

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 оспоруваниот 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 именува и насилно се преименува. 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 Freirian 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 преиспишуваат 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), „генерациите 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 Хогеланд (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 нодоследно.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 понепополна 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 спореle 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 себедefинирање 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“ мислителите 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 себепознавање) не е единствениот начин да се „биде“ феминист(ка), туку феминистичката пракса се состои од потрага по стратегии за destabiliziranje 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 уживањето“.⁷² 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 мислители 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. Вторава 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 споровите 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 модернитет⁸⁴. 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, *постмодерно* кимање“.⁸⁷ И Клинтон Вокер (Clinton Walker) изнесува слична забелешка за „шик младите градски жени... [кои] на вистински *постмодерен* 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, генерацијата особено 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 мислители, 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 мобилизираше 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 led 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, *Дијалектиката 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 *Дијалектиката 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 поткршат 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 прозодството

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 училишната (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 осумнаесеттиот 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).