

RAZPRAVE FF



Ksenija Vidmar Horvat

**Zamišljena mati:
spol in nacionalizem v kulturi
20. stoletja**



Univerza v Ljubljani
FILOZOFSKA
FAKULTETA

RAZPRAVE FF

Ksenija Vidmar Horvat

Zamišljena mati: spol in nacionalizem v kulturi 20. stoletja



Univerza v Ljubljani
FILOZOFSKA
FAKULTETA

Zamišljena mati: spol in nacionalizem v kulturi 20. stoletja

Zbirka: Razprave FF (e-ISSN 2712-3820)

Avtorica: Ksenija Vidmar Horvat

Recenzenta: Maruša Pušnik, Mitja Sardoč

Lektorica: Eva Vrbnjak

Tehnično urejanje in prelom: Jure Preglau

Založila: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani

Izdal: Znanstvenoraziskovalni inštitut Filozofske fakultete

Za založbo: Roman Kuhar, dekan Filozofske fakultete

Oblikovna zasnova zbirke: Lavoslava Benčič

Ljubljana, 2021

Prva e-izdaja

Publikacija je brezplačna.

Knjiga je izšla s podporo Javne agencije za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.



To delo je ponujeno pod licenco Creative Commons Priznanje avtorstva-Deljenje pod enakimi pogoji 4.0 Mednarodna licenca. (izjeme so fotografije) / This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License (except photographs).

Publikacija je v digitalni obliki prosto dostopna na <https://e-knjige.ff.uni-lj.si/>

DOI: 10.4312/9789610604952

Kataložni zapis o publikaciji (CIP) pripravili v
Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani

COBISS.SI-ID 67835395

ISBN 978-961-06-0495-2 (PDF)

Kazalo vsebine

Zahvala	5
Uvod: materinstvo in nacionalno zamišljanje.	9
Materinski subjekt	12
Spol in nacionalizem.	18
Moderna reproduktivna politika nacije in spola	19
Spol in nacionalizem med socializmom in postsocializmom	23
Ženski nacionalizem.	26
K branju	32
I TRANSVERZALE MATERINSTVA	
1 Partizanska mati	37
1.1 Povojni diskurzi in politike reprezentiranja materinstva.	38
1.2 Zakonsko življenje	40
1.3 Socialistično materinstvo	42
1.4 Partizanska mati.	46
1.5 Otrok v socializmu	47
2 Mama je preveč utrujena.	55
2.1 Predmestni družinski ideal	56
2.2 Povojni diskurz o materinstvu	59
2.3 Medijske etnografije	62
2.4 Uredniški odgovor	66
2.5 Rasni in razredni koncept materinstva.	69
2.6 Vladavina otroka	72
2.7 Simbolno očetovstvo	78
3 Matere postsocializma	81
3.1 »Fort-da« slovenske matere	82
3.2 Dvoumna anatomija sodobne matere	88
3.3 Kolaži nasprotij	94
4 Hčere postsocializma	97
4.1 Na poti v globalizacijo.	97
4.2 Oglaševanje po osamosvojitvi.	98
4.3 Slovenska tranzicija.	99
4.4 Globalizacija ženske podobe	101

II	SPOLNI NACIONALIZEM IN NACIONALIZEM SPOLA	
5	Slovenka leta	111
5.1	Težave z ženskim nacionalnim subjektom	112
5.2	»Slovenka leta« kot nacionalni dogodek	116
5.3	U-videnje skupnosti	119
5.4	Melodramatična mati	120
5.5	Virtualno materinstvo in postsocialistične fantazije	124
6	Spomini na matere	127
6.1	Komična ženska in historične konstrukcije ženskosti	130
6.2	Postfeministična iznajdba feminizma	134
6.3	Postfeminizem in tranzicijske fantazije	136
6.4	Postfeminizmi, spomin in družbena sprememba	140
6.5	Sklep	143
7	Mama Jelka	145
7.1	Spol, materinstvo in postsocializem	146
7.2	Romi in obrat k strpnosti	147
7.3	Ustvarjanje »mame Jelke«	149
7.4	Mama Jelka v kulturnozgodovinski perspektivi	151
7.5	Materinstvo in manjšinske ženske v polju vidnega	154
8	Jovanka	157
8.1	Vladarice in sovladarice	157
8.2	Titova sovladarica	162
8.3	Spomini na Jovanko: štiri pričevanja	164
8.4	Mimobežni spomin	166
8.5	Med kultom pozabe in mitskim spominom	168
	Sklep: od nacionalne k transnacionalni materi	171
	Meje in nacija	171
	Mobilnost, nacija, spol	173
	Transnacionalizacija materinstva	175
	Povzetek	179
	Summary	181
	Literatura	183
	Imensko in stvarno kazalo	197

Zahvala

Knjiga je rezultat mojega desetletnega proučevanja kulture in spola. V tem času sem imela priložnost – in privilegij – svoje ideje predstaviti in prediskutirati na mnogih mestih in z mnogimi ljudmi. Moje prvo raziskovanje te teme se je začelo v času doktorskega študija na Univerzi v Kaliforniji v Davisu, ZDA. Ta del je predstavljen v drugem poglavju, kritično branje so opravili John R. Hall, Dario Melossi, Judith Stacey, pokojni Roland Marchand in moji sošolci in sošolke na doktorskem študiju. Po vrnitvi v Slovenijo sem na Oddelku za sociologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani ter kot gostujoča predavateljica na podiplomskem študiju Fakultete za humanistični študij ISH v Ljubljani raziskovalni interes razvijala naprej: s proučevanjem slovenskih ženskih revij, oglaševanja in akcije »Slovenka leta«. Rezultati tega proučevanja so bili predstavljeni na različnih konferencah in objavljeni v domačih in tujih publikacijah. Poglavje o povojni reprezentaciji matere v reviji *Niša žena* sem predstavila na konferenci zgodovinarok in zgodovinarjev v univerzitetnem prostoru Alpe-Adria spomladi 2005 na Univerzi v Celovcu *Frauen.Männer* in na gostujočem predavanju v sklopu projekta »Mati in miti«, ki ga je na Filozofski fakulteti organizirala Eva D. Bahovec (*Delta*, 2005, 11, 3–4). Članek je bil objavljen v zborniku *Frauen.Männer* (ur. Tina Bahovec, Alpen-Adria-Schriftenreihe der Universität Klagenfurt/Celovec, 2007, 258–275). Poglavje, ki v tej knjigi nosi naslov »Hčere postsocializma«, je bilo predstavljeno na letnem srečanju Slovenskega sociološkega društva 2002 v Izoli ter zatem objavljeno v reviji *Teorija in praksa* (2003, 40, 5, 839–859). Poglavje »Matere postsocializma« je prikaz obsežnega projekta »Spol in identiteta«, ki ga je na Mirovnem inštitutu leta 2001 vodila Vlasta Jalušič, zaključno publikacijo *Njena rekreacija* pa uredila Majda Hrženjak (2002). »Slovenka leta« je bila objavljena v tematskem sklopu, ki sem ga uredila pri *Časopisu za kritiko znanosti* (2003, 31, 212, 119–138). Del rezultatov iz tega raziskovalnega obdobja je predstavljenih tudi v tematskem sklopu »Medijski študiji vs. postfeminizem«, ki sem ga uredila pri reviji *Delta* (2003, 9, 1–2).

Poglavje »Spomini na matere« ima najdaljšo zgodovino. Prvič sem svojo raziskavo predstavila na konferenci *Media, Communication and Cultural Studies Association* na Univerzi v Westminsteru januarja 2002; kot članek je bila nato objavljena v reviji *European Journal of Cultural Studies* (2005, 8, 2, 237–255); leta 2007 je bil članek ponatisnjen v drugi izdaji *Feminist Media Studies* (ur. Charlotte Brundson in Lynn Spigel, Open University Press, 2007, 288–301); leta 2012 pa še v avstralski ediciji *Globalization and Culture* (ur. Manfred B. Steger, Edward Elgar, 2012, 403–419). Ob priložnosti praznovanja 50. obletnice Oddelka za sociologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani sem glavne ugotovitve izvirnega

članka povezala s temami spomina ter jih objavila v zborniku *Včeraj in danes: jubilejni zbornik socioloških razprav ob 50-letnici Oddelka za sociologijo: 1960–2010* (ur. Avgust Lešnik in Ksenija Vidmar Horvat, zbirka Album, Znanstvena založba Filozofske fakultete, 2010, 301–320). Poglavje v tej knjigi je ponatis te zadnje različice. Da je članek lahko preživel tako dolgo zgodovino ter zbudil interes širše mednarodne javnosti, gre zahvala predvsem Ann Gray in Joke Hermes, ki sta – materinsko potrpežljivo, a neizprosno – bdeli nad mnogimi verzijami rokopisa, preden je ta postal objavljen. Njuno uredniško delo je bilo pravo intelektualno materinjenje, za kar sem jima neizmerno hvaležna. Ne vem, če bi brez njunega vztrajanja takrat vztrajala sama.

Poglavje o dogodkih v Ambrusu je nastajalo vzporedno s študijo, ki smo jo v letih 2006, 2007 in 2008 pripravljali z Julijo Sardelić in Mirom Samardžijo (2008). Prvič sem rezultate mojega dela proučevanja predstavila na mednarodni konferenci *Media Landscapes in Ttransition: Changes in Media Systems, Popular Culture and Rhetoric of Post-Communist Era*, ki je potekala na Fakulteti za družbene vede Univerze v Ljubljani: prispevek je bil nato objavljen v istoimenskem zborniku (ur. Andrej Škerlep et al., Slovensko komunikološko društvo, 2009, 167–180). V tem obdobju sem se tudi prvič resno posvetila vprašanju povezav med spolom in nacionalizmom. Del svojega razmišljanja sem objavila v spremni besedi k prevodu dela Nire Yuval-Davis, *Spol in nacija* (2009); v tej knjigi je prispevek iz tega obdobja predstavljen v uvodnem poglavju.

Še neobjavljeno je poglavje o Jovanki. Z njim zaključujem svoje raziskovanje socialistične in postsocialistične množične kulture in spola. Četudi je to poglavje sklepno, mi je v času pisanja odprlo vpoglede v nove razsežnosti politike spola in nacionalnega zamišljanja v 20. stoletju ter me pripeljalo do novih socioloških izzivov. Del tega novega raziskovalnega programa je načrtan v sklepnem poglavju o transnacionalnih materah. Izseki iz tega poglavja so bili objavljeni v članku »Engendering Borders: Some Critical Thoughts on Theories of Borders and Migration« v reviji *Klagenfurter Geographische Schriften* (2013, zv. 19); kot članek »A Wandering Paradigm, or Is Cosmopolitanism Good for Women?« v reviji *Querelles-Net* (2012, bd. 16); in kot članek »Kulturna globalizacija in migracije: kritično soočenje teorije na prelomu stoletja« v zborniku o globalizaciji (ur. Slavko Splichal, SAZU, 2013, v tisku).

To so tudi teme, ki jih razvijam naprej v sodelovanju z raziskovalkami, ki se posvečajo študijam meja, posebej z Doris Wastl-Walter; vodenje raziskovalnega projekta »Vloga migracije in migrantk pri oblikovanju slovenske nacionalne identitete«, ki ga financira Agencija ARRS (J6–4257, 2011–2014) ter sodelovanje z

raziskovalkami z Univerze v Novi Gorici, ZRC SAZU in Pedagoškega inštituta me je dokončno pripeljalo nazaj tja, kjer sem nekoč že bila: med emigrantke, tokrat v intelektualnem smislu.

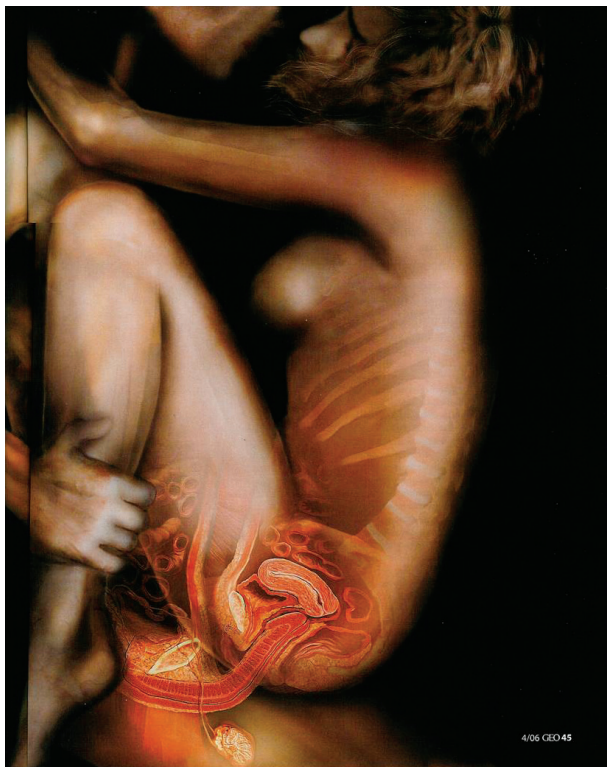
Vsem omenjenim in neomenjenim, a poznavajočim svojo materinsko vlogo in mesto v mojem življenju, se zahvaljujem za to, da so mi omogočili potovanje v javno zamišljanje mater v transnacionalnem in transzgodovinskem kontekstu; sociologiji in vsem kritičnim avtoricam in avtorjem spola in nacionalizma pa, da sem ob tem lahko nekaj malega premišljevala tudi o lastnem, zasebnem materinstvu.

V Bašlju, 24. novembra 2013

Ksenija H. Vidmar

Uvod: materinstvo in nacionalno zamišljanje

Ko je aprila 2006 v slovenščini prvič izšla poljudnoznanstvena revija *GEO*, je za osrednjo temo svojega prvega izvoda izbrala »odpravo v človeško telo«. Licenčna »zelená revija«, ki je kot *GEO Deutschland* začela z izhajanjem pred tridesetimi leti v Hamburgu, se je dotaknila vprašanja, ki se v času napredovanja (bio)tehnološke znanosti zdi enako večno (in) nerazrešljivo kot kdajkoli doslej: kaj je »skrivnost človeka«, v čem se, glede na vse ostale vrste življenja, skriva posebnost človeškega, oziroma, kot je to podano v vodilnem naslovu naslovnice: kdo in kaj je »čudežni človek«.



Slika 1: Čudežni človek, *GEO*, 2006.

Na naslovnici je čudežni človek upodobljen z rentgensko preslikano podobo telesa, ki – v gimnastični pozi, ki spominja na pozo grškega boga Adonisa – prosto lebdi v prostoru. Telo je moško in belo. »Odprava«, ki naj bi pripeljala do odkritja, kako deluje človeško telo, kako »se oskrbuje in varuje, kako se razvija in razmnožuje«, je začrtana v rasni in spolni kompoziciji, ki vztraja pri belosti in moškosti kot

normama, ki določata univerzalno in parcialno. V uredniški imaginaciji globalne revije, kjer naj bi bile teme »človek, narava, tehnika, tehnologija, raziskovanje ... obdelane tako, kot se spodobi za revijo 21. stoletja«, je sodeč po naslovnici tisto, kar naj bi bilo univerzalno, še vedno najboljše predstavljivo le v modernih pojmih moškoosrediščenega sveta bele rase. Vse ostale reprezentacije, tako so najbrž (upravičeno) domnevali na uredniškem posvetu, na primer Azijca ali črnke, bi prej ko ne k enigmi človeka dodajale, namesto odvzemale skrivnostnost. Je dokončni odgovor na Sfingino uganko kakor koli povezan z demografskim koncem neke civilizacije, bi se bralec nemara spraševal, če bi ga na naslovnici namesto belega zahodnjaka v vlogi razlagalca pričakal kitajski mladenič; je naše rasno bistvo vendarle povezano z Afriko, to večno metaforo matere dojlje, bi si mrmral v brado, ko bi se njegov pogled ustavil na telesu temnopolte ženske?

V notranjosti revije pa se tako rasni kot spolni označevalec za človeka in človeško razvežeta v zanimiva nasprotja. Že takoj na šesti strani, kjer je predstavljena vsebina prve številke, se ponovi napoved teme z naslovnice, le da je tokrat čudežni človek črnc. Čeprav rentgenski posnetek pogled bralca usmerja v notranjost korporealnosti podobe, je jasno, da je površje temnopolto. Na deseti strani se ponovi pomanjšana podoba naslovnice; od dvaintridesete strani dalje pa se na štirinajstih straneh kakovostnega barvnega papirja nato zvrstijo dihotomne rasno in spolno zaznamovane podobe. Na uvodni strani najprej vidimo žensko telo, ki v gimnastični pozi na rokah vzdržuje položaj raznožke; besedilo govori o človeškem telesu kot »skrajno zapletenem sistemu ..., ki ima za seboj 500 milijonov let evolucije«. Podoba ženskega telesa se ponovi na naslednji strani: tu prispevek govori o »Razvoju« in »Programu, ki ustvarja življenje«, vizualno pa je opremljen z ženskim telesom, ki je postavljen v lotosov cvet: rentgensko oko v notranjosti razkrije polno razvito telo fetusa. V poglavju »Gibanje« je spet prikazano telo z naslovnice, le da tokrat brez površja kože in obraza: deli telesa so ob strani razstavljeni v reprezentacije motoričnih sposobnosti človeškega gibalnega sistema. Pri »Oskrbi« sta na dveh fotografijah predstavljeni odprta prsna in trebušna votlina moškega in ženske, enako se ponovita podobi moškega in ženskega telesa, ko se obravnava »Krmiljenje«. Do tu so rasne oznake teles neprepoznavne. Na dvainštirideseti strani se spet pojavi črni moški s šeste strani; poglavje nosi naslov »Zaščita«, podnaslovljeno pa je z besedami »Obramba z veliko orožarno«: govori o »vsiljivcih«, ki ogrožajo naš imunski sistem, ter o »patuljiranju« limfocitov, ki s »prefinjenim molekularnim orodjem« onesposablajo »povzročitelje« bolezni. Naposled, zadnje poglavje govori o razmnoževanju. Tu se moška in ženska figura prepleteta v objem: on jo drži v naročju, ona se ga z rokami oklepa okrog hrbta. Njeno telo je vizualno postavljeno tako, da se težišče

pogleda ujame na nožnico, v katero je vstavljen moški ud. Glava s koderastimi lasmi je rahlo nagnjena nazaj, prsi privzdignjene v ljubezenskem objemu. Moški je v stoječem položaju, z rokami jo čvrsto drži za meča; s profila vidimo le spodnji del obraza do nosu. Telesi sta beli (slika 1).

Vizualne reprezentacije, ki si izmenično sposojajo moška in ženska telesa, bela in črna, razkrivajo hegemoni scenarij odkrivanja resnice o človeku. V zahodni okulo-centrični kulturi, kjer je vizualna podoba prevzela temeljno funkcijo javnega urejanja družbenih razmerij, torej tudi razmerij rase in spola, je predlagano sodelovanje podob z biološkimi funkcijami način določanja njihovega družbenega pomena. Žensko in ženskost se povezuje s pripovedmi o evoluciji, razvoju, prehranjevanju, torej temami, ki vpisujejo dispozitive reprodukcije življenja; moško in moškost z vsemi naštetimi vsebinami, a v ravnem kontrastu. Ko gre za vzdrževanje ekvilibrija življenja in nadzorovanja grožnje, se telo preslika v moškost, ki je črna. Medtem ko v vseh ostalih reprezentacijah moško telo »čudežnega človeka« ilustrira v delovanju, ki je produktivno in kreativno, je črno telo vstavljeno v poglavje, ki govori o nevarnosti in destruktiji. Metaforika patroljiranja, orožarne in vsiljivcev aludira na moškost, ki je militantna, pa tudi tuja: »Gorje, če uspe tujemu živemu bitju prispeti v človeško telo«, nevarnost dramtizira besedilo ob sliki črnca. V kulturi, kjer je dominantna reprezentacija črnca povezana s podobami nasilja, infiltriranja (v tkivo večinske bele kulture) in destabiliziranja, je povezovanje bolezni s črnim moškim telesom vsaj dvoumno, če ne neposredno rasistično. Potihoma sporoča, da je čudežni človek tudi ogroženi človek, da mu vselej preti napad od znotraj in da je ta napad najbolje predstavljen s podobo črnega moškega.

K ravnemu konstruktumu reprodukcije življenja se bomo še vrnili. Tukaj pa nas najprej zanima majhen detajl v reprezentiranju teles v aktu razmnoževanja. Gre za detajl odsotnosti in prisotnosti dveh subjektov in delov njunih teles. Detajl je svojevrsten spolni detajl, nemara kar eksces spola in spolnosti. V zahodni koreografiji pogleda je moški tisti, ki deluje, ženska pa tista, ki se kaže, gre zdaj že dodobra izrabljen citat Johna Bergerja (2008). Tisto, kar moškemu subjektu zagotavlja polno subjektiviteto, je ravno celost podobe: odstranjeni deli telesa ali celo glave so ne le znamenja nasilja nad njegovo fizično vitalnostjo: so amputacija družbene moškosti, hendikep moškega kot družbenega akterja, nosilca moči in vzdrževalca reda.

Seveda ni naključje, da moškemu manjka del glave v prav tem poglavju o skrivnosti človeka, kakor ni nič nepričakovanega, da jo žensko telo ima. V spremnem besedilu beremo:

Kaj žensko in moškega medsebojno privlači, kaj se dogaja med dvorjenjem in kakšno vlogo igra pri zaljubljanju biokemija, nam lahko danes

raziskovalci zelo dobro opišejo. Tako lahko razložijo, kaj vpliva na izbor partnerja: ženske iščejo najboljše gene in zanesljivega skrbnika za svojega še nerojenega otroka, moški pa so nagnjeni k temu, da bi svoj genetski material 'podtaknili' čim večjemu številu žensk. (*GEO*, 2006, 44)

Moški je v tej redukcionistični simulaciji evolucijskega gona živalske vrste po ohranitvi »darovalca«, ženska »posoda«, ki lovi, nastavlja in na koncu ujame. Vendar se tu ženska izkaže za polje, ki skrivnost človeka reprezentira bolj in bolj celostno kot moški. V kokonu človekovega razmnoževanja se skriva presežek spolnega, ki žensko postavi v prvi plan in v subjektno celost: le tu lahko utrpimo srečanje s podobo, ki moškemu odvzame del *craniuma*: razum, intelekt, ego, ne da bi ob tem začutili past njegove družbene kastracije; samo tu je predstavljanje ženskega telesa kot več od moškega vizualno sprejemljivo, kajti sprejemljivost je, če dopolnimo Bergerja in druge družbene razlagalce spolne hegemonije vizualnih reprezentiranj, kadar gre za upodobitve spočetja, del ideološkega repertoarja načinov gledanja na žensko, ki samega sebe okliče kot vzetega iz »narave«: torej iz koncepta polne anatomije telesa.

Materinski subjekt

Tako se nam ob tem naključno izbranem in zgoraj na kratko opisanem zgledu iz revije pokaže, da je v zahodni kulturi razmnoževanje, torej spolni akt, ki vodi do potomstva, edino polje reprezentiranja, kjer je ženski dovoljena polna subjektiviteta. To pravzaprav ni posebno novo odkritje. Popularne psihoanalitične razprave iz prve polovice 20. stoletja so si bile, ko je šlo za obravnavo ženske in njene družbeno-spolne umestitve, enotne, da je ženska dosegla svojo polnost šele v materinstvu. Navdihnjeni v vulgariziranju Freudove razlage Ojdipovega kompleksa, po kateri naj bi se deklica ob odkritju anatomske razlike prepričala, da se je zanjo kastracija že zgodila, da je bila torej v nasprotju s svojim bratom, srečnim lastnikom spolnega uda, že kaznovana za željo, ki je ne bi smelo biti, so resni psihoanalitiki in priučeni terapevti hiteli pojasnjevati, da je edina pot nazaj v polnost v prihodnosti materinstva: otrok je nadomestek za ud, polnilo, ki žensko psiho spet naredi zaokroženo in celo. Ta celost ni bila ogrožajoča za družbeni red in njegov patriarhalni spolni ustroj, kajti dovršena je bila v razmerju do drugega, ne do sebe. Medtem ko je moškemu celost, konstituirana skozi psihološki ustroj dialoga med jazom in idealom jaza, prinašala valuto družbene avtoritete in oblasti, je ženski odnašala vire javne moči.

To naj bi bilo v njeno dobro, kot pravi odlična študija B. Ehrenreich in D. English (1978), avtoric, ki raziskujeta zapiranje ženske v mitologijo materinstva v kontekstih

ameriške družbe od konca 19. do srede 20. stoletja. Dediščina, ki naj bi ženski zapustila balo družinske moči, javnega ugleda in psihične stabilnosti, se sredi 20. stoletja začne krhati: problem, ki nima imena, kot naraščajoče število žensk, ki iščejo psihiatrično pomoč za težavo, ki ji ne poznajo diagnoze, opiše Betty Friedan (1963), je prav problem materinstva. Srečna mati gospodinja, ki, zaprta med štiri stene doma doživlja in živi kulturo materinske izpolnitve, v resnici slabi od fizične in psihične izčrpanosti, medtem ko ji »brez razloga« po licih polzijo solze. »Ustvarili smo nenavadni in osamljeni način življenja,« piše antropologinja Margaret Mead. Medtem ko smo z doma izgnali babice, tete, odrasle hčere in gospodinjske pomočnice, nadaljuje, je doma ostala mati, »ki je doma preveč sama z otroki in z rokami, ki so preveč zaposlene« (*LHJ*, maj 1956). Popularni tisk se sredi petdesetih let nič manj svarilno ne sprašuje, kaj se je zgodilo z družbo, da pusti ameriško gospodinjno trpeti, medtem ko bi morala zares doživljati vrhunec materinske sreče in družinske idile.

Zahodna kultura materinstvo torej opremi z dvoumno dediščino; kot ob analizi materinskih melodram povzema Mary Ann Doane: da bi bilo materinstvo za žensko kraj udobja in nostalgичnega ugodja – pozicija, na katero si ga patriarhalna kultura vztrajno in skorajda obupano želi prikleniti –, je daleč stran od resnice in prej mesto mnogoterih kontradikcij (Doane, 1987, 82). Vendar je to le ena, zahodna plat moderne pripovedi o materi. Kako pa se pripoved razvija, ko jo vstavimo v kontekste drugačne, socialistične modernizacije gospodinjstva in družinskega življenja? Ali obstaja socialistični koncept materinstva in ali je ta protipatriarhalen s tem, ko se razglaša za protimeščanskega? Ima socialistična mati, ki del dneva odhaja od doma, da izpolnjuje vlogo udarnice na delovnem mestu, drugačno izkušnjo materinstva kot njena zahodna tovarišica, ki jo povojni kapitalizem priklene na predmestni dom srednjega (belega) razreda, »rozika zakovačnica«¹ pa blede v njenem spominu samo še kot utrinek izrednega v zgodovinski rutini modernosti? In kako se podoba matere preobrazi v postsocializmu, ko smo priča »ponovni patriarhalizaciji« družbe, ki si prizadeva žensko vrniti tja, kjer naj bi bilo njeno naravno mesto: v dom in družino?

Zamišljena mati poskuša, v skromnem obsegu analize izbranih primerov, odgovoriti na nekatera od teh vprašanj. Študija raziskuje koncept in javno podobo materinstva v dveh zgodovinskih obdobjih slovenske družbe: socializmu in postsocializmu; kot tretji primerjalni okvir je dodana obravnava povojne ameriške družbe kapitalizma. Temeljni cilj analize je osvetliti družbene, kulturne in ideološke specifične, ki v prostoru jugoslovanske modernosti (Mežnarič in Ule, 1998a; 1998b) in socialističnega projekta enakosti med spoloma k patriarhalni ideologiji ženskega reproduktivnega

1 *Rosie the Riveter* je bila popularna reprezentacija žensk v ZDA, ki so v času 2. svetovne vojne poprijele za težaška moška dela.

poslanstva dodajajo nanose spolnih opredelitev, ki materinstvo iz vidnega in manifestnega preselijo v prikrito in latentno obliko družbenega opredeljevanja ženske identitete. Temeljna ugotovitev, ki jo predstavimo najprej, je, da medtem ko zahodni meščanski model materinstvo javno časti, da bi z njim porazil druge oblike ženskega javnega delovanja, socialistični projekt izpostavlja žensko javno delovanje, da bi ga z modelom materinstva oklestil družbene (in politične) moči. Dvojica mati-žena, ta pretkana socialistična iznajdba idolatrije ženske, je samo ena izmed bolj vidnih ideoloških razrešitev nezavednega strahu pred pretirano enakostjo med spoloma; druge vključujejo bolj prefinjene metode zaslužnjevanja ženske s kultom materinstva – ob njenem sočasnem osvobajanju izpod patriarhata.

V nadaljevanju nato iz te ugotovitve analitično pot nadaljujemo v primerjalnozgodovinsko raziskovanje družbene podobe materinstva v dveh politično in ideološko diskontinuitetnih obdobjih povojne zgodovine. Poglavja, ki so zbrana v prvem delu knjige, osvetljujejo različne vidike konstruiranja javnega portreta matere in diskurzov materinstva, s katerimi se, v nepredvidljivi igri ideoloških kontinuitet in diskontinuitet, vzpostavlja družbeni prostor ženske. Gradivo za analizo izbiramo iz množične kulture, predvsem ženskih revij. Izbor je določen konceptualno-epistemološko. Ženske revije so bogat vir za »popularno oziroma množično dokumentiranje spreminjajoče se izkušnje žensk« (Winship, cit. v Woodward, 2001, 262). V naši analizi to sociološko-teoretsko opažanje metodološko opremimo s konceptom *medijske etnografije*: tisk obravnavamo ne le kot polje družbenega beleženja javnega in zasebnega življenja v določenem zgodovinskem obdobju, temveč tudi kot kreativnega akterja, ki z mnogoterimi uredniškimi, institucionalnimi in novinarsko-žanrskimi tehnikami zapisovanja in popisovanja, torej prezentiranja, to življenje tudi ideološko opomenjajo: *re*-prezentirajo.

Povedano drugače, revije sodijo med ideološke aparate, v katerih so aktivne raznolike tehnologije družbenega subjekta – ko gre za ženske revije, najprej spolnega subjekta. Kot piše Marjorie Ferguson, si ženske revije, čeprav so posebne publikacije, prizadevajo za splošno občinstvo: za vse, ki so rojene ženske. »Podoba sveta, ki jo predstavljajo ženske revije, govori, da posamezna ženska ni toliko del družbe kot celote, temveč je del *njene* družbe, sveta žensk« (Ferguson, 1985, 6). V tem smislu delujejo kot socialne fikcije, okleščene drugih družbenih kategorij in razrednosti. Če že, obstaja »le en razred pripadnosti, razred ženske, kjer članstvo zagotavlja spol, ne pa status ali dohodek« (ibid.). Tudi Ellen McCracken vidi ženske revije kot tekste, ki pomenijo »artikulacijo sveta, ki je osrediščena na žensko« (McCracken, 1993, 2). Vendar v opredeljevanju ženskih revij kot tarčno usmerjenih k ženskimi bralkam takšna medijska teorija tvega tudi past esencializiranja. Ženske revije so namreč

prav toliko namenjene ženskim bralkam, torej demografski skupini, ki jo opredeljuje biološko-družbeni spol, kot so tudi kraji nastajanja spola, kjer bralec privzema spolno-specifično identiteto. Natančneje, vizualno in diskurzivno se vzpostavljajo kot ideološka polja, ki bralko konstituirajo kot subjekt ženskega spola, torej kot subjekt, obtežen z družbeno določenimi vlogami in kulturno konstruiranimi identitetami, ki se v določenem obdobju pojmujejo kot tipično ženske in ekskluzivno pripadajoče ženskemu spolu.

V kulturni zgodovini revijalnega tiska za ženske sta materinstvo in materinska vloga temeljna stebra te artikulacije. Predvsem materinstvo se v zahodni družbi zdi tista neizbežna usoda »anatomije«, ki v takšni ali drugačni obliki zadene vsako žensko. Materinstvo se prek družinskih modelov patriarhalne vzgoje vpisuje v njeno psihologijo; za družbeno reprodukcijo psihologije skrbi kultura. Ženske revije v tem ideološkem delu sodelujejo na dvojen način. Prvič, kot publikacije, ki imajo pomembno vlogo »odkritja nežnega spola« v 17. stoletju (Shevelow, 1989), sooblikujejo diskurz o materinstvu kot ženskem naravnem poslanstvu. Seveda vstopajo v to sooblikovanje hkrati in odvisno z drugimi družbenimi akterji in zgodovinskimi tokovi.

O materinstvu namreč govorimo od trenutka dalje, ko se širši družbeni pogled usmeri na otroka in skrb zanj. Prelomno v tem pogledu je delo J. J. Rousseauja, *Emile* (1762), ki v razsvetljenski skrbi za vzgojo otroka, bodočega nosilca družbene reda, žensko vlogo opredeli z materinstvom. Materinstvo postane polje družbene obravnave in upravljanja, in od načina, kako se o njem govori in razpravlja, je odvisno tudi, kakšna bo za ženske dejansko doživljanje lastne vloge matere.

Zgodnjemoderni vzorec se v 19. stoletju polno okrepi s pomočjo cerkvene družinske in spolne ideologije. V ZDA gredo kritiki tega razvoja celo tako daleč, da duhovnikom in ženskam naložijo skupno odgovornost za »feminiziranje ameriške kulture«. Kot svojo obtožnico sestavi marksistka Ann Douglas (1977), so oboji krivi za širjenje sentimentalizma, predvsem v obliki množične literarne produkcije, ki temelji na izpostavljanju vrednot ženske spolne podrejenosti in materinskega poslanstva. Ideološko-idejni konflikt, ki se vpisuje v protislovnem scenariju »spolne pogodbe« za ženske, ki žensko hkrati povzdigne in podredi, tako proizvede zgodovinske napetosti, ki jim v ženskih revijah lahko sledimo vse do danes – in čeprav se zdi, da je zgodovina s postmodernim konceptom starševstva odpravila razloge, da bi se ženske danes še upravičeno bale prisile materinstva, ki jih zanje v vsaki družbi občasno pripravijo konservativne sile, pa so prav »liberalne« ženske revije, kot bomo pokazali v četrtem poglavju, tiste, ki najbolj dosledno artikulirajo »odsotno prisotnost« in »prisotno odsotnost« materinstva (Kaplan, 1992) kot ženske večne usode. Bolj ko so

liberalne v svojem ideološkem portretiranju »sodobne ženske«, bolj zgovorno molčijo o nadzgodovinskem jarmu – jarmu, ki izhaja iz modernega konceptualiziranja materinstva kot ženskega naravnega poslanstva z družbeno funkcijo in ki ga je prav zaradi skladja z drugimi družbenimi diskurzi in avtoritetami – cerkvenimi, šolskimi, medicinskimi, strokovnimi – tako težko sneti z ženskega telesa.

Hkrati, drugič, pa ženske revije odigrajo tudi zgodovinsko pomembno vlogo »nandomestne sestre« (Ferguson, 1986); so kulturni produkti, ki moderni materi brez opore v sorodstvenih omrežjih in omrežjih lokalne skupnosti pomagajo prebroditi težave vsakdanje ženske izkušnje v tej vlogi. Ko se proti koncu 18. stoletja družina iz integrirane ekonomske, socialne in družbene enote namreč preobrazi v moderno družinsko celico, se žensko in moško delo razideta, prvo h gospodinjskemu neplačanemu, drugo k plačanemu v proizvodnji zunaj doma. Moderna mati gospodinja se s prenosom produktivnega dela iz družinske v industrijsko okolje in s preobrazbo družinskega življenja iz razširjenih v jedrna gospodinjstva znajde hkrati v družbeni osami in brezdelju. Ob tem nase (neprostovoljno) prevzame še breme »romantične rešitve«. Nova družbena organizacija dela družino naredi za družbeno celico s funkcijo emocionalne podpore. Namreč, logika kapitalizma preobrazi spolno identiteto moškega in ženske; za moškega, kot je razvidno iz Webrove sociologije racionalizacije (prim. Wallach-Bologh, 1990, 272), utilitarizem, preračunljivost in kalkulabilnost, vstavljeni v procese modernizacije, sprožijo materialistični padec romantičnega moškega ideala. Dom in družina postaneta zatočišče, kraj, kamor se vrača posameznik iz vse bolj odtujenega, hladnega, industrializiranega in avtomatiziranega zunanjega sveta. S procesom industrializacije, taylorizacije, racionalizacije delovnega procesa družina regresira v imaginarno romantično, »naravno« ureditev življenjskega zatočišča, ki vztraja kot protiutež racionalizaciji moderne družbe.

