young gay men helped to elicit rich material on how gay life is being transformed in the 2000s. The life story method, notes Ken Plummer, attempts to enter “the subjective world of informants, taking them seriously on their own terms and thereby providing first hand, intimately involved accounts of life.”⁴⁷ Through the accounts of Dave, Andrew and Damien - and their attitudes to Mardi Gras, gay community and self-identity

на информаторите, земајќи ги нив сериозно според нивни сопствени услови и со тоа обезбедувајќи, од прва рака, интимно засегнати објаснувања за животот“.47 Преку објаснувањата на Дејв, Ендрју и Демиен – и нивните ставови кон Марди Гра, геј заедницата и самоидентитетот – ние можеме да добиеме некаков увид во субјективните искуства на постгеј животот во Сиднеј.

Дејв⁴⁸

Дејв нема многу време за Марди Гра, секако не за парадата. Кога го прашувам дали би му било жал кога би исчезнал фестивалот, како што речиси се случило кога тој пропаднал финансиски во 2002 година, тој истрелува едно отсечно „Не“. Потоа изгледа малку засрамено поради неговото брзо отфрлање на познатата геј институција. „Не знам“, вели, „Можеби имам лошо мислење“.49 Како за да се покрие, тој признава дека присуствувањето на Марди Гра со неговото тогашно момче било исклучително забавно. Но, Дејв повлекува остра линија помеѓу социјалното собирање на истополово идентификувани мажи и жени и институционализирањето на геј гордоста: „Не знам дали ја гледам парадата како некој суштински дел од мојот живот којшто треба да се случи. Некако сметам дека понекогаш сето тоа е малку спорно во однос на нејзината значајност. Не знам дали има потреба да бидеме видени и чуени на таков начин затоа што, мислам, стрејт лица тоа не го прават, па зошто би морале ние да правиме вакво нешто?“50

Дејв е момче од село коешто израснало во далечниот север на Нов Јужен Велс, на долготрасовно возење од Сиднеј. Вистина, во последната година од школувањето тој чезнееше да избега од стегите на малите градови на Австралија, но интервјуирајќи

- we can gain some insight into the subjective experience of post-gay life in Sydney.

Dave⁴⁸

Dave doesn't have much time for Mardi Gras, certainly not the parade. When I ask him if he would be sorry to see the festival disappear, as it almost did when it collapsed financially in 2002, he shoots back an abrupt "No." Then he looks a little embarrassed at his quick dismissal of a famous gay institution. "I don't know," he shrugs, "I might have a bad opinion."⁴⁹ As if to cover himself, he admits that attending the Mardi Gras party with his then boyfriend was exceptionally fun. But Dave draws a sharp line between this social gathering of same-sex identified men and women and the institutionalisation of gay pride: "I don't know if I see the parade as being this quintessential part of my life that needs to happen. I kind of find it all a bit questionable as to the importance of it sometimes. I don't know whether we need to be seen and heard in such a way because I mean straight people don't do it and why should we have to do this kind of thing?"⁵⁰

Dave is a country boy at heart, having grown up in far-north New South Wales, many hours drive from Sydney. True, in his final year at school he longed to escape the confines of small town Australia, but interviewing Dave it is obvious that country life has helped form

го Дејв, очигледно е дека животот на село помогнал во обликувањето на неговиот неизразит и прибран темперамент. Така, неспокојството на Дејв со Марди Гра парадата можеби е делумно производ на рурален конзерватизам. Во прогласувањето на Марди Гра како вишок, Џон Херд дал израз сличен на социјален конзерватизам. „Претставата на 40 или 50-годишни мажи кои шеткаат по улицата Оксфорд најверојатно нема да привлече семејна публика и секако не поминува добро на пазарот на младите исто така“, изјави Херд на news.com.au.⁵¹ Како член на тој пазар на млади, кога шпекулира дека парадата „им дава повеќе муниција на луѓето против нас“, Дејв го одекнува Џон Херд.⁵² Ова неодобрување на геј гордост маршовите често го подигнувале конзервативно наклонети геј лица, особено во Соединетите Американски Држави. Политичкиот императив тука е угледноста, добивањето на тоа долго посакувано место на трпезата.⁵³

Сосем е веројатно дека доза на сексуален конзерватизам го обојува презирот на Дејв кон Марди Гра парадата. Сепак, сметам дека е поважно одбивањето на Дејвид да го ограничи својот идентитет на сексуалност. Кога Дејв се оградува себеси од оние кои маршираат на парадата („Не чувствувам потреба да мора да викам нешто во стилот на ‘погледнете ме, погледнете ме, јас сум супер’), не е едноставно формата на сексуален израз којшто го иритира Дејв, тоа е претпоставувањето на сексуалноста како централна на идентитетот.⁵⁴ Кога Дејв излезе како геј по времето на збунетост во неговите доцни тинејџерски години, тој се бореше со тоа што тој веруваше дека е „тој цел концепт на бидување пријател со геј лица, затоа што ти си геј и го имаш тоа како заедничко нешто, при што не сметам дека тоа само по себе е значајно нешто“.⁵⁵ Како многу геј

his understated and low-key temperament. So Dave’s unease with the Mardi Gras parade might partly be a product of rural conservatism. In declaring Mardi Gras redundant, John Heard gave expression to similar social conservatism. “The spectacle of 40 or 50-year-old men, cavorting down Oxford St is probably not going to attract a family audience and it certainly doesn’t play well to the youth market either,” Heard declared to news.com.au.⁵¹ As a member of that youth market, Dave echoes John Heard when he speculates that the parade is “giving people more ammunition against us.”⁵² This objection has often been raised against gay pride marches by conservatively inclined gays, especially in the United States. The political imperative here is respectability, gaining that much longed for place at the table.⁵³

It is quite possible that a degree of sexual conservatism tinges Dave’s disdain for the Mardi Gras parade. However, more important, I think, is Dave’s reluctance to limit his identity to sexuality. When Dave distances himself from those who march in the parade (“I don’t feel the need to have to say ‘look at me, look at me, I’m so great’ kind of thing”) it is not simply the form of sexual expression that annoys Dave, it is the assumption of sexuality as central to identity.⁵⁴ When Dave came out as gay after a time of confusion in his late teens, he struggled with what he believed was “that whole concept of being friends with gay people because you’re gay and having that as a thing in common, whereas I don’t find that as such an important thing.”⁵⁵ Like many men when they first come out, Dave went through a period of fairly active gay socialising. He found himself a boyfriend a little older than himself who already had an established circle of

мажи кога излегуваат за првпат, Дејв помина низ период на доста активно геј социјализирање. Тој си најде момче малку постаро од него, кое веќе имаше воспоставен круг на геј пријатели. Дејв е студент на последната година на студии по архитектура; неговото момче беше професионалец од центарот на градот којшто Дејв го запозна со сиднејската сцена на геј забави. Дејв признава дека тој бил вчудовиден кога првпат посетил сиднејски геј бар. Но, Дејв брзо се аклиматизираше на диктатите на одреден стил на сиднејскиот геј живот: речиси секојдневни сесии во спортски клубови за да се обликува привлечно геј тело; редовни долги викенди на забавување на геј сцената; помали функции во домовите на други геј мажи.

Сепак, во текот на тригодишниот однос на Дејв нешто му се чинеше дека нешто не е како што треба и ова чувство на раздор се зголемуваше. Кога го интервјуирам Дејв, тој три месеци не е во врска, па така можеби неговите гледишта се обоени со елемент на разочарување. Но, како што Дејв го сумира раскинувањето, неговото сопствено незадоволство со ограничувањата на геј животот и идентитет биле тие кои придонеле за завршување на врската. При водењето на сиднејскиот геј живот, Дејв откри како ги губи контактите со своите пријатели студенти и се бори да најде време за своите студии. И во посветувањето на дечко кој успешно егзистира на геј сцената, Дејв откри дека се губи себеси. „Јас сум прилично независна личност“, размислува Дејв. „Сакам да поминувам време со себеси и сметам дека мора да го имам тоа пред всушност да дадам енергија на некој друг“.⁵⁶ Во ретроспектива, како што Дејв ги испитува своите неколку први години како геј човек, тој верува дека барал начин како да биде свој.

gay friends. Dave is a final-year architecture student; his boyfriend was an inner-city professional who introduced Dave to the Sydney gay party scene. Dave admits he was dumbstruck when he first visited a Sydney gay bar. But Dave quickly acclimated to the dictates of a certain style of Sydney gay life: almost daily gym sessions to sculpt a desirable gay body; regular big weekends partying on the gay scene; and smaller functions at the homes of other gay men.

Yet over his three year relationship something didn't feel quite right to Dave, and this sense of discordance increased. When I interview Dave, he is three months out of the relationship, so perhaps his views are suffused by an element of disappointment. But as Dave recounts the break-up, it was his own dissatisfaction with the confines of gay life and identity that contributed to the end of the relationship. In leading a Sydney gay life, Dave found himself losing contact with his student friends and struggling to find time for his studies. And in attending to a boyfriend who thrived on the gay scene, Dave discovered that he was losing himself. "I am quite an independent person," Dave reflects. "I do like to spend time with myself quite a lot, and I think I've got to have that before I can actually give energy to someone else."⁵⁶ In retrospect, as Dave surveys his first few years as a gay man, he believes he was searching for a way to be himself.

Dave is a quietly passionate man, but what fires his

неговата фантазија не е бидувањето геј или имањето интимна врска со друг маж, барем не во моментот: „Не би го сметал бидувањето геј како моја прва дефинирачка карактеристика. Тоа е дел од мене. Но, тоа не е најглавното нешто што би сакал сите да го знаат за мене“.⁵⁷ Тоа што му е важно на Дејв и што тој сака другите да го препознаваат, е неговата страст кон архитектурата, дизајнот и фотографијата. Како што забележува тој, „таквите нешта ме движат“.⁵⁸ Сега кога тој е слободен, Дејв се врати назад кон социјализирање со неговиот универзитетски круг: поединци кои размислуваат слично, стрејт и геј, кои имаат исти интереси како него. „Сметам дека лицата кои имаат интересно минато или кои имаат интересна работа или се обземени со страст за нешта различни од бидувањето геј се многу поинтересни. Сметам дека тоа исто така важи и за стрејт луѓе“.⁵⁹ Дејв останува на тоа дека тој не се чувствува баш близок со „целата геј сцена“.⁶⁰ Тој смета дека важноста да се социјализира долж геј лентата на улицата Оксфорд „е помалку трагична“.⁶¹ Не дека е премногу загрижен, бидејќи Дејв верува дека настроенијата се менуваат и дека геј клубовите ја губат својата популарност во однос на модерните, мешани локали. Можеби е во право. До средината на 2000-тите, улицата Оксфорд го изгуби својот блесок со затворањето на неколку востановени геј локали. Како што извести едно геј списание, „се чини дека улицата пати од криза на идентитет“.⁶² Слично, Кастро во Сан Франциско и Челзи во Њујорк, некогаш синоними на геј живот, забележа слично пропаѓање.⁶³

Зборувањето за криза на идентитет, сепак не се вклопува во сликата на Дејв за себеси. Неговата приказна е посложена и постгеј. Стандардно пост-стонволско читање на наративот на Дејв може да предложи дека неговата амбивалентност за сиднејскиот геј живот ја изневерува усвоената

imagination is not being gay or being in an intimate relationship with another man, at least not at the moment: “I wouldn’t rate being gay is like my number one defining characteristic. It’s a part of me. But it’s not the major thing I’d like everyone to know about me.”⁵⁷ What is important to Dave, and what he wants others to recognise, is his passion for architecture, design and photography. As he notes, “things like that will get me going.”⁵⁸ Now that he is single, Dave has moved back to socialising with his university circle: like-minded individuals, straight and gay, who share his interests. “I find people who have interesting backgrounds or do interesting work or are passionate about things other than being gay are much more interesting. I think that goes for straight people as well.”⁵⁹ Dave maintains that he doesn’t really relate very much “to the whole gay scene”.⁶⁰ He finds the compulsion to socialise along Oxford Street’s gay strip “a bit tragic.”⁶¹ Not that he is overly concerned, for Dave believes attitudes are changing and that gay clubs are losing popularity to hip, mixed venues. He may well be correct. By the mid 2000s, Oxford Street had lost its shine with the closure of a number of established gay venues. As one gay newspaper reported, “it seems the street is suffering from an identity crisis.”⁶² Likewise, the Castro in San Francisco and Chelsea in New York, once synonymous with gay life, reported a similar decline.⁶³

Talk of identity crisis, however, does not fit Dave’s account of himself. His story is more complex and post-gay. A standard post-Stonewall reading of Dave’s narrative might suggest that his ambivalence about Sydney gay life betrays internalised homophobia. Perhaps there are flecks of homophobia in Dave’s world-view; one

хомофобија. Можеби има дамки на хомофобија во гледиштето на светот на Дејв; едно сознание ретко му отстапува пат на друго без да имаат допирни точки. Но, сметам дека самоидентитетот на Дејв и секојдневната практика се суштински постгеј, а не забележливо амбивалентни во однос на бидувањето геј. Секако дека Дејв мисли така. Тој нема дилема околу држењето за рака со друг маж во јавност, затоа што во неговиот ум, барем во Сиднеј, „никому не му е гајле“.⁶⁴ Иако на Дејв му требаше извесно време за да се ослободи од неговото конзервативно и длабоко религиозно воспитување, сега тој ги осудува своите родители за нивното одбивање да признаат дека имаат геј син. Но, Дејв не ги лоцира неговите дејства во рамките на геј гордоста. Всушност, реториката на геј гордост не се поклопува со неговиот индивидуализам: „Јас не сум геј лице, геј маж пред сè. Претпоставувам дека сум баш индивидуа. Јас сум личност која е посветена на работите кои ги прави и обземен сум со силна страст за архитектурата и дизајнот и слични нешта.“⁶⁵

Дејв за себе обликува живот и идентитет или, како што тој тоа го изразува, „Јас сум лице коешто испитува кој е во моментот и коешто се справува со себе си“.⁶⁶ Но, претпоставувам дека ова баш и не е модерно патување на откривање, колку што е доцномодерна/ постмодерна уметност на самоизмислување. И во тој процес на самоизмислување, преголемото придржување на идентитетните етикети се доживува како рестриктивно, ако не и угнетувачко. Има нијанси на Берт Арчер во Дејвовиот упорен индивидуализам. Кон крајот на интервјуто, кога му предлагам на Дејв дека тој не сака да биде ограничен од момче или од идентитет, неговите очи се разигруваат: „Да бе, точно“!⁶⁷ Ова не значи дека Дејв се откажал од среќавањето со други геј мажи. Во согласност со

episteme rarely gives way seamlessly to the next. But I think that Dave’s self-identity and everyday practice are substantially post-gay rather than markedly ambivalent about being gay. Certainly Dave thinks so. He has no hesitation about holding another man’s hand in public, because in his mind, in Sydney at least, “no-one gives a rat’s arse.”⁶⁴ Although it took Dave some time to shrug off his conservative and deeply religious upbringing, now he upbraids his parents for their reluctance to admit to a gay son. But Dave doesn’t locate his actions within the framework of gay pride. In fact, the rhetoric of gay pride doesn’t fit with his individualism: “I’m not a gay person, a gay guy first. I’m quite an individual I guess. I’m a passionate person about the things that I do and I’m very intensely passionate about architecture and design and things like that.”⁶⁵

Dave is crafting a life and identity for himself, or as he phrases it, “I’m a person who’s exploring who they are at the moment and coming to terms with myself.”⁶⁶ But I suspect this is not so much a modern journey of discovery than the late-modern/postmodern art of self-invention. And in that process of self-invention, too great adherence to identity labels is experienced as restrictive, if not oppressive. There are shades of Bert Archer in Dave’s insistent individualism. Towards the end of the interview, when I suggest to Dave that he doesn’t want to be restricted by a boyfriend or an identity, his eyes dance: “Yeah, exactly!”⁶⁷ This does not mean Dave has given up meeting other gay men. In line with Bech’s observation on shared aesthetics, Dave concedes that: “I also have moments where I enjoy that ‘trashy’ gay kind of thing. I

Бековото согледување на споделената естетика, Дејв допушта дека: „Јас исто така имам моменти кога уживам во такви ‘кичести’ геј нешта. Сметам дека секој треба да ја изрази својата сексуалност или да направи такво нешто одвреме навреме“. ⁶⁸ Но, како што Дејв разјаснува, во смисла на бидувањето геј, „мојот живот и така не се врти околу тоа“. ⁶⁹

Ендру⁷⁰

Кога Марди Гра го преживеа своето финансиско пропаѓање во 2002 година, Ендру се потсетува дека почувствувал „мала оддишка“. ⁷¹ Кога подзастана да размисли за својот одговор, тој изгледаше збунет: „Чувството е малку чудно затоа што поприлично не се идентификувам со тоа баш многу“. ⁷² Ендру живее на неколку минути од улицата Оксфорд; во 2006 година, тој и неколку пријатели имаа своја сопствена Марди Гра забава дома и одеа да ја гледаат парадата по дваесет минути пред да се вратат во куќата. Следната година тој воопшто не се замараше со парадата. „Не чувствувам голема поврзаност кон неа“, повторува тој. ⁷³ Своето идентификување со Марди Гра Ендру го сумира како „апстрактно“.

Ендру ја користи истата придавка за да ја опише својата врска со геј заедницата. Иако се согласува дека идејата на геј заедница има одреден личен одек, тој има тешкотии да ѝ даде форма. Има долги паузи во нашиот разговор додека Ендру се обидува да артикулира што значи геј заедница и конечно увидува дека му е полесно да ја исцрта својата поврзаност со геј заедницата низ приговори: Ендру чувствува дека припаѓа на „дел од заедницата – но тоа не е единствената на која ѝ припаѓам“; и „таа секако не е сеопфатна“. ⁷⁴ Суштински елемент на оваа поврзаност е политичкото. За разлика од Дејв

think everyone needs to express their sexuality or do that kind of thing once in a while.“ ⁶⁸ But as Dave makes clear, in terms of being gay, “my life doesn’t resolve around it in anyway.“ ⁶⁹

Andrew⁷⁰

When Mardi Gras survived its financial collapse in 2002, Andrew recalls that he was “a little bit relieved”. ⁷¹ As he stops to think about his response, he looks bemused: “It feels a little bit strange because I don’t identify with it a great deal.” ⁷² Andrew lives a few minutes walk from Oxford Street; in 2006, he and a few friends had their own Mardi Gras party at home, walking down to watch the parade for 20 minutes before returning to the house. The following year, he didn’t bother with the parade at all. “I don’t feel a huge connection to it,” he reiterates. ⁷³ “Abstract” is how Andrew summarises his identification with Mardi Gras.

Andrew uses the same adjective to describe his relationship with gay community. While agreeing that the idea of gay community has some personal resonance, he struggles to give it form. There are long pauses in our conversation as Andrew attempts to articulate what gay community means, and eventually he finds it easier to sketch out his connection with gay community through caveats: Andrew feels he belongs to “part of a community – but it’s not the only one I belong to”; and “it is certainly not all-encompassing.” ⁷⁴ A substantial element of this connection is political. Unlike Dave who has little interest in politics (gay or otherwise), Andrew scans

којшто има многу мал интерес за политиката (геј или поинаква), Ендру ги прегледува геј весниците за да најде написи за геј бракови. Тоа е прашање кое би можело да го стимулира; тој често разговара за тоа со пријателите. И покрај тоа, повеќе отколку да се врами геј бракот во историја и дискурс на геј права, Ендру му приоѓа низ поширокиот објектив на „социјална правда“.⁷⁵

Доколку идентификувањето на Ендру со геј заедницата е апстрактно, тогаш неговата врска со комерцијалниот геј живот е незначителна. Тој се чувствува „одвоен“ од геј клубовите и пабовите на улицата Оксфорд.⁷⁶ „Јас не сум нејзин голем обожавател“, вели Ендру за улицата Оксфорд, повикувајќи се на „навалицата од луѓе, геј и стрејт“, кои ја прават улицата неподнослива навечер за време на викенд.⁷⁷ Ендру е свесен дека улицата Оксфорд некогаш била „геј срцето на Сиднеј“, но тој се бори да ја поврзе таа репутација со често насилното, накитено корзо кое тој се обидува да го избегне.⁷⁸ А, што се однесува до геј мажите кои продолжуваат да поминуваат по комерцијалната лента долж улицата Оксфорд, Ендру чувствува недоволен афинитет кон нив. И Ендру и Дејв веруваат дека имаат малку заедничко со субкултурните типови кои се собираат по разни локалитети: мечките со нивните насмевки од срце и непочитување на тимарењето; коковчињата со нивната нервозна енергија и претерано внимание кон тимарењето; и кожните мажи со нивните пози на замислена ноншалантност. Во прво време Дејв беше загрижен дека тој е чуден што не сака да припадне кон дефиниран геј „тип“, но до моментот на моето интервјуирање тој е задоволен што го обликува сопствениот пат. „И така никогаш не сум бил од оние кои навистина припаѓаат“, размислува тој, „и

the gay newspapers for articles on gay marriage. It is an issue that could galvanise him; he often discusses it with friends. Even so, rather than frame gay marriage within a history and discourse of gay rights, Andrew approaches it through the wider lens of “social justice.”⁷⁵

If Andrew’s identification with gay community is abstract, then his relationship with commercial gay life is tenuous. He feels “disconnected” from the gay clubs and pubs of Oxford Street.⁷⁶ “I’m not a huge fan of it,” Andrew says of Oxford Street, citing the “onslaught of people, gay and straight” who make the street impossible on a weekend night.⁷⁷ Andrew is aware that Oxford Street was once “the gay heart of Sydney”, but he struggles to connect that reputation with the oft-violent, tawdry thoroughfare he tries to avoid.⁷⁸ And as for the gay men who continue to frequent the commercial strip along Oxford Street, Andrew feels scant affinity with them. Both Andrew and Dave believe they have little common in with the sub-cultural types that congregate in different venues: the bears with their hearty laughs and disregard for grooming; the twinks with their nervous energy and over-regard for grooming; and the leather-men with their poses of brooding nonchalance. At first Dave worried that he was weird for not wanting to slot into a defined gay “type,” but by the time I interview him he is content forging his own path. “I’ve never been one that really fitted in anyway,” he reflects, “which I quite enjoy actually. I don’t really want to have to label myself one thing or another.”⁷⁹ Unlike Dave, Andrew’s dislike of commercial venues extends to the Mardi Gras party. There is no fraternal pleasure for Andrew in this gathering of gay and lesbian tribes. He attended one and that was enough: “I don’t think any

тоа всушност ми причинува задоволство. Баш не сакам да мора да се означам себеси како едно или друго“.⁷⁹ За разлика од Дејв, несимпатизирањето на комерцијални локалитети на Ендру се проширува и на забавата на Марди Гра. За Ендру нема братско задоволство во собирањето на геј и лезбејските табори. Тој присуствувал на едно и тоа било доволно: „Мислам дека нема доволно голема сила што може да ме однесе на забавата“.⁸⁰

Ендру претпочита мирна ноќ дома. Тој живее со добар стрејт пријател и заедно сакаат да подготвуваат софистицирани вечери за нивниот круг на пријатели и познаници. „Имам прилично шарена група пријатели и всушност најверојатно мнозинството се стрејт“, наведува тој.⁸¹ Воведување на Ендру во Сиднејската клупска сцена беше кусо и остро: бргу му здодеале дрогите и врелите врски со мажи кои исчезнуваат со изгревањето на сонцето. „Барав друг вид врска затоа што всушност сакав да минувам време со луѓе, а не во бар или клуб.“⁸² Ендру е благодарен што имал своја мрежа за поддршка на која можел да се потпре по неговото брзо разочарување од сиднејскот геј живот. Всушност, тоа што го изненадило Ендру било колку малку се променил неговиот живот откако излегол како геј. Слушал за процесот на излегување на телевизија и очекувал нешто трансформирачко. Наместо тоа, неговите родители го поддржале, неговите пријатели го прифатиле тоа и животот продолжил: „Имав очекување дека сè ќе се смени и дека сум станал сосем нов човек, а тоа не се случи. Нештата едноставно станаа како порано.“⁸³

Ендру нема никакви поплаки за овој континуитет – напротив, навистина го цени. Но, тој е во право, тоа не се вклопува во постстонволскиот наратив за излегување. Немаше ништо мелодраматично во

force big enough could drive me to the party.”⁸⁰

Andrew prefers a quiet night at home. He lives with a good straight friend and together they like to prepare elaborate dinners for their circle of friends and acquaintances. “I’ve got a pretty mixed group of friends and actually probably the majority are straight,” he recounts.⁸¹ Andrew’s introduction to the Sydney club scene was short and sharp: he soon tired of the emphasis on drugs and the ardent connections with men which vanished as the sun rose. “I was looking for another sort of connection because I actually wanted to spend time with people, not at a bar or club.”⁸² Andrew is grateful that he had his support network to fall back on after his speedy disillusionment with Sydney gay life. In fact, what surprised Andrew was how little his life changed after he came out as gay. He had heard about the coming out process on television and expected something transformative. Instead, his parents were supportive, his friends took it in their stride, and life went on: “I had the expectation everything would change and that I’d become this whole new person and that didn’t happen. It just settled into what it was before.”⁸³

Andrew has no complaints about this continuity - indeed he rather values it. But he is right, it doesn’t fit the post-Stonewall narrative of coming out. There was nothing melodramatic about Andrew’s coming out, even though

излегувањето на Ендру, иако претпоставувал дека мелодрамата е дел од процесот. Тоа беше „само така стојат работите“ е начинот на кој Ендру известува за реакциите на семејството и пријателите.⁸⁴ Ниту пак Ендру претпоставувал сосем нов и дискретен геј идентитет, далеку од тоа. Преработувањето на Енру на неговата хомосексуалност потсетува на Сеидмановиот концепт на геј идентитет како нишка каде што „поединци може да го ценат бидувањето геј без да ги градат животите околу овој идентитет“.⁸⁵ Работејќи за книжарница во градот, Ендру се моделирал себе си по примерот на неговите геј колеги за кои бивањето геј „стварно не е некоја голема работа“.⁸⁶ По неколу месеци Ендру открил дека да се биде геј „само стана дел од тоа што сум јас, а не некој вид на дефинирачки атрибут“.⁸⁷ Тој со задоволство го прифатил овој начин на бидување и се откажал од силната дистинкција којашто тој замислувал дека ги одвојува тие што се геј од тие што се стрејт.

Како и Дејв, Ендру се движи во пријателски кругови каде што сексуалноста се смета за несензационална, дотаму што Ендру едвај и да прави разлика меѓу неговите стрејт и геј пријатели. Всушност идентитетот којшто моментално има најголемо влијание врз неговата мрежа на пријателство е „емо“: младешки идентитет којшто валоризира замисленост, меланхолична музика, несредена коса и тесни фармерки. И иако Ендру живее во Дарлингхерст, предградието идентификувано како геј близу до улицата Оксфорд, помалку ужива во гејноста на предградието, а повеќе во општиот космополитизам на областа. Кога Ендру се качува на возот кон западните предградија на Сиднеј за да ги посети неговите родители, тој вежба мала претпазливост: геј и емо можеби подеднакво означуваат другост во периферијата на Сиднеј. Но, во

he had assumed melodrama was part of the process. It was “just very matter-of-fact” is how Andrew reports the reaction of his family and friends.⁸⁴ Nor has Andrew assumed a totally new and discrete gay identity, far from it. Andrew’s reworking of his homosexuality resembles Seidman’s concept of gay identity as a thread, where “Individuals may value being gay without building lives around this identity.”⁸⁵ Working in a city bookshop, Andrew modelled himself on his gay fellow workers for whom being gay “wasn’t really a big deal.”⁸⁶ Within a few months Andrew worked out that being gay “just became part of who I was rather than sort of a defining attribute.”⁸⁷ He happily embraced this mode of being and gave up on the strong distinction he had imagined separated gay from straight.

Like Dave, Andrew moves in friendship circles where homosexuality is deemed unremarkable, to the point that Andrew barely distinguishes between his straight and gay friends. In fact, the identity that currently has the strongest pull on his friendship network is “emo:” a youth identity that valorises pensiveness, melancholic music, messed-up hair and leg-hugging jeans. And while Andrew lives in Darlinghurst, the gay-identified suburb that nestles Oxford Street, it is less the gayness of the suburb that he enjoys and more the general cosmopolitanism of the area. When Andrew catches the train out to the western suburbs of Sydney to visit his parents, he exercises a modicum of caution: gay and emo might equally denote otherness in the outer fringes of Sydney. But in the global-orientated, cosmopolitan suburbs of eastern Sydney, and in his educated and

глобално оринтираните, космополитски предградија на источен Сиднеј и во неговиот образован, младешки социјален круг, хомосексуалноста на Ендру (како што би навел Бек) исчезнува.

Демиен⁸⁸

Пред Дејв да ја започне својата тригодишна врска со геј професионалец од центарот на градот, тој имал нејасно дефинирана врска со Демиен, млад маж од мешана раса (маор и Тајванец) од Нов Зеланд. Нивната врска траела со месеци; тие дури и делеле стан, наизглед како пријатели. Но, кога Дејв започнал вистинска врска, ја прекинал својата сексуална врска со Демиен. Демиен бил уништен и поминале неколку години пред повторно да контактира со Дејв. Повторно се воспоставени пријателски односи: Демиен и Дејв ги интервјуираа во ист ден во студентскиот стан на Дејв.

Врските се нешто важно за Демиен. Неговите родители се развеле кога тој бил млад, кога мајката на Демиен отишла да се бара себеси. Делејќи ја куќата со неговиот татко, Демиен бил оставен да прави по свое. Како што тој вели, по разводот „немаше семејство“.⁸⁹ Како снаодлива и ведро индивидуа, Демиен од четворицата свои школски пријатели создаде семејство по избор. Тоа го изјавува доста експлицитно: „Моето ново семејство беа моите нови пријатели и сето свое време го поминував со моите нови пријатели. Тие ми беа голема поддршка“.⁹⁰ Пред овие луѓе Демиен се откри кога имаше петнаесет години, по многубројни сексуални средби организирани преку Интернет. Неговите пријатели реагираа добро, што претставуваше повеќе од компензација за незадоволството на неговите родители со сексуалноста на нивниот син. Тежината којашто Демиен им ја придаваше на врс-

youthful social circle, Andrew's homosexuality (as Bech would have it) disappears.

Damien⁸⁸

Before Dave began his three year relationship with the inner-city professional gay, he'd had an ill-defined relationship with Damien, a young man of mixed race (Maori and Taiwanese) from New Zealand. Their liaison lasted months; they even shared a house, ostensibly as friends. But when Dave began his relationship proper, he drew his sexual arrangement with Damien to a close. Damien was devastated, and it was a couple of years before he recontacted Dave. Friendly relations have resumed: I interview Damien and Dave on the same day in Dave's shared student house.

Relationships are important to Damien. His parents divorced when he was young, with Damien's mother heading off to find herself. Sharing the house with his father, Damien was left to his own devices. As he puts it, after the divorce “there was no family.”⁸⁹ A resourceful and resilient individual, Damien created a family of choice from four of his school-friends. He states this quite explicitly: “My family was my new friends and I spent all my time my new friends. They were very supportive.”⁹⁰ These were the people Damien came out to when he was fifteen, after a handful of Internet arranged sexual encounters. His friends responded well, which more than compensated for his parents' unhappiness at their son's sexuality.

The weight Damien gives to relationships has continued

ките продолжи и кога стана возрасен, како и во новата земја. Во доцните тинејџерски години, Демиен со неговиот татко се преселил од Оукленд во Сиднеј; денес тие делат куќа во работничко предградие, а претходната напнатост околу сексуалноста на Демиен е заборавена. Демиен има постојано вработување во Стабакс кафе на улицата Оксфорд, така што има место кое е во геј кругот на Сиднеј. Во Оукленд, Демиен слушнал како мажи говорат за улицата Оксфорд како за некоја митска геј татковина. Но, сега со проблемите со бездомниците и просењето, и уништена од уличното насилство, Демен ја гледа улицата Оксфорд како „одвратен гомнарник“.⁹¹ Неговата одвоеност од Сиднејската геј заедница е помалку страсна, но сепак очигледна. „Не сметам дека навистина има некоја геј заедница“, вели тој едноставно.⁹² Работењето на улицата Оксфорд му донесе на Демиен многу геј пријателства, но тој не ги замислува овие контакти како дел од поголема геј заедница. Дури и идејата за „мрежа“ има мал одзив кај Демиен. Кога го прашувам дали има мрежа на геј пријатели и контакти, тој делува малку збунето, повторувајќи го зборот „мрежа“ неколкупати пред да се извини дека го нема при рака својот мобилен телефон, „па не можам да го погледнам телефонскиот именик и да видам кој навистина ми се допаѓа“.⁹³

Наместо тоа, Демиен во моментот има мала група на пријатели, и стрејт и геј; повеќето ги сретнал преку работа. Тој ним им се обраќа доколку е во „неволја“.⁹⁴ Британските социолози Реј Пал (Ray Pahl) и Лиз Спенсер (Liz Spencer) предложија дека личните заедници се „најблиско што можеме да стигнеме до постмодерен живот во заедница“.⁹⁵ Немањето интерес кај Демиен за геј заедницата и интензивната енергија и лојалност која тој ја троши на неговата мала група пријатели е еднакво на постмодерен живот

into his adulthood and a new country. Damien moved to Sydney from Auckland with his father in his late teens; today they share a house in a working-class suburb, the earlier tension over Damien's sexuality forgotten. Damien works full-time in a Starbucks Café on Oxford Street, so he has a ring-side seat to gay Sydney. In Auckland, Damien had heard men talk about Oxford Street as if it was a mythical gay homeland. But now, with the homeless and begging problems, and marred by street violence, Damien views Oxford Street as “a disgusting shit-board.”⁹¹ His disconnection from Sydney gay community is less passionate, but evident nonetheless. “I don't really think there is that much of a gay community,” he says simply.⁹² Working on Oxford Street has harvested Damien a rich crop of gay acquaintances, but he doesn't really imagine these contacts as part of a larger gay community. Even the idea of “network” has little resonance with Damien. When I ask him if he has a network of gay friends and contacts he looks slightly puzzled, rolling the word “network” around several times before apologising that he hasn't got his mobile phone handy, “so I can't look in my phone list and see who I really like.”⁹³

Instead, Damien currently has a small group of friends, both straight and gay; he met most of them through work. He would turn to them if he were in “dire straits.”⁹⁴ British sociologists Ray Pahl and Liz Spencer have suggested that personal communities are “the closest we can get to postmodern community life.”⁹⁵ Damien's lack of interest in gay community and the intense energy and loyalty he expends on his small group of friends approximates postmodern community life. For Damien at least, allegiance to the idea of gay community, and

во заедница. Барем за Демиен, приврзаноста кон идејата на геј заедница и „геј агенда“, како што тој ги опишува геј прашањата, е надвлалеана од поинтимни врски.⁹⁶ Идејата дека геј идентитетот се формира низ колективни практики има слабо влијание врз Демиен. Навистина, за Демиен, да се биде геј е интензивно индивидуално, субјективно и интимно искуство, коешто тој најдобро го илустрира со следниов коментар: „Јас сум прилично наклонет кон едноставноста и моето гледиште е дека си геј доколку љубиш маж“. Целосно... Има Мечки и Коковчиња и што ли не. Не велама дека тие не се тоа што сум јас: едноставно ги гледам и ги доживувам како геј. Но, да се биде геј за мене едноставно е заедница на двајца мажи, а двајца мажи може да бидат многу различни. И претпоставувам дека токму во тоа е убавината“. ⁹⁷

Не изненадува што единственото геј прашање коешто го интересира Демиен е геј бракот: „Сметам дека се одлични затоа што секој треба да има право на тоа – љубов е љубов!“⁹⁸ Да се каже, по примерот на Бек, дека Демиен тежнее по „нормирање во согласност со моралистичките норми на однесување“ не е доволно соодветно поради креативноста потребна за создавање на лична заедница. Тоа што е недовојбено е дека во рамките на Демиеновата лична заедница хомосексуалноста е нормирана. Помалку од нишка, таа исчезнува како дефинирачка црта на себноста, дури и помеѓу љубовници од истиот пол. Демиен признава дека кога е во сексуална врска, тој својата хомосексуалност ја доживува поживо затоа што има секс со маж. Но, настрана од сексуалната механика и секако во смисла на идентификација, Демиен мисли дека се чувствува „помалку геј, а дека повеќе се работи за врската“.⁹⁹ Тој објаснува: „Тоа е повеќе врска, и тоа може да биде каква било врска. Нема да одиме на геј крстарења, само ќе одиме на одмор, а

the “gay agenda” as he describes gay issues, has been superseded by more intimate relationships.⁹⁶ The idea that gay identity is formed through collective practices has a weak hold on Damien. Indeed, for Damien, being gay is an intensely individual, subjective and intimate experience, as he best illustrates with this comment: “I’m pretty simplistic and my view is that you’re gay if you love a man. Like through and through...There’s Bears and Twinks and whatever. I’m not saying that they aren’t what I am: it’s like I see them and I think of them as being gay. But being gay, to me it is as simple as two men, and two men can be very different. And I guess that’s what so great about it.”⁹⁷

Not surprisingly, the only gay issue that interests Damien is gay marriage: “I think that they’re excellent because everyone should be entitled – love is love!”⁹⁸ To say, following Bech, that Damien hankers for “normalisation in accordance with moralistic norms of conduct” does not, I think, do justice to the creativity required in creating a personal community. What is undeniable is that within Damien’s personal community, homosexuality has been normalised. Less than a thread, it fades away as a defining feature of the self, even between same-sex lovers. When he is in a sexual relationship, Damien admits, he experiences his homosexuality more keenly because he is having sex with a man. But beyond the sexual mechanics, and certainly in terms of identification, Damien thinks he feels, “less gay, in that it’s more about the relationship”.⁹⁹ He explains: “It’s more of a relationship, and that could be any sort of relationship. We wouldn’t go on gay cruises, we’d just go and spend a holiday and a holiday is a holiday. It’s hard to distinguish.”¹⁰⁰

одмор е одмор. Тешко е да се разграничи“.¹⁰⁰

Токму ова е поентата: воличните заедници на Демиен, Дејв и Ендру, да се биде геј не е нешто премногу забележливо. Конзервативните геј писатели како Ендру Саливан (Andrew Sullivan) можеби ова би го поздравиле како еволуција на виртуално нормалниот геј.¹⁰¹ Подеднакво, радикалните квир теоретичари како Мајк Варнер (Michael Warner) може да предупредат на опасностите од угледност.¹⁰² Мојата претпоставка е дека и двете страни на војните на геј културата ја промашуваат поентата, обидувајќи се така да ја опишат постгеј ерата. Место да бидат виртуелно нормални или анемично угледни, за млади мажи како Дејв, Ендру и Демиен, да се биде геј сè помалку е нешто сензационално.

Заклучок

Лесно може да се излажеме и да го потцениме овој развој, затоа дозволете ми да завршам со неколку квалификации. Младоста на Дејв, Ендру и Демиен би можела да ја потенцира непостојаноста на нивниот социјален круг и околности. Би било интересно да се вратиме на овие млади мажи 15 години од сега за да видиме како се втемелила нивната хомосексуалност. Некои од нивните негеј пријатели ќе имаат партнери и ќе подигаат деца, што може да доведе до некои раздори во мрежите на пријатели. Сепак, не треба да се заборава дека Демиен за себеси посакува брак, а Ендру се надева дека ќе има деца. Бек го запиша „хомо-генизирањето“ на општеството, но подеднакво, геј лицата ги прифаќаат двете цели на брак и родителство, и тоа често креативно.

Исто така е јасно дека Дејв, Ендру и Демиен

This is the point exactly: in the personal communities of Damien, Dave and Andrew, being gay is not overly distinguishable. Conservative gay writers like Andrew Sullivan might applaud this as the evolution of the virtually normal gay.¹⁰¹ Equally, radical queer theorists like Michael Warner might warn of the dangers of respectability.¹⁰² My guess is that both sides of the gay culture wars miss the mark in attempting to describe the post-gay era thus. Rather than being virtually normal or anaemically respectable, for young men like Dave, Andrew and Damien, being gay is increasingly unremarkable.

Conclusion

It is tempting to overstate this remarkable development of gay as unremarkable, so let me conclude with some qualifications. The youth of Dave, Andrew and Damien could accentuate the fluidity of their social circle and circumstances. It will be interesting to return to these young men 15 years hence to gauge how their homosexuality has settled. Some of their non-gay friends will partner and raise children which might lead to some fissures in the friendship networks. It should be remembered, however, that Damien wants marriage for himself and Andrew hopes for children. Bech has noted the “homo-genizing” of society, but equally, gays are embracing the twin goals of marriage and parenthood, and often creatively.

It is clear, too, that Dave, Andrew and Damien lead

водат релативно привилегирани животи во доста толерантен град и нација. Додека го пишував овој есеј, новата австралиска работничка влада објави претресување на федералното законодавство за статусот на геј лицата и лезбејките да се направи еднаков со тој на хетеросексуалците. Бракот е најголемиот исклучок и за да го смири гласното христијанско лоби, работничката влада одлучно одбива да ги озакони геј браковите или цивилните заедници. Но, најзначајно во однос на оваа одлука беа многубројните поединци кои ги поддржаа геј партнерствата, не само вообичаените либерални гласови. Мојата поента е дека социјалното и политичкото прифаќање на хомосексуалноста дава плодна почва за постгеј феноменот. Во помалку пријателски средини, организирањето на животот околу сексуалниот идентитет може да е попринудно и политички и социјално.

Сепак, и покрај прифаќањето и либералниот космополитизам на Сиднеј, се сомневам дека геј како начин на живот и идентитет набрзо ќе исчезне. Повероватно е дека ќе продолжи да постои заедно со постгеј. Марди Гра, на пример, изгледа сигурен за догледна иднина и не е само како настан, да го цитираме Бек, „за којшто нема потреба од понатамошно објаснување“.¹⁰³ За некои геј мажи и лезбејки, дел од задоволството на Марди Гра (и бидувањето хомосексуалец) е во објаснувањето. Геј животот ќе продолжи да обезбедува задоволувачки начин на постоење и силно чувство на припадност за многумината кои ќе го одберат. Но клучниот збор тука е изборот: сметам дека повеќе од кога и да е порано, навлегуваме во постгеј ера, да се биде геј ќе стане изборен идентитет.

relatively privileged lives in a fairly tolerant city and nation. As I was writing this essay, the new Australian Labor Government announced an overhaul of federal legislation to equalise the status of gays and lesbians with heterosexuals. Marriage is the major exception, and to placate a vocal Christian Lobby, the Labor Government steadfastly refuses to legislate for gay marriage or civil unions. But what was remarkable about this decision was the many individuals who voiced support for gay partnerships, and not just the usual liberal voices. My point is that the social and political acceptance of homosexuality provides fertile ground for a post-gay phenomenon. In less hospitable environs, organising a life around a sexual identity might be more compelling, politically and socially.

Still, for all of the acceptance and liberal cosmopolitanism of Sydney, I doubt that gay as a way of life and identity will disappear soon. More likely, it will co-exist with the post-gay. Mardi Gras, for example, looks secure for the foreseeable future, and not simply as an event, to quote Bech, “in no need of further explanation.”¹⁰³ For some gay men and lesbians, part of the pleasure of Mardi Gras (and being homosexual) is in the explanation. Gay life will continue to provide a satisfying mode of existence and a powerful sense of belonging for many of those who choose it. But the key word here is choice: more than ever, I think, as we move into a post-gay era, being gay will become an elective identity.

Белешки:

1. Aysha Leo and Will Temple, "Mardi Gras Loses its Glitter," news.com.au, February 26, 2008, <http://www.news.com.au/story/0,23599,23280346-5016087,00.html>.
2. Leo and Temple.
3. *Irish Times*, "Frocky Horror: Sydney's Gay Parade in Crisis," August 12, 2002.
4. Kelly Gardiner, "The State of the Lesbian Nation," *Lip*, July 1997, 10.
5. Robert Reynolds, "Once was Queer. Has Gay Become Pas-sé?" *Sydney Morning Herald*, September 14-15, 2002, Spectrum section.
6. Leo and Temple.
7. Leo and Temple.
8. Leo and Temple.
9. Leo and Temple.
10. Richard Goldstein, *Homocons: The Rise of the Gay Right* (London: Verso, 2003).
11. Goldstein, 51.
12. Edmund White, quoted in Fritz Lanham, "Beginnings of Liberation," *Houston Chronicle*, November 27, 1984.
13. Edmund White, *A Boy's Own Story* (London: Picador, 1982); Edmund White, *The Beautiful Room is Empty* (London: Pan, 1988); Edmund White, *The Farewell Symphony* (London: Pan, 1997).
14. *New York Times*, "New Way of Being Gay," June 21, 1998.

Notes:

1. Aysha Leo and Will Temple, "Mardi Gras Loses its Glitter," news.com.au, February 26, 2008, <http://www.news.com.au/story/0,23599,23280346-5016087,00.html>.
2. Leo and Temple.
3. *Irish Times*, "Frocky Horror: Sydney's Gay Parade in Crisis," August 12, 2002.
4. Kelly Gardiner, "The State of the Lesbian Nation," *Lip*, July 1997, 10.
5. Robert Reynolds, "Once was Queer. Has Gay Become Passé?" *Sydney Morning Herald*, September 14-15, 2002, Spectrum section.
6. Leo and Temple.
7. Leo and Temple.
8. Leo and Temple.
9. Leo and Temple.
10. Richard Goldstein, *Homocons: The Rise of the Gay Right* (London: Verso, 2003).
11. Goldstein, 51.
12. Edmund White, quoted in Fritz Lanham, "Beginnings of Liberation," *Houston Chronicle*, November 27, 1984.
13. Edmund White, *A Boy's Own Story* (London: Picador, 1982); Edmund White, *The Beautiful Room is Empty* (London: Pan, 1988); Edmund White, *The Farewell Symphony* (London: Pan, 1997).
14. *New York Times*, "New Way of Being Gay," June 21, 1998.

15. David Kauffman, "Playing the Field," *The Nation*, July 7, 2003, theatre section.
 16. Kauffman, "Playing the Field."
 17. Bert Archer, *The End of Gay (and the death of heterosexuality)* (London: Fusion Press, 2002).
 18. Archer, 233.
 19. Robert Reynolds, "Post Gay in the USA." *Australasian Journal Of American Studies* 23, no. 2, (2004).
 20. Dennis Altman, *The Homosexualization of America: The Americanization of the Homosexual* (New York: St. Martin's Press, 1982); Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity* (Cambridge: Polity Press, 1991); Anthony Giddens, *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies* (Cambridge: Polity, 1992).
 21. Alan Sinfield, *Gay and After* (London: Serpent's Tail, 1998), 199.
 22. Sinfield, 1.
 23. Sinfield, 14.
 24. Sinfield, 14.
 25. Sinfield, 17.
 26. Sinfield, 14.
 27. Sinfield, 191.
 28. Sinfield, 199.
 29. Steven Seidman, *Beyond the Closet: The Transformation of Gay and Lesbian Life* (New York: Routledge, 2002), 86.
15. David Kauffman, "Playing the Field," *The Nation*, July 7, 2003, theatre section.
 16. Kauffman, "Playing the Field."
 17. Bert Archer, *The End of Gay (and the death of heterosexuality)* (London: Fusion Press, 2002).
 18. Archer, 233.
 19. Robert Reynolds, "Post Gay in the USA," *Australasian Journal Of American Studies* 23, no. 2, (2004).
 20. Dennis Altman, *The Homosexualization of America: The Americanization of the Homosexual* (New York: St. Martin's Press, 1982); Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity* (Cambridge: Polity Press, 1991); Anthony Giddens, *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies* (Cambridge: Polity, 1992).
 21. Alan Sinfield, *Gay and After* (London: Serpent's Tail, 1998), 199.
 22. Sinfield, 1.
 23. Sinfield, 14.
 24. Sinfield, 14.
 25. Sinfield, 17.
 26. Sinfield, 14.
 27. Sinfield, 191.
 28. Sinfield, 199.
 29. Steven Seidman, *Beyond the Closet: The Transformation of Gay and Lesbian Life* (New York: Routledge, 2002), 86.

30. Seidman, 88.
31. Steven Seidman, Chet Meeks and Francie Traschen, "Beyond the Closet? The Changing Social Meaning of Homosexuality in the United States", *Sexualities* 2, no.1 (1999): 29.
32. Seidman, Meeks and Traschen, 26.
33. Seidman, 191.
34. Seidman, 195.
35. Henning Bech, *Where Men Meet: Homosexuality and Modernity* (Cambridge: Polity, 1997), 194.
36. Bech, *Where Men Meet*, 195.
37. Henning Bech, "After the Closet", *Sexualities* 2, no. 3, (1999): 344.
38. Henning Bech, "The Disappearance of the Homosexual," in *Handbook of the New Sexualities Studies*, ed. Steven Seidman, Nancy Fischer and Chet Meeks (New York: Routledge, 2006), 151.
39. Bech, "After the Closet," 344.
40. Во *Beyond the Closet*, Сеидман има поглавје за холивудските претстави на хомосексуалноста. Тој ги забележува филмските претстави за американскиот геј, од загаден геј до нормален геј.
41. Bech, "After the Closet," 344.
42. Bech, "The Disappearance of the Homosexual," 152.
43. Bech, "After the Closet," 344.
44. Bech, "The Disappearance of the Closet," 153.
30. Seidman, 88.
31. Steven Seidman, Chet Meeks and Francie Traschen, "Beyond the Closet? The Changing Social Meaning of Homosexuality in the United States," *Sexualities* 2, no.1 (1999): 29.
32. Seidman, Meeks and Traschen, 26.
33. Seidman, 191.
34. Seidman, 195.
35. Henning Bech, *Where Men Meet: Homosexuality and Modernity* (Cambridge: Polity, 1997), 194.
36. Bech, *Where Men Meet*, 195.
37. Henning Bech, "After the Closet," *Sexualities* 2, no. 3, (1999): 344.
38. Henning Bech, "The Disappearance of the Homosexual," in *Handbook of the New Sexualities Studies*, ed. Steven Seidman, Nancy Fischer and Chet Meeks (New York: Routledge, 2006), 151.
39. Bech, "After the Closet," 344.
40. In *Beyond the Closet*, Seidman has a chapter on Hollywood representations of homosexuality. He maps the filmic representation of the American gay, from polluted homosexual to the normal gay.
41. Bech, "After the Closet," 344.
42. Bech, "The Disappearance of the Homosexual," 152.
43. Bech, "After the Closet," 344.
44. Bech, "The Disappearance of the Closet," 153.

45. Bech, "After the Closet," 346.
 46. Robert Reynolds, *What Happened to Gay Life?* (Sydney: UNSW Press, 2007).
 47. Ken Plummer, *Documents of Life 2: An Invitation to a Critical Humanism* (Sage: London, 2003), 18.
 48. Интервју со Дејв (Сиднеј, 5 септември 2006 година).
 49. Транскрипт Дејв, 38.
 50. Транскрипт Дејв, 37.
 51. Leo and Temple.
 52. Транскрипт Дејв, 37.
 53. Види за пример, Marshall Kirk and Hunter Madsen, *After the Ball: How America Will Conquer Its Fear and Hatred of Gays in the 90's* (Doubleday: New York, 1989); Bruce Bawer, *A Place at the Table: The Gay Individual in American Society* (Touchstone: New York, 1994).
 54. Транскрипт Дејв, 37.
 55. Транскрипт Дејв, 43.
 56. Транскрипт Дејв, 30.
 57. Транскрипт Дејв, 40.
 58. Транскрипт Дејв, 51.
 59. Транскрипт Дејв, 37.
 60. Транскрипт Дејв, 34.
 61. Транскрипт Дејв, 35.
 62. Brad Ruting, "Oxford Street's Identity Crisis," *Sydney Star Observer*, February 7, 2008.
45. Bech, "After the Closet," 346.
 46. Robert Reynolds, *What Happened to Gay Life?* (Sydney: UNSW Press, 2007).
 47. Ken Plummer, *Documents of Life 2: An Invitation to a Critical Humanism* (Sage: London, 2003), 18.
 48. Interview with Dave (Sydney, September 5, 2006).
 49. Dave Transcript, 38.
 50. Dave Transcript, 37.
 51. Leo and Temple.
 52. Dave Transcript, 37.
 53. See for example, Marshall Kirk and Hunter Madsen, *After the Ball: How America Will Conquer Its Fear and Hatred of Gays in the 90's* (Doubleday: New York, 1989); Bruce Bawer, *A Place at the Table: The Gay Individual in American Society* (Touchstone: New York, 1994).
 54. Dave Transcript, 37.
 55. Dave Transcript, 43.
 56. Dave Transcript, 30.
 57. Dave Transcript, 40.
 58. Dave Transcript, 51.
 59. Dave Transcript, 37.
 60. Dave Transcript, 34.
 61. Dave Transcript, 35.
 62. Brad Ruting, "Oxford Street's Identity Crisis," *Sydney Star Observer*, February 7, 2008.

63. Patricia Leigh Brown, "Gay Enclaves Face Prospect of Being Passe", *New York Times*, October 30, 2007; *Economist*, "Out and Proud Parents," June 30, 2007.
64. Транскрипт Дејв, 39.
65. Транскрипт Дејв, 51.
66. Транскрипт Дејв, 51.
67. Транскрипт Дејв, 52.
68. Транскрипт Дејв, 52.
69. Транскрипт Дејв, 52.
70. Интервју со Ендру (Сиднеј, 10 јануари 2007 година).
71. Транскрипт Ендру, 32.
72. Транскрипт Ендру, 32.
73. Транскрипт Ендру, 32.
74. Транскрипт Ендру, 36.
75. Транскрипт Ендру, 36.
76. Транскрипт Ендру, 27.
77. Транскрипт Ендру, 28.
78. Транскрипт Ендру, 29.
79. Транскрипт Дејв, 32.
80. Транскрипт Ендру, 33.
81. Транскрипт Ендру, 21.
82. Транскрипт Ендру, 20.
63. Patricia Leigh Brown, "Gay Enclaves Face Prospect of Being Passe," *New York Times*, October 30, 2007; *Economist*, "Out and Proud Parents," June 30, 2007.
64. Dave Transcript, 39.
65. Dave Transcript, 51.
66. Dave Transcript, 51.
67. Dave Transcript, 52.
68. Dave Transcript, 52.
69. Dave Transcript, 52.
70. Interview with Andrew (Sydney, January 10, 2007).
71. Andrew Transcript, 32.
72. Andrew Transcript, 32.
73. Andrew Transcript, 32.
74. Andrew Transcript, 36.
75. Andrew Transcript, 36.
76. Andrew Transcript, 27.
77. Andrew Transcript, 28.
78. Andrew Transcript, 29.
79. Dave Transcript, 32.
80. Andrew Transcript, 33.
81. Andrew Transcript, 21.
82. Andrew Transcript, 20.

83. Транскрипт Ендру, 10. 83. Andrew Transcript, 10.
84. Транскрипт Ендру, 8. 84. Andrew Transcript, 8.
85. Seidman, 89. 85. Seidman, 89.
86. Транскрипт Ендру, 8. 86. Andrew Transcript, 8.
87. Транскрипт Ендру, 21. 87. Andrew Transcript, 21.
88. Интервју со Демиен (Сиднеј, 5 септември 2006 година). 88. Interview with Damien (Sydney, September 5, 2006).
89. Транскрипт Дамиен, 11. 89. Damien Transcript, 11.
90. Транскрипт Дамиен, 11. 90. Damien Transcript, 11.
91. Транскрипт Дамиен, 26. 91. Damien Transcript, 26.
92. Транскрипт Дамиен, 34. 92. Damien Transcript, 34.
93. Транскрипт Дамиен, 23. 93. Damien Transcript, 23.
94. Транскрипт Дамиен, 25. 94. Damien Transcript, 25.
95. Ray Pahl and Liz Spencer, "Personal Communities: Not Simply Families of 'Fate' or 'Choice,'" *Current Sociology* 52, no. 2, (2004): 205. 95. Ray Pahl and Liz Spencer, "Personal Communities: Not Simply Families of 'Fate' or 'Choice,'" *Current Sociology* 52, no. 2, (2004): 205.
96. Транскрипт Дамиен, 37. 96. Damien Transcript, 37.
97. Транскрипт Дамиен, 9. 97. Damien Transcript, 9.
98. Транскрипт Дамиен, 38. 98. Damien Transcript, 38.
99. Транскрипт Дамиен, 46. 99. Damien Transcript, 46.
100. Транскрипт Дамиен, 46. 100. Damien Transcript, 46.
101. Andrew Sullivan, *Virtually Normal: An Argument About Homosexuality* (Picador: London, 1995). 101. Andrew Sullivan, *Virtually Normal: An Argument About Homosexuality* (Picador: London, 1995).