Ta tako imenovana »romantična rešitev« (Ehrenreich in English, 1978) restrukturira vlogo ženske; na mesto njene tradicionalne moči, ki se je raztezala od vodenja družinske ekonomije, babištva, poznavanja zdravilstva in drugih oblik ženskih predmodernih vednosti, jo postavi v primarno funkcijo opore možu, ki se je prelevil v »ekonomskega človeka«. Namesto spolnega racionalizma, kot paralelnega družbenemu racionalizmu v javni sferi produkcije, v zasebnem triumfira spolni romanticizem. Romantični pridih, ki ga dobi ženska, seveda ne pomeni samo idealiziranja njene vloge, temveč predvsem potujevanje njene subjektivitete – ženska postane tujka, misteriozni in neznani subjekt, freudovski temni kontinent; in hkrati nevedni subjekt, ki si mora dnevno prizadevati, da osvoji znanje v ravnanju z družinskimi in zakonskimi stvarmi.

Konstrukcija ženske kot misteriozne romantične kreature pomeni anomalijo v širšem družbenem kontekstu, kajti oddvojena od tradicionalnih vednosti in pomoči svoje matere bo težko kos nalogam, ki so ji naložene. »Romantična rešitev« zahteva racionalno avtoriteto, ki bo upravljala s to nežno in krhko tvorbo – avtoriteto znatnosti. Konec 19. in tekem 20. stoletja smo priča obdobju vznika eksperta – razreda psihologov, ginekologov, zdravnikov, pedagogov, družinskih svetovalcev itn. –, skratka, strokovnjakov, ki bodo posegli v družinsko življenje, ga »proletarizirali« (Lasch, 1977) in z večjim vodenjem ženskega družbenega poslanstva začrtali spolne prostote tiste resničnosti, ki naj bi ji bila »naravna«: torej skrb za družino, dom in otroke.

Vdor eksperta za žensko srednjega sloja ne pomeni agresivne oziroma represivne metode nadzora. Kot je jasno iz Foucaultove obravnave sodobnih tehnik vladanja, se nadzor zgodovinsko transformira od represivne k afirmativnim oblikam. Prav kakor je mož tisti, ki v ženi gospodinji najde romantično izplačilo za siromašenje njegove vitalne moške energije v javnem življenju, tako gospodinja mati vstopi v romantično razmerje z ekspertom – da bi si odmerila povračilo za breme izoliranosti in zgodovinskega razvrednotenja. To razmerje je za žensko pomirjujoče. (Pomirjujoče je tudi za vodilno sociološko paradigmo tistega časa. Talcott Parsons, na primer, ki v svojem delu *Socialna struktura in osebnost* (1954) zariše strukturalistično-funkcionalistično teorijo družine kot mesta primarne socializacije, ki je funkcionalno vpet v družbeni organizem, legitimira organiziran znanstven nadzor nad sfero družine in njeno emocionalno funkcionalnostjo prav v kontekstu te družbene funkcije.) Medtem ko zunaj njenega doma vihrajo ujme družbenih sprememb: ženski boj za volilno pravico, množično zaposlovanje v času prve in druge svetovne vojne, dostop do izobrazbe in množični vstop na univerze, je moderna gospodinja zaščitena s fantazijo strokovnjaka, da je njena žrtev družbeno pomembna in kolektivno cenjena. Še leta 1952, ko se že vrstijo poročila o gospodinjah, ki v svojem poslanstvu ne vidijo smotra, znani otroški psiholog Benjamin Spock v ameriški reviji javno zastavlja vprašanje, zakaj ženske še vedno čutijo, da se morajo opravičevati, ker so gospodinje, enako znani Richard Bowlby pa materino odsotnost primerja z odtegotvanjem vitaminske prehrane otroku; nič manj obsojajoč pa ni ekspert slovenske ženske revije štiri desetletja pozneje, ko javnosti še vedno z zgrogenostjo slika podobo mlade mamice, ki v jutranjih urah v mrazu, zato da bi lahko odšla na delo, svojega otroka v naročju nosi do vrta.

Konec 19. stoletja smo na Zahodu priča družbenemu izrisu portreta ženske srednjega sloja, ki sprejema nase novo in okrnjeno funkcijo gospodinje in žene, katere osnovna naloga je zagotavljati in dnevno izgrajevati varno družinsko zatočišče; in kakor so vse njene prejšnje funkcije zdaj zreducirane na to edino vlogo gospodinje, ta hkrati

zgodovinsko eksplodira v množstvo podfunkcij in vsaka od njih pomeni zahtevo po izpopolnjevanju, dograjevanju in iskanju nasvetov. S tem se začne zgodovina družbene anatomije ženske negotovosti, kjer, kot bomo videli v drugem poglavju, bodo ženske revije odigrale pomembno oporno vlogo razumevanja, solidarnosti in sveto-vanja. Kot bomo poudarili na več mestih, bo ženska revija v tem kontekstu odigrala tudi »vlogo« kraja, kjer ženska lahko spregovori s svojim glasom, artikulira svoj upor in rezistenčno držo do prevladujočih modelov njenega družbenega opredeljevanja.

Za žensko se je moderna zgodba o materinstvu začela in končala v trenutku, ko je bil sprejet konsenz, da je roditi in vzgajati otroka vrhovna oblika njene osebne izpolnitve in da je moč, ki jo bo črpala iz te subjektne celovitosti, zamejena s pragom doma in družine. Potemtakem bodo od tu dalje tudi vse javne reprezentacije matere in materinstva način zapiranja ženskega delovanja v prostore zasebnosti: materinstvo tako za moderno žensko postane edina oblika opolnomočenja, ki ji bo priznana in ki jo bo z drugimi, materami in nematerami, povezala v skupnost »moči šibkih«, če parafraziram odlično delo Irene Destovnik (2002). V tem trajektoriju moči (spola) in (spolnega) podrejanja posebno vlogo v upravljanju napetosti med obema prevzame nacionalni diskurz.

Spol in nacionalizem

V moderni zahodni zgodovini težko najdemo nacijo, ki si v panteonu nacionalnih ikonografij ne bi odmerila mesta za junake in junakinje, dejanske ali izmišljene, kate-rih življenja in osebnosti služijo kot mitološka črpališča za nacionalni projekt; pa tudi domoljubni govor o očetnjavi in materi domovini priča, da ima zamišljanje nacije vselej že vstavljeno dimenzijo spola. Vendar sociološka teorija naroda in nacionalizma o spolu do nedavna molči. Ko gre za razglabljanje o nacionalni ideji in subjektu nacionalnega projekta, posebno vneto molči o ženski. Če si ogledamo samo dva od referenčnih avtorjev nacionalizma: Anthony Smith, ki oblikovanje moderne nacionalne skupnosti izpelje iz njene etnogenealogije in torej tudi družinskih rodovnikov, v svojih teoretičnih in empiričnih analizah razsežnost spola povsem zanemari. Tako mu vsaj očitata Racioppi in See (cit. v Wilford in Miller, 1998, 11), četudi ju moramo vsaj delno korigirati. Ko Smith namreč razpravlja o »kulturnih vojnah« za etnično dediščino in govori o medgeneracijskem »spopadu sinov z očeti« (Smith, 1996, 123) – pri čemer so mu prvi sinonim za sekularno moško inteligenco in drugi za moške varuhe tradicije –, trči prav na vprašanje spola; a ga dejstvo, da so iz te simbolne družinske in dejanske zgodovinske krajine nacionalizma matere in hčere izločene, intelektualno ne zmoti. Prej nasprotno, zdi se, da mu patriarhalna družinska matrika moškega spopada za etnično preteklost povsem teoretsko zadošča.

Nacija je moška zadeva tudi pri Benedictu Andersonu. Bratska horizontalna skupnost, ki jo Anderson preslika skozi svoj konceptualni konstrukt zamišljene skupnosti, kot mu zameri Julie Skurski, povsem ignorira dejstvo »ustanovitvene izključitve žensk iz nacionalnega bratstva« (Skurski, 1996, 374). Anne McClintock k temu pristavi še očitek elitizma. Anderson, ki se pri svojem teoretskem modelu opira na bralca časopisa kot množičnega subjekta-nosilca nacionalnega projekta, po mnenju McClintockove namreč »spregleda dejstvo, da je bil do nedavna tiskarski kapitalizem dostopen samo ozkemu krogu pismenih elit« (McClintock, 1996, 374). Tudi tukaj moramo obe kritiki dopolniti. V času vzpona časopisa, ki ga Anderson vidi kot ekstremno obliko knjige (enodnevna uspešnica), se vzporedno z moškim bralcem oblikujejo zamišljeni prostori, »brlogi zasebnosti«, ki jih poseljujejo »gospe Bovary«, ki vneto in množično prebirajo ljubezenske romane, pa tudi ženske revije (Huysens, 1986; Watt, 1968). Toda o tej publiki Anderson molči – ker je ne vidi. Ko si za zamišljanje naroda kot imaginarne skupnosti priskrbi podobo, s katero bi ilustriral svoje odkritje, z mislimi raje stopi do bralca časopisa pri brivcu, na podzemni ter v naselju, ko ta, kot si dejanje zamišljanja predstavlja Anderson, lahko opazuje, kako tudi drugi konzumirajo »natančne replike *njegovega* časopisa« (Anderson, 1998: moj poudarek).

Tisto, česar teorija ne vidi in zato o tem molči, pa ne more biti osnova verodostojni konceptualizaciji zgodovinskega procesa. Feministična kritika sociologije nacionalizma slednji zato naloži štiri strateške naloge raziskovanja povezave med spolom in nacijo: (1) analiziranje spolne zasnove uveljavljenih moških teorij; (2) izpostavljanje zgodovinske vidnosti žensk in njihove aktivne vloge v kulturnem in političnem oblikovanju nacij; (3) kritično osvetljevanje nacionalnih institucij in njihove prepletenosti z drugimi družbenimi strukturam in institucijami; (4) opozarjanje na strukture rasne, etnične in razredne moči, ki jih spregleda (zahodni) feminizem. To pomeni kontinuirano delo odpravljanja zastoja v teoretiziranju, ki ga je povzročila »spolna slepota« v družboslovnem diskurzu; in moško intelektualno memoriranje nacionalnih zgodovin – tokrat tudi s pogledom na možne transnacionalne kolaboracije, ki bi teoretske napore osmislile s konkretnimi politikami in praksami povezovanja (transverzalami) med skupinami žensk (in moških) z različnimi nacionalnimi izkustvi in zgodovinskimi izkušnjami nacije.

Moderna reproduktivna politika nacije in spola

Feministične teoretičarke nacionalizma opozarjajo, kako je vsak nacionalni projekt vselej že spolni projekt, zaznamovan s spolnimi označevalci in spolno zaznamujoč institucionalne in vsakdanje oblike organizacije družbenega življenja moških

in žensk, subjektov nacije. Ženske reproducirajo nacijo, pravi Nira Yuval-Davis (2009): reproducirajo jo biološko (npr. rojevanje novih generacij nacije ali skrb za njen »genski bazen«); simbolno (npr. družinski model nacionalne skupnosti z materinsko in očetovsko figuro in patriarhalno libidinalno strukturo identifikacije); kulturno (npr. prenos kulturnih vrednot in norm skupnosti prek družinskih in vzgojnih vzorcev). V takšno reproduktivno delo bi zlahka videli vpreženega tudi moškega, navsezadnje, kot je razvidno že iz celote njene razprave, sta nacija in nacionalizem vedno spolno zaznamovana, kar pomeni, da je nacionalizem tako ženski kot moški projekt. Navkljub ideološki investiciji nacionalistov v ljudsko enotnost (ki naj bi torej implicitno vključevala tako moške kot ženske) pa, gledano zgodovinsko, nacije institucionalizirajo spolno razliko (McClintock, 1996, 260).

V modernem patriarhalnem zahodnem družbenem redu nacionalna politika in politika nacije žensko s trojnim poslanstvom reprodukcije nacionalnega kolektiva namreč obremenita drugače kot moškega. Med vrsto spolno asimetričnih obremenitev omenimo samo eno, ki pa je vendarle ključna: breme reprezentiranja nacije. Za moške se predpostavlja, da nacijo uprizarjajo (za svoj narod živijo in umrejo), medtem ko jo ženske utelešajo (Yuval-Davis, 2009). Medtem ko moškim pripade mesto akterjev – nacionalnih državljanov, so ženske v »politiki nacionalnega telesa« prisiljene v pasivno vlogo, omejeno na vzdrževanje njenih meja in metaforičnih omejitev (McClintock, 1996, 261). Celo ko se zdi, da vstopi na privilegirano mesto utelešanja »matere domovine«, nacionalni projekt ženski odreče dostop do nacionalnega akterstva: »mati domovina« moškega nacionalizma za ženske ne pomeni vira opolnomočenja (Boehmer, cit. v McClintock, 1996, 261). Čeprav sta torej oba, tako moški kot ženska, zapisana nacionalni nalogi reprezentiranja, prvi nastopajo predvsem kot subjekti, druge pa kot objekti nacionalnega projekta. Ko gre za politike reprezentacije, celoto moderne ideološke koreografije nacije tako poganjajo spolne dihotomije moško/žensko, preslikane na dvojice subjekt/objekt, aktivno/pasivno, središče/obrobje – in medtem ko imajo te dihotomije lahko skupne represivne učinke tako za moške kot ženske, pa za slednje glavna dote nacionalnega zatiranja izhaja prav iz dejstva, da ko gre za vprašanja reprodukcije nacije, hkrati zaseda tudi mesto podrejenega subjekta.

Razpon spolno specifičnih učinkov podrejanja je mogoče opazovati, ko si nacija prilagaja žensko telo. Moderni nacionalizem ženskemu telesu naloži dvoumno usodo kolektivnega opomenjanja. Zahodna patriarhalna objektifikacija ženskega nacionalnega telesa, to je telesa, ki tako rojeva kot upodablja nacijo, od ženske namreč zahteva dvojno vlogo. V ženskem telesu se srečata (spolna) dostopnost in distanca (materinstva), nebrzdana želja (prokreacije) in vzdržna moralnost družbe. Sarah

Banet-Weiser binarno oscilacijo med poželenjem in prepovedjo opiše na primeru lepotnega tekmovanja. Ko obravnava tekmovanje za mis Amerike, spektakel nacionalistične spolne ikonografije *par excellence*, se sprašuje, ali je na odru popularne kulture sploh mogoče najti primernejši ženski subjekt za ciklično vzbujanje legitimne želje, kot je prav vsakoletna zmagovalka. (Kot še dodaja avtorica, pa je objekt nacionalne želje prešit s pastmi hkratnega utrjevanja nacionalne stabilnosti in sprožanja krize (Banet-Weiser, 1999); ciklična medijska preverjanja etničnih ozadij kandidatka za mis Slovenije, pa tudi mis Francije in mis Italije (prim. Vidmar Horvat, 2012, uvodno poglavje), gotovo pričajo o immanentni kriznosti spektakelskega poslanstva nacionalizma; kakor tudi o dvomljivi moči lepotnega ideala nacionalističnega diskurza, ko se ta združi z etnorasističnim; glej v nadaljevanju.) Lauren Berlant (1991) razkriva podobno materinsko/prešušno strukturo, ko obravnava ljudske spolne imaginarije, zgoščene okrog okamnelega ženskega telesa Kipa svobode. Pasivna drža »Dame«, kot so kip ljubkovalno poimenovali priseljenci, ki so mimo njega pripotovali v novo domovino, je v tek poganjala nasprotna čustva, piše L. Berlant. Medtem ko je potovanje ob vznožju ženske gigantke² sprožalo predstave simbolnega rojstva v novo nacionalno skupnost in biografijo državljanstva, pa je imel po pričevanjih pogled na kip od spodaj navzgor (rekreacija zgodnje otroške spolne radovednosti kukanja pod materino krilo) tudi spolni privlak (Berlant, 1991, 27).

Narobna stran te simbolne mobilizacije/prostituizacije ženskega telesa za nacionalne potrebe je dejansko, pravno in fizično nasilje nad ženskami. Nacionalizem namreč ni samo »fantazmagorija uma« (McClintock, 1996, 260). Prepoved splava, prisilna sterilizacija, množična posilstva in odvzem pravice do materinjenja odstirajo vpogled v zgodovinsko ukrojen spekter državnega in paradržavnega terorja, ko se poseg v žensko telo upravičuje z nacionalnim interesom ali, kot v primeru množičnih posilstev, nacionalne dolžnosti. Renata Salecl ob razpadu Jugoslavije opisuje verbalno agresijo, ki se odvija na nacionalno-spolnem prizorišču postjugoslovanske hrvaške države. Hrvaška »moralna večina« tedaj ženskam ne le odreka pravico do splava, piše avtorica, temveč ženske, ki so se »iz katerega koli razloga odločile za splav, označi za morilke in smrtne sovražnice nacije, ginekologe, ki jim

2 Razpravo o spolno-družbeni želji (in strahu), ki jih na kolektivni nezavedni ravni artikulirajo podobe ženskih velikank, je mogoče podkrepiti še z drugim zgledom iz ameriške kulture, bizarnim hollywoodskim filmom iz petdesetih let prejšnjega stoletja, *Attack of 50 Foot Woman* (1958, režija Nathan Juran). »Družbena potreba po kontinuiteti in prenosu vodilnih vrednot se lahko izkaže za posebej akutno v času naglih družbenih sprememb,« piše Gail Tuhman in nadaljuje: »Nikjer se ta potreba ne izrazi tako jasno kot prav na področju spolnih vlog« (Tuhman, cit. v van Zoonen, 1994, 16). Film je, podobno kot ljudska domišljija ameriških priseljencev, nastal v času preobražanja družbenega reda, tokrat v kontekstu ameriške povojne spolne paradigme »ubovega Fredija« in »Rozike zakovičarke«, avtoritete razlaščenega belega moškega povojnega srednjega razreda in medvojne delavke v težki industriji, ki na težaškem delovnem mestu zlahka opravi preobrazbo od gospodinje k producentki nacionalne ekonomije; oba lika sta v popularni kulturi puščala fobični pečat spolne spremembe, ki bo za vedno odpravila družinsko harmonijo patriarhalnega doma.

pri tem pomagajo, pa za mesarje« (Salecl, 1996, 423). V primeru prisilnih sterilizacij zloveška retorika povečini utihne: kot pričajo številni primeri – Portoričank in Afroameričank v ZDA, Rominj v državah Vzhodne Evrope ... – se fizično nasilje nad ženskimi reproduktivnimi pravicami lahko odvija celo brez vednosti žrtev tega nasilja in skrito očem javnosti. Tu se namesto pravice do zavračanja materinstva v spopadu za nadzor nad ženskim telesom odvija bitka za pravico do materinstva. V sprevrženi dramaturgiji rasistične demografske politike je pravica postati mati kriterij razvrščanja ženskih teles v reproduktivne in abortivne razrede nacionalnega preživetja. Zgodbe o »ukradenih generacijah«, najodmevnejša med njimi je zgodba otrok aboriginov v Avstraliji, govorijo, da sem sodi tudi pravica obdržati otroka – in ga vzgojiti v kulturi njegove (biološke) matere. Množična posilstva, z nasprotne strani, računajo na »tragične reproduktivne posledice« dejanj agresorja po tem, ko se ta že davno umakne z bojnih polj (Gal in Klingman, 2000; Skjelsbaek, 2000); in ko posiljena ženska postane izločena iz nacionalne skupnosti prav zaradi dejstva svojega neprostovoljnega materinstva.

Ko gre za razmerje med nacijo in žensko, je politično prisvajanje materinstva strukturno identično patriarhalnemu družinskemu: če vzporednico povlečemo s parafrazo Luce Irigaray (2002), kot je mati vselej za otroka, tako je ženska vselej za nacijo. Toda obenem zgoraj omenjeni primeri zahtevajo, da k razmerju med spolom in nacijo, ko gre za vprašanje biološke, kulturne in simbolne reprodukcije, pristopamo z nekoliko bolj zahtevnim konceptualnim aparatom, kot ga ponuja tista vladajoča zahodna feministična paradigma proučevanja spola, ki želi spol vsiliti kot avtonomno delujočo kategorijo. Spola ne moremo misliti onkraj drugih družbenih razmerij, poudarja Yuval-Davisova, posebno ne mimo odnosov etnije, razreda, rase, generacije in pripadajočih struktur moči. Izkaže se, kot na več mestih poudarja avtorica, da ima podrejanje žensk različne anatomije političnega in fizičnega nasilja in da, ko gre za ženske iz etničnih manjšin, deluje ravno v nasprotni smeri od vsiljenega materinstva belih žensk dominantnih etničnih skupin. Z besedami Patricie Collins, »fizična in/ali psihološka ločitev mater in otrok, ki je vpeljana načrtno, da bi odvzela moč posameznikom, tvori osnovo sistematičnemu naporu, da se odvzame moč rasno-etničnim skupinam« (Collins, 1994, 54). Čeprav torej naši primeri govorijo o delovanju podrejanja z različnimi etničnimi in rasnimi režimi nasilja, pa je že jasno, da medtem ko velja za ženske nasploh, da so »objekti nacionalne dolžnosti«, ta dolžnost v primeru žensk iz dominantnih družbenih in etničnih skupin materinstvo v glavnem predpisuje, v primeru etničnih manjšin pa povečini omejuje (in celo prepoveduje). Torej, kot sklene tudi Yuval-Davisova, vse ženske niso zatirane enako in na enak način, celo ko govorimo o isti družbi in istem zgodovinskem trenutku. Prav nasprotno, pohodi nacionalizma in zatiralske demografske politike

odpirajo vpogled na prizorišče, kjer je spol hkrati polje podrejanja in reprodukcije razmerij etnične, rasne in razredne moči.

Spol in nacionalizem med socializmom in postsocializmom

V drugem delu se naša raziskava osredotoči na razmerje med (ženskim) spolom in nacionalizmom in se, v podobnem primerjalno-sociološkem metodološkem okviru kot v prvem delu, ki proučuje sorodnosti in razlike med zahodnim in socialističnim modelom materinstva, tokrat posveti njuni skupni obravnavi v socializmu in postsocializmu. Analizo utemeljujemo teoretsko in zgodovinsko: teoretsko v smislu konceptualnega molka o spolu v družboslovju, ko gre za raziskovanje nacionalizma tudi v socializmu; zgodovinsko pa glede na družbeno in kulturno specifične kontekste razvoja socialistične modernosti v Srednji in Vzhodni Evropi, s katerimi je mogoče vstopiti v kritično razpravo s sodobno teorijo nacionalizma. Da bi bolje razumeli ta dvojni kritični zastavek naše študije, naj v nadaljevanju tega uvoda prostor namenim nekoliko podrobnejšemu opisu problema.

Medtem ko so se postsocialistične države razlikovale v stopnji etničnega nasilja, ki ga bo sprožilo preobražanje družbenega sistema in poskusi renacionaliziranja kolektivnega telesa, pa so skorajda vse strateško začele s poskusi zlorabe pravic, ki jih je socializem dodelil ženskam, še posebej pravice do splava, kar kaže na to, da je bilo patriarhalno rekoloniziranje ženskih teles osrednje za postkomunistično »demokratsko« preobrazbo (Papić, 1999, 154). Postsocialistične zakonodaje so se maskulinizirale, pravi Papić, položaj akutne ekonomske krize pa je odprl pot spolnim zlorabam, prostituciji, trgovanju z belim blagom, pornografiji itn. »Odprava komunistične 'paradigme enakosti' in nova-stara konservativna ideologija Države, Nacije, Religije so v vsaki postkomunistični državi utemeljene na strategiji retradicionalizacije ženskih identitet, njihovih družbenih vlog in simbolnih reprezentacij« (ibid.). Za ženske v postsocialističnem svetu je nastopila nova težava. Ko je bil s komunistično ideologijo v nekdanjih socialističnih državah problem patriarhalne dominacije uradno odpravljen, piše Renata Salecl, je nastopil drugačne vrste problem: »patriarhalna dominacija je postala uradno nevidna – kar je hkrati pomenilo, da je bilo njene učinke odslej tudi težje prepoznavati« (Salecl, 1994, 2).

Ženske v socializmu so bile po mnenju R. Salecl deležne posebne pozornosti države – predvsem zato, ker so bile lahko matere. Vendar, kot nadaljuje avtorica, je socialistična država do ženske gojila tudi nezaupanje, zlasti ko je šlo za vprašanje vzgoje otrok. Tudi naša analiza v prvem poglavju zazna nezaupanje, ki se širi od

partijskih ideologov k materam in te vzdržuje v stanju negotovosti ideološke (ne) oporečnosti v zadevah materinjenja in vzgajanja prihodnjih rodov, nosilcev socialističnega družbenega reda. Temeljno nezaupanje do družine in ženske se je, paradoksalno, opiralo na tradicionalni patriarhalni vzorec glorificiranja matere in materinstva. Kot bo pokazala naša primerjalna analiza javnega portretiranja matere na kapitalističnem Zahodu in socialističnem Vzhodu, je kult materinstva služil skupnemu cilju družbenega in spolnega podrejanja ženske, razlikovala so se le ideološka ozadja, s katerimi se je operacionaliziralo čaščenje matere: medtem ko je bilo v kontekstih zahodne (ameriške) družbe to podvrženo spolni konsolidaciji delitve dela pred drugo svetovno vojno in stabiliziranju (fantazij) o družbeno-seksualnem redu z močno očetovsko figuro in družini zavezanim domačijskim likom gospodinje, je bilo v kontekstih socialistične družbe glorificiranje lika matere vpeto v politično-ideološko discipliniranje kolektivnega subjekta – spolno-seksualne dimenzije pa so bile v tem kontekstu manj izpostavljene. To pa seveda ne pomeni, da se v ozadju kolektivnih reprezentacij materinstva ni vršilo ideološko delo (patriarhalnega) opredeljevanja ženske in ženskosti. Komunistična politika spola je temeljila na implicitni patriarhalnosti družbe. »Razlika med vzhodnoevropskimi in zahodnimi družbami je bila v tem, da so vzhodnoevropske zavračale prepoznanje problema patriarhata« (ibid., 26).

Skupna usoda žensk na Zahodu in Vzhodu se gotovo pokaže tedaj, ko gre za vprašanje nadzorovanja ženske reproduktivne vloge in predvsem pravice do splava. Med bolj razvpitimi primeri, ko je socialistični režim posegel v reproduktivne pravice žensk, je Stalinova prepoved splava leta 1936, ki je trajala do leta 1966: utemeljeval jo je s potrebo nacije »po novi skupini junakov« (ibid., 25). Ceaușescu se je za prepoved odločil manj tarčno in z bolj splošno zahtevo po populacijski krepitvi romunskega naroda v celoti. V obeh primerih imamo opraviti z jasnim pričevanjem, da je bila socialistična zaveza k spolni osvoboditvi žensk dvoumna ideološka pripoved, ki je žensko in njeno telo naredila za poligon, kjer sta se bojevala potlačeni nacionalizem in želja po nadzoru prebivalstva.

Prav vprašanje pravice do splava pa socialistični projekt nacionaliziranja ženskega telesa in materinstva prav toliko približa kot izpostavi v nasprotju z zahodnim režimom biopolitike. Slednje se najmočneje izrazi ob razpadu Jugoslavije in vzniku postsocialistične moralne večine. Moralna večina na Zahodu prepoved splava utemeljuje v krščanskem diskurzu o detomoru. »Tradicionalna 'moralna večina', kot jo pozna Zahod, splavu ne nasprotuje, ker bi ogrožala nacijo, temveč v imenu krščanskih vrednot svetosti življenja, svetemu pomenu spočetja itn.«, iz česar izpelje trditev, da »je abortus umor« (ibid., 26–27). V postsocializmu se

koncept umora poveže s počasnim umiranjem/morjenjem naroda. Ženska, ki se odloči za splav, v očeh moralne večine postane utelešenje notranje grožnje, ki spodjeda nacionalno substanco in slabi moč nacije. Medtem ko nacionalistični diskurz pozornost usmerja na fetus kot človeško bitje z že izdelano nacionalno identiteto (»Vsak zarodek je že Hrvat«, je šel zagovor nasprotnikov splava na Hrvaškem) in s tem zarodek odtuja od ženske in njene pravice nad upravljanjem z lastnim telesom, žensko hkrati povzdigne v vlogi matere nacije in si jo podredi kot dejansko mati. Moč, ki ji je dodeljena v abstraktnem, je obratnosorazmerna moči, ki jo ima v konkretnem.

Medtem ko je strukturno logiko podrejanja ženske postsocialističnega spolnega režima, kot se kaže v diskurzu odvzemanja pravice do splava, mogoče primerjati z zahodnim krščanskim, pa moramo opozoriti tudi na mesta, kjer se obe matrici prisvajanja ženske materinske vloge razideta. To nam omogoči primerjava med srbskim in slovenskim nacionalizmom, ki svoje energije po razpadu skupne države Jugoslavije napajata v ločenih mitologijah o materinstvu. Primerjavo povzemam po Renati Salecl (1993), ki navaja sledeče: srbski nacionalizem, ki ga utelesi Slobodan Milošević, deluje kot hibridna postsocialistična zmes socializma, anti-nacionalizma in velikosrbske ideje: vanjo so vložene ostaline stalinistične retorike, protofašistično nacionalno gibanje, ekonomski liberalizem, združen z idejo močne in centralizirane jugoslovanske države, kjer bi vsi narodi živeli v duhu enakopravnosti in bratstva. Svoj program je opredelil tudi kot »anti-birokratsko« revolucijo: v slednjem je poustvarjal ideološke pogoje za revitalizacijo srbskega junaka, »prave« in starodavne srbske moškosti, ki se bori z notranjim in zunanjim sovražnikom. V konstelaciji populističnega nacionalizma in rasistične projekcije Drugega privilegirano mesto sovražnika zasede podoba Albanca. Vsaka podoba sovražnika temelji na določenem nizu fantazij, v našem primeru na fantaziji o ljudstvu, »ki je utelešenje čistega Zla, nepredstavljivo, kar ne more biti subjektivirano: bitja, ki ne morejo postati ljudje, ker so tako radikalno Drugi« (ibid., 22). Za vladajoči srbski šovinizem je konflikt med Srbi in Albanci spopad »ljudi z ne-ljudmi« (ibid.). Podobno kot Albanec je tudi birokrat ne-Srb, nekdo, ki izdaja svoj narod in, v nasprotju s prvimi, ki srbsko identiteto poskuša ogroziti s posiljevanjem srbskih žena, drugi že vnaprej feminiziran. V resnici oba družita impotentnost. Oba si namreč prizadevata za uveljavitev svoje kulture. Posilstvo je v tej mentalni ikonografiji sovražnika vselej spodletelo dejanje: »Sovražnik se oblikuje v podobi Albanca, ki poskuša posiliti srbsko dekle, a je ne more. Portret temelji na fantaziji sovražnikove nemoči – sovražnik poskuša napasti, posiliti, a je zmeden, impotenten, polno nasprotje mačističnega Srba« (ibid., 23).

Paradokсно pa, kot poudarja Žarana Papić, je prav miloševićevski nacionalizem tisti, ki srbsko moškost feminizira. Dominantni politični diskurz retoriko oblikovanja nacije usmerja k moškemu: cilj je dekonstrukcija socialističnega koncepta moškosti in rekonstrukcija le-te v novo nacionalistično spolno preobleko moškega bojevnika. V tem pogledu smo priča klasični artikulaciji nacionalističnega projekta, ki moškega portretira kot k vojskovanju usmerjeno esenco Naroda: v srbskem primeru se ta križa s pred-civilno mitologijo srbskih mož kot večnih bojevnikov (v bitki na Kosovskem polju). Narobna plat invociranja mitološke velike preteklosti srbskega naroda je dejanska demontaža ekonomskega, političnega in družbenega življenja, razpad civilne sfere in države, ki, paradokсно, preuredi razmerja spola v smeri večje dejanske vloge in moči žensk. Miloševićev despotski stroj, ki uniči družbeno in politično tkivo delovanja države, moške prisili, da vso svojo javno moč podredijo skrivnostni figuri enega vodje, ki je Gospodar, ki javno razglaša, da svoje oblasti ne želi deliti z nikomer. »Miloševićeva ekskluzivno maskulinizirana moč demaskulinizira vse ostale moške; ekonomsko in politično Milošević srbskim možem dejansko odvzame moč, kajti ne igrajo nikakršne pomembnejše vloge v temeljnih odločitvah države« (Papić, 1999, 168).

Renata Salecl (1994, 36–37) srbski nacionalizem primerja z nacionalistično retoriko Slovenske nacionalne stranke. Slogan iz zgodnjih devetdesetih let prejšnjega stoletja, »Naredimo to deželo spet slovensko«, avtorica obravnava v politični referenci na Hitlerjevo nacistično zahtevo – Naredite mi to deželo spet nemško. Invokacija fašistične fantazije v novih kontekstih implicira zapiranje meja, izganjanje »tujcev« (predvsem priseljencev iz bivših jugoslovanskih republik), zanikanje pravice do pripadanja in državljanstva Romom, homoseksualcem, nezaposlenim itn. Podobno kot srbski nacionalizem tega časa poziva k militantni retoriki, vpeti v podobo moškega bojevnika, Zmago Jelinčič, znan po svoji ljubezni do orožja in pozivanja k nestrpnosti v odnosu do sosedov, predvsem Hrvatov, samega sebe ponuja kot personifikacijo Ramba, vojščaka za zaščito nacionalnih teritorijev in genske čistosti nacije. V tem pogledu se dva navidezno nasprotna nacionalizma, »balkanski zaostali« in »evropski napredni«, ki ju rodi postsocializem na tleh bivše Jugoslavije, združita v liku »varuha meje«, ki svoje poslanstvo utemeljuje v principih tradicionalnega, »primitivnega« mačističnega populizma.

Ženski nacionalizem

Vendar pa bi bilo vztrajati samo na moškem nacionalizmu teoretsko kratkovidno, posebej še, če je takšno vztrajanje izolirano od širših kulturnih kontekstov, v katerih se udejanja patriarhalna formula nacionalne (re)konstitucije. Natančneje,

da bi razumeli kompleksne in kontradiktorne načine, na katere se artikulira nacionalizem, ki je moškoosrediščen in ki si, kot v obeh zgoraj obravnavnih primerih, prizadeva za homogenizacijo nacionalnega kolektiva po podobi moškega mačističnega junaka, se moramo nujno zateči prav k figuri, ki iz te militantne dramaturgije nastajanja in očiščevanja Naroda izpade: k ženski oz. natančneje, k materi. Kaj namreč nam lahko pove odsotna ženska figura, ko smo soočeni z mačizmom nacionalnega projekta?

Odsotnost žensk iz javne sfere je sama že znamenje delovanja patriarhata. Ta »tihan patriarhat«, kot ga imenuje Žarana Papić, deluje s pozicije Nacije, Človeka, Ljudstva, naslavlja pa žensko. Ključno ideološko jedro tega navidez zgrešenega razmerja med diskurzom in njegovim naslovnikom je zares moška zadeva: v kontekstih postsocialističnih družb določa polje redistribucije spolne in etnične moči med moškimi različnih skupin in struktur njihovih elit: klasičen zgled iz postkolonialne teorije je razprava o kolonialnem podrejanju moških koloniziranega naroda, ki poteka prek »osvobajanja«, na primer verskega, žensk teh skupnosti. Totalitaristični nacionalizem si ženske podredi dvojno: ker se vzpostavlja kot naturaliziran bratski red, jih kolonizira od znotraj, si prilasti njihova telesa v naravni funkciji »strojev za rojevanje«; navzven so preoblikovane kot tarče moškega nasilja – kot sredstvo zloma (moškega) nasprotnika (Papić, 1999, 155). Vojna v Bosni in Hercegovini, ki je nasilje te logike v množičnih posilstvih pripeljala do ene najbolj brutalnih manifestacij, je s sredstvi kaznovanja in poniževanja moških nasprotne etnične skupine pokazala, »kako so ženska telesa bistveni instrument moške vojne strategije, in sicer kot simbolno (in dejansko) bojno polje moškega brutalnega zavojevanja etničnega prostora drugih moških, odvijajoč se v neskončni konstrukciji žensk kot univerzalnih Drugih« (ibid., 156).

Ideološko specifične učinke srbskega nacionalističnega projekta pa je mogoče razbrati šele, ko slednjega vstavimo v perspektivo nasprotujočih si zgodovin javnega in zasebnega, političnega in družinskega. Dejali smo, da je Miloševiću z dekonstrukcijo države in civilne sfere uspela simbolna in dejanska (politična) feminizacija moškega subjekta: moč despota je bila, kakor v primeru otomanskega despotizma to opisuje Alain Grosrichard (1985), odvisna od šibkosti podjarmljenih. Pomen te demaskulinizacije nosi dvojno težo, ko jo vstavimo na ozadje tradicionalnega spolnega reda srbske družine in rodbinskih razmerij in ki jo Andrei Simić zgovorno opiše s pojmom *kriptopatriarhata*. Avtor ima v mislih poudarjeno moč posebej starejših žensk, ki se kaže tako v popularni kulturi kot v dejanskih družinskih konstelacijah avtoritete in gospodovanja in ki se utegne glede na patrilinearnost, patrolokalnost in moško prevlado zdeti kot anomalija (Simić, 1999). Neskladje, trdi Simić,

lahko razrešimo samo, če, prvič, razumemo medgeneracijsko distribucijo (spolne moči; in, drugič, upoštevamo poudarjeno patriarhalnost družine kot prvenstveno javno predstavo, medtem ko se dejanska moč ženske izrazi šele v sferi zasebnega.