102. Michael Warner, *The Trouble With Normal: Sex, Politics and the Ethics of Queer Life* (Free Press: New York, 1999).

103. Bech, "After the Closet," 346.

102. Michael Warner, *The Trouble With Normal: Sex, Politics and the Ethics of Queer Life* (Free Press: New York, 1999).

103. Bech, "After the Closet," 346.

к С у л т у р и

identities 

c u l t u r e s K

Марина
Гржиниќ,
Сташ
Клајндинст,
Себастијан
Лебан

**Преземање на
општествените, историските
и политичките простори:
Словенија и ЕУ**

Marina
Gržinić,
Staš
Kleindienst,
Sebastjan
Leban

**The Appropriation
of Social, Historical, and
Political Spaces:
Slovenia and the EU**

Вовед

Овој текст е заедничка теориска анализа на три члена од уметничко-политичко-теориската и дискурзивна платформа позната како *Реартикулација*, формирана во 2007 година, во Љубљана, Словенија.¹ Служи како платформа за интервенции во словенечкиот простор на уметноста, културата, општественото и политичкото, и во ЕУ и во светот. *Реартикулација* издава и двојазично списание со истото име (на словенечки и англиски јазик) кое бесплатно се дистрибуира во светот. Начинот на дејствување на *Реартикулација* е одреден од една крајно (само)организирана стратегија. Производ е на контрастратегија, развиена како напад врз строго применетите неолиберални глобално-капиталистички процеси на контрола, цензура, отуѓување и евакуација во рамките на Словенија, со што јавниот и медиумскиот простор стануваат крајно рестриктивни и директно ја поврзуваат Словенија со слични механизми, наголемо применети и озаконети ширум територијата на ЕУ. Значи, се среќаваме со процес на целосна контрола преку правосудна и економска радикализација од страна на администрацијата на ЕУ. Од ваквите екстремни

Introduction

The text is a collaborative theoretical analysis by three members of the artistic-political-theoretical and discursive platform known as *Reartikulacija* (Rearticulation), which was established in 2007 in Ljubljana, Slovenia.¹ This serves as a platform for interventions in the Slovenian space of art, culture, the social and the political, in both the EU and worldwide. *Reartikulacija* also publishes a bilingual (Slovenian and English) journal with the same name that is distributed freely around the world. The way in which *Reartikulacija* functions is defined by an extreme (self-)organized strategy. It is the result of a counter strategy developed to attack the tightly applied neoliberal global capitalist processes of control, censorship, expropriation and evacuation within Slovenia, making its space of public and media completely restrictive and connecting Slovenia directly to similar mechanisms that are widely implemented and legalized across the whole territory of the EU. Therefore, what we can perceive is a process of extreme control through judicial and economical radicalization by the EU administration. These extreme conditions result in extreme processes of subjectivation as put forward by Rozalinda Borcilă & Cristian Nae, in

услови произлегуваат екстремни процеси на субјективација, како што изнесуваат Розалинда Борчила (Rozalinda Borčilă) и Кристијан Нае (Cristian Nae) во нивниот есеј „Минати иднини: екстремна субјективација. Проектирање на иднината и инструментализација на животот“ (Past Futures: Extreme Subjectification. The Engineering of the Future and the Instrumentalization of Life), објавен во романското списание *Вектор* во 2005. Ова бара екстреман облик на (само)организација и контрастратегии.

Нашиот теориски есеј се обидува да ги прикаже механизмите кои може да се наречат преземање на општествениот, историскиот и политичкиот простор, кои Словенија и ЕУ ги применуваат како засилени облици на неолибералните глобално-капиталистички сили коишто дејствуваат во рамки на Шенген зоната од една единствена причина - засилено создавање на сè поголем вишок вредност и радикално и длабоко проширување на јазот меѓу малечките технократски и управителски ориентирани групи на власт кои ја контролираат рапределбата на капиталот, и сите останати кои живеат под егзистенцијалниот минимум.

I. Марина Гржиниќ: Љубљана, долга битка за независни општествени и уметнички простори

На 31 март 2008 година, платформата *Реартикулација* предложи *Резолуција за промена на состојбата на нештата во врска со просторите и средствата кои им се даваат на независните општествени и уметнички простори во Словенија*, со која им се обрати на градоначалникот на Љубљана, на Владата и владиниот сектор во Република Словенија, како и на Парламентот на Република Словенија. *Резолуцијата* беше напишана откако на 27 март 2008 година се одржа јавна платформа во Социјалниот центар

their essay “Past Futures: Extreme Subjectification. The Engineering of the Future and the Instrumentalization of Life,” published in the Romanian magazine *Vector* in 2005. This asks for an extreme form of (self-) organization and counter strategies.

Our theoretical essay tries to present the mechanisms that can be termed as the appropriation of social, historical, and political space, Slovenia and the EU apply intensified forms of neoliberal global capitalist forces that act within the Schengen border territories for solely one reason – the intensification of reproducing an always higher surplus value and widening radically and deeply the gap between those small technocratically and managerially orientated groups in power that control capital allocation, and all the others who live under the existential minimum.

I. Marina Gržinič: Ljubljana, a long struggle for independent social and artistic spaces

On the 31 March 2008 the platform *Reartikulacija* proposed a *Resolution to change the state of things regarding spaces and funds given to the independent social and artistic spaces in Slovenia* with which to address the Mayor of the city of Ljubljana, the government and government sectors of the Republic of Slovenia and as well the Parliament of Republic of Slovenia. The *Resolution* was written after a public platform was held on 27 March 2008 in the Social Centre “Rog” in Ljubljana,² which was attended by independent artistic

„Рог“ во Љубљана,² на која учествуваа независни уметнички и културни центри, невладини организации, личности кои придонесуваат во културниот, уметничкиот и автономниот општествен живот во Љубљана и заинтересирани посетители од Љубљана, Словенија и од странство.

Социјалниот центар „Рог“ е привремен центар организиран од активисти и независни уметници, сместен во еден напуштен индустриски комплекс во самиот центар на Љубљана, близу еден друг независен центар познат како „Метелкова“.³ Пред создавањето на „Рог“, во „Метелкова“ се собираще независната и алтернативна сцена од Љубљана во раните деведесетти. „Метелкова“ е одлично изграден комплекс воени бараки кој останал празен по прогласувањето на независноста на Словенија. Во деведесеттите, градските власти ветиле дека ќе ѝ го подарат на независната уметничка и културна сцена, но потоа тајно започнале да го уриваат со намера да изградат трговски центар. Поради ова, диви станари го зазедоа просторот во 1993 година; битката за просторот и уредувањето на неговиот статус сè уште се отворен случај.

Важно е да се наведе дека јавната платформа во Социјалниот центар „Рог“ во Љубљана беше свикана на 27 март 2008 година заради личната посета на Центарот од градоначалникот на Љубљана, господин Јанковиќ, на 20 март 2008 година, доцна во ноќта. Ваквата лична посета на градоначалникот доцна навечер претставува нечуена закана и пречекорување на правата на словенечките граѓани. Го претставува градоначалникот како во ноќните часови се претвора во привремен „шериф“ од Дивиот Запад и лично им се меша на активистите од Социјалниот центар „Рог“ и инсценира заканувачка претстава за граѓаните на

and cultural centres, NGOs, those who contribute to cultural, artistic and autonomous social life in Ljubljana and by interested members of the public from Ljubljana, Slovenia and abroad.

The social centre “Rog” is a temporarily organized centre by activists and independent artists in an abandoned industrial complex in the pure centre of Ljubljana and situated in the vicinity of another independent centre known as “Metelkova city.”³ Prior to the existence of “Rog,” “Metelkova” was squatted by the independent and alternative scene in the beginning of the 1990s in Ljubljana. “Metelkova” was an excellently structured army barrack complex that remained empty after the declaration of independence of Slovenia. In the 1990s, the city authorities promised to give it to the independent scene for art and culture, but then it started secretly to demolish the complex in order to build a shopping mall. This resulted in a squatters taking up the space in 1993; the struggle for the space and the regulation of its status is still an open case.

It is important to state that the public platform in the Social centre “Rog” in Ljubljana was convened on 27 March 2008 due to the personal arrival of the Mayor of the city of Ljubljana Mr. Janković on 20 March 2008 late at night in the respective centre. This personal arrival of the mayor late at night represents an unheard-of intimidation and encroachment upon the rights of Slovenian citizens. It represents the Mayor, who in the night hours transmuted from a mayor into a contemporary wild west “sheriff” meddling personally with the activists of the social centre “Rog” in Ljubljana, and staging a theatre of intimidation for the citizens of

централното градско подрачје во Љубљана каде е сместен „Рог“. Оваа посета укажува дека во сферата на независната и неинституционализирана уметност и културната сцена во Љубљана е воведна вонредна состојба. Ваквата состојба делува како механизам на диференцијално вклучување и исклучување; „вклучувањето“ на граѓаните од посоченото градско подрачје се изведува преку исклучување на активистите од Социјалниот центар „Рог“ во Љубљана.

Зошто ли градоначалникот на Љубљана мораше лично да се појави да „ги реши работите“? Обликот на интервенција кој градоначалникот овде го применува е таканаречената говерменталност, која е главниот облик на раководење со сите општествени сфери во неолибералниот капитализам. Првенствено се состои - упатувам овде на Џорџо Агамбен (Giorgio Agamben) - од окончување на судир, или, подобро кажано, претставува целосно укинување на каков и да е судир. Ова е и општиот став во неолибералните општества во кои на секој судир, општествена противречност или на секое директно прашање поставено за да се разјасни дадена општествена состојба, се гледа како на пореметување на постигнатата нормалност. Говерменталноста значи да се остави, да се заборава интересот за регулирање, а потоа на крајот сепак да се интервенира. Откако ќе се исцрпи процесот на неинтервенција кој се смета за „демократија и почит“ - додека носењето одлуки се смета за отсечно, жестоко мешање од страна на властите - од политичарите, на крај, се бара да интервенираат и да донесат мир.

Оттука, посетата на градоначалникот среде ноќ имаше две стратешки цели; прво, да предизвика вонредна состојба и хаос, а потоа да го врати редот со тоа што ќе ги смири судирите кои однадвор се прикажани како судири меѓу Центарот „Рог“ и соседството.

the Ljubljana's central district where the social centre Rog is based. This arrival points to the state of exception being introduced in the sphere of independent and non-institutionalized art and cultural scene in Ljubljana. Exception functions as a mechanism of differential inclusion and exclusion; the “inclusion” of the citizens in that city district is performed via the exclusion of the activists of the social centre “Rog” in Ljubljana.

Why is it that the Mayor had to come personally and “solve things”? The form of intervention developed here by the mayor is the so-called governmentality that is the major form of governing of all the social spheres in neoliberal capitalism. It consists primarily – and I am reworking this in reference to Giorgio Agamben – in putting an end to a conflict, or, better to say, it presents a complete suspension of any conflict. This, is as well the general attitude in the neoliberal societies where every conflict, social contradiction or every direct question posed to clear a given social situation is seen as disturbance of the achieved normality. Governmentality means to leave, to abandon the interest in regulation, and then to intervene at the end of the day. After an exhausted process of non-intervention that is seen as “democracy and respect” – while taking a decision is seen as an abrupt, fierce involvement of the authorities, – the politicians are in the end asked to intervene and bring peace.

Therefore the arrival of the mayor in the middle of the night had two strategic objectives; first, to provoke a state of exception and chaos and then to bring order by settling the conflicts that are outwardly presented as conflicts between the centre “Rog” and its neighbourhood.

Сантјаго Лопез Петит (Santiago López Petit) пишува дека дискурсот на граѓанското однесување денес подразбира и бара два елемента: првиот е воена состојба, неолиберален капиталистички механизам кој создава поредок заснован врз војна, а вториот е постмодерен фашизам. Граѓанското однесување денес, тврди Петит, е лицемерен начин на утврдување на интервенцијата од страна на најбројното население во општествената и политичката сфера, додека современиот неолиберален глобален капитализам се обидува да ги деполитизира таквите интервенции со тоа што ќе ги претвори „граѓаните што уринираат на улица“ и „демонстрантите кои се обидуваат да ги подобрат општествените услови“ во рамноправна група граѓани. Државата просто ги бележи како два вида злосторници. Петит вели дека постмодерниот фашизам ги препознава разликите со цел да ги употреби да го израмни поредокот. Во овој контекст, како што тврди Петит, одбраната на личната автономија во суштина претставува облик на контрола; слободата на избор значи дека всушност ништо не се менува.

Според Петит, денешната демократија денес практично е нов израз на воена состојба и постмодерен фашизам. Ова не се двете главни карактеристики само на постјугословенската состојба, туку и на Европската Унија. Меѓутоа, секоја демократија, како што тврди Петит, применува специфичен израз на овие две карактеристики. Денес, државата во неолибералниот глобален капитализам спроведува и изразува силна политика на говерменталност и преку процеси на деговерментализација кои се одвиваат со целосната приватизација на она што во минатото се сметаше за јавна сфера. Таква беше замислата за европската социјална држава, присутна и во југословенски контекст во времето на социјализмот.

Santiago López Petit writes that the discourse on civic behaviour implies and requires today two elements: the first is a war state, which is a neoliberal capitalist mechanism that produces order based on war, and the second is postmodern fascism. Civic behaviour, argues Petit, is a spurious way of determining today the intervention by the largest population in the social and political sphere, while contemporary neoliberal global capitalism tries to depoliticize such interventions by transforming the “citizens that urinate on the street” and the “protesters that try to improve social conditions,” in to an equal group of citizens. The state qualifies them as just two types of criminals. Petit says that postmodern fascism acknowledges differences so that they can be used to unify order. In this context, as argued by Petit, the defence of personal autonomy is actually a form of control; freedom of choice means that nothing really changes.

According to Petit, democracy today is practically the re-articulation of the war state and postmodern fascism. These are not only the two major features of the post Yugoslav condition, but also of the European Union. However, each democracy, as argued by Petit, implements a specific articulation of these two features. Today the state in neoliberal global capitalism is realizing and articulating a strong policy of governmentality also through processes of de-governmentality that are going on with the total privatization of what was seen as the public sphere in the past. It was the idea of the European social state, which was also present in the Yugoslav context in the time of Socialism. In order to cover this complete privatization and the role of the

За да ја опфати ваквата целосна приватизација и улогата на државата во неолибералниот глобален капитализам која е само посредник на капиталот и мултинационалните интереси, кој ја процесира некрополитика (минимумот под минимум), насекаде низ територијата на ЕУ одново се применува цело множество идеолошки практики. Една таква практика е идеологијата Крв и почва (Blud und Boden), која подразбира дека државата и нејзините механизми, во зависност од дадената национална држава и преку посебните услови и идеолошки јазици кои одат со неа, задираат во националната гордост од 19 век и гордоста на Словенците, Македонците, Хрватите, Србите, како и на Французите и на Германците, итн.

Важно е да се каже дека сето она што се одвива денес во центарот на Љубљана се заснова на јасен стратешки план, односно, на целосна приватизација преку гентрификација на центарот на градот. Планот предвидува, како што прикажа и господин Јанковиќ, проект за преобразба на центарот на градот во „мал Менхетн“, што би значело претворање на центарот во силно управна и луксузна област, која мора да се ослободи од културните работници и дејците коишто создаваат уметност како општествена врска со политиката на еманципација како своја рамка. Ова веројатно ќе има и подалекусежни последици; „тивките“ жители кои не се доволно богати, релативно брзо ќе бидат истиснати од областа.

Гентрификацијата која веќе е на сила во сите високоразвиени земји и градови во Европа ги преобразува градските подрачја во престижни управни деловни зони со високи кирии, скапи услуги и пакосно пречекорување на правата за пристап во станбените згради од страна на локалните граѓани (во име на „безбедноста“ и превенција на „криминалот“).

state in neoliberal global capitalism that is just the agency of capital and multinational interests, processing necropolitics (the minimum under the minimum), a whole set of ideological practices are re-implemented across the whole territory of the EU. One such practice is the Blut and Boden (Blood and Soil) ideology, that means that the state and its apparatuses, depending of the respective nation state and through specific conditions and ideological languages appertaining to it, knock on the 19th century national pride and rights of Slovenes, Macedonians, Croats, Serbs and as well French and Germans, etc.

It is important to say that all that is going on in the centre of Ljubljana today is based on a clear strategic plan and this is the total privatization through the gentrification of the city centre. The plan envisages, as it was also presented by Mr. Janković, a project of changing the city centre into a “little Manhattan” that means changing of the city centre in a highly managerial and luxurious district that needs to get rid of cultural workers and artists who have been producing art as a social relation with emancipative politics as its framework. This is likely to have further reaching consequences; that those “quiet” residents who are not sufficiently wealthy will sooner, rather than later, be pushed out of the area.

Gentrification that has been already introduced in all highly developed countries and cities of Europe transforms the city districts in prestigious managerial business zones with high rents, high service prices and mischievous encroachment upon the rights of access of their residential buildings by the local city residents (in the name of “safety” and in order of preventing “crime”).

Со други зборови, ова значи претворање на градот во „хиgienски чисти и умртвени населби“.

Ваквата нова визија за градот е визија на еден технократски и свиреп неолиберален глобален капитализам, којшто подразбира приватизација на кој било национален имот или јавен простор за потребите на капиталистичката и управна елита во градот и државата, додека центарот на градот се крои по терк на некој европски град (Копенхаген, Лондон, Берлин, Виена, итн.).

Ваквата претензија на целосна приватизација на градот - од која се исклучени месните жители и градителите на независниот културен живот во центарот на Љубљана - се врзува и со други мерки на Република Словенија, или поточно на словенечката влада, која го воведува железниот закон на капиталот, приватизацијата, пречекорувањето и ограничувањето на правата во секое поле. Во уметноста и културата ова е пропишано со Националната програма за култура за периодот 2008-2011.⁴ Во општествените и политички области се спроведува со помош на јасните некрополитички мерки од страна на словенечката држава против нејзините избришани жители. Избришаните жители на Словенија се група од 18.305 граѓани (речиси 1% од словенечкото население), по потекло од некоја од другите републики на поранешна Југославија (Хрватска, Босна и Херцеговина, Србија, Црна Гора и Македонија), чии лични податоци, на 27. февруари 1992 година, беа незаконски префрлени од регистарот на луѓе со трајно државјанство во регистарот на луѓе без законски статус во Словенија. Причината за бришење беше што тие не конкурирале за државјанство во рокот од шест месеци, пропишан од страна на Одредбата за државјанство на Република Словенија од 1991 година.

In other words, this means changing the city into “hygienically clean and dead neighbourhoods.”

This new vision of the city is the vision of a technocratic and brutal neoliberal global capitalism that involves privatization of any national asset and any public space for the needs of capital and the managerial elite in the city and the state, while transforming the city centre into a made-to-measure European city (Copenhagen, London, Berlin, Vienna, etc.).

These claims for full privatization of the city – from which the local residents and co-creators of cultural independent life in Ljubljana city centre are excluded – can be linked to other measures of the Republic of Slovenia, or rather the Slovenian government that is introducing the iron law of capital, privatization, encroachment, and limitation of rights in every area. In art and culture this is legislated through the National Programme for Culture for the period 2008-2011.⁴ In social and political areas, this is reinforced through the clear necropolitical measures by the Slovenian state against its erased residents. Erased residents of Slovenia are a group of 18,305 (almost 1 % of the Slovenian population), originating from one of the other republics of the former Yugoslavia (Croatia, Bosnia and Herzegovina, Serbia, Montenegro and Macedonia), whose *personal data were, on 27 February 1992, unlawfully transferred* from a register of people with permanent residence to a register of people with no legal status in Slovenia. The reason for erasure was the fact that they did not apply for Slovenian citizenship within the six-month deadline set by the 1991 Citizenship of the Republic of Slovenia Act.

Документите на избришаните, претежно работници од поранешните југословенски републики, им беа одземени врз основа на административниот пропис за луѓе надвор од законот, донесен од владејачката елита во Словенија во 1992 година.⁵ Третото ниво е „одмаздничката политика“ вметната во новиот Казнен законик на Словенија (2008).⁶

Значи, вонредната состојба која се воведува во Социјалниот центар „Rog“ не е ограничена само на културата и уметноста и не засега само грст „маргинализирани граѓани на Словенија“ - во што сакаат да нè убедат масмедиумите - туку ќе ги снајде сите, дури и „најпогодните жители на најпогодната подрачна заедница“. Крајната цел е не само да се затвори Социјалниот центар „Rog“, туку и цела „Метелкова“. Ова ќе се оствари и со помош на еден неправеден систем на распределба на паричните средства од страна на градот и државата. Со ваквиот систем, градот и државата спроведуваат доследна политика на осиромашување, попречување и на крај укинување на независната културна, уметничка и општествена сцена во Љубљана, а и во цела Словенија.

Последиците ќе бидат поразителни не само за независната сцена, туку и генерално за општествената и граѓанската, кои се претвораат во високофункционални деловни претпријатија на неолибералниот капитализам. Ваквата преобразба е потпомогната со постојаното спуштање на условите за живот под минималната граница, што ја претвора моменталната биополитика во јасна мерка на некрополитика.

Во „Некрополитика“ (2003), Ашил Мбембе (Achille Mbembe) расправа дека логиката на организирање на

The papers of the erased people, mostly workers from the former Yugoslav Republics, were confiscated on the basis of an outlaw administrative paper written by those in power in Slovenia in 1992.⁵ The third level is the “revengeful politics” that is incorporated within the new Penal Code of Slovenia (2008).⁶

Therefore the state of exception that is being introduced in the social centre “Rog” is not limited to culture and art alone, and it concerns not only a handful of “marginalized citizens of Slovenia” – as mass media want to convince us – rather, it will befall everyone, even the “most suitable citizens of the most suitable district community.” The final aim is not only to close the Social centre “Rog,” but “Metelkova city” as well. This is going to happen as well through an unjust system of allocating financial resources by the city and the state. With this system the city and the state execute consistent politics of pauperization, hindering and finally abolishing the independent cultural, art and social scene in Ljubljana and Slovenia at large.

The consequences will be catastrophic not only for the independent scene, but also for the social and civic in general that are undergoing a transformation into highly functional business enterprises of neoliberal capitalism. This transformation is supported by continuous reduction of life conditions under the limit of a minimum that transforms the present biopolitics into a clear measure of necropolitics.

In “Necropolitics,” (2003) Achille Mbembe discusses that the logic that organizes the contemporary neoliberal

современото неолиберално глобал-капиталистичко општествено тело (и поранешните и идните колонии) не е максимум од животот, туку минимум за живеачка, а некогаш ниту ова. Мбембе тврди дека поимот биополитика можеби треба да се замени со некрополитика, која се состои од вонредна состојба како геополитичка демаркација на зоните и од донеодамнешната мобилизација на воената машина.

Меѓутоа, сегашната состојба на систематско уништување на љубљанската независна сцена е производ на една долга историја. Она што денес се случува беше предвидено пред точно една деценија кога, врз основа на анализата од независната група стручњаци во Љубљана (1997), претскажав радикализација на санкциите, попречување и ограничување на независната уметничка и културна сцена во Љубљана. Радикализација која ќе повлече систематско уништување на независната продукција и социјалните центри, каков што е случајот денес. Овие процеси може да се опишат како процеси на евакуација и создавање амнезија на неколку нивоа, од условите за создавање до историјата на независната сцена.

Како се спроведуваат? Овие процеси се потпомогнати, организирани и спроведувани од страна на бирократско-административните механизми на градот, државата и нивните тела, од Министерството за култура на Словенија до државните репресивни механизми. Претставуваат облици на постојана канибализација на условите за продукција и на општествените и естетските обележја на независната култура и уметност.

global capitalist social body (and its former and future colonies) is not the maximum of life, but the minimum for living and sometimes not even this. Mbembe argues that the concept of biopolitics might be better replaced with necropolitics. It consists of the state of exception as the geopolitical demarcation of zones and of the more recent mobilisation of the war machine.

However, the current situation of systematic destruction of Ljubljana's independent scene is the result of a long history. What is going on today was predicted exactly a decade ago when, based on the analysis of the independent group of experts in Ljubljana (1997), I foretold a radicalization of sanctioning, hindering and limiting of the independent artistic and cultural scene in Ljubljana. A radicalization that would bring about the systematic destruction of independent production and social centres, which is exactly the case today. These processes can be described as processes of evacuation and production of amnesia on several levels from conditions of production to history of the independent scene.

In which way they are carried out? These processes are supported, organized, and implemented by bureaucratic-administrative apparatuses of the city, the state and their respective bodies, from the Ministry of Culture of Slovenia to the state repressive apparatuses. They present forms of continuous cannibalization of conditions of production and of the social and aesthetical features of independent culture and art.

Три нивоа систематски дејствуваат заедно:

1. Бироградско-административниот механизам кој ја поддржува националната културна политика, законските прописи и политиката на финансирање на уметноста и културата;
2. Националните културни институции, кои се официјалните институции на културата и уметноста што живеат во премолчан консензус со истиов бироградско-административен механизам и целосно соработуваат во процесите на евакуација, преземање и канибализација, кои одвреме-навреме се вртат против нив (случајот со Галеријата „Модерна“, Музејот на модерна уметност во Љубљана, итн);
3. Дискурзивно-теориски-критичките и дејностите на масмедумите, како што се пишувањето, кураторската дејност, медиумските презентации.

Еден од најскриените процеси на евакуирање со цел да се укине и да се загради независната уметничка и културна платформа и нејзините простори се спроведува од страна на официјалните градски и државни културни институции. Ова е најнепотребниот начин за одржување на моменталниот *status quo*. Наместо да прифатат каков било облик на реорганизација или делумна прераспределба на паричните средства од државата и градот, овие институции водат политика на преземање на разни независни проекти. Ни се случува институционален вампирлак-карактерна црта на сегашните официјални институции. Озаконет вампирлак кој им дозволува на официјалните институции да го преземат обликот на проектите од независната сцена без притоа да жртвуваат каква било институционална привилегија или без и да се осврнат на општествените

We have three levels of systematic functioning together:

1. The bureaucratic-administrative apparatus that backs up the national cultural politics, its legislative regulation, and its policy for financing art and culture.
2. The national cultural institutions, which are official institutions of art and culture that live in a tacit consensus with this bureaucratic-administrative apparatus and fully collaborating in processes of evacuation, expropriation and cannibalization, which are from time to time turned against them (the case of “Moderna” Gallery /Museum of Modern Art in Ljubljana etc).
3. The discursive-theoretical-critical and mass media operations that include writing, curatorial praxis, media presentations.

One of the most hidden processes of performing evacuation with the outcome of termination and foreclosure of the independent art and cultural platform and its spaces is performed by the city and state officially supported cultural institutions. This is the most redundant way of maintaining the current *status quo*. Instead of accepting any form of reorganization and partial reallocation of financial resources and funds given by the state and the city, these institutions carry out a politic of re-appropriation of different independent projects. What we get is institutional vampirism – that is a feature characteristic of official institutions in the present time. It is a legalised vampirism that allows official institutions to appropriate the form of the projects from the independent scene without sacrificing any institutional prerogative and without really reflecting upon social relations, political emancipative demands

односи, барањата за политичка еманципација итн., кои ги разработува независната сцена. Таквиот вампирлак го применуваат и државата и градските власти; ги преземаат јазикот и моделите, кои се однапред испразнети од какво и да е значење. Канибализацијата или преземањето на независните проекти од страна на официјалните институции не содржи елемент кој би упатувал на нивната општествена, политичка или концептуална заднина. Сево ова е во врска со процесот на деконтекстуализација или со политиката на создавање празно место во историјата. Така, сведоци сме на создавање на историја во која алтернативната и независната дејност, кои беа/се од огромно значење, сосема се бришат/празнат, претставите се популаризираат и романтизираат, а поединечните проекти се претставени *ab ovo*. Десничарското политичко крило пишува историја која го велича словенечкиот национален културен простор, од кој се исклучува меѓународниот контекст или сè што претставува закана за националниот мит, додека централната популистичка левица ги полага сите надежи во јапиевската елита и културните раководители. Ниту левицата ниту десницата не покажуваат интерес за независната културна продукција, која преку остварувањето на своите проекти се стреми да го кодира просторот и неговите односи и да заземе свое место во политичката, општествената, естетската и теориската сфера.

Покрај ваквиот институционален вампирлак, најефикасниот метод е контролата врз распределбата на средствата. Со помош на контрола врз распределбата на средствата се спроведува жестока цензура. Со други зборови, ваквите независни центри може да опстанат само поради егзистенцијално штедење и внатрешно управување со финансиските

and etc., which are being developed by the independent scene. Such vampirism is also implemented by the state and city municipality; they appropriate the language and models, which are beforehand emptied of any meaning. The cannibalization or the taking over of independent projects by official institutions has no element pointing to the social, political, or conceptual stance behind them. All this is connected with the process of de-contextualisation or with politics of producing an empty space in history. Thus, we are witness to a construction of history, where alternative and independent praxis that were/are of great importance are completely erased/evacuated, presentations are popularized and romanticised, and individual projects are presented *ab ovo*. The right political pool writes history that glorifies Slovenian national cultural space, from which the international context or all that represents a threat for the national myth is excluded, while the centre populist left bets everything on the yuppie elite and cultural managers. Neither the left nor the right shows any propensity for the independent cultural production that through realization of its projects strives to code the space and its relations, and to occupy its place among the political, social, aesthetic and theoretical sphere.

Besides this institutional vampirism, the most efficient method is the control of distribution of funds. Through control of funds distribution, a fierce censorship is carried out. In other words, these independent centres can survive only because of an existential economization and inner capitalization of financial resources that arise from different projects. These borders are shrinking

средства кои се остваруваат од различни проекти. Овие граници секоја година се сè потесни. За разлика од независните продукциски центри, националните културни институции се финансираат не само за да ја остварат својата програма, туку и намерно добиваат дополнителни средства за да се одржат како такви, како институции *per se*.

Сево ова води кон подлабока хиерархизација на институциите и создавање целосна општествена неподвижност која не остава простор за промена.

Затоа, независната сцена ниту некогаш била заведена, ниту пак официјално озаконета во која било национална културна програма или решение. Со оглед на тоа дека независната културна сцена е исклучена од какво и да е решение од националната програма за култура, се смета за неименувана *terra incognita* - на која ѝ се доделува точно одреден залак парична поддршка. Процедуралното сценарио е секојпат исто и се развива на следниов начин: на ниво на држава или на град се формира фантомско мрежно тело од стручњаци кои, со поддршка од државата, имаат овластување да носат одлуки за програмите! По таквиот процедурален „театар“, последниот потег секојпат е на „државата“ или одговорниот за културниот сектор на ниво на град. Поради намалениот буџет за независната сцена и потпирањето на „стручни“ мислења, силно се кратат финансиските средства. Освен тоа, и законодавните и извршните механизми соодветно се прилагодуваат. Се чини дека не постои културна политика која влијае врз укинувањето на паричните средства за независната уметничка и културна сцена, туку сè се препушта прво на чиста „стручност“, а потоа на чиста „економска потреба“, додека законската рамка за таквите процедури ја дава Националната програма

yearly. Unlike independent production centres, national cultural institutions are financed not only to be able to realize their programme, but they are given additional financial resources intentionally in order that they are maintained as such, as institutions *per se*.

All this leads to further hierarchization of institutions and creation of total social immobility, which eliminates any possibility of change.

Subsequently the independent scene has never been registered neither officially codified in any national cultural programme or Resolution. Considering that the independent cultural scene is excluded from any resolution of the national programme for culture, it is seen as an unnamed *terra incognita* – to which a precise portion of financial support is allocated. The procedural scenario is always the same, and it unfolds as follows: at state and city levels a phantom network body that consists of experts is being formed who have, supported by the state, the authority to decide about the programmes! After such procedural “theatre,” the last move is always up to the “state” or the person who is responsible for the cultural sector at the city level. Due to reduced budget for the independent scene and relaying on “professional” opinions a process of harsh financial cut is at work. In addition, the legislation and executive acts are being adjusted accordingly. It seems that there is no cultural policy that influences the breakdown of financial resources for the independent art and cultural scene, rather it is all left to the sheer “expertise” in the first stage and to the sheer “economic necessity” in the second stage, while the legal framework for such procedures is given by the National Programme for Culture. Therefore, the *Resolution* that was proposed by *Reartikulacija*

за култура. Оттука, *Резолуцијата* која ја понуди *Реартикулација* вклучува барања за брзо средовање на тековната состојба, меѓу кои и:

- a) Да се прекине со политиката за распределба на паричните средства на државно и општинско ниво како метод на контрола и цензура. Во вакви рамки, побаравме непристрасна прераспределба на државните и општинските парични средства.
- b) Да се прекине со политиката на затворање и кражба или, пак, на целосна приватизација на јавните простори во Љубљана и насекаде низ Словенија поради остварувањето капитал и управните визии на градот и државата.
- v) Веднаш да се признаат независната културна и современата уметничка сцена како значајни чинители во областа на современата уметност и култура, со општествени и политички програми за еманципација на територијата на Република Словенија.

Освен тоа, поради постојаните притисоци врз независната сцена со процеси на упорно осиромашување на нејзината продукција, потпомогнати со систематско прескокнување на законските, човечките и општествените права, се понуди еден концептуален и политички предлог - жалба до Уставниот суд на Република Словенија и до надлежните европски судови. Замислата е да се тужи Словенија поради систематското напуштање, гетоизација и лишување на целиот сектор на културниот и општествениот живот во Словенија познат како независна уметничка и општествена сцена.

includes requirements for the prompt settlement of the current situation, among others:

- a) To stop the politics of allocation of financial resources at the state and municipal level being used as methods of control and censorship. Within this framework, we requested an impartial reallocation of state and municipal financial resources.
- b) To stop the politics of closing and stealing, or, of total privatization of public spaces in the city of Ljubljana and elsewhere in Slovenia for purposes of capital and its managerial visions of the city and the state.
- c) To promptly recognize the independent cultural and contemporary art scene as one of the important subjects in the area of contemporary art and culture, with emancipative social and political programs in the territory of the Republic of Slovenia.

Furthermore, due to a constant repression in relation to the independent scene with processes of constant pauperization of such production supported by systematic encroachment of legal, human and social rights, a conceptual and political proposal was put forward – to appeal to the Constitutional Court of the Republic of Slovenia and competent European Courts. The idea is to sue Slovenia due to its systematic abandoning, ghettoization, and deprivation of the whole sector of cultural and social life in Slovenia that is known as the independent art and social scene.

II. Сташ Клајндienst: Преземени дискурси и аполитичното во современата словенечка уметност

Да продолжиме со следниов пример. На 10-ти декември 2007 година, Словенија, заедно со други западни земји-истомисленички, поборнички за мир и човечко достоинство, го прослави Денот на човековите права. За таа цел, словенечката влада организираше отмена прослава со сите неопходни состојки, од високо естетска културна програма до инспиративни говори од страна на високи државни функционери, меѓу кои и премиерот. Културната програма ја осмисли најпознатиот современ словенечки писател и симпатизер на десничарската влада Драго Јанчар, а се состоеше од сведоштва на политички затвореници од 1945 година наваму. Во секој случај, прославата претставуваше типична естетизација, митизација и величање на злоупотребите кои обележаа еден мрачен период во историјата на словенечката нација, со едноставна порака дека такви работи веќе не смее да се случат.

Зошто тогаш би имало смисла да се пишува за една бедна државна прослава на која само бадијала се потрошија парите на даночните обврзници? Настрана силно естетскиот и речиси контемплативен облик на програмата, каде професионални актери ги рецитираа сведоштвата во еден минималистички, слабо осветлен амбиент, ме заинтересира како ваква една прослава може, во одредена смисла, да ја одрази идеологијата на една пубертетска неолиберална капиталистичка земја во комбинација со нејзиното богато социјалистичко минато во поглед на прекршување на човековите права и како ваквата идеологија го прекројува словенечкиот национален идентитет по мерка на неолибералните стандарди на Европската Унија. Програмата на прославата беше

II. Staš Kleindienst: Appropriated Discourses and the Apolitical in Contemporary Slovenian Art

Let's continue with the following example. On December 10, 2007, Slovenia, along with other like-minded, peace and human dignity loving western countries, celebrated the Day of Human Rights. In doing so, the Slovenian government arranged a fancy celebration with all the necessary ingredients, from a highly aesthetic cultural programme to inspiring speeches delivered by high officials of the state, including the prime minister. The cultural programme was conceived by the most celebrated contemporary Slovenian writer and right wing government sympathizer Drago Jančar, and consisted of testimonies by political prisoners from 1945 on. Anyway, the celebration was a typical aesthetisation, mythisation and glorification of violations that marked a dark period in the history of the Slovenian nation, with a simple message that things like that should never happen again.

So why does it make any sense to write about a mediocre state celebration that only consumed some taxpayers money? Putting aside the highly aesthetic and almost contemplative form of the programme, where professional actors cited the testimonies in very minimalist, low light ambient, what interested me was, how a celebration like this can, in a certain sense, reflect the ideology of an adolescent neoliberal capitalistic state combined with its fruitful socialist history concerning violations of human rights, and how this ideology is transforming the Slovenian national identity accordingly to neoliberal standards of the European Union. The programme of the celebration was constructed in order to create a bipolar perspective on past and present, on then and now, through the optic of Slovenian independence as

замислена да понуди еден двоен поглед врз минатото и сегашноста, врз тогаш и сега, низ призмата на словенечката независност, како пресвртницата која му донесе слобода на словенечкиот народ наспроти тоталитарниот социјалистички режим на поранешна Југославија. Официјалните говори само ја надополнија ваквата атмосфера.

Важно е, сметам, токму конструирањето на колективното сеќавање (систематски и долготраен процес, во кој оваа прослава има само малечок удел) засновано на двојниот поглед врз тогаш и сега; поглед кој создава темели за преобразба на населението во еден аполитичен ентитет, способен единствено да го прифати неолибералниот потрошувачки начин на живот. Според Дејвид Харви (David Harvey), потребата да се спасат социјалистичките и комунистички земји од комунистичката страна на железната завеса може да се протолкува како процес сличен на деколонизацијата; обата ги осмислуваат, создаваат и ги диктираат Соединетите Американски Држави за да создадат основа да се прошири неолибералниот капитализам и да ги реколонизира овие земји; неопходно е да се спроведат законите за приватизација и слободна трговија. Харви тврди дека најочигледната последица од воведувањето неолиберална економија во одредена земја е засилениот национализам, а во Словенија забележуваме дека национализмот се остварува преку фашистички и дискриминаторски процеси потпомогнати од една необична смеса на неолиберален индивидуализам, слеп фашистички менталитет и постсоцијалистички комплекс, кои водат кон насилно однесување, а истовремено и кон едно целосно аполитично население.

Затоа, истава прослава на Денот на човековите права не може да се одвои од проблемот со 18.305 избришани луѓе во Словенија, кои во 1992 година беа

the cornerstone that introduced freedom to Slovenian people as opposed to totalitarian socialist order of ex-Yugoslavia. The official speeches only added to this atmosphere.

What is important here, I think, is precisely the construction of collective memory (a systematic and long lasting process, in which this celebration plays only a small part), that is based on bipolar perspective of then and now; a perspective that creates ground for transforming the population into an apolitical entity, incapable of anything else but to agree with a neoliberal consumerist way of life. According to David Harvey, the need to save socialist and communist countries from the communist side of the iron curtain can be seen as a process parallel to de-colonization, both are constructed, produced and dictated by the United States in order to make ground for neoliberal capitalism to spread and re-colonize these countries; to reinforce the laws of privatization and free trade is a must. Harvey argues that the most obvious consequence of introducing the neoliberal economy to a certain country is the rise of nationalism, and we can notice that in Slovenia that nationalism has materialized through fascist and discriminatory processes, that are being enabled by a strange mixture of neoliberal individualism, clerical-fascist mentality and post-socialist complex that leads to aggressive behavior and at the same time a totally apolitical population.

Therefore, it is impossible to see this particular celebration of the Human Rights Day aside of the problem of the 18,305 erased people of Slovenia who were, in

лишени од своите документи и од државјанството. Речиси е парадоксално што проблемот (и целиот процес од бришењето досега, кога проблемот со избришаните ни оддалеку не е решен) може директно да се поврзе со процесите и убиствата од периодот по Втората светска војна (обично обележани како револуционерно насилство) кои се случиле во Словенија од 1945 година наваму (настани така силно осудени од страна на сегашната влада). Интересно е што истата влада која ги осудува убиствата по 1945 година во суштина го попречува враќањето на избришаните со наметнување поединечни правни постапки, така што правата и државјанствата можат да си ги вратат само за оние кои ја „поддржале“ словенечката независност, а другите да останат без егзистенција.

Повторно во врска со гореспоменатата прослава и целиот дискурс на човековите права, сметам дека таа може да се протолкува токму како пример како еден дискурс може да се примени како политичко средство за да создаде рамка преку која одреден систем на власт ќе ја шири својата идеологија. Рамката е поставена така да овозможи политичката положба да се претвори во аполитична со прикажување на процесите на прекршување, злоупотреба и експлоатација стриктно како прашања од минатото. Во оваа смисла, дискурсот на човекови права се претвора во естетски производ и се користи само како средство за разонода на безгрижното население (што, на некој начин, е многу честа примена на овој дискурс).

Тогаш зошто примеров е толку битен за анализата на моменталната ситуација со современата уметност во Словенија? Токму преку процесите на преземање словенечката историја на уметноста (а и културниот идентитет) успеа да се подигне во

1992 deprived of their documents and citizenship. It is almost paradoxical that the problem (and the whole process from the erasure until now, when the problem of the erased people is far from solved) could be put in direct relation to post World War II processes and killings (usually labelled as revolutionary violence) that took place in Slovenia from 1945 on (the events that are so highly condemned by the present government). What is interesting here is that the same government that condemns the post 1945 killings, is in fact blocking the retribution of the erased people by forcing individual legal proceedings so that only people who “supported” Slovenian independence would re-gain their citizenships and rights and the others will be left without existence.

Also concerning the above-mentioned celebration and the whole human rights discourse, I think that it can be seen exactly as an example of how a discourse can be appropriated in order to be used as a political tool to arrange a framework through which a certain system of power can reproduce its own ideology. The framework is set in a way that enables the political to be turned into an apolitical position by depicting processes of violation, abuse and exploitation as issues only of the past. In this sense the discourse about human rights is turned into an aesthetic commodity and is used only as a tool to entertain careless population (which is, in a way, a very common function for this particular discourse).

So why is this example so important for the analysis of the current situation of contemporary art in Slovenia? It is exactly through processes of appropriation that Slovenian history of art (and also cultural identity) was able to build itself into what official art in Slovenia

она што денес претставува официјална уметност во Словенија, смеса од аполитични дискурси и разонода за елитата потпрена на модернистичката западноевропска традиција, и делува само како уште еден достапен производ во неолибералните општества. Ако повнимателно разгледаме како беше изграден идентитетот на словенечката уметност во 20 век, би посочил три значајни движења (конструктивистичката авангарда,⁷ концептуалната група ОХО⁸ и љубљанското алтернативно (андерграунд) движење од осумдесеттите⁹) кои некако ги пореметија мирот и стабилноста на словенечката модернистичка еклектичност и соодветно му беа потчинети (преку исклучување, преземање и грабање) на владејачкиот систем кој го создадоа словенечката историја на уметноста и политичките механизми.

Во случајот со конструктивистичката авангарда, речиси целосно „машката“ историја на уметност нејзе свесно ја исклучи од какво било толкување кое би ѝ обезбедило место меѓу побитните движења од периодот. Во случајот со концептуалната група ОХО, преземањето на нивниот дискурс од една страна се гледа од тоа како нивното исклучување од уметничката сцена (буквално беа присилени да престанат да создаваат уметност) беше претставено како самостоен обид да го напуштат уметничкиот свет и да исчезнат во „животот“, додека, пак, нивната уметничка продукција беше конкретизирана во еден настан што се случил во рамките на автономниот простор на словенечката модернистичка традиција. Ако во случаите со конструктивистичката авангарда и групата ОХО зборуваме за исклучување и преземање (со политички примеси), алтернативното движење кое отпочна во Љубљана во осумдесеттите придвижи поширок политички ангажман на власта. Бидејќи дискурсите му беа повеќе политички од уметнички (барем според тогашните машки историчари на

represents now, a mixture of apolitical discourses and entertainment for the elite that sit on the modernist western European tradition and functions only as another commodity at hand in neoliberal societies. If we take a closer look at how the identity of Slovenian art was produced in 20th century, we could point out three important movements (the constructivist avant-garde,⁷ conceptual group OHO,⁸ and the Ljubljana underground movement of the 1980s⁹) that in a way invaded the peace and tranquillity of Slovenian modernist eclecticism, and were accordingly subjugated (through exclusion, appropriation and kidnapping) to the system of power produced by Slovenian art history and also by the political apparatus.

In the case of constructivist avant-garde, the almost only “male” art-history made sure that it was excluded from any kind of interpretation that would enable it to stand as one of more important movements of that time. In the case of conceptual group OHO, the appropriation of their discourse can be seen on one hand by depicting their exclusion from art scene (they were actually forced to stop producing art) as a self-motivated attempt to leave art world and disappear into “life,” while on the other hand their art production was particularized into an event that happened inside the autonomous space of Slovenian modernist tradition. If we talk about exclusion and appropriation (with political addition) in the cases of constructivist avant-garde and the group OHO, the underground movement that started in Ljubljana in the 1980s mobilized a broader political engagement from the authorities. With its discourses being more political than artistic (at least from the perspective of the art history men of that time), the reaction of the authorities needed a new way to appropriate the movement. Marina Gržinić links this process to the theoretical notion of

уметноста), беше потребна поинаква реакција од страна на властите за движењето да се укине. Марина Гржиниќ процесов го врзува со теорискиот поим „грабната креативност“, кој го воведува Суели Ролник (Suely Rolnik); грабнатата креативност опишува како капитализмот може да ги преземе креативните процеси со тоа што ќе ги одвои, преку отуѓување, од силата на отпор само за да ги стави во служба на натрупување на вишокот вредност. Токму преку процесот на грабнување владејачкиот систем може да создаде форма од даден контекст и да го лиши дискурсот од секаква политичка и ослободителна вредност. Во деведесеттите, ваквите процеси се применуваа за да се преземе контролата врз продукцијата на независната уметност и култура во Словенија.

Непроменето од раните деведесетти до денес е и тоа што словенечкото Министерство за култура цврсто стои на својот монополистичка став кога станува збор за распределба на средства за областите од уметноста и културата. Ваквиот монополистички однос овозможува со продукцијата да управуваат во согласност со идеолошките стандарди кои ги одредуваат оние на власт. Националната програма за култура 2008-2011 (едногласно прифатена во словенечкиот парламент во 2008 година) јасно ја одразува ваквата идеологија. На пример, ветувањето дека ќе се изгради нов музеј за современа уметност може единствено да се протолкува како изговор да се истера современата продукција од љубљанскиот Музеј на модерна уметност (а со неговата тековна обнова ќе се воведува не само нова и подобрена архитектура туку и ново раководство!). Околу новиот музеј ветен во Националната програма за култура 2008-2011, интересно е што се промовира простор за сите облици креативност, но истовремено се предлага строгата селективна процедура да биде под надзор на

kidnapped creativity, theorized by Suely Rolnik; the kidnapped creativity describes how capitalism can appropriate creative processes by separating them, through alienation, from the force of resistance, only to put it at the service of an accumulation of surplus value. It is exactly through the process of kidnapping that the system of power can create a form out of context and thus deprive its discourse of its political and liberatory value. The 1990s saw this kind of processes being adapted in order to take control over independent art and culture production in Slovenia.

What remains constant from the early 1990s until now is also the fact that Slovenian Ministry of Culture is firmly holding its monopolistic position when it comes to distribution of funds for production in the field of art and culture. This monopolistic attitude enables them to control production accordingly to ideological standards produced by those on power. The National Programme for Culture 2008-2011 (unanimously accepted by the Slovenian parliament in 2008) displays this ideology transparently visibly. For example, the promise to build a new museum for contemporary art can be seen as nothing else but as an excuse to evacuate contemporary production from Ljubljana's Museum of Modern Art (the current renovation of which should not only bring new and improved architecture but also new leadership!). What is also interesting concerning the new promised museum in the National Programme for Culture 2008-2011 is the fact that it promotes a space for all forms of creativity but at the same time proposes a strict selective procedure to be supervised by the administrative board, consisting of respected individuals from the fields of the

управниот одбор, во состав од реномирани поединци од областите на веќе споменатите историја и критика на уметноста кои се на власт. Освен тоа, овие луѓе претежно ја застапуваат идеологијата задолжена за постојана деполитизација на словенечката уметност и култура, за изградба на автономен простор за еклектичниот модернизам и за исклучување и преземање на дејностите со еманципаторски стремежи.

Додека голем дел од независните организации сè уште се заложници на својата зависност од државните средства (само мал дел од организациите се навистина независни), на повеќето од независната, позната како неинституционална уметничка продукција просто ѝ е избришан и одземен уделот од националните средства наменети за уметноста и културата. Новите визии на урбанистичките планови во Љубљана не оставаат место за простори кои навистина би ѝ овозможиле на независната култура да дејствува. Суровата неолиберална капиталистичка логика, присутна во словенечката уметност, се лишила од каква било потреба да постои паралелно со кој било друг облик на креативност и продукција, бидејќи ги презема сите алтернативи и ги заменува нивните дискурси со аполитичка содржина. Токму процесот на деполитизирање (покрај создавањето вишок вредност) ги поврзува уметноста и културата со сите други сегменти од неолибералното капиталистичко општество.

Концепцијата за политичкото во современата словенечка уметност сега е сведена на повторување на политички гестови од минатото и на синоптички изложби на политички теми, каде лажни политички уметнички дејности се вметнати во автономниот уметнички простор. Така, политичкото станува само

already mentioned art-history and art-critique on power. In addition, these, men mostly represent the ideology that was responsible for constant de-politisation of Slovenian art and culture, for the construction of autonomous space of eclectic modernism and for the exclusion and appropriation of practices with emancipatory tendencies.

While a lot of independent organizations are still held hostage by being dependent on the state's funds (only a small portion of organizations is now really independent), the majority of independent known as non-institutionalized art production is simply being erased and excluded from participation in sharing national funds intended for art and culture. The new visions of city planning in Ljubljana leave no room for spaces that would enable independent culture to work properly. The raw neoliberal capitalistic logic that is at work in Slovenian art world has deprived itself from any need to coexist with any other form of creativity and production since it has consumed all alternatives and replaced their discourses with apolitical content. It is precisely the process of apolitical (apart from production of surplus value) that links art and culture to any other segment of neoliberal capitalist society.

The conception of political in Slovenian contemporary art is now narrowed to re-enactments of political gestures from the past and to synoptic exhibitions on the theme of political, where bogus political art practices are framed inside the autonomous art space. The political thus becomes only a memory of what was supposed to

сеќавање на она што божем било политичко. Според мене, време е алтернативната култура во Љубљана и Словенија да најде нови привремени облици на отпор, но не само со запоседнување простори, туку напротив, со создавање критичка уметност и теорија кои би опстанале надвор од тековниот аполитизам и неолиберализам; со еден таков потег би можеле да изградат позиции кои ќе ги поткопаат актуелните власти.

III. Себастијан Лебан: Последното капиталистичко искушение: укинување на јавното, воведување на некропроцеси и истребување

Интересно е како застапниците на неолибералната идеологија се обидуваат да нè убедат дека пазарното стопанство моментално е најдобриот можен систем кој не може да се избегне и за кој не постои алтернатива, и кому треба да му се посветиме доколку сакаме успех. Таквите изјави имаат за цел да нè убедат дека ако си на работ на опстанокот, без општествена сигурност, самиот си виновен бидејќи не знаеш да си го подобриш животот или затоа што не ризикуваш доволно. А што да ризикуваш кога немаш ништо, и како да се подобри способноста/знаењето на поединецот ако ваквите процеси веќе ја вклучиле стратегијата на контролирана приватизација на сè што уште не е приватизирано, па и на образованието? Што се крие зад таквите убедувања? Неспорно, намерата да се одржи таквиот *status quo* во кој оние на власт не само што владеат со останатите, туку ја озаконуваат таквата превласт.

Во меѓувреме, сè поголемите општествени разлики, влошувањето на условите за живот, прекршувањето на човековите права, нееднаквите можности посочуваат на едни екстремни услови кои како резултат на неолибералната експанзионистичка

be political. And, in my opinion, it is time for alternative culture in Ljubljana and in Slovenia to find new temporary forms of resistance, but not only through squatting spaces, on the contrary, with production of critical art and theory that could exist outside the mainstream apolitical and neoliberal; with such a move it could establish positions that subvert authorities that are now in power.

III. Sebastjan Leban: The last temptation of capital: abolishment of the public, introduction of necroprocesses and extermination

It is interesting how the advocates of the neoliberal ideology try to convince us that the market economy is at the moment the best possible system which cannot be avoided and has no other alternative, and to which we should be devoted in order to achieve success. Such statements try to assure us that if you are at the threshold of survival, with no social security, it is your fault since you are not capable of making your life better or because you do not take enough risks. What is one supposed to risk if they have nothing, and how to improve individual's capability/knowledge if these processes already encompass the strategy of controlled privatisation of everything that has not yet been privatised, including education? What is it that hides behinds such persuasions? No doubt it is the intention to maintain the *status quo*, where those in power not only dominate others but also procure the legitimization of such domination by law.

Meanwhile increasing social differences, aggravation of life conditions, violation of human rights, inequality of opportunity are all facts indicating extreme conditions, which as a result of neoliberal expansion logic are manifest in Slovenia at different levels; among which are

логика се присутни на повеќе нивоа во Словенија; меѓу нив се осиромашувањето на културата, медиумите, филмската продукција, ригидната распределба на државните средства на одредени поединци и групи од областа на културата, целосно осиромашување на словенечката независна сцена/продукција која веќе се губи и присилно се истребува од страна на словенечките власти. Ваквата стратегија се заснова на систематското укинување на и онака скромните парични средства и медиумскиот молк (стратегии на неизвестување, што значи дека со прикривање на горливите проблеми се упатува дека истите не постојат). Значи, во Словенија имаме многу примери, особено во областа на културата, кои јасно го отсликуваат процесот на осиромашување што го спроведува култураната политика на сегашната влада со цел да ја намали паричната поддршка на некои уметнички дејности (особено современите), фестивали, медиуми, итн, за сосема да ги истреби.

Потеклото на примерот со таквите стратегии на истребување може да се пронајде во многубројните јавни тендери спроведени преку Министерството за култура, Филмскиот фонд на Република Словенија и слично.

Накратко ќе прикажам неколку такви примери од минатата година. Имено, со јавниот тендер за промоција на словенечката култура на меѓународната сцена во 2008 година, поголемиот дел расположиви средства им беа доделени на определени избрани/привилегирани субјекти, додека повеќето останаа без потребните парични средства за прикажување на своите веќе планирани настани. Јавниот тендер за кофинансирање на медиумската програма во 2008 година воведо нов член кој определува дека издавачите на печатени медиуми не се подобни да

pauperization of culture, media, film production, a rigid distribution of state funds to certain individuals and groups in the area of culture, a complete pauperisation of the already vanishing Slovenian independent scene/production which is subject to forced extinction performed by the Slovenian authorities. This strategy is based on the systematic cutting off of the already modest financial resources, and the media silence (strategy of non-reporting, which means that by concealing pressing problems these problems are regarded as inexistent). Therefore, in Slovenia we are presented with many examples, especially in the area of culture, which lucidly illustrate the process of pauperisation undertaken by the cultural politics of the current government aimed at reducing the financial support of specific artistic practices (especially contemporary), festivals, media etc. in order to exterminate them completely.

The example of such strategies of extermination can be traced in various open calls that are being implemented through the Ministry of Culture, the Film Fund of the Republic of Slovenia and the like.

Let me briefly lay bare a few such examples that happened in the last year. Namely, the Open call for the promotion of Slovenian culture in the international arena for the year 2008, where the major part of the available funds were allocated to specific chosen/privileged subjects while the majority remained without the necessary financial resources for the presentation of their pre-arranged events. The Open call for co-financing the media programme in 2008, has introduced a new article that determines that publishers of printed media are not eligible to apply for the funds if they publish less than 12 issues per year

конкурираат за средствата ако издаваат помалку од 12 броја годишно (месечните изданија се задолжителни). Оттука, битно за нивните теориски и критички потенцијали, изданијата како *Реартикулација*, *Борец*,¹⁰ *Маска*,¹¹ бидејќи не се месечници, од самиот почеток се спречени воопшто и да конкурираат за средства. Трет таков пример е случајот со *Isola Cinema*, филмскиот фестивал одржан во Изола, гратче на словенечкото крајбрежје.¹² Во раната фаза на планирање, на фестивалот му беше одобрена ситна сума од Филмскиот фонд на Република Словенија; откако фестивалот се побуни за ситуацијата, истиот државен филмски фонд, наместо да направи нова проценка на финансиската политика, оформи нова комисија која целосно ја отфрли програмата на фестивалот!

Ваквите стратегии на истребување, укинување и уништување се составни делови на неолибералната идеологија и придружна појава на пазарното стопанство. Оттаму, не изненадува што дури и јавните простори во Словенија се подложени на процеси на гетоизација и осиромашување, чија цел не е да се подобри квалитетот, услужноста и безбедноста на овие простори, туку да се испразнат и, гледано долгорочно, да се приватизираат. За да се остварат овие процеси, владејачките структури го реорганизираат поимот *јавно*, со што му дозволуваат на неолибералниот експанзионизам да стапи на сцена и да им даде основа на прикриените стратегии на приватизација.

Кога зборуваме за *јавношо*, мора да ги земеме предвид промените од постлибералната ера на Западот, особено промените предизвикани од современите приватизациски процеси во поранешна Југославија, како и во другите источноевропски земји. На Истокот, *јавношо* означуваше нешто

(monthly issues are compulsory). Therefore, important for their theoretical and critical potentials, publications such as *Reartikulacija*, *Borec*,¹⁰ *Maska*,¹¹ being non-monthly publications, are prevented from the very start to apply for funds. The third such example is the case of *Isola Cinema*, the Film Festival carried on in *Isola/Izola*, a small city on the Slovenian coast.¹² To the festival was in its early stage of programming granted very small funds by the Film Fund of Republic of Slovenia; after the Film Festival protested about this situation this same state film fund instead of reevaluating a proper funding policy established another commission, which rejected totally the Festival program!

These strategies of extermination, abolishment, and destruction are constitutive parts of the neoliberal ideology and a side effect of a market economy. It is therefore no surprise that even public spaces in Slovenia are subjected to the processes of ghettoisation and pauperisation aimed not to ameliorate the quality, serviceability, and safety of these spaces, but to empty them, and in a long run to privatize them. In order to realize these processes, structures on power reorganize the notion of the *public*, thus allowing to neoliberal expansionism to take place and give a basis to adumbrated strategies of privatisation.

When we talk about *public* we need to bear in mind the changes that have occurred in the post-neoliberal era in the West and especially the changes that were provoked by contemporary privatization processes in the former Yugoslavia as well as in other eastern European countries. In the East the *public* designated something completely

сосема различно во споредба со Западот, бидејќи *јавно*, по социјалистичката логика, значеше заедничко добро и заедничка сопственост. Од друга страна, пак, капиталистичката логика го вметнува изразот приватната сопственост, промовирана како заедничко добро; *јавно* се користи да се означи простор кој е отворен за јавна употреба, но истовремено е приватна сопственост.

Современата извитоперена неолиберална логика во капитализмот, денес означена како „глобален/одржлив развој“ предизвика целосно исчезнување на поранешниот источноевропски поим *јавно*, или поточно, *јавно* во западните капиталистички општества се изразува со помош на *приватна сопственост*. Поимот *јавен простор* во Источна Европа подразбираше простор не само отворен за јавноста (слободен влез и употреба), туку и во сопственост на сите граѓани на определена земја. Во грубите приватизациски процеси скриени зад флоскулата универзална слобода и демократија, поголемиот дел од она што беше јавен посед во Словенија е приватизиран. Тука владее една сосема нова логика на реорганизација на *јавно* (на ниво на простор, имот, формирање мислења, итн.), но и на сите други области како образованието, здравствената заштита, културата, итн., кои денес се раководат според неолибералниот слоган *сите за еден, секој за себе*.

Убав пример е рекламата во која тројца словенечки актери, двајца мажи и една трудница (ликот на идната мајка која носи живот во утробата, живот потчинет на моќта на капиталот уште пред и да стане живот), ги промовираат предностите од земање кредит од словенечката банка „Нова КБМ“. Дека ова е еден крајно бесмислен случај, ни зборува фактот

different in comparison to the West, since *public*, according to socialists logic, meant a public good and public property. On the other hand, the capitalist logic embeds the diction of private property that is propagated as a public good; the *public* is used to designate a space, which is made available for public use, but at the same time is a private property.

The contemporary pervert neoliberal logic in capitalism that is today branded as “global/sustainable development” has provoked a total vanishing of the former Eastern European notion of *public*; or maybe it is more accurate to say that *public* is rearticulated in Western capitalist societies through *private property*. The notion of *public space* as understood by Eastern Europeans implied a space that was not just open to public (free access and usage), but also owned by all the citizens of a certain country. In the rude privatisation processes hidden behind the slogan of universal freedom and democracy, most of what was a public property in Slovenia has been privatized. What is at work here is not a totally new logic of reorganization of the *public* (at the level of space, property, opinion making etc.), but also of all other areas such as education, health care, culture etc. that are driven today by the neoliberal watchword *all for one, and each man for himself*.

A clear example of this is the advertisement in which three Slovenian actors, two men and a pregnant woman (the figure of the expectant mother who bears life in her womb, life that is subjugated to the power of capital even before it becomes bare life) promote the advantages of taking a loan at the Slovenian bank Nova KBM. That this is an absurd case to the utmost speaks the fact that to the

дека на прашањето како воопшто може да купи стан, актерката гордо одговара колку е тоа едноставно: „Зедов кредит, а исто и татко ми, мајка ми и баба ми.“ Значи капиталистичката логика промовира можност, преку посебна понуда, младите семејства или семејствата со самохран родител да купат стан и покрај превисоките цени, поради кои задолжените ќе мора цел живот да работат за да го исплатат кредитот. Уште полошо, три генерации ќе треба да го отплаќаат: бабата, мајката и таткото, а и самата идна мајка. Ликот на идната мајка промовиран на телевизија служи да побуди сигурност во нестабилните општествени услови кај значителен дел од граѓаните на првиот капиталистички свет.

Ако истата методологија ја примениме за анализа на последната маркетиншка кампања на компанијата „Сuez“ во 2007 година, ќе откриеме дека сме биле сведоци на најновата перверзија која ја овозможиле медиумите, во која отуѓувањето на имотот, потценувањето на животот и прекршувањето на човековите права се прикажани под капа на одржливоста и глобалниот развој. Слоганот на маркетиншката кампања е „Испорака на суштествените нешта во животот“. Преку овој слоган компанијата гарантира одржливо решение за енергетските, водоснабдувачките и комуналните услуги кај развиените и нациите во развој широм светот. Рекламата ја вклучува и неолибералната пропаганда за подобра иднина која на гледачите им се промовира преку флоскулата „Ќе ви се допадне иднината“. Во суштина, се покренува прашањето кому ќе му послужи таквата иднина и колку животи ќе мора да се загубат за потребите на пазарот (сопственикот). Во случајов се среќаваме со приватизација на елементарната животна потреба - водата - која би требало секому да му е достапна! За жал, не е така, бидејќи ваквата логика не влегува во

question how she could possibly take a loan, the actress answers proudly that this is very simple: “I took the loan, and also my dad, my mum and granny as well.” Therefore, the capitalist logic promotes, through a very special offer, the possibility for young families or single parent families to buy a flat in spite of extremely high prices due to which the loan takers will have to work their whole life in order to be able to return the loan. So much the worse, three generations will have to return the loan: grandmother, mother and father, and the expectant mother herself. The figure of the expectant mother mediated by means of television is used to excite certainty within the precarious social conditions of a considerable part of the citizens of the first capitalist world.

If we apply the same methodology to analyze the last advertisement campaign of Suez company in the year 2007, we will find out that we are actually witnessing the latest perversion made possible by the media where dispossession, subjugation of life and violation of human rights are presented under the brand of sustainability and global development. The slogan of the advertising campaign is “Delivering the essentials of life.” Through this slogan, the Suez company guarantees sustainable solution in energy, water and waste services to developing and developed nations worldwide. The advertisement also includes the neoliberal propaganda of a better future which is being mediated to viewers by the diction *You're going to love the future*. Actually, the question that arises is who will benefit from such a future and what will be the amount of deaths that will have to be produced for market (owner's) needs. In this case we are dealing with privatisation of an elementary necessity of life – water – that should be accessible to everyone! Unfortunately, this is not the case, since this logic is not included in the contemporary privatisation strategies aiming at privatising everything that has not

современите приватизациски стратегии, кои имаат за цел да приватизираат сè што не е веќе приватизирано. Стратегијата која ја применуваат Сuez и слични мултикорпорации за да добијат ексклузивно право на водата надвор од првиот капиталистички свет се темели на уцена. Во горенаведениот пример, ова се забележува во улогата на Светската банка и ММФ кои на земјиве им нудат кредити доколку се согласат на приватизација на нивното водостопанство.

Ваквата анализа директно нè води до принципот некроекономија и дискурсот на современиот колонијализам кој се одржува со помош на механизми на политичка, економска и културна контрола (Banerjee et al. 2006). На тој начин земјите во развој постојано се подложни на злоупотреба.

Во првиот капиталистички свет владејачката моќ се користи за контрола и уредување на нашиот живот преку биополитика, додека надвор од него приказната е сосема поинаква; приказна во која животот се контролира и уредува преку отуѓување и потчинување на животот на силата на смртта. Оттука, може да се заклучи дека првиот капиталистички свет развил две стратегии за уредување на животот кои се применуваат во определени географски области: биополитика за првиот капиталистички свет и некрополитика за остатокот од светот. Ако повлечеме паралела меѓу двете дефиниции - организација на животот и потчинување на животот на силата на смртта - сликата станува јасна: за да се овозможи живот со стил во првиот капиталистички свет, две третини од светското население умира. Владејачките нации и системи денес започнаа да ги применуваат стратегиите кои во минатото се користеле надвор од првиот капиталистички свет, а сега се воведуваат и во него. Ова значи дека првиот капиталистички свет

yet been privatised. The strategy applied by Suez and similar multinationals in order to obtain exclusive water contracts outside the first capitalist world is based on blackmailing. In the aforementioned case this is manifested in the roles of the World Bank or the IAMF, which offer these countries, loans if they agree with privatisation of their water utility.

This analysis brings us directly to the principle of necroeconomy and the discourse on contemporary colonialism, which is maintained, through mechanisms of political, economic, and cultural control (Banerjee et al. 2006). Developing countries are in such a way constantly in the position of being overexploited.

In the first capitalist world the sovereign power is used to control and regulate our life through biopolitics, whereas a totally different story is going on outside the first capitalistic world; a story where life is controlled and regulated through dispossession and subjugation of life to the power of death. Hence, it can be concluded that the first capitalist world has developed two strategies of regulating life which are applied in specific geographic areas; biopolitics for the first capitalist world, and necropolitics for the rest of the world. If we are to draw a parallel line between these two definitions – organisation of life and subjugation of life to the power of death – we get a clear picture; in order to allow for life with style in the first capitalist world, two thirds of world population is dying. The hegemonic nations and systems of power today started to apply the strategies that in the past were used outside the first capitalist world and are now being introduced within it. This means that the first capitalist world has incorporated necroeconomy, necropolitics, and necrocapitalist practices within its own borders thus

ги прифатил некроекономијата, некрополитиката и некрокапиталистичките дејности во рамки на своите граници, со што ја надградува постојната биополитика, а понекогаш, во однос на еден посебен вид вонредна состојба, и ја заменува.

Како се воведуваат некропроцесите по териториите на првиот капиталистички свет? Преку воведување вонредни состојби кои овозможуваат процеси на одземање и потчинување. Еден таков процес кој постојано е присутен во дискурсот што на јавноста секојдневно ѝ се пренесува преку масовните медиуми е логиката на презир на туѓиот, странецот, Другиот. Логиката на презир се темели на истите стереотипи како ксенофобијата, фашизмот и расизмот. Накусо, се темели на истата матрица како и сите други облици на нетрпеливост кон оние кои се поинакви, а со тоа и стигматизирани. Во случајот со Словенија, логиката на презир се шири преку популистички ТВ емисии, кои во клучните термини прикажуваат разни ксенофобични шеги, претежно насочени против некоја друга раса, против оние со поинаква сексуална ориентација и слично. Шегите се дел од стратегијата која со секојдневно дозиран расизам има за цел да одржи и создаде нетрпеливост. Во текстот *Зошто да си ги пресечеме сјајалата за да влеземе во западните чевли?: Невројскиите советски поранешни колонии и модерниот колонијален родов систем* (Why Cut the Feet in Order to Fit the Western Shoes?: Non-European Soviet Ex-colonies and the Modern Colonial Gender System), Медина Тлостанова (Madina Tlostanova) тврди:

„Ова се случува во денешната општа извитоперена парадигма на човековите права која се темели врз принципот на исклучување големи групи луѓе со тоа што се ставаат надвор од категоријата човечност, се бришат разликите и различноста и се обединуваат сите надежи

upgrading the existing biopolitics and, in relation to a specific state of exception, even replacing it at times.

How are necroprocesses within the territories of the first capitalist world being implemented? Through the establishment of states of exception that allow for processes of subjugation and dispossession. One such process that is constantly present in the discourse mediated to the public by the mass media on a daily basis is the logic of contempt towards the alien, stranger, Other. The logic of contempt rests on the same stereotypes as xenophobia, fascism, and racism. In short, it rests upon the same matrix as all the other forms of intolerance towards those who are different and are therefore stigmatised. In case of Slovenia, the logic of contempt is being spread through the populist TV shows, which in prime time show various xenophobic jokes that are mostly intolerant towards other race, those who are of different sexual orientation and the like. These jokes are part of the strategy that with little daily doses of racism aims at maintaining and producing intolerance. In her text *“Why Cut the Feet in Order to Fit the Western Shoes?”: Non-European Soviet Ex-colonies and the Modern Colonial Gender System*, Madina Tlostanova argues:

“This happens within today’s general perverse paradigm of the human rights which is based on the principle of excluding large groups of people by putting them outside the category of the human, on erasing of difference and diversity and on unifying of all hopes for the seemingly universal norms of

за божем универзални норми за слобода и еднаквост“ (Tlostanova, во подготовка).

На крај, сведоци сме на нови современи стратегии на истребување, укинување на *јавношо*, воведување на некропроцеси во и надвор од првиот капиталистички свет, преку кои владејачките системи коишто ја раководат западната експанзионистичка логика и понатаму управуваат со светот.

Превод од англиски јазик: Калина Јанева

Белешки:

1. Види <http://www.reartikulacija.org/>
2. Види <http://tovarna.org/node/111>. На 25. март 2006 година, независни уметници, активисти и печалбари отпочнаа иницијатива да се отвори за привремена употреба напуштената зграда на фабриката за велосипеди „Рог“ во центарот на Љубљана, Словенија, со намера во неа да се одржуваат непрофитабилни, неинституционални културни, уметнички и општествени манифестации. Иницијативата не беше класично запоседнување, туку беше прикажана како иницијатива за привремена, алтернативна употреба на зградата. Фабриката од 7.000 квадратни метри - сопственост на градот Љубљана - беше оставена да се распаѓа во последните 15 години.
3. Види <http://www.metelkova.org/indexe.htm>. „Метелкова“ во центарот на Љубљана е меѓународно позната автономна културна зона сместена на локација на поранешни воени бараки - словенечкиот Генералштаб на Југословенската народна армија. Овој јавен простор во септември 1993 година го запоседнаа уметници, активисти, постпанкери и независни културни и уметнички организации, со цел да го спречат незаконското уривање и да остваруваат разни облици

freedom and equality” (Tlostanova, forthcoming).

In the end what we witness are new contemporary strategies of abolishment of the *public*, introduction of necroprocesses within and outside the first capitalist world and extermination through which the systems of power driving the western expansionist logic continue to govern the world.

Notes:

1. Cf. <http://www.reartikulacija.org/>
2. Cf. <http://tovarna.org/node/111>. On 25th of March 2006 independent artists, activists and migrant workers started the initiative to open the abandoned edifice of the bicycle factory Rog in the center of Ljubljana, Slovenia, for temporary use and with the intent to carry out non-profit, non-established cultural, artistic and social activities on its premises. This initiative was not a classical squatting action, but it was presented as an initiative for a temporary, alternative, usage of the factory edifice. The 7,000 square meter large factory – owned by the City of Ljubljana has been left to decay for the last 15 years.
3. Cf. <http://www.metelkova.org/indexe.htm>. “Metelkova city” in the center of Ljubljana is an internationally renowned autonomous cultural zone situated on the site of former military barracks – the Slovene headquarters of the Yugoslav National Army. This public space was in September 1993 squatted by artists, activists, post punks and independent cultural and artistic organizations in order to prevent its illegal demolition and to carry out various forms of autonomous creativity. Neither the

на автономна креативност. Ниту градот Љубљана, ниту словенечката државана покажаа интерес за одржување на статусот на автономна зона на Метелкова, а со тоа и за можностите оние кои беа вклучени понатаму да ја развиваат својата креативност. Метелкова беше мета на политичка злоупотреба уште од самиот почеток. Во 1997 година тогашниот градоначалник на Љубљана и сегашен министер за надворешни работи на Словенија, Димитриј Рупел, успеа од „безбедносни“ причини да урне една од зградите на центарот. Во 2006 година, Инспекторатот за животна средина на градот Љубљана неуспешно се обиде да продолжи со уривање на Метелкова, но секојпат наидуваше на пречки од физичката, но ненасилна, интервенција на луѓето во Метелкова. Види Marina Gržinič, „Metelkova: actions in a zone of indifference“ на http://subsol.c3.hu/subsol_2/contributors2/grzinicetext2.html.

4. Види ја Резолуцијата за Националната програма за култура 2008-2011 на <http://www.ukom.gov.si/eng/slovenia/publications/slovenia-news/5806/5813/> Резолуцијата за Националната програма за култура 2008-2011 на Словенија беше донесена во декември 2007 и ги постави принципите и насоките на културната политика за наредните четири години во Словенија. Независни уметници и културни организации ја оценија како пререстриктивна (економски, организационо и инфраструктурно) за иднината на независната современа уметност и култура во Словенија. Националната програма за култура 2008-2011 едногласно беше прифатена во словенечкото собрание во 2008 година.
5. Во февруари 1992 година, кога Словенија уште беше во зародиш, словенечката влада на чело со тогашниот премиер Лојзе Петерле и Министерството за внатрешни работи (тогаш предводено од министерот Игор Бавчар и државниот секретар Славко Дебелак) спроведоа една злокобна некрополитичка мерка на бришење со која илјадници (претежно од поранешните југословенски републики) станаа

City of Ljubljana nor the Slovene state have showed any interest in maintaining the status of the autonomous zone of Metelkova, and therefore the possibilities of the people involved in it, to further develop their creativity. Metelkova city has been a site of political abuse from its very start. In 1997, the then Mayor of Ljubljana and the current foreign minister of Slovenia, Dimitrij Rupel, had succeeded in demolish, because of “safety” reasons one of the buildings within the center. In 2006, the Inspectorate for the Environment of the city of Ljubljana unsuccessfully tried to carry out further the demolition of Metelkova, but was prevented each time by the physical yet non-violent intervention of people at Metelkova itself. Cf. Marina Gržinič, “Metelkova: actions in a zone of indifference,” at http://subsol.c3.hu/subsol_2/contributors2/grzinicetext2.html

4. Cf. Resolution on the National Programme for Culture 2008-2011 at <http://www.ukom.gov.si/eng/slovenia/publications/slovenia-news/5806/5813/> The Resolution on the National Programme for Culture 2008-2011 of Slovenia was adopted in December 2007 and laid out the principles and guidelines of culture policy for the coming four years in Slovenia. It was evaluated by independent artists and cultural organization as being very restrictive (economically, organizationally and infrastructurally) regarding the future of independent contemporary art and culture in Slovenia. The National Programme for Culture 2008-2011 was unanimously accepted by the Slovenian parliament in 2008.
5. On February 1992, at the time when Slovenia was still in its infancy, the Slovenian government which was headed by then-Prime Minister Lojze Peterle and the Ministry for Internal Affairs (then led by the Minister of the Interior Igor Bavcar and State Secretary Slavko Debelak) adopted a macabre necropolitical measure of erasure, transforming thousands of people (mostly from former Yugoslav republics) into people without residency permits

луѓе без дозволи за престој и лишени од секакви права. На 27 февруари 1992 година целосно им беше одземен статусот на трајно државјанство, а ваквата дискриминација отпочна со една обична телеграма испратена истиот ден од Славко Дебелак. За да се расветли тековниот мрачен момент, настанот од 1992 година го објаснуваат самите Избришани: „Важно е да се спомене дека статусот трајно државјанство, барем во една правна држава, која ги почитува човековите права, може да се стекне или одземе само врз основа на закон, административни одредби или судски решенија. Статусот трајно државјанство се стекнува или со раѓање или со други законски средства. Ваквиот статус нуди права и обврски. Словенија во 1992 година беше законски наследник на заедничкиот сојузен имот на Југославија, заедно со жителите, без оглед на националноста, полот, расата или верската припадност на поединците. Основниот животен статус на Избришаните им беше одземен без каков и да е закон, законска одредба или известување, туку со една обична телеграма!“

6. Министерството за правда на Словенија во 2007 година го објави решението за новиот казнен законик кој ја воведува доживотната затворска казна за геноцид, злосторства против човештвото и воени злосторства. Нацрт-законот е направен во обид словенечкото законодавство да му се доближи на Римскиот статут на Меѓународниот кривичен суд. Законикот се чини прилично проблематичен бидејќи во основа носи одмаздничка политика. Иако решението за новиот казнен законик беше предмет на остра критика во јавноста, словенечкиот парламент го изгласа во 2008 година.
7. Словенечкото Конструктивистичко движење од дваесеттите, кое првенствено го претставувале Август Чернигој и Фердо Делак, се сметало за авангардно движење кое вовело нови уметнички стремежи во рамки на европската авангарда.

and deprived of any rights. What happened on February 27, 1992 was the total confiscation of their status of permanent residence, and this confiscation was triggered by simple bureaucratic telegram sent by Slavko Debelak on 27 February 1992. To put an even more clear light in the darkness of the present moment, the event in 1992 is explained by the Erased themselves: “It is important to state that the status of permanent residence, at least in a state of law, that respects human rights, can be obtained or confiscated only on the basis of law, administrative acts, or court decisions. The status of permanent residence is provided by birth or through other legal means. This status provides duties and rights. Slovenia was in 1992 the legal successor of the former common federative state of Yugoslavia, together with permanent residents appurtenant to it, regardless of the nationality, sex, race, or religion of respective individuals. The basic existential status of the Erased has been taken from them without any law, legal act, or notification, only by a simple telegram!”

6. The Justice Ministry of Slovenia presented in 2007 the resolution of the new penal code, which introduces life imprisonment for criminal acts of genocide, crimes against humanity and war crimes. The code is drafted in a bid to bring Slovenian legislation in line with the Roma Statute of the International Criminal Court. The code is seen as extremely problematic as it supports a revengeful policy at its bases. Although the resolution of the new penal code was ferociously criticized in public, it was accepted by the Slovenian parliament in 2008.
7. The Slovenian Constructivist movement from 1920s represented primarily by Avgust Černigoj and Ferdo Delak is perceived as the avant-garde movement that developed new artistic tendencies within the framework of the European Avant-garde.

8. Во втората половина на шеесеттите и раните седумдесетти години, групата ОХО извршила значајно влијание врз концептуалното движење во поранешна Југославија. Групата ОХО работела во Крањ, Словенија и во Љубљана, Словенија меѓу 1965 и 1971 година во областите реизам, процесна и концептуална уметност.
9. Андерграунд движењето во Љубљана во осумдесеттите беше алтернативно движење кое подоцна воведо неколку нови уметнички дејности и ја поврза современата уметност со теоријата, општествените движења (геј, итн.) и радикално левата политика во социјализмот.
10. Види *Borec*, http://www.drustvo-zak.si/html/left_revijaborec.html.
11. Види *Maska*, http://www.maska.si/en/publications/maska_performing_arts_journal_from_year_1999_on/
12. Филмскиот фестивал *Isola* е прототип на новата генерација филмски фестивали. Сместени во гратчиња и, иако слабо финансирани, нудат инспиративни филмски програми за локалната и меѓународната публика.
8. In the second half of the 1960s and early 1970s the group OHO had a very important impact on the former Yugoslav conceptual movement. The OHO Group worked in Kranj, Slovenia and in Ljubljana, Slovenia between 1965 and 1971 in the field of Reism, Process Art and Conceptual Art.
9. The 1980s underground movement in Ljubljana was an alternative movement which has subsequently introduced several new artistic practices and connected contemporary art with theory, social movements (gay, lesbian, etc.) and radical leftist politics in socialism.
10. Cf. *Borec*, http://www.drustvo-zak.si/html/left_revija-borec.html
11. Cf. *Maska*, http://www.maska.si/en/publications/maska_performing_arts_journal_from_year_1999_on/
12. The Isola Film Festival is the prototype for a new generation of film festivals. Based in small cities and although being poorly funded they present challenging film programs for the local and international public.

Библиографија:

- Agamben, Giorgio. 2004. *The State of Exception*. Chicago: University of Chicago Press.
- Banerjee, Subhabrata B. 2006. Live and Let Die: Colonial Sovereignties and the Death World of Necrocapitalism. *Borderlands ejournal* 5, no. 1, http://www.borderlands.net.au/vol5no1_2006/banerjee_live.htm (accessed April 15, 2008).
- Borcilă, Rozalinda, Cristian Nae. 2005. Past Futures: Extreme Subjectification. The Engineering of the Future and the Instrumentalization of Life. *Vector*, no. 1, Iasi.

References:

- Agamben, Giorgio. 2004. *The State of Exception*. Chicago: University of Chicago Press.
- Banerjee, Subhabrata B. 2006. Live and Let Die: Colonial Sovereignties and the Death World of Necrocapitalism. *Borderlands ejournal* 5, no. 1, http://www.borderlands.net.au/vol5no1_2006/banerjee_live.htm (accessed April 15, 2008).
- Borcilă, Rozalinda, Cristian Nae. 2005. Past Futures: Extreme Subjectification. The Engineering of the Future and the Instrumentalization of Life. *Vector*, no. 1, Iasi.

- Gržinić, Marina. 2008. Euro-Slovenian Necrocapitalism. transform.eipcp.net, (February), <http://transform.eipcp.net/transversal/0208/grzinic/en> (accessed April 9, 2008).
- _____. 2006. Abstraction, Evacuation of Resistance and Sensualisation of Empitiness. *Neme* (July 9), <http://neme.org/main/459/abstraction> (accessed April 25, 2008).
- Harvey, David. 2005. *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Mbembe, Achille. 2003. Necropolitics. *Public Culture* 15, no. 1 (Winter), <http://publicculture.dukejournals.org/cgi/reprint/15/1/11> (accessed April 13, 2008).
- Petit, Santiago López. 2007. A civic democracy: a new form of control. Panel de Control. Interruptores críticos para una sociedad vigilada. In *ZEMOS98* edited by Fundación Rodríguez, Sevilla.
- Tlostanova, Madina. „Why Cut the Feet in Order to Fit the Western Shoes?": Non-European Soviet Ex-colonies and the Modern Colonial Gender System. (Forthcoming) available at http://64.233.183.104/search?q=cache:qeB_90_XLYJ:www.duke.edu/womstud/tlostanovawhycutthefeet.doc+tlostanova+why+cut+the+feet+duke&hl=en&ct=clnk&cd=2 (последна посета April 10, 2008).
- Suez Company. <http://www.suez.com/>.
- Wallstrip. <http://www.youtube.com/watch?v=KHfhwVNGLTs&feature=related>.
- Gržinić, Marina. 2008. Euro-Slovenian Necrocapitalism. transform.eipcp.net, (February), <http://transform.eipcp.net/transversal/0208/grzinic/en> (accessed April 9, 2008).
- _____. 2006. Abstraction, Evacuation of Resistance and Sensualisation of Empitiness. *Neme* (July 9), <http://neme.org/main/459/abstraction> (accessed April 25, 2008).
- Harvey, David. 2005. *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Mbembe, Achille. 2003. Necropolitics. *Public Culture* 15, no. 1 (Winter), <http://publicculture.dukejournals.org/cgi/reprint/15/1/11> (accessed April 13, 2008).
- Petit, Santiago López. 2007. A civic democracy: a new form of control. Panel de Control. Interruptores críticos para una sociedad vigilada. In *ZEMOS98* edited by Fundación Rodríguez, Sevilla.
- Tlostanova, Madina. “Why Cut the Feet in Order to Fit the Western Shoes?": Non-European Soviet Ex-colonies and the Modern Colonial Gender System. (Forthcoming) available at http://64.233.183.104/search?q=cache:qeB_90_XLYJ:www.duke.edu/womstud/tlostanovawhycutthefeet.doc+tlostanova+why+cut+the+feet+duke&hl=en&ct=clnk&cd=2 (accessed April 10, 2008).
- Suez Company. <http://www.suez.com/>.
- Wallstrip. <http://www.youtube.com/watch?v=KHfhwVNGLTs&feature=related>.

Доро Висе

ХалуциНација.
Преплетувањето на расата,
родот и националноста во
Варух Меје –Чувар на
Границаџа¹

Doro Wiese

HalluciNation.
The Entanglement of Race,
Gender, and Nationality in
Varuh Meje – Guardian Of
The Frontier¹

1. Крајолик што треба да се открие...

Сцената започнува со сончева речна долина низ која лебдат здивови утринска магла... Тишината ја параат богати непрекинати благозвучни тонови, кои се засилуваат. Панорамски, камерата бавно се движи крај реката, кон сенките. И тогаш, над темната водена површина и нагласени со акорди во три тонови, се појавуваат имињата на трите глумици. Камерата се задржува на некаков непрепознатлив предмет, зумира и изострува на сандала заглавена меѓу карпи во водата. Крешендо од жичени инструменти завршува со висок тон. Рез. Преку платното прелетуваат дрвја и слушаме музика што потсетува на вестерн. Се појавуваат две жени, седнати една спроти друга во купе. Едната посега по фотографски апарат и ја слика друшката која накратко ја погледнува, ѝ се насмевнува и ревносно ѝ се враќа на книгата што ја чита. Кадарот повторно го исполнува брзата низа дрвја, само за миг; наеднаш ги заменува крупен кадар со вода што тече. Брзакот дрвја се појавува уште еднаш, но нагло го заменува нов крупен кадар со вода што тече. И тогаш над водата се вообличува насловот на филмот. Рез до крајот на насловната

1. A landscape to be discovered...

The scene opens with a sunny river valley as wafts of early morning fog drift through. Sustained pitches rich in harmonics break the silence, rising in volume. The camera slowly pans along a river, into the shadows. Then, superimposed on the dark water's surface and accentuated by the sound of tri-tone chords, the names of three actresses appear. The camera lingers on an unidentifiable object, zooms in, and scrutinizes a sandal caught between rocks in the water. String instruments crescendo and reach a high-pitched note. Cut. Trees rush past on the screen as we hear music evocative of a Western. Two women appear, sitting opposite each other in a train compartment. One of them reaches for a camera and photographs her companion who briefly looks up, smiles, and diligently returns to the book she is reading. Passing trees fill the frame again for an instant only to be suddenly replaced by a close-up of flowing water. The stream of trees appears once more and is abruptly replaced by another close-up of flowing water. The title of the film then materializes, superimposed on the water. Cut to the end of the title sequence, the film *Varuh Meje – Guardian Of The Frontier* begins. Yet we,

шпица, почнува филмот *Варух Меје–Чувар на Границаџа*. Сепак, ние, гледачите, подзастануваме уште за миг, неможејќи да држиме чекор со текот на сликите.

2. ...за националистичка конструкција...

Варух Меје – Чувар на Границаџа е, по многу нешта, извонреден филм. Тоа е првиот словенечки игран филм што го режирала жена. Во 2002 година ја доби наградата Манфред Салцгебер на берлинскиот филмски фестивал „Берлинале“. Покрај тоа, загатнува низа прашања важни за феминистичките и постколонијалните расправи: филмот е единствен поради начинот на кој дава опширен материјал за анализа на преплетувањето на расата, сексуалноста и родот во концептот на нацијата и на прашањето околу претставата за наводно неутралниот, неизбежен и неменлив статус на нацијата. На површно рамниште, филмот раскажува приказна за три другарки кои во текот на својот прв семестрален распуст пловат со кану по течението на Колпа, река на границата помеѓу Словенија и Хрватска. Набргу, за вниманието на гледачот почнува да се бори и една друга, паралелна потка, кога трите жени ги тормози „Чуварот на границата“ кој го следи нивното однесување за да се погрижи да не се преминат (хомо)-социјалните, ородени, расни и национални граници. „Чуварот“ се обидува да ги усогласи општествените норми и националните граници и на тој начин не само што се претставува како националист,² туку изразува и една ретко оспорувана и широко распространета концепција за „нацијата“. Како повластен облик на претставување, нацијата станала една од најважните слики за општествен консензус и повластен облик на идентификација. Тие механизми ги маскираат нејзината парцијалност и нејзината итрина до

the viewers, linger for a moment, unable to keep up with the flow of images.

2. ...for a nationalist construction...

Varuh Meje – Guardian Of The Frontier is, in a number of ways, a remarkable film. It is the first Slovenian feature film directed by a woman. It was awarded the Manfred-Salzgeber Prize at the Berlin Film Festival, Berlinale, in 2002. Additionally, it raises a number of issues that are important to feminist and post-colonial debates: the film is unique in the way it provides ample material to analyze the entanglement of race, sexuality, and gender in the concept of the nation and question the notion of a nation's supposedly neutral, inescapable und unchallengeable status. On the surface, the film tells the story of three female friends who, during their first semester break, canoe down the Kolpa, a border river between Slovenia and Croatia. Soon, a parallel storyline competes for the viewer's attention as the three women are tormented by a "Guardian of the Frontier" who monitors their behaviour to make sure that (homo-) social, gendered, racial, and national "frontiers" are not crossed. The "guardian" tries to bring social norms and national borders into agreement, thereby not only presenting himself as a nationalist,² but also representing a rarely challenged widespread concept of "the nation." As a privileged mode of representation, the nation has become one of the most important images of social consensus and a privileged form of identification. These mechanisms mask its partiality and artifice to the point where they are no longer perceptible. If basic characteristics of a nation exist, Benedict Anderson's analysis is certainly significant to their understanding: to him, the nation is an "imagined community" that is "conceived as a deep,

толкав степен што веќе не можат да се забележат. Ако постојат основни одлики на нација, анализата на Бенедикт Андерсон (Benedict Anderson) сигурно ќе биде значајна за да се разберат: за него, нацијата е „замислена заедница“ којашто „се доживува како длабоко, хоризонтално другарство“ (Anderson 1991, 7), без оглед на очигледните нееднаквости во повеќето општества. Ветувањето за заедничко учество, за еднаквост во рамките на нацијата, довело до ширење на концептот, а далекусежна последица од тоа е што, денес, се зема здраво за готово дека човек има националност и чувствува поврзаност со други луѓе кои живеат во истата земја, иако ниту ги познава ниту, пак, некогаш ќе ги запознае. Понатаму, *Varuh Meje* го илустрира начинот на кој врз едно конкретно европско гледиште за нацијата влијаеле расистички и хетеро-сексистички исклучувачки практики. Во една секвенца од филмот се прикажуваат мажи и жени со азиско потекло како ја минуваат реката Колпа за да стигнат до Словенија. Веднаш ги фаќаат полицајци, на кои, пак, веднаш им честита и, стискајќи им рака, им се заблагодарува „Чуварот на границата“, кој брзо се појавува на самото место. На тој начин филмот дава пример како конкретните „небелци“ се бркаат од границите на нацијата, „класична мешавина од институционални и поединечни расизми“ кои Тео Голдберг (Theo Goldberg) ги нарекува „расна европеизација“ (Goldberg 2006, 354): бидејќи колонијализмот се сфаќа како нешто што се случило другаде, Европа може да се замисли како „местото на и за Европејците сфатени историски“ (Goldberg 2006, 354), а соодветно на тоа Европејците се дефинираат како исклучиво бело и христијанско население. Појавувањето на небели ликови во *Varuh Meje* нагласува дека митот за белата христијанска Европа се одржува преку строго вардење на границите кое се заснова врз воочувањето на телесните разлики.

horizontal comradeship” (Anderson 1991, 7), regardless of the inequalities evident in most societies. The promise of participation, of equality within a nation, has led to the concept’s advancement with the far-reaching consequence that, today, it seems to be a given that one has a nationality and feels bound to other individuals who dwell in the same land, although one neither knows those individuals nor ever will. Furthermore, *Varuh Meje* illustrates how a specifically European view of the nation is influenced by racist and hetero-sexist exclusionary practices. One sequence shows men and women of Asian origin crossing the Kolpa River to reach Slovenia. They are immediately captured by police officers who are themselves congratulated and thanked, handshake included, by the “Guardian of the Frontier,” swift to appear on the scene. The film thus exemplifies how the “non-white” people in question are expelled from the boundaries of the nation, a “classic mix of institutional and individual racisms” referred to by Theo Goldberg as “Racial Europeanization” (Goldberg 2006, 354): since colonialism is regarded as having taken place elsewhere, Europe can be imagined as “the place of and for Europeans historically conceived” (Goldberg, 2006, 354), and Europeans concurrently defined as an exclusively white and Christian population. The appearance of non-white characters in *Varuh Meje* highlights how the myth of a white Christian Europe is maintained through rigorous border policing based on the identification of physical difference. The body is where the determination of whether someone belongs to a nation or not takes place: “through the simple expedient of demonizing and reifying the range of colour on a palette” (Morrison 1992, 7). *Varuh Meje* thus shows how borders are drawn in active practices, while the criteria clarifying who belongs and who does not appear fuzzy.

Телото е она место каде што се утврдува дали некој ѝ припаѓа на нацијата или не: „преку простата итрина на демонизирање и конкретизирање на опсегот на бои врз палетата“ (Morrison 1992, 7). Така, *Варух Меје* покажува на кој начин границите се исцртуваат во активните практики, додека критериумите со кои се појаснува кој припаѓа, а кој не припаѓа се нејасни. Гореспоменатата секвенца воспоставува едно опасно сценарио што може да ги засегне и белите протагонистки Аља, Жана и Симона: опасноста да се биде исклучен(а) од припадноста на нацијата, од припадноста како што во текот на филмот ја формулира „Чуварот на границата“. Во овој пример, заканата добива облик на тактика на застрашување чија цел е да дисциплинира и да уредува, односно нешто што јас го доживувам како механизам за кој Тони Морисон вели дека се состои од внесување на сликата за „расизиранио друго“, механизам што таа го нарекува африканизам: „начин на надзор врз прашањата на сталежот, сексуалната слобода, и на репресијата, создавањето и користењето на моќта“ (Morrison 1992, 7). Тогаш, ова „расизиранио друго“ служи како слика за споредба „за да може да се исцртуваат и наметнуваат изумот и импликациите на белоста“ (Morrison 1992, 52). Гледано од таа перспектива, јасно се разликуваат расистичките исклучувања заради дефинирање на некоја нација и уреденоста и дисциплината што како резултат ѝ се наметнуваат на рајата: иако овие облици на потчинување постојано упатуваат еден на друг, човек мора јасно да ги разграничи и според нивните практики и според последиците што произлегуваат од нив.

Кога, на пример, „изумите и импликациите“ на расистичкото исклучување се контраст врз основа на кој ќе се создаваат претстави за „белоста“, тоа не значи и дека не произведуваат уредувачки

The above-mentioned sequence establishes a threatening scenario that could also concern the white protagonists Alja, Žana and Simona: the threat of being excluded from belonging to the nation, formulated by the “Guardian of the Frontier” in the course of the film. In this instance, the menace takes the shape of an intimidation tactic designed to discipline and regulate, which I perceive as a mechanism specified by Toni Morrison consisting in the introduction of the figure of the “racialized other,” a mechanism she refers to as Africanism: “a way of policing matters of class, sexual license, and repression, formations and exercises of power” (Morrison, 1992, 7). This “racialized other” then serves as a contrasting figure “to limn out and enforce the invention and implications of whiteness” (Morrison 1992, 52). From that perspective, racist exclusions for the purpose of defining a nation and the resulting regulation and discipline enforced onto the populace clearly differ: although these forms of subjugation constantly refer to each other, one has to distinguish them clearly in their practices as well as in their consequences.

When, for example, the “inventions and implications” of racist exclusion are a contrast to produce notions of “whiteness,” this does not mean that they do not bring about regulating and disciplining effects. As Richard

и дисциплинирачки ефекти. Како што покажа Ричард Дајер (Richard Dyer 1997), концептот за „белоста“ се заснова врз политика на телото во која хетеросексуалноста игра пресудна улога, како средство за репродукција на расата и дефинирање на родот (спореди Dyer 1997, 30). На сличен начин, Нира Јувал-Дејвис вели дека жените играат значајна улога во националистичките и расистичките општества (сп. Yuval-Davis 1997, 27). Способноста на жените да раѓаат може од нив да направи „носителите на колективното“ (Yuval-Davis 1997, 26), така што контролирањето на женската сексуалност станува пресудно. Таквото дисциплинирање и уредување има улога и во *Варух Меје*, иако се разликува од директното користење на насилство преку пограничниот режим. Пример за тоа е заплетот на филмот: трите протагонистки Аља, Жана и Симона никако не му се противат на „Чуварот на границата“. Напротив, нивните идеи и фантазии се толку испреплетени со фантазијата за нацијата, што не можат да му се спротивстават на насилството на нејзините темелни дискурси и обичаи. Филмот ја илустрира насилната конструкција на нацијата преку либидалната врска чие насилство е дури и поголемо бидејќи не може да се артикулира како таква, туку може да се согледа единствено среде нејзиното заканувачко и морничаво таинствено изместување. Ова ги загатнува следниве прашања: колку прецизно процесот на настанокот на нацијата и во него имплицираната субјективност се кинематографски отсликани во *Варух Меје–Чувар на Границата*? Понатаму, кои теориски концепти се на располагање за да се објасни заплетувањето на субјективната фантазија, либидалната катекса, замислената заедница и вистинското насилство при постанокот на нацијата и внатрешната тема/податноста да го изрази она што во насловот го нареков халуциНАЦИЈА? На овие прашања ќе се осврнам со читање на *Варух Меје*,

Dyer (1997) has shown, the concept of “whiteness” is based on a politics of the body in which heterosexuality plays a crucial role, as the means of reproducing race and defining gender (cf. Dyer 1997, 30). In a similar vein, Nira Yuval-Davis states that women play a significant role in nationalist and racist societies (cf. Yuval-Davis 1997, 27). Women’s ability to give birth may make them to be “bearers of the collective” (Yuval-Davis 1997, 26), so that controlling women’s sexuality becomes crucial. Such disciplining and regulating also plays a role in *Varuh Meje*, although it differs from the direct exercise of violence through the border regime. This is exemplified in the film’s plot: the three protagonists Alja, Žana and Simona do not oppose the “Guardian of the Frontier” in any way. On the contrary, their ideas and imaginations are so interwoven with the fantasy of the nation that they cannot oppose the violence of its foundational discourses and practices. The film illustrates the violent construction of the nation through a libidinal bond whose violence is even greater as it cannot be articulated as such, but only be perceived in its threatening, uncanny displacement. This leads to the following questions: how precisely is the process of the nation’s becoming and the subjectivity implied therein portrayed cinematically in *Varuh Meje – Guardian Of The Frontier*? Furthermore: which theoretical concepts are available to express the entanglement of subjective imagination, libidinal cathexis, imagined community and real violence in the becoming of a nation and its inherent subject/ion to express what I refer to in the title HalluciNATION? I will address these issues through a reading of *Varuh Meje*, so let us return to the two sequences described at the outset, as they touch on a number of topics that play a significant role in the film itself.

па затоа предлагам да се навратиме на двете секвенци што ги опишав на почетокот, бидејќи начнуваат низа теми што играат значајна улога во самиот филм.

3. ... од која некои може да се исклучат ...

Од почетокот на *Varuh Meje* се воспоставуваат два јасни простора кои меѓусебно си соодветствуваат: акустичниот и визуелниот. Додека воведната секвенца отсликува една навидум негибната природа, го слушаме звукот на музика со парцијални тонови што потсетува на средновековен европски мистицизам изразен, на пример, низ грегоријанскиот напев. Но, светата убавина што ја призиваат и природата и музиката ја нарушува камерата којашто се движи панорамски без да се загледа во перспективата на ниедно лице; наместо тоа, камерата се движи независно, си ја истражува околината во една комбинација од љубопитност и воајеризам. Перспективата на субјективна камера станува појасна кога неочекувано зумира една обувка во водата, кршејќи го ритамот што се воспоставувал до тој миг. Овој кадар го востолува окоото на камерата како независна перспектива сама по себе. Ни оддалеку не претставувајќи сезнаен и далечен поглед, таа иритира уште повеќе зашто ништо не ѝ противречи на вознемирувачката субјективна перспектива на камерата нудејќи дополнителни фокални точки, како што прави камера врзана за некој од протагонистите. Безвременоста на сликата, што можела да се долови во кој било миг, нејзината неврзаност за перспективата на протагонистот, ненадејната појава на имиња неврзани за ниеден утврден лик, сенката што се јавува на површината на водата, недофатливата боја на тоновите на жичените инструменти, надоаѓањето во четвртински интервали што изгледа како да бара музичка разрешница: сите

3. ...from which some may be excluded...

From the beginning of *Varuh Meje*, two distinct spaces are established, corresponding with one another: the acoustic and visual spaces. While the opening sequence portrays a seemingly unspoiled landscape, we hear the sound of overtone music evoking European medieval mysticism as expressed, for example, by the Gregorian chant. Yet the holy beauty evoked by both landscape and music is disturbed by the camera panning without fixing its gaze on the perspective of a specific individual; instead, the camera moves independently, exploring its surroundings in a combination of curiosity and voyeurism. The point-of-view of a subjective camera becomes clearer when it zooms in unexpectedly on a shoe in the water, breaking the tempo established up until that juncture. This shot establishes the camera's eye as an independent perspective in its own right. Far from displaying an all-knowing and distant gaze, it irritates further as nothing contrasts with the unsettling, subjective camera perspective by providing additional focal points, such as the camera attaching itself to a protagonist would. The timelessness of the image, which could have been captured at any point in time, its non-attachment to the perspective of a protagonist, the sudden superimposition of names unrelated to any established character, the shadow that appears on the water's surface, the unseizable tone colour of the entering string-instruments, the coming in quart intervals, seeming to demand musical resolution: all of these elements haunt the place and make the idyllic landscape seem ominous and uncanny by leaving up in the air whether the perceived happenings are real or imagined, a

тие елементи го опседнуваат местото и идиличната природа ја прават да изгледа злокобно и морничаво таинствена, оставајќи го во воздухот неразрешено да лебди прашањето дали согледаните настани се стварни или замислени, спомен од минатото или раскажана сегашност, прелага или стварност, бидејќи „често се раѓа морничавата стварност кога ќе се замати границата меѓу фантазијата и стварноста“ (Freud 1953, 223), според дефиницијата на Сигмунд Фројд (Sigmund Freud) за генезата на морничавата страност.

Покрај објаснувањата на таквите конкретни стравови што се нудат во Фројдовиот оглед *Морничавото* (1953), Хоми К. Баба (Homi K. Bhabha 1994) додаде една важна димензија на дефиницијата така што покажа дека морничавото има „одек што може да се слушне јасно, иако и испрекинато, во фикциите што ги пребрдуваат силите на културните разлики во цела низа трансисториски подрачја“ (Bhabha 1994, 13). За Баба, морничавото е особено видливо во аспектите на современото, буржоаско општество кои се заборавени и негирани. Така, тој додава општествен аспект на Фројдовата позната дефиниција, при што морничавото е „сè што морало да остане (...) тајно и скриено, но сепак излегло на виделина“ (Freud 1953, 224). Баба ги преиспитува односите на моќта и интересите што го произведуваат и се стремат да го одржат она што е приватно или јавно, она што се држи во тајност или се обелоденува, додека целта на моќта да ги одреди тие содржини и поделби никогаш не се остварува до крај, така што она кон што се стреми моќта се прави себеси морничаво забележливо.

Притоа, складноста меѓу приватното и јавното, поделба карактеристична за модерноста, според Баба, се нарушува, засенета и морничаво заменета

remembrance of the past or a narrated present, delusion or reality, since an “uncanny effect often arises when the boundary between fantasy and reality is blurred” (Freud 1953, 223), according to Sigmund Freud’s definition of the genesis of the uncanny feeling.

In addition to the explanations of such specific fears offered in Freud’s essay *The Uncanny* (1953), Homi K. Bhabha (1994) has added an important dimension to the definition by showing that the uncanny has “a resonance that can be heard distinctly, if erratically, in fictions that negotiate the powers of cultural difference in a range of transhistorical sites” (Bhabha 1994, 13). The uncanny is, for Bhabha, especially apparent in aspects of modern, bourgeois society that have been forgotten or negated. He thus adds a societal aspect to Freud’s renowned definition, the uncanny being “everything that ought to have remained (...) secret and hidden but has come to light” (Freud 1953, 224). Bhabha questions power-relations and interests that produce and try to maintain what is private or public, what is kept secret or exposed, while the aim of power to determine those contents and divisions is never fully attained, so that what power aims at makes itself uncannily perceptible.

In the process, the symmetry of the private and the public, a characteristic division of modernity, becomes, according to Bhabha, disturbed, over-shadowed

со, на пример, феминистичките приговори од типот „приватното е политичко“ (Bhabha 1994, 15); понатаму „Непријатното ги подгрева баналностите на расизираното општество и во најситните нешта, каде може да седнете, а каде не; каде да живеете, а каде не; што може да учите, а што не; кого може да љубите, а кого не“. (Bhabha 1994, 21). Преку коментарите на Баба, човек може понатаму да испитува кои моќи на културната различност излегуваат во преден план во *Varuh Meje*, преиспитувајќи ги постојните граници и засенувајќи го поредокот во буржоаското општество.

Откривањето на распарената обувка, нагласено со музиката и движењето на камерата, може да го даде првиот патоказ за ваквото преиспитување. Дури и без формално нагласување, обувката како „предмет од цивилизацијата“ изгледа туѓо во „негибнатата природа“. *Kako pars pro toto*, таа претставува и лице коешто не е во кадарот и кое мора некогаш претходно да го истражувало тој терен. Доколку ова упатување на исчезнато лице само по себе е морничаво, контекстот што е пред гледачот отсликува и друг, помалку очигледен престап. Како што тврдеше Ен Меклинток во *Imperial Leather* (1995), „порнотропската“ традиција на евроцентричниот империјализам ја „феминизира“ земјата, за потоа да може да се силува и освои во машки потфат (McClintock 1995, 22/23). Воведната секвенца го повторува овој темелен наратив за европската современост како да е варијација на темата: исто така, почнува и со „откривање“ на една „девствена природа“, но потоа покажува еден неуспешен обид таа и да се освои. Лицето што стапнало на земјата отсутствува и не успеало да остави трага од своето некогашно присуство; упатувањата на него или на неа се ретки и раштркани, како да ги однела дотечената „дива“ река.

and uncanningly doubled by, for example, feminist contestations like the “private is political” (Bhabha 1994, 15); furthermore, “the unhomely stirs” the banalities of a racialized society, in the smallest of matters, “where you can sit, or not; how you can live, or not; what you can learn, or not; who you can love, or not” (Bhabha 1994, 21). Through Bhabha’s comments, one can then question which powers of cultural difference come to the fore in *Varuh Meje*, challenging existing limits and overshadowing the order of bourgeois society.

The discovery of a single shoe, accentuated through music and camera movement, may provide the first clue to this questioning. Even without formal accentuation, the shoe as “an object from civilization” appears alien to the “untouched nature.” As a pars pro toto, it also represents a person missing from the frame and who must have explored that terrain at an earlier point in time. If this reference to a missing person is in itself uncanny, the context available to the viewer also depicts another, less obvious transgression. As Anne McClintock has argued in *Imperial Leather* (1995), the “pornotropic” tradition of eurocentric imperialism “feminizes” the land, so that it can subsequently be ravished and conquered in a masculine enterprise (McClintock 1995, 22/23). The opening sequence repeats this foundational narrative of European modernity, as if it was a variation on the theme: it also commences with the “discovery” of a “virgin landscape,” but then goes on to show an unsuccessful attempt at conquering it. The individual who set foot on the land is absent and has not been able to leave a mark of his or her former presence; references to him or her are scarce and scattered, as if carried away by the flow of the “wild” river.

Со алузии на империјалното освојување на „девствена земја“ – а Меклинток напати укажува дека колонизацијата ја придружувал митот за некаква „ненаселена, нечепната земја“, додека изворните жители се симболично ставени во анахрон простор (McClintock, *passim*) – се продолжува и во наредната секвенца. Внесувањето вестерн филмска музика директно упатува на „првобитен приказ“ (*urszene*) на колонијална фантазија, зашто „освојувањето на Западот“ во Северна Америка, често прикажуван во вестерн филмовите, го следи токму таква музика. Растегнувањето на „границите на цивилизацијата“ понатаму во „дивината“, како што Роза Б. Шнајдер (Rosa B. Schneider 2003, 138) го парафразира наротивот за границата во САД, дополнително се нагласува преку други два симбола, возот и фотографскиот апарат. Историјата на фотографијата и историјата на колонијалната наука делат некои суштински постапки што подразбираат собирање, распространување и дисциплина (спореди McClintock, 1995, 123). Во 19 век, фотографијата се користела за да се прикажува и мери „расната“, „хистеричната“ и „криминалната“ изопаченост (спореди McClintock 1995, 124), исто како што железницата им припаѓа на темелните митови на САД.

Иако можеби возот не е значаен симбол за поврзаноста, неговите „мистични“ својства – кои во филмот се засилуваат со морничави визуелни и акустични елементи – ја обликуваат културната несвесност, особено бидејќи тука се изнесува една важна културна разлика – разликата меѓу мажественоста и женственоста. Како што покажа Тереза де Лаурентис во *Алиса не* (de Lauretis, 1984), основната културно наротивна структура содржи темелна поделба на родовите, поделба што нуди само две позиции: „машко-јунак-човек, на страната на субјектот; и

Allusions to the imperial conquest of “virgin land” – McClintock repeatedly points out that colonization was accompanied by the myth of an “uninhabited, unspoiled land,” while the original inhabitants are symbolically placed into an anachronistic space (McClintock, *passim*) – is pushed further in the next sequence. The entrance of a Western film tune makes direct reference to an “*urszene*” of colonial fantasy, the “conquest of the West” in North America, presented time and again in the Western film-genre accompanied by this kind of music. The deferment of the “limits of civilization” into the “wild,” as Rosa B. Schneider (2003, 138) paraphrases the US-American frontier narrative, is further emphasized through two additional symbols, the train and the camera. The history of photography and that of colonial science share intrinsic procedures entailing collection, dissemination and discipline (cf. McClintock 1995, 123). Photography was used in the 19th century to portray and measure “racial,” “hysterics,” and “criminal” deviance (cf. McClintock 1995, 124), just as the railway belongs to the founding myths of the United States.

Though the train may no longer be a significant symbol of connection, its “mystical” qualities – enhanced in the film by uncanny visual and acoustic elements – shape the cultural unconsciousness, especially since an important cultural difference - the one between masculinity and femininity - is expressed here. As Teresa de Lauretis has shown in *Alice Doesn't* (1984), the basic cultural narrative structure contains a fundamental division of genders, one that only offers two positions: “male-hero-human, on the side of the subject; and female-obstacle-boundary-space, on the other” (de Lauretis 1984, 121).

женско-пречка-граница-простор, на другата страна“ (de Lauretis, 1984, 121). За неа, дефиницијата на Јуриј Лотман (Jurij Lotman): „ликовите може да се поделат на подвижни, кои уживаат слобода во однос на потката-просторот, кои можат да си го менуваат местото во структурата на уметничкиот свет и отаде границата, (...), и на неподвижни, кои, впрочем, претставуваат функција на тој простор“ (Lotman, 1979, 167), укажува на родово обележана хиерархија во која машките јунаци ги добиваат активните улоги, додека „жената“ ја добива симболичната наративна функција на локација, место, на пречка, или станува гранична фигура, нешто што мора да се совлада (de Lauretis 1984, 118/119).

Во *Varuh Meje*, „освојувањето на земјата“ и „растегањето на границите на цивилизацијата“ може да укажат на следново: доколку сериозно сметаме дека Аља, Жана и Симона заслужуваат да „уживаат слобода во однос на потката-просторот“ (Lotman, op.cit.) зашто патуваат, сакаат да ја истражуваат земјата и стварноста да ја бележат на фотографии, обеспокојувачките акустични и визуелни мотиви може да се однесуваат на опасноста што се надвиснува врз нивното право, на фактот дека тоа мора да се спречи. Понатаму, токму нивното влегување во улогата на „откривачи“ – естетски евоцирана низ поттекстот на вестернот, убедливо доловен преку вестерн музиката, преку кадрите со опкружувањето типични за тој жанр и домаќинскиот романтизам – е она што е внатрешно поврзано со претставите за „белоста“. Како што вели Ричард Дајер (Dyer 1997), вестернот како жанр покажува „претприемчив подвиг“ кој е нужен за конструирање на трансцендентална бестелесна „белост“, како и за создавање на ново утописко општество какво што се опишува во *Јасна судбина* (Manifest Destiny) (сп. Dyer 33). Вестернот

For her, Jurij Lotman’s definition: “Characters can be divided into those who are mobile, who enjoy freedom with regard to plot-space, who can change their place in the structure of the artistic world and cross the frontier (...), and those who are immobile, who represent, in fact, a function of this space” (Lotman 1979, 167), implies a gender-specific hierarchy in which masculine heroes take the active roles while “woman” takes on the symbolic narrative function of a location, a place, a hindrance, or becomes a borderline figure, something that has to be overcome (de Lauretis 1984, 118/119).

In *Varuh Meje*, the “conquest of the land” and the “deferred limits of civilization” could indicate the following: if we seriously consider that Alja, Žana and Simona lay claim to “enjoy freedom with regard to plot-space” (Lotman, op. cit.) because they travel, want to explore the land and document reality in photographs, the uncanny acoustic and visual motives could refer to the threat interposing itself to their claim, to the fact that this ought to be prevented. Furthermore, it is precisely their taking on the role of “discoverers” – aesthetically evoked through the Western subtext, pervasively called up through western music, genre-typical scenery-shots, and fireside romanticism – that is intrinsically linked to notions of “whiteness.” As Richard Dyer (1997) states, the Western as a genre displays an “exercise of enterprise” essential for the construction of a transcendental incorporeal “whiteness” as well as for the formation of a new utopian society as described in *Manifest Destiny* (cf. Dyer, 33). The Western as a frontier narrative is not only concerned with an endless expansion into “open space,” but also explores which codes, values, and customs should prevail. Thus, the

како наратив за границите не се занимава само со бескрајното ширење во „отворениот простор“, туку истражува и кои кодови, вредности и обичаи треба да надвладееат. Така, вестерниот носталгично го велича империјалното заземање на земјата – што, историски кажано, произвело со геноцид на домородните Американци – и го преобразува во морално-трансцендентен потфат во кој белите мажи можат од себе да направат самопрогласени јунаци.

Протагонистките Аља, Жана и Симона си земаат белечка машка улога; „Чуварот на границата“ не ја напаѓа, всушност, нивната „белост“ туку машката положба што е неизоставен дел од таа улога. Она што избива во преден план тука не е расистичкото исклучување на граничната политика; напротив, во овие случаи се покажуваат нејзините инклузивни практики на регулирање и дисциплинирање на родот и на сексуалноста. Затоа, белоста е високо диференцирана категорија, категорија која не само што доделува општествени улоги според бојата на кожата, туку и претстави за родот и сексуалноста (види Dyer, *passim*).

Во контекст на овие претпоставки, човек може да го сфати *Varuh Meje* како филм во кој „жената“ (прочитана како културен конструкт) и „жените“ (како историски субјект)³ се меѓусебно поврзани, додека се испитува нивниот однос кон „изградбата на нацијата“ и „белоста“. Сепак, изградбата на нацијата што се обработува во филмот и во која се вклучени и „жените“ и „жената“ е, уште од самиот почеток, поврзана со насилан чин. Во *Varuh Meje* нацијата исходува од загуба, бидејќи првиот знак за човечки живот се однесува на исчезнато лице. Сакам да укажам дека филмот, од почетокот, го загатнува прашањето дали тој знак консолидира некаква

Western nostalgically glorifies an imperial seizure of the land – which, historically speaking, resulted in the genocide of the Native Americans – and transforms it into a morally-transcendent endeavour in which white men can turn themselves into self-proclaimed heroes.