Tretja, nič manj pomembna komponenta prenosa moči med javnim in zasebnim družinskim pa izhaja iz konceptualizacije spolne moči žensk: »ženske ne pridobijo moči, ker postanejo žene, temveč kot rezultat tega, da postanejo matere in, sčasoma, stare matere« (Simić, 1999, 14). Simić to dejstvo prenosa moči pojasni s posebno medgeneracijsko dinamiko družinskega življenja:

Sodobna jugoslovanska družina, produkt dolge zgodovine korporativne in proti-individualistične ideologije, je tako v ostrem nasprotju z neodvisno jedrno družino, ki jo tako dobro pozna večina Američanov. Kontrast ni nujno povezan s formo in kompozicijo (četudi bi lahko bil), temveč s konceptualizacijo. Če povemo bolj točno, Jugoslovan običajno vidi družino manj kot izolirano entiteto v trenutku časa, temveč diahrono kot entiteto, ki se razteza naprej in nazaj, medtem ko generacije potujejo skorajda neopazno druga v drugo, ne da bi pri tem prišlo do ostrih zarez ali diskontinuitet. Tako je ne glede na dejansko kompozicijo gospodinjstva v danem trenutku, njegov dejanski razvijajoči se cikel ideološko in konceptualno, teoretično neskončen. Na ta način gospodinjstva na primer lahko *simbolno* vključujejo člane, ki so fizično odsotni ali celo mrtvi. (ibid., 16)

S Simićevim generalizirajočim pogledom na jugoslovansko družino (česar se zaveda tudi sam), ne morem kvalificirano polemizirati. Njegova antropološka študija, ki temelji na terenskem delu med srbskim prebivalstvom v sedemdesetih, osemdesetih in devetdesetih letih prejšnjega stoletja, vendarle razkriva pomemben segment v spolno-seksualni kompoziciji, ki jo omogoča medgeneracijsko povezovanje in zgodovinsko vgrajevanje načel prisotnosti/odsotnosti v družinsko vlakno v sedanjosti. Med pomembnejše ugotovitve brez dvoma sodi ta, da moški in ženska v svojih spolnih družinskih biografijah izkusita različne trajektorije moči: medtem ko za moškega velja, da je nosilec oblasti in avtoritete praviloma v zgodnejšem obdobju svojega življenja, se ženska moč krepi v drugi polovici njenega življenja: bližje ko je temu, da postane babica, večja sta njen vpliv in ugled, ki ga ima v družini in družbi.

Ključno za razumevanje te zapoznele družinske fontane ženske moči je vpeto v razmerje med materjo in sinom. V odsotnosti pristne ljubezni in afekta med možem in ženo, ki velja za zgodnejše obdobje zakonskega življenja, ki mu dominira figura tašče, se je mlada mati prisiljena zatekati k svojim otrokom: posebno močno vez razvije do sina. Ker se hčere praviloma zgodaj odselijo, je moški potomec za

mater edino orodje obrambe pred taščo, katere zatiranje porazi z darovanjem vnuka. Tako ni nenavadno, da »je uspeh zakona v veliki meri odvisen od sposobnosti snahe, da shaja z materjo svojega moža, ki je na koncu edini arbiter njene odličnosti kot žene« (ibid., 23). Celotna kompozicija moči se torej prenaša na preračunavanje biografske in družbene moči ženske, ki jo bo ta šele dosegla, in pričakovanje privilegija, ki jo čaka na dolgi poti, se zdi zadostna nagrada, da zmore strpno in voljno čakati in prenašati vmesno obdobje podrejanja, ki ji ga, mimogrede, dodatno nalaga tudi mati, ki je kot mlada snaha nekoč prej že sama trpela podobno usodo.

Zdi se, da je v tem začaranem krogu materinske moči moški manj pomemben akter družinske družbene dinamike. Simić gre celo tako daleč, da trdi, kako se »kultura *zavestno* odloči, da bo spregledala neskladje, ki ga proizvajata avtoritativni položaj starejših žensk ter princip patriarhata, in zares se zdi, kot da akterji ne občutijo nikakršne anomalije v poudarjenem in avtoritativnem položaju, ki je dodeljen ženskam« (ibid., 25; poudarek v izvirniku). Še več, zdi se, da napol svetniški sij, ki pripade materi, izhaja iz njenega statusa mučenice, ki se žrtvuje za dobro svojih otrok in kot taka predstavlja konceptualno protiutež »podobi agresivnega in junaškega moškega« (ibid., 26). Temeljna matrica izvira iz občutka krivde, ki jo s svojim samo-odrekanjem prenaša na mlado generacijo; vendar je ta manj psihološko uničujoča, meni Simić, kot bi se to utegnilo zdeti na Zahodu, ki bi takšno družinsko vez med materjo in sinom gotovo proglasil za škodljivo (glej tudi drugo poglavje v tej knjigi). Osnovni razlog, da tesna čustvena vez ne preraste v patologijo, je po Simiću v kulturi, ki vzpostavlja in varuje meje med spoloma in izrisuje ostre ločnice med vedenjem v javnosti in v družini. Tako ni nič nenavadnega, da se bo sin, da bi dokazal svojo moškost, moč in veljavo, ki mu je v družinskem okolju, kjer dominira mati, ne bi dovolili, vedel nadvse neprimerno v bližnjem lokalni in zapravljal zajetne vsote dejanja, da bi se zatem z vso spoštljivostjo oglasil na domu svoje matere in izkazal vednost, »da z njo nikoli ne bo mogel zares tekmovati« (ibid., 27).

Četudi sledimo antropologiji srbske tradicionalne družine in njenega spolno-seksualnega ustroja v smislu idealno-tipske reprezentacije, pa se velja vprašati, kaj v tej kulturno-fantazijski nomenklaturi družinskega romana povzroči feminizacija moškega, ki, kot smo razpravljali zgoraj, se med Miloševićevim pohodom odvija prav v prostoru javnega. Temu moramo dodati še eno preobrazbo družinsko-družbenega, ki poseže v družbeno moč ženske. Če je ženska moč tradicionalno omejena na drugo polovico njenega življenja in obdobje starosti, Miloševićev režim povzroči »mutacijo« privatnega in javnega, in dekonstrukcijo predhodnega spolnega reda, ki zadeva žensko družbeno identiteto. Čeprav so moški v času Miloševićeve vladavine izrinjeni iz sfere odločanja, Milošević vzdržuje jasno ločnico med javnim in

zasebnim. Le da je javno osiromašeno konotacij civilnega in približano modelu »orientalskega despotizma«:

Javna sfera je vrhovni, vertikalni nivo velike Zgodovine, Človeka, Nacije, države in svetovne politike; je red despotske moške moči z misterioznim, tihim in nevidnim Gospodarjem/Vodjo kot Velikim Odrešiteljem/Očetom/Skrbnikom/Nadzornikom povsem podrejene ženske Nacije. Na tem nivoju so vsi enako brezmočni, razen onih, ki pripadajo sobani Gospodarja in Gospodarice, a so zato precej zamenljiva, nevarovana in ogrožena vrsta. Služijo, dokler so njihove storitve potrebne, in ko potreba po njihovih uslugah mine, izginejo v tišini, kot se pričakuje od uslužnih, obzirnih in ubogljivih slug. (Papić, 1999, 165)

Zasebno, po drugi strani, ustvari obrnjeno hierarhijo med moškim in žensko. Medtem ko Miloševićev režim spodjeda tradicionalno patriarhalno matrico moške moči in avtoritete, obenem proizvaja stranski učinek ženskega opolnomočenja. »Negotovost v produkciji in reprodukciji življenja in vsakdanjega obstoja, neskončno trošenje časa in energije in povratak k starim tehnikam in tehnologijam družinskega dela,« ki ga povzroči razpad nacionalne ekonomije, »so okrepili žensko patriarhalno samo-zanikanje in usmerjenost k drugim in njihovim potrebam, hkrati pa so jim dali novo moč in nadzor nad drugimi, ki so se v krizi znašli odvisni od njih v obliki 'mikro-matriarhata'« (ibid., 167).

V težkih ekonomskih in socialnih okoliščinah so ženske, hote ali nehote, prav zaradi svojih »naravnih« potencialov preživetja igrale vlogo Miloševićevih najzvestejših zaveznic (ibid.). Moškim je s tem odvzeta tako javna kot zasebna vloga zgodovinskih akterjev v produkciji življenja in medtem ko raziskave beležijo vznik novega egalitarizma in solidarnosti v zakonskem življenju, hkraten porast nasilja v družini kaže, da je sprememba v odnosih med spoloma, ki jo povzroči režim »enako šibkih pod enim despotom«, za mnoge moške nesprejemljiva. Miloševićev nacionalizem je tako povzročil, da se je kripto-matriarhat v kratkem zamahu preobrazil v mikro-matriarhat, s katerim so ženske prav s pomočjo »uprizarjanja« tradicionalne patriarhalne vloge kot »producentke življenja« pridobile moč nad sinovi in možmi (ibid., 169).

Tudi slovenska družba s prehodom iz socializma v tranzicijsko obdobje doživlja korenite spremembe v razumevanju nacionalne identitete in vloge ženske pri reprodukciji kolektivnega nacionalnega telesa. Med prvimi ideološkimi potezami, ki jih povlečejo postsocialistična država in njeni ideološki aparati, je opredelitev »tranzicije« kot dobe normaliziranja – med drugim (ali kar prvim) normaliziranja socio-spolnega družinskega in družbenega reda. V ideološki projekciji tranzicijskih

elit se prehod med dvema družbenima stanjema, socializmom in postsocializmom, sklada s procesi vračanja zgodovine v svoje tirnice: socializem je v tej reinterpretaciji in reinveciji zgodovinskega toka projiciran kot eksces in deviacija, katere učinke je nujno čim prej odpraviti, dediščine pa pozabiti. Družbena vloga ženske v socializmu se predstavlja kot anomalija, ki teče proti naravnemu toku ženskega poslanstva: repatriarhalizacija, h kateri kličejo predvsem sile na desnici, se v tem pogledu zagovarja kot nujno in logično dejanje obrata v zgodovini, ki bo družbo pripeljal v normalen tok moralnega, ekonomskega in političnega (blago)stanja. To je prvi korak in pogoj, s katerim konservativne sile upravičijo razpravo o materinstvu kot javnem in skupnem dobrem; v naslednjem steče razosebljenje in razlastnitvene ženske njenega biološkega in družbenega telesa.

Kot v primeru srbskega (in vseh ostalih) nacionalizmov je na mestu vprašanje, kako se nacionalni projekt poveže v daljšo zgodovino nacionalnega samo-opredeljevanja in njegovih fantazijskih struktur. Prva strukturna sorodnost, ki jo lahko opazimo, se povezuje z likom matere. V slovenski nacionalni mentalni ikonografiji se kolektivni subjekt vzpostavlja v odnosu do materinske figure, najsi gre tu za Prešernovo nezakonsko mati ali Julijo, ki noče postati prava mati, Cankarjevo trpečo mati ali samozrtvujočo se partizansko mati. Vladavina matere, kot se izrisuje v teh nekaj paradigmatičnih likih slovenskega družinskega romana, se razlikuje od tradicionalnih podob velike Matere, kot je to na primer mati Rusija ali kriptomatriarhalna baba srbske družinske scene. Mati slovenske nacionalne fantazije je dušecha figura, ki svoje (moško) potomstvo obloži z občutkom krivde; v nasprotju s sinovi srbske matere, ki svoje mesto veljave s pomočjo mitologije arhetipskega srbskega bojevnika tradicionalno izpogajajo v sferi javnosti, slovenski sin podleže pritisku domačijskega bremena: mati ga zaduši s krivdo, prav kakor je tudi kriva, da sinu ne uspe. Kot razlaga Žižek (1987) v svoji analizi Cankarjeve matere, tu ne gre zgolj za vprašanje neuspele spolne konstitucije nacionalnega moškega subjekta, pač pa za preslikavo seksualne na politično konstitucijo in konstitucijo duha.

Kljub nedorečeni vlogi, ki jo v konstituciji nacionalnega subjekta vsakič odigra mati, je mogoče skleniti z opažanjem, da se ta pogosteje povezuje z negativnim kot pozitivnim vplivom. Prav zato je morda razumljivo, da se slovenski nacionalni projekt z osamosvojitvijo opira manj na mitologijo in bolj na politiko. Z drugimi besedami, repatriarhalizacija družbe, ki jo zaznavajo feministične kritičarke po vsej Srednji in Vzhodni Evropi po koncu hladne vojne, se ideološko napaja v diskurzu normalizacije političnega: »osvoboditev ženske« izpod jarma socialističnega projekta, kot pokažemo v tretjem poglavju, je konceptualizirana na ozadju ideologema demokratizacije družbe, vračanje ženske na mesto spolnega

objekta in materinske figure pa znamenje »kozmpolitizacije« slovenske družbe po osamosvojitvi. Patriarhalno kodiranje ženske spolne vloge se artikulira v transparentnem žargonu »biološkega esencializma«, le da se v slovenskem primeru pri tem ne opira na mitogenealogije nacije, torej na diskurz kontinuitete, temveč na diskurz diskontinuitete. Medtem ko se idejno-ideološko jedro nacionalizma, ko gre za vprašanje slovenske nacionalne identitete, rado vrača v obdobje pred drugo svetovno vojno, še najraje v kontekste zlate dobe srednjeevropskega naroda pod okriljem habsburške monarhije, in mesto nacionalne zgodovine druge svetovne vojne in obdobje socializma zapolni praznina cenzure spomina, ko gre za umestitev ženske v postsocialistično nacionalno fantazijo, socializem igra ključno vlogo pri ideološkem spopadu za družbeno vlogo in položaj ženske v socializmu. Nič nenavadnega, z vračanjem nazaj v 19. in zgodnje 20. stoletje naletimo na trpeče matere z dvomno popotnico sinovom slovenskega naroda. Socializem je s svojim odkritim čaščenjem matere večji izziv za to, kako si prisvojiti ekskluzivni dostop do opredeljevanja bistva slovenske matere.

K branju

Čeprav se zdi, da postsocialistični nacionalizem družbi sorodna argumentacija pravice do prisvajanja ženskega materinstva, imamo torej opraviti z raznorodnimi artikulacijami nacionalizma, ki materinstvo družbeno umestijo na različne ideološke in politične pole. Za sociološko analizo je razvozlati heterogenosti družbenih umeščanj ženske v nacionalni projekt resni teoretični izziv: pomeni namreč kritično proučiti in problematizirati vladajočo (zahodno) feministično paradigmo, ki odnos med nacionalizmom in spolom obravnava v posplošeni in poenostavljeni formuli enosmernega podrejanja ženske. Medtem ko je postkolonialna feministična teorija že opravila kritiko takšnega zahodocentričnega diskurza, pa je, ko gre za nacionalno izkušnjo žensk v postsocializmu, to delo treba šele opraviti. Izziv je toliko večji, ker postsocializem v sebi hrani tako potlačene zgodovine socializma kot manifestne ideologije zahodnega liberalizma. V njunem skupnem objemu se razkriva jedro tistega, kar preči zgodovinske izkušnje zahodnega sveta in kar je, ko gre za vprašanje materinstva, nemara tako transnacionalno kot transkulturno.

Da bi pokazali na preplet strukturnih in zgodovinskih elementov konstrukcije materinstva, materinstvo obravnavamo kot hkrati družbeno invencijo in diskurz, ki v Foucaultovem pomenu s tem, ko popisuje materinsko izkušnjo in odreja razumevanje le-te, materinstvo hkrati preureja v polje družbene tehnologije. Če si sposodimo pri Ann Kaplan (1992), ki razlikuje med zgodovinsko materjo in materjo-reprezentacijo, nam gre torej za to drugo: za kulturni produkt, ki nastaja v

procesu reprezentiranja tistega, kar naj bi bilo naravno, in ki v procesu presnemanja narave v kulturo opravi že tudi ideološko delo naturaliziranja kulture: tisto, kar je kulturno proizvedeno, dogovorjeno in izpogajano v raznoterih zgodovinskih potekih in družbenih okoliščinah, naredi za delo biologije.

Da bi pokazali na zgodovinskost nastanka koncepta materinstva v zahodni kulturi, si *Zamišljena mati* naslov sposoja pri uveljavljenem delu britanskega marksističnega zgodovinarja Benedicta Andersona, *Zamišljene skupnosti*. V svoji študiji Anderson kot moderno opredeli politično skupnost, ki nastaja v ritualih dnevnega zamišljanja sonarodnjakov, za katere posameznik ve, da jih ne more osebno poznati, a vendar verjame, da, tako kot on, zaupajo v obstoj entitete, ki se ji reče narod. Tudi koncept materinstva, ki vlada današnjim predstavam o družini in družinskih odnosih, je moderna iznajdba, ki se s prvo prepleta v več kot le časovnem kontekstu: družbeno definiranje vloge ženske je v tesnem razmerju z definiranjem naroda po družinskem modelu, kjer, kot smo videli, ženski v biološkem, simbolnem in kulturnem pomenu pripade posebna vloga. V tej študiji to vlogo opazujemo na presečišču dveh kulturnih in političnih sistemov. Temeljno opažanje, ki ga prinašajo tu zbrane analize, je, da medtem ko sodobne zgodovinske permutacije načenjajo polarnost spolnih identitet in nemalokrat arbitrarno premeščajo osi moškosti in ženskosti v smereh, ki jih moderni patriarhalni socio-seksualni red ni dopuščal, materinstvo ostaja kot trdnjava onkraj zgodovine. Pomeni, ki se mu pripisujejo, sicer potujejo v različnih smereh in po kulturno lastnih ožinah – a njegova temeljna pripisljivost ženskemu subjektu kot lastnost, ki »dela« žensko, ostaja nezavojevana. Nasprotno, če sociološko že razmišljamo o post-patriarhalni družbi (Stacey, 1995), ne moremo govoriti o post-materinstvu. Ne glede na trud, ki ga moški vlaga v svoje očetovstvo, njegova podoba po moči nikdar ne preseže drugih njegovih moških vlog, kot to velja za žensko. Materinstvo ostaja privilegirani objekt kolektivne fascinacije z žensko, pa tudi obratno: ko gre za reprezentacije ženske, njena materinska vloga po moči preseže vse druge identitetne vire in kolektivni pogled napolni z občutji, ki se mu druge ženske vloge ne morejo približati.

Materinstvo je tedaj mogoče opisati tudi kot kulturno enigmo, kot uganko, ki presega sociološko analiziranje družbenih sprememb in kulturnih prevratov v pojmovanju spolnih vlog in družinskih praks. Študija pa na poti poskuša razvozlati še eno uganko. Naslov *Zamišljena mati* ni mišljen le kot konceptualni odmev, ki naj bi poudaril imaginativne procese in psihične dimenzije sodobnih popularnih mitologij o materi in materinstvu. V njem je vsebovano tudi prikrito vprašanje, namreč: ali je mati lahko tudi *zamišljena zase*, tako kot je *zamišljana od drugih*? Ali mati lahko misli sebe in na sebe, ali ji je mogoče v svoje misli vplesti kaj več kot misel

na otroka in bližnje druge – tudi ko je mati? Ali je takšna pozicija že konceptualno nemogoča, ker je, kot pravi Irigarayjeva, mati vselej za otroka?

Branje ženskih revij odstira pogled v ženske materinske zgodbe, ki pričajo o neki možnosti, skromni in ne polno artikulirani, a vendar. Ni zanemarljivo, da prav kulturna forma, ki je bila iznajdena za to, da priskrbi vloge za »nežni spol«, v sebi skladišči arhive, napolnjene z materinskim glasom, ki ustvarja napetosti za vladajoče mite materinstva. Ta »etnografski glas« ženskih revij, ki mu posvečamo posebno pozornost v drugem poglavju, je odkritje, ki je pomembno prav toliko kot »odkritje« materinstva, saj priča o notranjih antagonizmih in neskladjih v kulturi, osvojeni s podobo matere.

Medtem ko se sociološko *Zamišljena mati* usmerja k raziskovanju dominantne moderne patriarhalne paradigme materinstva nasploh, je politično na strani teh drugih materinskih usod: usod drugih (mater).

I

Transverzale materinstva

1 Partizanska mati

V tem poglavju raziskujemo kulturne reprezentacije materinstva v povojni slovenski zgodovini. Kot vir nam bo služila *Naša žena*, ženska revija z najdaljšo zgodovino izhajanja na Slovenskem. Analiza, ki se osredotoča na neposredno povojno socialistično obdobje, bo v pomoč v nadaljevanju, ko bomo raziskovali reprezentacije materinstva v postsocializmu. Obe obdobji namreč družijo kolektivna izkušnja tranzicije, v prvem primeru od vojnih k povojnim časom obnove družbe, v drugem prehod med dvema družbenima redoma. Ob tem sta obe obdobji povezani tudi prek spominske vezi. Spomini na socializem in spolno identiteto ženske v družbenopolitičnem redu, ki se je oklical za dobo spolnega osvobajanja žensk, imajo pomembno, če ne kar konstitutivno vlogo v oblikovanju kolektivnih – spolnih, seksualnih, generacijskih in drugih družbenih identitet v postsocializmu. Ko gre za vprašanje spolnih politik socializma, se obujanje preteklosti pogosto navezuje na predstave o ženski, ki jo je socializem, s tem ko jo je pahnil v proizvodnjo, oropal njene ženskosti (Jogan, 2000). Materinstvo in družinsko življenje sta bili v socializmu brez dvoma področji, katerih spolna problematika naj bi se razrešila tako rekoč samodejno, skladno z marksistično doktrino o odpravi privatne lastnine in s tem vseh družbenih, tudi spolnih, antagonizmov, ki naj bi jih ta povzročala. Toda trditi, da je bila ženska materinska vloga pahnjena na margine družbene zavesti, bi pomenilo spregledovati, kako pomembna na idejno-ideološki ravni je bila za socialistično družbeno prenovu podoba matere. Pravzaprav nam šele primerjava kulturnih podob matere v dveh časovnih pasovih, ki ju definirata intenzivno družbeno restrukturiranje in spopadi za pomene novega družbenega (in spolnega) reda, *retrospektivno* omogoča doumevanje kontinuitet v kulturnem reprezentiranju ženske, in mitologiziranje materinstva je mogoče opisati prav kot temeljno vezno tkivo obeh obdobji. Kar obe obdobji zares razdružuje, so načini vpisovanja družbenega pomena materinskega lika in gradacije moči, ki sta jih obe obdobji, socialistično in postsocialistično, prek lika matere pripravljene odmeriti ženski. Temeljni koncept ženskega materinskega poslanstva pa v obeh družbenih redih ostaja trdno usidran v ideološke konture javnih, družbeno-družinskih imaginarijev.

Kot priča naslov, poglavje ta koncept podrobneje raziskuje skozi podobo partizanske matere. S podobo partizansko mati oblikujemo tudi v koncept, z njim pa želimo pokazati na procese *prilaščanja* te zgodovinske figure za namene povojnega socialističnega projekta *razlaščenja* ženske od vloge matere in materinjenja. Partizanska mati nam v tem pogledu pomeni simptom konfliktnega reprezentiranja materinstva v socializmu, ki, s tem ko generira javno idolatrijo kulta materinstva, obenem dejanskim ženskam odreka svobodo v oblikovanju lastnega materinskega izkustva.

1.1 Povojni diskurzi in politike reprezentiranja materinstva

O povojnem liku ženske je bila opravljena že vrsta zgodovinskih analiz, v katerih se izrisuje bolj kompleksna slika socialistične politike spola, kot smo to danes pripravljene priznati (Jeraj, 2004; Verginella, 1999; Vodopivec, 1999). Res je, da je bilo za žensko v prvem desetletju povojne obnove družbe rezervirano mesto delavke-udarnice. Ta naj bi sodelovala v obnovi družbe enakovredno z moškimi na vseh področjih kolektivnega delovanja, iz česar bi lahko sklepali, da so ji bile odvzete moči za (zasebno) predajanje vlogi matere. Vendar je bila, prav nasprotno, povojna kultura prežeta z oživljanjem kulta materinstva. Na moč družbene podobe ženske, soobtežene z likom matere, priča že sama vpeljava sintagme »žena-mati«. Nič manj pa ta ni razvidna iz vizualnih reprezentacij, ki so v povojnem popularno kulturnem imaginariju pomemben izsek za kolektivno fascinacijo izrezale prav okrog podobe matere.

Da bi razumeli družbene pomene materinskih podob, ki zasedajo povojni javni prostor, se moramo na kratko dotakniti vladajočega političnega diskurza tistega časa. Za razumevanje definiranja ženske vloge v socializmu so pomembna tri glavna polja njene družbene umestitve: sfera dela, zakonsko-družinsko življenje in odnos do otroka. Pri vseh treh se je socialistični projekt skliceval na radikalni razkol z buržoaznim podjarmljanjem žensk. Primerjanje položaja ženske v kapitalistični družbi z onim v socialistični je imelo pomembno vlogo tako v smislu ideološkega kontrastiranja in izpostavljanja razlik v obravnavi ženske družbene vloge med enim in drugim kakor tudi v pomenu izdelovanja utopične projekcije družbe prihodnosti, kjer se bodo šele v pravi meri pokazale prednosti socialističnega osvobajanja ženske. Poudarjanje meščanske patriarhalne osamitve ženske v sfero doma in družine je ustvarjalo tudi psihološko podstat projektu kolektiviziranja materinstva: s tem ko so partijski ideologi (upravičeno, kot bomo videli v naslednjem poglavju) izpostavljali represivnost zahodnega domačijskega modela za ženske, so bili postavljeni pogoji tudi za socialistično podružbljene, predvsem pa poddržavljene ženske reproduktivne in vzgojne vloge v družini.

Ko je šlo za razpravo o socialistični politični ekonomiji družbenega življenja, je veljalo, da se je žensko javno izpostavilo v luči njene družbene, ekonomske in politične enakopravnosti z moškim: (javno) prevladuje princip enakega plačila za enako delo in dostop do izobraževanja kot predpogoj enakosti. Izobrazba vstopi v prvi plan izdelovanja socialistične ženske. V delu *Ženska, družina in delo* Vida Tomšič zadovoljno sporoča:

V življenju žensk Jugoslavije se dogaja velika sprememba. Mnogo sto tisoč žensk, ki so doslej nepismene in zaostale živele v mraku, je spregledalo ter se naučilo brati in pisati, mnogo tisoč žensk in deklet pa danes

nadaljuje šolanje na različnih srednjih strokovnih in visokih šolah. Kdo pa bi lahko naštel še tisoče in tisoče bralnih skupin, krožkov in tečajev, ki našim ženskam postopno omogočajo, da zavržejo suženjske ostanke svoje temne preteklosti. (Tomšič, 1978, 50)

Ženske so bile kot »tovarišice« integralni del proletariata; zanje se je potemtaka domnevalo, da nimajo nikakršnih drugih posebnih pravic, ki bi se ločevale od pravic in zahtev delavskega razreda, torej tudi takšnih, ki bi jih ločevale od moških. Čeprav je socialistična država sprejela ukrepe, ki naj bi ženskam olajšali združevanje javnega in zasebnega poslanstva, predvsem da bi jo razbremenili materinskih skrbi, medtem ko je izpolnjevala naloge udarnice (o tem več v nadaljevanju), pa je prevladalo stališče, da se kot družbena skupina ženske ne razlikujejo od moških. S takšno razlago je bila leta 1953 razpuščena AFŽ (Antifašistična fronta žensk), ki se je oblikovala med drugo svetovno vojno; in čeprav se je na njenem mestu oblikovala nadomestna Zveza ženskih društev, ki je delovala do leta 1962, nato pa bila še enkrat preimenovana v Konferenco za družbeno aktivnost žensk, je v tej kratki zgodovini iskanja formule poimenovanja že zabeleženo vse nelagodje socialističnega projekta, ko se ta spopade s (spolnim) vprašanjem politične organizacije žensk.

Ženske naj svojega spola ne bi dojemale kot obremenjujoče kategorije niti, ko je šlo za slojne razlike: bile so preprosto, skupaj s svojimi moškimi tovariši, delavke: fizične delavke, znanstvene delavke, kulturne delavke, politične delavke. *Naša žena*, na primer, v svoji prvi povojni številki svoje bralke nagovori kot »matere in žene«, »kmetice, delavke, izobraženke«, »aktivistke in politične delavke«. ³ Tisto, kar je ženske naredilo za enake, je bilo zares dejstvo, da so bile delavke, torej plačane delavke zunaj doma – od tod tudi zahteva po izstopu iz sence privatnega življenja pod žaromete javnega. Tudi matere – ki so bile, potem ko jim je država omogočila koriščenje dolgega porodniškega dopusta, ob povratku na delo opremljene z vrsto dodatnih socialnih orodij: (skorajda) brezplačnimi vrtci, toplimi obroki za otroke v šoli, rekreativnimi programi za mladino itn.

In res, najsi pojmujejo ženski socio-ekonomski in izobrazbeni egalitarizem kot sestavni del socialistične družbene fikcije ali ne, dejstvo je, da so ženske, ki so se množično zaposlovale zunaj doma, cenile novo družbeno izkušnjo. »Večina žensk je bila zaposlena, delale so polni delovni čas in bile tega ponosne.« Posebno pomembni zanje so bili socialni stiki z drugimi ženskami, ki jih je omogočilo srečevanje na delovnem mestu. Tam so si, v nasprotju z v ameriško predmestje zaprto

3 *Naša žena*, 1945, str. 1; zanimivo je, da na začetku leta 1991 ista revija svoje bralke naslavlja kot »kmetice« in »kmečke gospodinje, delavke v tovarnah ... pa intelektualke«.

gospodinjo povojnega časa (glej naslednje poglavje), ženske lahko izmenjale navste in informacije, ki so zadevale njihovo individualno družinsko in zakonsko življenje. Sindikalno življenje jim je ponujalo možnosti potovanja in druženja zunaj delovnega časa, kar je doprineslo k barvitosti družbene in socialne izkušnje v ekonomiji, ki je sicer stremela k (samo)omejevanju in prikrajševanju (meščanskih) aspiracij po družabnosti in praznem trošenju časa.

V tem smislu so živele tisto družbeno izkušnjo, ki je njihovim kolegicam na drugi, kapitalistični strani zgodovinsko uhajala iz rok. Medtem ko so bile ženske v zgodnjem socializmu v nasprotju s povojno ameriško gospodinjo primorane živeti le okleščeno zgodbo potrošništva, so bile v prednosti, ko je šlo za njihovo socialno življenje. Medtem ko so bile prisiljene okušati z ideologijo proletarstva prežeto modernizacijo delitve dela, ki jih je s programi delavskega turizma in prostega časa za ameriški proletariat v prvi polovici 20. stoletja že iznašel Henry Ford, so se lahko pohvalile vsaj s tem, da izobrazba, ki so si jo pridobile, ni bila potrošena v družinskih kontekstih »upravljanja doma in gospodinjstva«; pa tudi, vsaj v uradnih zgodbah, da jim ni bilo treba, tako kot njihovim zahodnim »sestram«, zamolčevati stopnjo izobrazbe, če so hotele dobiti moža (prim. Friedan, 1963, 28).

1.2 Zakonsko življenje

Izobrazba je imela tudi pomembno vlogo v ozaveščanju o ženski seksualni osvoboditvi. Zahodni zakonski model je v istem času temeljil na principu »biti-skupaj« [togetherness]. Izraz, ki ga je v ZDA skovala revija *McCall's*, denotira organizacijo družinskega in zakonskega življenja, kjer »moški in ženske izpolnitve ne iščejo kot posamezniki, izolirani drug od drugega, temveč kot družina, ki si deli skupno izkušnjo« (Kellog in Mintz, 1988, 180; prim. tudi Spigel, 1992). Zakonca sta bila pojmovana v smislu dveh romantičnih delov enote, ki si medsebojno izmenjujeta pozornosti, ljubkovanja in nežnosti, navzven pa z avro zakonske sreče in ljubezni napajata celotno družinsko in sosedsko življenje. Televizijske nadaljevanke petdesetih let prejšnjega stoletja so idelano-tipske reprezentacije te ideologije zakonske idile (npr. »Harry in Ozzie«, »I Love Lucy«, »Fathers Know Best«) in le podrobno analitično branje lahko v dominantnih televizijskih tekstih tistega časa odkrije luknjičavosti, ki govorijo trpko resnico o ceni, ki so jo ženske plačale za to idilo (Mellencamp, 1986; Spigel, 1992). Sicer pa je prevladujoča podoba, ki jo promovirata tedanji ameriški tisk in televizija, predmestna bela družina z očetom, ki na vrtu za hišo pripravlja žar, materjo, ki mu v predpasniku (izjemoma v podrejeni vlogi kuharice) pri tem opravi luč, in dvema otrokoma, ki čas pred družinskim kosilom ubogljivo in radostno odštevata med igro z žogo.

Kako se ta podoba zakonske sreče razlikuje od socialističnega zakona? Vida Tomšič je bila v pogledu osvobajanja ženske neizprosno jasna. Samo izobrazba lahko prepreči, da bi se oblikovale nazadnjaške predstave o ženski in njeni seksualnosti, prav tako pa lahko tudi samo izobrazba prepreči, da bi se negativno stigmatiziralo samohranilke in nezakonske matere. Poudarja se vez med spolno in družbeno vzgojo, pa tudi med spolno in ekonomsko emancipacijo: »Odvisnost ženske od moškega,« piše Tomšičeva, »ki jo dostikrat opažamo tudi kot motnjo v spolnih odnosih, je seveda materialno pogojena s tem, da mora svojo odvisnost ženska dopuščati vse dotlej, dokler ni sposobna živeti od svojega dela« (Tomšič, 1978, 406).

V priročniku *Vajino skupno življenje* (1961), na primer, ki ga je država podarila mladoporočencem, je poudarjen pomen ljubezni med partnerjema, ki temelji na medsebojnem spoštovanju in razumevanju potreb drugega. Egalitarni etos naj bi prevladoval tudi v spolnem življenju, ki naj bi težil k harmoniji in vzajemni pozornosti. Zrel odnos naj bi se izražal v občutku pripadanja drug drugemu oz. »*občutju medsebojne osebne pripadnosti*« (ibid., 35; poudarek v izvirniku). Tu torej najdemo prekrivanje koncepta zakonskega življenja med dvema antagonističnima povojnima kulturama, ne da bi prva vedela za drugo; in le pretanjen analitični um bi uspel razvozlati, kako lahko identična emocionalna družinsko-zakonska struktura občutenja služi dvema politično, ideološko in idejno tako različnima družbenima redoma.

Obstaja pa zaledje v majhnem detajlu, ko imamo opraviti s socialističnim konceptom »skupnega«. Zakon je predstavljal razvojno postajo v oblikovanju celostne osebe, v kateri sta se prekrivala družbeno in zasebno življenje. »Zakonska razmerja se največkrat oblikujejo v stvarnosti vsakdanjega dela, obnašanja in navad ... Najboljša priprava na zakonsko življenje in poglobitvi osebni temelj zdravih zakonskih odnosov sta zatorej *zrel značaj in pridobljena zmožnost v spoznavanju samega sebe in svojega zakonskega tovariša*« (ibid., 33; poudarek v izvirniku).

Spolnost naj bi težila k čutnemu in intimnemu, namesto da bi šlo zgolj za »brezdušno spolno tehniko« (ibid., 41). Odgovornost za doseganje duhovno zadovoljujočega spolnega življenja je bila na moškem, ki se je moral odreči svoji vlogi gospodarja, ki skrbi zgolj za svoje potrebe. Ženi, po drugi strani, je bilo naloženo, da spolno zapeljuje moža ter ju tako oba pripravlja na spolni akt. Priročnik ob tem poudari, da so njene emocionalne potrebe drugačne od moškega, ki običajno ne uživa v postkoitalnem »emocionalnem odmevu«. Prav zgodovinsko »podedovana« grobost in pomanjkanje občutljivosti naj bi ga, po priporočilu priročnika, opozarjali, da se po spolnem aktu posveti ljubkovanju žene.

Na podlagi tega uradnega priročnika lahko sklenemo, da je socialistični diskurz javno pripoznaval žensko spolnost, in sicer v smislu aktivne samoizpolnitve. Navodila za izboljšanje spolnega in zakonskega življenja so bila dana obema partnerjema, toda zanimivo je, da je bil moški tisti, ki mu je bilo naloženo breme spremembe patriarhalnih navad v postelji, če naj bi socialistični zakon postal zgodba o uspehu. Ženska, po tej interpretaciji, je bila prav v svoji »ženskosti« in ženstvenosti, torej (patriarhalni) senzitivnosti in čustvenosti, že idealna figura socialističnega družinskega zakona.