The protagonists Alja, Žana and Simona lay claim on a white masculine role; it is not their “whiteness” that is attacked by the “Guardian of the Frontier” but, indeed, the masculine position that is part and parcel of this role. What comes to the fore here is not the racist exclusion of a border policy; on the contrary, in these instances its inclusionary practices of regulating and disciplining gender and sexuality are shown. Whiteness is therefore a highly differentiated category, one that not only assigns social roles according to skin colour, but also notions of gender and sexuality (see Dyer, *passim*).

In the light of these propositions one could understand *Varuh Meje* as a film in which “woman” (read as a cultural construct) and “women” (read as a historical subject)³ are related to each other, while their relationship to “nation-building” and “whiteness” is examined. Yet, the nationbuilding dealt with in the film and in which both “women” and “woman” are involved is, from the beginning, connected with an act of violence. In *Varuh Meje*, the nation originates in a loss, as the first sign of human life refers to a missing person. I would like to suggest that the film, from the beginning, poses the question of whether this sign consolidates a desire: the wish to transform a character playing an active role into

желба: желба одреден лик што игра активна улога да се преобрази во топос, во место, неговото или нејзиното исчезнување да се претвори во симбол на казна за преминувањето на некоја граница. Кои културни разлики се замолкнати, осудени да останат невидливи или осудени на смрт заради изградба на нација?

4. ... преку нишката на насилието ...

Иако трите протагонистки Жана, Аља и Симона во текот на филмот си земаат улога на машки јунак и тргнуваат во светот, наративната функција на „жената“ е постојано присутна.

Во текот на целиот филм *Varuh Meje* (опасноста од родово обележано насилство се поставува и наративно и естетски. Во воведната секвенца, филмот создава чувство на опасност преку инцидентна музика и преку користење на субјективна камера-око, така што, дури и пред пловидбата со кануто, заканата станува очигледна, фрлајќи ја својата сенка врз пустоловното бегство на трите жени. Но, не се нуди никакво објаснување благодарение на кое би се објаснила опасноста, така што овие три естетски предвестија изгледаат како празни формули што залажуваат. На пример, кога Симона и Жана, набргу откако ќе пристигнат во родниот град на Аља, решаваат да се искапат во Колпа, дознаваат дека реката е граница меѓу Словенија и Хрватска. Оваа вест ја поттикнува Жана да преплива дури до хрватската страна, со што станува средиште на интересот на сите. Истовремено, започнува и музичкиот мотив на морничавото, однапред воспоставен веќе во воведната секвенца. Како да го толкуваме ова диегетско предвистие? Ако помислиме дека овој музички мотив најпрвин го слушнаваме кога се покажа „напуштената“ обувка,

a topos, a place, to turn his or her disappearance into a symbol of punishment for crossing a border. Which cultural differences are silenced, doomed to remain invisible or sentenced to death for the purpose of nation building?

4. ...through the thread of violence...

Although the three protagonists Žana, Alja and Simona take on, in the course of the film, the role of the masculine hero and set out into the world, the narrative function of “woman” is ever-present.

Throughout *Varuh Meje*, (the threat of) gender-specific violence is narratively and aesthetically staged. As in the opening sequence, the film provides a sense of danger with incidental music and the use of a subjective camera-eye so that, even before the canoe trip, a threat becomes evident, casting its shadow on the three women’s escapade. Yet no explanation is offered to understand the peril, so these aesthetic hints seem to be empty, misleading formulas. For example: when Simona and Žana, shortly after arriving to Alja’s hometown, decide to take a swim in the Kolpa river, they learn that it forms the border between Slovenia and Croatia. Žana feels encouraged by this news to swim right over to the Croatian side, thereby becoming the focus of everyone’s attention. At the same time, the musical motif of the uncanny, which had been established in the opening sequence, sets in. How should we interpret this diegetic clue? If we consider that this musical motif was first heard when the “deserted” shoe was shown, we could read it as a signifier for an impending mortal threat. Yet why should a young person’s dare be a death-threat? The diegetic clue is not taken up in the plot, so Žana is shown

можеме да го читаме како означител за надвиснатата смртна опасност. Но, зошто еден младешки пркос би бил смртна опасност? Диегетското предвестие го нема во потката, па се покажува како Жана се качува по насипот на реката од хрватската страна и како им мавта на останатите, а потоа се враќа.

Сличен ефект се создава и со субјективното кадрирање - овие кадри се сосема јасни сами по себе, но имаат вознемирувачки ефект врз гледачот и изгледаат како да се случајно уфрлени. Беглиот поглед на субјективната камера кон обувката, фотографскиот апарат, книгата, двата мобилни телефона и двата чифта очила за сонце, субјективниот кадар со аспирирот што се раствора снимен од под дното на чашата со вода: што им дава значење на овие предмети? Единствено комбинацијата од музика и субјективно кадрирање, од звук и слика, е она што ја плете мрежата во која се фаќа приказна за насилство. Додека Аља, Симона и Жана појаднуваат по долгата ноќ забава, татко ѝ на Аља почнува на глас да им чита напис од весник: исчезната студентка. Излегла со друштво и веќе никој не ја видел. Додека Аља, Симона и Жана се обидуваат да ѝ најдат среќен крај на приказната – „Па што, сигурно отишла во Љубљана и сега журка“ – камерата излегува од ентериерот и, со бавна панорама, ни покажува мирно гратче што се капе во сонцевина. Истовремено, татко ѝ на Аља продолжува на сличен начин: „Можеби. Но, полицијата пронашла еден нејзин чевел крај реката. Можеби и не ви е добра идеја да пловите со кану!“ Но, зошто пловидбата со кану да не е добра идеја? Преку татковото предупредување, преку злокобната музика и звучните елементи, заплетот се заострува и раскажува приказна во која демне опасност, не само за исчезнатата студентка, туку, можеби, и за трите протагонистки. Иако сè до крајот на филмот

climbing the river's embankment on the Croatian side, waving to the others, and then making her way back.

A similar effect is achieved by point-of-view shots of a subjective camera; these takes are nothing but self-explanatory, but have a disconcerting effect on the viewer and appear to be interjected by accident. The subjective camera's glance upon a shoe, a camera, a book, two mobile phones and two pairs of sunglasses, the point-of-view shot of a dissolving aspirin-pill, taken from the bottom of a glass of water: what gives those objects a significance? Only the combination of music and point-of-view shots, of sound and image, weaves the net in which a story of violence is caught. As Alja, Simona and Žana are having breakfast after a long night out partying, Alja's father begins to read a newspaper article out loud to them: a female student is reported missing. She went out with friends and was never seen again. While Alja, Simona and Žana try to find a happy ending to the story – “So she probably went to Ljubljana and is having a great time!” – the camera leaves the interior space and shows, in a slow pan, a small, peaceful town lying in sunshine. Simultaneously, Alja's father continues in the same vein: „Maybe. But the police found one of her shoes by the river. This canoe trip might not be such a good idea!” Yet why should the canoe trip not be a good idea? Through the father's warning and the foreboding music and sound elements, the plot thickens, narrating a story where danger lurks, not only in relation to the missing student but also, possibly, to the three protagonists. Although one has to rely on suppositions up until the end of *Varuh Meje*, the question of whether “something” is threatening the life of its main protagonists is one of the driving

гледачот мора да се потпира на претпоставки, прашањето дали „нешто“ ги загрозува животите на главните протагонистки е еден од двигателите на приказната во текот на целиот филм: опасноста од „нешто“ неодредено, што иако – или затоа што – е поткопано, може да се сфати како родово обележано насилство, особено затоа што ги демне токму трите протагонистки. Гледајќи наназад, празните, лажливи формули за опасност сега може да се согледаат како облик на неприфаќање на нивното однесување: жени кои пркосно си ги ризикуваат телата, јавно уживаат и имаат планинарски чевли, книги, мобилни телефони и фотографски апарати, од перспектива на камерата, не се восприемаат во позитивна светлина. Истовремено, надвиснатата опасност што дотогаш гледачот само ја насетувал, сега веќе влегува во наративот. „Порнотропското“ зјапање што претходно го дефинирав се поврзува со приказна за насилство, насилство што може да се насочи кон протагонистките кои изгледаат како да ги минуваат границите на дозволеното што ги одредува околото на камерата. Сепак, изричната опасност од родово обоено насилство настапува единствено преку добро утврдени маскулинистички обрасци на доминација во западните општества, која не само што се стреми да направи од жените предмети на тоа зјапање, туку и да ги изложи на можноста некакво насилство да се насочи кон нивните тела. Преку отпрвин празните закани, филмот успева да го подготви теренот за одредена структура на насилство, што може само хипотетички да им се „припише“ на полот, на родот или на расата. Овој конструкт во филмот се воспоставува подеднакво како и опасноста од насилство.

Меѓутоа, отпрвин, протагонистките во филмот се растргнати меѓу тргнувањето, стравот и бунтовноста. Иако Аља, Симона и Жана се доволно бестрашни за да

forces of the storyline throughout the film: the threat of a diffuse “something” that, although – or because– it is undetermined, may be understood as gender-specific violence, especially since it looms particularly over the three female protagonists. In retrospect, the empty, misleading formulas of a threat can thus be perceived as a form of non-acceptance of their behaviour: women who risk their bodies daringly, enjoy themselves in public, and “own” hiking boots, books, mobile phones and cameras are not, from the camera’s perspective, perceived in a positive light. Simultaneously, the looming danger that was, until then, only apparent to the viewer, enters the narrative. The “porno-tropic” gaze I have defined earlier is linked to a story of violence; a violence that could also start to target the protagonists who seem to cross the limits of the permissible defined by the camera-eye. Yet the explicit threat of genderspecific violence only comes into play through well-established masculinistic patterns of domination in Western societies, which not only wants to make women objects of the gaze, but also to subject them to the possibility of violence being aimed at their bodies. Through what are, initially, empty threats, the film succeeds in setting the stage for a structure of violence, which can only be hypothetically “assigned” to a sex, gender or race. This construct is staged as much in the film as the threat of violence is.

At first, however, the protagonists of the film are torn between setting off, being afraid, and being rebellious. Although Alja, Simona and Žana are fearless enough

тргнат на своето патешествие и покрај надвиснатата опасност, заканите од неа испливуваат во нивните приказни. На пример, кога тргнуваат кон Колпа за да пловат со кану, ги запираат на полициски контролен пункт. Додека друг возач излегува од автомобилот, се ракува со полицајците и ги слуша додека му раскажуваат што прават, Жана измислува приказна за него. „Еј, ене го убиецот. А знаете што направил? Ја однел в шума, ја силувал, ја исецкал и ја употребил за рибарски мамец!“ Иако нејзината приказна, во рамките на нарацијата, се доживува како шега, а потоа се користи како виц, таа воспоставува и една нишка во приказната што потоа избива во заплетот. Во исто време, постојано се изменуваат морничава музика и вестерн мотиви, наведувајќи го гледачот да верува дека тие две нишки само што не се споиле. Безгрижно, протагонистките тргнуваат на своето патешествие и ги отфрлаат предупредувањата од таткото и од момчето на Аља, ставајќи се во ист кош со чудовиштата за кои ги предупредуваат: „Пазете се од сверови! Сериски убијци! И од ловци! И од женски!“ Па сепак, нивната конструкција на реалноста е кривка и лесно може да се наруши. Иако сакаат да се оддалечат од застрашувачките приказни двејќи ги до нестварни размери, сепак сè повеќе и повеќе се внесуваат во нив. На пример, Жана измислува уште една мала приказна додека заедно со Аља веслаат со разголени гради: „Значи, она таму е Хрватска?“, прашува. „Да т’ибам! Земја полна со убијци и первертити! Шумине вријат од нив. Ебенине хрватски воени ветерани не можат да престанат да убиваат.“ Додека тера со приказната и убиството на исчезнатата студентка му го припишува на некој хрватски ветеран, слушаат истрел. Уплашени, жените веднаш си ги облекуваат градниците, а Аља се обидува да спречи опасноста да дојде во нејзината стварност: „Тоа е само некој ловција“, си се убедува.

to start their journey in spite of the looming danger, its threat surfaces in their accounts. For example, when they set off on their canoe trip down the Kolpa, they find themselves stopped at a police roadblock. While another driver-by gets out of his car, exchanges handshakes with the policemen and lets them tell him what they’re doing, Žana spins a tale about him. “Hey, there’s the killer. And you know what he did? He took her into the woods, raped her, cut her up and used her as fish bait!” Although her story is, within the narration, perceived as a joke and later used as a running gag, it also establishes a storyline that surfaces in the plot. At the same time, eerie music repeatedly alternates with the Western motif, leading the viewer to believe that these two strands are on the verge of intertwining. Carefree, the protagonists start on their journey and dismiss Alja’s father’s and boyfriend’s warnings by placing themselves on a par with the “monsters” they are being warned about: “Watch out for beasts! Serial killers! And hunters! And females!” Nevertheless, their construction of reality is delicate and easy to unsettle. Although they want to distance themselves from the threatening stories by inflating them to unrealistic dimensions, they find themselves more and more captured by them. Žana, for example, invents another little story as she and Alja paddle around with their tops off: “So that’s Croatia over there?” she asks. “Fuck! A country full of killers and perverts! The woods are full of them. Those fucked up Croatian war veterans who just can’t stop killing.” While she continues her tale and imputes the murder of the missing student to a war veteran, they hear a shot being fired. Intimidated, the women immediately put their tops back on, while Alja tries to prevent the threat from finding its way into her reality: “It was just a hunter,” she tries to reassure herself.

Но што значи тоа „само ловџија“? Симона, наивна и лековерна, а оттука и невклопена во тројката, брзо почнува да наседнува. Малку по малку, си склопува делчиња од приказните со сопствените перцепции и набрзо среќава човек кој за неа е „крал на шумата“: митски лик што го внесува Аља во една од своите приказни како некој што пушта светулки да ги маѓепсаат девиците и така целосно да ги омаѓоса. Кога, во еден миг, во еден речен ракав веќе не ги гледа другите две и се загубува, на една чистинка здогледува елен во нагон, но кога одново ќе го погледне излегува дека е риболовец. Риболовецот и дава знак на Симона да застане кај што е додека тој ја фрли јадицата.

Тогаш приказната еволуира преку низа кадри и контракадри во кои Симона го гледа риболовецот како си го става рибарскиот стап меѓу нозете, го повлекува конецот со машинката и ја вади рибата од јадицата во висина на своето меѓуножје. Полека, со претоп, се појавува слика на светулки, а потоа ги гледаме Симона и риболовецот како си разменуваат погледи. Тогаш, со звук на гласен тапан, камерата брзо се движи кон риболовецот кој ја удира рибата од земја. Следува крупен кадар на Симона снимена низ бутините на риболовецот. Се смешка, а потоа им одговара на другите две жени кои ја викаат да се врати.

Што се случува во сценава? Се воспоставува мрежа од асоцијации и алузии, а Симона се фатила во неа. Со магична, метонимиска смена елен и маж се замислуваат како „кралот на шумата“ и се изедначуваат со риболовец, чија фалусна сексуализација и ненадејна бруталност како да извираат право од приказната на Жана за убиството. Додека ова згуснување на заплетот е видно за гледачот, Симона

But what does that mean, it was “just a hunter”? Simona, naïve and credulous, and therefore out of place in the threesome, quickly starts to fall for the snare. Putting together bits of stories and her own perceptions, she soon encounters a man who is for her “The King of the Forest”: a mythical figure introduced in one of Alja’s tales as someone who lets fireflies bewitch virgins so that they are completely under his spell. When, at some point, she loses sight of the other two at a river branch and gets lost, she sees a rutting stag in a clearing which, at second sight, turns out to be an angler. The angler signals Simona to stay where she is while he casts his line.

The story then evolves through a series of shot-reverse shots in which Simona watches the angler stick the fishing rod between his legs, reel in the fishing line, and remove the fish from the hook at crotch level. An image of fireflies fades in before we see Simona exchanging glances with the angler, followed by a cutaway to Alja and Žana calling for Simona. Again, the exchange of glances between Simona and the angler. Then, accompanied by a booming drumbeat, the camera pans rapidly to the fisherman, who is smashing the fish on the ground. This is followed by a closeup of Simona shot through the angler’s thighs. She smiles and then responds to the other women calling for her to return.

What is happening in this scene? A web of associations and allusions is established, and Simona is caught up in it. In a magical, metonymic shift, stag and man are envisioned as “King of the Forest” and equated with an angler, whose phallic sexualization and sudden brutality seem to spring directly from Žana’s murder story. While this thickening of the plot is apparent to the viewer, Simona does not seem to be aware of the threat posed, as

изгледа не е свесна за опасноста, на што укажува нејзината насмевка. Кога другите две конечно ќе ја најдат, таа е сосема понесена од бајката на Аља. „Мислевме дека те фатил некој луд Хрват!“, Жана ја дочекува Симона, но вторава и одговара со опиено и отсутно лице: „Не, Словенец беше“. Тука, означителите како што се рибата и конецот, еленот и ловцијата се собираат и поврзуваат со претставите за националната припадност, претстави што амбивалентно се ставаат во фокусот. Додека одговорот на Симона исходува од нејзината фантазија, ликовите што се иманентни во текстот ја сметаат за наивна, додека гледачите може да сметаат дека се изложува на опасност. Оваа поделба на три различни гледишта се забрзува во наративот. Наредната вечер доаѓа до конфликт кога Симона го следи правецот на рибарската треска што ја наоѓа положена на земја, и тоа дури до шумата и кога останатите, трчајќи по неа, наоѓаат чевел. Жана ја обвинува дека со своето наивно однесување привлекува силувачи, Аља се обидува да ги смири, а Симона, пак, ги укорува обете велејќи им дека ги мразеле мажите. За сето тоа време, во ноќната сцена, гледачот следи низа дезориентирачки скок-резови, при што целосно го губи чувството за ориентација.

Во наредните секвенци, паралелните потки за она што е фантастика, а што е стварност, што е пустиловно, а што е (исклучително) насилно, сосема се заплеткуваат со фигурација што кај Морисон се нарекува „африканизам“ – фигурација што, како што веќе објаснив, служи како контраст за опишување на „белоста“. „Заканувачкото“ и „обестелесено“ зјапање – што напати се пројавува преку субјективната камера – се здобива со нов потенцијален објект, додека група луѓе, налик Азијати, се обидува да ја мине Колпа. Оваа наративна линија се воведува кога Аља, Симона и Жана решаваат, по ноќната кавга, да побараат помош

her smile suggests. When the others finally find her, she is completely captivated by Alja's fairy tale. "We thought a crazy Croatian got you!" Žana receives Simona, only to find her responding with a dreamy face: "No, he was a Slovenian." Here, signifiers such as fish and line, deer and hunter are gathered and linked to notions of national affiliation, notions put into focus ambivalently. While Simona's response is motivated by her fancy, the text-immanent characters believe her to be naive, whereas the viewers might consider her to be putting herself into danger. This division into three differing points-of-view is driven on in the narrative. The following evening, conflict arises when Simona follows the line of a fishing rod set on the ground all the way into the forest while the others, running after her, find a shoe. Žana accuses her of attracting rapists through her naive behaviour, Alja tries to appease them, and Simona reproaches them both in turn with hating men. All the while the viewer is privy, in a night time scene, to a series of disorientating jump cuts, losing all sense of orientation.

In the following sequences, the competing storylines of what is fantastic and what is real, what is adventurous and what is (sublimely) violent, get all tangled up with a figuration referred to by Morrison as "Africanism" – a figuration which, as I have explained earlier, serves as a contrast to limn out whiteness. The "threatening," "disembodied" gaze – repeatedly expressed through the subjective camera – gains, as a group of Asian-looking people tries to cross the Kolpa River, another potential object. This narrative strand is introduced when Alja, Simona and Žana decide, after the nightly fright, to seek help in a Croatian village on the other side of the river.

во едно хрватско село отаде реката. Со кратки контра-кадри, се покажуваат нозе како се пробиваат низ вода до колена додека доаѓаат од спротивни насоки. Додека жените го пренесуваат кануто преку реката, сето време зборувајќи за настанот од претходната ноќ, се слуша повик за помош. Па сепак, се чини дека ни Аља, ни Симона, ниту Жана не го забележуваат – единствено кога Симона наеднаш застанува и ги прашува другите дали гледаат дека мала група луѓе кои личат на Азијати исто така ја минуваат реката. „Бегалци!“ Зборот незаинтересирано се отргнува од усните на Аља, а Жана возбудено забележува дека една од жените држи чевел налик на оној што го нашле претходната ноќ. „Можеби тоа е одговорот!“ извикува, „можеби некоја бегалка си го загубила чевелот. Никакво убиство. Никакво силување. Крај на приказната.“ Во меѓувреме, филмот низ напоредни кадри нè води кон луѓето што личат на Азијати, кои, пак, додека ја минуваат реката, ги држат Аља, Симона и Жана на око. Камерата поблиску го следи погледот на една жена и се задржува на него додека Жана ја завршува својата приказна. Аља, Симона и Жана го продолжуваат патот и ја губат групата од вид додека, кога ќе пристигнат до брегот, не слушнат јак истрел. Се кријат во нива со пченка и гледаат, со зумот на фотографскиот апарат, како полицијата ја брка и ја фаќа групата Азијати и како на купче ги туркаат во полициско комби отаде реката. Оеднаш, граничарот доаѓа со возилото до нив, излегува од него и им се заблагодарува на полицајците стегајќи им рака. Штом Аља, Симона и Жана се сигурни дека полицијата не ги бара нив туку бегалците, продолжуваат по патеката до селото. Само Симона со сочувство се прашува што ли ќе стане со „бегалците“. Но, групата веќе нема да се види понатаму во приказната. Штом ќе исчезнат во полициското комби, веќе воопшто нема да се видат.

In shotreverse shots, legs wading through knee-deep water are shown, coming from opposite directions. As the women are transporting their canoe across the river all the while discussing what happened overnight, a cry for help is heard. Yet neither Alja, Simone, nor Žana seem to notice it – only when Simona suddenly stops in her tracks and asks the others to look do they notice a small, Asianlooking group of people that is also crossing the river. “Refugees!” The word slips, disregarding, from Alja’s lips, and Žana excitedly remarks that one of the women is holding a shoe that resembles the one they found the previous night. “Maybe that’s the answer!” she exclaims, “Maybe a refugee lost her shoe. No murder. No rape. End of story.” In the meantime, the film crosscuts to the group of Asian-looking people who, while crossing the river, keep an eye, in turn, on Alja, Simona, and Žana. The camera especially tracks one woman’s gaze, her look still lingering when Žana concludes her story. Alja, Simona, and Žana then continue their journey and loose sight of the party until, upon reaching the riverbank, they hear a loud gunshot. They hide in a maize field and observe, via the camera zoom, how the group of Asians are chased, captured by the police and bundled off into a police van on the other side of the river. Suddenly, the border guard drives up, steps out of his car, and thanks the policemen with a handshake. Once Alja, Simona and Žana are certain that the police are not after them but after the refugees, they continue down the path to the village. Only Simona inquires empathetically what might happen to “the refugees.” But, as the story unfolds, their small party will never be seen again. Once they have disappeared into the police van, they will forever remain hidden from view.

Што значи оваа секвенца? Иако е кратка, сметам дека е значајна зашто внесува контраст во наратијата. Како што укажа Тони Морисон, фигурата на расизираната „другост“ во книжевноста на САД е рефлексивна фабрикација која се користи за да се истражат стравовите и желбите и да се нагласи слободата на белците (Morrison, 1992, *passim*). Ако овој поглед го примениме врз *Varuh Meje*, дебито на „расизираните други“ во потката може да даде пример и да нагласи како тоа Аља, Симона и Жана се вплеткуваат во постанокот на нацијата. Нивната реакција кон апсењето на Азијатите покажува дека ниту една од нив трите не се плаши да не биде исклучена од нацијата. Понатаму, потценувачкиот коментар на Аља („Бегалци!“), сочувствителната неспособност за дејство на Симона („Што ли ќе стане со нив?“) и сензационализмот на Жана („Гледајте ѝ го чевелот!“) јасно покажуваат дека токму нивната сигурност во припадноста (националната) им ја сопира способноста да воспостават врска со азијатската група. Во некој поглед, токму исклучувањето на расизираните други од нацијата е она што им овозможува на жените да се чувствуваат поврзани со неа. („Добро што си го понесов пасошот“, вели Жана); заканувачкото сценарио води сметка националните вредности и норми – дури и кога не се прифатени – да се препознаваат како референтна точка, ако не за друго, тогаш барем за да се оспоруваат. Така, расизмот е составен дел на изградбата на нацијата зашто – со вклучување и исклучување, со доделување општествени и културни одлики според бојата на кожата – воспоставува обрасци на однесувања и ставови што исто така ги регулираат и дисциплинираат родот и сексуалноста.

Додека камерата се задржува на погледот на Азијатката дури и откако Жана ги изнела своите мисли, таа

What does this sequence mean? Although short, I believe it is significant because it introduces a contrast to the narration. As Toni Morrison has pointed out, the figure of the “racialized other” in US American literature is a reflexive fabrication used to explore fears and desires, and to highlight the freedom of whites (Morrison 1992, *passim*). If we apply this insight to *Varuh Meje*, the debut of “racialized others” in the storyline could exemplify and highlight how Alja, Simona, and Žana are woven into the becoming of nation. Their reaction to the Asians’ arrest show that neither of the three fears exclusion from nationhood. Furthermore, Alja’s dismissive comment (“Refugees!”), Simona’s empathetic incapacity to act (“What will happen to them?”) and Žana’s sensationalism (“Look at her shoe!”) make it clear that it is precisely their certainty of (national) belonging that inhibits their ability to establish a relation with the Asian party. In some respects, it is exactly the exclusion of racialized others from the nation that allows the women to feel affiliated to it (“I am glad I brought my passport,” says Žana); the threatening scenario ensures that national values and norms – even when they are not accepted – are recognized as a point of reference, if only to be contested. Racism is thus constitutive for the building of a nation as it establishes – by inclusion and exclusion, by the assignment of social and cultural characteristics through skin colour – patterns of behaviours and attitudes that also regulate and discipline gender and sexuality.

As the camera dwells on the Asian woman’s look even once Žana has already expressed her sentiments, it

уште еднаш артикулира независен поглед. Меѓутоа, во овој случај, тој не испраќа закана; напротив, ги изложува гледачите на лик кој гледа право во нив – силен гест, бидејќи гледањето ја симболизира способноста на субјектот да согледува и памети (сп. Silverman, 1996). Кога Азијатката е свртена кон камерата, се здобива со статус на субјект – статус што овозможува различно и дивергентно согледување, со што можело да се овозможи и расистичкото однесување на Аља, Симона и Жана да се гледа во поинакво светло. Бидејќи ниту одбранбениот став на Аља, ниту љубопитството на Жана, ниту сочувството на Симона не водат кон промена на нивното однесување; напротив, овие ставови поддржуваат статус кво во кој групата Азијати се доживува како претставник на расното друго. Бидејќи филмот ни претставува субјект кој гледа право во камерата, тој им овозможува на гледачите различно да се сместат себеси во однос на изложената ситуација, на тој начин овозможувајќи им да го препознаат и да се оградат од расизмот кој е имплицитен во однесувањето и потезите на главните протагонистки, и да ја согледаат нивната свирепост и несолидарност. Понатаму, како што се развива приказната, заплетот покажува колку насилно се (транс)формираат родот и сексуалноста во функција на идеологиите од типот крв и земја. Филмот кулминира кога трите жени, по кратка пауза на хрватската страна од реката, се враќаат во Словенија и наидуваат на „Чуварот на границата“ за кој се покажува дека е истиот оној риболовец и возач што запре на полицискиот пункт, кому Аља му припиша убиство. Се заканува дека ќе повика полиција, а на полицајците сигурно нема да им биде по ќеф кога ќе видат дека некакви разгалени градски шмизли, нафурани на тетоважи и пирсинзи, ама без фраери, бараат подобар живот во Словенија. Потоа ги тиска во својот автомобил, но успеваат да

articulates an independent gaze yet again. However, in this instance, it does not convey a threat; on the contrary, it exposes the viewers to a character that is looking straight at them – a powerful gesture, since looking symbolizes the subject’s ability to perceive and to remember (cf. Silverman 1996). When the Asian woman faces the camera, she acquires the status of the subject – a status that allows to perceive differently and divergently and thus might allow to see Alja’s, Simona’s, and Žana’s racist behaviour in a different light. Because neither Alja’s defensive stance, Žana’s curiosity nor Simona’s compassion lead to a change in their behaviour; on the contrary, these attitudes perpetuate a status quo in which the group of Asians is seen as representing the racial other. Since the film presents a subject looking straight at the camera, it allows the viewers to situate themselves differently with respect to the situation shown, thereby allowing them to recognize and distance themselves from the racism implicit in the behaviours and actions of the main protagonists, and to realize their cruelty and lack of solidarity. Furthermore, as the story unfolds, the plot shows how violently gender and sexuality are (trans)formed for the purposes of blood-and-soil ideologies. The film climaxes when the three women, after a brief interlude on the Croatian side of the river, return to Slovenia and stumble upon the “Guardian of the Frontier” who turns out to be the same person as the angler and the roadblock car driver to whom Žana had imputed a murder. He threatens to call the police, who would certainly not be pleased to find spoiled city brats, complete with tattoos and piercings but without boyfriends, searching for a better life in Slovenia. Then, he bundles them up into his car but they manage to escape when he stops to shoot a deer. Meandering orientationless through the forest, they happen to come across a festival and, yet again, the “Guardian of the Frontier” appears on the scene, this time as a nationalist

избегаат кога запира да застрела елен. Скитајќи без ориентација низ шумата, случајно наидуваат на фестивал и, одново, „Чуварот на границата“ влегува во сцената, овој пат како националистички водач кој проповеда дека ќе ја сочувал „чистотата“ на Словенија. И овојпат, ја оживува сликата на Словенија преплавена од бегалци и урбанити кои ги игнорираат културните норми, традиции и семејни вредности, и чиј напреден начин на живеење ќе го уништи светот. Но Словенците, вели на крајот, никогаш нема да ги забораваат основните начела на својата нација: семејството е свето, мајките треба да си седат дома, а хомосексуалноста е погрешна. „Словенија на Словенците!“, заклучува, пред да започне народната музика и на насобраните им го покажува своето семејство, додека Аља, Жана и Симона фаќаат штикла.

Тука, прототипот на нацијата кој се оживува се изедначува со семејството: метафорите за крв и земја („Словенија на Словенците!“) ја „натурализираат“ националната држава, чие извориште се замислува во потеклото, лозата и наследството, така што токму семејството е нејзиниот темел. Истовремено, оние што ги прекршуваат овие поимања се отуѓуваат и протеруваат од „замислената заедница“: жените кои не се покоруваат на семејниот идеал, мигрантите коишто трагаат по подобар живот и хомосексуалците кои вршат „противприроден престап“. Од трите ликови, Симона е онаа којашто најлесно станува плен на ваквите објаснувачки приказни, бидејќи не само што трајно го оправдува „Чуварот на границата“ – „гледајте, па тој има семејство!“; „само сакал да помогне!“ – туку и сексуално се поврзува со него. Во напоредна секвенца, се развиваат потки што си конкурираат една на друга: од една страна, се покажува Симона како, во след што наликува на сон, го напушта шаторот за да си ги заштити пријател-

politician preaching to keep Slovenia “pure.” Again, he evokes the image of Slovenia being swamped by refugees and urbanites who disregard cultural norms, traditions and family values, and whose advanced way of life will destroy the world. But Slovenians, he closes, will never forget the core principles of their nation: the family is holy, mothers should stay home, and homosexuality is wrong. “Slovenia to the Slovenians!” he concludes, before folk music sets in and he introduces his family to the assemblage, while Alja, Žana and Simona take to their heels.

Here, the prototype of the nation that is evoked equates with the family: the metaphors of blood and soil (“Slovenia to the Slovenians!”) “naturalize” the nation state, imagined to originate in filiation, lineage, and inheritance, so that the family is its very foundation. At the same time, those who transgress these notions are disowned and expelled from the “imagined community:” women who do not yield to the family ideal, migrants in search of a better life, and homosexuals who commit “an offence against nature.” Of the three characters, Simona is the one who easily falls prey to this explanatory account, as she not only excuses the “Guardian of the Frontier” permanently – “Look, he has a family!”; “He only wanted to help!” – but also engages with him sexually. In a cross-cutting sequence, competing storylines evolve: on the one hand, Simona is shown, in a dream-like sequence, leaving her tent in order to protect her friends from intended rape by “the Guardian of the Frontier” and two of his supporters; on the other hand, Alja and Žana are seen having sex together.

ките од силувањето што го наумиле „Чуварот на границата“ и двајца од неговите поддржувачи; од друга страна, се гледа како Аља и Жана имаат секс заедно.

Додека двете доживуваат екстатичен восхит, сексуалните страсти на Симона се претвораат во кошмар: облечена во народна носија, во придружба на архетипски слики на оган, вода и танц, отпрвин ужива во додворувањата од „Чуварот на границата“, додека не почне да мастурбира со риба. Кога конечно ејакулира, не само што зад себе остава мртва риба, туку зад него е и преплашената и згрозена Симона.

5. ... со што се создава соучесништво

На почетокот од овој оглед укажав дека *Варух Меје – Чуварот на Границата* го анализира заплеткувањето на расата, сексуалноста и родот во концептот на нацијата, со што открива дека субјективноста е толку внатрешно испреплетена со нејзиниот постанок, што нејзиното темелно насилство не може да се согледа. Низ истовремено неисклучување и исклучување, „расизираното друго“ се протерува од границите на нацијата, додека родот и сексуалноста на белите протагонистки се регулираат и дисциплинираат. Бидејќи анализата на филмот сега ја заокруживме, сакам да се навратам на оваа дискусија. Покажав како *Варух Меје* приредува желба да им се одречат на жените – подзакана со насилство – одредени простори и видови поведење, особено оние однесувања што типично се поврзуваат со „белата мажественост“. Филмот ја поврзува оваа (закана со) насилност со националистичкиот дискурс и со тоа покажува како таа станува делотворна само ако се вкорени и во претставите како што е „нацијата“ и во субјективните начини на постоење и однесување. Бидејќи „Чуварот

While those two reach ecstatic rapture, Simona's sexual passions turn into nightmare: dressed in a traditional costume, accompanied by archetypical images of fire, water, and dancing, she initially enjoys the advances of the "Guardian of the Frontier," until he begins to masturbate with a fish. When he finally ejaculates, he does not only leave a dead fish behind, but also a completely frightened and disgusted Simona.

5. ... creating complicity

At the beginning of this paper, I suggested that *Varuh Meje – Guardian Of The Frontier* analyzes the entanglement of race, sexuality, and gender in the concept of the nation, thereby disclosing that subjectivity is so intrinsically interwoven with its becoming that its foundational violence cannot be perceived. Through simultaneous in- and exclusion, the "racialized other" is expelled from the boundaries of the nation, while gender and sexuality of the white protagonists are regulated and disciplined. As the film analysis has now been completed, I would like to resume this discussion. I have shown how *Varuh Meje* stages a desire to deny women – through threat of violence – certain spaces and types of conduct, especially those behaviours typically associated with "white masculinity." The film relates this (threat of) violence to a nationalist discourse, and thus shows how it only becomes effective through its embedment both in representations like "the nation" and in subjective ways of being and behaving. Since the "Guardian of the Frontier" embodies both notions literally as well as symbolically, the film illustrates this twofold violence. Women in

на границата“ истовремено ги отелотворува обете претстави и буквално и симболично, филмот го илустрира тоа двојно насилство. Жените во *Varuh Meje* не се само предмет на насилство, туку се и значително вклучени во неговото продолжување. Ликот на Симона е пример како жените ги крепат доминантните поимања на родот и расата, дури и кога тие поимања јасно помагаат да се одржат дискриминацијата и угнетувањето. Алудирајќи тука на Делез (Deleuze) и на Гатари (Guattari), може да се тврди дека нејзината желба создава збир доминантни облици на продукција и репродукција, без притоа секогаш да укаже дека страда од идеолошко слепило: „Не станува збор за идеолошки проблем, за проблем на непознавање илузија или изложеност на илузија. Станува збор за проблем на желби, а желбата е дел од инфраструктурата“ (Deleuze/Guattari 1983, 104). Ова е, бездруго, драстичен заклучок, бидејќи *Varuh Meje* исто така прикажува насилство. Меѓутоа, зарем не е проникливо да се праша во колкава мерка жените ги крепат насилните општествени услови, на тој начин штетејќи си и себеси и на другите? Филмот завршува така што по настаните од претходната ноќ Симона се враќа дома, зовриена од бес, и ги обвинува Аља и Жана дека ја оставиле кога „Чуварот на границата“ ја силувал. Дали оваа верзија е вистинита? Или треба да веруваме дека Жана, која ја обвинува Симона, фантазирала за целата епизода за да се справи со меѓусебната љубов на Жана и Аља? Единствено извесно е дека трите жени не успеваат да дејствуваат солидарно и да се поткрепуваат меѓусебе, и покрај своите разлики, иако нивната способност да дејствуваат можела да еволуира. Понатаму, нивната несолидарност со други лица, која ги надминува „границите на дозволивото“, не само што поддржува националистички дискурс заснован врз темелно исклучување на расизираниите други,

Varuh Meje are not only objects of violence, but are also significantly involved in its perpetuation. The character of Simona exemplifies how women sustain dominant notions of gender and race, even when those notions clearly help to sustain discrimination and oppression. Alluding here to Deleuze and Guattari, one could argue that her desire forms an assemblage with dominant forms of production and reproduction, without necessarily indicating that she suffers from ideological blindness: “It is not an ideological problem, a problem of failing to recognize, or of being subject to, an illusion. It is a problem of desires, and desire is part of the infrastructure” (Deleuze/Guattari 1983, 104). This certainly is a severe conclusion, since *Varuh Meje* also portrays violence. However, is it not insightful to ask to what extent women are supporting social conditions that are violent, thereby doing themselves and others damage? The film closes with Simona returning home after the night’s events, inflamed with rage, accusing Alja and Žana of forsaking her when the “Guardian of the Frontier” raped her. Is this version true? Or should we believe Žana who accuses Simona of having fantasized the entire episode to cope with her and Alja’s and love for each other? The only certainty is that the three women do not manage to act in solidarity or to support each other despite their differences, although their capacity to act could have evolved. Additionally, their lack of solidarity with other individuals, transcending the “limits of the permissible,” not only sustains a nationalist discourse based on the fundamental exclusion of racialized others, but also turns them into unchallenging and silent accomplices. In this way, they become incapable of altering or configuring the nation’s discursive construction. Thus, accepting racial exclusion has an immediate impact on their possibilities within the boundaries of nation.

туку од нив прави и кротки и неми соучесници. На тој начин, тие стануваат неспособни да ја изменат или конфигурираат дискурзивната конструкција на нацијата. Така, прифаќањето на расното исклучување има непосредно влијание врз нивните можности во рамките на нацијата.

Ако се навратиме на прашањето што на почетокот го поставив во врска со расположливите теориски концепти за анализа на *Варух Меје*, би укажала дека неговото внесување на неприфатлива перспектива на камерата ги наведува гледачите да се деидентификуваат себеси, за да можат да ја прочитаат самата граѓа на моќта: деидентификација што не е облик на слобода од нешто, туку слобода да се стори нешто: да се препознаат механизмите на субјектификација, за кои „расата“, родот и сексуалноста се важни категории, и да се увидат нови можности за размислување. За да се стори тоа, можеби ќе биде пресудно да се сврти односот меѓу знакот (интерпретантот) и толкувачот, и човек да допушти да се инфицира преку сликите. Како што тврдеше Зигфрид Кракауер (Siegfried Kracauer): „фотографските медиуми ни помагаат да ја надминеме својата апстрактност така што нè запознаваат со, тукуречи за првпат, со ‘земјава која на која живееме’ (Габриел Марсел (Gabriel Marcel)); ни помагаат да мислиме низ нештата, а не над нив“. (Kracauer 1969, 192).

Ја користам оваа можност да им се заблагодарам на Феликс Акстер, Улф Хајдел и Иса Мерсие за нивниот поттик и помошта.

Превод од англиски јазик: Огнен Чемерски

Returning to the question I posed at the beginning concerning the theoretical concepts available for the analysis of *Varuh Meje*, I would like to suggest that its staging of an unpleasant and unacceptable camera perspective entices the viewers to de-identify themselves, so that they can read the very fabric of power: a de-identification that is not a freedom from, but a freedom to: to recognize mechanisms of subjectification, for which “race,” gender, sexuality, and nationality are important categories, and to discern new possibilities of thinking. To do so, it might be crucial to reverse the relation between interpretant and interpreter, and to let oneself be infected through images. As Siegfried Kracauer has argued: “The photographic media help us to overcome our abstractness by familiarizing us, for the first time as it were, with ‘this earth which is our habitat’ (Gabriel Marcel); they help us to think through things and not above them” (Kracauer 1969, 192).

I would like to thank Felix Axter, Ulf Heidel, and Isa Mercier for their encouragement and help.

Филмографија:

Варух Меје – Чувар на Границата: Словенија/Германија 2002; режисер: Маја Вајс, сценарио: Брок Норман Брок, Зоран Хоцевар, Маја Вајс; улоги: Ива Крањц, (Симона), Пиа Землијиќ (Жана), Тања Поточник (Аља), Јонас Знидаршиќ (Чуварот на границата); камера: Бојан Кастелиќ; монтажа: Петер Браац; музика: Стјуарт Данлоп; продуцент: Бела филм во копродукција со Тарис филм во соработка со ЗДФ/АРТЕ и ТВ Словенија.

Белешки:

1. *Варух Меје – Чувар на Границата*: Словенија/Германија 2002; режисер: Маја Вајс, сценарио: Брок Норман Брок, Зоран Хоцевар, Маја Вајс; улоги: Ива Крањц, (Симона), Пиа Землијиќ (Жана), Тања Поточник (Аља), Јонас Знидаршиќ (Чуварот на границата); камера: Бојан Кастелиќ; монтажа: Петер Браац; музика: Стјуарт Данлоп; продуцент: Бела филм во копродукција со Тарис филм во соработка со ЗДФ/АРТЕ и ТВ Словенија. Во натамошниот текст, ВАРУХ МЕЈЕ.
2. Гелнер (Gellner), на пример, го дефинира национализмот како „теорија на политичка исправност што налага етничките граници да не ги пресекуваат политичките и, особено, етничките граници во рамките на дадена држава [...] да не ги одвојуваат носителите на моќта од останатите. [...] па затоа државата и културата сега мора да се поврзат“ (Gellner 1983, 36, цит. кај Yuval-Davis 1997, 11).
3. Диференцијацијата меѓу „жената“ и „жените“ во феминистичките теории ја вовеле Тереза де Лауретис (сп. Lauretis, 1984, 5-6).

Filmography:

Varuh Meje – Guardian Of The Frontier, Slovenia/Germany 2002; director: Maja Weiss; scriptwriter: Brock Norman Brock, Zoran Hocevar, Maja Weiss; starring: Iva Krajnc (Simona), Pia Zemlijic (Žana), Tanja Potocnik (Alja), Jonas Znidarsic (The Guardian of the Frontier); camera: Bojan Kastelic; editing: Peter Braatz; music: Stewart Dunlop; producer: Bela Film in co-production with Taris Film in cooperation with ZDF/ARTE and TV Slovenia.

Notes:

1. *Varuh Meje – Guardian of the Frontier*, Slovenia/Germany 2002; director: Maja Weiss; scriptwriter: Brock Norman Brock, Zoran Hocevar, Maja Weiss; starring: Iva Krajnc (Simona), Pia Zemlijic (Žana), Tanja Potocnik (Alja), Jonas Znidarsic (The Guardian of the Frontier); camera: Bojan Kastelic; editing: Peter Braatz; music: Stewart Dunlop; producer: Bela Film in coproduction with Taris Film in cooperation with ZDF/ARTE and TV Slovenia. In the following, quoted as: VARUH MEJE.
2. Gellner, for example, defines nationalism as the “theory of political legitimacy which requires that ethnic boundaries should not cut across political ones, and in particular, that ethnic boundaries within a given state [...] should not separate the power holders from the rest. [...] and therefore state and culture must now be linked.” (Gellner, 1983, 36 quoted in Yuval-Davis, 1997, 11).
3. The differentiation between “woman” and “women” has been introduced by Teresa de Lauretis into feminist theories (cf. Lauretis, 1984, 5-6).

Библиографија:

- Bhabha, Homi. 1994. *The Location of Culture*. London, New York: Routledge.
- de Lauretis, Teresa. 1984. *Alice Doesn't. Feminism, Semiotics, Cinema*. London: Macmillan.
- Deleuze, Gilles, and Guattari, Félix. 1983. *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Dyer, Richard. 1997. *White: Essays on Race and Culture*. London and New York: Routledge.
- Freud, Sigmund. 1955. „The ‘Uncanny.’“ In *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Volume XVII (1917-1919): An Infantile Neurosis and Other Works, translated by James Strachey, 217-253. London: Hogarth & Institute of Psychosis.
- Gellner, E. 1983. *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell.
- Goldberg, David Theo. 2006. Racial Europeanization. *Ethnic and Racial Studies* 29 (2): 331-364.
- Kracauer, Siegfried. 1969. *The Last Things Before the Last*. New York: Oxford University Press.
- Lotman, Jurij M. 1979. The Origin of Plot in the Light of Typology. Translated by Julian Graffy. *Poetics Today* 1.1-2: 161-184.
- McClintock, Anne. 1995. *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. London, New York: Routledge.
- Morrison, Toni. 1992. *Playing in the Dark. Whiteness and the Literary Imagination*. Cambridge, Mass. and London, UK: Harvard University Press.
- Silverman, Kaja. 1996. *The Threshold of the Visible World*. London, New York: Routledge.
- Schneider, Rosa B. 2003. „Um Scholle und Leben“. *Zur Konstruktion von „Rasse“ und Geschlecht in der deutschen kolonialen Afrikaliteratur um 1900*. Frankfurt am Main: Brandes&Appel.
- Yuval-Davis, Nira. 1997. *Gender and Nation*. London: Sage.

References:

- Bhabha, Homi. 1994. *The Location of Culture*. London, New York: Routledge.
- de Lauretis, Teresa. 1984. *Alice Doesn't. Feminism, Semiotics, Cinema*. London: Macmillan.
- Deleuze, Gilles, and Guattari, Félix. 1983. *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Dyer, Richard. 1997. *White: Essays on Race and Culture*. London and New York: Routledge.
- Freud, Sigmund. 1955. “The ‘Uncanny.’” In *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Volume XVII (1917-1919): An Infantile Neurosis and Other Works, translated by James Strachey, 217-253. London: Hogarth & Institute of Psychosis.
- Gellner, E. 1983. *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell.
- Goldberg, David Theo. 2006. Racial Europeanization. *Ethnic and Racial Studies* 29 (2): 331-364.
- Kracauer, Siegfried. 1969. *The Last Things Before the Last*. New York: Oxford University Press.
- Lotman, Jurij M. 1979. The Origin of Plot in the Light of Typology. Translated by Julian Graffy. *Poetics Today* 1.1-2: 161-184.
- McClintock, Anne. 1995. *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. London, New York: Routledge.
- Morrison, Toni. 1992. *Playing in the Dark. Whiteness and the Literary Imagination*. Cambridge, Mass. and London, UK: Harvard University Press.
- Silverman, Kaja. 1996. *The Threshold of the Visible World*. London, New York: Routledge.
- Schneider, Rosa B. 2003. “Um Scholle und Leben”. *Zur Konstruktion von “Rasse” und Geschlecht in der deutschen kolonialen Afrikaliteratur um 1900*. Frankfurt am Main: Brandes&Appel.
- Yuval-Davis, Nira. 1997. *Gender and Nation*. London: Sage.

Сенка
Анастасова

**Децентрирање на
идентитетот (културен,
политички, родов
идентитет во *Музејоѝ на
безусловно̃о предавање од
Дубравка Угрешиќ*)**

Ја формирам хипотезата според којашто наративниот идентитет, независно дали се однесува на личноста или на заедницата, ќе биде бараното место на хијазма помеѓу историјата и фикцијата.
Пол Рикер

Во ова истражување потребата од синтетички методолошки пристап произлегува од природата на книжевните дела и есеистичкиот опус како предмет на интерпретација во анализата на *Музејоѝ на безусловно̃о предавање од Дубравка Угрешиќ*.

Пол Рикер (Paul Ricoeur) во *Време и приказна I, II, III* (1984-1986) ја сопоставува теоријата за симболичното прикажување на стварноста со спецификите на наративноста кои произлегуваат од: херменевтичкиот пристап, категоријата време интерпретирана во наратолошките и антинаратолошките пристапи, теоријата на историографијата *vis-à-vis* фикционалниот дискурс и неговите гранични жанровски приклучувања и сведувања, кои (понекогаш) водат до документарна проза и обратно. Во ваков случај,

Senka
Anastasova

**Decentring
Identity (Cultural,
Political, Gender
Identity in *The Museum of
Unconditional Surrender* by
Dubravka Ugresić)**

I created a hypothesis by which the narrative identity, regardless of its reference to a person or community, will be the desired place of chiasm between history and fiction.
Paul Ricoeur

The need for a synthetic methodological approach in this essay derives from the nature of the literary works and essays which are the interpretative objects in the analyses i.e. the novel *The Museum of Unconditional Surrender* by Dubravka Ugresić.

In *Time and Narrative I, II, III* (1984-6) Paul Ricoeur presents the theory of symbolic representation of reality by the specific characteristics of narrativity derived from the hermeneutic approach, the category time (as it is interpreted in the narratological and anti-narratological approaches) and the theory of historiography and he opposes them *vis-à-vis* the fictional discourse and its bordering genre inclinations and deductions which (sometimes) lead to documentary prose and vice versa. In this case, the task of hermeneutics became doubled

задачата на херменевтиката станува двојна - да се реконструира внатрешниот идентитет на текстот и да се создаде можност да се проектира наративниот идентитет надвор од самиот себе (надвор од текстот), претставувајќи свет кој би можел да се случи (Рикер 1986, 241).

Според Рикер, наративниот идентитет е наративен модел кој се разложува низ интерпретација којашто претпоставува разбирање и толкување на самиот себеси преку фикција (1999, 55). Чинот на интерпретација го сопоставува разбирањето на себеси преку наративниот идентитет во фикцијата. Вака поставен, наративниот идентитет кај Пол Рикер се изедначува со личниот идентитет на раскажувачкиот субјект во конкретна историја. Тоа е идентитетот кој произлегува од толкувањето на себеси (себноста) низ *нарација и приказна*. Наративниот идентитет стои во тесна врска со *поиненцијалната историја*, а трагањето по личниот идентитет овозможува континуитет помеѓу потенцијалната (почетна) историја и изречената историја за којашто преземаме одредена одговорност. Рикер луцидно предупредува дека „да биде човек закопчан во историјата“ (*verstricktsein*) се случува пред тој да ја раскаже историјата. „Закопчаноста во историјата“ е „предисторија“ на раскажаната историја. Раскажувачкиот субјект го избира почетокот по своја волја. Таквата „предисторија“ ја поврзува историјата со поширока целина и ѝ дава суштинска заднина од „живи преплетувања“ на сета проживеана, искусена (лична) историја. Во основата на оваа теза фокусот се свртува на „извирањето“ (*auftauchte*) на историјата од таа заднина: „човекот кој е закопчан во историјата“ е основна метафора за дефинирање на нарацијата како „секундарен процес“ на запознавање на историјата. *Нарацијата, следењето и разбирањето*

– to reconstruct the internal identity of the text and to create possibilities for projecting the narrative identity outside of itself (outside of the text), thereby representing a world that could happen (Ricoeur 1986, 241).

According to Ricoeur narrative identity is a narrative model which is analysed through interpretation which in itself presupposes understanding and interpreting oneself through fiction (1999, 55). Thus, the method of interpretation positions the understanding of the self through the narrative identity in fiction. Positioned like this, the narrative identity in Paul Ricoeur is equalled to the personal identity of the narrating subject in a specific history. This is an identity, which is derived from interpreting of oneself (the self) through the *narration* and the *story*. The narrative identity stands in close relation to *the potential history*, whereas the search for personal identity enables the continuity between the potential (initial) history and the stated history for which we are accountable to a certain degree. Ricoeur warns lucidly that being a person “buttoned up in history” (*verstricktsein*) occurs before the person even narrates the given history. Thus, being “buttoned up in history” serves as the „pre-history” of the narrated history. The narrating subject decides on the beginning at his or her own choosing. This „pre-history” links the history with the broader whole and provides an essential background teeming with „live intersections” of all the experienced and lived (personal) history. At the basis of this thesis, the focus is turned towards the „springing out” (*auftauchte*) of history from this background: “a person buttoned up in history” is the basic metaphor defining the narration as a „secondary process” of acknowledging history. *Narrating, following and understanding* history serves only as an extension of the history, which has remained

на историјата се само продолжување на историјата која останала „неискажана“... Зарем не постои скриена сродност помеѓу тајната од којашто извира историјата и тајната во којашто таа се враќа? – прашува Рикер (Ricoeur 1993, 100). Ваквата теза што се исфрла на површина укажува дека наративниот идентитет стои во тесна врска со херменевтиката на себноста (*личниоѝ иденѝиѝеѝ*).

За да ги опише варијациите на книжевната фикција, Рикер го испитува дијалектичкиот¹ однос на идентитетот означен преку принципот *еднаквост* (*idem*–идентитет) и идентитетот означен преку *промена на себноста* (*ipse*–идентитет). Идентитетот како еднаквост е дијалектички поим со којшто се означува формално-непроменливата идентичност. Со промената на себноста (*le soi*) се означува она од коешто е составена себноста, она кое не е постојано нужно и непроменливо. Во обидот да одговори на комплексното прашање за личниот идентитет, Пол Рикер го поставува поимот наративен идентитет во сооднос со *градењето заплет*. Заплетот ја интегрира различноста, променливоста и дисконтинуитетот во приказната. Оттука, *херменевтиката на себноста се јавува како херменевтика на приказната, а личниот иденѝиѝеѝ сѝанува аналоген на наративниот иденѝиѝеѝ*. Со оваа поента се фокусираме врз нарацијата која го конституира идентитетот на ликот, именуван уште како наративен идентитет на ликот, односно како конструирање на идентитетот на раскажаната приказна. Овој идентитет на приказната го создава идентитетот на раскажувачкиот субјект кој ќе се постави наспроти фикцијата создадена во крупни политички и историски трансформации на комунизмот и формациите на пост-комунистичката ера во поранешна Југославија.

„unexpressed“... Isn't there a hidden affiliation between the secret from which history springs and the secret into which it returns? - wonders Paul Ricoeur (1993, 100). This thesis which rises to the surface points out the fact that the narrative identity is closely correlated with the hermeneutics of the self (*personal identity*).

In order to describe the variations of literary fiction, P. Ricoeur examines the dialectical¹ relation of the identity signified through the principle of *equality* (*idem* – identity) and the identity signified through the *change of the self* (*ipse* – identity). Identity as equality is a dialectical concept which signifies the formally-unchangeable sameness. The change of the self (*le soi*) signifies the thing of which the self is composed, the thing which is not constantly necessary and unchangeable. In the attempt to provide an answer to the complex issue of personal identity Paul Ricoeur places the term narrative identity in relation to the *emplotment*. The plot integrates the difference, the variability and the discontinuity in the story. For this reason, the *hermeneutics of the self* appears as the *hermeneutics of the story*, while the *personal identity* becomes analogous to the *narrative identity*. This statement helps us focus on the narration, which constitutes the identity of the character, also referred to as the narrative identity of the character, or as constructing the identity of the narrated story. This identity of the story creates the identity of the narrating subject, which will be positioned against the fiction created in the course of the major political and historical transformation of Communism and the formations of the post-communist era in the former Yugoslavia.

Дејвид Вуд (David Wood) смета дека наративниот идентитет се создава на две рамништа: 1) на ниво на историја и 2) на ниво на индивидуален живот. Ваквата поставеност на наративниот идентитет е современ упад воопшто, во стабилноста на идентитетот во крупните социолошки и историски промени на едно општество. Рикер дава предлог за модел на идентитет, но е свесен дека многу приказни би можеле да се провлечат во конституирањето на наративот. Оттука, станува збор за контингенција на идентитетот, за негова *ревизија* преку повторната организација на настаните кои се случиле низ *меморијата, волјата на раскажувачкиот субјект, неговите етички импликации и покренувачката сила за раскажување*. Ваквата теза на Пол Рикер става акцент на живата приказна (life story), а влече корен од философијата на Мартин Хајдегер (Martin Heidegger) и се сопоставува со философијата на Жак Дерида (Jacques Derrida) - за расцепот на наративот на рамниште на раскажувачкиот субјект и неговата моќност да ги умножува приказните низ имагинацијата и во стварниот живот. Во ваквата линија на развој на тезите, Хајден Вајт (Hayden White) е клучна фигура помеѓу научниците за објаснување на преплетувањето на историјата и фикцијата, со помош на градење на заплетот (emplotment). Тој, на луциден начин, го воведува поимот „заплет во историјата“. Вакавата теза нуди вознемирувачка перспектива на *чијање на историјата како пишување, како писмо*. Вајт подвлекува дека дискурсот и раскажувањето (narrative) не се однесуваат на заземање неутрални позиции за репрезентирање на стварните настани, туку преку дискурсот и раскажувањето се зазема конкретен онтолошки и епистемолошки избор со идеолошки и политички импликации (White 1987, 58).

David Wood considers that narrative identity is created on two levels: 1) on the level of history and 2) on the level of individual lives. This structuring of the narrative identity represents a modern intrusion into the stability in general of the identity during major sociological and historical changes in society. Paul Ricoeur proposes a model of identity, but is also aware that a number of stories could seep through into the constitution of the narrative. Consequently, this entails a contingency of the identity, its *revision* through reorganisation of events, which have happened through *the memory, the will of the narrating subject, his or her ethical implications and the impulse to narrate*. This thesis of Ricoeur puts an emphasis on the *life story*, while being rooted in the philosophy of Martin Heidegger and a in correlation to the philosophy of Jacques Derrida – on the rupture of the narrative on the level of the narrating subject and its ability to multiply through the imagination stories in real life as well. In the line of development of the thesis, Hayden White is a key scientific figure in the explanation of the intertwining of history and fiction with the help of emplotment. He, in a quite lucid manner, introduces the concept of “plot in history.” His thesis offers a disturbing perspective of the *reading of history as writing, as inscription*. Hayden White underlines that the discourse and the narrative do not refer to the taking of neutral positions for representing real events, but that through the discourse and the narrative specific ontological and epistemological choices are made with ideological and political implications (1987, 58).

Во ваков случај, Вајт укажува дека историјата може да се израмни со историографијата, а историографското дело да се посматра како *книжевен артефакт*, вербална фикција и облик на создавање фикција. Имено, Вајт го проширува поимот *наративна структура* и го извлекува заплетот како елемент на идентификација кој ја идентификува историјата во рамки на одредена конфигурациска класа, како производ на традицијата и културата. Пишувачот на историјата ја кодира содржината што ќе ја декодираат читателите од истото или од некое друго културно наследство. Вајт ризикува да ја избрише разликата помеѓу историјата и фикцијата, нагласувајќи го значењето на реториката и ја воведува категоријата „поетика“ на историографијата. Смело ја обелоденува контингентноста на стварноста, а со тоа и ја одделува од епистемологијата насочена кон објективноста и вистинитоста. Таквата поетика на историографијата Хајден Вајт ја именува како *метаисторија* (White 1973, 122). Само една метаисторија може да се осмели да гледа на историската приказна како на вербална фикција, блиска до своите книжевни облици и по содржина и по форма. За разлика од Вајт, Пол Рикер не ја сместува историјата во подрачјето на фикцијата, туку смета дека и историјата и фикцијата (а со тоа и идентитетот) припаѓаат на наративниот дискурс. Ако заплетот ги динамизира сите рамништа на наративната структура, во таков случај, од епистемолошкиот рез помеѓу историјата и фикцијата, произлегува фактот дека и читањето на историјата стои во сооднос со историографијата и произлегува од компетенцијата да се следи приказната.

Бидејќи историографијата никогаш не може докрај да си го претстави минатото „какво било тоа навистина“, таа дотолку повеќе инсистира на фиктивни и имагинативни аспекти. Фикцијата нема амбиции

In such a case, as Hayden White points out, history can be equalled to historiography, while the historiographic work can be viewed as a *literary artefact*, verbal fiction and a form of creating fiction. Namely, White broadens the concept of *narrative structure* and distinguishes plot as an element of identification, which serves to identify history within the framework of a specific configurational class, as well as a product of tradition and culture. The history writer encodes the content which is then decoded by the readers who belong to the same or some other cultural heritage. White runs the risks to erase the difference between history and fiction, emphasising the importance of rhetoric and introducing the category of “poetics” of historiography. He boldly reveals the contingency of reality, distinguishing it by that from the epistemology oriented towards objectivity and credibility. Hayden White calls this poetics of historiography - *metahistory* (1973, 122). Only a metahistory can dare to consider the historical narrative as verbal fiction, close to its literary forms, both in content and in form. Unlike H. White, Paul Ricoeur does not place history in the area of fiction, rather he favours the view that both history and fiction (by that, also, identity) belong to the narrative discourse. If the plot provides momentum to all the levels of the narrative structure, in that case, based on the epistemological rupture between history and fiction we can also conclude that the reading of history is juxtaposed to historiography and is the result of its competency to follow the story.

Due to the fact that neither historiography is capable of ever truly representing the past “as it really was,” it is even more inclined to insist on the fictional and imaginative aspects. Fiction doesn’t harbour ambitions

да соопшти нешто кое би било фактографски проверливо, но проектирајќи фиктивен свет таа поседува иновативно својство и го пренесува дејството врз човечкото однесување и неговиот однос кон стварноста кој не е референцијален, туку станува рефигуративен.

Што значи да се претстави стварноста? Каква е референцијата во однос на минатите настани? Според Рикер, да се претстави нешто, значи да се застапи тоа нешто со дел наспроти целина/*part pro toto*. Во ваков случај трагата е минато, но таа и како да е секогаш-веќе постоечки сегмент од стварноста, бидејќи да се претстави нешто значи (сега и тука) да се создаде *ментална слика* на нештото кое веќе не постои.

Хана Арент (Hannah Arendt), пишувајќи за идентитетот во тоталитаризмот, ја дефинира историографијата како неопходно спасување на минатото. Во однос на мемориските практики, Арент зазема две стојалишта. Прво, ги интегрира тезите на Валтер Бенјамин (Walter Benjamin) повикувајќи се на методот на фрагментарната историографија кој ѝ дава за право на меморијата – да се раскаже приказната на историјата во услови на пропаднатите желби и стремежи, но истовремено и да се заштити минатото без да биде заробено во надредена (омисциентна, аукторијална) морална или политичка имагинација. Второ, Арент е инспирирана од феноменологијата на Хајдегер, според којашто меморијата е сфатена како миметичко одново создавање (recollection) на загубеното потекло во име на развој на хуманистичкото искуство. Ваквата интерпретација се однесува на „оригиналното значење на меморијата“ или „загубената динстинкција“ помеѓу 'приватното' и 'јавното', со тенденција да се скршат синцирите на наративниот континуи-

to state matters which would be factually verifiable, but in projecting a fictional world it possesses an innovative ability to transpose the action on human behaviour and its relation to reality which is non referential, but it becomes reconfigurative.

What does it mean to present reality? What is the reference to past events? According to Ricoeur to present something means to re-present that something is a part in relation to the whole/*pars pro toto*. In that case the trace is in the past, but it is as if it is an always-already existing segment of reality, because presenting something means (now and here) to create *a mental image* of that something which no longer exists.

Hannah Arendt, when writing about identity in totalitarianism, defines historiography as necessary saving of the past. With regards to memory practices, Arendt takes two positions. First of all, she integrates the theses of Walter Benjamin by referring to the method of fragmentary historiography which justifies memory – to narrate the story of history in conditions of failed desires and aspirations, but at the same time to preserve the past without confining it in a superior (omniscient, auctorial) moral or political imagination. Second of all, Arendt is inspired by Heidegger's phenomenology according to which memory is understood as mimetic recreation (recollection) of the lost origins in the name of the development of humanistic experience. This interpretation concerns the "original meaning of memory" or "the lost distinction between 'the private' and 'the public'" with a tendency to break the chains of narrative continuity, while giving priority to the fragmentary and the stultification of historical endings.

тет, ставајќи ја на преден план фрагментарноста и умртвувањето на историските завршетоци.

Историјата против самата себеси – *Музејоѝ на безусловното предавање* од Дубравка Угрешиќ

Поимски, го нарекуваме вистина она што не можеме да го измениме. Метафорички речено, тоа е основата на којашто стоиме и небото кое се надвишува над нас.
Хана Арент

Ако се тргне од логиката дека природниот референцијален дискурс е подложен на преиспитување на категориите *вистина* и *лага*, тогаш неререференцијалниот дискурс (фикцијата) е простор на измислување кој се движи на граница со лагата и едновремено води сметка за сопствената вистинитост во содејство со стварното (постојењето на стварноста). Според ваквата логика, автобиографската нарација на Угрешиќ е приказна (исказ) за минатото и сегашноста која не се исцрпува во означувањето на она кое се случило „навистина“. И фикција сама по себе го отвора прашањето за сопствениот поимски идентитет, а во негов поднаслов читаме „идеалитет“ на сопственото значење. Фикцијата осцилира помеѓу поимите вистина и лага.

Во романот *Музејоѝ на безусловното предавање*, Дубравка Угрешиќ ја покренува нарацијата од позиција на егзилант со цел да проговори за едно политичко општество во коешто повеќе не се издељува приватното од јавното и е загрошено - најинтимното. Во анализата на овој роман егзистенцијалната херменевтиката добива на сила. Се става на тест прашањето за идентитетот на субјектот кој раскажува низ историјата. Клучното прашање кое се поставува

History Turns Against Itself - *The Museum of Unconditional Surrender* by Dubravka Ugresić

Conceptually, we may call truth what we can not change. Metaphorically, it is the ground that we stand upon and the sky which stretches above us.
Hannah Arendt

If we base our logic on the fact that the natural referential discourse is subject to re-examination of the categories of *truth and lie*, than the non-referential discourse (fiction) represents an area of invention always bordering a lie, but at the same time making sure of its own truthfulness in correlation with the real (the existence of reality). According to this logic, the autobiographical narration of Dubravka Ugresić is a story (statement) about the past and the present, which is not fully exhausted in signifying that which has “really” happened. Fiction in itself raises the question of its own conceptual identity, with a sub-heading, which indicates the “ideality” of its meaning. Fiction oscillates between the terms of truth and lie.

In the novel *The Museum of Unconditional Surrender*, Dubravka Ugresić initiates the narration from the position of an exile in order to speak about a political society where the private is no longer delineated from the public, and the most jeopardized of all is- the most intimate. Existential hermeneutics comes in full force in the analysis of this novel. The question of the identity of the subject narrating through history is put to the test. The key question raised here is whether truth can be resist-

е дали вистината може да биде резистентна на „организираната“ лага во услови на создавање идентитети (монолитни национални, политички, родови идентитети). Исчитувањето на наративниот идентитет кај оваа авторка неодминливо и нужно се отвора низ коментирањето на *културниот идентитет* проектиран во конкретно општество, во една епоха која изумира. Мимесата кај Угрешиќ е решение за односот на уметноста (уметничката вистина/лага) и стварноста. *Музејот...* не аргументира првенствено со фактографски и логички потези, туку нуди фантазија, интуиција, пронаоѓа алузии на мисловното кое не можело (и не може) да биде прикажано. Преку уметноста Угрешиќ го спознава непознатливото, го прикажува неприкажливото и го отвора амбисот, резот кон стварноста: „Was ist Kunst? – ја прашувам Сисел./ Не знам. Уметничкиот чин е некоја промена во светот – таа одговара“ (Ugresic, 1997, 168).

Автобиографијата станува клучна стратегема за избегнување на *авторитарната позиција* во текот на раскажувањето. Стратегиите на автобиографијата за фокусирање на нарацијата во културниот контекст се во функција да се раскажуваат личните и семејните приказни. А да се раскажуваат автобиографските приказни, како што забележува Клив Томсон (Clive Thompson), е истовремено ставање под прашалник на нормативниот модел на академскиот критицизам за автобиографијата (Thompson 1995, 24). Авторката во *Музејот...* ја развива нарацијата од позиција на егзил, рамката на нарацијата е егзилот, чувството на неприпадност упатува на неможноста да се направи идентификација и „стегање“ во конечниот идентитет на ликот. Позицијата на егзил, позицијата на транзит, состојбата *in between*, помеѓу различни означени, различни култури, различни градови, улици, нации и преместени знаци - станува жариште на културниот идентитет и поврзување на минатото, сегашноста

ant to “organised” lies in conditions of creating identities (monolithic national, political, gender identities). The reading of the narrative identity in the work of this author invariably opens through the commenting of the *cultural identity* projected in a specific society, in an epoch drawing its dying breath. The mimesis in D. Ugresić provides the solution for the relation between art (artistic truth/lie) and reality. *The Museum of Unconditional Surrender* does not elaborate through facts and logical moves, but in its stead provides fantasy, intuition, uncovers allusions of thinking which could not (and still can not) be told. Through art, D. Ugresić perceives the imperceptible, presents the unrepresentable and sets ajar the abyss, the cut to reality: “Was ist Kunst? – I ask Sisel./ I don’t know. The artistic act represents a certain change in the world - it responds” (Ugresić, 1997, 168).

Autobiography becomes a key stratagem to *elude the authoritarian position*. In the course of the narration the strategies of autobiography to focus the narration in the cultural context are used in telling personal and family stories. Telling autobiographical stories, as Clive Thompson remarks, means at the same time to question the normative model of academic criticism of autobiography (Thompson 1995, 24). In *The Museum...* the author develops the narrative from an exile’s perspective, where the sense of not belonging indicates the inability to identify and “solidify” the final identity of the character. The position of an exile, a position in transition, a condition in between, in-between different signified, different cultures, different cities, streets, nations and dislocated signs – becomes a crucible of the cultural identity where the past, present and future are linked in a sort of a mythical space where Ugresić is “suspended” in *alcera* – the dream time:

и иднината во еден по малку митски простор, каде Угрешиќ „лебди“ во *alcera* - времето на соништата:

Егзилот е историја на нештата што ги оставаме зад себе, купување и оставање фенови за коса, мали евтини радиоапарати, цезвиња за варење кафе. ...Егзилот е историјата на нашите привремено изнајмени станови, првите осамени утра кога во тишината ја рашируваме картата на градот, на картата го пронаоѓаме името на нашата сопствена улица, со молив исцртуваме мал крст (ја повторуваме историјата на големите освојувачи, место знаме, мал крст). Тие мали цврсти факти, печатите во пасошот се трупаат и во еден момент се претворуваат во нечитливи линии. И дури тогаш, започнуваат да ја испишуваат внатрешната карта на имагинарното (1997, 117).

Кај Угрешиќ егзилот е анатема на политичката комунистичка состојба во којашто е затекнат субјектот на нарација. Егзилот е пат *од дома* – *кон надвор*, состојба на повторен почеток и напуштање на „сопствената“ земја преминувајќи во една нова посткомунистичката стварност. Егзилот е окцето за да се освежи идентитетот кој е на минување, кој поминува – *in passing*. Буби пишува додека поминува, а ваквиот идентитет *en passant* е прашање на отпор и афирмација на писмото по пат на негација на средината во којашто живеела претходно. Ваквиот афирмативен отпор (affirmative resistance) Дерида го објаснува преку неопходноста за поминување која брише секаква детерминација. Актуализацијата на политичкото општество во *Музејој*... наложува не само повторна интерпретацијата на историјата, туку и на идентитетите кои се создаваат во таквата историјата. Стјуард Хол (Stuard Hall 1992, 86) ја застапува потесната деконструктивистичка теза во објаснувањето на поимот културен идентитет. Имено, идентитетот се брише во интервалот *помеѓу* него-

Exile is a history of the things we leave behind, the buying and leaving of hair dryers, small cheap radio transmitters, coffee pots... Exile is the history of our temporarily rented apartments, the first lonely mornings when, in silence, we spread before us the map of the city, when we find the name of our own street on the map, we pencil in a small cross (thus repeating the history of the great conquerors, but instead of putting up a flag, we put a small cross). Those small solid facts, the stamps in the passport are piled one onto the other until, at one moment, they turn into illegible lines. And only then do they start to inscribe the internal map of the imaginary (1997, 117).

For Ugresić, the exile is an anathema of the political communist situation where the subject of the narration finds herself. The exile is a journey from home - into the outside, a condition of starting again and leaving your “own” country, crossing into a new post-communist reality. Exile is the little eye that helps refresh the identity, which is in passing, which passes by. Bubi writes while she is passing, whereas this *en passant* identity is a matter of resistance and affirmation of the writing through negation of the environment where she had previously lived. J. Derrida explains this affirmative resistance through the necessity for passing which erases any and all determination. The actualisation of the political society in *The Museum...* requires not only the re-interpretation of history, but also of the identities created within that history. Stuard Hall (1992, 86) advocates the stricter deconstructive view in the explanation of the term cultural identity. Namely, that the identity is erased in the interval *between* its abruption and its recurrence. The irreducibility of the identity introduces politics onto the scene, more precisely the politics of “location”

вото прекинување и неговото повторно појавување. Несводливоста (irreducibility) на идентитетот ја воведува политиката на сцена, односно политиката на „локацијата“ на идентитетот децентриран од неговата примарна парадигматската позиција. Во *Култура на лагиите*, Угрешиќ пишува:

Некои го пронајдоа идентитетот, некои го загубија. Се чини неблагодарно (или единствено возможно) да се зборува за идентитет во моментот кога многумина го губат животот, покривот над глава и своите најблиски. Се започна со тоа прашање и, како на јамка, со тоа прашање завршува сè (1996, 57).

Во *Музејот на безусловното предавање* идентитетот на раскажувачкиот субјект се конституира во однос на општествениот и перпетуира низ ансамблот „позиции на идентитетот“ кои не се конечни и фиксирани во затворениот систем од разлики. Културниот идентитет на наративното „јас“ во општеството, по дефиниција, се конструира преку *разновидноста на дискурсиите* (тоа се исказите на сопатниците во *Музејот...*). Помеѓу различноста на дискурсите, идентитетот не се развива преку неопходниот потребен сооднос помеѓу нив, туку функционира и „тече“ преку континуираната наддетерминираност и флексибилното *помесивување* на дискурсите (затоа уметноста во *Музејот...* може да биде одлучна стрелка кон поштенската марка, во исказот на еден поштар, но и тајна врска помеѓу малиот нокт на една жена и земјотресот во Кобе, во исказот на еден писател... (1997, 163-164).

Потребата за идентификација на субјектот на нарацијата го отвора „болниот засек“ на идентитетот низ процесите на конструкција и реконструкција кои никогаш не завршуваат. Идентификацијата

of the identity, which is decentred from its primary paradigmatic position. In *Culture of Lies* Ugresić writes:

Some have found their identity, some have lost it. It would seem presumptuous (or the only thing possible) to talk about identity at the moment when so many people are losing their lives, the roof over their head and their next of kin. This question is the beginning of all, and as if it is a veritable hangman's noose, this question ends all (1996, 57).

In the *Museum of Unconditional Surrender* the identity of the subject of narration is constituted in relation to the social identity and is perpetuated through a set of “identity positions” which are not finite and fixed in the closed system of differences. The cultural identity of the narrative “I” in society, by definition, is constructed through the *variety of discourses* (as represented by the statements of the companions in *The Museum...*). Among the variety of discourses, the identity does not develop through the necessary and required interaction between them, but it functions and “flows” through a supra-determinacy and flexible *displacement* of discourses (that's why art in *The Museum...* can be a decisive arrow pointing to a postage stamp, in the statement of a postman, but also a secret relation between the pinkie nail of a woman and the Kobe earthquake, in the statement of a writer (1997, 163-164).

The need for identification of the subject of the narration reveals the “painful incision” administered to the identity through the never-ending processes of construction and reconstruction. The identification of the narrative subject

на субјектот на нарацијата Буби во овој роман е наддетерминирана во однос на другите идентитети, па според тоа, идентитетот на Буби и на сопатниците околу неа, не може да се чита како целосен, туку како фрагментиран, тој не е сингуларен, не е хомоген, туку е антагонистички мултиплициран низ различните практики, дискурси и позиции на субјектот на нарацијата. Тој се остварува „преку“ разликата, на подеднаков начин како што се остварува идентитетот кај Угрешки преку *различниот поглед* од сопатничките субјекти на нарација. Субјектот на нарацијата Буби е деноминиран во современиот политички контекст (демократијата во Берлин на истекот од дваесеттиот век во којшто се судираат различни култури) и не е неутрален, туку е артикулиран низ идентификација со „конститутивната надворешност“ (Берлин/Југославија). Нараторката раскажува во однос на *различноста* која е екстракт од разлабавените супстантиви во претставата за Берлин како град-мутант, сурогат (виден низ исказите на нејзините соседи, Русинот Љова - писател, Кинезот - егилант, Симон Мангос - берлинска уметничка, Херр Шредер - поштарот...). Контекстот е „мутиран“, тој е причинскиот конструкт за радикалните интерпретации на нараторката, кои се однесуваат на принципот слобода и чувството за личната неприпадност.

Во искусувањето на Берлин кој е во постојана караница, Буби ја преживува историјата на еден од своите ликови, сопатници - Криста од источен Берлин. *Кујната во Музејот...* е „опасната“ тропа и е диференцијалната стигма зашто ја интегрира културната разлика која *обврзува* (Todorov 1986, 47). Кујната е културен печат на толеранцијата, таа е заеднички простор („sol commun“), привремена татковина, место за интимни дијалози на „поделените“. Кујната е трансформиран простор

Bubi in this novel is supra-determined with regards to the other identities, so in accordance with this the identity of Bubi and of the companions around her, could not be read as complete, but as fragmentary. It is not singular or homogenous, but antagonistically multiplied through the various practices, discourses and positions of the narrative subject. This identity is realised “through” the difference, in the same way that the identity in the work of Ugresić is realised through the *different feedback* of the companion narrative subjects. The narrative subject Bubi is denominated in the contemporary political context (Berlin democracy at the end of the 20th century, a place where different cultures clash) and is not neutral, but articulated through the identification with “the constitutive exterior” (Berlin/Yugoslavia). The narrator narrates *with regards to the difference* which is an extract from the loosened substantives in the perception of Berlin as a mutant-city, a surrogate (seen through the utterances of her neighbours, the Russian Lyova – a writer, the Chinaman – an exile, Simone Mangos – Berlin artist, Herr Schroeder – the postman...) The context is “mutated,” it is the causal construct of the radical interpretations of the narrator referring to the principle of liberty and the personal sense of not belonging.

In her experience of Berlin as a city embroiled in constant argument, Bubi relives the history of one of her characters, companions – Christa from East Berlin. *The kitchen in The Museum...* is a “dangerous” trope and a differential stigma because it integrates the cultural difference, which *obliges* (Todorov 1986, 47). The kitchen is a cultural seal of tolerance, it is a common space (“sol commun”), temporary country, place for intimate dialogue of the „divided.“ The kitchen is a transformed space for dialogue, which, also, transforms other identities. In the

за дијалог и ги трансформира другите идентитети. Во кујната, ликот Криста (Östberlin) одново го доживува својот кошмар со „двоен јазол“ (104), едниот нерешлив (поврзан со берлинскиот ѕид), другиот решлив (поврзан со желбата за дом). Кујната – брод е сведоштво за каприциозното помнење, за несвесното архивирање на случајните биографии кои ја потврдуваат длабоката поврзаност со нештата. Во оваа сцена полигонот на вистината не е веќе идеал, туку тој станува *ἰδιώσιος*, простор на локација на идентитетот во аргументативниот заплет во текстот (Ranciere 1995, 65). Во таков случај, јазикот на Угрешиќ со којшто се вербализира идентитетот е идиоматски, универзалиите не се затвораат во категориите на граѓанството, човекот или битието, туку тие се *ἰδιωγενεῖς* во она кое „следи“ како негово дискурзивно и практично одигрување. Кујната е хипотекстот за интимните женски родови дијалози. Но, на интертекстуален план постои „тајна“ врска на кујната со „кујнската серија“ на Иља Кабаков која го актуализира секојдневието на кујната во „заедничкиот стан“ (*komunal' naja kvartira*) (42) – проект кој сведочи за бизарниот јазик на секојдневието (иронично и вистинито) инсертирано во трансмедиијалната хиперреалност. Оттука, „сериозните“ животни приказни на жените, раскажани помеѓу кујнскиот инвентар, лесно премавнуваат во сведоштво за „бруталната естетика на секојдневниот живот“ (43), за „биографијата мерена со ѓубрего“ (44) или „кичот на личниот живот“ (44). „Заедничкиот, комунален стан“ е естетското прекодирање на источноевропската траума која се изедначува со *носталгија*: „Траумите стекнати во формативните години никогаш не се забораваат“ – вели една од сопатничките на Буби (45). Политичките инвестиции во идентитетот се распаѓаат во мигот кога Буби сфаќа дека исчезнал

kitchen, the character of Christa (Östberlin) once again relives her “double knotted” nightmare (1997, 104), one of them unsolvable being related to the Berlin Wall, whereas the other is solvable (related to her desire for a home). The kitchen- ark represents a testimony of capricious memory, unconscious archiving of accidental biographies which confirm the deep connection with things. In this scene, the platform of truth is no longer an ideal, but it becomes a topos, a location area for the identity in the argumentative plot of the text (Ranciere 1995, 65). In this case, the language with which Ugresić verbalises identity is idiomatic, the universals are not enclosed in the category of citizenship, man or being, but are *potentially present* in that which “follows” as its discursive and practical performance. The kitchen is the hypotext for intimate female gender dialogues. However, on an intertextual level there is a “secret” relation of the kitchen to the “kitchen series” of Ilya Kabakov which actualises the everyday events in the kitchen of the “communal apartment” (*komunal' naja kvartira*) (1997, 42) – a project which is a testimony to the bizarre language of everyday life (ironic and truthful), inserted in the trans-medial hyper-reality. Consequently, the “serious” life stories of the women, told among the kitchen appliances, are easily transformed into testimonies about the “brutal aesthetics of every day life” (43), about “the biography measured in trash” (44) or “the kitsch of the personal life” (44). The “common, communal apartment” represents the aesthetic re-coding of the Eastern European trauma which is equalled to *nostalgia*: “Traumas suffered in formative years are never forgotten” – says one of Bubi’s companions (45). Political investments in the identity disintegrate at the moment when Bubi realises that even the dream of a home has disappeared, and the only thing left for her is to cry out the *vacant name of the other*, which is a wall – in the lost Yugoslav homeland. Bubi loses her home to the invisible wall, which rises in her

дури и сонот по домот, па сега преостанува само довикувањето на *īразноīто име на другоīто* кое е сид – во загубената југословенска татковина. Буби го губи домот, наспроти невидливиот сид кој израснува во нејзината татковина. Во просторни размери, за Буби не постои засолниште во домот, искуството е дисхармонично во однос на земјата од каде што доаѓа, таа станува бескуќник (homeless). Домот ѝ се урива, но таа продолжува да престојува привремено на граница помеѓу замислата за домот и привременото егзилантско престојувалиште. Јасно е дека да се биде бездомник (un-homely) за Буби е нова провокација за пишување и творечка егзистенција, искусувајќи ја поетиката на невдоменоста (unheimlich). Егзилот е *īрагоīт* од кајшто вистински ќе си ги осветли состојбите во земјата од којашто доаѓа, од каде што ќе се потврди како писателка.

Сите овие парадокси се рефлектираат во контекстот на нараторката во *Музејоī... Контекстот* (Берлин/Југославија) е формацијата на Буби, која секогаш се конституира во содејство со друг поединец или со друга култура. Таквиот процес Рансиер го нарекува де-идентификација, де-класификација, но во иста смисла функционира и поимот дисеминација – DissemiNation (1995, 67). Политичката идентификацијана наративното „јас“ во *Музејоī... се* лоцира во позиција *in-between* (сродници на чувството на неприпадност, во поширока смисла би биле бегалците, останатите егзиланти во Берлин, имигрантите, сонародниците). Идентификувањето на наративното „јас“ се поставува во однос со „граничните“ идентитети и „граничните“ имиња кои го поврзуваат името на „групата“ со името на групацијата или со неприпадноста: „сите се Босанци, единствено јас сум од Загреб. Премолчувам дека не сум бегалец“ – вели Буби во *Музејоī... (1997, 234)*. Следи чувството на нејасна припадност,

native country. In spatial terms, there is no shelter for Bubi in her home, she experiences disharmony with the country of her origin, she becomes homeless. Her home is destroyed, but she continues to reside temporarily on the border between the idea of home and her temporary exile residence. It is evident that to be un-homely serves for Bubi as a new provocation to write and lead a creative existence, experiencing the poetics of unheimliness (unheimlich). Exile is the *threshold* from which she can truly illuminate the situation in the country where she comes from, the point from which she can validate herself as a writer.

All these paradoxes are reflected in the context of the female narrator in *The Museum... The context* (Berlin/Yugoslavia) is Bubi's formation which is always constituted in the interaction with other individuals or other cultures. This process is called by Ranciere as de-identification, de-classification, but the same sense is also conveyed by the term dissemination – DissemiNation (1995, 67). The political identification of the narrative “I” in *The Museum... is* located in the *in-between* position (related to this sense of not belonging, in the broader sense of the word, would be the refugees, the other exiles in Berlin, immigrants, compatriots). Identification of the narrative “I” is positioned in relation to the “border” identities and “border” names which connect the name of the „group“ to the name of the agrouping or with lack of belonging: they are all Bosnians, I am the only one from Zagreb. “I conceal that I am not a refugee“ – said Bubi in *The Museum... (1997, 234)*. This is followed by a sense of undefined affiliation, of being an outsider, of

аутсајдерство или неприпадноста на нараторката која не се идентификува ниту со сонародниците од земјата од кајшто доаѓа, ниту пак со берлинчаните. Во теоријата на политичкиот идентитет, ваквата „мрежа на неидентификација“ која е проблематична во наративот на Угрешиќ - има својство да инволвира „невозможни состави“ (Ranciere 1995, 67), имено - да го промовира егзилантот кој е секогаш во предност (Said 2000, 117) или тезата: ѝ припаѓам на повеќе од една историја, на повеќе од една група, но, ниту на една во целост. Во *Култура на лагитие* од Угрешиќ читаме: „меѓутоа, нè интересираат оние третите: апатриди, *номади*, *бастарди*, *wossies*... Оние кои во себе ги обединуваат гените на трауматичните *Wessie* и *Ossie*. Тие припаѓаат на ново племе, на луѓе без постојани адреси. Најприродно се чувствуваат во авион. Тешко се препознаваат, бидејќи лесно се мимикрираат“ (1996, 272).

При демонстрација на политичкиот идентитет, по моделот на Рансиер во *Музејој...* се следи *силлогистичката* логика (едниот или другиот, јас сум граѓанин или не сум). Но, таа ја применува и *ипаритактичката* логика (сум и не сум), особено во идентификувањето на себеси во туѓиот јазик: „Ich bin müde, е единствената германска реченица која досега ја знам. Во овој момент и не сакам да научам повеќе. Да научиш повеќе значи да се отвориш. А јас уште некое време сакам да останам затворена“ (1997, 11).

Значи, просторот на идентификацијата на политичкиот идентитет се случува во интервал или процеп, со цел да се оствари *личниот иденитиет* до степен до којшто субјектот на нарација ќе се „пронајде“ себеси во состојба помеѓу (in-between) во којашто ќе може да говори помеѓу различни имиња, нации,

not belonging, the narrator not being able to identify neither with her compatriots from her native country, nor with the Berliners. In the theory of political identity, this “network of non-identification” which is problematic in the narration of Ugresić – is characterised by the involvement of “impossible compositions” (Ranciere 1995, 67), namely – it promotes the exile who always has the advantage (Said 2000, 117) or the thesis: I belong to more than one history, to more than one group, but to none entirely. In *Culture of Lies* by D. Ugresić we can read: “however, we are interested in the third ones: apatrides, *nomads*, *bastards*, *wossies*... Those who unite in them the genes of the traumatic *Wessie* and *Ossie*. They belong to a new tribe, people with no permanent address. Their most natural environment is the aeroplane. They are hard to recognise, because they are very adept in mimicry” (1996, 272).

When demonstrating political identity, following the model of Ranciere, we can follow in *The Museum...* a *sylogistical* logic (one or the other, I am either a citizen or not). However, she also applies *paratactical* logic (I am *and* am not), especially in the identification of herself in the foreign language: “Ich bin müde, is the only German sentence that I know so far. I don’t want to learn more at this moment. To learn more would mean to open up. I want to remain closed still for a little more while” (1997, 11).

So, the space of identification of the political identity occurs in intervals or gaps, in order to realise *the personal identity* to an extent to which the narrative subject will “find” itself in the in-between condition where it can speak among the different names, nations, countries, cultures. The exile status is related to the borders of

земји, култури. Статусот на изгнаникот се сврзува со границите на иселувањето, бездомништвото, каде што „човечките суштества создаваат своја историја“ (Said 2000, 98). Во *Музејоѝ... читаме*:

Ја имав загубено татковината. Сè уште не успеав да се навикнам на загубата, ниту на фактот дека добив иста, но различна. За само една година го загубив домот, пријателите, работата, можноста да се вратам наскоро, но и желбата да се вратам. Сè на сè, предолга приказна за да биде раскажана тука...

Европа, имено, беше полна со такви како мене. Насекаде среќавав мои сонародници, Босанци, Хрвати, Срби. Нашите приказни беа различни, а некако сите се сведуваа на исто (1997, 144).

Егзилантот е одреден од потенцијалот (копнежот) за нарација својствен за пре-скрипцијата на историјата. Угрешиќ знае дека е невозможно да се реконструира минатото во неговата целосна стварност, затоа што постои мноштво од вкрстувања на различни толкувања. Фактите се интерферираани од политиката (но и од фикцијата) и природно, тие престануваат да зборуваат самите за себеси. Дестабилизацијата и растројството на монолошките еднообразни историски прикази (Фуко) ги става под прашање врските помеѓу вистината и системите на моќта. Се разликува односот помеѓу ознаката и означеното, а јазикот добива нејасна природа. Тоа ја прави приказната на Угрешиќ „предолга за да биде раскажана“.

Колебливоста на идентитетот се случува во зависност од плурализмот активиран во подрачјето на политичкото и естетското вреднување (оттука и флуидноста на историјата и нејзината повторна инскрипција). Ваквата „неудобна“ позиција или изместеноста, поделеноста, дисконформот на субјек-

displacement, homelessness, where these human beings create their history. (Said 2000, 98). In *The Museum... we read*:

I had lost my homeland. I still haven't managed to get used to the loss, nor to the fact that I have gained a same, but different homeland. In just one year I lost my home, friends, work, the possibility to return soon, but also my desire to return. All in all, its a story too long to be told here...

Europe, in fact, was full of people like me. Everywhere, I would meet my compatriots, Bosnians, Croats, Serbs. Our stories were different, but somehow they all amounted to the same (1997, 144).

The exile is determined by the potential (yearning) for narration characteristic for the pre-scripture of history. Ugresić knows it is impossible to reconstruct the past in all its reality, because there is a multitude of intersections of different interpretations. The facts are interfered by politics (but, also by fiction) and naturally, they cease talking about themselves. The destabilisation and disturbance of monological uniform historical representations (Foucault) puts into question the relation between truth and systems of power. The relation between the signifier and the signified is loosened, and the language acquires an opaque nature. This makes Ugresić's story "too long to be told."

The hesitancy of the identity occurs depending on the pluralism activated in the area of political and aesthetic valuation (thus the fluidity of history and its re-inscription). This "uncomfortable" position or displacement, division, discomfort of the narrative subject initiates the discourse of *heterology* (of the

тот на нарација го покренува дискурсот на *хејероложијата* (на другите субјекти на нарацијата) како илузивна стратегија, а интервалите или процепите во историјата ги продуцира како означители на невидителноста/фикционализацијата. Во музејот читаме: „ја повторуваме историјата на големите освојувачи, место знаме (цртаме) мал крст). Тие мали цврсти факти... се трупаат и во еден момент се претвораат во нечитливи линии. И дури тогаш, започнуваат да ја испишуваат внатрешната карта на имагинарното“ (1997, 117)

Логиката на политичката (а оттука и националната) идентификација се остварува единствено како логика на хетерологија, односно – нарација остварена преку логиката на другиот. Рансиер (Ranciere 1996, 90-91) ја поврзува ваквата логика на другиот на три рамништа:

1) Прво, не постои априори поедноставено објавување и прифаќање на идентитетот, туку идентитетот секогаш денотира извесно одбивање, испитување на припадноста (чувство за припадност или чувство за неприпадност, па оттука доаѓа и поделеното чувство – поделено „јас“. Идентитетот во ваков случај има потреба да го коментира протоколарниот ред на политиката, наметнатата мастер стратегија за идентификација – национал-социјализмот што Угрешкиќ го воведува во *Култура на лагиите* со цел да го иронизира: „Идентитетот, национален, тоа е клучен збор за војна... *Идентитетот*, национален, во сето тоа е клучна причина и фитил, клучна заблуда и пораз“ (1996, 217).

2) На второ ниво Рансиер укажува на изложување на идентитетот кој по дефиниција (секогаш) го претпоставува другиот, дури и ако тој ги одбива сведоштвата и аргументите. Со оваа теза Рансиер ин-

other narrative subjects) as an elusive strategy, while it produces the intervals or gaps in history as signifiers of falsity/fictionalisation. In *The Museum...* we read “we repeat the history of the great conquerors, instead of a flag, (we draw) a small cross). Those small solid facts, the stamps in the passport are piled one onto the other until, at one moment, they turn into illegible lines. And only then do they start to inscribe the internal map of the imaginary” (1997, 117).

The logic of political (consequently, national) identification is accomplished only as the logic of heterology, i.e. – narration accomplished through the logic of the other. Jacques Ranciere connects this logic of the other on three levels (1996, 90-91):

1) Firstly, there is no a priori simplified announcement and acceptance of identity, but the identity always denotes certain rejection, examination of belonging (sense of belonging or sense of not belonging, which leads to a divided sense – divided “I”). Identity in this case needs to comment on the protocolary order of politics, the imposed master strategy for identification, the national socialism which Ugresić introduces in the *Culture of Lies* in order to treat it ironically: “Identity, national, this is the key word for war... *Identity*, national, in all of this is the key reason and fuse, key illusion and defeat” (1996, 217).

2) On the second level, Ranciere points to the presentation of the identity which, by definition, always presupposes the other, even if it rejects testimonies and arguments. With this thesis, Ranciere re-creates a

сценира општо полемичко место кое нема да биде проток за дијалог, туку ќе биде место за манипулација со неправдата и прикажувањето на еднаквоста (оттука и именувањето на Д. Угрешиќ на културата во поранешна Југославија како култура на лагите).

3) Трето, логикатата на идентификацијата секогаш тежнее кон *целосна* идентификација. Спротивставувањето на надредените наративи ѝ дава право на *лична* приказна во дадено историско време и место какво што пронаоѓа и Д. Угрешиќ и ја започнува својата приказна и раскажува.

Ако се повикаме на пишувањето на историјата како на хетерологија, како на мислење за другоста, за другото лице на историјата и јазикот (Серто), тогаш Угрешиќ ја испитува/испишува историјата преку јазикот на стравот и неизвесноста, но и преку иронија. Според Ж. Дерида, со самиот факт што човек размислува за потеклото на разумот како поим, за историјата или за вистината како поими, тој веќе го употребил јазикот на разумот и на историјата и се вклучил себеси во нив. Угрешиќ не се впушта во ваквиот „разумен“ јазик. Таа останува надвор од него, прво обидувајќи се да се заштити мајчиниот јазик (говорот на мајката), за потоа, во еден момент, да каже дека и тој јазик се распрснува во релативизирани ентитети и автореференцијално се подрива, бидејќи нејзиниот мајчин српско-хрватски веќе го нема. Затоа таа истовремено има потреба и да молчи, по логика на тоа дека „историјата е... потиснување во неискажливото“ (Iveković 1986, 101), но и да бара излез и да контактира со издавачи надвор од нејзиното мајчинско-говорно подрачје. Оттука станува валидна тезата дека Д. Угрешиќ се обидува да го „бара“ идентитетот истовремено во *пишувањето* и во *изговорањето*, а токму таа полисемична

general argumentative point which will not serve as a flow of dialogue, but as a point of manipulation of injustice and representation of equality (thus the definition of D. Ugresić of the culture in former Yugoslavia as a culture of lies).

3) Thirdly, the logic of identification always strives toward *full* identification. Confronting superior narratives provides the right to have a *personal* story in a given historical time and place which D. Ugresić finds and commences her story, which she narrates.

If we refer to the writing of history as a heterology, as thinking the other, as the other side of history and language (Certeau), then Ugresić examines/inscribes history by using the language of fear and suspense, but also of irony. According to J. Derrida, the very fact that a person considers the origin of reason as a concept, of history or truth as concepts, this person has already used the languages of reason and history and is included in them. Ugresić does not get involved in this language of “reason.” She remains outside of it, attempting first to protect her own mother tongue (the language of the mother), only then, at one moment, to say that this language is also dispersed into relativised entities and is autoreferentially undermining itself, because her native Serbo-Croatian language does not exist anymore. That is why, at the same time, she feels the need to keep silent, following the logic that “history is... repression into the unspeakable” (Iveković 1986, 101), but also to find a way out and to contact publishers outside her maternal linguistic area. This gives validation to the supposition that D. Ugresić is trying to “look” for her identity simultaneously both in *writing* and *uttering*, whereas this polisemic position (that each writing is also *representation*) confirms the inventive implication of the facts in fiction, promoting

позиција (дека секое пишување е и *прикажување*) ја потврдува инвентивната импликација на фактите во фикцијата, форсирајќи ги повеќекратните можности во пишувањето. Наративизираниот идентитет на Угрешиќ стои секогаш во сооднос со сопствените контрадикции, конфликтен е во сопствените внатрешни и надворешни поделби кои се компарирани преку проектирање на самата себеси во „разновидното“ културно единство. Ако се следи логиката на Жак Дерида, невозможно е нараторката на *Музејош*... да ја „дофати“ културата како теориски објект кон којшто се стреми идентитетот. Имено, во досегашниот тек на ова истражување се покажа дека е невозможно да се преведе „културата“ како комплетен „семантички хоризонт“ на сите дискурси на нарацијатата кои се обидуваат да го определат идентитетот. Оттука и идентитетот на субјектот на нарацијата кај Угрешиќ се придвижува од јазик до практика/перформанс.

Преводот на македонски јазик е на авторката

Белешки:

1. Дијалектиката кај П. Рикер не се сфаќа во смисла на Хегел, не станува збор за „синтеза“, туку за континуирана *ошвореност* на дијалектичкиот процес.

Библиографија:

- Arent, Hana. 1998. *Izvori totalitarizma*. Beograd: Feministička izdavačka kuća 94.
- Arendt, Hannah. 1970. *On Violence*. New York: Harcourt, Brace and World.
- Arent, Hana. 1961. *Between the Past and Future*. New York: Viking Press.

multiple possibilities in the writing. The narrativised identity of Ugresić stands always in correlation with its own contradictions, it is conflicted with its own internal and external divisions which are compared through the projection of herself in the “varied” cultural unity. If we follow Jacques Derrida’s logic, it is impossible for the narrator of *The Museum...* to “reach” culture as a theoretical object, to which the identity is striving. Namely, up to this point of our research, it has proven impossible to translate “culture” as a complete “semantic horizon” of all discourses of narration attempting to determine identity. In consequence of this, the identity of the subject of Ugresić’s narration is moving from language to practice/performance.

Notes:

1. Dialectics is understood by P. Ricoeur in the vein of Hegel, insofar that it is not perceived as “synthesis,” but as continued openness of the dialectic process.

References:

- Arent, Hana. 1998. *Izvori totalitarizma*. Beograd: Feministička izdavačka kuća 94.
- Arendt, Hannah. 1970. *On Violence*. New York: Harcourt, Brace and World.
- Arent, Hana. 1961. *Between the Past and Future*. New York: Viking Press.

- Benjamin, Walter. 1973. *Theses on the Philosophy of History. Illuminations*. London: Hammersmith.
- Carroll, David. 1976. On tropology: The Forms of History. *Diacritics* (6/3): 58-64.
- Certeau de Michel. 1984. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
- Certeau de Michel. 1986. *Heterologies: Discourse on the Other*. Translated by Brain Massumi. University of Minnesota Press.
- _____. 1984. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
- Derrida, Jacques. 2002. Phenomenology and Deconstruction: „Differance.“ *The Phenomenology Reader*. Edited by D. Moran & T. Mooney.
- De Man, Paul. 1997. Otpor teoriji (temat: Književnost/Povijest/Politika). *Književna revija* (1-2): 3-21.
- Foucault, Michel. 1997, 1998, 2000. *The Essential Works of Foucault [selections only]: Ethics, v. I; Aesthetics, v. II; Power, v. III*.
- Hall, Stuart. 1992. *Who needs identity? Questions of Cultural Identity*. Edited by Hall, S. and P. du Gay. London: Sage.
- Ranciere, Jacques. 1995. *Politics, Identification, and Subjectivization. The Identity in Question*. Edited by John Rajchman. New York/London.
- Ricoeur, Paul. 1999. *Ja i narativni identitet. Autor, pripovjedač, lik*. Prevod C. Milanja. Osijek: Svjetla grada.
- _____. 1993. *Vreme i priča (prvi tom)*. Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- _____. 1991. *Life in Quest of Narrative. On Paul Ricoeur: narrative and interpretation*. Edited by David Wood. London: Routledge.
- _____. 1986. *Ce quime preoccupe*. *Esprit*, Septembre, 227-243.
- Said, Edward. 2000. *Reflections of Exile and Other Essays*. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press.
- Todorov, Tzvetan. 1986. Race, Writing, and Culture. *Critical Inquiry* (1): 171-182.
- Thomson, Clive. 1995. *Culture, Identity, and the Dialogic. Dialogism and Cultural Criticism*. Edited by Clive Thompson and Dua Raj Hans. London/Canada: The University
- Benjamin, Walter. 1973. *Theses on the Philosophy of History. Illuminations*. London: Hammersmith.
- Carroll, David. 1976. On tropology: The Forms of History. *Diacritics* (6/3): 58-64.
- Certeau de Michel. 1984. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
- Certeau de Michel. 1986. *Heterologies: Discourse on the Other*. Translated by Brain Massumi. University of Minnesota Press.
- _____. 1984. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
- Derrida, Jacques. 2002. Phenomenology and Deconstruction: “Differance.” *The Phenomenology Reader*. Edited by D. Moran & T. Mooney.
- De Man, Paul. 1997. Otpor teoriji (temat: Književnost/Povijest/Politika). *Književna revija* (1-2): 3-21.
- Foucault, Michel. 1997, 1998, 2000. *The Essential Works of Foucault [selections only]: Ethics, v. I; Aesthetics, v. II; Power, v. III*.
- Hall, Stuart. 1992. *Who needs identity? Questions of Cultural Identity*. Edited by Hall, S. and P. du Gay. London: Sage.
- Ranciere, Jacques. 1995. *Politics, Identification, and Subjectivization. The Identity in Question*. Edited by John Rajchman. New York/London.
- Ricoeur, Paul. 1999. *Ja i narativni identitet. Autor, pripovjedač, lik*. Prevod C. Milanja. Osijek: Svjetla grada.
- _____. 1993. *Vreme i priča (prvi tom)*. Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- _____. 1991. *Life in Quest of Narrative. On Paul Ricoeur: narrative and interpretation*. Edited by David Wood. London: Routledge.
- _____. 1986. *Ce quime preoccupe*. *Esprit*, Septembre, 227-243.
- Said, Edward. 2000. *Reflections of Exile and Other Essays*. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press.
- Todorov, Tzvetan. 1986. Race, Writing, and Culture. *Critical Inquiry* (1): 171-182.
- Thomson, Clive. 1995. *Culture, Identity, and the Dialogic. Dialogism and Cultural Criticism*. Edited by Clive Thompson and Dua Raj Hans. London/Canada: The

of Western Ontario.

White, Hayden. 1987. *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore and London: The John Hopkins University Press.

_____. 1973. *Metahistory*. Baltimore: The John Hopkins University Press.

Wood, David. 1991. *Introduction: Interpreting Narrative. On Paul Ricoeur: narrative and interpretation*. Edited by David Wood. London: Routledge.

Угрешиќ, Дубравка. 2002. *Музејоѝ на безусловношо пре-
давање*. Скопје: Сигмапрес.

Ugresić, Dubravka. 1996. *Kultura laži, antipolitički eseji*. Zagreb: Bastard.

University of Western Ontario.

White, Hayden. 1987. *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore and London: The John Hopkins University Press.

_____. 1973. *Metahistory*. Baltimore: The John Hopkins University Press.

Wood, David. 1991. *Introduction: Interpreting Narrative. On Paul Ricoeur: narrative and interpretation*. Edited by David Wood. London: Routledge.

Угрешиќ, Дубравка. 2002. *Музејот на безусловното
предавање*. Скопје: Сигмапрес.

Ugresić, Dubravka. 1996. *Kultura laži, antipolitički eseji*. Zagreb: Bastard.

Селим
Бен Саид

**Презентирање
на идентитетот и
лингвистичкиот диверзитет
во урбаниот простор на
Тунис**

Selim
Ben Said

**Representations
of Identity and
Linguistic Diversity
in the Urban Space of
Tunisia**

1. Вовед, контекст и опсег на студијата

Проучувањето на лингвистичките пејзажи е ново интердисциплинарно поле кое вклучува истражувања од областа на социолингвистиката, јазичната политика и планирање, како и од други дисциплини. И покрај тоа што оваа релативно нова област на истражување е насловувана со различни референци (на пр. визуелно пејзажирање (Jaworski & Thurlow, наскоро); градски пејзажи (Gorter, 2006); геосемиотика (Scollon & Scollon, 2003); урбана лингвистика (Rosenbaum et. al, 1997), итн.), знаменитиот труд од Лондри и Бурхис (Landry and Bourhis, 1997: 25) понуди некои патокази во утврдувањето на она на кое треба да се однесува терминот ЛП (Лингвистички пејзаж):

„Јазикот на јавните патни знаци, рекламните билборди, имињата на улици, имињата на места, комерцијалните ознаки за продавници, јавните ознаки на државните институции се соединува во лингвистичкиот пејзаж на одредена територија, регион или урбан агломерат“.

1. Introduction, Background, and Scope of the Study

The study of linguistic landscape is an emerging interdisciplinary field which encompasses areas of research such as sociolinguistics, language policy and planning as well as other disciplines. Despite the fact that this relatively new area of investigation has been labeled by using different referents (e.g. visual landscaping (Jaworski & Thurlow, forthcoming); cityscapes (Gorter, 2006); geosemiotics (Scollon & Scollon, 2003); urban linguistics (Rosenbaum et. al, 1977), etc.) a seminal paper by Landry and Bourhis (1997, p. 25) has provided some landmarks in establishing what the term LL (linguistic landscape) was to refer to:

“The language of public road signs, advertising billboards, street names, place names, commercial shop signs, and public signs on government buildings combines to form the linguistic landscape of a given territory, region, or urban agglomeration.”

Градот како целина претставува една богата средина во која јазиците се развиваат и во која е лесно да се истражуваат различните варијанти; истражувањето на усните или говорните варијанти во големите градови има долга и богата традиција во социолингвистичките студии (на пр. Labov, 1972, 1980; Trudgill, 1995, 1999); сепак во структурата на ЛП пишаниот и особено визуелниот јазик е подеднакво важен како и неговиот устен двојник. Врз основа на ова, може да се каже дека истражувањата во ЛП се мошне потребни поради доминантната традиција на истражувања кои ја пренагласуваат улогата на говорниот јазик на штета на пишаните форми на јазикот. Поточно, јазикот во лингвистичките научни и академски истражувања се прикажува *prima facie* како сфера на пишани форми на сметка на визуелните форми; она што ЛП предочува е дека јазикот има и визуелна димензија која е клучно да се разбере и детално да се испита. Иако поголемиот дел од истражувањата на ЛП имаат заедничка лингвистичка нишка, ова истражувачко поле покрива широк спектар од стручни области:

„Ќе биде јасно дека студијата на лингвистичкиот пејзаж може да се изведе од повеќе перспективи. Листата може да биде дополнително елаборирана со вклучување на сегменти од пејзажната архитектура, комуникациските и дискурзивните студии, како и студиите од областа на медиумите и културата кои се занимаваат со теоријата, праксата и естетиката на визуелниот дизајн. Сите овие полиња може многу да ни кажат за знаците. Ветувачки изгледа комбинирањето на овие перспективи со цел да се постигне сеопфатен приод кон изучувањето на мултилингвизмот“. (Gorter, 2006, 88)

Врз основа на оваа идеја, изгледа дека диверзитетот и мултидисциплинарноста во истражувањата на ЛП нудат поостварлив и контекстуализиран начин за проучување на мултилингвизмот. Ова се објаснува со

The city as a whole constitutes a rich environment where languages thrive and the study of varieties is made easy; a long and rich tradition of sociolinguistic studies have been centered around the examination of oral or spoken varieties in large cities (e.g. Labov, 1972, 1980; Trudgill, 1995, 1999); however written and especially visual language is as important as its oral counterpart in the makeup of a LL. Based on this, it can be said that research in LL is much needed due to the prevailing tradition of research which over-emphasized the role of spoken language at the detriment of written forms of the language. More specifically, language as it is perceived in linguistic scholarly and academic research is shown *prima facie* as the realm of written forms at the expense of visual forms; what LL posits is that language has also a visual dimension which is crucial to understand and to closely examine. While a majority of LL studies have a common linguistic thread, this field of research covers a wide array of expertise:

“It will be clear that the study of linguistic landscape can be done from multiple perspectives. The list could be elaborated further to include the fields of landscape architecture, communication studies, discourse studies as well as media and cultural studies and disciplines dealing with the theory, practice and aesthetics of visual design. All those fields can have a lot to tell us about signs. It looks promising to combine a number of these perspectives for a more inclusive approach to the study of multilingualism.” (Gorter, 2006, 88)

Bearing on this idea, it thus seems that the diversity and interdisciplinarity in LL research offers a more actualized and contextualized way to investigate multilingualism. This can be explained by the fact that

фактот што преку истражувањата на ЛП е возможно и да се стекне идеја за актуелната лингвистичка ситуација или структурата на дадениот контекст, но и да се утврди како јазикот употребен на знаците всушност ја рефлектира социолингвистичката состојба на нештата во одредена средина или контекст. Во тој поглед, ЛП може да ни разјасни како употребата и претставувањето на јазиците може да делува дијагностички за државните и приватните лингвистички залагања и практики. Следејќи го овој правец на истражување, мојата студија се фокусира на тоа како деталното истражување на ЛП може да фрли светло на лингвистичката состојба и структура во билингвални и мултилингвални средини. Попрецизно, опфатот на ова истражување ќе се состои во анализирање како деталната студија на ЛП на Тунис може да помогне во разоткривањето, разбирањето и дефинирањето како на познатите лингвистички политики, така и на непознатите и премолчени лингвистички практики во оваа земја.

2. Знаците и семиотиката

За проучувањата и анализите на знаците многу се теоретизирало и тие биле обемно истражувани во лингвистиката, поконкретно во однос на традиционалните семиотички теории (де Сосир (de Saussure 1916); Пирс (Peirce 1955); Барт (Barthes 1967); Еко (Eco 1976); Себок (Sebeok 1977); Морис (Morris 1970)). За да се има посолидно разбирање за некои од базичните елементи релевантни за проучувањето на знаците, неопходно е да се усвојат некои основни концепти и фундаментални поими поврзани со семиотиката. Кога се анализираат знаците, неопходно е да се направи дистинкција меѓу трите семиотички категории дефинирани во поглед на Пирсовата семиотика (Peirce, 1995; Lyons, 106; 1997) а) *икона*:

through the exploration of LL it is possible to both have an idea about the actual linguistic situation or make-up of a given context but also to determine how language used on signs actually reflects the sociolinguistic state of affairs in a particular setting or context. In this regard, LL may enlighten us on how the use and representation of languages is a diagnostic for both top-down and bottom-up linguistic advocacies and practices. Following this line of research, my study offers to focus on how close examinations of the LL can shed light on the linguistic situation and make-up of bilingual and multilingual settings. More specifically, the scope of this investigation will consist in analyzing how a close study of the LL of Tunisia may help in unveiling, understanding and defining both the overt linguistic policies but also the covert and tacit linguistic practices of this country.

2. Signs and Semiotics

The study and analysis of signs has been theorized and explored at length in linguistics and more specifically in light of traditional semiotic theories (de Saussure (1916); Peirce (1955); Barthes (1967); Eco (1976); Sebeok (1977); Morris (1970)). In order to have a sounder understanding of some of the basic elements pertaining to the study of signs it is necessary to grapple some basic concepts and fundamental notions related to semiotics. When analyzing signs, it is necessary to draw a distinction between three semiotic categories which have been defined in light of Peircean semiotics (Peirce, 1955; Lyons, p. 106; 1977) a) *the icon*: a representation of an entity in the world which conveys similarity with the actual entity (e.g. a smiley which can be used to represent a smiling person

претстава на ентитет во светот кој изразува сличност со реалниот ентитет (на пр. смајли, кој може да се употреби на интернет четовите за да претстави личност која се смее); б) *симбол*: сосема случајна или чисто конвенционална претстава на ентитет во светот каде означителот не прилега на означеното (на пр. зеленото светло на семафорот значи дека можеме да продолжиме да возиме - оттука случајната асоцијација меѓу зелената боја и активната возење не е нешто инхерентно на сообраќајниот знак 'зелено'); в) *индекс*: знак кој означува нешто поради тоа каде и кога е создаден во светот, но и поради тоа како е каузално поврзан со друг референт (на пр. стрелка насочена кон еден правец на улица го покажува правецот во кој треба да се движи сообраќајот).

3. Литература

Проучувањето на ЛП има богата традиција на дела кои се дифузни, што е главно резултат на тоа што поранешните истражувања не усвоија една единствена и кохезивна терминологија за категоризирање во оваа сфера на истражување, но и на тоа што дисциплината е релативно нова. Следнава одбрана литература се осврнува на некои од најважните настани во истражувањата на ЛП и дава преглед на различните ситуации, контексти и локации каде што се испитуваат знаците во јавниот простор.¹

Направените истражувања на ЛП може да бидат организирани околу три тематски категории, (а) студии кои го покажаа јазот меѓу официјалната монолингвална политика поддржана од државата и забележаните лингвистичките трендови кои се спротивставуваат на оваа политика и прифаќаат повеќе од еден официјален јазик во лингвистичкиот пејзаж; (б) студии кои ги испитувале „симболичните“

in internet chats); б) *the symbol*: a completely arbitrary and purely conventional representation of an entity in the world where the signifier does not resemble the signified (e.g. a green traffic light means we can continue driving – hence the arbitrary association between the color green and the action of driving is not an inherent quality of the traffic sign “green”); c) *the index*: a sign which means something because of where and when it is created in the world but also because of how it causally relates to another referent (e.g. an arrow pointing towards one direction down a street showing the direction where traffic should go).