1.3 Socialistično materinstvo

Tretje polje, na katerem se je udejanjala podoba nove, socialistične ženskosti, pa je bilo materinstvo in skrb za otroke. V vizualnih reprezentacijah v zgodnjih povojnih izdajah *Naše žene* je bila ženska najpogosteje predstavljena na javnem mestu. Vizualno preseljevanje ženske iz zasebnosti v javnost je imelo ideološko politično poslanstvo, pri čemer je liku matere pripadlo osrednje funkcionalno mesto.

Vida Tomšič, vodilna partijska ideologinja in teoretičarka »ženskega vprašanja«, je povojne ženske nasloвила v neposrednem zgodovinskem nagovoru: »Naša glavna naloga je delo na obnovi in izgradnji naše domovine. [...] Tudi pri tem delu na gospodarski obnovi bomo kazale razumevanje ne samo za potrebe svoje hiše in svojega kraja, ampak bomo gledale na potrebe celote, na potrebe vse naše domovine« (*Naša žena*, 1945, 4–5, 57). V članku »Posnemajmo pridne delovne čete« je *Naša žena* ponudila zgled prenosa ženske zasebne družinske vloge na platno kolektivnega delovanja. »Kljub slabi prehrani, obleki in obutvi se dekleta in žene vsak dan trudijo, da pomagajo res [pomoči] potrebnim sosedom in vaščanom,« je zapisala in prispevek vizualno opremila s fotografijo mater, ki z otroki sadijo krompir (*NŽ*, 1945, 2–3, 36). Reprezentacija »socialnega kot razširjenega gospodinjstva« (Jalušič, 1999), ki je v ospredje postavila lik matere, priča o simbolni moči, ki ga je revija namenila materinstvu. Z njim je žensko omejeno polje delovanja preživljanja družine lahko razširila v metaforo preživetja skupnosti nasploh.

Socializem, pravi Vlasta Jalušič, je ženske emancipiral kot *animal laborans*, ki v sferi socialnega dela opravljajo poprej privatne funkcije javno (Jalušič, 1999). Sledi takšnega »emancipiranja« najdemo v zgodbi o »tovarišici Vuki«, kjer navidezno običajna pripoved iz vsakdanjega življenja ženske z uredniškim posegom preraste v kolektivni ideal. »Tovarišica Vuka je po poklicu obrtnik. Ima svojo čevljarstvo delavnico. Kljub veselju do čevljarstva dela mora Vuka opravljati še deset in deset drugih poslov, tako da mora marsikdaj svoje čevljarstvo delo odložiti.« Med deli,

ki jih v tem prispevku navedla *Naša žena*, so bila dela aktivistke OF, matere in gospodinje. Ni čudno, je nadaljevala *Naša žena*, da Vuka ni bila nikoli brez dela. »Neprenehoma hiti, pri tem pa je vedno nasmejana in vedra« (*NŽ*, 1946, 1, 19). Udarnišтво povojne gospodinje-matere ni bilo le pričakovano žensko delovanje; uredniška fascinacija je to delovanje opremila z materinskim duhom.

Medtem ko je slednji mater povzdignil na piedestal kolektivnega vrednotenja, je družbo odvezal premisleka o ceni, ki jo je ženska v tej kolektivistično-futuristični viziji dvojne ali trojne družbene vloge plačevala dnevno. Da bi poziv ženskam k sodelovanju pri obnovi družbe lahko dosegel pravi odmev, je bilo prav zato nemara nujno žensko identiteto spojiti z materinstvom, kajti materinstvo po definiciji za žensko pomeni vstopanje v odnos do drugega, ki preuredi njeno dotlej neodvisno, samoosredičeno delovanje. Skrb za otroka, za njegovo prihodnost, je stalna spremljevalka njenega vsakdanjega, rutiniziranega življenja, klic k izgradnji družbe za novi rod tako rekoč samoumeven. Vendarle povojna kultura in oblast nista stavili na samoumevnost; nasprotno, poziv k materinski poklicanosti je bil ekspliciten. »Razvijmo svoj prirodni materinski čut do skrajnosti,« je pozivala *Naša žena* na drugi strani prve povojne izdaje, »razvijmo ga v prid našim velikim sinovom, v prid vsej slovenski skupnosti« (*NŽ*, 1945, 1, 1; glej tudi Verginella, 1999).

Poziv *Naše žene* razkriva konceptualni paradoks, ki prestreljuje konstrukt materinstva, namreč poskus *družbenega in kulturnega* opomenjanja materinske identitete, ki naj bi bila ženski naravna, notranje izpeljana iz njenega biološkega »bistva«. Govori tudi o politikah kolektiviziranja materinstva, vpisovanja materinstva kot ženske kolektivne identitete. To lahko ponazorimo s tremi zgledi. V prvi številki povojne izdaje *Naše žene* najdemo fotografije, ki nudijo vizualni dokument socialistične »tehnologije spola« (de Lauretis, 1987), ki materinstvo naredi za skupno, generično središče ženske. V tej prvi izdaji, na primer, je vključena fotografija Vide Tomšič (slika 2). Tomšičeva za kamero pozira v partizanski uniformi, v naročju pa drži otroka. Izbor strategije reprezentiranja, kjer znana revolucionarka in politična aktivistka nastopa v vlogi matere, govori o ideoloških naporih prepisovanja ženskega javnega delovanja v kontekste materinskega poslanstva. Iz fotografije in podnapisa ne zvemo, ali Vida Tomšič v naročju drži svojega otroka ali otroka druge matere. Pomenska praznina semiotično omogoči vpisovanje nove vsebine: materinstvo ni zadeva zasebne ženskosti, temveč je politična drža, ki žensko simbolno vpne v skrb za vse otroke novega družbenega reda.

Takšno branje je sicer upravičeno, če pomislimo na povojno skrb za vojne sirote. Povojna družba se je soočala s številnimi sirotami brez skrbništva. Posebno javno cenjene so postale matere rejnice, ki so v skrb in nego vzele otroke, ki jim je vojna

vzela starše. V tem pogledu je fotografija Vide Tomšič z otrokom ideološko lahko učinkovala kot klic k odgovornosti odpovedovanja egoizmu meščanske matere, ki je žensko sebično zapregel zgolj z ljubeznijo do njenega lastnega, biološkega otroka, in hkrati kot pomiritvena pripoved, da je materinstvo vstavljeno prav na presečišču združevanja ženske javne in zasebne vloge.

Takšno interpretacijo ponuja tudi fotografija skupine žensk v partizanskih uniformah, podnaslovljena »Naše partizanke so dobre matere« (slika 3). Vsaka od njih ima v naročju otroka in zre v kamero s pogledom, ki izpričuje materinsko zadovoljstvo in srečo. Vizualno prečenje podobe matere z otrokom z uniformiranim ženskim telesom konstruira pripoved o sožitju ženskega javnega delovanja z njenim zasebnim, intimnim prostorom matere. Podoba matere v uniformi, vstavljena v žanrski okvir »skupinske fotografije«, okrepi moč osamljenega portreta Vide Tomšič na prvi fotografiji, ter, oprta z ideološkim sidriščem biološkega esencializma v podnaslovu, individualno izkušnjo ženske pomnoži v kolektivni institut materinstva.



Slika 2: *Vida Tomšič z otrokom, Naša žena, 1945, 1.*

Slednji najde najpopolnejšo vizualno artikulacijo v fotografiji, priloženi k prispevku »Trije dnevi našega kongresa«. Fotografija prikazuje skupino starejših žena, tokrat v preprosti kmečki opravi z rutami na glavah; nad glavami se dviga slika Tita, ki jo na palici v rokah drži ena od žena (slika 4). Podoba Vide Tomšič z otrokom, čigar rodbinske vezi ne moremo razbrati iz podnaslova, lahko pa ugibamo, je blag označevalec simbolnega materinstva. Na fotografiji z zborovanja žena, prepređeni s krščansko motiviko

procesije, nasprotno, simbolno materinstvo zaživi v polnem zamahu. Ženske, med katerimi so mnoge najbrž že bile matere svojim biološkim otrokom, se preobrazijo v simbolne matere sinu naroda, enemu in edinemu, ki si zasluži vse njihovo materinsko razdajanje vsem ostalim sinovom – torej socialističnemu rodu nasploh. Rod je metonimično prenesen na podobo Tita, simbolnega in dejanskega otroka revolucije, s čimer se zagotovi kontinuiteta v simbolnem materinjenju prihodnjim socialističnim generacijam – in socializmu kot ultimativnem otroku zgodovine *par excellence*.



Slika 3: »Naše partizanke so dobre matere«, Naša žena, 1945, 1.



Slika 4: Simbolno materinjenje Titu, Naša žena, 1945, 1, 32.

1.4 Partizanska mati

Kathrine Woodward poudarja: »Bolj ko se materinstvo potaplja v mit, bolj se zdi naravna in neizogibna identiteta za ženske« (Woodward, 2001, 250). Raba revolucionarnega konotiranja z ikonografijo partizanske uniforme na dveh fotografijah z materami priča o postopkih mitologiziranja, ki na koncu privedejo do esencijaliziranja ženske družbene vloge v kontekstih socialistične prenovе družbe. Ti potekajo s pomočjo vizualnega reprezentiranja, ki si za konstruiranje pomena okoli povojne podobe ženske sposoja pri zgodovini ženskega aktivnega delovanja v revolucionarnem partizanskem boju. Toda prav to »sposojanje« pomena v povojnih kontekstih doživlja pomembno spremembo, ki jo ideološko vzdržuje lik matere.

Naš boj ni bil dosežen za pogajalsko mizo, je Tomšičeva opozarjala bralke *Naše žene* in izpostavlja žensko aktivno udeležbo (*NŽ*, 1945, 9, 179). Medtem ko so javne podobe povojne ženske kot delavke v prvih povojnih letih vztrajale pri vizualnih naracijah udarništvā, pa je podoba matere kolektivni pogled počasi usmerjala od dramatične držē revolucionarne borke k sočasnim reprezentacijam aktivnih mater in umirjenim pozam »materinskega poslanstva«. Poenostavljanje bi bilo, če bi sklenili, da je prehod od ikonografije partizanke k »partizanski materi« ustrezal zgodovinskemu prepisovanju vojnega lika v miroljubne kontekste povojnega obdobja. Prej je šlo za poskuse rekodiranja ženskosti skozi reprezentiranje njene javne podobe. Gledano z današnjega gledišča je mogoče trditi, da šele z vizualnim upodabljanjem materinstva tudi diskurzi ženske enakovredne in enakopravne udeležbe v revolucionarnem boju in povojni obnovi dobijo svoj pravi in polni pomen.

Ta pomen je mogoče razbrati iz branja lika »partizanske matere«. Konstrukt »partizanske matere«, ki je polnil povojne fantazije o predani materi, se je v narativnih reprezentacijah dopolnil z ideološkim protipolom ženske javne prisotnosti. Tu se dodatno izostrijo napetosti v reprezentiranju. »Partizanska mati pravimo po navadi ženam, ki so vso svojo materinsko skrbnost in požrtvovalnost prenesle s svojih otrok na širši krog ljudi, na partizane. Skrbele so zanje in v materinski ljubezni bdele nad njimi, kot so nekoč le nad lastnimi otroki. Pri vsem tem pa so ostale tihe, skromne in neopazne, in take so še danes« (*NŽ*, 1945, 9, 195). Poudarjena družbena vidnost »partizanskih mater« skupaj s partizankami priča o zgodovinsko uravnoteženem vrednotenju obeh skupin žensk, ki so vsaka po svoje sodelovale v odporniškem gibanju. Toda »partizanska mati« je hkrati, in nemara z večjo močjo kot lik partizanke, zagotovila ideološko polje za oblikovanje povojne družbene zavesti o vlogi ženske, tako na konkretni socialnopolitični kot simbolno-ideološki ravni. Temeljni konstitutivni element konstrukta partizanske matere (konstrukta, ker je črpal iz zgodovinske stvarnosti, a to ideološko priredil) je bila namreč sposobnost

prenesti izkušnjo intimne vezi z lastnim otrokom na simbolno skrbništvo nad mlado generacijo. Kot smo dejali, je bil prenos vitalnega pomena za definiranje politične projekcije »novega rodu«.

Kot vidimo, zgoraj obravnavane fotografske reprezentacije družijo pogled občudovanja, ki žensko »historicira«, tj. postavi na mesto zgodovinske akterke, in mitologizira, transcendira njeno zgodovinsko aktivno pojavnost v univerzalno kategorijo materinstva. V tem drugem koraku je opravljena operacija razlaščenja, ki si sposoja prav pri liku partizanske matere. Podobe žena, ki so v vojnem času skrbele za svoje in tuje otroke in može in pri tem ostale »tihe, skromne in neopazne«, ponudi protiutež predstavam o ženskah, ki si položaja niso izpogajale za »kuhinjsko mizo«. Mitologiziranje partizanske matere v smeri materinskega samožrtvovanja postane polje kulturnega in političnega pacifiranja aktivne ženskosti. Krog materinstva, ki postane kraj samoukinjanja ženskega subjekta, je sklenjen.

Da bi lahko razumeli ozadje odvzemanja materinstva, moramo v nadaljevanju narediti ovinek k socialistični ideologiji otroštva.

1.5 Otrok v socializmu

Za promocijo socialistične politike spola je bilo pomembno izpostavljanje kritičnega pogleda na kapitalistični Zahod in njegov izkrivljen spolni in družinski red. »Taka, vidite, je demokracija tiste dežele, ki bi nas hotela učiti ljubezni do otroka in prave skrbi zanj,« je revija zapisala v članku »V Ameriki prodajajo otroke po 2500 dolarjev« (NŽ, 1947, 8, 243). Po drugi strani Vida Tomšič tudi v kontekstu socialistične družbe govori o »stoletju otroka« – sintagmi, ki je porojena na Zahodu. Čeprav v tej povezavi omenja otrokove pravice, in prvo med njimi, da se rodi zaželen – kar, posledično pomeni pravico ženske do načrtovanja materinstva in družine (Tomšič, 1978, 360), si v resnici oba družinska režima, ko gre za otroka, nista tako različna. Ko je šlo za vprašanje vzgoje otrok, sta se pravzaprav približala drug drugemu bolj, kot bi vedela. Tako na kapitalističnem Zahodu kot na socialističnem Vzhodu se je namreč v javnem prostoru oblikovala nova družinska kultura, ki ji je predsedovala podoba otroka. Povojna doba je doba vladavine otroka in medtem ko se v ta nastajajoči oblastni stroj mati na Zahodu oziroma Vzhodu vpreže z različnimi nalogami, pa jima je skupno to, da na poti obe izgubljata sami sebe.

Ker je bil socializem družbenopolitični program, ki je stremel k svoji realizaciji v prihodnosti, je bilo jasno, da je stavil na generacijo otrok, ki bodo nekoč nosilci brezrazredne družbe. Podobno kot delavski razred je socialistična država tudi mladino obravnavala kot homogeno skupino brez notranjega razlikovanja

(Salecl, 1993). Renata Salecl v obravnavi povojne konstrukcije mladostnika in mladine izpostavi štiri ključna obdobja. Neposredno po vojni izpostavi ideal mladega komunista, čigar temeljne vrednote so bile socialistični patriotizem, disciplina in kolektivni duh, smelo prečenje ovir, odnos do dela in javne lastnine (Salecl, 1993, 45). Šlo je seveda za ideal, ne za odraz dejanskega stanja, to pa ne pomeni, da niso bile v tek pognane različne ideološke naprave za približevanje drugega prvemu: kulturne in športne prireditve, učni načrti in obšolske dejavnosti. Ob koncu štiridesetih let se ideal prvič nalomi ob novi percipiji, da je mladina lahko tudi problematična. Glavni vir nevarnosti je prihajal s slabimi vplivi z Zahoda: v namen preprečevanja razraščanja mladostniških simpatij do zahodnjaškega življenjskega stila se je z agitacijskim materialom in politično šolo mobilizirala mladinska komunistična organizacija, ki je mlade usmerjala k »pravim« filmom in literaturi (ibid.).

Tretje obdobje nevarnost Saleclova locira v mladostnika samega: zdaj se grožnja v predstavah partijske elite ni infiltrirala od zunaj, pač pa je ždela v moralnih deviacijah določenih subkulturnih mladinskih skupin. V tem obdobju, ki se razteza do šestdesetih let, se deviantnost mladih poskuša nadzorovati z uvedbo šolskega predmeta »Socialistična moralna vzgoja«. Konec šestdesetih in v začetku sedemdesetih let nevarnost dobi natančnejše politične razsežnosti: študentsko gibanje partija razume kot odmik študentske intelektualne elite od delavskega razreda in izdajo skupnega političnega programa; v osemdesetih letih z zahtevami po demokratizaciji družbe in uvedbi večstranskega sistema, na čelu katerih je prav mladinska organizacija ZSMS, postane jasno, da skupne poti ni več.

Gledano v daljšem retrogradnem časovnem loku se potemtakem lahko strinjamo z ugotovitvijo Saleclove, da je mladina za socialistični projekt travmatična točka: po eni strani je mladina jedro, okrog katerega se strukturira socialistična ideologija, po drugi strani pa je jasno, da je ta subjekt, ki naj bi svojo polno subjektivacijo dosegel šele nekje v prihodnosti, tudi tujec in Tujec, ki uhaja partijskemu nadzoru.

Ko govorimo o povojnem obdobju, je tega zanimivo primerjati z diskurzi o mladini in mladostnikih v sočasni ameriški kulturi. Izkaže se, da je mladina tudi za zahodni kapitalistični svet Drugi, ki ogroža stabilnost družbenega, družinskega in seksualnega reda. Problematični mladostnik nastopa v podobi generacije, ki spodnaša seksualne vrednote svojih staršev. Najbolj straši podoba mladih delinkventov, ki jih v množičnem številu »odkriva« povojni tisk. Ko Paula Fass obravnava kolektivne predstave o mladini, ki se v ameriški družbi kot homogeni skupinski subjekt prvič izraziteje oblikujejo v dvajsetih letih 20. stoletja, pokaže, kako te služijo za »razkrivanje globlje rane družbenega nereda in kot prilika za

raziskovanje razlogov, ki so spodnesli družbeni red« (Fass, 1977, 18). V petdesetih letih istega stoletja se takšna prilika oblikuje okoli podobe mladih delinkventov iz urbanih getov. Latentni strahovi, ki jih vpisuje lik mladega odpadnika od vladajočega družbenega reda, segajo od nevarnosti, da se za fasado uporništvja skriva gojišče za vzgojo mladih komunistov, do razgradnje spolno-seksualnega družinskega ideala. Izrazito fokusiranje pogleda javnosti na problem mladostniške delinkventnosti in pouličnih tolp v tem drugem primeru se ideološko preslika v krepitev predmestnega belega ideala harmoničnega družinskega življenja (glej naslednje poglavje).

Morda sta prav implicitno tujstvo in vselej prisotna nevarnost, ki jo uteleša mladostnik, botrovala temu, da se v *Naši ženi* o »novem rodu« govori prek podob mlajšega otroka, pogosto celo dojenčka. Razlog za usmerjanje pozornosti na »najmlajši rod« je bil sicer povsem politično določen: otrok in otroštvo nista bila predmet čaščenja, ker bi tako narekovala čustvena ekonomija modernega družinskega življenja, temveč da se poudari pomen dela na oblikovanju socialističnega subjekta od najzgodnejših dni njegovega življenja. Ker je bil socialistični subjekt neobremenjen s spolom in spolno razliko, so reprezentacije socialistične vzgoje otrok vključevale podobe dečkov in deklic. Toda ko se je poudarjalo prvine socialistične etike in duha, ki naj se vgradijo v novo generacijo, so vendarle prevladovale fotografije dečkov.

Materinstvo je bilo funkcionalni element v socialistični vladavini otroka, čigar dobrobit sta opisovala pojma »zdravega razvoja« in »krepke rasti« za prihodnje, kolektivne podvige prenove družbe. V vizualnih reprezentacijah materinjenja novemu rodu v *Naši ženi* se vladavina otroka kaže kot politično osnovani spolni imaginariji, ki so bili moško osrediščeni. »Mati, katere knjige boš podarila otroku?« je na primer bralko spraševal oglas v *Naši ženi* iz leta 1946 ter v odgovor ponudil seznam s knjigami, kot so bile: *Letalsko modelarstvo*, *Dva kapitana*, *Zgodba o Leninu*, *Deček iz Leningrada*; za otroka, ki je »dorasel politični vzgoji«, pa *Kakšen mora biti komsomolec*. Medtem ko so sočasni vzgojni in svetovalni diskurzi na Zahodu posebno pozornost namenjali diferencialni spolni vzgoji otrok in deklic, si je v socialistični ženski reviji odraščajoče dekcle svojo avtobiografijo lahko preslikalo skozi biografijo dečka, kot zgled ponuja ena od mnogih fotografij otrok pri delu, udarnega in samo-osrediščenega »mladega železničarja« (slika 5).

Novi rod, ki mu je bilo namenjeno materinstvo, je bil moškega spola. Njegov je bil tudi kolektivni pogled na mater: »Mali Oleg se v ... težkem trenutku spominja svoje matere z njenimi mehкими, dobrimi rokami,« *Naša žena* povzema delo sovjetskega avtorja Andreja Fadejeva v članku »Kaj naj bere moj otrok«: »Mama, mama! Tvoje

roke pomnim od trenutka, ko sem se začel zavedati, da sem na svetu» (NŽ, 1948, 4, 156). Otroška literatura ni mogoča, pravi Jacqueline Rose (1992), je le projekcija otroka, kot ga vidi odrasli. V tej projekciji je vselej vpisana želja odraslega, ki jo, ko gre za materinsko podobo, strukturira fantazma »zgubljenega kontinenta« (Kristeva, 1995). Spominsko vračanje ni namenjeno materi, pač pa otrokovemu narcisoidnemu, nostalgičnemu oživljanju fantazmatske dobe polnosti, enosti z materjo. V tem vračanju v preteklosti je materi, kot priča Olegova zgodba, odmerjeno mesto samoukinjajoče subjektivitete, napolnjene z dobroto, toplino, skrbjo in varnostjo za drugega.



Slika 5: *Mladi železnikar*, *Naša žena*, 1948, 6.

Pregled izvodov *Naše žene* v prvem povojnem desetletju pokaže, da je bila hegemonna konstrukcija socialističnega otroka moškoosrediščena ter da je bil »mladi udarnik« tisti, ki je bil določen za bodočega nosilca družbenega reda. Ob očitni podprezentiranosti, če ne kar polni odsotnosti figure očeta, se zdi, da je bil za izpeljavo te vzgojne naloge odrasel moški, torej oče, odvečen. Vendar nam po drugi strani prekomerno reprezentiranje matere, ki je stopila v prvi plan, ne sme služiti kot dokaz, da se v povojni kulturi potihoma vpeljuje matriarhalna družinska matrika družbene reprodukcije in reprodukcije spola. Povsem nasprotno, privilegiranje podobe matere je služilo oblikovanju vizualnega polja, na katerem se je vršil postopen prenos starševstva z družinskega na kolektivno-družbeno. Vzporedno z razlašanjem ženskega starševstva se krepi prilaščanje vzgoje s strani države, in ta vključuje tako vzgojo otroka kot vzgojo matere.

V povojni kulturni imaginaciji je materinstvo osmišljeno za otroka ali, skladno s kolektivizacijo materinstva, za »mladi rod«. Socialistična doktrina preporoda družbe in vzgoja »novega človeka« sta zahtevali družbeno investicijo v mladi rod. »Za partijsko oblast, ki je želela čim bolj utrditi novo družbeno ureditev, s katero se niso strinjali vsi državljani, je bila vzgoja mladih rodov še posebno važna,« piše zgodovinarica Mateja Jeraj (Jeraj, 2004, 369). Poudarek na mladem rodu je zahteval prevrednotenje materinstva oziroma vloge »žene-matere«. Dr. Jože Potrč je o njej zapisal: »Kapitalizem je, ne glede na posledice, brezobzirno vrgel ženo v proizvodnjo, mi pa smo dolžni zle posledice ženske zaposlenosti danes omiliti in končno odstraniti, vse moralne sile delovne žene pa osvoboditi, da bo lahko dala vse svoje notranje bogastvo srečnega, z delom zadovoljnega, svoje družbene koristnosti se zavedajočega, res enakopravnega člana družbe našemu mlajšemu rodu in ga zdravo vzgojila. Partija in Tito visoko ocenjujeta to vlogo žene-matere« (NŽ, 1949, 9, 195).

Socialistična obnova družbe je temeljila na vzgoji novega rodu in bila v izpeljavi socialistične revolucije odvisna od uspeha te vzgoje. Vladavina otroka zato ni mogla biti prepuščena spontanosti družinskega življenja, pač pa je kmalu po vojni postala predmet državnega in institucionalnega reguliranja. Sovjetski »domovi igre in dela« so postali visoko vrednoten model, ki ga je *Naša žena* leta 1947 opisala z besedami: »Dom je tako urejen, da imajo otroci v njem dovolj razvedrila, igre in učenja in že tudi navaja otroke k samostojnemu, koristnemu delu. Dom bo otroke polagoma privajal na disciplino in red in na medsebojno tekmovanje. Seznanjal jih bo z našimi junaki in udarniki, navajal na varčnost in razumevanje skupne lastnine (skupne igrače, skupna posoda, oprema)« (NŽ, 1947, 3, 67; slika 6).



Slika 6: *Domovi igre in dela*, *Naša žena*, 1947.

Poglejmo, kako blizu oziroma daleč je takšen model zahodnemu. Na prvi pogled razhajanja ne bi mogla biti večja. Zahodni vzgojni režim je materi nalagal, da osredotoči vse svoje energije in moči v skrb za celosten razvoj otroka kot individuuma. Obseg odgovornosti, ki jih ji je naložila družba, je sprožil vrsto strahov, da nalogi ne bo kos ali da jo bo prikrojila po svoje, kar naj bi se, v s hladno vojno kontaminirani mentaliteti, manifestiralo v mladem rodu komunistov, homoseksualcev in mehkužnih dečkov (Ehrenreich in English, 1978). Glavna skrb je bila spolna identiteta in vcepitev spoštovanja do (moške) avtoritete. V socialističnih kontekstih so bile skrbi drugačne. »Naši najmlajši bodo brez vsakega dvoma živeli dobro in srečno, saj so se njihove matere in njihovi očetje borili za to.« V nasprotju z »neljudskimi režimi stare Jugoslavije, [ki] so se za življenje naših najmlajših prav malo brigali« (NŽ, 1946, 8, 162), si je povojna ljudska oblast naložila, da »skrbi za naš mladi rod čisto drugače« (prav tam): nadzorovano, centralizirano in ideološko poenoteno. Namesto spolni identiteti je skrb namenjala politično-idejni neoporečnosti.

V socialističnem vzgojnem stroju se je na kolesju nadzovanja in reguliranja kmalu začela krušiti simbolna moč matere. »Ker je državi mnogo na tem, da se otroci vzgoje v koristne in zavedne državljane, ima tudi pravico nadzorovati, kako starši skrbe za vzgojo in vzrejo svojih otrok« (NŽ, 1948, 6, 174), so razglabljali v reviji. Zgornjemu citatu, ki je obujal zgodovinski spomin na vojne žrtve, je sledil dopis: »Že spoštovanju do njihovih žrtev smo matere dolžne kar najbolj se potruditi, da bo slednji otrok zrasel v zdravega in za delo sposobnega in odpornega človeka. To bomo matere dosegle najprej, če bomo otroke hranile s svojim mlekom« (NŽ, 1946, 8, 162). Nenavadnemu dopisu so kmalu sledili bolj natančni vzvodi reguliranja, ki niso zadevali zgolj fiziološkega, temveč predvsem vzgojne aspekte. »Vsem materam sporočamo, da bomo v naslednjih številkah *Naše žene* odgovarjali na vsa vprašanja in probleme, ki se tičejo vzgoje otrok, pri čemer bodo sodelovali strokovnjaki (ako imate težave s svojimi odraščajočimi sinovi, ker ste vdove, ako izgubljate avtoriteto pred otroki, ako so otroci razpuščeni, ker zaradi okupatorja ni bilo šole ali ker so otroci hodili v fašistične šole itd.) (NŽ, 1946: 12, 2).

Vzgojni in svetovalni diskurzi, iznajdba meščanskih »terapevtskih znanosti« in stalnica ženskih revij na Zahodu so na vrhuncu socialistične obnove družbe in ideološkega razslojevanja meščanskih in brezrazrednih politik spola našli svoje mesto tudi v slovenski ženski reviji. Zahodni povojni družinski red, ki še vedno deluje kot ostalina v sodobnem vladajočem liberalno-potrošniškem konstrukt, je mater spravil v položaj nenehnega spopada s časom, v katerega je bilo treba spraviti vrsto aktivnosti za najmlajšega: »Ne le, da je bila odgovorna za igranje in discipliniranje,« pišeta zgodovinarja Kellogg in Mintz, mati je morala otroke tudi »voziti

v in iz šole, k prijateljem na dom, k uram klavirja in plesa, ter zdravniku« (Kellogg in Mintz, 1988, 184). Socialistični materi je bilo breme, vsaj uradno, odvzeto s tem, ko je bilo preneseno na zunanje ustanove. Toda oba modela si nista zares tako vsaksebi. Navkljub politično in ideološko nasprotnim investicijam v materinstvo se je v njunem skupnem učinkovanju materinstvo oblikovalo kot identiteta, ki žensko prepričuje v izpopolnjujočo funkcijo materinstva ter jo hkrati prazni avtoritete in užitka. V tem vmesnem prostoru nadzorovanja in reguliranja si lahko zamišljamo, da sta zares njena v obeh primerih, tako na Zahodu kot Vzhodu, polna mera negotovosti ter vsakdanji precep med življenjem v domnevno instinktivni in dejanski preskriptivni podobi uživajoče matere.

Tako lahko s prelistavanjem povojne ženske revije spremljamo, kako je ženska počasi izgubljala prestiž zgodovinske povezanosti s partizansko materjo in kako ji je postopoma materinstvo, s poudarjanjem skrbi za novi rod, odvzeto, če parafraziramo Luce Irigaray, kot »njeno« mesto (Irigaray, 2002).⁴ Vrsto ukrepov, ki jih je uvedla država na ravni socialne politike, je bila brez dvoma namenjena razbremenjevanju ženske ter utrjevanju zavesti, da se lahko brez občutkov slabe vesti kot delavka v proizvodnji preda obnovi družbe. »Otroške jasli hočejo predvsem razbremeniti ženo-mater v času njenega dela, otroku pa nuditi vso potrebno nego, zdravstveno nadzorstvo in vzgojo,« je zapisala *Naša žena*. Nekoliko pozneje je na isti strani vizija družbene pogodbe ubrala drugačen ton: »Otroške jasli pa bodo tudi vzgojno delovale na naše matere. Mnogo mater nima nikoli priložnosti seznaniti se s pravilno nego dojenčkov ... S tem bomo ustvarili postopoma pogoje za vzgojo zdravega in krepkega rodu« (*NŽ*, 1948, 6, 165). In še pozneje: »Le katera mati se utegne in zna tako vestno ukvarjati z vzgojo svojega otroka. Katera mati jih more naučiti vsega, kar se tu naučijo: pesmic, igrice, igračk, ki jih znajo sami napraviti in toliko drugega ...?« (prav tam). »Socializem,« je trdil Jože Potrč, »omogoča ženi v proizvodnji, da zaživi bogatejšo družinsko življenje« (*NŽ*, 1949, 9, 195). Medtem ko je država ženi zagotavljala, da se v času plačanega dela s pomočjo vzgojno-varstvenih zavodov lahko razbremeni materinskih skrbi, je ta isti oblastno-vednostni institucionalni stroj za razbremenjevanje deloval kot kraj rojevanja občutkov materine slabe vesti. Kratek časovni prestop od idolatrije k profanizaciji materinstva priča, da je bil materinski lik, ki ga je konstruirala *Naša žena*, dvoumni konstrukt: medtem ko se je ponujal bralkam kot ponosno deroč tok ženske notranje moči in družbene zavesti, je zanje hkrati dolbel lagune negotovosti in razlaščenja.

Pogled na zgodnje povojno zgodovinsko obdobje in kulturne reprezentacije matere in materinstva v *Naši ženi* kaže, da slovenska kultura v zadnjih petdesetih

4 »Materinsko-žensko ostane mesto, ki je ločeno od 'svojega' mesta, je brez 'svojega' mesta«, pravi Irigaray (2002, 123).

letih ni živela v zatonu čaščenja materinstva, socializmu pa ni mogoče pripisati programskega, državno nadzorovanega projekta ukinjanja ženske »prave« družinske identitete matere in gospodinje. Socializem si je materinstvo prisvojil, sposodil žensko biološko funkcijo za to, da je z njo lahko vodil projekt družbene preno-ve, za takšno transakcijo med javnim-ideološkim in privatnim-družinskim pa je potreboval sodelovanje ženske, ki je verjela v politično moč lastnega materinstva. Družbeno pogodbeno razmerje ni bilo dolgotrajno: od podobe udarnice do »čedno oblečenih, nežnih, nasmejanih žensk, pogosto v družbi zadovoljnih, okrogloličnih otrok« (Jeraj, 2004, 371) je minilo slabo desetletje; od govora udarne gospodarice doma (»Kako sem nadomestila šipe«, *NŽ*, 1945, 8, 173) do udomačene gospodinje (»Kako ponudim sadje gostom«, *NŽ*, 1947, 11, 59) še manj. Takšen prehod v kratkem časovnem obdobju priča, da je bilo revolucioniranje politike spola, ko je šlo za družinske in kulturne vzorce reprodukcije psiho-spolnega reda, manj revolucionarno, kot se zdi na prvi pogled.

Za raziskovanje mnogoterih pečatov, ki jih je kljub svoji kratkotrajnosti na vsakdanjem življenju žensk pustila socialistična doktrina osvoboditve žensk tudi po tem, ko se je njena ideološka moč že razvezala v manj rigidne strukture nagovarjanja ženske nastajajočega srednjega sloja (Luthar, 2006), bi morali odpreti drugačne arhive zgodovinskega in sociološkega raziskovanja. V daljši časovni perspektivi je bil med usodnejšimi učinki javnega osvobajanja ženske za družbeno izkušnjo žensk brez dvoma hkratna afirmacija in zanikanje dvojne obremenitve, ki jo je socialistični projekt naprtil ženski. Medtem ko je vstop v sfero dela, ki je vključeval tako delo v proizvodnji kot intelektualno in politično delo, žensko potiskal na pot progressa, opolnomočenja in samoveljave, jo je po drugi strani z zanikanjem resničnosti njenega gospodinjskega dela, vgrajenega v dnevni delavnik emancipirane ženske, prepuščal zgodovinski travmi, ki si jo je delila z vsemi drugimi ženskami, ki so si v različnih zgodovinskih obdobjih in družbeno-kulturnih okoljih izborile dostop do javnega življenja. Vloga matere in pripisana primarna skrb za otroke in družino sta brez dvoma sodila v delokrog travmatiziranja družbene in subjektne afirmacije ženske v socializmu; kot bo pokazala naša primerjalna analiza vizualnih reprezentacij in političnega diskurza v nadaljevanju, se je v tej usodi od zahodne matere in matere v postsocializmu danes pogosto razlikovala zgolj v tem, kdo so bili po tem, ko je bila kot mati povzdignjena na pedestal kolektivnega čaščenja, akterji razlaščanja njene materinske moči.

2 Mama je preveč utrujena

Maja 1956 je dotlej vodilna ameriška ženska revija *Ladies' Home Journal* v svoji redni mesečni rubriki »Kako živi Amerika« objavila reportažno zgodbo o Ruth Beal in njeni družini. »Ob nekaterih jutrih se dobesedno splazim iz postelje,« Ruth začenja z opisom svojega delavnika povojne gospodinje iz ameriškega predmestja. V notranjosti fotoeseja ob fotografiji, ki jo kaže pri delu, je vstavljen citat: »Včasih se zalotim, kako mi brez razloga po licih polzijo solze.« Uvodna fotografija, s katero se začne pripoved o Bealovih, pa sploh kaže spečo Ruth v gugalniku. V naročju drži otroka. Otrok je buden in s pogledom, usmerjenim v kamero, očitno mirno čaka na svojo mamo, da se zbudi (slika 7). Enako zgovorna kot fotografija je reportaža v celoti. Portret družine Beal namreč nosi naslov: »Mama je preveč utrujena«. Uokvirjen s podnaslovom »Beg materinstva« uredniški zapis, skupaj s fotografijo, povojni bralki sporoča, da je poslanstvo, ki ji ga je družba namenila kot vir samoizpolnitve in osebne sreče, za žensko postalo fizično in psihično prenaporno. Namesto da bi v materinstvu uživala, je mati svoje materinstvo začela doživljati kot jarem, ki jo je izčrpaval in dušil.



Slika 7: Izčrpana mati Ruth Beal, LHIJ, maj 1956.

Kako naj si razložimo tovrstno medijsko reprezentacijo materinstva, sploh če upoštevamo datum objave, ki sovпада z vrhuncem, ki ga je doživljal vladajoči ameriški družinski ideal, po katerem je bilo za žensko materinstvo največ, kar si je lahko želela vsaka ženska, ki je stremela k osebni izpolnitvi in družbenemu prepoznanju? K temu cilju je bil napeljan celoten družbeni aparat: vodilni strokovnjaki so ženski sporočali, da je materinsko poslanstvo največ in najboljše, kar lahko pričakuje v svojem življenju; oglaševalski stroj je neutrudno proizvajal podobe srečne gospodinje na večnem obhodu streženja željam svoji družini in s tem svoji lastni želji; Hollywood je po tekočem traku kopicil filmske in televizijske izdelke, ki so gledalke vedno znova vračali na mesto matere in to vračanje prikazovali kot vir zabave, smeha in ženske pomiritve z usodo. Redke reprezentacije žensk, ki so se znašle v javnem prostoru kot zaposlene osebe ali celo osebe s kariero, so vztrajale pri izpostavljanju izjemnosti primera in izjemnosti krotile s sočasnim poudarjanjem, da gre vendarle za ženske, ki svojo kariero z družinskim življenjem usklajujejo tako, da je jasno, da je najprej zadoščeno »materinskemu poklicu«. Tista mlada dekleta, ki še niso bila matere in so bila zaposlena, pa se je na bodočo vlogo pripravljalo s pomočjo koncepta »office housewife«, gospodinje v pisarni, ki svojemu šefu nadomešča gospodinjo, ki ga čaka doma in, medtem ko se ta spopada s hladnim delovnim okoljem, zanj ustvarja vzdušje družinskega zatočišča.

V tej analizi primer zgodbe o materinski izkušnji Ruth Beal postavljam v središče razprave o konstrukciji materinstva v kontekstih zgodovinskega trenutka, ko se moderna zahodna družbena paradigma ženskosti in ženske spolne vloge sooča s krizo. Pri tem se namenoma opiram na medijske zgodbe v ženski reviji. Te zgodbe, ki so prvoosebne in naj bi imele določeno pričevalno vrednost, obravnavam kot *medijske etnografije*: kot medijske zapise, ki, s tem ko dokumentirajo stvarnost in jo s pomočjo tehnologije množičnega tiska posredujejo nacionalni javnosti, oblikujejo družbeno fikcijo, ki resničnost te javnosti hkrati proizvaja in z njo upravlja – kjer so torej družinske in materinske zgodbe, ki jih svojim zgodovinskim bralkam ponudi ženska revija, način reproduciranja družbenega reda in razreševanja njegovih konfliktov. Bolj neposredno: kjer je javni govor o napetostih in antagonizmih družbene zapovedi (materinstva) oblika vzdrževanja statusa quo in zadrževanja družbene spremembe.

2.1 Predmestni družinski ideal

Povojna ameriška kultura je slavila družinski ideal, ki se je oblikoval okrog jedrne družine belega srednjega razreda, bivajočega v standardizirani (tipski) hiši predmestnega naselja – najznamenitejše in prvo takšno naselje je bilo Lewittown

(Clark, Jr., 1989) –, z očetom, ki je dnevno odhajal na delo, in gospodinjo, ki je v njegovi odsotnosti skrbela za dom in otroke (May, 1988; Kellog in Mintz, 1988; Spigel, 1992). Demografski kazalci povojnega obdobja pričajo, da je bil obrat k družinskemu življenju kolektiven ter da kazalci odstopajo od obdobja pred drugo svetovno vojno kakor tudi od obdobja po letu 1960. Petdeseta leta zaznamuje rekordno visoko število porok in nizko število ločitev. Ob koncu desetletja je bilo 70 odstotkov vseh deklet poročenih v starosti 24 let, kar je 28 odstotkov več kot v letu 1940; povprečna starost prvič poročenega moškega je padla na 22 let (ob koncu 19. stoletja, na primer, je bila 26,7 let). Ni pa veljalo le to, da so se Američani poročali mlajši kot generacija njihovih staršev, imeli so tudi več otrok: stopnja rodnosti se je na vrhuncu vladavine družinskega ideala približevala stopnji rodnosti v Indiji. Dva pravna akta, ki naj bi pomagala mladim družinam in vračajočim se veteranom («The GI Bill» in «The Housing Act», 1949), sta omogočila ugodna posojila brez pologa: do leta 1960 je bilo 31 milijonov ameriških družin od skupno 44 milijonov lastnikov doma, predmestna populacija pa se je po številu približala mestni. Novi predmestni ideal doma je zasebne želje mladih družin združil v krovno družbeno fikcijo benevolentnega družbenega reda, očiščenega napetosti in konfliktov. Za generacije, ki so v sebi še nosile spomine na leta Depresije in medvojnega pomanjkanja, je ustvarjal tudi pomirjujočo sliko sveta, kjer so bile revščina, lakota in samoomejevanje želja za vselej odpravljene.

Družbena fikcija je bila državno sponzorirana. Povojni ameriški ideal je bil, kot piše Lee Edelman, del kompleksne mašinerije, ki je delovala »z množičnim produciranjem arhaične buržoazne fantazije samoreguliranega družinskega zatočišča, in to v času, ko je bila sama ideja domačijskosti vtkana v negotovo in nestabilno razmerje do mnogoterih družbenih zahtev Države« (Edelman, 1992, 269). Michael Rogin je bolj natančen v opisu tega razmerja: upoštevajoč kontekste hladne vojne, piše, je obrat k družini deloval kot ideološki instrument, s katerim se je »udomačevalo sebstvo in ga naredilo varnega za politične svoboščine« (Rogin, 1987, 75). Rogin ima pri tem v mislih »podrejanje politike zasebnemu življenju«, s čimer se je bilo mogoče posluževati zastraševanja s komunistično »rdečo nevarnostjo«, politično disidentstvo pa preusmeriti k »demokratični« izpolnitvi v domu in družini.

Američane se je prvič v zgodovini neposredno nagovarjalo, da svojo identiteto dopolnjujejo v kontekstu doma in družine (Coontz, 1989, 27). »Alternative domačijski zapori niso bile dosegljive,« piše Tyler May. »Konsenz hladne vojne in prevladujoča atmosfera antikomunizma sta vsakršno osebno eksperimentiranje kakor tudi politično uporništvost naredila za tvegano početje s slabimi možnostmi za pozitivni rezultat« (May, 1988, 207). Toda podoba predmestne družine, ki naj bi bila gradnik

družbenega miru in ravnotežja (Taylor, 1989, 26; Kozol, 1994, 72), je bila seveda fikcija, ki je javno zavest prav toliko kolonizirala, kot je odtegovala vpogled v resnico, ki jo je ideal potlačeval. Študije, ki so redko našle pot do javnega medijskega prostora, so kazale drugačno sliko. Zakon, ki naj bi bil temeljni garant osebne sreče in nacionalne varnosti, se je za mnoge zakonce izkazal za manj izpolnjujočo vez, kot se je napovedovalo: ohranjanje zakona in družine skupaj za vsako ceno je pogosto pomenilo »mizerijo za enega ali oba partnerja«, ki se je vlekla iz dneva v dan (cit. v May, 1988, 204). Poudarek na zadovoljujočem spolnem življenju v zakonu je rojeval podobne diskrepance. Dve Kinseyjevi študiji o spolnem vedenju ameriških moških in žensk (1984, 1953) sta pokazali slabo splošno spoštovanje predpisanega seksualnega ideala. Po prvi študiji naj bi se blizu 90 odstotkov moških odločalo za predzakonsko spolno življenje, polovica za zunajzakonsko, ena tretjina je imela homoseksualna razmerja (cit. v D'Emillo in Freedman, 1988, 282). Slednje je bilo posebej alarmantno, upoštevajoč politični enačaj, ki ga je povojna ideologija hladne vojne v ZDA potegnila med homoseksualnostjo in komunizmom (glej posebej razpravo o obravnavi povezave med homoseksualnostjo in nacionalno varnostjo v Hitchcockovih filmih, Corber, 1993). Druga študija je pokazala, da stanje ni bilo nič »boljše«, ko je šlo za spolno življenje Američank. Medtem ko so se strokovnjaki v medijih trudili dokazovati, zakaj je »imeti spolne odnose pred poroko vselej narobe« še krepko v drugo polovico petdesetih let, je Kinseyjevo poročilo leta 1953 razkrilo, da je imela polovica vprašanih žensk spolne odnose pred poroko in četrtna poročenih zunaj zakona (ibid).

Ne nazadnje, tudi predstava o družbi blagostanja je imela svoje meje. Povojni ekonomski razcvet je resda zmanjšal socioekonomske razlike med razredi: sredi petdesetih let je imelo 60 odstotkov prebivalstva prihodek srednjega razreda (3.000–10.000 dolarjev), hiše pa opremljene do te mere, da je bilo Nixonovo verbalno tekmovanje v razkazovanju prosperitete ameriškega doma Hruščovu v slavni »kuhinjski debati« več kot zgolj retorična figura ideološke propagande (Kellog in Mintz, 1988, 182): toda v istem obdobju je bilo 25 odstotkov Američanov revnih, 60 odstotkov Američanov nad starostjo 65 let je imelo leta 1958 prihodek manjši od 1.000 dolarjev, večina med njimi je bila tudi brez zdravstvenega zavarovanja. Najbolj zatajevana pa je bila resnica etničnega in rasnega razlikovanja. Z množičnim prisiljevanjem Mehičanov in Portoričanov ter migracijo Afroameričanov z juga države se je urbana Amerika pretvarjala v kotel konfliktov, ki sta jih proizvajala revščina in socialna negotovost. »Beli beg« (white flight) v predmestja je resda ustvaril kulturne pogoje za oblikovanje javnih fikcij (predvsem televizijskih, kjer v petdesetih letih ne najdemo niti ene TV-nadaljevanke o ameriški družini z Afroameričani ali drugimi etničnimi manjšinami), po katerih naj bi družbeni konflikt

»izginil, ker je bilo naokrog toliko dobrin« (Talyor, 1989, 26), vladajoča ideologija pa je v zameno za »podreditev obljubljal sodelovanje v kulturi potrošništva (Corber, 1993, 2). Toda to ne pomeni, da fikcija ni imela svojih notranjih kontradikcij, ki so spodnašale tla družbeni utopiji.

Družbena podoba ženske je bila med vsemi zgoraj naštetimi nemara najbolj konfliktno prizorišče, kjer so si vrata prostora, kamor naj bi se jo zaprlo, podajali sociologi in psihologi, popularni strokovnjaki in mediji – in to tudi tedaj, ko je bilo že jasno, da se na pragu povojne družinske in spolne idile bohota plevel družbene patologije, ki je dobival razsežnosti množične krize. V nadaljevanju pogledjmo izvore konfliktnosti.

2.2 Povojni diskurz o materinstvu

Socialistični priročnik zakoncema, omenjen v prejšnjem poglavju, je glede ženske družbene vloge nedvoumen: poklicno delo »večino žensk mnogo bolj tudi notranje zadovolji kakor pa samo delo, ki ga opravljajo kot gospodinje« (1961, 23). Vladajoči diskurz v ZDA si je bil v povojnih letih enoten, da je mesto ženske v domu in družini. Delo, s katerim bi bilo ženski omogočeno izpeljati to nalogo, se je moralo začeti že zelo zgodaj. Popularni otroški psiholog dr. Benjamin Spock je staršem tako svetoval, da ko gre za vzgojo deklic, naj bodo pozorni, da jo, predvsem oče, pogosto opozarjajo na njeno ženskost, ki jo Spock sestavi v enačbo izgleda, obleke, ki jo nosi, piškotov, ki jih je spekla (cit. v Friedan, 1963). Dekleta, ki so se odločila za študij, so pričakali predmeti kot »Izbira partnerja«, »Prilagoditev na zakon«, »Izobrazba za družinsko življenje« (ibid., 169). Materinstvo je bilo pojmovano kot zadnje znamenje uspele »polne feminizacije«.

Koncept »polne feminizacije« je popularni ekspertni diskurz »uvozil« iz psihoanalize. Izhodišče sta bila dva Freudova spisa, »Ženska spolnost« (1931) in »Ženskost« (1933). V njiju se Freud oddalji od svoje prejšnje teorije o paralelnem spolnem razvoju dečka in deklice; predojdipska faza, zdaj trdi, igra pri deklicah precej večjo vlogo kot pri dečkih. Deklice morajo potlačiti svojo falično, aktivno plat osebnosti (in seksualnosti) in namesto tega zavzamejo pasivno seksualnost. Z besedami Juliet Mitchel: »da bi lahko vstopila v ojdipsko željo po svojem očetu, mora deklica rešiti, kar je ostalo od njenega spolnega gona, in ga posvetiti, kar najbolj aktivno, pasivnemu cilju biti ljubljena« (Mitchel, 1974, 115). S prirejanjem Freudovske analitične razlage v preskriptivno se ameriška psihoanaliza usmeri v iskanje načinov, kako zagotoviti, da se scenarij zares realizira. Helene Deutsch v svojem obsežnem delu v dveh zvezkih *Psychology of Woman* (1944) opozarja, da obstaja vrsta znamenj, ki kažejo, da ženska s takšnim scenarijem ni povsem zadovoljna. Vedenje opredeli

kot »kompleks moškosti« oz. željo, da bi sledila falični moški aktivnosti. Therese Benedek podobno opaza, da ženske v moderni družbi lahko razvijejo aktivni ideal jaza in za odpravo te anomalije predlaga terapijo (prim. Friedan, 1963, 120–123).

Najdlje v obsodbi moderne ženske pa gresta Lundberg in Farnham, ki leta 1946 objavita delo *Modern Woman: A Lost Sex*. V njem razpravljata o ženski opuščeni ženskosti, ki je po njunem posledica želje po zaposlitvi. Zaposlena ženska je po mnenju obeh avtorjev žrtev »nevrotične reakcije na moško nadvlado«. Opirajoč se na študijo primera Mary Wollstonecraft, ki naj bi bila pahnjena stran od svoje ženskosti zaradi slabe izkušnje s tiranskim očetom v otroštvu, avtorja skleneta, da je zaposlena ženska »kontradikcija v poimenovanju«, feminizem pa dokaz, kako zelo se je ženska odlepila od svoje prave identitete.

Povojni strokovnjaki pritegnejo diagnozi stanja. William Popenoe, direktor Ameriškega inštituta za družinske odnose, med razlogi za neuspelo feminizacijo navaja: okoliščine, neprimerne osebnostne poteze, izrasle iz otroštva, polzavestne strahove in upore (*LHJ*, marec 1954, 46). Rešitev, ki jo predlaga bralkam in ki jo te seveda lahko najdejo v programih njegovega inštituta, je v odpravljanju zamenjave vlog moškega in ženske in razreševanju strahov. Ginekologom v podobnem kontekstu reševanja problemov »nepopolne feminizacije« »pomaga« odkritje hormonalne povezave med uterusom in možgani (Ehrenreich in English, 1978, 250): ponavljajoči se splavi, neplodnost in menstrualne težave postanejo skupni simptomi »nezavednega zavračanja« materinstva (May, 1988, 149). Pravi razlog, kot že omenjeno zgoraj, pa je bilo iskati v želji ženske, da se zaposli in/ali materinstvo (celo) odloži.

Leta 1956 nacionalna ekonomija ZDA prestopi mejo vstopa v »postindustrijsko« fazo. Prvič v zgodovini »beli ovratniki« po številu prehitijo »modre«, medtem ko se težišče produkcije premakne v storitveno industrijo. Glavnino delovnih mest tu zasedajo ženske. V nasprotju z vladajočimi predstavami o družinskem idealu, ki ženske naredi za gospodinje, je leta 1952 zaposlenih 2 milijona žensk več kot v času kriznega zaposlovanja žensk med drugo svetovno vojno; leta 1960 je zaposlenih dvakrat toliko žensk kot leta 1940. Struktura ženske delovne sile je radikalno spremenjena. V preteklosti je večina delavk prihajala iz družin z nizkimi prihodki in bila samska; v petdesetih letih smo priča porastu zaposlovanja žensk iz srednjega razreda: največji vstop, od 7 odstotkov leta 1950 do 25 odstotkov v letu 1960, beleži skupina žensk v starosti nad 35 let, medtem ko matere z otroki, mlajšimi od 18 let, tvorijo tretjino vse ženske delovne sile (Chafe, 1972, 1986; Coontz, 1989). Povojna delovna sila se tako radikalno restrukturira, in sicer v smeri, da so »taiste žene in matere srednjega razreda, ki naj bi našle zadovoljstvo v gospodinjstvu« (Chafe, 1986, 127), njena največja moč.

»Napor, da bi se okrepijo tradicionalne norme, se zdi skorajda neobvladljiv, kot da bi se v resničnosti dogajalo nekaj povsem drugega,« piše ameriški zgodovinar ženskega dela (Chafe, 1986, 125). Seveda je mogoče, da si odrasla ženska zaželi, da sledi »moškemu vzorcu in išče izpolnitev v karierni poti in v neposrednem tekmovanju z moškimi svojega razreda,« piše Talcott Parsons v spisu o spolnih vlogah; je pa tudi jasno, dodaja, da je takšna pot mogoča samo s temeljito spremembo v strukturi družine (cit. v Friedan, 1963, 131). Prej omenjeni W. Popenoe svari: »Obdržati moramo delitev dela med spoloma, ali pa bomo soočeni z zelo slabo vzgojo otrok.« Ženi zadostuje, da svoje impulze po kreativnosti zadovoljuje z rekreacijo, Popenoe pomirja javnost; in medtem ko celo razmišlja, da bi bila polovična zaposlitev lahko neka opcija, na koncu vendarle sklene, da »žena potrebuje in je zadovoljna z nečim, kar je manj naporeno – gobelinarstvo za lokalno skupnost, zvonjenje na vratih za politično kampanjo ali pa, nekoliko pozneje, sodelovanje v dejavnostih mladih skavtinj ali gasilk« (*LHJ*, februar 1956).

Dejansko je bilo plačano delo žensk za matere z odraslimi otroki manj problematično: ženske, ki so izpolnile svojo primarno nalogo materinstva, so z zaposlitvijo pomagale »družini, da doseže udobje in varnost«; njihovo delo zunaj doma je bilo v tem pogledu konsistentno s tradicionalnimi družinskimi normami (Chafe, 1986, 127). Skupina, ki je bila predmet spotike, so bile mlade matere in njihove »sestre«: ženske, ki jim ni uspelo postati matere, ker so bile zaposlene. »Če imate vi možje doma hčere, ki se želijo poročiti, poskrbite, da bo temu res tako, pa čeprav jih boste morali podpirati,« na kongresu ameriške zdravniške zveze leta 1951 svari harvardski zdravnik Joe V. Meigs. »Naj imajo otroke, dokler so mlade. Lahko se sicer zgodi, da jih ne bodo imele nikoli« (*LHJ*, oktober 1952). »Žrtve nove bolezni«, kot je revija poimenovala ženske brez otrok, ki so se odločile za kariero namesto materinstvo, so trpele za posledicami endometrioze. Čeprav medicinsko stanje, pa so strokovnjaki boleznij pripisovali družbeni pomen, kajti »napadla« je predvsem ženske višjega socialnega položaja. Z besedami drugega zdravnika, Clayтона T. Beechamsa, je bila endometrioza bolezen, ki jo je bilo mogoče povezovati z »rabo kontracepcije, emancipacijo oziroma vzponom žensk h karieram in /ali poznim zakonom s pozno nosečnostjo« (ibid.).

Kar buri duhove skoraj z enako močjo kot omenjeni problem, ki se ga opisuje kar kot »rasni samomor srednjega razreda«, je izkušnja, ki jo ženske pridobivajo na plačanem delovnem mestu. *LHJ* vprašanju »zaposlenih mladih mater« nameni posebno pozornost: predstavi ga kot stvar »velikega družbenega in ekonomskega pomena«. Leta 1958 namreč revija objavi raziskavo, ki pokaže, da bi se 51 odstotkov vprašanih, če bi imelo možnost, odločilo za zaposlitev zunaj doma. Druge

raziskave so pokazale, da je bila ženskam nova izkušnja všeč. Četudi se je večina med njimi za vstop v delovno silo odločila iz ekonomskih razlogov, da bi prispevale k družinskemu proračunu, se jim je vmes dogodilo, da jim je priložnost srečevanja z drugimi ljudmi na delovnem mestu prirasla k srcu. Ženske v Ameriki, je tako zaključila revija v zgoraj omenjenem prispevku, naslovljenem z »Bi morale matere mladih otrok delati?«, ne delajo več zgolj zaradi nuje ali da bi potešile ambicije, temveč po izbiri (*LHJ*, november 1958, 58).

2.3 Medijske etnografije

Natančno to pa je bila tudi izkušnja žensk, ki so reviji posodile svoj glas mater, ki so bežale od materinstva. »Štiri prečudovita leta sem hodila na fakulteto, diplomirala iz angleškega jezika in zgodovine in prejela nagrado,« v pismih bralcev junija 1950 pripoveduje bralka. »Zdaj, v vlogi gospodinje, naj bi pozabila vse, kar sem se naučila, in se skoncentrirala samo na monotono gospodinjenje, ki para živce in napeljuje k samomoru« (*LHJ*, junij 1950). Monotonost in množitev opravil sta bili osrednji lastnosti dela predmestne gospodinje. Zgodovinopisje ženskega gospodinjskega dela prve polovice 20. stoletja razkriva duhamornost, ki vstopi v domove srednjega razreda. Razmah »znanosti o gospodinjstvu«, ki si prizadeva principe racionalizacije in taylorizacije prenesti na urnik gospodinje, gospodinjsko delo razgradi v detajlni, po minutah organizirani načrt dela, ki ga izvaja v gospodinjstvu izobrazena in izšolana ženska (Ehrenreich in English, 1978; Kellog in Mintz, 1988). »Edith se obleče (oblačila, ki jih ni treba likati, so najprimernejša, je že ugotovila) in deklici Denise pripravi stekleničko mleka,« običajni dan rutiniziranega predmestnega gospodinjstva *LHJ* opisuje v portretu družine Seams. Nato

obleče Timmyja, s »težjimi stvarmi«, kot so gumbi in vezalke, pomaga Janie in Willu, tako da družina lahko zajtrkuje skupaj. Ko se Bill odpravi na delo, Edith začne s prvim krogom pranja (običajno pralni stroj napolni dvakrat ali trikrat dnevno), nato starejša otroka pripravi za igro zunaj. Vmes pospravi hišo, Timmyja odpelje na vrt za hišo [...] Sledi čas kosila, običajno juha in sendviči ali – trenutno najljubši – toasti s cimetom. Medtem ko so otroci pri popoldanskem počitku, Edith opravi »posebno delo« za tisti dan. To je lahko sesanje cele hiše, drgnjenje kuhinje in dveh kopalnic, pomivanje oken ali pripravljanje in zamrzovanje hrane. (*LHJ*, marec 1956, 184)

»Moj delovni dan se začne med peto in pol šesto uro zjutraj,« reviji svoj delavnik razgrinja »gospa Ronald Townsend«, mati štirih otrok. »Najpogosteje se opazujem, kako tečem sem in tja, hodim redko (...).« »Gospa Richard Perty« kosilo navadno poje

stoje (*LHJ*; februar 1950). Leta 1956 Peggy Coleman končno piše reviji s prošnjo: pokažite nam prosim nesposobnico, kot sem jaz, ki »poskuša po svojih najboljših močeh narediti vse, le da bi se vsakič znova zaletela v večni izlet-v-park-ob-desetih-in-sprehod-ob-treh« (*LHJ*, februar 1956). Zgodba je z naslovom »Mlada mati« objavljena februarja; maja se uredništvo odloči temi odmeriti poseben prostor v reviji. Za začetek objavi zgodbo o Ruth Beal, materi, ki je »preveč utrujena«. Rubriko naslovi z »Beg matere« in pospremi z uredniškim besedilom: »Bolj kot kdajkoli doslej je mati fontana družine – neprestano darujoča, hranjena v glavnem z ljubeznijo.« Ker pa je ženska, nadaljuje uredniški glas, »je tudi praktična. Ve, da je včasih preveč utrujena, da bi bila potrpežljiva.« Zato je nastopil čas, sklene besedilo, da se družba vpraša, »ali ji daje vse, kar si zasluži njen pomemben prispevek« (*LHJ*, maj 1956).

Portret gospodinjskega ideala, ki dnevno izčrpava matere ameriških predmestij, sproži val odzivov bralk. »Hvala za najboljšo moralno podporo, kar sem je bila deležna, odkar se mi je lanskega oktobra rodil otrok,« piše Carol Evans (*LHJ*; april 1956). »Opogumljajoče je vedeti, da se tudi druge spopadajo z istimi težavami in da gremo vse nekako dalje.« »Samo da vem, da je nekomu mar, da so mlade matere žive (vsaj napol), mi je dalo energije vsaj za mesec dni, da se lahko bolj trudim,« je opogumljena Geraldine Cook. Nasproti izčrpanim materam občasno nastopi tudi glas gospodinje, ki pritožnice graja, kot na primer gospa Graham, ki, po lastnih besedah, za slednje nima pravega sočutja:

Pomilujem dekleta, ne zaradi dela, ki ga imajo, temveč zaradi dela, ki si ga delajo iz tega. Sem gospodinja, žena, medicinska sestra, mama, tajnica, kuharica, voznica, nakupovalka, hodim v cerkev in pojem v cerkvenem zboru ter sem polovično zaposlena. Zdi se mi, da so dekleta slabe upravljavke svojega časa. (*LHJ*, april 1956)

Pričevanja, ki jih sredi petdesetih let zbira *Ladies' Home Journal*, je mogoče obravnavati kot vrsto etnografije. Koncept medijske etnografije je bil v medijski teoriji že vpeljan; David L. Altheide (1996) ga uporabi v pomenu kvalitativne metodološke analize, kjer etnografsko gradivo predstavljajo medijska besedila. Tukaj pa koncept uvažamo iz etnografske epistemologije, kot jo v spisu »Delne resnice« razvije James Clifford (1986). Etnografska pisava, trdi Clifford, je vselej prežeta s subjektom etnografom. V tem pogledu je mogoče opredeliti tudi medijsko etnografijo, in sicer kot institucionaliziran tekst, ki s tem ko zapisuje resničnost, vanjo tudi že posega in oblikuje popularno zavest o samem etnografskem (etnografiranem) subjektu.

Primer rubrike »Kako živi Amerika« je ilustrativen. Rubrika je bila prvič vpeljana leta 1940, in sicer z namenom predstavljanja »običajne« ameriške družine javnosti. »Običajnost« je vključevala dnevne rutine, pa tudi aspiracije ljudi, torej: »kaj

jedo, pijejo, nosijo in o čem se pogovarjajo, kaj jih spodbuja, kje jih žuli čevlji, pa tudi o čem sanjajo in kaj verjamejo«. V ta namen, po uredniški razrznitvi ozadja nastajanja serije, potem ko je izbrana družina, novinar in fotograf z njo preživita vrsto dni in na načine nevsiljivega opazovalca beležita in s fotografsko kamero popisujeta njeno vsakdanje bivanje. Revija angažira »vodilne fotografe«, med drugim, kot razkrije fotoreportaža o nastajanju serije »Kako živi Amerika«, tudi Edwarda Steichena (*LHJ*, maj 1949, 193).

Steichen, ki je med letoma 1942 in 1962 za MOMA pripravil vrsto odmevnih razstav, je bil seveda ključna avtoriteta povojne fotografije. Še pomembneje, z eno najodmevnejših razstav, »The Family of Man«, ki je potovala po ZDA in svetu, je oblikoval vplivno vizualno poetiko ameriškega nacionalizma in familializma, odvisneno na podobe vsakdanjosti in navadnosti (Kozol, 1994). Navadnost je, kot drugi vodilni fotografi tistega časa, vpenjal v estetiko realizma. *LHJ* piše:

Na fotografijah za »Kako živi Amerika« ljudje ne pozirajo. Fotograf si prisvoji prosto posteljo ali dodaten stol za mizo in se stopi z ozadjem tako uspešno, da družina niti ne opazi klikanja kamere. (*LHJ*, maj 1949, 214)

Ideja nevsiljivega fotografskega očesa spominja na antropologovo neopazno prisotnost, ki beleži in popisuje, ne da bi pri tem vsiljeval ali spreminjal tok dogodkov. Predstava je seveda ideološka in implicira, da je posnetek, ki nastane iz takšnega opazovanja iz ozadja, realistični in verodostojni prepis resničnosti. Kot vemo, estetični kod realizma namreč deluje s premise izmenljivosti resničnosti in reprezentacije: njegova ideologija deluje prek potlačevanja družbene konstruiranosti in vloge tehnologije, ki »naturalizira družbeno resničnost, da je videti tako nedolžna in nespremenljiva kot Narava sama« (Eagleton, 1983, 135). Trditev o nevidnosti in nevsiljivosti kamere torej serijo legitimira kot resnični odsev ameriškega družinskega življenja, pri čemer, v nasprotju z ustaljeno umetniško prakso, novinarska politika reprezentacije resničnosti pri *LHJ* temelji na podrobnem *razkrivanju* vloge tehnologije.

Medijski prostor, ki ga revija pripravi za kolektivno branje, je skrbno izbran in »aranžiran«. Ko devet let po izidu prvega družinskega portreta uredništvo opisuje ozadje nastajanja fotoreportaž, razkriva, da družine niso izbrane naključno: ustrezati morajo določenemu pozitivnemu kriteriju, in sicer »sposobnosti živeti in obravnavati probleme življenja z inteligenco, domišljijo in radostjo«. Da bi našli družino, ki ustreza opisu, je asistentka urednika Ruth Matthews, »ki je skavtka talentov za družine, predstavljene v Journalu, da bi našla najbolj tipičen ameriški dom, potovala tudi s čarterskim letalom« (*LHJ*, maj 1949). Prispevek tudi poroča, da je intervjuvanih med 3 do 6 družin, preden je izbrana ustrežna. Resničnost ameriške družine, ki jo reprezentira revija, je torej produkt temeljitega načrtovanja,

iskanja in selekcioniranja doma, ki naj bi odseval tipično; tipičnost sama je torej prav toliko »najdeni« objekt kot rezultat in seštevek uredniških predstav, družbenega diskurza in medijske reprezentacije.

Ko je družina izbrana, jo obišče urednica oddelka za notranjo dekoracijo: »Če so koti sobe postavljeni tako, da jih ni mogoče ujeti v fotografijo, bo urednica tapetniku naročila, da naredi kar najbolj zvesto repliko sobe na lokaciji Journala na 61. ulici« [lokacija revije v New Yorku, op. p.]. Rezultat je včasih tako dober, se pohvalijo pri reviji, da se nekatere družine celo odločijo, da bodo svoje domove preuredile v skladu z »medijskim domom« in »do tedaj, ko je izvod številke v prodaji«, ustvarijo »natančno repliko po fotografiji« (ibid., 193). Da bi ohranili verodostojno razliko med reproduciranim in dokumentarnim domom, se uredniki odločijo, da prvega predstavijo v barvni, drugega pa v črno-beli tehniki.

»Pretvorili smo se v modele ... v modo in simulacijo,« piše J. Baudrillard v svoji tezi o smrti družbenega (Baudrillard, 1990, 9). Medtem ko je Baudrillardova teza nemara zares podpisana s »patriarhalno fobijo pred množicami«, kot mu to očita Tania Modleski (1991), pa je spremenjeno razmerje med izvirnikom in kopijo mogoče obravnavati tudi v kritični luči konstrukcije družbenih fantazij in njihovih ideoloških učinkov. Kako, namreč, naj razumemo naslednjo izpoved bralke iz leta 1953:

Draga »Kako živi Amerika«: Kako bi opisali našo družino? No, izgledamo kot steklenica mleka v vrsti tisočih drugih steklenic mleka. Edini razlog, da se vam upam pisati, je, da smo tako tipični predstavniki naše skupnosti. (*LHJ*, januar 1953)

Ali pa tole:

Moja predana strast za LHJ je kakor naravna želja ženske po nečem ženskem ... Vaša naslovna zgodba o družini, Mati in hči, je bila vedno med mojimi najljubšimi. Ko sta začeli plesti majhne stvari, sva tudi midve [s hčerko]. Ko so dobili dečka, smo bili prepričani, da ga bomo tudi mi. In smo ga – samo štiriindvajset dni pozneje. Pisanje ni moja vrlina, ampak mi je zabavno pripovedovati vam tole. Živimo po vas in po navsvetih vaših vedno ustrezljivih urednikov. (*LHJ*, november 1951)

So pripovedi izmišljene, predelane z namenom, da bi bralka prišla do objave v časopisu (prva od obeh si je zares izborila mesto v »Kako živi Amerika«), ki dokazuje natančno takšen tipičen družinski model, ki ga promovira revija? So pisma znamenje Baudrillardove smrti subjekta, politične pasivizacije in konformnosti, ki življenje ureja po diktatu medijev? Ali pa dokaz skladnosti med resničnostjo in reprezentacijo, kot to običajno trdi vsak informativni medij?

Preden poskusimo odgovoriti na zgornja vprašanja, moramo narediti kratek premor za analizo uredniškega diskurza. Obravnava uredniškega diskurza namreč omogoča dekonstruiranje politike reprezentacije, ki se skriva za družinskimi portreti; s tem pa se odpre tudi vpogled v ideološko funkcijo, ki jo v povojnem času opravlja medijska podoba družine in, glede na interese naše raziskave, podoba matere.

2.4 Uredniški odgovor

Vrnimo se za hip nazaj k zgornjim pričevanjem žensk, ki namesto radosti poudarjajo tegobe domačijskega ideala ženskosti. Strokovnjaki na pritožbe žensk in njihove dejanske poskuse ubežati prisili materinjenja odgovarjajo nedvoumno. Otroški psihiater John Bowlby v reviji opozarja: »majhnega otroka prikrajšati za družbo matere [zaradi njene zaposlitve] je prav tako slabo kot prikrajšati ga za vitamine«. Prej omenjeni dr. Spock z neprikritim gnevom nagovarja ženske, ki se sramujejo, da so matere in gospodinje: »Zakaj je njihov ton tako poln opravičevanja?« In odgovarja: »Ozaveščena mati si danes ne more kaj, da se ne bi občasno počutila krivo.« Fakultete, strokovnjaki in mediji jo ropajo občutka pomena in pomanjšujejo njeno vlogo (*LHJ*, oktober 1952).

Toda vsaj v *LHJ* temu ni bilo tako. Urednica Dorothy Thompspon se takole spopade s fenomenom, ki ga poimenuje »kompleks gospodinje« in ga razvije na primeru svoje prijateljice. Ta se ji izpove takole: ko izpolnjuje obrazce in jo ti vprašajo po njenem poklicu, »moram napisati 'Gospodinja'! In ko to napišem, se zavem, tukaj sem, ženska srednjih let, z univerzitetno izobrazbo, in iz svojega življenja nisem nikoli nič naredila. Sem samo gospodinja« (*LHJ*, marec 1949, 11; poudarek v izvorniku).

Thompsonova je jezna. »Ženske se morajo znebiti občutka družbene inferiornosti,« predava ženska s poklicno kariero urednice ameriški gospodinji:

Ustrezno voditi dom in opravljati delo zahteva več inteligence, organizacije, odgovornosti in veščin, kot se to zahteva od povprečnega delavca v tovarni, stenografinje, tipkarice ali arhivarke. Zakaj naj bi bilo vlagati papirje v predale bolj družbeno spoštovano kot pospravljati posodo, ali delati za strojem bolj kot sesati, je onkraj mojega razumevanja. (*LHJ*, september 1952, 14)

Podobno kategorični so uredniki, ko gre za obravnavo žensk z majhnimi otroki, ki izrazijo željo po tem, da bi se zaposlile. V forumu o mladih zaposlenih materah iz leta 1958 revija temo vpelje s podnaslovom: »Če ženska ne razume svoje vloge, ustvarja nered med tistimi, ki jih ljubi«. Da bi podkrepili nezdržljivost zaposlitve z materinjenjem, uredniški dopis z bolj razumevajočim tonom dodaja: »Na splošno

so zadovoljne s stvarmi, kot so ..., vendar pa so soočene z dilemo, ki je specifična za ženske našega časa ... Bodo njihove družine in one same na boljšem in bolj srečne, če se zaposlijo ali ne?» Uredniški glas ne pušča veliko prostora za spekuliranje matere: »Ženske vedo, da niso moški,« zapišejo ob tabeli, ki kaže podatek, ki smo ga že omenili, namreč, da bi ob dani priložnosti polovica žensk vstopila v plačano delovno silo. »Če delajo ali ne, današnje mlade matere najdejo največje zadovoljstvo v domu, možu in družini. Zavedajo se, da niso moški in da to nočejo biti.« Članku je v posebnem okvirčku priloženo tudi stališče psihoanalitičarke Floride Scott-Maxwell o »vitalnem, izpolnjujočem, vznemirljivem delu biti mati« (*LHJ*, november 1958, 60).