3. Literature

The study of LL has a rich tradition of works which are diffuse, and this is mainly due to the fact that past research did not adopt a cohesive and single terminology to categorize this realm of research but also because the discipline is relatively young. The following selected literature reviews some of the milestones in LL research and provides an overview of the diversity of settings, contexts, and sites of investigation of signs in the public space.¹

Previous research in LL can be organized around three thematic categories, (a) studies which showed the gap between the official monolingual policies advocated by the state and the observed linguistic trends which contradict these policies and involve more than one official language in the linguistic landscape; (b) studies which examined the “symbolic” power relations of certain languages vis-à-vis others and how the use of

релации на моќ на одредени јазици наспроти други, како и тоа како користењето на некои јазици индицира моќ, статус, или престиж; (в) студии кои покажаа дека лингвистичкото маркирање на ЛП може да биде употребено за изразување идентитет, етницитет и припадност кон некоја група.

3.1 Студии кои го покажуваат расчекорот помеѓу официјалната политика и јавната јазичка практика

Масаи (Masai, 1972) понудил да го истражи ЛП на Токио во Јапонија осврнувајќи се на имињата на фирмите напишани со знаци и испитувајќи три параметри: употребените јазици, употребените писма и видовите фирми. Резултатите од оваа корелативна анализа покажаа дека иако јазичната политика на државата поддржувала монолингвизам, реалниот лингвистички пејзаж презентирал богата мултилингвална средина во која, меѓу другите јазици, егзистирале англиски, француски, шпански, кинески, германски и руски јазик.

Анализирајќи го лингвистичкиот пејзаж на Белгија, поточно Брисел, Тулп (Tulp, 1978) се фокусираше на тоа како јазикот на комерцијалните билборди постепено придонесол за бавната *францизација* на градот. Оваа студија покажала дека владината политика на француски/холандски билингвизам не се рефлектира во пејзажот бидејќи францускиот е доминантен и го надвладува холандскиот во ЛП.

Во студија во Француска Канада (Квебек), Моние (Monnier, 1989) анализираше до кој степен ЛП ја рефлектира владината политика, испитувајќи дали правните норми од Повелбата за францускиот јазик (ПФЈ) биле применети во ЛП. Резултатите докажаа дека политичкото законодавство не секогаш е

specific languages indexes power, status, or prestige; (c) studies which showed that the linguistic marking of the LL can be used to index identity, ethnicity, and group belonging.

3.1 Studies which show the discrepancy between official policies and public linguistic practices

Masai (1972) offered to investigate the LL of Tokyo in Japan with respect to the names of the businesses given on signs by examining three parameters: languages used, scripts used, and types of businesses. The results of this correlative analysis showed that while the language policy of the country advocated monolingualism, the actual linguistic landscape represented a rich multilingual environment which displayed, among other languages, English, French, Spanish, Chinese, German, and Russian.

Analyzing the linguistic landscape of Belgium and more specifically Brussels, Tulp (1978) focused on how the language displayed on commercial billboards was gradually contributing to the slow *Frenchification* of the city. This study showed that the government's policy of French/Dutch bilingualism is not reflected in the landscape since French is more prevalent and overpowers Dutch in the LL.

In a study in French Canada (Quebec), Monnier (1989) analyzed to which extent the LL reflected governmental decrees by testing whether the legal requirements of the Charter of the French Language (CFL) were applied in the LL. The results provided evidence that political legislation is not always met with concrete

проследено со конкретна имплементација и уште поконкретно, дека ПФЈ бил прекршуван, бидејќи францускиот јазик не бил единствениот јазик употребуван на знаците. Оттука, во истражувањата на ЛП постои јасен тренд кој ја подвлекува дихотомијата меѓу јазиците на државата (спроведувано по силата на законите) наспроти јазиците во државата (јазици кои постојат во средината и покрај тоа што не се официјално признаени од институционална перспектива).

3.2 Студии кои ги прикажуваат симболичките релации на моќ меѓу јазиците

Анализирајќи го ЛП на Брисел, Вензел (Wenzel, 1996) се осврнал на претставувањето на холандскиот, францускиот и англискиот јазик во пејзажот на белгискиот град, фокусирајќи се особено на комерцијалните знаци. Резултатите од неговата анализа открија постоење на нерамномерност во претставувањето на францускиот и холандскиот јазик во главниот град, односно биле забележани повеќе француски отколку холандски знаци. Авторот сугерира дека оваа нерамномерност која го фаворизира францускиот во однос на холандскиот јазик може да се објасни со симболичниот престиж асоциран со францускиот јазик, што го прави попосакуван во однос на впечатливоста.

Неколку студии ги демонстрираа релациите на моќ меѓу јазиците, попрецизно осврнувајќи се на претставувањето на англискиот јазик во ЛП, и на тоа како англискиот делува како индекс на *симболичен капитал* (т.е. престиж, моќ, пристап кон образованието, економски прогрес) и како индикатор на глобализацијата во културната практика и економијата (Barber, 1995; Heller, 2003;

implementations and more specifically that the CFL was violated since the French language was not the exclusive language used on signs. A clear trend in LL research thus seems to underline the dichotomy between *languages of the state* (administered by virtue of official decree) versus *languages in the state* (languages which are existent in the context even though they are not officially recognized from an institutional perspective).

3.2 Studies which outline the symbolic power relations between languages

Analyzing the LL of Brussels, Wenzel (1996) looked at the representation of Dutch, French, and English in the Belgian city's landscape by focusing particularly at commercial signs. The results of his analysis revealed that there was an imbalance in the representation of French and Dutch in the capital, with more French signs than Dutch ones. It is suggested by the author that this imbalance which favors French over Dutch can be explained by the symbolic prestige associated with the French language which makes it the preferred language in terms of visibility.

Several studies illustrated the power relation between languages by specifically looking at how English is represented in the LL, and how English acts as an index of *symbolic capital* (i.e. prestige, power, access to education and upward economic mobility) and as an indicator of the globalization of cultural practices and economy (Barber, 1995; Heller, 2003; Machin & van Leeuwen, 2003; Pennycook 2003;). An illustration of this idea is

Machin & van Leeuwen, 2003; Pennycook, 2003). Ова е илустрирано и во студијата изведена од Розенбаум и други (Rosenbaum et al., 1977) кои го анализирале претставувањето на јазикот (хебрејски и англиски) и писмото (хебрејско и латинско) во пејзажот на една прометна улица во Ерусалим. Нивната студија ја покажа продорноста на англискиот, и тоа како тој се шири и на него се наидува насекаде низ улиците на Ерусалим. Една понова студија на Рос (Ross, 1997) ја анализира зачестеноста на англискиот на натписите од продавниците, укажувајќи дека присуството на англискиот во Милано, Италија претставува неопходност во бизнисот, заради престиж, стил, модерност. Прифаќајќи ја оваа идеја за сè поголемата впечатливост и присутност на англискиот во ЛП, Шлик (Schlick, 2002) го испитувал ЛП на три европски градови: Клагенфурт, Австрија; Удине, Италија; и Љубљана, Словенија. Се покажа дека сè поголемата истакнатост на англискиот јазик во земјите ширум светот во кои не се зборува англиски може да се објасни со тоа што англискиот како глобален јазик им дава „космополитски дух“ на овие градови.

3.3 Студии кои покажуваат како знаците може да бидат симболично употребени за да изразат идентитет, етницитет и припадност кон група

Оваа категорија на студии на ЛП е далеку најоскудна со истражувања и затоа бара уште многу работа во иднина. Смели (Smalley, 1994) го истражувал ЛП на Бангкок, со следење на ознаките на продавниците во три различни зони на главниот град на Тајланд. Неговата анализа покажа јасна корелација меѓу етничкиот состав на улицата и изборот на јазикот и писмото. Во таа смисла, лингвистичкото маркирање на јавниот простор е во склад со општествениот состав на соодветната улица. Така, ЛП ја рефлектира

the study performed by Rosenbaum et al. (1977) who analyzed both language (Hebrew & English) and script (Hebrew & Roman) representation in the landscape of a busy street of Jerusalem. Their study revealed the pervasiveness of English and how it is growing, available, and directly encountered in the streets of Jerusalem. A more recent study by Ross (1997) analyzed the growth of English on shop signs and indicated that the presence of English in Milan, Italy represents a business appeal of prestige, chic and fashion. Concurring with this idea of the growing visibility and representation of English in the LL, Schlick (2002) examined the LL of three European cities Klagenfurt, Austria; Udine, Italy; and Ljubljana, Slovenia. The findings showed that the growing prominence of English in non-English speaking countries around the world could be explained by the appeal of English as a global language conveying a “cosmopolitan flair” to these cities.

3.3 Studies which show how signs can be used symbolically to mark identity, ethnicity, and group belonging

This category of LL studies is by far the one where research is the scarcest, and where much future work is needed. Smalley (1994) examined the LL of Bangkok, by looking at shop signs in three different areas of the capital city of Thailand. It was shown in his analysis that there was a clear correlation between the ethnic make-up of each street and the choice of language and script. In this respect, the linguistic marking of the public space obeyed the social composition of the respective streets. Thus the LL reflected each respective ethnic group (i.e.

секоја етничка група (т.е. тајландска, западна и кинеска) во поглед на изборот на јазикот и писмото. Шохами и други (Shohamy et al., 2006) анализираше како ЛП се користи во *симболичната конструкција на јавниот простор*. Во таа смисла, јазиците и нивното претставување во јавниот простор се маркери за идентитет, етницитет и поврзаност со некоја група.

Една друга категорија на истражувања во склоп на студиите на ЛП е претежно теоретска во својот фокус; Сколон и Сколон (Scollon & Scollon, 2003) претставија два фундаментални поими за истражувањето и проучувањето на знаците. Еден од овие концепти е идејата за „семиотички агрегат“ која истакнува дека знаците функционираат со други знаци во еден „интерсемиотички, интердискурзивен дијалог“. Втората идеја претставена од Сколон и Сколон е дека знаците имаат моќ на референтност и дека тие добиваат смисла само ако се лоцирани во одреден контекст. Исто така, авторите тврдат дека знаците може да бидат употребени како симбол за геополитичка моќ и дека ставањето на знаците во светот има општествено значење. Друга теориска рамка која истражувала како просторноста и идентитетот се испреpletени во знаци може да се пронајде кај Бенвел и Стокои (Benwell & Stokoe, 2006) и кај Бломерт (Blommaert, 2005). Овие автори ја споменуваат идејата дека идентитетот е имплицитно или експлицитно семиотизиран во знаци и дека постои врска меѓу просторот, општествената активност и идентитетот во смисла дека просторот ја каналзира човековата активност по патиштата на идентитетот.

Thai, Western, and Chinese) in terms of language choice and choice of script. Shohamy et al. (2006) analyzed how the LL is used in the *symbolic construction of the public space*. In this respect, languages and their representation in the public space are shown to be used as markers of identity, ethnicity, and group affiliation.

A second category of research within this thread of studies examining LL is more theoretical in its focus; Scollon & Scollon (2003) introduced two fundamental notions to examine and study signs. One of these notions is the idea of “semiotic aggregate” which posits that signs operate with other signs in an “intersemiotic, interdiscursive dialogicality.” A second idea introduced by Scollon & Scollon is that signs have referential power and that they only make sense when located in a particular context. Additionally the authors argue that signs can be used as a symbol of geopolitical power and that there is a social meaning when placing signs in the world. An additional theoretical framework which examined how spatiality and identity were interconnected in signs can be found respectively in Benwell & Stokoe (2006) and Blommaert (2005). Both of these authors mention the idea that identity is implicitly or explicitly semiotised in signs and that there is a link between space, social action, and identity in the sense that space channels human activity along identity lines.

3.4 Празници во литературата

Во овој преглед на литературата, може да се каже дека релативно мал број студии го истражувале ЛП во Африка,² а особено во земјите на Магреб. Така, одовде произлегува дека во претходните студии за ЛП се манифестира потребата од идни истражувања фокусирани на северна Африка. Исто така, треба да се забележи дека многу малку студии го испитувале ЛП во постколонијалните контексти и најголем дел од студиите биле центрирани на поранешните колонизаторски нации (Франција, Белгија, Шпанија, Холандија, Австрија, и др.). Може да се каже дека повнимателен поглед на ЛП на поранешните колонии може да даде повеќе информации за истражувањата на ЛП и да обезбеди разновидни погледи за тоа како јазиците се претставени во средини каде мултилингвизмот не е нешто невообичаено или ретко. Конечно, клучното нешто што треба да се нагласи е дека на најголем дел од поранешните студии, ако не и на сите, заедничко им е немањето солидна теориска рамка според која ќе се раководат анализите на визуелните податоци. Оттука, може да се каже дека усвојувањето на теориска рамка за истражување и анализирање на ЛП се чини тежок потфат кој претставува предизвик. Повремено во истражувањата на ЛП беа прифатени одредени теориски рамки како ориентир (на пр. Landry i Bourhis, 1997; Shohamy et al., 2006; Huebner, 2006), но се чини дека такви референтни рамки нема во повеќето трудови за ЛП и во академската средина нема согласност за заедничка рамка за интерпретација.³

3.4 Gaps in the Literature

In light of this review of the literature, it can be said that a relatively meager number of studies have explored LL in Africa in general² and in the Maghreb in particular. In this light, it thus seems that in previous LL studies there is a manifest need for future research focusing on North Africa. In addition, it should be noted that very few studies examined the LL in light of post-colonial contexts and most of the studies have been centered on previous colonizing nations (France, Belgium, Spain, The Netherlands, Austria, etc.). It could be argued that a closer look at the LL of former colonies could bring more insights in LL research and provide a more diversified perspective on how languages are represented in environments where multilingualism is not an oddity or a rarity. Finally, a crucial point which needs to be emphasized is that a majority of previous LL studies, if not all, share the commonness of not having a solid theoretical framework governing the analysis of visual data. Hence, it may be said that adopting a theoretical framework for the investigation and analysis of LL seems to be a difficult and challenging enterprise. Some guiding theoretical frameworks have occasionally been adopted in LL research (e.g. Landry and Bourhis, 1997; Shohamy et al. 2006; Huebner, 2006) but there seems to be no such frames of reference in a majority of LL works and scholars in LL do not seem to agree on a common frame of interpretation.³

4. Проблем за истражување и опфат на студијата

4.1 Истражувачкиот проблем

Оваа студија има за цел да истражи како визуелните знаци (графички и лингвистички) на кои се наидува на улиците во Тунис, се доказ за лингвистичката политика на земјата, како и за лингвистичката пракса која не е во согласност со декларираната официјална политика. Освен тоа, ова истражување има за цел да утврди како лингвистичките и графичките знаци нудат докази за постоечките идентитети, но и моделираат и проектираат идни идентитети.

4.2 Опфат на анализата

Истражувањето на јазичната политика и лингвистичката практика, како и на конструкцијата на идентитетот во визуелниот пејзаж на Тунис ќе биде испитано во однос на следниве категоризации:

- a) Лингвистички кодови: (избор на јазикот, избор на писмото);
- б) Институционален статус на знаците: (официјални, неофицијални);
- в) Визуелни/графички идентитети претставени преку знаци (на пр. слика на жените во ЛП, и присуство во општествениот простор од страна на жените).

4. Research Problem and Scope of the Study

4.1 Research Problem

This study seeks to examine how visual signs (graphic & linguistic), encountered in the streets of Tunisia, provide evidence of the linguistic policy of the country as well as of linguistic practices which are not in line with the pronounced official policies. In addition, this research will also aim to investigate how linguistic and graphic signs provide evidence for existing identities but also model and project emerging identities.

4.2 Scope of the Analysis

The examination of language policy and linguistic practices as well as of the construction of identity in the visual landscape of Tunisia will be examined in light of the following categorizations:

- a) Linguistic Codes: (Language Choice, Script Choice);
- b) Institutional Status of Signs: (Official, Non-Official);
- c) Visual/Graphic Identities Represented on Signs (e.g. image of women in the LL, and the appropriation of social space by women).

5. Категории на интерпретирање и анализирање на податоците

Анализите на ЛП на Тунис користат комбинација на веќе дефинирани категории на анализи веќе применети во литературата за ЛП (Backhaus, 2007; Специјално издание на *Интернационалноо сѝисание за мулѝилингвизам*, 2006), но и категории за интерпретирање на податоци кои се развиле во текот на анализата. Дефинирањето на испитуваните предмети и знаци беше подредено на тематската категоризација на знаците која беше спомената погоре во 4.2. Важно е во оваа фаза да се земе предвид дека обезбедените примероци се употребени за да ги илустрираат овие аналитички категории и се базирани на прелиминарна анализа на постоечките податоци. Во тој поглед, овие знаци и категориите поврзани со нив се повеќе илустративни отколку репрезентативни за ЛП на Тунис.⁴

5.1 Лингвистички кодови

A. Избор на јазик

a) Монолингвални знаци

Првата класификација беше изведена врз база на јазиците претставени на знаците. Во тој поглед идентификувани беа три различни типови знаци: монолингвални, билингвални и мултилингвални (3 или повеќе јазици). Кај сите монолингвални знаци, постоеше изразен диверзитет во однос на типот на лингвистичкото претставување, а јазиците на кои вообичаено се наидуваа беа, почнувајќи од најчестиот, современ стандарден арапски (Слика 1), француски и англиски.

5. Categories of Interpretation and Analysis of the Data

The analysis of the LL of Tunisia assumes a combination of already defined categories of analysis which have been introduced in the LL literature (Backhaus, 2007; Special issue of the *International Journal of Multilingualism*, 2006), but also categories of data interpretation which developed throughout the analysis. Defining the surveyed items and signs obeyed the thematic categorization of signs which has been mentioned above in 4.2. It is important to bear in mind at this stage that the samples provided are used to illustrate these analytical categories and are based on a preliminary analysis of the existing data. In this respect, these signs and the categories associated with them are illustrative rather than representative of the LL of Tunisia.⁴

5.1 Linguistic Codes

A. Choice of Language

a) Monolingual Signs

The first classification was established on the basis of languages represented on the signs. In this respect there were three different types of signs which were identified: monolingual, bilingual and multilingual (3 or more languages). In all monolingual signs, there was a high degree of diversity in the type of linguistic representation and the languages commonly encountered were, in order of frequency, Modern Standard Arabic (Image 1), French, and English.



Слика 1: *Монолингвален знак на современ сџандарден арајски*

Image 1: *Modern Standard Arabic Monolingual Sign*

a) Билингвални знаци

Билингвалните знаци кои беа сретнати во ЈП на Тунис беа прилично разнолики и се движеа од комбинации кои вклучуваа современ стандарден арапски и француски, па сѐ до современ стандарден арапски и англиски, англиски и француски (Слика 2) и современ стандарден арапски – туниски арапски.

b) Bilingual Signs

Bilingual signs encountered in the LL of Tunisia were rather diversified and ran the gamut from combinations involving Modern Standard Arabic and French, to Modern Standard Arabic and English, English and French (Image 2) and Modern Standard Arabic-Tunisian Arabic.



Слика 2: *Англиско – француски билингвален знак*

Image 2: *English – French Bilingual Sign*

б) Мултилингвални знаци

Иако мултилингвалните знаци се помалку застапени, тие се карактеризираат со интересни комбинации од јазици, што е илустрирано со примерот на Слика 3.



с) Multilingual Signs

Multilingual signs although representing a smaller proportion featured interesting combinations of languages, an example of which is given in Image 3.

Слика 3: Мултилингвален знак на современ стандарден арапски, туниски арапски и француски

Image 3: *Modern Standard Arabic – Tunisian Arabic – French Multilingual Sign*

Изборот на јазик и постојечките национални идентитети

Еден интересен феномен што може да се воочи во Тунис е појавата на „ривалство“ помеѓу современиот стандарден арапски (ССА) и тунискиот арапски (ТА) (Слика 3). Според Холт (Holt, 1996) постои „поделена лојалност“ помеѓу ССА кој укажува на традиционалните вредности, како што се религиската традиција која го означува муслиманското наследство, како и панарабизмот од една страна, и народниот јазик или колоквијалниот парник на ССА, што во овој случај е ТА, и што ја означува локално и регионално базираната култура (-и).

Language Choice and Existing National Identities

An interesting pattern which one can observe in Tunisia is the emerging “rivalry” between Modern Standard Arabic (MSA) and Tunisian Arabic (TA) (Image 3). According to (Holt, 1996) there is a “divided loyalty” between MSA which indexes traditional values such as religious tradition indexing Muslim heritage as well as pan-Arabism on the one hand, and the vernacular or colloquial counterpart of MSA, which in this case is TA, and which stands for local and regionally-based culture(s).

Национализмот како просторна идеологија

Ова лингвистичко ривалство помеѓу двете варијанти на арапскиот јазик манифестира потенцијал за општествена и историска промена од минатиот идентитет поврзан со арапската традиција и историја кон локалниот/националниот идентитет кој се оживува преку употребата на ТА на лингвистичките знаци, што на населението повеќе му се допаѓа бидејќи тоа се доживува како знак на блискост и солидарност. Билих (Billig, 1995) тврди дека националниот идентитет не претставува само психолошко идентификување со нацијата, туку тој е производ на воспоставените навикни на општествениот живот. Во случајот на Тунис, употребата на ССА и ТА во ЛП претставува само една форма на воспоставени навикни и практики кои навлегле во идеологиите на луѓето од визуелната и семиотичката сфера во јавните расправи за националниот идентитет.

Тунискиот идентитет во глобален контекст

Процесот на глобализација на економијата во Тунис може да се забележи преку употребата на англискиот јазик во ЛП и ова е најочигледно во доменот на рекламирањето (Слика 2). Англискиот јазик е показател за модернизам и космополитизам (Ross, 1997; Schlick, 2002; Griffin, 2004) и рекламната индустрија го користи овој јазик како инструмент, не само за остварување на своите намери и цели, туку и за создавање на една посебна слика за потрошувачите. Во овој поглед, рекламирањето станува домен каде што идентитетите се искажуваат, обликуваат и моделираат, Бенвел (Benwell, 2006: 167). Освен тоа, ЛП на Тунис јасно покажува поголема наклоност кон англискиот јазик и постепен премин од францускиот кон англискиот јазик како јазик на интернационалната комуникација и престиж.

Nationalism as a Spatial Ideology

This linguistic rivalry between the two varieties of Arabic displays a potential for social and historical change between a past identity associated with an Arab tradition and history and a local/national identity which is revived by the use of TA on linguistic signs which is more appealing to the population since it conveys more proximity and solidarity. Billig (1995) argues that national identity is not a psychological identification with the nation but a product of embodied habits of social life. In the case of Tunisia, the use of MSA and TA in the LL constitutes one form of embodied habits and practices which have permeated into people's ideologies from the visual and semiotic realm into the public discourses about national identity.

Tunisian Identity in a Global Context

The process of globalization of economy in Tunisia is made visible through the use of English in the LL, and this is most obvious in the domains of advertising (Image 2). English is an index of modernity and cosmopolitanism (Ross, 1997; Schlick, 2002; Griffin, 2004) and the advertising industry uses this language instrumentally in order to reach its goals and objectives but also to create a particular image for consumers. In this respect, advertising becomes a domain where identities are articulated, shaped and modelled, Benwell (2006, 167). In addition, the LL of Tunisia clearly shows a preference for English and a gradual shift from French to English as the language of international communication and prestige.

Тунискиот идентитет во локален контекст

Заедно со глобализацијата доаѓа и процесот на засилување на употребата на локалниот и регионалниот јазик. Оваа тенденција која Федрстоун и Лаш (Featherstone and Lash, 1995) ја нарекуваат *глокализација* посебно се забележува во Тунис преку продирањето на ТА на уличните знаци (Слика 3). Оттука, постои релација на потиснување/привлекување помеѓу глобалното и локалното во поглед на претставувањето на јазикот (англиски наспроти ТА) при што употребата на јазиците не служи само за информативни цели, туку и прецизно ги одредува и симболичките вредности назначени за секој јазик. Тунискиот арапски, како јазик на локалното население, има симболичка функција која директно придонесува за позитивниот општествен идентитет на етнолингвистичките групи (Landry and Bourhis; 1997, 27) и која се поврзува со афективните фактори и чувството да се биде Тунижанец како симбол на националниот и групниот идентитет.

Б. Избор на писмо

Присуството на голем избор на писма во рамките на една лингвистичка средина се нарекува *мултипискрипцијализам* од страна на Кулмас (Coulmas, 1996) (исто така, види Asfaha et al, 2008). Заедно со мултилингвизмот, овој концепт е клучниот индикатор за лингвистичката разноликост, особено кога разноликоста на писмата е очигледна во ЛП. Во Тунис, ЛП се карактеризира со голема разновидност, при што се среќаваат:

- арапски (ССА)
- арапски (ТА)
- латинизиран арапски (транслитерација) – (Слика 4)

Tunisian Identity in the Local Context

With globalization also comes a process of empowerment of the local and regional language, this trend which has been referred to by Featherstone & Lash (1995) as *glocalization* is noted in Tunisia specifically in the pervasiveness of TA on street signs (Image 3). Hence, there is a push-pull relationship between the global and the local in terms of language representation (English vs. TA) and uses of languages does not only serve informative purposes but pinpoints the symbolic values assigned to each language. Tunisian Arabic, as the language of the indigenous population, carries a symbolic function which contributes most directly to the positive social identity of ethnolinguistic groups (Landry & Bourhis; 1997, 27) and which relates to affective factors and the feeling of being Tunisian as a symbol of national and group identity.

B. Choice of Script

The presence of a large variety of scripts within a linguistic environment has been referred to by Coulmas (1996) as *multiscriptalism* (see also Asfaha et al., 2008). This construct is together with multilingualism a crucial indicator of linguistic diversity especially when the diversity of scripts is visible in the LL. In Tunisia, the LL presents a large variety among which:

- Arabic (MSA)
- Arabic (TA)
- Romanized Arabic (Transliteration) – (Image 4)

- латинска азбука (француски – англиски – италијански – шпански)
- хебрејски
- кинески
- Roman Alphabet (French – English – Italian – Spanish)
- Hebrew
- Chinese



Слика 4: Латиница (француски и англиски) – арајско писмо (современ стандарден арајски) – Транслијтерација во арајско писмо на англискојо „The Cast“

Image 4: Roman Script (French & English) – Arabic Script (Modern Standard Arabic) – Transliterated Arabic Script of the English “The Cast”

Оваа разноликост на писмата во пејзажот на Тунис исто така покажа дека додека државните знаци најчесто се напишани со арајско писмо, неофицијалните знаци се карактеризираат со поголем степен на лингвистичка варијабилност при изборот на писмото. Во овој поглед, најдоминантните форми на писма беа арајското и латинското писмо и тие најчесто се среќаваа на државните знаци. Ова билингвално претставување на арајското-француското писмо во Тунис и во Северна Африка и општо во Магреб според Калвет (Calvet, 1990, 1994) е остаток од француската колонизација.

5.2 Орган за издавање и институционалниот статус на знаците

Оваа класификација служи да се направи разлика помеѓу знаците иницирани од страна на власта,

This diversity of scripts in Tunisia’s landscape has also shown that while governmental signs are most frequently written in Arabic script, non-official signs have a larger degree of linguistic variability in script choice. In this respect, the most prevalent forms of scripts were Arabic and Latin, and were most frequently found on governmental signs. This bilingual Arabic-French script representation in Tunisia and in North Africa and the Maghreb in general is according to Calvet (1990, 1994) a relic of French colonization.

5.2 Issuing Authority and Institutional Status of Signs

This classification serves to distinguish between government-initiated signs versus signs initiated by the

наспроти знаците иницирани од страна на народот. Некои други називи за оваа категоризација на јавните знаци вклучуваат *приватни* и *јавни* (Landry & Bourhis; 1997) *официјални* и *неофицијални* (Backhaus; 2006) и *in-vitro* и *in-vivo* (Calvet; 1990, 1994). Поимите за *Моќ* и *Солидарност* (Brown & Gilman, 1960; Backhaus, 2006) се понудени како социолингвистички варијабли кои може да се искористат да се анализира дистрибуцијата на јазикот и институционалниот статус на лингвистичките знаци. Во овој поглед, овие два концепта може да помогнат да се овозможи една потемелна анализа на државните и приватните знаци, а не само да се обезбеди една таксономска класификација.

a) Јавни или државни знаци (одгоре-надолу)

Државните знаци ја одразуваат јазичната политика на земјата; на тој начин, ваквите официјални знаци, кои генерално се напишани на државниот јазик, укажуваат на повисок статус и како такви ја потврдуваат моќта на државниот јазик во означениот простор. (Слика 5)



people. Some other denominations of this categorization of public signs includes *private* and *public* (Landry & Bourhis; 1997) *official* and *nonofficial* (Backhaus; 2006) and *in-vitro* and *in-vivo* (Calvet; 1990, 1994). The notions of *Power* and *Solidarity* (Brown & Gilman, 1960; Backhaus, 2006) have been offered as sociolinguistic variables which can be used to analyze the language distribution and institutional status of linguistic signs. In this respect, these two constructs may help to provide a more thorough analysis of top-down and bottom-up signs rather than just providing a taxonomic classification.

a) Top-Down Signs (Public or Governmental)

Top-down signs reflect the language policy of the country; such official signs which are generally written in the national language thus represent high status and as such assert the power of the national language over the designated space. (Image 5)

Слика 5: Официјален знак каде хиерархијата и големината ја прикажуваат моќта/стајусот одреден за современиот стандарден арапски јазик наспроти францускиот јазик

Image 5: Official Sign where the hierarchy and the size shows the power/status assigned to Modern Standard Arabic vis-à-vis French

б) Приватни или недржавни знаци (оддолу-нагоре) b) Bottom-Up Signs (Private or Non-Governmental)

Во литературата, неофицијалните знаци (Слика 6) се сметаат за знаци кои искажуваат солидарност. Поконкретно, во случајот на Тунис, приватните знаци се служат со странските јазици за да изразат солидарност кон читателите на знакот (што, на пример, им се допаѓа на туристите), но исто така, ги пренесуваат и идеите за космополитизам и чувството за глобалност. Шохами (Shohamy et al., 2006) ја наведе оваа идеја тврдејќи дека ЛП може да послужи да се манифестира чист интерес во придобивките поврзани со употребата на јазикот (на пр. употребата на англискиот јазик заради неговата привлечност за посетителите/туристите/бизнисмените и за глобализираниот свет на економија во пораст).

Non-official signs (Image 6) have been described in the literature as conveying solidarity. Specifically, in the case of Tunisia, bottom-up signs make use of foreign languages to express solidarity with the sign readers (e.g. appeal to tourists) but also convey notions of cosmopolitanism and global flair. Shohamy et al. (2006) mentioned this idea by arguing that the LL can be used to manifest a sheer interest in benefits associated with language uses (e.g. use of English for its attractiveness to visitors/tourists/businessmen and to a globalized world of priming economy).



Слика 6: Неофицијален знак кој вклучува туниски арајски (и со арајско писмо и со транслитерација) и француски. Статусот и хиерархијата на јазиците не се толку изразени/очигледни на овој знак

Image 6: Non-Official Sign involving Tunisian Arabic (both in Arabic and transliterated scripts) and French – Status and Hierarchy between languages is less marked/visible in this sign

Резултатите ги потврдија наодите од неколку студии за истражување на ЛП (Backhaus, 2005; Landry & Bourhis, 1997) и разоткрија дека поголем степен на мултилингвизам е присутен на приватните отколку на државните знаци и дека јазичната разноликост е повидлива на приватните отколку на државните знаци.

The findings confirmed several studies in LL research (Backhaus, 2005; Landry & Bourhis 1997) and revealed that there was a higher degree of multilingualism in bottom-up signs than top-down signs, and that there was more visible language diversity on private rather than on government signs.

5.3 Визуелни/Графички идентитети претставени на знаци

Иако повеќето студии за ЛП се фокусираат на важноста на јазичното претставување, Калвет (Calvet, 1990, 1994), и Сколон и Сколон (Scollon & Scollon, 2003) беа едни од првите истражувачи кои направиле разлика помеѓу лингвистичката форма и графичката претстава на знаците. Во оваа смисла, важно е да спомнеме дека испитувањето на ЛП на еден конкретен контекст не е ограничено само на лингвистичката анализа *per se*, туку може да покрие и други семиотички нивоа на анализа кои вклучуваат слики, прикази и други визуелни/графички димензии.

Прикази на жената и женскиот идентитет во визуелниот пејзаж

И покрај фактот што е тешко да се воспостави врска помеѓу знаците и идентитетот и истата не била предмет на опсежни дискусии во литературата, сепак е возможно да се идентификуваат одредени модели според кои идентитетот се обележува просторно во пејзажот. Бломерт (Blommaert, 2005: 208) објаснува дека дијапазонот на идентитетите кои може да се сретнат во општеството, во голема мерка зависи од дијапазонот на достапните семиотички средства од кои можат да се создадат препознатливи идентитети. Визуелниот пејзаж на Тунис укажува на тоа дека во претставата на жените, особено на рекламните, се комбинира една двојна слика за жената како модерна, урбана, со современ изглед, која е блиска до европските стандарди од една страна (Слика 7), но исто така ги проектира традиционалните претстави за жената како мајчински нежна и грижлива (Слика 8).

5.3 Visual/Graphic Identities Represented on Signs

Although most LL studies have focused on the importance of language representation, Calvet (1990, 1994), and Scollon & Scollon (2003) were some of the first researchers to distinguish between *linguistic* form and *graphic* representation on signs. In this light, it is important to remember that examining the LL of a particular context is not only limited to a linguistic analysis *per se* but can also cover other semiotic levels of analysis which include pictures, images and other visual/graphic dimensions.

Images of the Woman and Feminine Identities in the Visual Landscape

Despite the fact that the link between signs and identity is difficult to establish and has not been discussed substantially in the literature, it is still possible to identify certain patterns whereby identity is marked spatially in the landscape. Blommaert (2005, p. 208) explains that the range of identities which can be encountered in society depend largely on the range of available semiotic resources out of which recognizable identities can be constructed. The visual landscape of Tunisia shows that the representation of women, especially in advertisements, combines a dual image of the woman as modern, urban, representing a new look, and close to European standards on the one hand (Image 7) but also projects traditional representations of the woman as motherly and nurturing (Image 8).



Слика 7: Знак со кој се рекламира училиште за моден дизајн

Image 7: Sign Advertising a School for Fashion Design



Слика 8: Знак за поштенска служба со мајка како го држи својот син

Image 8: Sign for Postal Services with a Mother Holding her Son

Се чини дека концептот на *Синтетичка персонализација*, воведен од Бенвел и Стокои (Benwell & Stokoe, 2006: 167), овде е особено релевантен. Според Бенвел и Стокои, синтетичката персонализација се служи со протагонистот претставен на рекламата (на пример, една жена) како отелотворување на една општа социолошка категорија (туниските жени). Како резултат на тоа, на широката публика на рекламите ѝ се обраќаат преку една индивидуа и една индивидуа ја персонифицира пошироката публика на рекламите. Овој концепт се среќава во ЛП на Тунис и сликите на жените на знаците симболично делуваат како *семиотички агрегати* со други знаци, но исто така, тие иницираат дијалог со публиката од туниски жени. На тој начин, се чини дека постои дијалогска интеракција (Bakhtin, 1981) помеѓу сликите на жените на рекламните знаци и туниските жени како широка социолошка категорија, при што присуството во општествениот простор од страна на жените се користи да се овозможи една модерна претстава на женските идентитети што би можела да повлијае на идентитетот на туниските жени и да го обликува истиот.

6. Значење и импликации: Еколошката валидност на студиите на ЛП

Како што беше прикажано во воведниот дел на овој труд, на проучувањето на знаците воопшто и особено на проучувањето на ЛП може да им се пријде од различни истражувачки традиции. Но, иако причините за испитување и анализирање на знаците може значително да варираат, од мноштвото научници кои работат во специфичната област на ЛП, сите ги потенцираат важните импликации од спроведувањето на ваков тип истражување. На пример, Шохами го дискутира хеуристичкиот потен-

The concept of *Synthetic Personalization* introduced by Benwell & Stokoe (2006, 167) seems to be particularly relevant here. According to Benwell & Stokoe, synthetic personalization uses the protagonist represented in the advertisement (e.g. one woman) as an epitome of a general sociological category (Tunisian women), as a consequence, a broad advertising audience is addressed as one individual and one individual personifies a broader advertising audience. This notion is encountered in Tunisia's LL and images of women on signs symbolically act as *semiotic aggregates* with other signs but also initiate a dialogue with an audience of Tunisian women. Thus there seems to be a dialogic interaction (Bakhtin, 1981) between the images of women on advertising signs and Tunisian women as a broad sociological category whereby the appropriation of social space by women, is used to provide a modern representation of feminine identities which may influence and shape the identity of Tunisian women.

6. Significance and Implications: Ecological validity of LL studies

As has been shown in the introductory section of this paper, the study of signs in general and of the LL in particular can be approached from different research traditions and while the reasons for examining and analyzing signs may also vary greatly, different scholars working in the specific field of LL have all outlined the important implications of conducting this type of research. Shohamy et al. for instance discuss the heuristic potential of LL by arguing that "LL analysis allows us to point out patterns representing different

цијал на ЛП тврдејќи дека „Анализата на ЛП ни овозможува да ги посочиме моделите кои ги претставуваат различните начини на кои луѓето, групите, асоцијациите, институциите и државните агенции се справуваат со играта на симболи во рамките на една комплексна реалност“. (27) На сличен начин, Рех (Reh, 2004) напоменува дека ЛП може да се употреби како белег за распознавање на „општественото раслојување на заедницата, релативниот статус на различните општествени сегменти и доминантните културни идеи“ (38).

7. Заклучоци и идни истражувања

Внимателното разгледување на ЛП на Тунис откри неколку митови во врска со расчекорот помеѓу официјалната јазична политика која се залага за ССА како единствен државен јазик и лингвистичката практика која е во остар контраст со институционалните залагања за монолингвизам. Поконкретно, ЛП на Тунис овозможува една поавтентична и порелевантна претстава за тоа како јазичната разноликост што се среќава на улиците на Тунис им противречи на доминантните и хегемонските национални дискурси кои промовираат монолингвизам. На тој начин би можело да се добие чувство за тоа како институционалното државно залагање за монолингвизам ја исклучува улогата на лингвистичката разноликост во ЛП на Тунис. Како постколонијален контекст, во Тунис е искомбиниран еден комплексен лингвистички динамизам во кој повеќе јазици извршуваат различни функции. На пример, иако францускиот сè уште важи за претпочитан втор јазик во поглед на видливоста, англискиот здобива сè повеќе домени во пејзажот и укажува на глобализацијата и економските можности. Тунискиот арапски станува сè повидлив и изразува поголема

ways in which people, groups, associations, institutions and government agencies cope with the game of symbols within a complex reality.” (27) In a similar vein, Reh (2004) mentions that the LL can be used as a diagnostic for “The social layering of the community, the relative status of the various societal segments, and the dominant cultural ideas” (38).

7. Conclusions and Future Research

A close look at the LL of Tunisia has uncovered several myths about the discrepancy between the official language policy advocating MSA as the unique language of the state and the linguistic practices which are in stark contrast with the institutional advocacies of monolingualism. More specifically, the LL of Tunisia provides a more genuine and germane picture of how language diversity encountered in the streets of Tunisia contradicts the dominant and hegemonic national discourses promoting monolingualism. Thus, one can get a sense of how the institutional top-down advocacies of monolingualism exclude the role of linguistic diversity in the LL of Tunisia. As a post-colonial context, Tunisia combines complex linguistic dynamics whereby several languages hold different functions. For instance, although French remains the preferred second language in terms of visibility, English is gaining more domains in the landscape and indexes globalization and economic opportunities. Tunisian Arabic is becoming more visible and conveys more solidarity with the sign readers. Overall, although Arabic is recognized as the only official language, the appearance of several languages on the same sign is not an oddity in Tunisia, which shows that

солидарност со читателите на знакот. Општо земено, иако арапскиот е признаен како единствен официјален јазик, појавата на повеќе јазици на еден ист знак не е невообичаена во Тунис, што укажува на тоа дека видливоста на мултилингвизмот е пожелна и посакувана во оваа земја.

Анализата на туниските знаци ги има искомбинирано и емичките и етичките погледи на свет и беше овозможена преку ситуацијата на транснационална миграција натаму-наваму, што му овозможи на истражувачот да согледа елементи кои не им се податни како такви на некои членови од туниската популација кои можеби се поавтохтони и вкоренети на ова тло. Заземањето на „трет простор“ (Kramasch, 1993; Bhatt 2008) на хибридноста, или простор на нешто помеѓу (Bhabha, 1994), овозможува двојна перцепција што ги комбинира гледиштата на локалното население со оние на минливите туѓинци. Валидноста и значењето на проучувањето на ЛП на Тунис ќе придонесе да се унапреди истражувањето од областа на социолингвистиката, мултилингвизмот, јазичната политика и планирање, но и ќе овозможи повторна концептуализација на јазикот како еколошки феномен, кој се вткајува во хибридни форми во широк спектар од општествени милјеа и во комбинација со други системи на симболи за да се долови некое значење.

Превод од англиски јазик: Наташа Стојановска
Илиевска

the visibility of multilingualism is desired and fully intended in this country.

The analysis of Tunisian signs has combined both emic and etic viewpoints and was made possible by a transnational situation of back and forth migration which allowed the researcher to perceive elements which are not as such perceivable to some members of the Tunisian population who may be more autochthonous and sedentary. The occupation of a 'third space' (Kramasch, 1993; Bhatt 2008) of hybridity, or of a space of betweenness (Bhabha, 1994), allows for a dual perception which combines both an insider's but also a transient outsider's views. The validity and significance of the examination of the LL of Tunisia will help to advance research on sociolinguistics, multilingualism, language policy and planning, and will provide a re-conceptualization of language as ecological, embedded in hybrid forms in a variety of social settings and combining with other symbol systems to produce meaning.

Белешки:

1. За потемелен и поопсежен преглед на литературата, види Backhaus (2007).
2. Со исклучок на неколку изолирани случаи кои ја проучуваат само Субсахарска Африка, а не и Северна Африка (e.g. Reh (2004), Calvet (1990)).
3. Се чини дека публикациите кои ќе бидат наскоро објавени, како што се Shohamy & Gorter, 2008 и Jaworski & Thurlow, 2009, се осврнуваат на овие теориски ограничувања.
4. Понатамошната анализа на податоците може да доведе до појава на дополнителни категории покрај оние кои се посочени овде.

Библиографија:

- Asfaha, Yona M., Kurvers, Jeanne, and Kroon, Sjaak. 2008. Literacy and script attitudes in multilingual Eritrea. *Journal of Sociolinguistics* 12 vol. 2: 223–240.
- Backhaus, Peter. 2007. *Linguistic Landscapes: A Comparative Study of Urban Multilingualism in Tokyo*. Clevedon: Multilingual Matters.
- _____. 2006. Multilingualism in Tokyo: A look into the linguistic landscape. *International Journal of Multilingualism* 3: 52–66.
- _____. 2005. Signs of multilingualism in Tokyo: A diachronic look at the linguistic landscape. *International Journal of the Sociology of Language* 103–121.
- Bakhtin, Mikhail. 1981. *The Dialogic Imagination*. Austin: University of Texas Press.
- Barber, Benjamin. 1995. *Jihad vs. McWorld*. New York: Ballantine.
- Barthes, Roland. 1967. *Elements of Semiology*. (trans. Annette Lavers and Colin Smith). London: Jonathan Cape.

Notes:

1. For a more thorough and comprehensive literature review see Backhaus (2007).
2. With the exception of a few isolated cases which examined only Sub-Saharan Africa and not North Africa (e.g. Reh (2004), Calvet (1990)).
3. Forthcoming publications such as Shohamy & Gorter (2008) and Jaworski & Thurlow (2009) seem to address such theoretical limitations.
4. Future analysis of the data may reveal additional emerging categories other than the ones enunciated here.

References:

- Asfaha, Yona M., Kurvers, Jeanne, and Kroon, Sjaak. 2008. Literacy and script attitudes in multilingual Eritrea. *Journal of Sociolinguistics* 12 vol. 2: 223–240.
- Backhaus, Peter. 2007. *Linguistic Landscapes: A Comparative Study of Urban Multilingualism in Tokyo*. Clevedon: Multilingual Matters.
- _____. 2006. Multilingualism in Tokyo: A look into the linguistic landscape. *International Journal of Multilingualism* 3: 52–66.
- _____. 2005. Signs of multilingualism in Tokyo: A diachronic look at the linguistic landscape. *International Journal of the Sociology of Language* 103–121.
- Bakhtin, Mikhail. 1981. *The Dialogic Imagination*. Austin: University of Texas Press.
- Barber, Benjamin. 1995. *Jihad vs. McWorld*. New York: Ballantine.
- Barthes, Roland. 1967. *Elements of Semiology*. (trans. Annette Lavers and Colin Smith). London: Jonathan Cape.

- Benwell, Bethan M., and Stokoe, Elizabeth. 2006. *Discourse and Identity*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Bhabha, Homi. K. 1994. *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Bhatt, Rakesh M. 2008. In other words: Language mixing, identity representations, and third space. *Journal of Sociolinguistics* 12 vol. 2: 177–200.
- Blommaert, Jan. 2005. *Discourse: A Critical Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brown, Roger and Gilman, Albert. 1960. *The pronouns of power and solidarity*. In Sebeok, Thomas A., 253–276.
- Calvet, Louis-Jean. 1994. *Les voix de la ville: Introduction à la sociolinguistique urbaine*. Paris: Payot et Rivages.
- _____. 1990. Des mots sur les murs: Une comparaison entre Paris et Dakar. In R. Chaudenson (ed.) *Des langues et des villes (Actes du colloque international à Dakar, du 15 au 17 décembre 1990)* 73–83. Paris: Agence de coopération culturelle et technique.
- Cenoz, Jasone, and Gorter, Durk. 2006. Linguistic landscape and minority languages. *International Journal of Multilingualism* 3 vol. 1: 67–80.
- Coulmas, Florian. 1996. *The Blackwell Encyclopaedia of Writing Systems*. Oxford, U.K.: Blackwell Publishers.
- Eco, Umberto. 1976. *A Theory of Semiotics*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press/London: Macmillan.
- Gorter, Durk. 2006. Introduction: The study of the linguistic landscape as a new approach to multilingualism. *International Journal of Multilingualism* 3 vol. 1: 1–6.
- Heller, Monica. 2003. Globalization, the new economy, and the commodification of language and identity. *Journal of Sociolinguistics* 7 vol. 4: 473–492.
- Huebner, Thomas. 2006. Bangkok's linguistic landscapes: Environmental print, codemixing and language change. *International Journal of Multilingualism* 3 vol. 1: 31–51.
- Jaworski, Adam, and Thurlow, Crispin. forthcoming. *Semiotic Landscapes: Text, Space, Globalization*. London & New York: Continuum.
- Kramsch, Claire. 1993. *Context and Culture in Language Teaching*. Oxford University Press.
- Benwell, Bethan M., and Stokoe, Elizabeth. 2006. *Discourse and Identity*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Bhabha, Homi. K. 1994. *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Bhatt, Rakesh M. 2008. In other words: Language mixing, identity representations, and third space. *Journal of Sociolinguistics* 12 vol. 2: 177–200.
- Blommaert, Jan. 2005. *Discourse: A Critical Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brown, Roger and Gilman, Albert. 1960. *The pronouns of power and solidarity*. In Sebeok, Thomas A., 253–276.
- Calvet, Louis-Jean. 1994. *Les voix de la ville: Introduction à la sociolinguistique urbaine*. Paris: Payot et Rivages.
- _____. 1990. Des mots sur les murs: Une comparaison entre Paris et Dakar. In R. Chaudenson (ed.) *Des langues et des villes (Actes du colloque international à Dakar, du 15 au 17 décembre 1990)* 73–83. Paris: Agence de coopération culturelle et technique.
- Cenoz, Jasone, and Gorter, Durk. 2006. Linguistic landscape and minority languages. *International Journal of Multilingualism* 3 vol. 1: 67–80.
- Coulmas, Florian. 1996. *The Blackwell Encyclopaedia of Writing Systems*. Oxford, U.K.: Blackwell Publishers.
- Eco, Umberto. 1976. *A Theory of Semiotics*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press/London: Macmillan.
- Gorter, Durk. 2006. Introduction: The study of the linguistic landscape as a new approach to multilingualism. *International Journal of Multilingualism* 3 vol. 1: 1–6.
- Heller, Monica. 2003. Globalization, the new economy, and the commodification of language and identity. *Journal of Sociolinguistics* 7 vol. 4: 473–492.
- Huebner, Thomas. 2006. Bangkok's linguistic landscapes: Environmental print, codemixing and language change. *International Journal of Multilingualism* 3 vol. 1: 31–51.
- Jaworski, Adam, and Thurlow, Crispin. forthcoming. *Semiotic Landscapes: Text, Space, Globalization*. London & New York: Continuum.
- Kramsch, Claire. 1993. *Context and Culture in Language Teaching*. Oxford University Press.

- Labov, William. 1980. *The Social Origin of Sound Change*. In W. Labov (ed.), *Locating Language in Time and Space*. New York: Academic Press.
- _____. 1972. *Sociolinguistic Patterns*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Landry, Rodrigue, and Bourhis, Richard Y. 1997. Linguistic landscape and ethnolinguistic vitality: An empirical study. *Journal of Language and Social Psychology* 16 vol. 1: 23-49.
- Lyons, John. 1977. *Semantics*, Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press.
- Machin, David. and van Leeuwen, Theo. 2003. Global schemas and local discourses in Cosmopolitan. *Journal of Sociolinguistics* 7 vol. 4: 493-512.
- Masai, Yasuo. 1972. *Tokyo no Seikatsu Chizu*. Tokyo: Jiji Tsushinsha.
- Monnier, Daniel. 1989. *Langue d'accueil et langue de service dans les commerces à Montréal*. Québec: Conseil de la langue française.
- Morris, Charles. W. 1970. *Foundations of the Theory of Signs*. Chicago: Chicago University Press.
- Peirce, Charles. S. 1955. *Philosophical Writings of Peirce*. Buchler, J. (ed.). New York: Dover Publications.
- Pennycook, Alastair. 2003. Global Englishes, Rip Slyme, and performativity. *Journal of Sociolinguistics* 7 vol. 4: 513-533.
- Reh, Mechthild. 2004. Multilingual writing: A reader-oriented typology – with examples from Lira Municipality (Uganda). *International Journal of the Sociology of Language* 170: 1-41.
- Rosenbaum, Yehudit, Nadel, Elizabeth, Cooper, Robert L., and Fishman, Joshua A. 1977. English on Keren Kayemet Street. In Joshua A. Fishman, Robert L. Cooper, and Andrew W. Conrad (eds) *The Spread of English* 179-96. Rowley, MA: Newbury House.
- Ross, Nigel. 1997. Signs of international English. *English Today* 13 vol. 2: 29-33.
- Saussure, Ferdinand De. 1983. *Course in General Linguistics* (trans. Roy Harris). London: Duckworth.
- Schlick, Maria. 2002. The English of shop signs in Europe. *English Today* 19 vol. 1: 3-17.
- Labov, William. 1980. *The Social Origin of Sound Change*. In W. Labov (ed.), *Locating Language in Time and Space*. New York: Academic Press.
- _____. 1972. *Sociolinguistic Patterns*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Landry, Rodrigue, and Bourhis, Richard Y. 1997. Linguistic landscape and ethnolinguistic vitality: An empirical study. *Journal of Language and Social Psychology* 16 vol. 1: 23-49.
- Lyons, John. 1977. *Semantics*, Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press.
- Machin, David. and van Leeuwen, Theo. 2003. Global schemas and local discourses in Cosmopolitan. *Journal of Sociolinguistics* 7 vol. 4: 493-512.
- Masai, Yasuo. 1972. *Tokyo no Seikatsu Chizu*. Tokyo: Jiji Tsushinsha.
- Monnier, Daniel. 1989. *Langue d'accueil et langue de service dans les commerces à Montréal*. Québec: Conseil de la langue française.
- Morris, Charles. W. 1970. *Foundations of the Theory of Signs*. Chicago: Chicago University Press.
- Peirce, Charles. S. 1955. *Philosophical Writings of Peirce*. Buchler, J. (ed.). New York: Dover Publications.
- Pennycook, Alastair. 2003. Global Englishes, Rip Slyme, and performativity. *Journal of Sociolinguistics* 7 vol. 4: 513-533.
- Reh, Mechthild. 2004. Multilingual writing: A reader-oriented typology – with examples from Lira Municipality (Uganda). *International Journal of the Sociology of Language* 170: 1-41.
- Rosenbaum, Yehudit, Nadel, Elizabeth, Cooper, Robert L., and Fishman, Joshua A. 1977. English on Keren Kayemet Street. In Joshua A. Fishman, Robert L. Cooper, and Andrew W. Conrad (eds) *The Spread of English* 179-96. Rowley, MA: Newbury House.
- Ross, Nigel. 1997. Signs of international English. *English Today* 13 vol. 2: 29-33.
- Saussure, Ferdinand De. 1983. *Course in General Linguistics* (trans. Roy Harris). London: Duckworth.
- Schlick, Maria. 2002. The English of shop signs in Europe. *English Today* 19 vol. 1: 3-17.

- Scollon, Ron, and Scollon, Susie W. 2003. *Discourse in place: Language in the material world*. Routledge.
- Sebeok, Thomas A. (Ed.) 1977. *A Perfusion of Signs*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
- Shohamy, Elana, and Gorter, Durk. (eds.) forthcoming. *Linguistic Landscape: Expanding the Scenery*. LEA/Routledge Press.
- _____, Ben-Rafael, Eliezer, Amara, Muhammad H., and Trumper-Hecht, Nira. 2006. Linguistic landscape as symbolic construction of the public space: The case of Israel. *International Journal of Multilingualism* 3 vol. 1: 7-30.
- Smalley, William A. 1994. *Linguistic Diversity and National Unity: Language Ecology in Thailand*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Trudgill, Peter. 1995. *Sociolinguistics: An Introduction to Language and Society*. 3rd edn. Harmondsworth, England: Penguin Books.
- _____. 1999. *The Dialects of England*. 2nd edn. Oxford: Blackwell.
- Tulp, Stella M. 1978. Reclame en tweetaligheid: Een onderzoek naar de geografische verspreiding van franstalige en nederlandstalige affiches in Brussel. *Taal en sociale integratie* 1: 261-288.
- Wenzel, Veronika. 1996. Reclame en tweetaligheid in Brussel. In Vrije Universiteit Brussel (ed.) *Brusselse thema's* 3: 45-74. Brussels: Vrije Universiteit.
- Scollon, Ron, and Scollon, Susie W. 2003. *Discourse in place: Language in the material world*. Routledge.
- Sebeok, Thomas A. (Ed.) 1977. *A Perfusion of Signs*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
- Shohamy, Elana, and Gorter, Durk. (eds.) forthcoming. *Linguistic Landscape: Expanding the Scenery*. LEA/Routledge Press.
- _____, Ben-Rafael, Eliezer, Amara, Muhammad H., and Trumper-Hecht, Nira. 2006. Linguistic landscape as symbolic construction of the public space: The case of Israel. *International Journal of Multilingualism* 3 vol. 1: 7-30.
- Smalley, William A. 1994. *Linguistic Diversity and National Unity: Language Ecology in Thailand*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Trudgill, Peter. 1995. *Sociolinguistics: An Introduction to Language and Society*. 3rd edn. Harmondsworth, England: Penguin Books.
- _____. 1999. *The Dialects of England*. 2nd edn. Oxford: Blackwell.
- Tulp, Stella M. 1978. Reclame en tweetaligheid: Een onderzoek naar de geografische verspreiding van franstalige en nederlandstalige affiches in Brussel. *Taal en sociale integratie* 1: 261-288.
- Wenzel, Veronika. 1996. Reclame en tweetaligheid in Brussel. In Vrije Universiteit Brussel (ed.) *Brusselse thema's* 3: 45-74. Brussels: Vrije Universiteit.

п р и к а з и

identities



r e v i e w s

p

Славчо Димитров

Тој мрачен објект на посакувањето:
Кон David M. Halperin,
What do Gay Men Want,
The University of Michigan Press, 2007.

Slavčo Dimitrov

Ai objekt i errët i dashjes:
Për David M. Halperin,
What do Gay Men Want,
The University of Michigan Press, 2007.

Ненормалните / Желбени субјекти

Во циклусот предавања од 1974-1975 година, обединети под издавачкиот наслов „Ненормални“, Мишел Фуко, доделувајќи ѝ привилегирано место на психијатријата во генеалогичката на поимот за ненормалниот, ги анализира техниките, механизмите и целокупниот апаратус со кој оваа дискурзивна пракса се инсталира меѓу различните дисциплинарни институции, дискурси и елементи.

Во археологијата на нејзиниот развој и консолидација, Фуко детектира три основни генерализации, барања и референцијали коишто се формулираат во однос на психијатријата: административниот, семејниот и, можеби за нас најинтересниот, политичкиот. Политичкиот повик до психијатријата бара од неа да создаде услови и да понуди нешто што Фуко го определува како *дискриминанција* меѓу поединците, групите, идеологиите и меѓу самите историски текови.

Тргувајќи од отстапувањата од нормата и одмерувајќи ја постојано оската на волното и неволното, барањето на психијатријата веќе нема да биде да се

Subjektet jonormale /e dëshiruara

Në ciklin e ligjëratave nga viti 1974-1975, të përmbledhura në titullin botues “Jonormalë”, Mishel Fuko, duke i dhënë vend të privilegjua psikiatrisë në gjenealogjinë e kuptimit për jonormalin, i analizon teknikat, mekanizmat dhe aparatusin e tërësishëm me të cilin kjo praktikë instalohet midis institucioneve disiplinore, diskurseve dhe elementeve të ndryshme.

Në arkeologjinë e zhvillimit e konsolidimit të saj Fukoja detekton tri kërkesa themelore e preferenciale të cilat formulohen në raport me psikiatrinë: administrativen, familjaren dhe, ndoshta, për ne më interesantja, politikja. Thirrja politike prej psikiatrisë kërkon të krijojë kushte dhe të ofrojë diçka që Fukoja e përcakton si *diskriminantë* midis individëve, grupeve, ideologjive dhe midis vetë ecurive historike.