Kako se s tem uredniškim govorom skladajo družinski portreti žensk, ki pričajo o drugačnih izkušnjah materinstva? Je mogoče govoriti o anatagonizmih reprezentacije, ki se zato, da bi okrepila vladajoči ideološki vzorec, opira na raznolike zgodovinske vire iz vsakdanjega življenja in pri tem, nevede, reproducira tudi vse nekonsistentnosti družbenega reda in strukture?

Analize hollywoodskih melodram so pomembno pokazale na napetosti v pred- in povojnem ameriškem domu in mejah vzdrževanja njegove patriarhalne politike spola in spolnosti. S podrobnim branjem se v njih razpira prostor, ki priča o uporih, pa tudi iskanjih alternativnih scenarijev ženske samoizpolnitve (Berlant, 1993; Doane, 1987; Williams, 1988). Tudi raziskovanje drugih medijev kaže na konstrukcijo hegemonnega ideala materinstva, ki so ga prestreljevale nekonsistentnosti in kontradikcije (Feldstein, 2000; Coontz, 1989; Mellencamp, 1986; Meyerowitz, 1995; Rogin, 1987; Spigel, 1992; Walker, 1987). Te študije dokazujejo, da sta bila koncepta materinstva in ženskosti tudi na vrhuncu kulture, ki se je pojmovala kot konsenzualna, oblegana z raznoterimi ideološkimi naboji. V daljši časovni perspektivi tudi pričajo, da je materinstvo spolzko identitetno polje, ki proizvaja prav toliko negotovosti kot soglasij in skladnosti.

Množični mediji seveda ne morejo spregledati družbenih izkušenj svojih občinstev. Pripoznavanje konfliktov, o katerih jim poročajo, je sestavni del delovanja in reproduciranja medijskega ideološkega aparata. Ob tem tudi ne smemo pozabiti na kulturnozgodovinsko specifično poslanstvo ženskih revij, ki odigrajo vlogo »nadomestne sestre« (Ferguson, 1985). Ta mora biti po definiciji sočutna, prijazna, razumevajoča: lahko trdimo, da je uspeh ženske revije pogojen z njeno sposobnostjo odgovoriti na dejanske dileme svojih bralk, in to tako, da ob tem zadostijo tudi njihovih intimnim fantazijam. Ženske revije namreč niso samo priročniki, temveč najprej teksti za proizvodnjo in vzdrževanje ženskih fantazij. Tako ne smejo samo grobo prepričevati žensk o nasprotnem, kar čutijo same, temveč morajo zagotavljati tolažbo in rešitve, ki temeljijo na »zamišljanju različnih scenarijev tega, kako naj se loti problema«

(Hermes, 1995, 63). So torej hkrati teksti ženskega opolnomočenja in aparati njene- ga podrejanja. Pri prvem delujejo kot mesta javnega artikuliranja *konkretnih zgodovinskih* strahov in frustracij ženskega zasebnega sveta; pri drugem uspejo z naborom *abstraktnih fantazijskih* rešitev, ki jim jih predlagajo intimno.

Ideološko zavezništvo med revijo in vladajočo ideologijo je v portretih »Kako živi Amerika« mogoče razbrati na dveh ravneh. Prvo bomo poimenovali romantična rešitev, aludirajoč na weberjanski modernizacijski koncept. Ta se kaže v načinu *intra-tekstualnega* uokvirjanja izhoda, ki ga revija ponudi ženski, potem ko ji je dovolila artikulirati glas nezadovoljstva. Metodološko je naše izhodišče semiotična analiza, ki obravnava tekst kot znakovni sistem, katerega pomeni se oblikujejo v strukturi razmerja med označevalcem in označencem; in konotiranimi in denotiranimi branji. V tem primeru obravnavamo tekst kot zaprto celoto, znotraj katere potekajo pogajanja za pomene med njenimi deli.

Začnimo s prvo zgodbo, naslovno pripovedjo Ruth Beal iz portreta »Mama je preveč utrujena«. Potem ko reviji zaupa svoje tegobe, Ruth na koncu prizna, da je njena izpolnitev v zakonu in družini. »Najbolj sem si želela, da bi bila poročena z J. D. in imela družino, in moje sanje so se uresničile.« Gospodinja, ki trpi za »kompleksom preskromne lepote« zadušljivim prostorom gospodinjenja ubeži z izleti ob koncu tedna, vedno v spremstvu svoje družine. »Na kampiranju in piknikih se Wilma osvobodi dvomov vase in problemov,« piše revija in opažanje podkrepi z njeno izjavo: »Takrat smo najsrečnejši.« Preutrujena, da bi lahko polno funkcionirala v vlogi, ki ji jo predpisuje družba, povojna gospodinja v teh reprezentacijah rešitev za sebe išče na mestu, ki je vir njenih tegob: v družini.

Še več, družina je predstavljena kot mesto, na katerem ženska najde svojo izpolnitev in celost. V romantičnem scenariju, ki ga zagotavljajo ljubezenski romani, je ključna postaja do te samouresničitve, da se ženska odpove svoji samostojnosti in neodvisnosti. Za to dejanje je poplačana s prihodom romantičnega junaka, ki se tudi sam pusti psihološko preobraziti: iz sebičnega samca se prelevi v ljubečega partnerja (Radway, 1984). V »Kako živi Amerika« ženske pričajo o svojih metamorfozah spolnosti. Vilma se odpove svojim starim predstavam o sebi in se obrne k možu, ki »ji pomaga se umiriti« ter »pokazati resno plat stvari«. Ker ima mož pri tem »jasne standarde o tem, kaj naj bi bila žena,« se določi, da zapusti službo, da bi »končno imela ves čas za to, da se nauči gospodinjskega dela in kuhanja«. Spet druga je imela resne načrte, da postane pisateljica, a se odloči, da zapusti fakulteto in se raje poroči. Zdaj, kot poroča tudi s kancem ironije, je nazadovala od vnete bralke do uporabnice knjižnične izkaznice za to, da si izposoja knjige za otroke. Tretja se je »za zakon odrekla igranju čela«, pa tudi samostojnosti v celoti. »Dokler nisem srečala Eda, nisem

poznala moškega, ki bi mu hotela likati srajce, ali biti njegova sužnja, ali spati z njim. Bolj so me zanimali konji. Ko sem spoznala Eda, sem se spremenila.« Zdaj, revija sklene njen portret preobrazbe, se počasi privaja svoji novi vlogi in je tako v svojih očeh kot očeh moža »pri tem vse boljša (growing better)«. Ne nazadnje, če sklenemo z Betty Friedan: tudi avtorica, ki je prva sistematično razkrila »žensko mistiko« in travme dejanskih žensk, se je odrekla štipendiji, in to »z olajšanjem«. »Toda še leta zatem nisem mogla prebrati besede znanstvenega besedila, za kar sem mislila, da bo moje delo v prihodnosti; spomin na izgubo je bil preboleč« (Friedan, 1963, 70). Če upoštevamo še to pričevanje, je mogoče skleniti, da je bil ženski glas revije skrbno filtriran glas, obdelovan, dokler ni bil proizveden medijsko etnografski produkt, ki je podpiral ideološki vzorec srečne gospodinje. Za ženske, ki so v tem vzorcu dejansko iskale uteho in izpolnitve, pa je bil tudi pomirjujoča fantazija, s katero so bodisi živele bodisi mirile svojo vsakdanjo izkušnjo.

2.5 Rasni in razredni koncept materinstva

Druga oblika, s katero je revija pomirjala in nadzorovala žensko etnografijo, pa je bila heroična. Do nje se dokopljemo z intertekstualnim branjem (Juvan, 2000) med različnimi portreti. Ko tehniko intertekstualnega branja apliciramo na družinske portrete v »Kako živi Amerika«, ugotovimo, da je razlika med eno in drugo rešitvijo, romantično in heroično, rasna in razredna. V kontekstih povojne družbe, ki se sooča z rasno segregacijo in potlačevanjem razrednega konflikta, z dvema zgledoma v nadaljevanju pokažem, kako sta materi dveh družbenih skupin, afroameriške in delavske, vizualno-pripovedno izrabljeni za to, da se pomiri in podredi belo mati srednjega razreda.

»Enoroka mati« je fotoesej, ki ga je revija objavila leta 1959 in govori o Afroameričanki Helen Matthews, ki je zaradi nevestnega zdravljenja izgubila roko (*LHJ*, julij 1959). Zdravnik ji je na njene pritožbe o bolečinah odgovarjal, da je vsaka bolečina »le v njeni »domišljiji« – dokler ni bilo prepozno, da bi roko rešili. Medtem ko zgodba povzema občutke neustreznosti in neveljave, reporterski fotoaparati spremlja spopad ženske, da bi se vrnila v življenje pred amputacijo. Fotografski dokument jo tako prikazuje v treh situacijah, ko se ponovno priučuje gospodinjstva: v prvem ji mož pomaga pri obešanju perila (slika 8), pri drugem, kako si z eno roko pomaga pri pospravljanju postelje, v tretjem pa, kako obiskuje tečaj iz družinske ekonomije za hendikepirane gospodinje na Univerzi v Connecticutu. Fotoesej v besedilu prežema sočutje za »temnopolto mati in ženo« (*Negro wife and mother*), ki si prizadeva, da bi ohranila dom nedotaknjen z njeno nesrečo; in navdušenje nad junaštvom, ki žensko vrne nazaj k njeni družini.



Slika 8: *Helen Matthews pri obešanju perila, LHJ, julij, 1959.*

Kot njene bele sestre tudi temnopolta mati izpoveduje zgodbo o premoščanju težav materinjenja in gospodinjkega dela. Toda zgodba slednje je vendarle radikalno drugačna po svojem sporočilu. Če si sposodim razlikovanje Ann Kaplan (1987), potem so bele matere srednjega razreda povezane z romantičnim idealom, ta mati pa s heroičnim. Za romantično mati velja, da rešitev vedno prihaja od zunaj, prav s tistega socio-spolnega polja, ki jo je pahnil v težave. Kot že omenjeno, je bilo za ženske srednjega razreda, predvsem tiste z izobrazbo, težko sprejemati vlogo predmestne gospodinje, medtem ko so že imele izkušnjo plačanega dela in kariere. Za Afroameričanko, za katero ni obstajal drug javni označevalec kot »prvinska materinskost«, je rešitev prihajala od znotraj, iz nje same in odločenosti, da premaga fizično oviro.

Dejansko pa je bila hendikepiranost več kot zgolj zadeva telesa. Črnke so bile prisiljene iskati zaposlitev, medtem ko so sociološke raziskave o »družinah negridov« kazale, da je vse, kar so si želele, da bi lahko ostale doma in bile samo matere in gospodinje (Chafé, 1972, 200). Če upoštevamo konfliktnost med družbenozgodovinsko resničnostjo in reprezentacijo, lahko zaključimo, da je črnska mati uporabljena v vlogi kulturnega stereotipa z namenom, da bi utrdila željo belke biti mati. Podoba dejanske in simbolno amputirane ženske črne matriarhalne moči je za belko izpisala pomen »dobre matere« kot norme in cilja. Temu je ne nazadnje mogoče najti dokaz v uredniškem uokvirjanju zgodbe. V kontrastiranju nenavadne pripovedi »enoroke matere« z navadnimi pripovedmi običajnih ameriških belih gospodinj materinstvo postane označevalec privilegija, ki prekaša privilegij zaposlitve; vloga, za katero se je treba boriti in si prizadevati, ne pa jo opuščati in bežati od nje. Tako ne preseneča, da

uredništvo pisma, ki jih pošiljajo bralke v odgovor na rubriko »Beg matere«, razvrsti v dva stolpca, naslovljena kot: »beg« in »privilegij«.

V zgodbi »Moji otroci živijo na Ulici mizerije« (LHJ, marec 1955) je uporabljena podobna tehnika kontrastiranja, tokrat prek podobe matere migrantke iz delavskega razreda. Zgodba pripoveduje o boju gospe Schaefer, matere, ki je odločena, da bo svoje otroke zavarovala pred kriminalom in delinkventnostjo ulice v newyorškem getu. Njen boj otežuje razpadajoča družinska situacija, ki jo sproža brezposelni oče. Ob tem, da ne more preživljati družine, jo dodatno obremenjuje s svojimi neprimernimi vedenji, nasiljem in rednimi srečanji s policijo. Medtem ko je očetovska figura očitno predstavljena kot vir družinskega sramu (in potencialno nagnjenja mladostnikov k pobalinstvu in ulici), je mati »ženska z močnim duhom« in odločenostjo, da otroci »v revnem okolju odraščajo dostojno«.

Fotoesej je oblikovan v izraziti estetiki socialne dokumentarne fotografije, ki grožnjo razpada družine povezuje z razredom in etničnostjo. Dokumentarna fotografija, piše Martha Rosler, »prenaša (staro) informacijo o skupini nemočnih ljudi skupini, ki se jo naslavlja kot skupino z družbeno močjo« (Rosler, 1992, 306). Revija k tej tradiciji doda svoj prispevek: ko v kamero beleži prizore iz »Ulice mizerije«, tropa, ki ga za urbana geta iznajde *New York Times*, »prežete z vonjavami in gručami lačnih otrok različnih ras«, družbene patologije poveže še s spolom. Na eni fotografiji kaže mati, ki z lopato nalaga premog, na drugi, kako v kuhinji v stoječi kadi-škafu umiva otroka. V ozadju druge fotografije vidimo očeta, ki sedi ob oknu in kadi, pripis k fotografiji pa pravi, da za svoje tegobe krivi druge (slika 9).



Slika 9: Demaskirani oče in junaška mati, LJJH, marec 1955.

Podnapisi so sidrišča, pravi Barthes, »v katera sta vložena morala in ideologija neke družbe« (Barthes, 1977, 40). Vizualni kontrast med materjo, ki je v prvem planu fotografije, in podnapisom, ki govori o očetu v ozadju, sestavi ideološki kontrast – oziroma ideološko predstavo, da gre za družbeni kontrast: matere, ki dela, in očeta, ki je doma. V tej projekciji materinstvo znova postane vrednota, ki jo je ženskam delavskega razreda mogoče izgubiti zaradi družbenih in ekonomskih okoliščin – s tem pa družbena skupina, ki se jo naslavlja kot nosilko družbene moči, torej bele ženske srednjega razreda, znova pridobijo dokaz, kako zelo privilegirane so v položaju mater in gospodinj.

2.6 Vladavina otroka

Ta zadnja zgodba pa je pomembna še zaradi enega aspekta: zaradi reprezentacije ranljivosti otrok in njihovega »dostojnega« odraščanja. V delu *Nadzorovanje družine* Jacques Donzelot razpravlja o fenomenu »otroka kot simptoma«. S tem izrazom Donzelot poudari, kako se v obdobju formiranja moderne družine razprava o otroku pojavi kot oblika premestitve, prek katere so »starši govor o otroku uporabili za posredno razpravljanje o samih sebi. Prek otroka so kazali na rano, nesrečo, ki se je zgodila njim, ali pa so ga uporabili, da bi prikazali simptom njihove lastne težave« (Donzelot, 1979, 193). Kako se takšna matrica »otroka-kot-simptoma« razkriva v našem fotoeseju?

Za odgovor se obrnimo k drugi reviji, ki je v podobnem žanru fotoeseja temi otroka in otroštva odmerjala znatno pozornost. To je revija *Look* in primer zgodbe »Najstniški gang od znotraj«. Zgodba, ki so jo objavili v obliki fotoreportaže 23. avgusta 1954, govori o Vincentu Ricciu, strokovnem delavcu v domu za mladostnike v New Yorku. Pripoved sledi »stabilnemu očetu z dvema otrokoma«, ki se posveti problemu mladinskih tolp. Z njimi se druží, posluša njihove zgodbe in razpravlja o težavah, vse z namenom, da bi mladim fantom omogočil »nov začetek«. Članek ob predstavitvi njegovega dela poudari, da večina mladostniških težav izvira »iz ameriškega družinskega življenja«. Ni nepomembno zaznati, kako prispevek Riccia predstavlja kot močno očetovsko figuro, ki mladim fantom nudi oporo, stabilnost in vodilo v življenju.

Preden se lotim analize te zgodbe, pogledjmo še bolj »simptomatično« zgodbo, časopisni prispevek o »nevrotičnem otroku«, ki jo ista revija objavi maja 1957. Članek se v strokovnem tonu loteva razlage tega, kako je nevrotični otrok žrtev zaostalega razvoja jaza. Predstavljen v grafični podobi razcepljenih možganskih hemisfer (slika 10) je nevrotični otrok, v tej projekciji, nesposoben razreševanja konflikta med

primarnimi potrebami po »hrani, ljubezni in toplini« in družbenimi omejitvami teh zahtev: rečeno s Freudom, nevroza izhaja iz odpora popustiti načelu ugodja pred načelom realnosti.



Slika 10: *Nevrotični otrok*, Look, maj 1957.

Medtem ko se med razlogi omenja dejavnike dedovanja, okolja ali celo možganske poškodbe, pa je največja pozornost posvečena vprašanju vrste »starševske ljubezni«, ki je je bil deležen nevrotični otrok. Po navajanju revije namreč

mnogi psihiatri verjamejo, da je določena vrsta ljubezni, ki jo prejme otrok, lahko zavajajoča. Nekateri starši svoje otroke zavržejo, toda večina jih ima zelo rada. Prepogosto pa se zgodi, da je njihova ljubezen samo sebični podaljšek ljubezni do njih samih in ne do otroka kot samostojnega individuuma. Ljubezen izkoristijo za to, da zapolnijo čustveno praznino v sebi, namesto da bi gradili otrokovo čustveno moč. (*Look*, 1957, 116)

Simptom, ki se nakazuje skozi razpravo o nevrotičnem otroku, razkriva strah pred porušenim psiho-seksualnim razvojem povojne generacije otrok. Ta izhaja iz porušene sheme spolne delitve v svetu odraslih. V povojnem strokovnem diskurzu otroka pogosto obravnavajo kot ekran, na katerem se odslikavajo težave staršev. Predvsem težave matere. Diskurz hladne vojne iznajde materinsko figuro, ki ji je odmerjena velika moč. Po eni strani je ta moč zgodovinsko naključna, povezana z dejansko odsotnostjo očetov, ki postanejo edini skrbniki družine. To pomeni dejansko marginalizacijo njihove vloge v družini in pri vzgoji otrok – slednja pripade materi. Naraščajoča vloga žensk pri vzgoji generacije prihodnjih državljanov postane vir idealiziranja in kolektivnega strahu pred vrsto spolno-seksualnega reda, ki se je vzpostavljala v družinah brez očetov. »Simultano glorificiranje in strah pred materinskim vplivom v družini« (Rogin, 1987, 238) sta bila pospremljena z nasprotnim diskurzom o »krizi moškosti«.

O krizi se prvič začne govoriti že med drugo svetovno vojno, ko je moral ameriški odbor za vpoklic v vojsko zavrniti skoraj tri milijone moških, ki niso ustrezali zahtevam moškosti (!); eden od psihiatrov je kot razlog navedel neuspeh v »elementarni funkciji emocionalnega in fizičnega odstavljanja« sinov od svojih mater (Ehrenreich in English, 1978, 211). »Zaščitniška mati«, kot je bila patologija materinske ljubezni s študijo dr. Davida Levyja potem strokovno poimenovana, je sinovom s pretiranim izkazovanjem in dušenjem z ljubeznijo onemogočala, da bi sprejeli svoje moške vloge. Po vojni se diskurz zaustavljenega razvoja moškosti spet ponovi v času korejske vojne, ko se domnevno pomanjkanje moči ameriških vojnih ujetnikov, da bi se izognili komunističnemu pranju možganov, poveže s sorodno boleznijo odraščanja v družini z materami in brez prisotnosti očetov.

Glavni krivci za razpad očetovske družinske avtoritete so bili kar moški sami. Govori se o »moški pasti«, v katero so se pustili ujeti povojni očetje in možje.

Povojni tisk si rad sposoja belega moškega srednjega razreda, ki si je dovolil odzvzeti moč in avtoriteto v družini in zakonu. Russel Lynes leta 1955 piše o možeh kot »novemu razredu služabnikov«, ki so si s konceptom biti-skupaj prigarali novo ponižujočo vlogo, ki je zgodovinsko prej pripadla hišni služinčadi. »V kakšne moške pa se pretvarjamo z našimi predpasniki in varnostnimi sponkami in rokami kot posoda?« se sprašuje avtor in, potem ko najde razloge v porušenem spolnem redu, ki ženam dovoljuje, da se zaposlujejo zunaj doma, gospodinjska pomoč pa je redka, tudi že odgovarja: v moške, ki niso samo voljni stati in čakati (na ukaze svoje žene), ampak ji tudi služiti (*Look*, december 1954). V prispevku »Zakaj mu dominirajo ŽENSKE« se Robin Moskin v iskanju razlogov obrača k potrošništvu, ki v sodelovanju z ameriško industrijo omogoči, da se očetu družno odvzame moč (*Look*, februar 1958).

Članek je zastrašujoč, v pismih bralcev nad zaslužnjenjem mož protestira »oče dveh otrok«, ki se pohvali: »čeprav sem kuhar in pomivalec stekleničk za mleko, pa mi ostaja ena moška izjava: nikoli še nisem zamenjal plenice« (*Look*, marec 1958). Tudi bralka se v odgovoru na prispevek, ki očitno izzove nemir, strinja, da »večina ameriških žensk doma nosi hlače«, da pa so za to krivi tudi strahopetni moški, ki si ne »upajo pokazati mišic in se upreti«. O »ubogem Frediju«, tragikomični figuri ameriškega predmestja, ki mu vladata gospodinja in korporacija, že leta 1955 piše satirični avtor A. C. Spector (skupaj) (*Look*, november 1955).

Podoba moškega brez moči sovпада z drugimi družbeni diskurzi povojnega časa. Najprej velja omeniti diskurz o koncu individualnosti in vzponu konformnosti. Veliki birokratski sistemi, kot je napovedal že Weber, ustvarjajo novo obliko tiranije, ki zahteva »striktno notranjo ubogljivost« (Alexander, 1989, 84). Kot o paradoksu piše Alexander, »medtem ko racionalizacija z misli moških odpravi iluzije in ustvari možnost za aktivno in gospodujoče vedenje, je pred tem že ustvarila psihološko in kulturno osnovo za podaljšek institucionalnega zatiranja, ki je potencial prvega naredila za grenko šalo« (ibid., 79). V povojni sociološki literaturi šala dobi pridih srhljivke: ubogljivost, poslušnost in delovanje v skladu z navodili oblikujejo »osamljeno množico«. David Reisman (1950) jo opiše s podobo osebnosti, ki je usmerjena k drugemu (»the other-directed personality«) in katere moralno delovanje je pogojeno z voljo drugega: skupnosti, družine, sosedov, medijev, prijateljev itn. »Organizacijski človek« Williama H. Whytea (1956) je druga sociološka oznaka za moderni subjekt, ki se prepušča pravilu konformnosti »centralizirane birokratizirane družbe«, prav kakor je »mož v sivi flanelasti obleki« Sloana Wilsona (1955) literarna prisposoba moškega, ki je izgubil svojo individualnost.

V nasprotju s sociološkimi teorijami, ki so kritično analizo usmerjale na družbeno spremembo v organizaciji ekonomskega življenja in psihološke posledice, ki jih je ta imela za modernega človeka, sta antropologija in svetovalna stroka kazalec usmerjali na žensko seksualnost. Shema, da se omejuje spolno življenje (going steady), je bila po Moskinu očitno »ženska shema«. Naša puritanska tradicija ženski dopušča, da prestavlja rokovnik monogamnosti po starostni lestvici vse nižje navzdol, medtem ko se v zakonu može držti na skopuškem »proračunu spolnih odnosov«. Kontracepcija, paradokсно, po avtorju krepi žensko moč in nadzor nad spolnim življenjem, medtem ko je zahteva strokovnjakov, da se možje posvetijo spolnemu užitku svojih žena, ustvarila še en pritisk, ki njihov užitek pretvarja v garanje. »Spolna igra deklet,« k temu doda antropologinja Margaret Mead, »in pozneje žena, ima slab vpliv na moško seksualnost: zmanjšanje spolne moči, prisilna samskost in homoseksualnost so indikatorji moškega bega pred spolnostjo« (*Look*, februar 1958). Bralka pa je k temu dodala še eno (samo)obtožbo: »Pritisk na moške, da naj bodo ljubimci, je povzročil, da so pozabili, kako biti očetje« (*Look*, marec 1958).

Look proti novi »zaslužjenosti mož, ki jim jo pripravijo žene«, nastopi z vrsto proti-podob očetov, ki ohranjajo dostojanstvo patriarhalnih mož. Prednjačijo podobe »zvezdniških očetov«. V dolgem članku o Waltu Dinseyju najdemo pravo paleto stereotipne upodobitve vdanega moža in očeta, ki, medtem ko na delovnem mestu predstavlja strah in trepet za svoje podrejene, simbolne sinove korporativne družine, se v objemu svojega vnuka preobrazi v toplo in ljubečo figuro (*Look*, julij 1955). Disney, ki je fotografiran v kučmi iz mehke dlake, medtem ko v naročju drži vnuka, uteleša (fiktivni) model očetovstva, ki temelji na varovanju, mehki in čustvu. V fotoreportaži, naslovljeni »Hollywoodski očetje«, najdemo znane osebe, ki se podobno kot Disney nastavljajo kameri kot skrbni družinski možje. Groucho Marx, Bob Hope, William Holden, Dana Andrews, Van Johnson, Dean Martin pozirajo v fotografskih reprezentacijah srečne družine in izpolnjuočega očetovstva, ki se odvija na harmoničnem ozadju ljubečega odnosa do otrok in tesne vpletenosti v njihovo vzgojo in odraščanje.

V tem pogledu pa je, če se vrnemo k zgornji zgodbi, razumljivo tudi poudarjanje očetovske figure Vincenta Riccia, ki govori prav o tipu očeta, ki v ameriški normativni družini očitno izumira: oseba z avtoriteto, ki je hkrati skrbna in vpletena v življenje svojih dejanskih ali simbolnih otrok. Podobno strukturo spolne fantazije najdemo na primer tudi v prispevku o Bradleyjevem domu za mladostnike, kjer je nevrotičnih dečkov »štirikrat več kot deklic«: ker je očitno, da je nevroza spolno (pre)determinirana, prispevek poudari terapevtske prijeme, ki gradijo na

principih avtoritete, discipline in vodenja. Vizualno se vsi principi odlikavajo v fotografijah moških vodij projekta, »simbolov moči«, kot jih imenuje revija, ki si prizadevajo, da v otroku vzbudijo zaupanje v odrasli svet, ki so ga izgubili v svojih porušenih domovih.

Dodatno oporo argumentu, da otrok v povojnem kontekstu nastopa kot simptom izginjajoče očetovske moči in avtoritete v ameriškem družinskem življenju, je mogoče najti v zgodbi o najmlajšem kadetu (*Look*, marec 1955). Zgodba govori o šestletnem Miku Cottonu, vpisanem na vojaško akademijo v zvezni državi Georgii (slika 11). Fotografske reprezentacije sledijo dečku, ki se prek učenja »žrtvovanja« oblikuje v »vojaka« in »bojevnika«. Za dešifriranje seksualne fantazije, vpisane v tej medijski reprezentaciji odraščajoče moškosti, si pomagajmo z delom Jacqueline Rose, *Primer Petra Pana*. V tej študiji Rosova trdi, da otroška literatura ne obstaja, in sicer v pomenu, da je otrok, ki nastopa v branju za otroke, vselej projekcija odraslega (ki ga tudi ustvari kot literarno figuro). Obenem poudarja, da je paradigmatsko portretiranje otroške nedolžnosti funkcionalni element v nostalgичnem obujanju pogleda v preteklost odraslega. Nedolžnost ne pomeni zatiranja seksualnosti otroka, trdi avtorica, temveč predvsem zaustavljanje potencialnih izzivov naši lastni spolnosti (Rose, 1984, 4). Kako to prekrivanje razumeti v primeru mladega vojaka?



Slika 11: *Najmlajši kadet*, *Look*, marec 1955.

Prva asociacija je seveda povezana z zgoraj obravnavanimi fobijami o krizi moškosti, ki se zgodovinsko najprej izostrijo prav v ameriški vojski. »Najmlajši kadet« je v tem pogledu artikulacija korektiva strahovom, da je ameriška moškost v nevarnosti in da odraščajoče generacije sinov izgubljajo socio-seksualno ogrodje patriarhalnega subjekta. Pomembno je, da se »najmanjšega moža«, kot ga tudi imenuje revija, prikazuje v fazi rekrutiranja v vojaški ustanovi, ki po Freudovi definiciji umetne množice proizvaja kolektivne identifikacije: v tem pogledu je na simbolni ravni rešen ugled institucije in države, ki jo reprezentira. Enako pomembno je tudi, da se mladega moža prikazuje v družbi vodje, poročnika Brewsterja, ki ga prispevek opiše kot »veliko (toda prijazno) vojaško osebo«, ki skrbi za Mika in druge »sinove« armade. »Njegova naloga je fantom pomagati, da postanejo odrasli na urejen način«. Poudarek na urejenosti (*in an orderly manner*) vzpostavi drugo asociativno vez, in sicer z družinskim redom; naloga vodje je namreč zelo podobna »nalogi staršev«, piše revija: poročnik skrbi, da so otroci deležni približno prav toliko udarcev kot doma. Kot v zgoraj omenjenih zgodbah imamo tudi tu torej opraviti s fantazijo otroka in odraščanja, v kateri je očetovska vloga polno restavrirana, moški identiteti ameriškega državljana pa je zagotovljena varna prihodnost.

2.7 Simbolno očetovstvo

Pomudimo se pri primerjavi z revijo *Naša žena* iz istega obdobja: v prejšnjem poglavju smo s primerom partizanske matere dokazovali, da je šlo za resimbolizacijo dejanske ženske izkušnje na družbeno fantazijsko raven socialistične družine kot družbenega kolektiva. V ameriški kulturi prevladuje simbolizacija očetovske figure, medtem ko je mati (tj. normativna, bela mati srednjega razreda) v glavnem prikazana kot šele v procesu nastajanja, ko bo lahko postala simbol (npr. »growing better«!). Kako razumeti ta razkorak?

Zagotovo ga je mogoče delno pojasniti prav z družbenozgodovinskimi konteksti, ki si družinsko ideologijo podrejajo zato, da bi z njo utemeljevali širši politični red. Poglejmo ameriški kontekst. Ameriške matere so bile, kot smo videli, obtožene povzročanja »krize moškosti«; s svojim zaščitništvom in vsiljevanjem moči nad očetom so v dečkih vzgajale šibkost in cmeravost (popularni izraz za slednje je bil »sissy«), na kratko: »predstavljale so dejavnik vzroka za probleme, ki so pestili nacijo, slabili ameriške državljanke in ameriško demokracijo« (Feldstein, 2000, 8).

Problem ameriških žensk v povojnem obdobju, kot trdi Feldstein, je bil v tem, da se jih je sumilo, da »posedujejo preveč moči v javni sferi prav kot matere« (ibid., 7). Po avtorici je to veljalo tako za bele kot črne matere: »Črne in bele matere so se pojavile

kot nevarne že v tridesetih letih 20. stoletja, ko se jih prvič zazna kot izvor za mnoge težave družbenega, političnega in osebnega porekla, ki jih je poskušala reševati nastajajoča liberalna država blaginje» (ibid.). Za črno mati so znanstvene dokaze nato prispevali strokovnjaki kot sociolog Franklin Frazier, ki je leta 1939 objavil študijo o črnem matriarhatu, ali Moynihan s poročilom o afroameriških družinah v letu 1965. Obema poročiloma je skupna teza, da je rasni napredek črncev ohromljen zaradi družinske situacije, v kateri prevladuje ženska. Moynihan je šel celo tako daleč, da je predlagal, naj se »spremeni družinsko obliko črncev ter jo prilagodi belemu patriarhalnemu družinskemu modelu srednjega razreda, pri čemer morajo ženske opustiti svojo materinsko moč« (Roschelle, cit. v Chambers, 2001, 57.)

Torej je mogoče skleniti, da so bile matere v povojni kulturi predstavljene v skupni podobi grožnje socio-spolnemu redu, ne glede na razred ali raso. Vprašanje pa je, ali je imel ta skupni potret tudi poenoteno ideološko ozadje. Feldstein pravilno opozarja, da je »nujno, da vidimo belo in črno materinstvo kot medsebojno povezani, obtoževanje mater pa kot pomembno za preurejanje odnosov tako rase kot spola« (Feldstein, 2000, 3). Črna mati je imela to »prednost«, da se jo je bolj kot s kulturo povezovalo z naravo; s to povezavo je lahko, kot smo videli na primeru revije *Ladies' Home Journal*, delovala kot korektiv patologijam bele matere. Tisto, kar je bilo za črno mati stvar »naravne pogodbe«, je bilo za belo stvar družbene pogodbe (Doane, cit. v Chambers, 2001, 69). Tako sta bila označevalca razreda in rase ne le operativna v smislu krepitev diskurza o patologijah materinstva nasploh, pač pa tudi v smislu vpeljevanja materinskega ideala prek izigravanja mater različnih razredov in ras druge proti drugim.

3 Matere postsocializma

Ženske revije v svoji stoletja dolgi zgodovini hranijo obsežne in raznolike arhive podobe ženske. Čeprav se nastanek ženskih revij navezuje na vznik bralke meščanskega srednjega razreda, segajo s svojimi vsebinami in reprezentacijami v družbeno in kulturno raznolika okolja. Tam navkljub družbenim razlikam, ki ločijo bralke med seboj, ustvarjajo imaginarne skupnosti, ki prečijo delitve s pripadnostjo, ki je nad vsakdanjimi izkušnjami in okolji posameznice. To pripadnost je od vseh družbenih kategorij mogoče najtrdneje povezati s pripadnostjo ženskemu spolu. Kot piše Marjorie Ferguson, si ženske revije, čeprav so posebne publikacije, prizadevajo za splošno občinstvo: namenjene so vsem, ki so rojene ženske. »Podoba sveta, ki jo predstavljajo ženske revije, govori, da posamezna ženska ni toliko del družbe kot celote, temveč je del *njene* družbe, sveta žensk« (Ferguson, 1985, 6). Kolektivne podobe iz tega sveta zato delujejo predvsem kot socialne fikcije brezrazrednosti. Ali, kot pravi Ferguson, če že, tedaj obstaja »le en razred pripadnosti, razred ženske, kjer članstvo zagotavlja spol, ne pa status ali dohodek« (ibid., 186).

Kot smo videli v prejšnjem poglavju, to ne drži povsem; zlasti ne, ko gre za reprezentacije materinstva, kjer se ideali ženskosti vzpostavljajo prav ob predpostavkah, da vse ženske *ne pripadajo* istemu razredu. Po drugi strani pa je res, da definicija ženskih revij kot medija, ki artikulira svet, »osrediščen na žensko« (McCracken, 1993, 2), velja v transzgodovinskem in intersekcionalnem smislu. Tu materinstvo nastopa kot neizbežna skupna usoda in hkrati kot odmikajoča se tarča ideala, ki ga ženskam odvzemajo konkretne zgodovinske okoliščine preobražanja družine in, posebej v zadnjih desetletjih 20. stoletja, potrošniška paradigma izbire.

V tem poglavju proučujem premene v politikah reprezentacije materinstva v *Naši ženi* od poveljnega socialističnega do zgodnjega poosamosvojitvenega obdobja. Slednje je prežeto z novimi kulturnimi, idejnimi in socialnimi spopadi za spolni red, ki se vzpostavlja v kontekstih prehoda k družbeni ureditvi po zahodnem modelu. V aprilski številki *Naše žene* iz leta 1993 urednica odgovarja bralkam, ki sprašujejo, zakaj revija ni posvetila posebne pozornosti materinskemu dnevu. »Naša žena je ženska in družinska revija,« piše, »zato o zadevah, ki se jih drugi spomnijo le ob teh dneh, pišemo skozi vse leto, spadajo v koncept, zasnovo naše revije ... Materinstvu pa gre vsa čast, vsa opora in pomoč. Lepo je, če se je kakšen dan v letu še posebej spomnijo njeni otroci s šopkom rož. Vendar ob tem dnevu ne pozabimo, da ženska ni samo mati in da je tu še drugi roditelj – oče.«

Materinstvo postaja ženska druga vloga: toda ali to pomeni, da se je ženska v sodobnem svetu, in v slovenskem času tranzicije posebej, osvobodila družbenih spon,

ki so jo za nekaj stoletij prikovala v zgodbo o materinstvu kot njenem družbenem poslanstvu in osebni izpolnitvi?

3.1 »Fort-da« slovenske matere

Pregled vsebin *Naše žene* v obdobju od začetka samostojne države dalje potrjuje vtis, da lik matere izgublja v boju za vladavino podob.⁵ Namesto nje vlada druga podoba, podoba ženske s poklicno kariero. V reprezentacijah sodobne ženske v *Naši ženi* je ženska prestavljena iz družinskega kroga neposredno v javno sfero. Tam deluje kot ambiciozna, zagnana in profesionalno uspešna in samozavestna figura. Sodobna ženska je »bolj samozavestna, zaupa vase in v svoje sposobnosti, ne le v družinskem, temveč tudi v poklicnem življenju želi dokazati svoje sposobnosti«, jo okarakterizira priloga iz leta 2000, ki je namenjena vprašanju politik spola in spolnih vlog v družbi tranzicije (*NŽ*, 2003, 6). Zdi se, da v devetdesetih letih ta novi lik ženske posebej uspešno artikulira podjetnica. Prispevek v februarški številki iz leta 1991 jo opiše z besedami:

Povprečna podoba (podjetnice) pa kaže še mlado žensko, ki se je podjetništva lotila med 30. in 35. letom, ima višjo ali visoko izobrazbo (najmanj pa srednjo), je poročena in s šoloobveznimi otroki. Preden je odšla po svoje, je bila večinoma precej let v družbenem podjetju – pogosto se je nato lotila podobne dejavnosti v svoji firmi. Večini teh žensk stojijo ob strani možje – kot enakopravni partnerji v firmi ali pa tako, da zanje kažejo razumevanje. Zelo pomembno je tudi to, da imajo te uspešne ženske vsaj minimalno pomoč v gospodinjstvu, redke srečnice celo gospodinjsko pomočnico. (*NŽ*, 1991, 2, 12)

Prispevek kritično govori o *boomu* ženskega podjetništva in opozarja, da v nasprotju z zahodnimi kolegicami ženske pri nas stopijo na pot podjetništva iz ekonomske nuje, ne iz dolgočasja. Kljub izpostavljenemu ekonomskemu motivu pa *Naša žena* vgrajuje v lik podjetnice določeno mero fascinacije, ki žensko podjetnost prevaja v kvaliteto ženskega zanašanja na lastne moči, in kreativnih posegov v polje, kjer še vedno vladata družbena zapora in diskriminiranje zaposlene ženske. Tu kot »prizadevna in predana« delavka hkrati unovčuje tisto, »kar je značilno samo za žensko naravo« (*NŽ*, 1997, 5, 13), da »bolj opazuje, veliko več čuti, kot neki moški« (1991, 2, 20); in izigrava moč družbenih stereotipov: z majhno mero diplomacije je »biti ženska lahko celo v prid« (ibid.).

Revija prehod k podjetništvu opisuje tudi kot izkušnjo, ki prinaša za žensko določeno sprostitev spolnih vezi v družini in deluje kot vir pozitivne samopodobe.

5 Razprava na tem mestu in v celoti temelji na analizi 120 števil *Naše žene*, ki so izšle v desetletnem obdobju med 1991 in 2001.

Podjetnica pripoveduje o svoji poti v podjetništvo kot rezultatu opažanja v času porodniškega dopusta, da možu »prijja vsakodnevno točno kosilo«. V zgodbi je mož tisti, ki se odloči, da racionalizira ugodje v dnevno rutino tudi po porodniškem dopustu in se odloči, da bo žena ostala doma. Toda ta postane podjetnica, ki, z malim obratom učinka moževe odločitve, zdaj sama zaposluje moža kot delavca v svojem podjetju. Druga dodaja: »Nikoli nisem hotela biti pripeta k loncem in metli in na srečo mi tudi ni bilo treba. Ni me sram, če mi je ljubše, če mi skuha ali pospravi kdo drug, tako kot se tudi ne friziram sama ali si sama ne šivam« (ibid., 13).

Naša žena spodbuja ekonomsko osamosvojitve ženske in vidi v njej način ženske osvoboditve iz spon gospodinjskih in zakonskih obvez ter realizacijo zaloge ženske moči in kreativnosti. Spodbuda je razvidna tudi v aprilski številki iz istega leta, ko revija predstavlja portret nezaposlene matere. Portretiranka ni tip »ženske, ki bi bila srečna, če bi bila samo mati in gospodinja. Ona hoče med ljudi, umrla bi, če bi morala vse življenje preživeti sama med štirimi stenami« (NŽ, 1993, 13). Ženski ujetosti se portretiranka upira s silo iznajdljivosti in poguma. »Potem pa me je nenadoma prešinilo,« pripoveduje *Naši ženi* o svoji odločitvi, »da se preskusim kot podjetnica. Vprašala sem se, zakaj pa ne bi začela na svoje, saj sem mlada, pogumna in volje imam tudi dovolj. Če mi država noče, ne zna ali ne more pomagati, si moram pač sama« (ibid.).

Čeprav portreti žensk v *Naši ženi* konstruirajo podobo podjetne, samostojne ženske, ki je predana svojemu poklicu, pa poklicno delovanje ženske ne ogroža družinskega življenja: »Pač nisem tista mati, žena, gospodinja,« pripoveduje arhitektka, »ki bi stala pred štedilnikom. Vse gre po zelo hitrem postopku. Vendar se imamo radi in nam gre krasno« (NŽ, 19–20). Kombiniranje poklicnega udejstvovanja z družinskimi obvezami izrisuje ideal gladkega prehajanja ženske med svojima dvema »domovanjema«. V aprilski številki iz 1993 televizijska napovedovalka odgovarja na vprašanje o tem, kako usklajuje svoj poklicni urnik z urnikom družine: »Trudim se in nenehno usklajujem urnik z družino, da sem lahko skupaj s sinom Blažem, ki je gimnazijec, in hčerko Polono, ki končuje osemletko. Tudi mož, ki je zobozdravnik, precej časa preživi v službi in je vselej v kombinaciji z mojim urnikom. Ves prosti čas preživimo skupaj in smo, preprosto rečeno, srečna družina« (NŽ, 1992, 4, 42). Še ena arhitektka čez teden dela, konec tedna je namenjen družini (NŽ, 1997, 2, 15). Motiv srečne družine, ki jo materina zaposlitev ne more omajati, je razviden tudi v zgodbi o novinarki: »Družina mi veliko pomeni [...] Najbolj sem seveda ponosna na vlogo matere in hčerko Ulo. Vloga matere je odgovorna, zato tudi ni čudno, da se hčerki zelo veliko posvečam in se z njo veliko pogovarjam, seveda o temah, ki so primerne za njeno starost« (NŽ, 1993, 12, 43).

Vendar pa zgodbe o družini, ki jo materina zaposlitev ne ruši v njenem harmoničnem stanju, hkrati s tem ko osvobaja mater, žensko priklepa na novo ekonomijo racionalizacije časa in energije zaposlene ženske. »Moja prva vrednota je družina,« pripoveduje zdravnica. »Vem, kaj je urejena družina, srečen dom, partner, ki te spoštuje in podpira. Najmanj, kar moram narediti, je, da vračam to, za kar pa sta potrebna disciplina in delo« (NŽ, 2000, 11, 22). Motiv srečne družine, ki podpisuje portrete *Naše žene*, pogosto temelji na tej drugi, narobni plati ženskega odpovedovanja. Na vprašanje, ali kdaj obžaluje, da je preveč zaposlena in ima manj časa za svoja otroka, političarka in nekdanja novinarka odgovarja: »Velikokrat. Zato poskušam tisti čas, ko smo skupaj, izkoristiti čim bolj intenzivno« (NŽ, 1995, 9, 17). Materinstvo posega v ženski čas na način, ki jo ne odvezuje odgovornosti, temveč jih prerazporeja in vpenja okoli ženske odsotnosti od doma. »Za otroke je pač potrebno poskrbeti, se včasih tudi žrtvovati zanje, da imajo vse, kar misliš, da jim pripada ... Najhuje pri otrocih je, če se po naključju zbudijo ob dveh ali treh zjutraj, da jim je čisto vseeno, če se si ti vrnil malo prej domov s snemanja ali koncerta. Zahtevajo svoje in konec! Ja, včasih je bilo res naporno!« se spominja glasbenica (NŽ, 1994, 1, 19).

Žrtev, ki jo sodobni diskurz o ženski prenese brez večjih pretresov, kot nakazuje že zgornji lik podjetnice, je žensko gospodinjsko delo. V socialnih predstavah *Naše žene* gospodinja v nedotaknjeni obliki biva le še na podeželju. Gospodinja iz Obreža, dobitnica zlatega priznanja za meso iz tunjke, na primer, je razgledana ženska, ki jo zanima, »kaj se dogaja v širšem okolju. Je pa njeno prvo delo gospodinjenje« (NŽ, 1991, 2, 49). Podoba kmetice v tej reprezentaciji veže delo gospodinja na starodavne tehnike priprave hrane brez »posebnega recepta«, s tem pa novinarski diskurz tudi gospodinjjo simbolno premešča v preteklost. Tudi skrivnost kuhanja, ki tiči v potrpežljivosti, gospodinjsvo razvezuje od moderne ženske. Potrpežljivost je namreč kategorija, ki jo sodobna urbana zaposlena ženska ne more zasesti. »Nisem dobra gospodinja. Da imam razmetano, opazim, ko pridejo gostje,« pripoveduje zdravnica. In dodaja: »Na splošno pa lahko rečem, da smo si ženske v Sloveniji veliko preveč naložile na svoja ramena. Če smo uspešne v poklicu, imamo takoj – četudi le podzavestno – slabo vest, če doma ni vse v najlepšem redu« (NŽ, 1991, 10, 13).

Toda če dom brez gospodinja lahko utрпи škodo, pa to ne velja za družino brez matere. Zapustiti otroka in se predati poklicu za žensko predstavlja psihološko breme, ki mu ni mogoče uiti. »Ste se čutili na nek način 'krivo', ko so vam rekli, da ste ambiciozni?« sprašuje novinarka zdravnico, ki omenja slabo vest. »Da, to dejstvo me je sprva celo težilo in sem se kot mati in žena počutila krivo pred drugimi,«

ta odgovarja. »Ste šli v ZDA na enoletno šolanje brez slabe vesti?« »Ne, kje pa! Prav zaradi slabe vesti sem eno hčerko vzela seboj. Zadnje tri mesece pa sem bila v ZDA sama. Povem vam, da sem v tistem času, prvič po dvajsetih letih, počela vse, kar sem v vseh letih materinstva pogrešala: študirala, hodila telovadit, na sprehode, brala, skratka skrbela zase. Zelo sebično, kaj?« (ibid., 13–14). Materinstvo za žensko, ki se odloči za poklicno kariero, predstavlja breme slabe vesti, ki kot nevidna nit spremlja njeno pot od doma in družine. Materinstvo za ženske tedaj pomeni izkušnjo, ki, kot pravi ameriška teoretičarka Mary Ann Doane (1987), je pripoved z dvoumnim in kontradiktornim izidom.

Toda kot je razbrati iz portretov revije, je materinstvo usoda, ki ji kot ženska ne moreš uiti – tudi ko nisi mati. Ko se ženska odloči za vlogo podjetnice, je materinstvo naložba, ki vzpodbuja delavno ozračje družinske harmonije, kot na primer v družinskem podjetju lastnice, ki jo delavci imenujejo »naša mama« (NŽ, 1991, 11, 20–21). Popolna predanost poklicu za žensko brez otrok, nasprotno, pomeni, da delo postane kraj nadomestnega materinstva. »Priznam, da ni bilo lahko in da niti slučajno ne bi vsega zdržala – pa ne le pritiskov in nerazumevanja, ampak tudi vsega konkretnega dela v zvezi s postavitvijo in delovanjem instituta – če bi imela družino,« o svoji organizaciji pripoveduje njena vodja (NŽ, 1991, 4, 19). Toda novinarski diskurz ji vseeno podari materinstvo, simbolno, v nazivu »mati« instituta, pa tudi v sklepu: »Vražje samozavesten in sposoben moraš biti, da ne skreneš s tako začrtane življenjske poti. Nemara pa moraš imeti tudi malo smole za to, da ne skreneš. Saj to je življenje pravzaprav za druge,« sklene novinarka – kot da življenje za druge ne more biti hkrati življenje zase, ali vsaj ne, kadar se odvija zunaj družinskega konteksta. Podobno *Niša žena* vztraja pripeti materinsko vlogo slikarki, ki ima, kot pripoveduje naslov »čas zase in za svoje sanje«; in vendar novinarka ne more, da ne bi segla po zadnji zalogi zagotovila, da materinstvo soobstaja tudi v tem scenariju ženske izpolnitve, in sicer na ravni simbolne vloge. »Na Akademiji ste imeli veliko opraviti z mladimi. Ni njihova bližina nekakšen odgovor na želje po otrocih?« sprašuje slikarko (NŽ, 1996, 11, 15).

V družbeni imaginaciji, ki jo izrisuje diskurz *Niše žene*, izkušnja ženske, ki sledi svojim sanjam, še vedno pomeni hkrati pre-izkušnjo ženskosti, njene predanosti in razumevanja vloge matere. Portret alpinistke, »junakinje Everesta«, začne pripoved prihoda odprave domov. »Kakšne drame so se odvijale tokrat na Himalaji, se sprašujem, ko gledam te srečne obraze pred Likarjevo hišo, Marijo in Andreja v pisanih nepalskih jopah, ob njiju otroka, očeta Štremflja, ki ponuja medico, mamu Pavlo, ki reže potico in ne more skriti solza. Dobro se je držala ves ta čas, ko je trepetala za sina in snaho, bodrila doma otroka, zdajle pa ji je popustilo« (NŽ, 1991, 1, 11). Pred

bralko se razgrne zemljevid nacionalnega imaginarija, v katerem domuje slovenska družina – in starša, ki niti v trenutku klimaksa svoje poti ne zapustita svojih otrok. »Občutki na vrhu so bili prelepi,« pripoveduje ona. »Andrej [očec] je imel s seboj sliko otrok, jaz lutko iz blaga, ki sta jo Katarina in Anže [otroka] sešila in mi jo dala s seboj kot amulete. Bila sta z nama na vrhu ...« (ibid., 12). Vendar se zagovor matere s tem ne konča. »Ne zamerite mi, toda marsikdo, posebno žene in matere, marsikatera od njih je tudi okusila planine, meni, da je bila ta vajina poteza lahko-miselna, nepremišljena ali pa vsaj stvar prestiža, da sta šla skupaj na tako nevarno pot, oba, oče in mati. Lahko bi se zgodilo, da bi za vedno ostala v gori, kot jih je že toliko, in otroka bi bila naenkrat siroti. Kaj pravite na tako pomisel?« » Povsem razumem take misli,« odgovarja alpinistka in dodaja:

Vendar te žene, ki so okusile planine, so jih spoznale le do svojih zmogljivosti. Od tu naprej se jim zde nevarne. Moje zmogljivosti so zagotovo večje od njihovih in sama najbolje vem, kaj in koliko zmorem ... Ljudje smo različni. Nismo vsi zadovoljni s tem življenjem. Morda je to moja usoda ... Res pa je, da taka alpinistična tura ni odločitev ženske za štedilnikom. To je moj način življenja ... Otroka sta res tu. Toda s tem, da živiva takšno življenje, sva srečna in to srečo prenašava tudi na najina otroka. Prepričana sem, da imata od naju več, kot otroci marsikaterih 'normalnih' staršev, ki poznajo le dirko za materialnimi dobrinami. (ibid., 13)

Četudi se zdi, da portreti *Naše žene* vztrajno zavračajo možnost, da poklicno uspešno ženska ogroža materinstvo in družinsko srečo, vztrajnost sama govori o družbenem antagonizmu, ki ga slovenska družba v devetdesetih letih stežka dešifrira v jasne odgovore. »Ali mislite, da začne ženska podjetnica slej ko prej zanemarjati svojo družino, da zaradi preobilice dela zavoji svojo družinsko srečo, se razide s partnerjem?« se *Naša žena* sprašuje v prilogi »Družinska podjetja in podjetnice« (NŽ, 1992, 2). Podobe uspešnih žensk, ki še naprej ostajajo predane materinstvu, govorijo, da ni tako. »Kljub temu, da imam svoj poklic rada in mi za kariero ni vseeno, je družina na prvem mestu,« zatrjuje igralka (NŽ, 1997, 7–8, 32). Pevka popularne glasbe v »vlogi matere« izkuša, da otrok ni »noben dejavnik, ki bi lahko vplival na tvoje delo v življenju. Z otrokom se ti svet samo razširi« (NŽ, 1998, 10, 32). Druga portretiranka v enakem poklicu je »ženska, ki je dokazala, da materinstvo ni in ne sme biti ovira pri uspešni karieri« (NŽ, 1992, 2, 32), tretja pa zatrjuje, da je po tem, ko je mislila, da je z uspešno kariero dosegla vse, nazadnje tudi sama spoznala, da »ji je manjkalo tisto najpomembnejše – toplo zavetje v svoji družini« (NŽ, 1998, 8, 32–33).

Vztrajanje *Naše žene*, da v portretih slovenskih ženskih medijskih zvezd izpostavlja vlogo matere, še posebej glasno govori o ideoloških spopadih, ki ob koncu prvega

desetletja družbe tranzicije zajemajo slovensko kolektivno zavest. Slavna oseba je »locus družbene moči v potrošniškem kapitalizmu, ki omogoča konfiguriranje, pozicioniranje in pomnoževanje določenih diskurzov o posamezniku in individualnosti v sodobni kulturi«, pravi David Marshall (1997, 72). Zgodba o zvezdniški materi, ki noče biti »prva dama, ampak prva mama« svojemu otroku, pripenja materinski diskurz na portret poklicne ženske. S tem pa, ko ga množi in razpršuje v nove družbene kontekste, ne le reproducira hierarhijo ženske družbene vidnosti, temveč hkrati restrukturira žensko izkušnjo v okvir patriarhalne ekonomije družine in materinstva.

Družbeni spopadi, ki jih uteleša poslovno uspešna ženska (in njena izpeljava, slavna oseba-mati), spregovorijo tudi skozi podobo družine. Leta 1994 *Naša žena* začne z rubriko »Pogovori z družinami«, ki v pripoved o ženski v devetdesetih vnaša novo dimenzijo kolektivne osredičenosti okoli otroka. »Otrok je dar,« pravi mati samohranilka, ki »tudi po nekaj ur vsak dan lupi krompir v študentski menzi, pomiva posodo, briše mize ipd., da zasluži kak tolar« (NŽ, 1997, 2, 21). Toda motiv odpovedovanja ne preraste v motiv žrtve. V »Šopku treh deklic« se je »mami Slavi« odpovedala službi in karieri in se odločila, da ostane doma, ker je najmlajša hči Tereza v vrtcu redno zbolevala. »To ni žrtev«, pripoveduje mlada mati, po poklicu psihologinja. »Tako smo se odločili. Če imaš otroke, je prav, da se temeljito usmeriš v njihovo vzgojo. Da je mati doma do otrokovega tretjega leta, je priporočljivo, če je zanje res dobra, ljubeča vzgojiteljica ... Meni ni težko biti z otroki ves dan; to ni nobena mučeniška odločitev, to je zavestna odločitev« (NŽ, 1994, 11, 26). Tudi Sonja, ki se je odločila sama skrbeti za svojega prizadetega otroka, noče biti »mami korajža«. In čeprav bi sama le »skomignila z rameni, pa je le res, da je vredna občudovanja. In da se v njeni bližini in z njeno usodo pred seboj, hočeš nočeš, soočiš z možnostjo drugačnega premagovanja svojih milih težav,« jo opiše revija (NŽ, 1994, 12, 27).

Iz biografskih družinskih pripovedi sredi devetdesetih postopoma spet raste podoba matere, tokrat močnejša in odločnejša, da stoji ob strani svojemu otroku, pa tudi srečnejša in bolj izpolnjena v materinstvu. Kronološki lok od portreta ženske podjetnice (1991) do mater s karierami (druga polovica devetdesetih let) je kulturno-pomenljiv in zagotovo kliče k podrobnejši analizi uredniške politike. Toda obenem je širše družbeno simptomatičen; najti ga je tudi v reviji *Jana* in njeni akciji Slovenka leta (glej poglavje 5). Še pomembneje: zaznamuje novo poglavje v kolektivnih reprezentacijah, ki podoba ženske povežejo s spominom na žensko v socializmu. Slikarka v portretu že leta 1992 opomni, da je »prejšnji sistem ženske silil v delo in hkrati izničil njihovo biološko funkcijo«, medtem ko je materinska vloga »skorajda zgubila svoje mesto v sistemu (tradicionalnih) vrednot« (NŽ, 1992,

10, 21). S tem pa že nakaže, kako pomembno vlogo bo v spominu na socializem imela ženska in kako ključno mesto pri predelavi tranzicijskega spomina na »prejšnji sistem« bo pripadlo podobi matere.

3.2 Dvoumna anatomija sodobne matere

Povsem drugače od novinarskega pa glede materinstva in kariere zveni strokovni diskurz. V rubriki »Priporočamo, odsvetujemo« v junijski številki iz leta 1992 dr. Ivo Belan, potem ko pregleda mnenja strokovnjakov na temo materine zaposlitve, med drugim tudi ameriške antropologinje Margaret Mead, ki v ženski odsotnosti z doma ne vidi hudih težav, zapiše:

Ob vsem tem pa bi rad poudaril, da me vsa ta mnenja nekaterih strokovnjakov vendar niso docela prepričala. Če so le materialne razmere in druge okoliščine v družini take, glasujem za to, da mati ostane pri otroku ves dan in vsak dan, vsaj do njegovega 3. leta. Menim, da je to čas, ko otrok mater najbolj potrebuje. Srce se mi trga, ko vidim v mrzlih zimskih jutrih matere z otroki, ki hitijo v vrtce in jasli, da bi same še pravočasno prišle na delo. Ni ga strokovnjaka, ki bi me mogel prepričati, da tako zgodnje bujenje iz tople posteljice ni neprijeten stres za ta majhna, nežna bitja v njihovem naročju. (*NŽ*, 1992, 8, 28–29)

Motiv materinskega naročja, simbola za otrokovo varnost in preskrbljenost, bije kot težko nasprotje mrzlim jutrom, ki jih očitno ambiciozna ženska zamenjuje za otrokovo izkušnjo varnega sveta. »Vem, da so številne družine, ki ne bi mogle preživeti,« poskuša biti pravičen dr. Belan. »Toda zagotavljam vam, da je prav tako veliko mater, ki bi glede na materialno stanje družine zlahka ostale doma ... Zato pa bi bil njihov otrok deležen vsak trenutek toplega materinega objema« (ibid.). Toda zvajanje ženske zaposlenosti na ekonomsko ozadje v prispevku, v obliki antagonizma samega teksta, prikriva neko drugo realnost ženske zaposlitve. Kot poudarjajo mnoge ženske v portretih *Naše žene*, je odločitev za zaposlitev zunaj doma pogosto povezana s psihološkim bremenom, ki ga ženska občuti v brezpogojni vezanosti na dom in družino. Podobno žensko izkušnjo, o kateri se tako množično izpovedujejo tudi ženske v povojni ameriški družbi in ki jo zazna priročnik zakoncema iz socialističnih šestdesetih let v Sloveniji, uporabi tudi avtor – in sicer kot uvod v dilemo za strokovnjaka: »Ne morem biti ves čas doma ob otroku,« priča njegov »primer«; »brez zunanjih spodbud in možnosti, da porabim zadržano energijo, mi doma postane dolgčas in postanem agresivna.« In pozneje, ko se bralka zaposli: »Zdaj, ko sem spet na svojem delovnem mestu ..., ne sitnarim toliko nad svojo hčerko in možem. Zato smo vsi bolj zadovoljni« (ibid., 28).

Strokovnjakovo mnenje v tej zadevi je jasno. Hudo drugače ne bi bilo niti, če bi prisluhnil tožbam mater, ki so ostale doma. Splošni strokovni diskurz namreč kroji podobo skrbi za otroka, ki žensko postavi v zapleten položaj med javno sankcionirano dolžnostjo in zasebno (prepovedano) željo. V svetovalnem govoru revije vzgoja in nega otroka namreč ne more ostati prepuščena naključjem. Priloga iz junija 1993, »Otroku z ljubeznijo in znanjem«, na primer po delih opisuje pravila »življenjskega sloga, ki kar v največji meri zagotavlja, da bomo vzgojili zdravega in srečnega otroka« (NŽ, 1993, 6). Priloga svetuje uporabo knjige »Šola za malčke« Genvieve Painter, »ki se ji lahko mirne duše prepustimo in se po njej ravnamo doma, ne da bi zato morali v kakšen poseben tečaj«. Življenjski slog, ki ga staršem odmerja priloga po tem priročniku, svetuje »urjenje gibčnosti in telesne aktivnosti«, kajti oboje določa višino inteligenčnega količnika. Ker v tej psevdoznanstveno-strokovni projekciji inteligenčni količnik obstaja kot biološko (in ne sociološko) dejstvo, je tudi nujno, da se podjetja urjenja lotimo takoj in intenzivno. »Še posebej, če vemo, kako malo časa imamo za to na voljo: borih nekaj prvih let življenja« (ibid., 44).

Skrb za otroka torej vse prej kot spontana dejavnost postaja vodeni projekt, ki mu predseduje strokovnjak. »Proletarizacija starševstva«, kot Christopher Lasch (1977) kritično opiše zgodovinski proces prenašanja avtoritete vzgoje z ramen staršev na ramena strokovnjakov – psihologov, socialnih delavcev, sociologov, zdravnikov, pedagogov itn. – in ki jo, mimogrede, krivi za transformacijo sodobnega (moškega) subjekta v narcisoidno figuro brez upoštevanja moči in vloge avtoritete, v slovenskem kontekstu najdeva prostor v rapidno pomnoženem trgu posebnih revij za družino in vzgojo otrok v zadnjih dveh desetletjih. V *Nasi ženi* se »proletarizacija« ne kaže samo v obliki prenosa avtoritete s staršev na strokovnjake, temveč v obliki medikalizacije materinjenja.

Nega otroka se začne z njegovim spočetjem, sporoča priloga *Nase žene* »Otrok z ljubeznijo in znanjem«. »Mati poskrbi z zdravim načinom življenja med nosečnostjo za normalen telesni in duševni razvoj plodu in normalno rojstvo otroka« (NŽ, 1993, 6, 43). Strokovni diskurz še pred otrokovim rojstvom ženski napolni svetovalno torbo z zalogami krivde, ki se jih ob komplikacijah ob porodu oziroma otrokovem motenem razvoju pozneje zlahka retroaktivno prepíše v sum njene brezbriznosti in nezadostne skrbi za plod. Zdrav način življenja v strokovnem pogledu na materinstvo ne pomeni samo fizičnega udejstvovanja in skrbi za zdravo telo, temveč tudi reguliranje psihičnega stanja. »Prvi pogoj, da bo otrok zadovoljen in srečen, je zadovoljna in srečna mamica. Mamica, ki je pretirano zaskrbljena, žalostna, nervozna itd., prenaša strah na otroka in otrok odgovarja z jokom, nespečnostjo in razdražljivostjo« (ibid, 46).

Otrokovo počutje in razvoj sta torej leča za branje materinstva. Kot smo videli v prejšnjem poglavju, je takšna preslikava zgodovinska konstanta modernega vzgojnega diskurza. V povojni ameriški strokovni razpravi je »predebel otrok« simptom pomanjkanja materinske ljubezni, ki jo ženska prikriva s prekomernim hranjenjem. Neješč otrok in otrok s težavami presnove, po drugi strani, figurira kot označevalec negotove matere: otrokova kolika v prvih treh mesecih življenja je znamenje materine začetne previdne popustljivosti do otroka; otroška *eczema* pa že kar telesna sled njene manifestne zaskrbljenosti (Ehrenreich in English, 1978, 204). In kakšen je napredek v govoru slovenskega eksperta s konca 20. stoletja?

»Recimo, da dojenček ni posebno ješč, morda sploh ni tako lačen, morda mu ponujena hrana ne ustreza – skratka, mati, vsa pripravljena, da mu jo daje in v pričakovanju, da jo bo otrok sprejel, naleti na nepričakovano hudo oviro,« priloga opisuje vsakdanjo rutino otrokovega prehranjevanja. Scenarij zaplet nato dramatizira v materin konflikt:

Kako je to mogoče, da noče? Zboji se, da bo otrok zbolel, shiral; doživlja pa še nekaj, česar si pravzaprav ne more priznati: doživlja odklonitev, ki tiči za odklanjanjem hrane:

Ne maram tvoje hrane, ne maram tebe?

V sebi postane prestrašena, sovražna in vsa polna občutkov krivde, saj otroka istočasno ljubi. Večina mater postopoma ta strah prebrodi, saj vidijo, da otrok vseeno napreduje, nekatere pa nadaljujejo. (*NŽ*, 1991, 5, 27)

Otrok v tej novi konstelaciji materinstva materi govori, kot zaključí avtorica, da potrebuje le njeno ljubezen, ne pa kos torte, s katerim ga pričakamo na mizi. To pa hkrati pomeni, da otrok ni več le simptom spodletelega materinstva, temveč kraj, ki aktivira spečo patologijo ženske-matere. Z drugimi besedami, materinstvo je vselej že konstituirano kot patološko, vprašanje je le, ali bo otrok to patologijo s svojim vedenjem pogнал v tek ali jo, kot zgleden jedec, pustil v stanju mirovanja.

Da bi se izognili težavam, je zato potreben skrbno razdelan in razgrajen sistem napotkov in smernic za opravljanje materinskega dela. »Potrudite se, da boste dovolj dolgo dojile,« je izhodiščno navodilo, s katerim žensko nagovarjajo strokovnjaki. Toda tudi vse nadaljnje aktivnosti, ki padejo v provenienco materinstva, ne morejo biti prepuščene spontanemu ravnanju, temveč lahko potekajo le pod strogim vodstvom strokovnih navodil: o tehnikah ljubkovanja (npr. slika matere, podnaslovljena: »ljubkujte otroka in ga stisnite tesno k sebi«), toplotnem reguliranju oblačenja (»Mamica, tudi meni je vroče«), odmerjanju spanja (»Marsikatera mati je obupana, saj trdi, da njen otrok cele dneve prespi in vse

noči prebedi») (NŽ, 1993, 6). Materinstvo v domači strokovni predstavi postane poklic, ki zahteva urjenje veščin, strokovno izpopolnjevanje, sistematičnost in samoopazovanje.

Kar manjka tej podobi materinske nege, so seveda znamenja težav; denimo zapleti pri dojenju, ki ženski idilično podobo doječe madone z letakov in pamfletov porodniških in nosečniških ambulant v vsakdanjem življenju zlahka obrnejo v nočno moro. Ali napor dojenja, ki jih zahteva predčasna vrnitev matere na delo. Ali časovne bitke, ki jih proizvajajo higienski režimi: prhanje otroka »zjutraj z mrzlo vodo, zvečer s toplo«; čiščenje otrokovega nosa z »izmeničnim pihanjem skozi obe nosnici«, zagotavljanje »vselej svežih in suhih brisač«, svežega spodnjega perila vsako jutro, »ki naj bo bombažno«. Ali pohodi strahov, ki jih rojeva nega majhnega otroka: prava temperatura zraka in vode, izbira mila, zaporedje gibov: najprej »roke od prstov proti rami, nato prsni koš in hrbet, sledijo noge od prstov navzgor do dimelj in nazadnje ritko«; striženje nohtov, teh miniaturnih pasti za materino krivdo (»Na prstih nohte strizite okroglo, na nogah ravno. Pazite, da pri tem otroka ne ranite.«) (ibid.).

Kar zeva kot praznina v diskurzu o materinstvu, je tudi obdobje po materinstvu. Strokovni nagovor materi namreč projicira materinstvo kot fazo ženske med dvema življenjskima obdobjema, ki sta med seboj povezana s cezuro materinstva, se pa z njo ne prekrivata ali pogojujeta. Ko mati spozna, da je otrok odrasel, ga mora namreč spustiti iz svojega objema in nadaljevati s svojim življenjem, kot ga je zapustila pred prvim porodom – v nedefinirani, univerzalni skrbi in misli zase in za druge. »Stara sem 60 let, imam srednješolsko izobrazbo in sem upokojena s polno delovno dobo,« piše bralka Anka v rubriki »Svetujemo/Odgovarjamo« in nadaljuje:

Rodila sem dvakrat. Otroka in vnuki so v glavnem materialno pre-skrbljeni. Z možem, ki je dve leti starejši, živiva sama v dvosobnem stanovanju v bloku. Svoja »ženska prehodna leta« sem v redu prešla, brez posebnih težav. Zdaj pa sem kot kup nesreče, brez pravega vzroka. Sem namreč zelo črnogleda in se že vnaprej bojim, če se bo komu kaj zgodilo ... Skratka, delam si strahove, kjer jih ni, in tako »težim« okoli in sebi. (NŽ, 1997, 1, 28)

»Radi bi bili koklja z vsemi piščeti pod svojimi perutmi,« Anki odgovarja ginekologinja. »Ampak to ne gre več: piščeta so zrasla in vsak zase išče 'rno' sreče, koklja jih pa lahko samo gleda, pa še to le tako, da sami niti ne opazijo.« Diagnoza, ki jo v odgovoru bralki postavi dežurna svetovalka, je depresija, zdravilo zanjo pa sistematično in detajlno načrtovanje življenja, skupaj z rutinskimi opravili in psihološkimi obrazci vedenja:

Takoj načrtujte delo za novi dan ali postorite tisto, česar mogoče niste naredili prejšnji dan. In ne pozabite na »obveznost«, da se boste sosedom, če se boste srečali na stopnišču, ali kakemu otroku, ki ga boste videli pred blokom, nasmehnil, mu podali prijazno besedo. (ibid.)

Ženski je materinstvo odmerjeno kot dar z omejenim rokom trajanja, njegovi morebitni čustveno boleči učinki po prepovedi vmešavanja v življenja odraslih otrok pa preseženi v samoodpovedi in prenosu ljubezni na nadomestne materinske vezi z neposrednim zunajdružinskim okoljem.

Toda tudi ko prejema detajlno mapo z navodili o ravnanju s sabo in otrokom v času, ko je njena navezanost »koklje na piščeta« še dopustna, hkrati sama stopa v proces odtujevanja družine od družinskih članov in prenosa družinskih razmerij na zunanje institucije. Za starše otroka, ki kaže znamenja trme in razvajenosti, na primer, stoji ob strani strokovnjak »v dispanzerju za mentalno higieno v svojem okraju« (NŽ, 1993, 6, 53). Naslonitev je dvorezna družbena kartografija institucij: ne pomeni samo, da se s tem v družinski trikotnik med straši in otroci odpira prostor za vstop strokovnjaka na dom (»Kaj lahko naredijo otroci, starši, vzgojitelji, zdravstveni delavci za pravilno rast in vzdrževanje zdrave hrbtenice?« sprašuje Priloga), temveč tudi postopen in dolgoročen izgon staršev iz trikotnika. Ko prispevek v nadaljevanju v omenjeni Prilogi govori o mladostnikih, ki iščejo odgovore za svoje probleme odraščanja in spolnosti v posvetovalnicah, kjer si pogosto očitajo, da so po pomoč prišli prepozno, žugajoče sprašuje: »Ampak dragi straši, kako nepravilno je, da morajo to očitati sami sebi! Se vam ne zdi, da je pravi naslov za ta očitek pri vas?« (ibid., 53). V prilogi funkcija institucionalnega nadomestnega starševstva pomeni izhod za mladostnike brez svetovalne moči staršev: »da bi bilo čim več svetovalnic za srečno in zdravo mladostništvo«, pa tudi način zunajdružinskega zavezništva med otroki in strokovnjaki, da prebrodijo »mini« ekscese odraščanja brez vednosti staršev.

Zavezništvo strokovnjaka in otroka se postopoma seli *od* doma in na poti posveča posebno pozornost reproduciranju praks, ki vzgajajo žensko odvisnost od strokovnjaka in hkrati zavezništvo z njim. Mladoletnica je tu še posebno prikladen subjekt prenosa odvisnosti, ki preči generacijsko vrzel. Vzgojitelji in reformatorji zelo zgodaj na svoji poti oblikovanja popularno-strokovnih vizij razvoja otroka razumejo časovno zanko, ki otroka, vzgojenega v danes veljavnem strokovnem diskurzu, dela neprikladnega za bodočega starša, ki bo otroka vzgajal v prihodnjih, morda že spremenjenih teorijah. Z drugimi besedami, »kako naj starši, ki so bili sami produkt *stare* vzgoje otrok, kdaj upajo, da bodo znali vzgojiti otroka po novi vzgoji?« (Ehrenreich in English, 1978, 193). Edini instanca, ki omogoča kontinuum nadzora v strokovnih diskontinuitetah, je lahko le tisti, ki sam producira te

diskontinuitete.⁶ Zato je važnejše od sodelovanja s starši neposredno sodelovanje z odraščajočim otrokom, ki bo prenesel izkušnjo (in ne vednosti) v prihodnje rodove. Ali, kot poroča Priloga, svetovalnice lahko na primer dekle, ki je zanosilo, napotijo na Ginekološko kliniko, »saj ima možnost, da se odloči za mini splav, ne da bi starši o tem kaj zvedeli« (NŽ, 1993, 6, 53). Obnavljajoč svojo biografijo mladostnice bo odrasla ženska vselej prepoznala prijazno roko pomoči poklicnih svetovalcev – in znala ceniti nasvete materi pri vzgoji otroka, ki ga bo nekoč vendarle rodila.