Duke u nisur nga largimi nga norma dhe duke e matur vazhdimisht boshtin e të vullnetshmes dhe të pavullnetshmes, kërkesa e psikiatrisë nuk do të jetë

пронајде „мал елемент на делириум под нагонското кој ќе овозможи тоа да се забележи како лудило“.¹ Од втората половина на 19 век, зад секој делириум ќе се бара некакво ситно пореметување на волното и неволното, автоматското, спонтаното, нагонското, а со цел да се овозможи разбирање на лудилото и систематизација на секој гест, акт, социјална релација и однесување, мисловен модул и агенција на инаугурираниот дискурзивен норматив, овојпат низ призмата на нагонската сфера, апроприрајќи ги механизмите на христијанската исповед и пасторала кои ќе доживеат целосна ревитализација во контекстот на психоанализата како потпорна дискурзивна оска на психијатријата, и интерпелирајќи го сексуалниот и половиот субјект, психијатријата и психоанализата ќе се стекнат со исклучително потентно место во дискурзивната дисциплинарна и регулаторна мрежа на спроведување и практикување на моќ.

Во ваквиот контекст, ќе се одбележи и раѓањето на хомосексуалниот (машки) субјект преку психијатријскиот перформатив на негово дефинирање и карактеризација. Со текстот на Вестфал (Westphal) од 1870 година, „за спротивните сексуални сензации“² започнува една нова историја на сексуалноста во која преку континуираната медиализација, психијатризација и психологизација, хомосексуалецот(ката) и неговата дискурзивна објективизација и конструкција се стекнуваат со сопствен идентитет и статус на субјект.

Полот, нагонот (желбата) и сексуалноста се инструментализираат како основни стратеземи со коишто хомосексуалното тело станува предмет и извор на една хипертекстуализација и хипердискурзивност, која полека, но сигурно го гравира/инскрибира сопственото регулаторно исказно поле околу и во телото на новофабрикуваниот вид - Хомосексуалецот(ката).

më që të gjejë “një element të vogël të deliriumi nën instinktiven i cili do të mundësojë që ky të shënohet si çmenduri”.¹ Nga gjysma e dytë e shekullit 19, pas çdo deliriumi do të kërkohet ndonjë çrregullim i imët i të vullnetshmes dhe të pavullnetshmes, automates, spontanes, instinktives e me qëllim që të mundësohet kuptimi i çmendurisë dhe sistematizimi i çdo gjesti, akti, relacioni dhe sjelljeje sociale, moduli mendues dhe agjenci e normativit të inauguruar diskurziv, kësaj radhe përmes prizmit të sferës instinktive, duke apropiuar mekanizmat e rrëfimit dhe pastorales së krishterë të cilat do të përjetojnë rivitalizim të tërësishëm në kontekst të psikanalizës si shtizë mbështetëse diskurzive e psikiatrisë dhe duke e interpretuar subjektin seksual dhe të përkatësisë gjinore, psikiatria dhe psikanaliza do të fitojnë një vend jashtëzakonisht potent në rrjetën disperzive disiplinore dhe rregullatore të zbatimit dhe praktikimit të fuqisë.

Në kontekstin e këtillë, do të shënohet edhe lindja e subjektit (mashkullor) homoseksual përmes performativit psikiatrik të definimit dhe karakterizimit të tij. Duke filluar me tekstin e Vestfalit (Westphal) nga viti 1870, “për sensacionet e kundërta seksuale”² fillon një histori e re e seksualitetit në të cilën përmes medikalizimit, psikiatrizimit dhe psikologjizimit të vazhdueshëm, homoseksuali dhe objektivizmi e konstruksioni i tij fitohen me identitetin dhe statusin e vet të subjektit.

Përkatësia gjinore, instinkti (dëshira) dhe seksualiteti instrumentalizohen si strategjema themelore me të cilat trupi homoseksual bëhet objekt dhe burim i një hipertekstualizimi dhe hiperdiskurziviteti, i cili ngadalë por me siguri e gravon/inskrifton fushën e vet rregullatore thënëse përreth dhe në truën e llojit të rifabrikuar – Homoseksualit.

Почнувајќи од хомофилното движење па до денес, дискурзивното поле на психијатријата, психологијата и психоанализата продолжува да биде доминантен терминологски инструментариум и епистемолошки апаратус во дискусиите и политиките (како хомофобичните, така и еманципаторските) за хомосексуалноста и геј субјективитетот.

Комплексниот археолошки проект на Фуко во доменот на хуманистичките науки и сериозната критика на психијатријата и психоанализата со коишто ги проблематизира релациите меѓу субјектот, вистината и диспозитивот на моќта, претставуваат континуиран напор за изнаоѓање нови релации на субјектот и вистината, нови механизми за херменевтика на субјективитетот, нови модели на грижа и конституција на себноста, како и нови практики на креирање и процесуирање на знаењето за себе со коишто би се понудила алтернатива на доминантната пракса на мапирање и психо-анализирање на душевната внатрешност и субјективитетот дефиниран преку желбата, половоста и сексуалноста. „Целата уметност на живеењето се состои во убивањето на психологијата“³ и во субјективизацијата на дискурсот како субверзивен акт на експериментирање, аскеза и вежба врз самиот себе.

Жртви на сопствената природа

Откако во 1995 година го прогласи Фуко за светец,⁴ Дејвид Халперин, следејќи ги постапките на Фуко, во својот последен есеј насловен како „Што сакаат геј мажите“ смело, радикално и ингениозно ги проследува заемните преклопувања на прашањата за сексуалното ризично однесување и геј субјективитетот во добата на незапирливиот пркос на епидемијата на ХИВ/СИДА.

Duke u nisur nga lëvizja homofile e deri më sot, fusha diskurzive e psikiatrisë, psikologjisë dhe psikanalizës vazhdon të jetë instrumentarium dominant terminologjik dhe aparatus epistemologjik në diskutimet dhe politikat (si homofobike, ashtu edhe emancipatore) për homoseksualitetin dhe geј subjektivitetin.

Projekti kompleks arkeologjik i Fukosë në domenin e shkencave humanitare dhe kritika serioze e psikiatrisë dhe psikanalizës me të cilat i problematizon relacionet midis subjektit, të vërtetës dhe diapozitivit të fuqisë, paraqesin përpjekje të vazhdueshme për gjetjen e relacioneve të reja të subjektit dhe të vërtetës, mekanizma të reja për hermeneutikën e subjektivitetit, modele të reja të kujdesit dhe konstituivit të qetësisë, si dhe të praktikave të reja të krijimit dhe procesuimit të diturisë për vete me të cilat do të ofrohej alternativë e praktikës dominante të mapimit dhe psikanalizimit të brendisë shpirtërore dhe subjektivitetit të definuar përmes dëshirës, gjinisë dhe seksualitetit. “I tërë arti i jetesës përbëhet në vrasjen e psikologjisë”³ dhe në subjektivizmin e diskursit si akt subversiv i eksperimentimi, askezis dhe ushtrim mbi vetveten.

Viktima të natyrës së vet

Prej se në vitin 1995 e shpalli Fukonë për të Shenjtë,⁴ Deјvid Halperlini, duke i ndjekur veprimet e Fukosë, ne esenë e tij të fundit me titull “Çfarë duan геј meshkujt” guximshëm, në mënyrë radikale dhe ingenioze i ndjek përputhjet e ndërsjella të çështjeve për sjelljen me rrezik seksuale dhe геј subjektivitetin në kohën e këmbëngulësisë së pandalshme të epidemisë HIV/SIDA.

„Што сакаат геј мажите“ претставува, всушност, сериозен обид да се размислува поинаку. Да се размислува различно и субверзивно. Да се поткопаат и растетерават доминантните психоаналитички и психијатриски дискурси. „Што сакаат геј мажите“ инаугуративно, со самиот наслов, ја начнува оваа насока на мислата, елаборирана подоцна во текот на есејот. „Што сакаат геј мажите“ претставува алузија, пародизирано интертекстуализирање на фамозното Фројдовско прашање – *Што сакаат жените* (посебно во неговата анализа на женската хистерија), подоцна засилено и со мизогините интерпретации и анализи на женската сексуалност кај Лакан и Жижек, како прашање кое во последните неколку децении предизвика силна феминистичка критика.

Маскирана зад ослободителниот сексуален идеал, во (нео)либералистичкиот дух, амнестирајќи го општеството, културата и Симболичкиот поредок од неговата одговорност, преку интерпретацијата на неговите структури како нужни, универзални и еонски и заробувајќи го колективниот мит во онтогенезата на психичка топографија, психоанализата и психијатријата функционираа/т како основни алатки на хомофобичните дискурси на патологизација и регулација не само на маркираниот хомосексуален Друг, туку и на немаркираниот хетеросексуален идентитет.

„Што сакаат геј мажите“ е есеј мотивиран од сè по-фреквентното проблематизирање на прашањето за тоа што сакаат геј мажите, испровоцирано од впуштањето во сексуално ризични акти на геј мажите, а чијшто одговор главно циркулира околу интерпретацијата на геј желбата и геј субјективитетот како детерминиран од истата.

“Çfarë duangej meshkujt” paraqet, në të vërtetë, një orvatje serioze të mendohet ndryshe. Të mendohet ndryshe dhe në mënyrë subversive. Të rrënohen dhe të hallakaten diskurset dominonte psikanalitike dhe psikiatrike. “Çfarë duan gej meshkujt” në mënyrë inauguruese, me vet titullin, e prek këtë kahe të mendimit, të elaboruar më vonë gjatë esesë. “Çfarë duan gej meshkujt” paraqet aluzion një intertekstualizim të parodizuar të pyetjes së famshme të Frojdit – *Çfarë duan gratë (veçmas në analizën e tij të histerisë femërore)*, më vonë e forcuar edhe me interpretimet dhe me analizat mizogine të seksualitetit femëror të Lakani dhe Zhizheku, si çështje e cila në disa dhjetëvjetëshat e fundit dhe vend për kritikë të fuqishme feministe.

E maskuar prapa idealit çlirues seksual, në frymën (neo)liberaliste, duke e amnistuar shoqërinë, kulturën dhe Rendin simbolik të përgjegjësisë së tij, përmes interpretimit të strukturave të tij si të nevojshme, universale e eonike dhe duke harruar mitin kolektiv në ontogjenezën e topografisë psikike, psikanaliza dhe psikiatria funksiononin (funksionojnë) si vegla themelore të diskurseve homofobike të patalogjizimit dhe rregullimit jo vetëm të Tjetrit të markuar homoseksual, por edhe të identitetit të pamarkuar heteroseksual.

“Çfarë duan gej meshkujt” është ese e motivuar nga problematizimi gjithnjë e më frekuentues i pyetjes se çfarë duan gej meshkujt, e provokuar nga lëshimi në aktet e rrezikshme seksuale të gej meshkujve, kurse përgjigja e së cilës kryesisht qarkullon rreth interpretimit të geј dëshirës dhe geј subjektivitetit si i determinuar prej saj.

Дејвид Халперин поттикнува дебата која не само што излегува од психоаналитичките модели на објаснување, туку предлага и нови алтернативни модели за промислување на геј колективитетот, етичко дејствување и ревизија на веќе постојните ХИВ/СИДА стратегии за превенција.

Имено, станува збор за текст кој се обидува да понуди опционален одговор на прашањето и да ги преосмисли можните етички импликации на геј идентитетот отаде психолошката рамка на елаборација преку категориите на интернализирана хомофобија, вина, нарушувања од пост-трауматски стрес, сексуална компулзивност, недостаток на самопочит и самоконтрола и патолошка авто-деструктивност.

Моќта на хомофобичните дискурси се состои во нивната парадоксалност и некохерентност. Хомофобичниот дискурс игра со контрадикторни констативи (подеднакво моќни и како перформативи) на тој начин што секогаш кога едно тврдење ќе биде дисквалификувано како невалидно, потпората се наоѓа во друго, спротивно на претходното тврдење. „Дивата мисла“ на хомофобијата не само што останува игнорантна кон фактите, според кои над 90% од геј мажите не влегуваат свесно во ризичен сексуален акт, туку и подеднакво манипулативно се испресекува со оската на либералистичкиот механизам на практикување на моќ. Во Фукоовска смисла, либералната моќ не се спроведува преку насилство, терор, забрана и цензура. Станува збор за специфичен апаратус на *управување*⁵ преку дарувањето слобода и конструирањето на субјектите како автономни агенси за притоа целосно да ги инвестира со сопствениот норматив и да го конструира полето на изборни можности за агенција. Таа „нормализира, ги прави субјектите одговорни и дисциплинира“.⁶

Dejvid Halperini nxit debat i cili jo vetëm që del nga modelet psikanalitike të shpjegimit, por propozon edhe modele të reja alternative për të menduar për геј kolektivitetin, veprim dhe revizion etik të strategjive tashmë ekzistuese për preventivë nga HIV/SIDA.

Pra, bëhet fjalë për një tekst i cili orvatet të ofrojë përgjigje opsionale në pyetjen dhe t'i riformësojë implikimet e mundshme etike të геј identitetit matanë kornizës psikologjike të elaborimit përmes kategorive të homofobisë së internalizuar, faj, keqësime nga stresi post-traumatik, kompulsiviteti seksual, mungesa e vetërespektimit dhe vetëkontrolli dhe autodestruktiviteti patologjik.

Fuqia e diskurseve homofobike përbëhet në paradoksalitetin dhe jokoherencën e tyre. Diskursi. Diskursi homofobik luan me konstatova kontradiktore (njësoj të fuqishëm edhe si perforatorë) në atë mënyrë që gjithmonë kur një pohim do të diskualifikohet si jovalide, mbështetja gjendet te tjetri, pohimi i kundërt me të përparshmin. “Mendimi i egër” i homofobisë jo vetëm që mbetet injoruese ndaj fakteve, sipas të cilave mbi 90% nga геј meshkujt nuk hyjnë me vetëdije nëakt seksual, por edhe njësoj në mënyrë manipulative pritet me boshtin e mekanizmit liberalit të praktikumit të fuqisë. Në kuptimin fukovjan, fuqia liberale nuk zbatohet përmes dhunës, terrorit, ndalimit dhe censurës. Bëhet fjalë për një aparatus specifik të *drejtimit*⁵ përmes dhurimit të lirisë dhe konstruktimit të subjekteve si agense autonome që me këtë rast tërësisht t'i investojë me normativin personal dhe ta konstrukttojë fushën e mundësive zgjedhëse për agjencinë. Ajo “normalizon, i bën subjektet me përgjegjësi dhe disiplinon”.⁶

Затскривањето зад либералистичката великодушност преку признавање на автономијата и основните човекови права на геј мажите бидува первертирано во продукцијата на нови дискурси за субјективитетот на геј мажите преку потрага по одговорот за ирационалното однесување, како што е ризичниот секс. Сега тие се преиспитуваат низ лупата на смртоносната желба и принципот на танатос (бидејќи логиката на рационалната мисла подразбира грижа и телеолошка насоченост кон самозачувувањето) препуштени сами на себе како одговорни за сопствениот акт и последиците што произлегуваат од него.

Со разлика, но историјата се повторува. Одново се поставува прашањето за ирационалната, неконтролирана, деконструктивна и луда нагонска сфера која го дефинира субјектот на геј мажите. За разлика од методолошкиот пристап на истражувањата за ризичното однесување кај хетеросексуалните двојки, кај коишто ваквиот однос кон ризичниот секс се интерпретира низ опсежна анализа на социјалните фактори, истите студии, изненадувачки, кога станува збор за геј мажите, се фокусираат ексклузивно врз психолошките фактори и извори како најсигурно објаснување за „проблемот“.

Ризичниот секс одново ги поместува границите на значенското поле на животот и смртта, на рационалното и ирационалното и трансгресивниот потенцијал на сексуалноста и нагонската сфера.

Контингентноста и историчноста на ХИВ/СИДА епидемијата станува предмет на универзализација кој се ефектуира преку репетитивното преиспитување на нагонот и неговиот однос кон животот и смртта и неговите импликации врз кристализацијата на геј субјективитетот. Извесни задоволства и модели на

Fshehja prapa shpirtgjerësisë liberaliste përmes njohjes së autonomisë dhe të drejtave thelbore njerëzore të геј meshkujve bëhet e përveturuar në produksionin e diskurseve të reja për subjektivitetin e геј meshkujve përmes gjurmimit të përgjegjësisë për sjelljen iracionale, siç është seksi i rrezikshëm. Të gjitha këto rikërkohen në thjerrëzënë dëshirës vdekjeprurësedheparimi i thanatosit (për shkak se logjika e mendimit racional nënkupton kujdes dhe orientim teleleogjik kah vetëruajtja) të lënë në mëshirë të vetvetes si të përgjegjshëm për aktin e vet dhe për pasojat që dalin prej tij.

Me dallim, por historia përsëritet. Përsëri shtrohet pyetja për sferën instinktive iracionale, të pakontrolluar, dekonstruktive dhe të çmendur. Për dallim nga qasja metodologjike e hulumtimeve për sjellje të rrezikshme të çiftet heteroseksuale, të cilët raporti i këtitillë ndaj seksit të rrezikshëm interpretohet nëpër analizën e gjerë të faktorëve socialë, studimeve të njëjta, të befasishme, kur bëhet fjalë për геј meshkujt, fokusohen ekskluzivisht në faktorët dhe burimet psikologjike si shpjegim më i sigurt për “problemin”.

Seksi i rrezikshëm përsëri i zhvendos kufijtë e fushës domethënëse të jetës e vdekjes, të racionale e iracionales dhe të potencialit transgresiv të seksualitetit dhe sferës instinktive.

Kontingjentiteti dhe historiciteti i epidemisë HIV/SIDA bëhet objekt i universalizimit i cili efektuohet përmes verifikimit repetitiv të instinktit dhe raportit të tij ndaj jetës e vdekjes dhe implimeve të tyre në kristalizimin e геј subjektivitetit. Disa kënaqësi e modele të praktikumit të seksualitetit, të valorizuara më parë përmes prizmit

практикување на сексуалноста, претходно валоризирани низ призмата на нормалното и ненормалното/перверзното/патолошкото, сега бидуваат ресенцијализирани како интересен принцип на животот на хомосексуалецот кој го води истиот кон смрт и го загрозува санитарниот ритуал и идеалот за чист живот.

Предмет на регулаторните механизми дистрибуирани преку специфичниот модул на биомоќта очигледно не е само животот кој ја протерува смртта од политичката анатомија на модерната држава. Смртта станува новиот инструмент во служба на регулација и реконституција на сексот. Новиот инструмент за одмерување и делимитирање на доменот на дозволеното и интелегибилното. Смртта станува алатка за реорганизација на телесноста и желбата и за територијализација на задоволствата. Или уште подобро, категоријата на сексуалноста се рedefинира (и конструира), овојпат не само во функција на мултипликација, репродукција и амплификација на животот, туку и во функција на регулација на смртта.

Овој надзор и зазор на/од смртта е превенција во името на животот, но не на животот сфатен во неговата отвореност кон виртуелното поле на облици и модификации, туку во името на „специфична форма на живот преку инсистирање на правото за продукција и репродукција на тој начин на живот“.⁷ Еросот и танатосот се ремитологизираат низ призмата на политичкото и дистрибуцијата на моќта, заемно пресекувајќи се, при што едното претставува не дијалектички след на другото, туку секогаш присутната иманентна можност и услов на/за другото. Смртта станува иманентната разлика во срцевината на самиот живот, кој им го должи обликот во којшто бидува репродуциран токму на говорите за смртта и регулацијата на истата.

të normales dhe jonormales/perverses/patologjikes, tash bëhen të riesencializuara si parim interno i jetës së homoseksualit i cili e çon atë kah vdekja dhe e rrezikon ritualin sanitar dhe idealin për jetë të pastër.

Objekt i mekanizmave rregullatore të distribuara përmes modulit specifik të bifuqisë dukshëm nuk është vetëm jeta e cila e përze vdekjen nga anatomia politike të shtetit modern, vdekja bëhet instrumenti i ri në shërbim të rregullimit dhe rikonstruticionit të seksit, instrumenti i ri për matjen dhe delimitimin e domenit të të lejuarës dhe inteligjibiles. vdekja bëhet vegël për riorganizim të shtetësisë dhe dëshirës dhe territorializimin e kënaqësive. Ose edhe më mirë, kategoria e seksualitetit ridefinohet (dhe konstruktohet), kësaj radhe jo vetëm në funksion të multiplikimit, reproduksionit dhe amplifikimit të jetës, por edhe në funksion të rregullimit të vdekjes.

Kjo mbikëqyrje dhe droje e/prej vdekjes është preventivë në emër të jetës, por jo e jetës së kuptuar në hapursinë e saj kaj fusha virtuale e formave dhe modifikimeve, por edhe në emër të “formës specifike të jetës përmes insistimit të së drejtës për produksion dhe reproduksion në atë mënyrë të jetës”.⁷ Erosi dhe tanatosi rimitologizohen përmes prizmit të politikës dhe distribuimit të fuqisë, duke u puqur së bashku, me ç’rast njëra paraqet rrjedhë jodialektike të tjetrës, por gjithmonë mundësia e pranishme imanente dhe kushti i tjetrës/për tjetrën. Vdekja bëhet dallimi imanent në palcën e vetë jetës, e cila ia ka borxh formën në të cilën riprodokohet pikërisht në ligjëratat për vdekjen dhe rregullimin e saj.

Смртта станува диференцијална и структурална специфика на хомосексуалната желба. Сексуалниот инверт е редефиниран преку неговата желба која ја претпоставува смртта како своја цел и казна.

Абјект и солидарноста

Со „Што сакаат геј мажите“ Халперин настојува да го ослободи прашањето за ризичниот секс од нормализирачките и морализаторски судови и да ја де-драматизира практиката на ризично однесување од перспективите за индивидуалниот, либерален и автономен субјект воопшто, со што би се интензивирале аспектите на одговорноста, дејствувањето и етичката сериозност во контекстот на превенцијата на ХИВ/СИДА преку колективното менаџирање на ризичното однесување.

Во реализацијата на овој проект Халперин се потпира на три основни референцијали: деконструирањето на бинарниот модел помеѓу хиперкогнитивниот и рационално некомпатибилниот субјект кај Лорен Бернант; текстот на Мајкл Ворнер „Небезбедно: Зошто геј мажите имаат ризичен секс“; и ре(пред)концептуализацијата на абјектот кај Марсел Жуандо (Marcel Jouhandeau) и Жан Женет.

Текстот на Мајкл Ворнер објавен во *Вилиџ војс* (*Village Voice*) во 1995 година за Халперин претставува значајно место во проектот за преосмислување на односот меѓу ризичниот секс и геј субјективитетот.

Неговиот придонес е најизразит кога станува збор за обидот за деперсонализација и депсихологизација на проблемот. Претпоставувајќи ги „длабоката идентификација со ХИВ позитивните луѓе, амбивалентноста за преживување и одбивањето на нормалниот

Vdekja bëhet specifike diferenciale dhe strukturore e dëshirës homoseksuale. Inverti seksual është ridefinuar përmes dëshirës së tij e cila e presupozon vdekjen si qëllim e dënim të vetin.

Abjekt dhe solidariteti

Me “Çfarë duan геј meshkujt” Halperini angazhohet që ta çlirojë çështjen për seksin e rrezikshëm nga gjykimet normalizuese dhe moralizatore dhe ta dedramatizojë praktikën e sjelljes së rrezikshme nga perspektivat për subjektin individual, liberal dhe autonom në përgjithësi, me çka do të intensifikoheshin aspektet e përgjegjësisë, veprimi dhe serioziteti etik në kontekstin e HIV/SIDA-s, preventivës përmes menaxhimit kolektiv të sjelljes së rrezikshme.

Në realizimin e këtij projekti Halperini mbështetet në tri preferenciale: dekonstrukcionin e modelit binar midis subjektit racional hiperkognitiv dhe atij racional jokompatibil te Loren Bernanti; teksti i Majkëll Vornerit “E pasigurt: Sepse геј meshkujt kanë seks të rrezikshëm”; dhe re(para)konceptualizimit të objektit te Marsel Zhuando (Marcel Jouhandeau) dhe Zhan Zhenet.

Teksti i Majkëll Vornerit i botuar në *Village Voice* 1995 për Halperinin paraqet një vend të rëndësishëm në projektin për rikonceptualizim të raportit midis seksit të rrezikshëm dhe геј subjektivitetit.

Kontributi i tij është më i theksuar kur bëhet fjalë për orvatjen për depersonalizimin dhe depsikologizimin e problemit. Duke i presupozuar “identifikimin e thellë të njerëzve HIV pozitivë, ambivalencës për të mbetur gjallë dhe refuzimit të jetës normale”⁸ si gurrë kolektive

живот“⁸ како колективно и заедничко извориште за впуштањето во ризичен секс кај геј мажите, Ворнер не само што ги де-персонализира мотивите, туку во исто време ја напушта и рамката на психологизација на интенционалноста на агенцијата. Ваквата мотивација Ворнер ја одредува како несвесна. Но, несвесна не во рамки на психоаналитичкиот исказен и концептуален систем како израз на нагонската/либидална сфера од другата страна на свеста, туку едноставно како отсуство на свесност кај актерите за логиката на нивните мотиви, како „проблем на когниција (во смисла на само-свесност), а не на психологија“.⁹

Станува збор за колективно искуство на споделени вредности и на емоционална и социјална амбивалентност на животите на геј луѓето коишто не секогаш ѝ се достапни на авто-рефлексивната и коишто внатрешно го алтерираат субјект.

Неинтенционалноста на инвенцијата за ризичен секс претставува потенцијално жариште на колективен отпор против стратегиите на нормализација, дисциплинирање и телеолошкото рационално размислување и морализирање кое ги калкулира акциите и ги устремува кон максимализација на (чистиот) живот.

Во слична насока се движи и проектот на Лорен Бернант која настојува да го промислува прашањето за ризичниот секс отаде бинарниот модел на рационалниот, неолиберален и пресметан субјект и дефектниот, патолошки и фантомски опозит, т.е. на интенционалниот и неинтенционалниот субјект. Практикувањето ризичен секс претставува проблем кој ги преминува границите на сексуалноста сфатена како автономна, свесна и интенционална агенција на само-присутниот субјект и кој бара умерена пер-

dhe e përbashkët për t'u lëshuar në seks të rrezikshëm te gej meshkujt, Vorneri jo vetëm që i depersonalizon motivet, por në të njëjtën kohë e braktis edhe kornizën e psikologjizmin e intencionalitetit të agjencisë. Motivimin e këtille Vorneri e përcakton si të pavetëdijshme. Por, e pavetëdijshme jo në suazat e sistemit psikanalitik rrëfyes dhe konceptual si shprehje e sferës instinktive/libidale nga ana tjetër e vetëdijes, por thjeshtë si mungesë e të vetëdijshmes te personazhet për logjikën e motiveve të tyre, si “problem i kognicionit (në kuptimin e vetëdijesimit), e jo të psikologjisë”.⁹

Bëhet fjalë për një përvojë kolektive të vlerave të ndara midis vetes dhe të ambivalencës emocionale e sociale të jetëve të gej njerëzve të cilët jo gjithmonë janë të qasshëm për autorefleksionin dhe të cilët përbrenda e alterojnësubjektin.

Jointencionaliteti i intencës për seks të rrezikshëm paraqet një vatër potenciale për rezistencë kolektive kundër strategjive të normalizimit, disiplinimit dhetë të menduarit teleologjik racional dhe të moralizimit i cili i kalkulon aksionet dhe i kahëzon kah maksimalizimi i jetës (së pastër).

Në kahe të ngjashme sillet edhe projektet i Loren Bernantit e cila orvatet ta rumbullakojë çështjen për seksin e rrezikshëm përtej modelit binar të subjektit racional, neoliberal dhe të llogaritshëm dhe opozitën e difektshëm patologjik dhe fantom, me një fjalë subjektin intencional dhe jointencional. Praktikimi i seksit të rrezikshëm paraqet një problem i cili i kalon kufijtë e seksualitetit të kuptuar si agjenci autonome, e vetëdijshme dhe intencionale e subjektit të vetë-pranishëm dhe i cili kërkon një perspektivë të matur e cila do t'i drejtpeshojë

спектива која ќе ги урамнотежи претерувањата на обвинувањата за неодговорното и интенционално ризично однесување и „херојската трансгресија на нашиот напад врз социјалните норми“.¹⁰

Како спорно место во аргументацијата на Ворнер Халперин, таа го забележува инклинирањето кон психоаналитичкиот модел за објаснување на трансгресивноста на нагонот по однос на културниот репресивен норматив и, следствено, за објаснувањето на неинтенционалната интенција при впуштањето во ризичен секс како продор на абјектот кој „продолжува да биде нашата валкана тајна“.¹¹

Детронизирајќи го егото од овластената позиција на господар врз самиот себе и сексот кој би требало да се стреми кон живот, среќа, себепотврдување и љубов кон самиот себе, Ворнер зазема психоаналитички и Батајски стил на објаснување на антисоцијалната и трансгресивна сексуална енергија. Исклучувањето на ваквата перспектива во изготвувањето на стратегиите за превенција, смета Ворнер, води и кон исклучување на серија сексуални практики на стекнување задоволство кои одбиваат да бидат „соодветни и добри“ и, воопшто, кон неуспех на ваквите стратегии за борба против СИДАта.

За разлика од Ворнер, Халперин „нашата валкана тајна“ (абјектот) како опција за преосмислување на геј идентитетот, ризичното однесување и изнаоѓањето нови стратегии за превенција, ја релоцира од интимната приватна сфера на внатрешната топографија на психоанализата кон полето на социјалното, културното и колективното геј искуство.

Абјектот за Халперин претставува колективен емоционален, социјален и политички модел на егзистенција на геј идентитетот. Радикално издвоениот,

тепримет е акузаве për sjelljen e papërgjegjshme dhe intencionale të rrezikshme dhe “transgresionin heroik të sulmit tonë ndaj normave sociale”.¹⁰

Si vend kontestues në argumentimin e Vorner Halperinit, ajo e vë në dukje inklinimin ndaj modelit psikanalitik për shpjegimin e transgresivitetit të instinktit në raport me normativin kulturor represiv dhe, kësisoj, për shpjegimin e intencës jointencionale me rastin e lëshimit në seks të rrezikshëm si depërtim i objektit i cili “vazhdon të jetë fshehtësia jonë e ndyrë”.¹¹

Duke e detronizuar egon nga pozita e autorizuar e patronit ndaj vetvetes dhe seksit i cili do të ishte dashurta synojë jetën, lumturinë, vetëverifikimin dhe dashurinë ndaj vetvetes, Vorneri merr një stil psikanalitik dhe të Batasit për shpjegimin e energjisë antisociale e transgresive seksuale. Përrjashtimi i një perspektive të këtillë në përgatitjen e strategjive për preventivë, mendon Vorneri, shpie edhe kah përrjashtimi i një vargu të praktikave seksuale të fitimit të kënaqësisë që refuzojnë të jenë “përrkatës dhe të mirë” dhe, në përrgjithësi, kah mossuksesit i strategjive të tilla për luftë kundër SIDA-s.

Për dallim nga Vorneri, Halperini “fshehtësinë tonë të ndyrë” (objektin si opcion përriformësim të mendimit të геј идентитетit, sjellja e rrezikshme dhe gjetja e strategjive të reja për preventivë, e rivendos nga sfera intime private në topografinë e brendshme të psikanalizës kah fusha e геј përrvojës sociale, kulturore e kolektive.

Objekti për Halperinin paraqet një model kolektiv emocional, social dhe politik i ekzistencës së геј идентитетit. Objekti i veçuar në mënyrë radikale, i keq

гнасен и отфрлен објект на зазорот-абјектот, кој кај Кристева ја означува нарцистичката криза внатре самиот субјект, како нелагодноста на Другиот тампониран отаде територијата на егото во мрачниот континент на несвесното, за Халперин претставува ефект на социјална моќ и фигурација на релациите на моќ со кој се обележува маргинализираната општествена егзистенција на геј мажите.

Халперин повторно го разоткрива абјектот како концепт во неговите почетни значења, надвор од психоанализата, како заеднички признак на егзистенцијата на социјално отфрлените, негираните и маргинализираните.

Станува збор за текст од 1939 година, насловен како „Абјекцијата“, а потпишан од католичкиот геј свештеник и антисемитски десничар, Марсел Жуандо, кој го изведува терминот од христијанската спиритуалност. Ваквата смисловна употреба на концептот, смета Халперин, ја презема и Жан Женет антиципирајќи го концептот како основен мотив во најголемиот број од своите книжевни текстови, што посебно ќе дојде до израз во Сартровската анализа на „светоста на Женет“ во 1952 година.

Абјектот и кај двајцата автори ја означува споделената социјална положба на понижување, срам и деградација која, по примерот на Жуандо, го носи потенцијалот на трансмутација, трансформација во една егзалтирачка состојба на среќа и спиритуалност, како светост спротивна од онаа во рамките на христијанството. Ова первертирање на абјектот произведува ефекти спротивни од првичните. Во моментот кога понижува, абјектот и воздигнува. Антисоцијална во основа, оваа светост е своевидна аскеза и бара истенчен однос на субјектот кон самиот себе.

dhe i hedhur poshtë i neverisë-abjektit, i cili te Kristeva e shënon krizën narcisitike brenda vetë subjektit, si mosndjerja mirë e Tjetrit të tamponuar përtej territorit të egos në kontinentin e errët të së pavetëdijshmes, për halperinin paraqet një efekt të fuqisë sociale dhe një figuracion të relacioneve të fuqisë me të cilën shënohet ekzistenca e marginalizuar shqopore e geј meshkujve.

Halperini përsëri e zbulon objektin si koncept në domethëniet e tij fillestare, jashtë psikanalizës, si shenjë e përbashkët e ekzistencës së të hedhurve nga shoqëria, të mohuarve dhe të marginalizuarve.

Bëhet fjalë për një tekst nga viti 1939 i titulluar si “Bajeksioni”, kurse i nënshkruar nga geј kleriku katolik dhe djathtisti antisemit Marsel Zhuando, i cili e derivon termin nga spiritualiteti krishter. Përdorimin me kuptim të tillë të konceptit, mendon Halperini, e huazon edhe Zhan Zheneti duke e anticipuar konceptin si motiv themelor në numrin më të madh të teksteve të veta letrare, që në mënyrë të veçantë do të vijë në shprehje në analizën e Sartrit të “shenjtërisë së Zhenetit” në vitin 1952.

Abjekti te të dy autorët e shënon pozitën sociale të ndarë mes vetes, turpi dhe degradimi i cili, sipas shembullit të Zhuandos, e bart potencialin e transmutacionit, transformimit në një gjendje të ekzaltuar të fatit e spiritualitetit, si shenjtëri e kundërt nga ajo në suazat e krishterimit. Ky perversim i objektit prodhon efekte të kundërta nga të parat. Në momentin kur poshtëron, objekti njëherësh edhe lartëson. Antisociale në esencë, kjo shenjtëri është një aksezi i llojit të vet dhe kërkon marrëdhënie të hollë të subjektit ndaj vetvetes.

Во исто време, интензивниот духовен труд ја расколебува и границата помеѓу интенционалното и неинтенционалното/неантиципирано себе-преобликување и релационирање и отпор кон доминантната социјална конфигурација и когнитивен простор. Колку што станува збор за непредвидено искуство на среќа, подеднакво станува збор и за интензивен однос на труд и рефлексija кон самиот себе и за реципрочна дијалектичка борба за значење помеѓу геј субјектот и социјалниот свет.

Трансцендирајќи ги социјалната опресија и понижувањето во перверзна екзалтација, примерот на Женет го отвара хоризонтот на заедничката еротска солидарност помеѓу злоупотребените и стигматизираните со општествениот срам.

Алхемијата на абјектот ги генерира условите за борба што „се случува не во психата, туку во полето на социјалната моќ“.¹²

Стравот и ужасот стануваат предмет на ерото-спиритуална трансфигурација во отпор и желба која ја изместува оптиката на самоперцепцијата на геј субјектот и на неговиот однос кон хегемонијата на културниот поредок.

Она што посебно го фасцинира Халперин во Женетовското трансформирање на абјектот е парадоксот на неинтенционалната интенција и мистериозниот процес на агенција ослободен од затворениот триаголник на психоанализата. Колку што абјектноста е нужност на геј егзистенцијата, подеднакво е нужна и светоста од другата страна на изборот. „Женет ниту дејствува, ниту е целосно објект на дејство“.¹³

Нè të njëjtën kohë, puna intensive shpirtërore e luhat edhe kufirin midis vetëreformësimit intencional dhe joaintencional/joanticipuesdherelacionimiterezistencës ndaj konfiguracionit dominant social dhe hapësirës kognitive. Sa bëhet fjal për përvojën e paparaparë të lumturisë, po aq bëhet fjalë edhe për raportin intensiv të punës dhe refleksionit ndaj vetvetes dhe për luftën e ndërsjellë dialektike për domethënie midis geј subjektit dhe botës sociale.

Duke e transcendentuar opresionin social dhe poshtërimin në ekzaltim pervers, shembulli i Zhenetit e hap horizontin e solidaritetit të përbashkët erotik midis të të keqpërdorurve dhe të stigmatizuarve me turpin shoqëror.

Alkimia e objektit i gjeneron kushtet për luftë që “ndodh jo në psikë, por në fushën e fuqisë sociale”.¹²

Frika dhe tmërri bëhen objekt i transfigurimit eroto-spiritual në rezistencën dhe dëshirën e cila e zhvendos optikën e vetëperceptimit të geј subjektit dhe të marrëdhënies së tij me hegemoninë e rendit kulturor.

Ajo që e fascinon në mënyrë të veçantë Halperinin në transformimin e Zhenetit të objektit është paradoksi i intencionit jointencional dhe procesi misterioz i agjencisë së çliruar nga trekëndëshi i mbyllur i psikanalizës. Sa është objektiviteti nevojë e geј ekzistencës, po aq është nevojë edhe shenjtëria e anës tjetër të zgjedhjes. “Zheneti as vepron, as është tërësisht objekt veprimi”.¹³

Отвореното: Алхемија, Отпор, Превенција

Целокупниот проект на Халперин, сепак, не претендира да го постулира абјектот како заеднички есенцијален именител на целокупното геј искуство. Целта многу повеќе се состои во обидот да се сврти целокупната дискусија за сексот и ризикот во насока којашто ќе ги избегне психоаналитичките спекулации за смртниот нагон како квинтесенција на геј субјективизмот и како „објективна“ елаборација на причините за ризичен секс помеѓу геј мажите. Перспективата на Халперин се потпира на ставот на Ворнер дека има потреба да „се инкорпорираат прашањата за квир афектот и субјективитетот во превентивните стратегии за ХИВ/СИДА“. ¹⁴ Борбата против епидемијата е можна и преку општествени значења без да има потреба да се навлегува во спекулации за човековата психа.

Еротската солидарност и себе-трансформацијата преку духовниот аскетски труд, кои произлегуваат како резултат на трансфигурацијата на искуството на абјектност, страв и ужас, претставуваат политичка опција којашто се карактеризира токму со сопствената аполитичност и отпор кон политичкото нормирање. Алтернативата што ја нуди Халперин претставува во основа политичка опција за отпор чијашто политичка корисност се исцртува токму во нејзиниот потенцијал кон субверзија на секоја стерилна политичка програма и уривање на границите на нормативот кон отворениот хоризонт на неантиципирачки и виртуелни можности.

Алхемијата на абјектот кај Халперин, по примерите на Жуандо и Женет, претставува не само текстуален, туку и дискурзивен, стратешки и политички есеј за реструктурирање на односите помеѓу геј луѓето и на

E hapura: Alkimia, Rezistenca, Preventiva

Projekti i tërësishëm i Halperinit, megjithatë, nuk pretendon ta postulojë objektin si emërues thelbësor i përbashkët i tërë geј përvojës. Qëllimi më shumë qëndron në përpjekjen që të kthehet diskutimi i tërësishëm për seksin dhe rrezikun në një kahe e cila do t'u ikë spekulimeve psikanalitike për instinktin mortor si kuintesencë e geј subjektivizmit dhe si elaborim "objektiv" i shkaqeve për seks të rrezikshëm midis geј meshkujve. Perspektiva e Halperinit bazohet në qëndrimin e Vornerit se ka nevojë që "inkorporohen çështjet çështjet për kuir afektin dhe subjektivitetin në strategjitë preventive në HIV/SIDA".¹⁴ Lufta kundër epidemisë është e mundur përmes domethënieve shoqërore pa pasur nevojë për t'u futur në spekulime për psikën e njeriut.

Solidariteti erotik dhe vetëtransformimi përmes mundit asketik shpirtëror, që dalin si rezultat i transfigurimit të përvojës së objektivitetit, frikës dhe tmerrit që paraqesin opSION politik i cili karakterizohet pikërisht me apoliticitetin e vet dhe me rezistencën ndaj normimit politik. Alternativa të cilën e ofron Halperini paraqet në thelb një opSION politik për rezistencën dobia politike e së cilës përvijohet pikërisht në potencialin e saj drejt subverzimit të çdo programi steril politik dhe rrënimin të normativit kah horizonti i hapur i mundësive të paanticipuara dhe virtuale.

Alkimia e objektit të Halperini, sipas shembujve të Zhuando-s dhe Zhenet-it, paraqet jo vetëm një ese tekstual, por edhe diskurziv, strategjik e politik për rikonstrukcionin e marrëdhënieve midis geј njerëzve

односот на геј луѓето сами кон себе. Алхемијата на абјект е всушност опција за трансцендирање на срамот¹⁵ и понижувањето со коешто живеат ХИВ позитивните луѓе и можност да се генерира среќа и задоволство од сопствената егзистенцијална позиција. Последицата на тоа би бил еден поотворен и поискрен однос кој би го намалил ризикот од ризичен секс и би ја креирал можноста за комунитарност единствено преку храброста да се каже, без срам и страв од исклучување, дека некој е носител на вирус.

И во крајна линија, ваквата аскеза и грижа за себе ја отвора сексуалноста кон множеството извори на задоволство, љубов, експеримент и инвентивност по површината на телесноста и плуралитет од афективни релации кои би ја интензивирале идната можност за креирање и на други стратегии за превенција и отпор против дисциплинарните и регулаторни апаратури на моќта.

Замки (Дијалектика на ослободувањето)

Анализата што ја нуди Халперин во „Што сакаат геј мажите“ по однос на ризичниот секс, геј субјективитетот и новата етика и политика на превенцијата на ХИВ/СИДА, и покрај сета смелост и ингениозност, имплицира и неколку ризични места коишто можеме да ги подведеме под две генерални насоки.

Првиот проблем произлегува од постојаното инсистирање на Халперин на рефокусирање кон проблемот низ социјална, практична и политичка перспектива, наспроти која стои доминантната психоаналитичка перспектива којашто, според Халперин, што е воедно и сосем издржано тврдење, се служи со либералистичката логика за индивидуалниот, автономен и одговорен субјект ситуиран во доменот на приватното.

dhe raportit të geј njerëzve mes vetes. Alkimia e objektit në të vërtetë është opsjon për trensdimin e turpit¹⁵ dhe poshtërimin me të cilin jetojnë njerëzit HIV pozitivë dhe mundësinë që të gjenerohet lumturi dhe kënaqësi nga pozita vetanake ekzistenciale. Pasoja e kësaj do të kishte qenë një marrëdhënie më e hapur dhe më e sinqertë i cili do ta kishte zvogëluar rrezikun nga seksi i rrezikshëm dhe do ta krijonte mundësinë për komunitaritet vetëm përmes guximit që të thuhet, pa turp e frikë nga ekskluzioni, se dikush është bartës i virusit.

Dhe në fund të fundit, askezisi i këtillë dhe kujdesi për veten e hap seksualitetin kah shumësia e burimeve të kënaqësisë, kah dashuria, eksperimenti dhe intenca në sipërfaqen e shtetësisë dhe kah pluraliteti na relacionet afektive të cilat do ta intensifikonin mundësinë e ardhshme për krijimin edhe të strategjive të tjera për preventivë dhe rezistencë kundër aparaturave disiplinore dhe rregullatore të fuqisë.

Kurthi (Dialektika e çlirimit)

Analizën që e ofron Halperini në “Çfarë duangeј meshkujt” lidhur me seksin e rrezikshëm, геј subjektivitetin dhe etikën e re dhe politikën e preventivës ndaj HIV/SIDA-s edhe krahas gjithë guximit dhe ingjeniozitetit, implikon edhe disa vende të rrezikshme të cilat do të kishim mundur t'i vendosim në dy kahe generale.

Problemi i parë del nga insistimi i vazhdueshëm i Halperinit në rifokusimin drejt problemit nëpër perspektivën sociale, praktike e politike përballë së cilës qëndron perspektiva dominante psikanalitike e cila, sipas Halperinit, që njëherësh është një pohim mjaft i qëndrueshëm, shërbehet me logjikën liberaliste për objektin individual, autonom dhe përgjegjës i situuar në domenin e privates.

Замката кон којашто може да одведе ваквата позиција е токму реинсталирањето на либералистичката бинарна рамка меѓу приватното и колективното, психолошкото и социјалното или полето на политичката анатомија.

Постојаното разликување на неговата позиција од хегемонијата на психоанализата и психијатријата го деконструира неговиот обид за излез од истата, доведувајќи го во неизбежен однос на диференцијација и релација, што би значело зависност, со психоаналитичкото исказно поле.

Дефинирањето на неговиот значенски систем ја претпоставува психоаналитичката сигнификациска парадигма како нужен предуслов за конституција. И покрај тоа што во историска перспектива Халперин, преку текстовите на Жуандо и Женет, го датира концептот на абјектот како претходечки на психоаналитичкиот на Кристева, сепак, парадоксално, низ значенската логика, концептот на Кристева е претпоставка која првин мора да биде негирана, што би значело и дека му претходи. Автономијата на социјалната и политичката позиција на анализа на абјектот иманентно ја претпоставува психоаналитичката позиција.

Надвор од овој круг на значенските игри, проблемот на истото прашање е и во настојчивата дихотомизација на двете парадигми.

И Фуко (Светецот) самиот ќе каже дека:

„не може да се каже дека душата е илузија или идеолошки ефект. Таа постои, реална е, постојано се создава околу телото, на него и во него, со помош на моќта која се спроведува над тие што се казнуваат и главно над оние што се дресираат, надзираат и превоспитуваат. Тоа е ис-

Kurthi të cilin mund ta sjell pozita e këtyllë është pikërisht riinstalimi i kornizës liberaliste binare midis privates e kolektives, psikologjikes e sociale ose fushës së anatomisë politike.

Dallimi i tashëm i pozitës së tij nga hegjemonia e psikanalizës dhe psikiatrisë e dekonstrukton përpjekjen e tij për dalje nga ajo, duke e sjellë në raport të paevitueshëm të diferencimit dhe relacionit, që do të thoshte varësi, me fushën treguese psikanalitike.

Definimi i sistemit të tij domethënës e presupozon paradigmen psikanalitike sinjifikative si parakusht i nevojshëm për konstitucion. Edhe krahas kësaj që në perspektivën historike Halperini, përmes teksteve të Zhuando-së dhe Zhenet-it, e daton konceptin e objektit si paraprijës i psikanalitikes si Kristevës, megjithatë, paradoksalisht, nëpër logjikën domethënëse, koncepti i Kristevës është supozim i cili së pari duhet medoemos të mohohet, që do të thotë se i paraprin. Autonomia e pozicionit social e politik e analizës së objektit në mënyrë imanente e supozon pozicionin psikanalitik.

Jashtë këtij qarku të lojërave domethënëse, problemi i çështjes së njëjtë është dihomizimi këmbëngulës i të dy paradigmave.

Edhe Fuko-ja (i Shenjti) vetë do të thotë:

“Nuk mund të thuhet se shpirti është iluzion ose efekt ideologjik. Ai ekziston, është real, vazhdimisht krijohet rreth trupit, mbi të dhe në të, me ndihmën e fuqisë e cila zbatohet mbi ata të cilët ndëshkohen dhe kryesisht mbi ata të cilët dresohen, mbikëqyren dhe riedukohen. Ky është realiteti

ториската реалност на душата која, за разлика од душата претставена во христијанската теологија, не се раѓа во грев и вина, туку се раѓа од казнувањето, од надзорот и принудата... Душата е последица и инструмент на политичката анатомија. Душата е затвор на телото!¹⁶

Ова не значи дека застанувам во позиција на одбрана на психоаналитичката перспектива. Напротив, сметам дека истата треба да се критикува, деконструира и преиспита низ позиција која ќе ги согледа заемните испреплетувања на структурите на моќта и внатрешниот живот и психичката топографија којашто истите ја условуваат и конструираат, затскривајќи ја притоа својата генеалогичка и интронизирајќи се како универзални и вечни структури на психичкото функционирање на субјектот.

Игнорирањето на психоаналитичкиот дискурс му ја нуди можноста на истиот да се амнестира од неговите инвестиции на моќ. Затоа сметам дека разглобувањето на истиот, посочувањето на неговите некохерентни места и укажувањето на неговата културна, историска, политичка и симболичка флексибилност е стил со кој се пренабрегнува бинарната рамка.

Психичката реалност на субјектот е факт кој се должи на самиот процес на субјективизација и потчинување на структурите на моќта, на ограничување, присилба и интериоризација на истите. Замката на психоанализата и капитализмот е токму во реификацијата на приватизацијата на колективниот мит и затворањето на индивидуата во субјективната психичка внатрешност.

Субјектот и Моќта се во континуирана заемно-потпорна динамика. Моќта го прави возможен субјектот кој повратно цитирајќи ја истата, низ постојаниот

historik i shpirtit i cili, për dallim nga shpirti i paraqitur nga teologjia e krishterimit, nuk lindet në mëkat e faj, por lindet nga ndëshkimi, nga mbikëqyrja dhe detyrimi. Shpirti është burg i trupit”.¹⁶

Kjo nuk do të thotë se qëndroj në pozicionin e mbrojtjes së perspektivës psikanalitike. Përkundrazi, mendoj se kjo duhet të kritikohet, të dekonstruohet dhe të rishqyrtohet nëpër pozicionin i cili do t'i shohë ndërthurjet e ndërsjella të strukturës së fuqisë dhe jetës së brendshme dhe topografisë psikike të cilën ato e kushtëzojnë dhe konstruojnë, duke e fshehur me këtë rast gjenealogjinë e vet dhe duke u infronizuar si struktura universale e të amshueshme të funksionimit psikik të subjektit.

Injorimi i diskursit psikanalitik ia ofron mundësinë po të njëjtit që të amnistohet nga investimet e tij të fuqisë. Prandaj mendoj se shpërbërja analitike e tij, theksimi i vendeve jokohërente të tij dhe vënia në dukje e fleksibilitetit të tij kulturor, historik, politik dhe simbolik është stil me të cilin kapërcehet korniza binare.

Realiteti psikik i subjektit është fakt i cili i detyrohet vetë procesit të subjektivizimit dhe nënshtrimit të strukturave të fuqisë, të kufizimit, detyrimit të dhunshëm dhe interiorizimit të tyre. Korniza e psikanalizës dhe kapitalizmit qëndron pikërisht në reifikacionin e privatizimit të mitit kolektiv dhe mbylljes së individit në brendinë psikike.

Subjekti dhe Fuqia janë në një dinamikë të vazhdueshme të ndërsjellë-mbështetëse. Fuqia e bën të mundshëm subjektin i cili në mënyrë të kthyeshme duke e cituar

процес на реитерација ја консолидира и потврдува моќта.

Самиот процес на интернализација „ја фабрикува дистинкцијата помеѓу внатрешниот и надворешниот живот, нудејќи ни дистинкција помеѓу психичкото и социјалното“.¹⁷

Другиот проблем кој се кристализира произлегува од проектот за трансфигурација на абјектот. Имено, во почетокот на есејот, Халперин и самиот нагласува дека фокусот врз геј субјективитетот е најстар кога станува збор за бели, социјално привилегирани мажи, чија автономија не е изразито предмет на политичка и културна опресија или какви и да било други надворешни пречки и чиешто ризично сексуално однесување не би можело да се објасни преку социјалните фактори, коишто се користат како аналитичка алатка во објаснувањето на истото однесување кај хетеросексуалните парови.

Во понатамошниот тек на текстот, примерите со кои Халперин оперира доаѓаат од приказни на геј мажи чијашто социјална и економска позадина е сосем различна од гореспоменатата група на геј мажи. Католицист, свештеник, анти-семитист, десничар од 1939 година, и на другата страна, Жан Женет чијшто биографски наратив е преполнет со точки коишто упатуваат на богато „криминално досие“ и на социјална, политичка и економска неконформност.

Проблемот всушност и не е толку во аргументациската доследност, туку и во самата можност на ваквиот проект, кој и покрај фасцинацијата на Халперин од ненамерната интенционалност и мистеријата на процесот на трансформација, подразбира слободо-волен и свесен акт на агенција и отпор.

atë, nëpër procesin e vazhdueshëm të reiteracionit e konsolidon dhe e vërteton fuqinë.

Vetë procesi i internalizimit “e fabrikon distinkcionin midis jetës së brendshme dhe të jashtme, duke ofruar distinkcion midis psikikes dhe sociale”.¹⁷

Problemi tjetër i cili kristalizohet del nga projektet për transfiguracion të objektit. Pra, në fillim të esesë, Halperini edhe vetë thekson se fokusi mbi геј субјективитетин është më i ashpër kur bëhet fjalë për meshkuj të bardhë, socialisht të privilegjuar, autonomia e të cilëve nuk është lëndë e opresionit politik e kulturor ose çfarë do pengesash të tjera të jashtme dhe sjellja e rrezikshme seksuale e të cilëve nuk do të mund të shpjegohej përmes faktorëve socialë, të cilët shfrytëzohen si vegël analitike në shpjegimin e asaj sjelljeje të çiftete heteroseksuale.

Në ecurinë e mëtutjeshme të tekstit, shembujt me të cilët operon Halperini vijnë nga rrëfimet e геј meshkujve prapavija sociale e ekonomike e të cilëve është krejtësisht e ndryshme nga grupi i sipërpërmendur i геј meshkujve. Katolicist, klerik, antisemit, djathtist nga viti 1939 dhe në anën tjetër Zhan Zhenet-i narrativi biografik i të cilit është përplot me pika të cilat bëjnë me gisht kah një “dosje kriminale” e pasur dhe kah jokonforiteti politik e ekonomik.

Problemi në të vërtetë nuk qëndron puna vetëm në konsekuencën argumentuese, por edhe në vetë mundësinë e projektit të këtillë, i cili edhe krahas fascinimit të Halperinit me intencionalitetin e jointenduar dhe misterin e procesit të transformimit, nënkupton aktin e vullnetit të lirë dhe të vetëdijshëm të agjencisë dhe rezistencës.

Автономијата на субјектот, кој е претпоставен како екстерен на доминантната политичка апаратура на моќта, продолжува да се провлекува низ целиот проект на Халперин. Иако самиот тој нагласува дека се ограда од либералистичките импликации на текстот на Женет и Сартровата интерпретација на истиот, сепак реализацијата на истиот проект кај Женет се покажува како невозможен без таквата претпоставка. Светоста на Женет е во постојан ризик да остане заслепена од сопствениот поход кон слободата, без притоа да го увиди перформативот кој ја прави истата ефект на сопствениот ритуал.

Во истиот контекст, она што се потврдува како најранливо место е замката на дијалектичката борба. Женетовскиот процес на трансформација вклучува постапки на пресврт и реформулација на дадените категории. Но, овој пресврт е главно во насока на нивно превреднување по однос на бинаризмите за добро-лошо, здраво-патолошко, нормално-ненормално, морално-неморално... Ова несомнено претставува флагрантно субверзивен акт и стратегија на отпор. Сепак, Женет останува незаинтересирана за „разместување или ресигнификација на доминантните термини што би ја адресирало доминантната култура“.¹⁸

Ваквата стратегија ја носи опасноста на либерализмот за постоењето на позиција надвор од структурите на моќ. Алтеритетот и Другоста не се дадени, туку се продуцирани. Дијалектичката логика на колонизацијата преку радикалната диференцијација на Другиот го конструира истиот. Истовремено, додека го чисти сопствениот поредок од „опасната“ Другост, колонизаторот го конструира и сопствениот идентитет преку таквата релација на диференцијација, притоа затскривајќи ја оваа генеалогичка.

Autonomia e subjektit, i cili merret me mend si ekstere i aparaturës dominonte politike të fuqisë, vazhdon të përbirohet në tërë projektin e Halderinit. Edhe pse edhe vetë ai thekson se distancohet nga implikimet liberaliste të tekstit të Zhenet-it dhe të interpretimit të tillë të Sartrit, megjithatë realizimi i këtij projekti te Zhenet-i dëshmohej si i pamundshëm pa supozimin e tillë. Shenjtëria e Zhenet-it është në rrezik t; vazhdueshëm që të mbetet e verbuar nga turri i tij kah liria, pa e vënë re, me këtë rast, performativin i cili e bën këtë një efekt të ritualit të vet.

Në këtë kontekst, ajo që vërtetohet si vend më i lëndueshëm është kurthi i luftës dialektike. Procesi i Zhenet-it i transformimit inkuadron procedura të kthesës dhe të riformulimit të kategorive të dhëna. Por, kjo kthesë kryesisht është në kahe të revalorizimit të tyre në raport me binarizmat për mirë-keq, shëndet-patologjike, normale-jonormale, morale-jomorale... Kjo padyshim paraqet një akt flagrant subversiv dhe një strategji e rezistencës. Megjithatë, Zheneti mbetet e painteresuar për “zhvendosjen ose resignifikimin e termeve dominante të cilat do ta adresonin kulturën dominante”.¹⁸

Strategjia e këtillë ka rrezikun nga liberalizmi për ekzistimin e pozicionit jashtë strukturave të fuqisë. Alteriteti dhe Tjetërsia nuk janë të dhëna, por të prodhuar. Logjika dialektike e kolonizimit përmes diferencimit radikal të Tjetrit e konstruktin të njëjtin. Njëherësh, derisa e pastron rendin e vet nga Tjetërsia “e rrezikshme”, kolonizatori e konstruktin edhe identitetin e vet përmes relacionit të tillë të diferencimit, duke fshehur, me këtë rast, këtë gjenealogji.

Токму разликата на Другиот ја прави можна фондацијата на сопството на колонизаторот. Или, негативниот колонизиран и маркиран идентитет е негиран во насока на основање на позитивната себност на колонизаторот.

„Реалноста не е дијалектичка, колонијализмот е“.¹⁹

Замката на дијалектиката господар-роб е всушност во есенцијализацијата на атрибутот конструиран како таков од и за потребите на господарот. Сметам дека можноста на отпорот лежи не само во борбата против хегемонијата на доминантната култура, туку и во борбата со хегемонијата на сопствениот идентитет. Халперин со право забележува во „Свети Фуко“ дека борбата за слобода базирана врз претпоставките за дискурзивно конструираната сексуалност е она што нè прави неслободни. Но, спротивно на таквото тврдење, вака заснованиот проект тргнува од претпоставките за автономија надвор од релациите на моќ. Колку и да не се намерите на Халперин во согласност со тоа, самиот материјал со кој работи го прави крајниот исход или утописки или спротивен на целта.

Реконтекстуализацијата и ресигнификацијата на доминантните термини е стартна позиција за разгледување на хегемонијата и соголдувањето на нејзините механизми.

Како што потенцира и Фуко во „Археологија на знаењето“, материјалноста на исказот на секој дискурс е местото од коешто секој дискурс може да биде субвертиран и поткопан однатре преку повторување и изместување на дискурзивните искази и стратегии во спротивни/различни насоки, цели и контексти.

Pikërisht dallimi i Tjetrit e bën të mundshëm Fondacionin e qetësisë së kolonizatorit. Ose, identiteti negativ i kolonizuar dhe i markuar është mohuar në kahe të themelimit të qetësisë pozitive të kolonizatorit.

“Realiteti nuk është dialektik, kolonializmi është”.¹⁹

Kurthi i dialektikës pronar-skllav është në të vërtetë në esencjalizmin e atributit të konstruktuar si i tillë nga dhe për nevojat e pronarit. Mendoj se mundësia e rezistencës qëndroj jo vetëm në luftën kundër hegjemonisë së kulturës dominante, por edhe në luftën me hegjemoninë e identitetit vetanak. Halperini me të drejtë vë re në “Shën Fuko-ja” se lufta për liri e bazuar në supozimet për seksualitetin diskurziv të konstruktuar është ajo që na bën jo të lirë. Por, përkundër pohimit të tillë projekti i bazuar në këtë mënyrë nisat nga supozimet për autonomi jashtë relacioneve të fuqisë. Sa do që të mos jenë qëllimet e Halperinit në përputhje me këtë, vetë materiali me të cilin punon e bën rezultatit e fundit ose utopik ose të kundërt me cakun.

Rikontekstualizimi dhe risinjifikimi i termave dominante është pozicion nismëtar për analizën e hegjemonisë dhe të lakuriqësimit të mekanizmave të tij.

Siç potencon edhe Fuko-ja në “Arkeologjinë e diturisë”, materialiteti i rrëfimit t[çdo diskursi është vendi nga i cili çdo diskurs mund të subvertohet dhe të shkatërrohet përbrenda përmes përsëritjes dhe zhvendosjes si rrëfimeve diskurzive dhe të strategjive në kahe të kundërta/të ndryshme, nga qëllimet dhe kontekstet.

Ваквата дијалектичка позиција секогаш веќе ја носи во себе опасноста од нова хегемонизација, инсталација на нови морални и идентитарни нормативи и ексклузија на серија постоечки и сè уште неантиципирани модалитети на идентификација и градење релации. Тоа е опасноста на еден маѓепсан круг, во кој сè што би правеле е да си ги разменуваме позициите на моќ, без притоа да креираме нови релации на продукција и дестабилизација/разигрување на доминантните структурни релации на моќ.

Pozicioni i këtitllë dialektik tashmë e bart në vete rrezikun nga hegjemonizmi i ri, nga instalimi i normativave të reja morale e nga normativi identitar dhe ekskluzioni i serisë së modaliteteve të identifikimit dhe nga ndërtimi i relacioneve. Ky është rreziku i një rrethi magjik në të cilin gjithçka që do të kishim bërë është që t'i ndërrojmë pozicionet e fuqisë, pa krijuar, me këtë rast relacione të reja të produksionit dhe të destabilizimit/ lojës së relacioneve dominonte strukturore të fuqisë.

Pëkthim: Xhabir Ahmeti

Белешки:

1. Мишел Фуко, *Ненормални: Предавања на Колеж де Франсу, година 1974-1975*, прев. Милица Козич (Нови Сад: Светови, 2002), 199.
2. Мишел Фуко, *Историја на Сексуалноста: Волја за знаење*, прев. Владо Ефтимов (Скопје: Три, 2003), 56.
3. Michel Foucault at David M. Halperin, *What Do Gay Men Want* (USA: The University of Michigan Press, 2007), 4.
4. David Halperin, *Saint Foucault, Towards a Gay Hagiography* (New York: Oxford University Press, 1995).
5. Michel Foucault, "The Subject and Power" in *The Essential Foucault*, ed. by Paul Rainbow and Nicolas Rose (New York: The New Press, 1994), 138-139.
6. Halperin, *Saint Foucault*, 18.
7. Judith Butler, *Sexual Inversions*, in *Discourses of Sexuality*, ed. D. Stanton (Ann Arbor: University of Michigan, 1992), 85.

Notes:

1. Мишел Фуко, *Ненормални: Предавања на Колеж де Франсу, година 1974-1975*, përkth. Милица Козич (Нови Сад: Светови, 2002), 199.
2. Мишел Фуко, *Историја на Сексуалноста: Волја за знаење*, прев. Владо Ефтимов (Скопје: Три, 2003), 56.
3. Michel Foucault at David M. Halperin, *What Do Gay Men Want* (USA: The University of Michigan Press, 2007), 4.
4. David Halperin, *Saint Foucault, Towards a Gay Hagiography* (New York: Oxford University Press, 1995).
5. Michel Foucault, "The Subject and Power" in *The Essential Foucault*, ed. by Paul Rainbow and Nicolas Rose (New York: The New Press, 1994), 138-139.
6. Halperin, *Saint Foucault*, 18.
7. Judith Butler, *Sexual Inversions*, in *Discourses of Sexuality*, ed. D. Stanton (Ann Arbor): University of Michigan, 1992), 85.

8. Michael Warner, "Unsafe: Why Gay Men Are Having Risky Sex", appendix at Halperin M. David, *What Do Gay Men Want* (USA: The University of Michigan Press, 2007), 163.
9. David M. Halperin, *What Do Gay Men Want* (USA: The University of Michigan Press, 2007), 57.
10. Halperin, *What Do Gay Men Want*, 53.
11. Warner, 163.
12. Halperin, *What Do Gay Men Want*, 76.
13. Halperin, *What Do Gay Men Want*, 83.
14. Halperin, *What Do Gay Men Want*, 99.
15. За политиките на срамот и ингениозната анализа низ квивр перспектива на истите види кај Michael Warner, *Trouble With Normal: Sex Politics and the Ethics of Queer Life*, (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999).
16. Мишел Фуко, *Надзор и казна*, прев. Наташа Ѓондева (Скопје: Слово, 2004), 33.
17. Judith Butler, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection* (Stanford, California: Stanford University Press, 1997), 19.
18. Leo Bersani, *Homos* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1995), 152.
19. Michael Hardt & Antonio Negri, *Empire* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2000), 132.
8. Michael Warner, "Unsafe: Why Gay Men Are Having Risky Sex", appendix at Halperin M. David, *What Do Gay Men Want* (USA: The University of Michigan Press, 2007), 163.
9. David M. Halperin, *What Do Gay Men Want* (USA: The University of Michigan Press, 2007), 57.
10. Halperin, *What Do Gay Men Want*, 53.
11. Warner, 163.
12. Halperin, *What Do Gay Men Want*, 76.
13. Halperin, *What Do Gay Men Want*, 83.
14. Halperin, *What Do Gay Men Want*, 99.
15. Për politikat e turpit dhe analizës ingjenioze nëpër kuir perspektivën e këtyre shih te Michael Warner, *Trouble With Normal: Sex politics and the Ethics of Queer Life* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999).
16. Мишел Фуко, *Надзор и казна*, përkth. Наташа Ѓондева (Скопје: Слово, 2004), 33.
17. Judith Butler, *The Psychic Life of Power: Theories in subjection* (Stanford, California: Stanford University Press, 1997), 19.
18. Leo Bersani, *Homos* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1995), 152.
19. Michael Hardt & Antonio Negri, *Empire* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2000), 132.

Ана Димишковска

Градот и крвта: кон романот
„Столот на Елијах“ од Игор Штикс,
 Или-или, Скопје, 2007.

Ана Dimishkovska

Qyteti dhe gjaku: për romanin
„Столот на Елијах“ nga Igor Shtiks-i,
 Или-или, Скопје, 2007.

1. Престолот на идентитетот

Според древните еврејски обичаи, осмиот ден по раѓањето на машкото дете е исклучително значаен во религиозна смисла. Имено, на овој ден момчето се подложува на иницијациониот ритуал на *обрежување*וּמִילָה – “brit milah” – и од неговото тело се отстранува делчето во кое, според преданието, се всидруваат негативните сили што можат да му го попречат патот кон чистотата и светоста. Целата церемонија се одвива под будниот поглед на Елијах, „ангелот на заветот“, чие присуство го гарантира одржувањето на древното ветување за обрежувањето, дадено на Семокниот. Затоа, неизоставен дел од ритуалниот инвентар на еврејските храмови е специјалниот празен, богато украсен стол на кој седи невидливиот Елијах, и на кој, на почетокот на чинот се поставува и самото дете.

Но, столот на Елијах не е само специфичен еврејски ритуален предмет. Тој е, едновременно, еден од оние разновидни, но во основа слични, дивинизирани престоли на идентитетот во кои, од памтивек па до денес, неумоливите раце на заедницата не седнуваат отргнувајќи не од мајкините прегратки, за со капка крв да го запечатат белегот на нашата припадност кон „вистинскиот род“ – оној на верата, нацијата, расата.

1. Froni i identitetit

Sipas zakoneve të lashta hebraike, dita e tetë pas lindjes së djalit është jashtëzakonisht e rëndësishme në kuptimin religjioz. me një fjalë, në këtë ditë djali i nënshtrohet ritualit inicial të *synetisë* – “brit-milah” – dhe prej trupit të tij hiqet ajo pjesëz në cilën, sipas gojëdhënës, strehohen fuqitë negative të cilat mund t’ia pengojnë rrugën njeriut drejt pastërtisë dhe shenjtërisë. I tërë ceremoniali zhvillohet nën kujdesin syçelë të Elijahut, “engjëllit të amanetit”, prania e të cilit garanton mbajtjen e premtimit të lashtë të synetisë, dhënë të Plotfuqishmit. Për këtë arsye, një pjesë e pakapërcyeshme e inventarit ritual në tempujt hebraikë është tryeza e zbrazët, e stolitur shumë, në të cilën rri Elijahu i padukshëm dhe, mbi të cilën, në fillim të aktit vendoset fëmija.

Tryeza e Elijahut nuk është vetëm një objekt specifik hebraik i ritualeve. Ajo, njëherësh, është njëri nga ato frone gjithfarëshe, por në thelb të ngjashme, të divinizuara, të identitetit në të cilat prej se mbahet mend e deri më sot, duart e këmbëngulëse të bashkësisë na vendosin duke na shkëputur nga përfaqimi i nënës, që me një pikë gjaku ta vulosin shenjën e përkatësisë sonë në “leninë e vërtetë” – në atë të besimit, kombit,

Белег врз телото и умот кој ја црта картографијата на светот поделен на „свои“ и „туѓи“, чија подмолна структура може, преку ноќ, границите на ветената земја да ги огради со концлогорска бодликава жица, да ја дестабилизира најдлабоката свест за сопственото јас, и благословениот идентитет да го престори во смртоносно проклетство.

Во извонредниот роман „Столот на Елијах“ на Игор Штикс, оваа суптилна и болна динамика на идентитетот - кршлив како стакло кога сакаме да го сочуваме, а тежок како бетонски блок кога ни се урива врз главата – е главната нишка околу која се концентрираат неговите врвни книжевни и философски доблести. Во допир со ваквите моќни страници литература, станува појасна прочуената Ничеова забелешка која сугерира дека од сè што е напишано, вредност има единствено она кое е напишано „со сопствената крв“. А во „Столот на Елијах“ крвта капе, не само од телата на обрежаните, гранатираните, застреланите, убиените и самоубиените јунаци, туку, низ нив, и од самото срце на авторот. Несомнено, некои замислени патеки на куршумите, исцртани со мајсторството на зборот, понекогаш може да болат како да се вистински.

Соземајќи се од силниот впечаток кој го остава овој роман, читателот останува дополнително импресиониран кога ќе го открие идентитетот на неговиот творец. Имено, „Столот на Елијах“ е дело на младиот писател Игор Штикс, роден 1977 година во Сараево, кој веќе претставува едно од водечките имиња на современата босанска и хрватска книжевна сцена. Успехот на неговите текстови и во европски рамки недвосмислено потврдува дека вистинска мера на творечката зрелост и умење не е самата низа на проживеани години, туку поскоро

racës. Një shenjë në trup dhe në shpirt të cilën e vizaton hartografia e botës së ndarë në “tanët” dhe “të huajt”, struktura tinëzare e së cilës mundet, brenda natës, t’i rrethojë kufijtë e tokës së premtuar me tel me gjemba të kampit të përqendrimit, ta destabilizojë më së thelli ndërgjegjen e unit dhe identitetin e bekuar ta shndërrojë në një mallkim vrastar.

Në romanin e shkëlqyeshëm “Tryeza e Eljahut” të Igor Shtiksit, kjo dinamikë subtile dhe e dhembshme e identitetit - të thyeshëm si qelqi kur dëshirojmë ta ruajmë, ndërsa i rëndë si bllok betoni kur na bie në kokë – është fija kryesore rreth së cilës koncentrohen virtytet e tij kulmore letrare dhe filozofike. Në kontakt me faqet e këtilla të fuqishme të letërsisë, bëhet më e qartë vërejtja e Niçes e cila sugjeron se nga çdo gjë që është shkruar vlerë ka vetëm ajo që “është shkruar me gjakun vetanak”. Kurse në “Tryezën e Eljahut” gjaku pikon jo vetëm nga trupat e të bërëve synet, trimave të granatuar, të pushkatuar, të vvarë, por edhe nëpër ta, e edhe nga zemra e vet autorit. Pa dyshim, disa rrugica të marra me mend të plumbave, të vizatuara me mjeshtërinë e fjalës, ndonjëherë mund të shkaktojnë dhembje sikur të kishin qenë të vërteta.

Duke e marrë veten nga përshtypja e fuqishme që e shkakton ky roman, lexuesi mbetet i impresionuar në mënyrë plotësuese kur e zbulon identitetin e krijesisit të tij. Pra, “Tryeza e Eljahut” është vepër e shkrimtarit të ri Igor Shtiks, i lindur në vitin 1977 në Sarajevë, i cili tashmë është bërë njëri nga emrat prijatarë në skenën e letërsisë bashkëkohore boshnjake dhe kroate. Suksesi i teksteve të tij pa dyshim dëshmon edhe në suazat evropiane se masa e vërtetë e pjekurisë dhe aftësisë krijuese nuk është vetëm vargu i viteve të jetuara, por para këtij është intensiteti, thellësia dhe ndjesia e hollë që kemi ndaj botës, si dhe

интензитетот, длабочината и префинетоста на чувствувањето на светот, како и ретката моќ да се изрази тоа чувствување. Инаку, во биографијата на Штикс веќе стојат романот „Дворецот во Ромања“ (најдобар дебитантски роман во Хрватска за 2000 година), една антологија на хрватската проза во 20 век, како и многубројни есеи, критики и кратки литературни дела, објавени во повеќе балкански и европски списанија. Самиот роман „Столот на Елијах“ е добитник на најпрестижните хрватски литературни награди (*Гјалски* и *Киклој*) и е преведен на повеќе европски јазици, меѓу кои и на македонски, во одличниот превод на Деспина Ангеловска. Војната во Босна го присилува Игор Штикс да го напушти родниот град во 1992 година, на самиот почеток на бруталната повеќегодишна опсада. Оттогаш живее и твори во Загреб, Виена, Париз, Чикаго... современите престолнини на егзилот и иронични колевки на делата со трајни вредности, создадени во сенката на привремениот, принуден и несигурен емигрантски статус на нивните автори.

Но, на главниот јунак на романот писателот, според сопствените зборови, му наменува една поинаква, а сепак длабоко симболична траекторија. Имено, Рихард Рихтер, чија лична исповед го сочинува ткивото на романот, ја изодува сопствената *via dolorosa* во спротивната насока: од удобноста на европските метрополи, него патот го носи токму во срцето на опсадениот град, до крвавиот трон на сопствениот идентитет, до сфингата која ќе го проголта во мигот кога ќе ја реши најважната загатка. Миг после кој едиповското себеослепување, едноставно, не е доволно радикално решение за пресметка со самиот себеси и со судбината.

fuqia e rrallë që të shprehet kjo ndjenjë. Përndryshe, në biografinë e Shtiksit tashmë janë renditur romani “Oborri në Romanjë” (romani më i mirë debutues në Kroaci në vitin 2000), një antologji e prozës kroate në shekullin 20 si dhe shumë ese, kritika dhe vepra të shkurtra letrare të botuara në shumë revista ballkanike e evropiane. Vetë romani “Tryeza e Elijahut” është fitues i çmimeve më prestigjioze letrare kroate (*Gjalski* dhe *Kiklop*) dhe është përkthyer në shumë gjuhë evropiane, midis të cilave edhe në maqedonisht, në përkthimin e shkëlqyeshëm të Despina Angelovskës. Lufta në Bosnje e detyron Igor Shtiksin ta braktisë qytetin e lindjes në vitin 1992, në fillim të rrethimit shumëvjeçar brutal. Prej atëherë jeton dhe krijon në Zagreb, Vjenë, Paris, Çikago... kryeqytetet bashkëkohore të ekzilit dhe djepa ironikë të veprave me vlera të përhershme, të krijuara në hijen e statusit të përkohshëm, të detyrueshëm dhe të pasigurt emigrues të autorëve të tyre.

Personazhit kryesor shkrintari, sipas fjalëve të tij, ia cakton një trajektore tjetër e të ndryshme, por që është thellësisht simbolike. Pra, Rikard Rihteri, rrëfimi personal i të cilit e përbën indin e romanit, e kalon *via dolorosa*-n e vet në kahen e kundërt: nga rehatia e metropoleve evropiane, atë rruga e çon pikërisht në zemrën e qytetit të rrethuar, deri te froni i përgjakur i identitetit të vet, deri te sfinga e cila do ta gëlltisë në çastin kur do ta zgjidhë enigmën më të rëndësishme. Një çast pas të cilit vetëverbimi edipian, thjeshtë nuk është zgjidhje mjaft radikale për qerim hesapesh me vetveten dhe me fatin.

2. Во кафезот

Невообичаеното патешествие на главниот лик, ангажиран европски интелектуалец со левичарски уверувања, започнувана баприл 1992 година во Париз, истиот ден во кој започнува и сараевската трагедија на Балканот. Како емоционален бродоломец, после пропаднатиот брак и загубените илузии за љубовта, Рихард Рихтер одлучува да го напушти Париз и да се врати во родната Виена. Но, наместо спокоен живот и нов почеток, во Виена го чека шокантно сознание: случајно пронајдениот бележник на неговата покојна мајка, чија содржина ќе ја скрши на парчиња Рихардовата слика за себеси и приказната за семејната историја. После тоа откритие, веќе ништо не може да ја совлада гравитациската сила на потрагата по сопственото потекло која Рихард го влече надолу, кон југот, кон пеколот кој штотуку започнува: кон Сараево.

Влегувајќи во градот како акредитиран новинар на еден од угледните австриски весници, тој всушност ја проследува својата приватна, скриена агенда: да најде дефинитивен одговор на прашањето за судбината на својот вистински татко, сараевски Евреин и комунист, одведен во логор од страна на нацистите на почетокот од Втората светска војна. Но, потрагата по вистината, наместо до лична катарза, ќе го доведе до безизлезниот кафез. Кафезот на опколениот Сараево, во кој секој чекор и секој миг претставуваат смртна опасност и чии жители под дождот од гранати и снајперски стрелби грчовито се борат да го сочуваат не толку голиот живот, колку елементарното достоинство и чувство дека сè уште се луѓе. Кафезот на одговорот по кој страшно и упорно трага, а од чие наоѓање потајно се плаши повеќе отколку од самата смрт. Кафезот на длабоката љубов

2. Në kafaz

Peripecia e pazakontë e personazhit kryesor, një intelektual i angazhuar evropian me bindje majtiste, fillon më gjashtë prill të vitit 1992 në Paris, po atë ditë në të cilën fillon edhe tragjedia ballkanike e Sarajevës. Si njeri me emociione të forta në anijen që fundoset, pas martesës së pasuksesshme dhe iluzioneve të humbura për dashurinë, Rikard Rihteri vendos ta braktisë Parisin dhe të kthehet në Vjenën e tij të lindjes. Mirëpo, në vend të jetës së qetë dhe fillimit të mbarë, në Vjenë e pret një zbulim i befasisëm: notesi i shënimeve të nënës së tij të ndjerë, të cilin e zbulon rastësisht, përmbajtja e të cilit do ta thyejë copë-copë imazhin e Rikardit për veten dhe për tregimin e historisë familjare. Pas këtij zbulimi, asgjë nuk mund ta ndërpresë e ta ndalë fuqinë gravituese të gjurmimit pas origjinës së vet, e cila Rikardin e tërheq teposhtë, kah jugu, kah ferri që sapo fillon: kah Sarajeva.

Duke hyrë në qytet si gazetar i akredituar i njërës nga gazetaret autoritative austriake, ai në të vërtetë e ndjek agjendën e vet të fshehtë private: të gjejë përgjigje definitive në pyetjen për fatin e babait të tij të vërtetë, një hebre sarajevas dhe komunist, i dërguar në kamp nga ana e nazistëve në fillim të Luftës së dytë botërore. Ndërkaq, gjurmimi pas të vërtetës, në vend të katarzës personale do ta sjellë deri te kafazi pa derë daljeje. Kafazi i Sarajevës së rrethuar ku çdo hap dhe çdo moment paraqesin një rrezik për vdekje dhe banorët e së cilës nën breshëritë e granatave dhe të shtënave të snajperëve luftojnë me mish e me shpirt që ta ruajnë, jo aq jetën lakuriqe sa, dinjitetin elementar dhe ndjenjën se ende janë njerëz. Kafazi i përgjigjes pas së cilës me aq pasion dhe vendosmëri gjurmon, ndërsa prej së cilës fshehtas frikësohet më shumë se nga vetë vdekja. Kafazi i dashurisë së thellë ndaj gruas të cilën, duke mos e ditur,

кон жената која, не знаејќи, не смеел да ја има, и тоа од многу подлабоки и пострашни причини отколку фактот што таа го носи презимето на својот сопруг. Кафезот на немањето избор, освен да ја прифати стигмата на предаството и ненадејното напуштање на најсаканите, во залуден обид да ги заштити од убиственоста на сопственото присуство. Кафезот, најпосле, кој го носи со себе и откако ќе го напушти Сараево, и чии невидливи решетки ќе го опкружуваат сè до „точката од куршум на крајот“, свесно избрана како единствено логично решение на заплетканата загатка на неговиот живот.

А над неа останува да одекнува реченицата која ги спои Рихард и неговата најсилна, кобна љубов – „Судбината е најмоќната коинциденција од сите“. Влечејќи ги конците на сопствениот живот сè до црната дупка во која со себе ќе ги повлече најблиските, неспособен да ги препознае предупредувачките знаци на патот до неа, Рихард на сцената на завојуваното Сараево всушност го отелотворува древниот архетип на јунакот на трагедијата вклетен во железната нужност на нејзиното сценарио. Но, во вештите раце на писателот на овој роман, класичните обрасци на античката трагедија се разигруваат, видоизменуваат, усложнуваат и се надоградуваат со нови слоеви и финеси. Нивниот краен ефект, сепак, коинцидира со оној на славните антички матрици, сведочејќи за неисцрпниот потенцијал на трагичното да продира во нашите животи и да го разликува од темел она што сме, она кое го сакаме, она во кое веруваме, и она заради кое сме подготвени да се принесеме себеси како жртва.

nuk ka guxuar ta ketë, nga shkaqe shumë më të thella dhe më të tmerrshme sesa fakti që ajo e mban mbiemrin e burrit. Kafazi i mospasjes zgjedhje, përveç se ta pranojë stigmën e tradhtisë dhe braktisjes së befasishme të më të dashurve, në një orvatje të kotë t'i mbrojë nga prania vetanake vrastare. Kafazi të cilin, më në fund, e mbart me vete edhe pasi e braktis Sarajevën dhe grilat e padukshme të së cilës do ta rrethojnë deri në “pikën e plumbit të fundit”, të zgjedhur me vetëdije si zgjidhje e vetme logjike e enigmës së ngatërruar të jetës së tij.

Kurse, mbi të mbetet të jehojë fjalja e cila i bashkon Rikardin dhe dashurinë e tij më të fuqishme, të kobshme – “Fati është koincidenca më e fuqishme nga të gjithë”. Duke i tërhequr penjtë e jetës së vet deri në gropën e zezë në të cilën me vete do t'i tërheqë më të afërmit, i paaftë t'i dallojë shenjat paralajmëruese në rrugën deri te ajo, Rikardi në skenën e Sarajevës së përfshirë nga lufta në të vërtetë e ngjall arketipin e lashtë të personazhit kryesor të tragjedisë së ngujuar në nevojën e hekurt të skenarit të saj. Por në duart e shkathëta të shkrimtarit të këtij romani, modelet klasike të tragjedisë antike bëhen lozonjare, e ndërrojnë pamjen, ndërlikohen dhe ndërthuren duke bërë shtresa e finesa të reja. Efekti i tyre i fundit, megjithatë, koincidon me atë të matricave të famshme antike, duke dëshmuar për potencialin e pashtershëm të tragjikes që të depërtojë në jetët tona dhe ta tronditë në themel atë që jemi, atë në të cilën besojmë dhe atë për të cilën jemi të gatshëm që ta bëjmë veten theror.

3. Судијата, Едип и пророкот

Во една од клучните сцени во романот, Рихард Рихтер се наоѓа во Музејот на Евреите во Сараево, всушност стара сефардска синагога, обидувајќи се да открие дали името на неговиот татко се наоѓа на списокот на настраданите Евреи за време на холокаустот. Изморен од потрагата, седнува во еден неудобен дрвен стол, за кој дури подоцна ќе дознае дека е Елијаховиот стол, оној на кој се вршеле обрежувањата на еврејските бебиња.

Симболиката на оваа сцена зрачи низ целата структура на романот: обрежаноста, белегот на потеклото физички втиснат врз телото на вистинскиот татко на Рихард, е она што ќе го открие неговиот еврејски идентитет најнапред пред очите на љубената жена, а потоа и пред крвниците кои ќе го одведат во логор. Белегот на потеклото, внесен како вирус во свеста на Рихард од мајкиното писмо, е она што него ќе го седне на Елијаховиот стол од кој, не знаејќи, ќе стане преобразен и без прашање инициран во заедницата на жртвите, на прогонетите, принуден да ја напушти привилегираната и непристрасна позиција на *судија*.

Имено, во самото презиме на Рихард, *Richter*, што на германски значи судија, се крие една суптилна игра која ја отсликува драматичната метаморфоза на неговиот лик. Човекот за кој Рихард педесет години мислел дека му е татко и чие презиме го носи, е Хајнрих Рихтер, војник на Третиот Рајх и непосреден учесник во злосторствата на овој режим. Така, главниот дел од интелектуалниот ангажман на Рихард пред да дојде во Сараево е посветен на етичката и политичката пресметка со „татковската генерација“, одговорна за нацизмот, холокаустот и

3. Гјјкатëси, Едипи dhe профети

Нë нјерëн nga skenat kryesore në roman, Rikard Rihteri gjendet në Muzeun e Hebrejve në Sarajevë, në të vërtetë një sinagogë e lashtë sefarde, duke u orvatur ta zbulojë se a gjendet emri i babait të tij në listën e hebrejve që e kanë pësuar gjatë kohës së holokaustit. I lodhur nga gjurmimi, ulet në një tryezë të parehatshme prej druri, për të cilën më vonë do të marrë vesh se është Tryeza e Elijahut, ajo në të cilën janë bërë synet foshnjat hebreje.

Simbolika e kësaj scene shndrit nëpër tërë strukturën e romanit: synetia, shenja e origjinës e vulosur fizikisht në trupin e babait të vërtetë të Rikardit, është ajo që do ta zbulojë identitetin e tij hebraik, më së pari para syve të gruas së dashur, ndërsa pastaj edhe para gjakësorëve të cilët do ta çojnë në kamp. Shenja e origjinës, e futur si virus në ndërgjegjen e Rikardit nga letra e nënës, është ajo që atë do ta ulë në Tryezën e Elijahut nga e cila, pa e ditur, do të bëhet i transformuar dhe pa pyetje do të inicohet në bashkësinë e viktimave, të të përndjekurve, i detyruar që ta braktisë pozitën e privilegjuar dhe të pa pasion të *gјјkatësit*.

Pra, në vetë mbiemrin e Rikardit, *Rihter (Richter)*, që në gjermanisht do të thotë gjykatës, fshihet një lojë subtile e cila e reflekton metamorfozën dramatike të personalitetit të vet. Njeriu për të cilin Rikardi pesëdhjetë vjet kishte menduar se e kishte baba dhe mbiemrin e të cilit e mbante, është Хајнрих Риһтери, ushtar i Рајһут të третë dhe pjesëmarrës i drejtpërdrejtë në krimet e këtij regjimi. Kështu, pjesa kryesore nga angazhimi intelektual i Rikardit para se të vijë në Sarajevë i kushtohet qërimin të hesapeve etike e politike me “gjeneratën e babait”, përgjegjëse për nazizmin, holokaustin dhe krimet tjera

останатите незамисливи злосторства на нејзиното време. Острата осуда на делата на татковците навидум ги измива трагите на родителскиот грев паднат врз потомството, но само додека оној кој суди останува невовлечен во котелот на личната засегнатост, на болката и страста, само додека разумно може да ги расплете нишките на сопствената поврзаност како со таборот на крвниците, така и со оној на жртвите. А тоа веќе станува невозможно за симболично обрежаниот Рихард, седнат во столот на Елијах како во некаква метафизичка стапица, симболично принуден да ја смени перцепцијата за себеси, симболично прекрстен од Рихтер во Шнајдер, од самоуверен судија на туѓите гревови во кројач на сопствената судбина и пропаст.

Но, Рихард не е единствениот судија во романот. Освен него, постои уште една личност кај која обземеноста со судењето на делата на другите е далеку пореална и помалку метафорична отколку Рихардовата – маестрално изградениот лик на Симон. Но, неговата трансформација не е помалку драматична отколку Рихардовата: работејќи како непристрасен и правичен судија во контроверзното време на Информбирото, тој станува уште една жртва на иронијата на судбината, чии најсилни оружја обично се љубовта, гордоста и нагонот за одмазда. Уништувајќи го, како и Рихард, сопствениот живот и животот на саканата жена, Симон најпосле останува соочен со врховната, поразителна пресуда: самиот засекогаш да ја загуби способноста и правото да суди.

На тој начин, низ сложените животни патеки и заемниот однос на ликовите на Рихард и Симон, во романот се прекршуваат некои од најконтроверзните прашања не само на минатото столетие, туку и

të kohës që s'merren dot me mend. Dënimi i ashpër i veprave të etërve në shikim të parë i shpërllan gjurmët e mëkatit prindëror të rënë mbi pasardhësit, por vetëm derisa ai i cili dënon mbetet i pahedhur në kazanin e interesit personal, të dhembjes e pasionit, vetëm derisa në mënyrë të arsyeshme mund t'i shkatërrojë penjtë e lidhshmërisë vetanake si me taborin e gjakësorëve, ashtu edhe me atë të viktimave. Kurse kjo punë tashmë bëhet e pamundshme për Rikardin e bërë synet në mënyrë simbolike, të ulur në Tryezën e Elijahut, si në ndonjë kurth metafizik ku është i detyruar që simbolikisht ta ndryshojë perceptcionin për veten, me emër të ndryshuar simbolikisht nga Rihter në Shnajder, nga një gjykatës i vetëbindur për mëkatet e huaja, në planifikues të fatit dhe shkatërrimit të vet.

Mirëpo Rikardi nuk është gjykatësi i vetëm në roman. Përveç tij, është edhe një personalitet te i cili angazhimi shpirtëror me gjykimin e veprave të të tjerëve është shumë më real dhe më pak metaforik sesa personazhi i Rikardit – personazhi i ndërtuar në mënyrë maestrale i Simonit. Mirëpo transformimi i tij nuk është më pak dramatik se sa ai i Rikardit: duke punuar si gjykatës i drejtë dhe pa pasion në kohën kontraverze të Informbyrosë, ai bëhet edhe një viktimë i ironisë së fatit, armët më të fuqishme të së cilës zakonisht janë dashuria, krenaria dhe instinkti për hakmarrje. Duke e shkatërruar, si Rikardi, jetën e vet dhe jetën e gruas së dashur, Simoni më në fund mbetet i ballafaquar me shqiptimin e dënimit suprem e është humbës: që vetë përgjithmonë ta humbë aftësinë dhe të drejtën që të gjykojë.

Në këtë mënyrë nëpër shtigjet e ndërlikuara të jetës dhe të marrëdhënies së ndërsjellë të personazheve të Rikardit dhe Simonit, në roman përthyhen disa nga çështjet më kontraverze jo vetëm të shekullit të

на поновата историја воопшто: прашањата за деструктивните ефекти на идеолошката заслепеност, злоупотребата на големите идеи, смислата на личниот ангажман како чин на отпор против колективните злосторства, немоќта на индивидуата да опстане во историските витли. Сепак, нишките кои ги поврзуваат Рихард и Симон во „Столот на Елијах“ се далеку подлабоки и позначајни отколку нишките на интимната драма детерминирана од политичките и идеолошките околности на нивното време. Како во некој волшебен палимпсест, под површината на зборовите и постапките на овие двајца современи јунаци најнапред се насираат, а потоа сè појасно се оцртуваат контурите на еден друг славен пар од митската и книжевната историја – царот Едип и Тиресиј пророкот. Така драмата е соголена до нејзината најдлабока, крвна и крвопролевачка основа. Како што се развива фабулата на романот, преку многубројните интертекстуални знаци и алузии посеани низ ткивото на текстот, полека стивнуваат гласовите на Рихард и Симон, за низ нив, на крајот, да почнат да ечат криковите на Едип, поражен од погледот во лицето на тајната и мрачните констатации на Тиресиј, неволниот гласник на овој пораз. Како и во класичната трагична предлошка, полуенигматичните пророштва на Евреинот Симон (кој, за разлика од неговиот слеп антички архетип, има *очи живи како на дванаесетгодишник*), веќе го содржат точниот опис на катастрофата во која јунакот *ќе умре и ќе се роди* во истиот миг. А сознајното слепило врз своите очи, делумно свесно делумно несвесно, овојпат го носи Рихтер, кој предоцна *ќе ја сфати големата вистина дека треба да се чуваме од некои желби, кои шокму во мигот кога ќе помислиме дека сме се ослободиле од нив, зайочнуваат да се остваруваат како кошмар.*

kaluar, por edhe të historisë më të re në përgjithësi: çështjet për efektet destruktive të verbërisë ideologjike, keqpërdorimi i ideve të mëdha, kuptimi i angazhimit personal si akt i rezistencës kundër krimeve kolektive, paaftësia e individit që të mbijetojë në vorbullat historike. Megjithatë, penjtë të cilët i lidhin Rikardin dhe Simonin në “Tryezën e Elijahut” janë shumë më të thella dhe më të rëndësishme se sa penjtë e dramës intime të determinuar nga rrethanat politike dhe ideologjike të kohës së tyre. Si në ndonjë palimpsest magjik, në sipërfaqen e fjalëve dhe veprimeve të këtyre dy heronjve bashkëkohorë më së pari duken, kurse gjithnjë e më qartë dalin në sipërfaqe e vizatohen konturat e një çifti tjetër të famshëm nga historia mitike dhe letrare – mbreti Edip dhe profeti Tiresia. Kështu drama është zhveshur deri në bazën e saj më të thellë të gjaktë dhe të përgjakshme. Siç zhvillohet fabula e romanit, përmes shenjimeve të shumta intertekstuale dhe aluzioneve të mbjella nëpër indin e tekstit, ngadalë qetësohen zërat e Rikardit dhe Simonit, që përmes tyre, në fund të nisin të jehojnë klithmat e Edipit, të mundur nga shikimi në fytyrën e fshehtësisë, dhe konstatimet e errëta të Tiresisë, lajmëtarit të pavullnetshëm i kësaj disfate. Si edhe në modelin tragjik klasik, profecitë gjysmë enigmatike të hebreat Simon (i cili, për dallim nga arketipi i tij i verbër antik, ka sy të mirë si një dymbëdhjetëvjeçar), tashmë e përmbajnë përshkrimin e saktë të katastrofës në të cilën heroi do të vdesë dhe do të lindë në momentin e njëjtë. Kurse verbërinë njohëse në sytë e vet, pjesërisht me vetëdije e pjesërisht pa vetëdije, kësaj radhe e mban Rihteri i cili shumë vonë do ta kuptojë të vërtetën e madhe se duhet të ruhemi nga disa dëshira, të cilat pikërisht në momentin kur do të mendojmë se jemi çliruar sosh, fillojnë të realizohen si кошмар.

4. Хомо Фабер

Сложената но прецизна линија на судбината која низ најневеројатни патишта ги спојува јунаците на романот едни со други, како и со нивнатата лична, но и колективна несреќа, во „Столот на Елијах“ е само една од стожерните компоненти на структурата на делото. Другата линија, која функционира како своевидна противтежа на првата, ги поставува вознемирувачките прашања за уделот на умот, волјата и одлуките на самите човечки суштества во испишувањето на трагичните сценарија кои ја градат индивидуалната и заедничката историја, а особено историјата на европскиот континент во минатото столетие. Имено, во неговата централна, балканска приказна, не игра ли, можеби, повикувањето на „судбината“, „исконските корени на омразата“ и „предодреденоста за конфликти“ улога на легитимациски параван зад кој се сокрива совршената рационалност, пресметливост и организираност на колективната деструкција? Дали на тлото на денешна Европа сонот за *чистиии* територии и заедници, неинфицирани од присуството на расно, верски, национално *другии*, и со самото тоа, *инфериорниии* и *ојасниии*, е дефинитивно закопан со поразот на нацистичката идеологија? Или неговото присуство само мутирало во други, пософистицирани, поприкриени, но подеднакво убиствени форми на ксенофобијата, под чија наметка умот на современата цивилизација ги впрегнува сите технолошки, воени и економски ресурси за плански да го доврши големиот проект на *монокултурносиа*, етнизацијата и идентитетската исклучивост?

Како што идејата за судбината и нејзините непредвидливи, а сепак совршено логични заплети во „Столот на Елијах“ беше третирана со посредство

4. Homo Faber

Linja e ndërlikuar, por precize e fatit e cila nëpër shtigjet më të çuditshme i lidh heronjtë e romanit njërin me tjetrin, si dhe me fatkeqësinë e tyre personale, por edhe kolektive, në “Tryezën e Elijahut” është njëra nga komponentat qendrore të strukturës së veprës. Linja tjetër e cila funksionon si kundërpeshë e veçantë e të parës, i shtron pyetjet shqetësuese për pjesëmarrjen e mendjes, vullnetit dhe vendimeve të vetë krijesave njerëzore në shkrimin e skenarëve tragjike të cilët e ndërtojnë historinë individuale dhe të përbashkët, kurse në mënyrë të veçantë historinë e kontinentit evropian në shekullin e kaluar. Pra, në tregimin e tij qendror, ballkanik, a nuk luan, ndoshta, thirrja e “fatit”, “rrënjët burimore të urrejtjes” dhe “prirja për konflikte”. Roli i paravanit legjitimues prapa së cilit fshihet racionaliteti i përkryer, arsyeshmëria dhe organizimi i destruksionit kolektiv? A nuk është fundosur në tokën evropiane përfundimisht ëndrra për territoret dhe bashkësitë e *pastra*, të pa infektuara nga prania e të tjerëve me përkatësi tjetër racore, fetare, nacionale dhe kësisoj nga *inferiorët* dhe të *rrezikshmit*, ëndërr kjo që duhej të shuhej me disfatën e ideologjisë naziste? Ose prania e saj vetëm është transformuar në të tjera forma, më të sofistikuar, më të fshehta, por forma të njëjta vrastare të ksenofobisë, nën petkun e së cilës mendja e civilizimit modern i rendit të gjitha resurset teknologjike, ushtarake dhe ekonomike që me plan ta përfundojë projektin e madh të *multikulturalizmit*, etnizimin dhe përjashtimin identitetor?

Ashtu siç u trajtua ideja për fatin dhe për ngatërresat e saj të paparashikueshme, po megjithatë gërshetime përsosmërisht logjike në “Tryezën e Elijahut” u trajtua

на структурата на античките митови, така идејата за длабоко рационалниот карактер на уништувањето на *другосиѝа* и нејзините вредности е развиена поаѓајќи од една друга, современа интертекстуална матрица. Имено, станува збор за романот на Макс Фриш со симболичен наслов „Homo Faber“, кој како директно, така и индиректно игра значајна улога во фабулата на „Столот на Елијах“. Иако темата за инцестот, навестена уште со античките референци, на суптилен начин се удвојува со вовлекувањето на „Homo Faber“ во структурата на романот, таа сега е ставена на заден план со еден впечатлив писателски маневар. Имено, од Фришовиот текст се извлечени длабинските поенти кои, неочекувано, се покажуваат исклучително значајни за расветлувањето на природата на конфликтот во кој гори опколеното Сараево.

Така, јунакот на Фриш, Фабер, е инженер кој верува во науката и техниката, во *ratio*-то врз кое почива модерниот Запад, а кој во сопствениот интимен живот не сака или не може да ја изведе наједноставната пресметка која би му сугерирала дека со своите постапки го крши темелниот кодекс на цивилизацијата на која и припаѓа. Во романот на Штикс, овој јунак е земен како олицетворение на европскиот модерен и просветлен *homo faber*, кој *мошне рационално*, пресметано и пресметливо *ја создава својата судбина, онака како што ѝ оа длабоко го сака, ѝправејќи го она за кое ѝврди дека е недозволливо во неговиот рационален ѝпоредек, газејќи ги со ѝсѝвениите вредносѝи* кои толку ентузијастички ги прокламира, или *дозволувајќи неказнеѝо да се газат ѝпред негови очи*. Имено, наспроти големите пароли за мултикултурноста, заедничкиот живот, верската толеранција, едно елементарно поврзување на фактите со математичка извесност

me ndërmjetësimin e strukturës së miteve antike, kështu ideja për karakterin thellësisht racional të zhdukjes së *ujetërsisë* dhe vlerave të saj është zhvilluar duke u nisur nga një matricë tjetër intertekstuale bashkëkohore. Pra, bëhet fjalë për romanin e Maks Frishit me titullin simbolik “Homo Faber”, i cili si drejtpërsëdrejti ashtu edhe në mënyrë të zhdrejtë luan rol të rëndësishëm në fabulën e “Tryezës së Eljahut”. Edhe pse tema për incestin, e paralajmëruar qysh në referencat antike, në mënyrë subtile dyfishohet me ndërfitjen e “Homo Faberit” në strukturën e romanit, tash ajo është vendosur në plan të fundit me një manovër mbresëlënëse të shkrimtarit. Me një fjalë, nga teksti i Frishit janë nxjerrë poentat thellësore të cilat papritmas tregohen si jashtëzakonisht të rëndësishme për ndriçimin e natyrës së konfliktit në të cilin digjet Sarajeva e rrethuar.

Kështu, heroi i Frishit, Faberi, është inxhinier i cili i beson shkencës dhe teknikës, në *ratio*-n në të cilën mbështetet përdimi modern, e i cili në jetën e vet intime nuk dëshiron ose nuk mundet ta realizojë qërimin më të thjeshtë të hesapeve i cili do t’i sugjeronte se me veprimet e tij e thyen kodeksin themelor të civilizimit të cilit i takon. Ky hero, në romanin e Shtiksit, është marrë si mishërim i homo haberit evropian, modern e të arsimuar, i cili *në mënyrë mjaft rationale*, në mënyrë të planifikuar dhe të planifikueshme *e krijon fatin e tij, ashtu siç e dëshiron thellësisht, duke e bërë atë për të cilën pohon së është e palejueshme në rendin e tij racional duke i shkelur vlerat e veta* të cilat në mënyrë aq entuziaste i proklamonte ose *duke lejuar që të shkelen para syve të tij pa u dënuar*. Pra, përkundër parullave të mëdha për multikulturitetin, jetën e përbashkët, tolerancën fetare, një lidhje elementare e fakteve me saktësi matematikore do të tregonte se tehu i zhdukjes në luftërat e përgjakshme të zhvilluara në truallin ballkanas

би покажало дека острицата на уништувањето во крвавите војни водени на Балканското тло во последните неколку децении е насочена токму кон мултикултурните амалгами, кон просторите како оној на некогашно Сараево. Имено, таквите простори, внатрешно богатите градови во кои *верише, народише, јазицише, ионовие, иеновише, се мешале како шил карпи*, создавајќи нова човечка супстанца која ги разбива калапите на наметнатиот идентитет, всушност ја поткопуваат логиката на идентитетската исклучивост вградена во темелите на модерниот свет и неговото функционирање. Но, таа логика е премногу моќна за да запре таму каде што ќе посака оној кој еднаш ги активирал нејзините механизми. Токму затоа судбината на распарченото, поделеното, однатре уништено Сараево, јунаците на романот ја доживуваат како *огледало на иднината на континентот*, избраздена со линиите на поделбите, етничките разграничувања и верската омраза. Сепак, модерниот *homo faber*, зафатен, во својата врвно опремена лабораторија, со испишувањето на паролите за соживотот, но и едновременото цртање на етничките карти и дефинирање на маршрутите за испорака на оружје на завојуваните страни, нема време да *ги отвори очите и да погледне низ прозорецот на Балканската војна како во дворот на соѕвеноито уише*. И да види дека ако веќе постои проклетството на повторливите деструктивни случувања на европско тло, но и на пошироката современа сцена, тоа секако не е проклетството на некој *deus ex machina* кој се спушта одвреме-навреме да си го земе делот од човечкото страдање кој му припаѓа, туку поскоро проклетството на подвоениот и инструментализиран колективен ум, за кого човечките вредности одамна престанале да бидат суштинска цел.

нè disa deceniet e fundit është drejtuar pikërisht kah amalgamet multikulturore, kah hapësirat si ai i Sarajevës së dikurshme. Me një fjalë, hapësirat e tilla, qytetet e pasura përbrenda në të cilat *fetë, popujt, gjuhët, tonet, tenet, janë përzier si një shpil letrash*, duke krijuar një substancë të re njerëzore e cila i thyen kallëpet e identitetit të imponuar, në të vërtetë e rrënojnë logjikën e ekskluzivitetit identitetor të murosur në themelet e botës moderne dhe të funksionimit të saj. Mirëpo kjo logjikë është shumë e fuqishme që të ndalet atje ku dëshiron ai i cili i ka aktivizuar një herë mekanizmat e saj. Pikërisht për këtë arsye fati i Sarajevës së copëtuar, të ndarë, të shkatërruar përbrenda, heronjtë e romanit e përjetojnë si *pasqyrë të ardhmërisë së kontinentit*, të gërryer me vijat e ndarjeve, kufizimeve etnike dhe urrejtjes fetare. Megjithatë, *homo faberi* modern, i zënë me punë në laboratorin e tij të pajisur për mrekulli, me shkruarjen e parullave për bashkëjetesë, por edhe vizatimi i bërë njëherësh i hartave etnike dhe definimi i marshrutave për dërgimin e armëve për palët ndërluftuese, nuk ka kohë *t'i hapë sytë dhe ta shikojë nga dritarja luftën ballkanike si oborrin e të nesërmes së vet*. Dhe të shohë se nëse ekziston tashmë mallkimi i ngjarjeve të përsëritshme destruktive në truallin evropian, por edhe në skenën më të gjerë bashkëkohore, kjo gjithsesi nuk është mallkim i ndonjë *Zeus ex machina* i cili lëshohet herë pas here ta marrë një pjesë të vuajtjes njerëzore e cila i takon, por më parë mallkimin e mendjes së ndarë dhe të instrumentalizuar kolektive, për të cilin vlerat njerëzore që moti kanë pushuar të jenë qëllim thelbësor.

5. Одбраната на Градот

Да се пишува роман за идентитетот и за завојуваното Сараево, во кој античката трагедија се реплицира низ настаните од минатото столетие, во време во кое се сè уште отворени раните од војната на просторите на поранешна Југославија и од автор кој и самиот ја споделува судбината на прогонетите, е храбар и крајно ризичен потфат. Имено, неговото изведување наликува на одење по острицата од ножот, опкружена со опасностите од можно запаѓање во патетика, останување на рамништето на огорчен политички памфлет или комерцијализиран третман на она што, во суштина, е една неискажлива катастрофа. Но, начинот на кој во „Столот на Елијах“ суверено се надминати овие книжевни и идејни стапици се должи не само на писателското умевање на авторот, хипнотички прецизно воденото дејствие и страсната уверливост на ликовите, туку и на цврстата философска и човечка подлога врз која почива создавањето на романот. Како што укажува и самиот автор споменувајќи ја првата верзија на насловот на „Столот на Елијах“ - „Градот и крвта“, овој роман е конструиран врз темелите на судирот помеѓу два принципа кои пресудно ја одредуваат индивидуалната и колективната судбина на модерниот човек. Едниот е принципот на *кврџа*, потеклото, детерминираноста на идентитетот со неизменливата припадност кон заедницата во која сме родени. Другиот, пак, е принципот на *градои* сфатен како метафора за мноштвеноста на идентитетите кои се градат во средбата со другиот, овозможувајќи ни да ја надминеме ограниченоста на потеклото и да се впишеме во богатата целина на споделените вредности. Холокаустот, етничките војни и останатите човечки катастрофи кои ги донесе дваесеттото столетие се сведоштво за погубноста на

5. Mbrojtja e qytetit

Të shkruhet roman për identitetin dhe për luftën e Sarajevës, në të cilën tragjedia antike përsëritet përmes ngjarjeve të shekullit të kaluar, në kohën kur plagët nga lufta ende janë të hapura në hapësirat e ish Jugosllavisë dhe nga një autor i cili edhe vetë merr pjesë në fatin e të ndjekurve, është një ndërmarrje e guximshme dhe skajshmërisht e rrezikshme. Pra, puna e tij i ngjan një të ecuri për tehun e thikës, rreth e më rreth me rreziqe për të rënë në patetikë të mundshme, për të mbetur në rrafshin e pamfletit të hidhur politik ose në trajtimin komercial të asaj që, në thelb, është një katastrofë që nuk tregohet. Mirëpo mënyra në të cilën në “Tryezën e Eljahut” janë tejkualuar në mënyrë sovrane këto kurthe letrare e ideore ia ka borxh jo vetëm shkathtësisë së autorit, pastaj veprimet të zhvilluar hipnotikisht në mënyrë precize dhe bindshmërisë pasionante të personazheve, por edhe bazës së fortë filozofike e njerëzore në të cilën mbështetet krijimi i romanit. Siç tregon edhe vetë autori duke e përmendur versionin e parë të titullit të “Tryezës së Eljahut” – “Qyteti dhe gjaku”, ky roman është konstruktuar në bazat e konfliktit midis dy parimeve të cilët në mënyrë vendimtare e caktojnë fatin individual dhe kolektiv të njeriut modern. Njëri është parimi i *gjakut*, origjinës, determinimit të identitetit me përkatësinë e pandryshueshme kah bashkësia në të cilën jemi lindur. Parimi tjetër, ndërkaq, është i *qytetit* i kuptuar si metaforë për shumësinë e identiteteve që ndërtohen në takimet me tjetrin, duke na mundësuar ta tejkalojmë origjinën e kufizuar dhe të shënohemi në tërësinë e pasur të vlerave që i ndajmë. Holokausti, luftërat etnike dhe katastrofat tjera njerëzore që i solli shekulli njëzet janë dëshmi për katastrofën e madhërimin të parimit të parë, vendosja e “gjakut dhe trullit” si gurë të rëndësishëm të kufirit në ekzistimin tonë. Përballë tij, ky roman i Igor Shtiksit paraqet një mbrojtje të fortë dhe konsekuente të

величањето на првиот принцип, поставувањето на „крвта и тлото“ како суштествени меѓници на нашето постоење. Наспроти него, овој роман на Игор Штикс претставува жестока и доследна одбрана на вториот принцип – оној на градот како цивилизациска матрица која создава еден повисок облик на човечко заедништво, каде различноста е услов за заемно надополнување, а не причина за конфликт и поделба. Во таа смисла, Сараево кое крвави во романот станува отелотворение на Градот воопшто, нападнат од силите кои се чувствуваат загрозени од неговиот космополитски концепт, од широката душа на човечкото кое ги брише профитерските гнезда начичкани по должината на воените линии и етничките граници.

Во една од најсилните сцени од романот, централниот и повеќекратно трагичен женски лик, оној на Алма Филиповиќ, му возвраќа на Рихард кој ја рецитира песната „Сараево“ од Лоренс Дарел, со стиховите од Дареловиот превод на песната „Град“ на Кавафи. Во овие стихови е содржана пораката која Рихард ја доживува како проникливо и кобно пророштво – дека оној кој го уништил својот живот на тоа едно парче земја, го уништил еднаш и засекогаш на целата Земјина топка. Но, по читањето на овој прекрасен роман, таа порака како да одекнува збогатена и со поинаква резонанца. Имено, уништувањето не е единственото нешто кое од овој свет останува запишано во книгите на вечноста. Напротив, таму се врежуваат и гестовите низ кои кои умот и срцето продираат зад тешката завеса на злото и, дури и во најапсурдните ситуации, успеваат да го пронајдат и сочуваат она најдлабокото човечко во себеси. Оттаму, станува јасно дека оној кој макар и на едно место, со мисла и збор, со храброст и достоинство, најпосле, со *сойсѝвената крв* го одбрал Градот,

parimit të dytë – atij të qytetit si matricë civilizimi e cila krijon një formë më të madhe të bashkësisë njerëzore, kur ndryshimi është kusht për plotësim të ndërsjellë, e jo shkak për konflikt e ndarje. Në këtë kuptim, Sarajeva e cila kullon gjak në roman bëhet mishërim i Qytetit në përgjithësi, të sulmuar nga forcat të cilat ndjehen të rrezikuara nga koncepti i tij kozmopolit, nga shpirti i gjerë i njerëzores e cila i shlyen vatrat profitere të renditura njëra pas tjetrës përgjatë linjave luftarake dhe kufijve etnikë.

Në njërën nga skenat më të fuqishme të romanit, personazhi qendror i femrës dhe personazh shumëfish tragjik, ai i Alma Filipoviçit, ia kthen Rikardit i cili e reciton vjershën “Sarajeva” të Lorens Darelit, me vargjet e përthimit të Darelit të vjershës “Qyteti” të Kavafit. Në këto vargje është porosia që Rikardi e përjeton si një profeci të thellë dhe të kobshme – se ai i cili e ka zhdukur jetën e vet në atë copë toke, e zhdukur njëherë e përgjithmonë në mbarë Rruzullin tokësor. Por, pas leximit të këtij romani të shkëlqyeshëm, kjo porosi sikur jehon e pasuruar edhe me rezonancë tjetër. Pra, zhdukja në është gjëja e vetme e cila nga kjo botë mbetet e shkruar në librat e amshimit. Përkundrazi, atje ravijëzohen edhe gjestet nëpër të cilat mendja dhe zemra depërtojnë pas perdes së rëndë të ligësisë dhe madje edhe në situatat më absurde, ia dalin ta zbulojnë dhe ta ruajnë në vetvete atë më të thellën te njeriu. Së këndejmi, bëhet e qartë se ai i cili edhe në vend të vetëm, me mendim e fjalë, me trimëri dhe dinjitet, më në fund, *me gjakun personal* e ka mbrojtur Qytetin, Qytetin e vërtetë, të padukshëm të shpirtit dhe të vlerave, e ka mbrojtur njëherë e

вистинскиот, невидлив Град на духот и вредностите, го одбрал еднат и засекогаш на целата Земјина топка. А читателите на „Столот на Елијах“ ја имаат ретката привилегија да бидат не само сведоци, туку да се почувствуваат и како учесници на една таква величествена одбрана.

përgjithmonë në mbarë Rruzullin tokësor. Kurse lexuesit e “Tryezës së Eljahut” e kanë privilegjin e rrallë që të jenë jo vetëm dëshmitarë, por edhe të ndjehen edhe si pjesëmarrës të një mbrojtjeje të tillë madhështore.

Pëkthim: Xhabir Ahmeti

Идентитети: Списание за политика, род и култура
(ISSN 1409-9268)

Издавач: Истражувачки центар за родови студии,
Институт „Евро-Балкан“,
„Партизански одреди“ 63, Скопје, Македонија
тел.: ++ 389 02 3090 731
e-mail: journal.identities@gmail.com
www.identities.org.mk

Дизајн на насловна страница:
студио - add ART

Тираж 500 примероци

IDENTITIES 

ISSN 1409-9268