V strokovnem diskurzu prilog *Naše žene* mati postaja vse bolj odvisna od navodil kompleksnega in raznovrstnega telesa strokovnjakov. Vednost, ki jo črpa iz prilog, pa ni samo instrumentalna praktična vednost za ravnanje z otrokom, temveč hkrati deluje tudi kot instrument vzpostavljanja njene družbene vloge kot potrošnice. Sodobna mati namreč privzema funkcijo razsodne in kritične postmoderne, ekološko in sicer osveščene nakupovalke. Pri izboru otroške prehrane bo skrbno izbrala zdravo, po možnosti kemično neobdelano hrano. Skrbno bo prebirala etiketne listke na otroških oblačilih in šele po presoji surovinskega sestava izbrala pravšnji izdelek. Posvečala se bo anatomski kakovosti obutve »fizioloških oblik« in načrtovala ergonomično pohištvo za otrokov delovni kotichek in ležišče (Priloga »Jeseni bo spet šola«, NŽ, 1998, 8; slika 12).



Slika 12: *Skrb za otrokovo zdravo hrbtenico*, Naša žena, 1988, 8.

6 Opozorila o neustreznosti zanašanja na prejšnje generacije v vprašanih vzgoje otrok je mogoče zaslediti zelo zgodaj tudi pri nas. *Vajino skupno življenje*, publikacija Komisije za probleme družine iz leta 1961, jasno izpostavlja »problem«: »Težko je ujeti mladim staršem pravo mero v odnosu do nasvetov in postopkov starih staršev, ko gre za vzgojo njihovega otroka,« piše v poglavju o otroku. »Včasih je sicer treba poguma, toda če vidijo, da stari starši škodujejo otroku (če ga na primer starše z duhovi, ga bašejo s slaščicami itd.), jim je najbolj preudarno povedati svoje mnenje« *ibid.*, 139–140). Sicer se diskontinuitete pogosto odvijajo hitreje, kot bi mislili. Neka mati poroča o preskokih v ameriskem vzgojnem diskurzu od znanstvenega do behaviorističnega in permissivnega pristopa, kot so se odražali v njenem gospodinjstvu z majhnimi otroki: »Otrokom sem za večerjo ponudila novo zelenjavo,« pripoveduje. »Nenadoma sem ugotovila, da sem od najstarejšega, Petra, pričakovala, da bo za sabo pospravil krožnik. Danielu, srednjemu, zelenjave ni bilo treba pojediti, moral pa jo bo vsaj poskusiti. In najmlajši Billy, vsaj kar je zadevalo mene, je lahko z njo počel, kar je hotel« (navedeno v Ehrenreich in English, 1978, 192).

Strokovni govor je gluha za pričevanja mater v *Naši ženi*, ki govorijo iz družbenega dna o tem, kako otroku ne morejo zagotoviti »ne le oblačil in obutve, ki je pri nas zelo draga, temveč tudi dobre in zdrave hrane.« Otroku postaja kraj naložbe – »Morda se vsi ti predlogi zdijo dragi,« zaključijo priloga, »vendar je treba vedeti, da se naložbe, ki ohranjajo ali celo izboljšujejo zdravje, izredno obrestujejo in jih zato nikoli ne bomo obžalovali« (ibid., 14) –, mati pa racionalna potrošnica, ki vstopa v nacionalno ekonomijo z bremenom odgovornosti; in krivde, ko kot potrošnica ne uspe.

3.3 Kolaži nasprotij

Podoba ženske iz portretov *Naše žene* in podoba matere iz strokovnih rubrik ustvarjata sliko, katere delci prihajajo prej iz različnih kot identičnih kolažev. Liki podjetnih, poklicno uspešnih žensk konstruirajo zgodbo o sodobni ženski, ki, medtem ko živi lastno življenje, zmora ohraniti dovolj časa in energije za družino. Žrtev, ki jo družba v tej novi konstelaciji javne podobe ženske dopušča, je gospodinjsko delo. Novi srednji razred si lahko omisli pomočnico ali racionalizira družinske obveznosti, če to pomaga ženi. Žrtev, ki jo sodeč po portretih uspešnih žensk družba ne dopušča, niti v obliki diskurza o žrtvovanju ne, je materinstvo. Ženska ima lahko svojo poklicno pot, toda ključ do njene izpolnitve kot ženska je še vedno v materinstvu. Racionaliziranje gospodinjstva v tem pogledu lahko preberemo tudi kot zgodovinsko darilo družbe ženski, da kot ženska s poklicno kariero še bolj polno uživa v vlogi matere.

Materinstvo v tej idealni projekciji sožitja žensko do določene mere konstruira kot »libidinalno mati«, če si sposodimo izraz Ehrenreichove in Englisheve (1978, 199), to je kot žensko z zalogo notranjih instinktov in nabojem čustvenih energij materinstva, ki se samodejno aktivirajo v trenutku, ko ženska rodi otroka. Libidinalno materinstvo je tisto, ki ženski pomaga prebroditi težave in tegobe vsakdanjega dne in delovati v polni podobi matere in ki se, kot poudarjata Ehrenreichova in Englisheva na svojem zgodovinskem primeru, prav zaradi zanašanja na svoje notranje »rezerve« vednosti z materinstvom ne obremenjuje pretirano. Strokovni prispevki, po drugi strani, ukinjajo avro materinske ljubezni in nege kot biološko prirojene enkratnosti in namesto »notranjih«, instinktivnih ženskih vednosti narekujejo pripovedi o manjkajočem znanju, ki ogroža zdrav razvoj otroka. Zanje je instinktivna mati zgodovinski preostanek, ki ga je mogoče najti le še v rubrikah iz preteklosti.

Nekoč je dobra mati pomenila žensko, ki je sprostila vse svoje vezi ljubezni in velikodušnosti, ki je v sebi nosila celo toliko presežne materinske ljubezni, da jo je brez oklevanja darovala »tujim«, nebiološkemu otroku. Danes je materinstvo,

nasprotno, proces učenja tehnik materinstva prek izdelanih načrtov čustvenega, psihološkega in fizičnega razvoja otroka, tehnološka mati pa produkt tega procesa. Vednost o tem, kako si pritisniti otroka k sebi, ne prihaja več iz notranjega libidinalnega glasu ženske, temveč jo prenaša glas strokovnjaka.

Ali to pomeni, da podoba matere, če poskusimo odgovoriti na izhodiščno vprašanje, izginja iz kolektivnih reprezentacij kot ženska »prva« in najpomembnejša narava? Ali ni morda razmah strokovnih publikacij in govorov o materinstvu dokaz za to, da se jo priključijo nazaj v življenje? V moderni zgodovini je družina od vseh institucij najbolj prepustna za oblastne tehnologije, piše Michel Foucault (2000), ekspertni in strokovni diskurzi pa kraj discipliniranja in vzpostavljanja norme. Negotovost, ki jo kompleksno in heterogeno telo strokovnjakov s svojo presežno vednostjo in odgovorom na vse težave proizvaja kot stranski produkt, ki se še posebno skrbno vsaja staršem, deluje kot olje mehanizmu, ki temelji na lastnem obnavljanju. V ženskih revijah obnavljanje poteka prek nagovora bralki. S tem ko jo uči odvisnosti od strokovnjakovega mnenja, bralko vpenja v kompleksno mrežo tehnologij reproduciranja vednosti v moderni družbi. To velja tudi za materinstvo.

Narobe bi bilo torej skleniti, da s tem ko strokovni nasveti posvečajo detajlno pozornost tehnikam materinstva, revija žensko premešča nazaj v zgodovinsko sliko, ko je bil par mati-gospodinja privilegirana in v večini primerov edina družbeno veljavna vloga za ženske. Nasprotno, sodobni diskurz o materinstvu v *Naši ženi* prepoznava spremenjene družbene profile ženske, in četudi si včasih žensko prizadeva prikleniti na materinstvo vsaj za določeno obdobje (vsaj tri leta, kot svetuje dr. Belan), je to mogoče prebrati bolj kot preostanek preteklih diskurzov, ki biva v sodobnih strokovnih artikulacijah materinstva. Kar prinaša sodoben pogled na materinstvo, je prav prepoznanje ženske vloge v strukturi družbene moči, in sicer je ženska prepoznana kot subjekt strokovnega diskurza ter kot potrošnica (diskurza in blaga).

Naloga je težka, tako za mater kot za strokovnjaka. Socialne okoliščine, individualne biografije in družbeni pritiski vsak po svoje prispevajo k temu, da materinstvo ne steče vselej, kot bi si želela bodisi žena-mati bodisi njen svetovalec. Kar ostane, so tedaj lahko le socialne fikcije, imaginarne podobe materinstva, ki skozi idealizirane pripovedi ženskega prehajanja med dvema svetovoma, poklicnim in družinskim, iz življenja uspešnih žensk nudijo obljubo, da je tak prehod neboleč in brez žrtvovanj za žensko. Fikcije, ki kot vsaka literarna pripoved, in kot pripoved iz ženske revije še posebej, molčijo o družbenem kraju svojega nastanka, da bi lahko govorile razredu žensk nasploh.

4 Hčere postsocializma

Da bi lahko polno razumeli preobrazbo materinstva od »naravnega« poslanstva k poslanstvu potrošnice in na sploh umeščanje lika matere v potrošniško kulturo tranzicije, kar je predmet naslednjega poglavja, moramo v tem poglavju najprej narediti kratek ovinek: k hčeram, torej h generaciji, ki po vstopu v tržno ekonomijo, in predvsem pod okrilje globalizacije potrošništva, prevzame osrednje mesto javnega reprezentiranja. Z analizo podob in potrošniškega naslavljanja generacije žensk, ki so odraščale v socializmu in ki so jim, rečeno z Nancy Chodorow (1978), materinile socialistične matere, da bi postale tudi one nekoč prav takšne matere, lahko proučujemo tudi predstave, ki se v generacijskem loku k mlajši generaciji oblikujejo o starejši. V tem poglavju pokažem, da se predstave najprej usmerijo k predelovanju spomina o ženskah v socializmu ter k intenzivnemu revidiranju koncepta »ženske osvoboditve«. Pozneje, kot bo razvidno v prihajajočih poglavjih, se revizija prekrije z nostalgijo, kjer se po eni strani obnavlja predstava o socialističnem zatiranju ženskega bistva, obenem pa goji tudi fantazija o kolektivistični, pravični in solidarni družbi, ki jo poseebnja prav starejša generacija mater.

4.1 Na poti v globalizacijo

Za sodobne kulturne študije globalizacija predstavlja enega večjih teoretskih izzivov ob koncu 20. stoletja. Na področju medijskih študijev in množične kulture se ta izziv kaže predvsem v vzpostavljanju kritičnega odnosa do prevladujočih teoretizacij globalizacije ter njihovih aplikacij v analizah sodobnih množičnih produktov globalne kulture (Franklin, Lury in Stacey, 2000) ter njihovih porabnikov (Ang, 1996). Kulturološke razprave so podobno razdeljene kot to velja za splošne teoretske in sociološke diskusije: globalizacijo koncipirajo bodisi v duhu represivne teze o globalnem korporativnem in simbolnem vsiljevanju zahodnih kulturnih vzorcev bodisi v kulturološko-etnografskem duhu poudarjanja vloge lokalnih kultur in akterjev pri oblikovanju končnih pomenskih struktur globalne kulture (Ang, 1996). Predvsem slednja veja razprav o učinkih kulturne globalizacije predstavlja pomemben antipod klasični sociološki paradigmi, ki, vezana na moderne koncepte družbe in nacionalne države, zanemara kompleksnosti delovanja kulture (Featherstone, 1990). Zato skladno s to paradigmo tudi globalne kulture ni mogoče zasnovati v smislu enotnega in homogenega objekta raziskovanja, pač pa le na način modela »globalnega kulturnega toka«, ki predpostavlja sočasno srečevanje, križanje in medsebojno učinkovanje različnih ravni; kot pišejo Franklinova, Luryjeva in Staceyjeva, si je globalno kulturo mogoče zamišljati le kot »odprt proces brez jasnih končnih rezultatov« (2000, 5).

Vzporedna nit kulturološki imaginaciji, ki projekt globalizacija razpušča v deterritorializirane realnosti »tretje kulture« (Featherstone, 1990), je predstava o ukinjanju teritorialnosti nacionalnih kultur. Takšnemu zamišljanju globalne kulture preti nevarnost ozke osredičenosti na zahodno, postrazsvetljsko, postmoderno fascinacijo s hibridnostjo in mobilnostjo. Appadurai poudarja, da globalizacija resda uporablja različne instrumente homogenizacije, ki so absorbirani v lokalne politične in kulturne ekonomije, toda ti se vračajo v domovino kot heterogeni dialogi o nacionalni suverenosti, svobodnem trgu, fundamentalizmu itn.« (Appadurai, 1990, 307).

V naši analizi pa bomo pokazali, da globalizacija domovine ne poteka samo na presečišču sodobnih tokov globalne kulturne industrije, pač pa tudi glede na zgodovinske kontekste in vladajoče kolektivne spominske prakse. Za ponazoritev perspektive se na tem mestu osredotočam na tranzicijski oglas, to je na nove diskurzivne in vizualne politike reprezentacije v slovenskem oglaševanju v prvem desetletju tranzicije.

4.2 Oglaševanje po osamosvojitvi

Oglaševanje je v Sloveniji v devetdesetih letih 20. stoletja eno vidnejših mest in indikatorjev prihoda globalne kulture. Ta je najbolj očiten v samem porastu oglaševalskih agencij, in sicer od ene same povejne agencije, *Delovega Studio marketinga*, ki je kot absolutni monopolist obvladovala oglaševalski prostor od leta 1973, do več kot 20 velikih oglaševalskih agencij in preko 100 manjših agencij in studiev ob koncu prve deкаде tranzicije (Dobnikar, 1999). Dramatičnost spremembe na oglaševalskem trgu opozarja na pomemben sociološki fenomen, ki si zasluži samostojno obravnavo. Vprašanje, ki si ga zastavljam v omejenem obsegu tukaj, pa je, kaj pluralizacija oglaševanja prinaša v polju kolektivne medijske podobe ženske. G. Tuchman trdi, da v dobi velikih družbenih sprememb spol obstaja kot eno temeljnih sidrišč tradicionalizma, ki služi artikulaciji novega družbenega reda (Tuchman, cit. v Van Zoonen, 1994). Tri »velike« oglaševalske zgodbe, ki so v tranzicijskem desetletju dosegle visoko odmevnost in ki vse po vrsti zadevajo reprezentacijo ženskega telesa, kažejo, da je v sodobnem slovenskem primeru globalizacija, to je proces prehajanja in sprejemanja globalnih modelov potrošništva, tisti kontekst, ki ne le homogenizira polje kulturnih reprezentacij, temveč bistveno oblikuje notranje ideološke spopade za nacionalno in kulturno tranzicijsko identiteto. Ko gre za reprezentacijo ženske, se ti artikulirajo v obliki spopada za določitev mesta, ki ga ženska zaseda v nacionalni politični kulturi in družbenem imaginariju postsocializma.

4.3 Slovenska tranzicija

Poudarek na proučevanju lokalnih kontekstov, v katerih se udejanjajo globalizacijski procesi, je še posebej utemeljen v primerih, ko kulturne prakse, ki jih narekuje globalni kapital, pomenijo radikalno noviteto, ki stoji v antagonističnem ideološkem in političnem razmerju do predhodnih praks. To prav gotovo velja za uvajanje globalnega potrošništva v slovenski družbi, ki v dobi socializma potrošništva v tem obsegu ni poznala, oziroma je, vsaj uradno, zavračala njegovo meščansko zahodno obliko (Švab, 1998; glej tudi Švab, 2002).

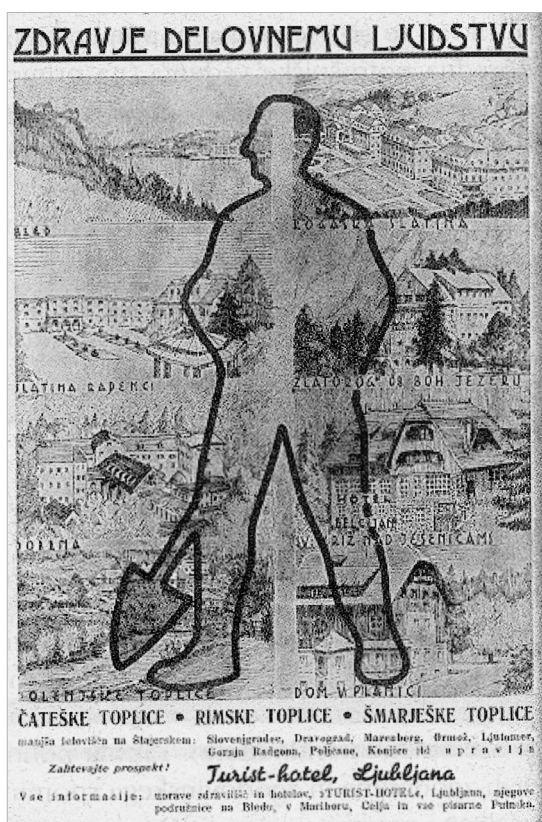
Vprašanje strukturne in ideološke prepletenosti produkcije in potrošništva v socialistični politični ekonomiji je kompleksno in zahteva samostojen prostor obravnave. Kot poudarja Alenka Švab, je socialistično potrošništvo neraziskana tema, ki jo obremenjujeta ideološka in teoretska nezainteresiranost za paradigmatško kapitalistične prakse vsakdanjega življenja (Švab, 1998, 131). Toda to ne pomeni, da potrošništva v socializmu ni bilo. Socializem je le iznašel svojo obliko potrošništva, ki je bila skladna s tedanjo vladajočo ideologijo. Socialistična ideologija, ki je gradila na idealu delavca v produkciji, je izključevala (meščansko) prakso trošenja kot neproduktivno obliko dela. Socializem je namesto tega iznašel svojo lastno obliko potrošništva, za katerega je bilo značilno, da ga je artikuliral prav politični in kulturni diskurz proti-potrošništva.

Za vzpostavljanje proti-potrošniške paradigme je bila pomembna prav ženska, ki je tako za kapitalistični kot za socialistični družbeni imaginarij nosilka zasebnosti in z njo povezanih praks potrošništva. Primer zgodbe o Ani Rečnik, delavki v tovarni dušika v Rušah, ki je »iznašla novo čistilno sredstvo« in ki ga objavi revija *Naša žena* v prvih letih poveljnega obdobja, je ilustrativen. Takole piše o Rečnikovi:

Pred kratkim je predlagala, da naj bi se za čiščenje posode in drugih predmetov v gospodinjstvu uporabljal kromov prah namesto najrazličnejših dragih praškov, ki jih gospodinje doslej kupujejo po trgovinah. Ana Rečnik je namreč dalj časa doma v prostem času vršila poizkuse s kromovim prahom in pri tem ugotovila, da je kromov prah ne samo cenejše, temveč tudi dosti boljše čistilno sredstvo, kakor pa različni dragi praški [...] Primer dela tovarišice Ane Rečnik je primer delavnosti pravega udarnika, ki pri delu vedno misli na to, kako bi s svojim delom pomagal skupnosti. (*NŽ*, 1946, 2, 44)

Potrošništvo v zgodnjem poveljnem socializmu je mogoče opisati v dveh razsežnostih. Prvič, socialistično potrošništvo je pomenilo prakso, ki je posameznika

zavezala projektu kolektivne obnove družbe in ne streženju njegovim individualnim željam; reprezentacijo tega etosa najdemo v oglasu za delavsko počitnikovanje »Zdravje delovnemu ljudstvu« (slika 13). Drugič, v povojnem oglaševalskem diskurzu je bilo potrošništvo tudi oblika investicije v prihodnost, kar je bilo način, kako antagonizirati (lažno) ideologijo instantne zadovoljitve potreb in želja, ki je bila na voljo zahodnemu potrošniku. Takšna ideološka skica, ki je, kot piše Crowley, v stalinistični logiki v zameno za odrekanje v sedanosti obljubljala izobilje v prihodnosti (Crowley, 2000, cit. v Vidmar Horvat, 2009, 107), je bila seveda tudi prikladna oblika nadziranja napetosti, ki bi jo lahko sprožalo prav pomanjkanje dobrin.



Slika 13: *Kolektivni potrošnik v socializmu*, Naša žena, 1946, 10.

Oblikovanje potrošnika delavskega razreda pa je bilo za socialistično ekonomijo prav takšnega pomena, kot je bilo ustvarjanje množičnega potrošnika za kapitalizem. Kot demonstrira prav zgornji oglas, je šlo za natančno identično

obliko nadzora nad delavcem zunaj tovarniških zidov, ki jo je v svojih spisih Gramsci pripisal industrialcu v fordizmu (Gramsci, 1991), ko se oblastna tehnologija ni udeleževala več zgolj v neposrednem fizičnem nadzoru telesa za tekočim trakom, temveč se je morala poslužiti dostopa do življenja delavcev zunaj tovarniških zidov (v obliki programov rekreacije, počitnikovanj in delavskega turizma). Na Zahodu proces opisuje preobrazba »kapitanov industrije« v »kapitane zavesti« (Ewen, 1976). Socialistična tehnologija nadzovanja je temeljila na potlačitvi zahodnega individualističnega *množičnega* modela potrošnika, in je namesto tega vpeljevala *kolektivnega* potrošnika delavskega razreda kot proti-potrošnika. Temeljna razlika med obema je v tem, da je prvega konstituirala ideologija »demokracije blaga« (Ewen, 1976), drugega pa, skladno z marksistično dediščino, ideologija »oblagovljenega duha« oz. materializirane zavesti. Druga ključna razlika med kapitalističnim in socialističnim nadzorovanjem, ki jo je mogoče razbrati iz medijskih reprezentacij, je, da se je poseg v delavčevo zasebnost v kapitalizmu odvijal prek postopnega izbrisovanja ikonografije produkcijskega okolja kot načinom *izgona* razrednega konflikta; socialistično kolektivno potrošništvo vztraja na proizvodni ikonografiji kot krajem *razrešitve* razrednega konflikta.

Procesi politične in ekonomske liberalizacije družbe od srede šestdesetih dalje so zabrisali transparentnost ideološke zareze med zahodnim in socialističnim modelom potrošništva. Hkrati se ob vsesplošnem pomanjkanju potrošniških produktov oblikujejo vzporedna potrošniška vedenja (na primer nakupovalni turizem), ki jih je država z ukrepi reguliranja obsega in frekventnosti čezmejnega nakupovanja omejevala, a tolerirala. Prihod globalnega potrošništva v slovensko družbo in njegovo strukturiranje družbenih imaginarijev ter kolektivnih fantazij uokvirja prav ta poznosocialistična izkušnja nedostopnosti produktov. Politična in ekonomska zapora do družbe potrošništva je tista kulturna komponenta, ki kot skupna vsebina kolektivnega spomina bodisi v obliki pripovedi mlajšim generacijam (»kako smo preživeli komunizem in se celo smejali«, kot pravi naslov knjige Slavenke Drakulić) bodisi kot neposredna izkušnja iz preteklosti spremlja prehod v tržno ekonomijo in poganja »sanjski svet porabnika« v postsocializmu.

4.4 Globalizacija ženske podobe

Globalna kultura in globalno potrošništvo v slovenski tranziciji predstavljata ideološko formo soočenja s preteklostjo, pa tudi obliko retroaktivne zgodovinske kompenzacije za (dejanske in namišljene) represije iz preteklega vsakdanjega življenja. Barbara Einhorn (1993) poudarja skupno značilnost

vzhodnoevropskih tranzicijskih družb, da pogled na preteklost uokvirjajo skozi nacionalne diskurze diskontinuitete. Takšna politika reza sodeluje v sodobnih rekonstrukcijah zgodovine in zgodovinskega spomina, ki pretekli družbeni red državnega socializma projicirajo v polje Drugega, to je od zunaj vsiljenega modela, pri katerem sami kot skupnost in kot posamezniki zares nikoli niso sodelovali – ali vsaj ne prostovoljno. Navkljub različni izkušnji socializma v bivši Jugoslaviji, ki ga je zaznamovala večja odprtost meja na Zahod ter, kot rečeno, pomembno obdobje liberalizacije v šestdesetih in sedemdesetih letih, pa je bilo tudi v slovenski tranziciji, kot bo razvidno v nadaljevanju, mogoče prepoznati obrise prav takšnega distanciranja.

Prvi primer sega v pomlad leta 1994, ko je oddelek Krka Kozmetika naročil reklamni oglas za *Sun Mix*. Agencija Pan, ki je zmagala na natečaju, je ponudila zdaj že (ne) slavno sliko ženskih zadnjic v izbranem barvnem odtenku kože (slika 14). Oglas je doživel takojšnji odziv; vanj so se vključili civilna družba, ljudstvo (na način pisanja grafitov), oglaševalska stroka, politika. Urad za žensko politiko je oglasu očital »uporabo ženskega telesa in s tem ženske spolnosti« (*Mladina*, 26. 7. 1994). *Delo* je 14. 7. 1994 v članku »Polemika o nagih ritkah dobra reklama za Sun Mix« objavil fotografijo oglasa s podnapisom: »Plakat, ki je razburil Slovence«, ter razmišljanje Vesne R. Marinčič, ki je oglasu očitala »pomanjkanje duhovitosti«. Meseč dni pozneje, ko se je »afera« delno polegla, je svojo vizijo plakata dodala še *Mladina*, ki je oglas preoblikovala v poziv k ponudbi tedaj aktualnih certifikatov (slika 15).



Slika 14: Oglas za *Sun Mix*, Jana, 19. 7. 1994 ...



Slika 15: ... in reinterpretacija, Mladina, 12. 7. 1994.

Oglas je postal polje politizacije, žensko telo njen osrednji predmet. »Veliko nam je do tega, da tudi k nam prodre zavest o tem, kaj podoba ženske v javnih medijih (sem spadajo tudi propagandna sporočila) dejansko pomeni za ureditev družbe in za status ženske v javni in zasebni sferi,« so zapisali v Uradu (Pismo Urada, cit. v *Mladina*, 26. 7. 1994). Urednica slovenske ženske revije je po drugi strani izpostavila nič manj aktualno vprašanje, ki ga je Urad spregledal. »Zakaj ni afera teže eksplodirala,« se sprašuje v uvodniku, »ko so se začeli valiti med porabnike imbecilni gospodinjski spoti za to in ono mehčalo«, pa tudi, zakaj se ni sprožila »prva prava vseslovenska ženska afera« ob primeru slovenskih žensk, »ki jih – z majhnimi otroki in s prav tako brezposelnimi možmi – čez noč vržejo iz fabrike na cesto, pa se noben urad noče tolči zanje« (*Jana*, 19. 7. 1994). Obe izjavi kažeta na to, da se je z oglasom dogodil premik v javni zavesti o reprezentaciji ženske ter da je oglas sprožil spopad za njeno zgodovinsko umestitev v družbo tranzicije tako v splošni javnosti kot med ženskami.

Feministične kritike oglasa ni težko rekonstruirati. Direktorica Krke Kozmetike Metka Wachter je v zagovoru plakata pojasnila: »Naša podoba plakata naj bi opominjala, da je koža naš največji organ, potreben zaščite z izdelki, ki vsebujejo tovrstne faktorje« (*Jana*, *ibid.*). V domnevni ideološki »čistosti« sporočila je

seveda ujeta predstava o naravi (in biologiji), ki je, kot poudarjajo Franklinova, Luryjeva in Staceyjeva (2000), vselej kulturna fabrikacija. Oglas kožo označuje kot organ, ki je polno ospolnjen, pa tudi seksualiziran. Koža je reprezentabilna prek ženskega spola (kar je običajna zahodna oglaševalska konvencija), obenem pa tudi prek seksualnega objektificiranja, ki predmet (torej telo in kožo) ponuja na ogled moškemu. Kompozicija izbočenih zadnjic afirmira gesto ženskega samoponujanja moškemu pogledu, s tem pa proizvede že tudi pomensko zmedo: se prodaja ženske zadnjice moškemu ali zaščitno kremo ženskam (in njihovim zadnjicam)?

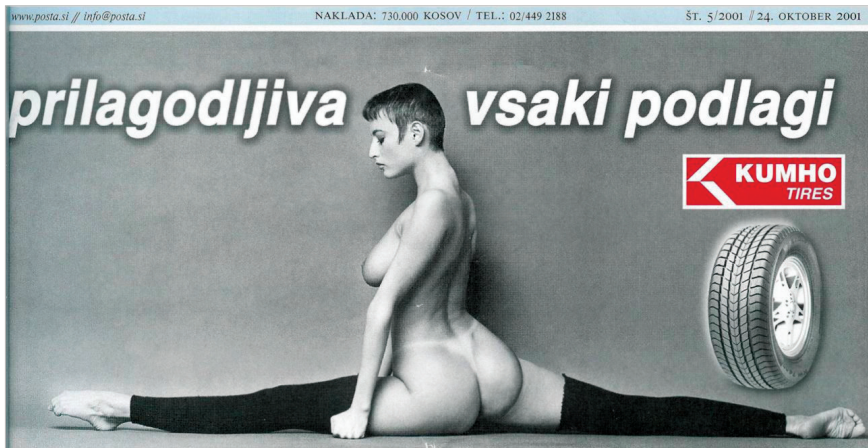
Dvournost sporočil, kot vemo iz teorije oglaševanja, ni nič nenavadnega. Nasprotno, deluje kot smiselni nesmisel, ki pritegne pozornost in si s tem zagotovi mesto v potrošnikovem spominu. Bolj nenavadno (in ta nenavadnost se kaže šele retroaktivno, z današnjega gledišča, ko so tovrstne podobe postale bolj ali manj »normalizirana« oglaševalska krajina) je polemično razpravljanje, ki oglaševalsko podobo prestavi v polje politične refleksije o globalizaciji in usodi nacije v njej. »Že zdavnaj je Evropa postala globalna vas,« piše omenjena urednica. »Vsa pomembnejša reklamna sporočila dosežejo tako rekoč vsak kotiček na zemeljski obli. Pričakovati je, da bodo k nam vse pogosteje vdiral porabniški predmeti iz tujine, podprti z bolj ali manj izzivalnimi marketinškimi prijemi.« In nadaljuje:

Kaj je narobe s slovenskimi ritkami? V najbolj udarnih terminih že nekaj tednov gledamo po televiziji prav izzivalne in čisto nage TUJE ženske prsi ... Pa je bilo vse tiho. Izbruhnilo je šele pri domačih ritnicah. (*Jana*, *ibid.*)

Družbeni spopadi, ki aktivirajo nacionalno pomenjanje podobe, se vrtijo okrog definiranja ženske in njene spolnosti. Reprezentacija telesa, piše Catherine Portuges, je neločljiva od političnega diskurza: »v njem nastopa kot kroženje želje med produkcijo in gledalstvom (spectatorship)« (Portuges, 1991, 287). »Vsaka ženska si (ah, priznajte, no) želi biti objekt poželenja (vsaj) enega moškega, in če to je, je tudi plakat za zaščitno mazilo za sončenje ne bo motil,« afero komentira novinarka *Jane*. Pozicioniranje ženske v patriarhalno polje ženske želje biti »objekt poželenja (vsaj) enega moškega« povzema globalni okvir anti- in postfeminizma (z besedami *Janine* novinarke, vsebine, ki se je »te dni lotevajo feministke: položaj objekta«; glej šesto poglavje). Vpisuje pa tudi zgodovinsko distanco do preteklega konstrukta ženskosti. »Veseli pa smo, da svetovljani, ki govorijo o plakatu, običajno hvalijo,« se pohvalijo v Krki (*Jana*, *ibid.*). Svetovljanstvo po *Oxfordskem slovarju* označuje človeka, ki je osvobojen nacionalnih predsodkov, pa tudi človeka z vizijo. Žensko telo v oglasu torej postane tako predmet seksualizacije kot nacionalizacije; ali točneje,

žensko telo se v tranziciji renacionalizira, pri čemer manifestnost razkazovanja njene spolnosti postane dokaz posvetovljanjenja nacije. Bolj svobodno ko razkazuje svoje telo ženska, bolj svobodna in v svet odprta je nacija.

Oglas za gume *Kumho* iz leta 2001 ponudi podobo telovadke, ki naj bi, zasidrana v jezikovnem sporočilu »Prilagodljiva vsaki podlagi«, podobno vizualno sporočala spolno »odprtost« in, prek podobe golega telesa, žensko sproščeno nesramežljivost (slika 16). Tudi ta oglas sproži odzive, tokrat nekoliko drugačne vrste. Oglaševalsko razsodišče sproži postopek za predčasen umik oglasa. Predsednik oglaševalske zbornice v pismih bralcev v *Delu* podaja obrazložitev: »V vsaki urejeni državi, v kateri se zavedajo pomena sproščenega oglaševanja za normalno delovanje trga in njegovih zakonitosti, oglaševalska stroka s t. i. samoregulativo skrbi za čimvečjo urejenost in preglednost odnosov v njej« (*Delo*, 1. 12. 2001). Diskurz oglaševalske stroke ne poudarja spornosti v sami reprezentacije ženskega telesa, pač pa v njeni zasedbi mesta v javnem prostoru. Ko namreč bralec v pismih bralcev v *Delu* opozori, da so bolj moteči »šokantni oglasi za pralne praške«, pa razsodišče ne reagira, mu predsednik odgovori, da naj »naivni, ponižujoči, degradirajoči, primitivni, butasti« oglasi, kot je ta za Kumho gume, »krasi[jo] zgolj steno njegove pisarne«. Od svetovljanskega seksualiziranega telesa v slabem desetletju ostane le moralizirajoči ton, ki pornografizacijo ženske podobe dovoli »le« v sferi zasebnosti.



Slika 16: *Sporni oglas za pnevmatike, O'glasna pošta, 24. 10. 2001.*

Tretji oglas govori o ženski kot gospodinji: oglas za WC-račko *Anitra* s popularno medijsko ikono iz TV-nadaljevanke »TV Dober Dan«, čistilko Fato (slika 17). V oglasu so uporabili vizualno in verbalno stereotipizacijo: »Ajd, grem jest pucat!« se zarotniško zareži Fata skozi zobno škrbino, medtem ko se v rememorirani tipski

oblačilni podobi čistilke iz nekdanje Jugoslavije (modra halja in maskulini gumijasti natikači) nasloni skozi obroč, ki naj bi reprezentiral straniščno školjko. Oglas ne doživi javnega odziva, se pa, sodeč po javnomnenjski raziskavi »Znane osebnosti v slovenskih oglasih«, Fata oziroma igralka Lucija Čirović vtisne v kolektivni spomin: lik je ocenjen z oceno 4,2 od 5 možnih za primernost pojavljanja v tovrstnem oglasu (globalne korporacije).



Slika 17: Oglas za WC-račko Anitra, Johnson Wax.

Vstop v svetovni prostor trženja podob ne pomeni preproste reprodukcije globalnih ikon na ravni lokalnega. Nasprotno, primeri iz slovenske kulturne zgodovine oglaševanja v dobi tranzicije kažejo, da globalno deluje skozi rekonstitucijo nacionalnega, ki se v spopadu s pogoji kulture potrošništva zateka h kolektivnemu spominu in k zgodbam iz popularne zavesti. Erika Harris v svojem primerjalnem pregledu poti k demokraciji v Sloveniji in na Slovaškem trdi, da globalizacija pripomore k fragmentaciji kultur, ne k njihovi homogenizaciji: »Kulture so rezultat spominov, lokalnih načinov razmišljanja, navad in norm, ki so zrasle iz potreb lokalnih spopadov ali iz reinterpretiranih zgodovin in nanovo povedanih zgodb« (Harris, 2002, 192). Kako lahko to vednost povežemo z našo temo zamišljanja matere?

Globalizacija v primeru zadnjega oglasa govori o fragmentaciji, ki sili globalne potrošniške podobe v ideološke rekonstrukcije, utemeljene v lokalnih načinih razmišljanja in zgodovinskih trenjih. Toda pri tem ne gre zgolj za obujanje preteklih zgodb; gre tudi za oživitev potlačenih vsebin, ki v srečanju z globalnim dobijo nov pomen. Da bi razvozlati ta pomen, uporabimo, tako kot v drugem poglavju, metodo intertekstualnega branja. Ko Maca Jogan evidentira dosežke tranzicije, namesto

optimistične zgodbe radikalnih premikov v socialni zgodovini žensk v Sloveniji pripoveduje zgodbo o procesu repatriarhalizacije:

Socialistični sistem (...) je vzpostavil nekatere institucionalne podlage za odpravljanje diskriminacije, ne le na formalnopравни ravni, temveč tudi na ravni enakih možnosti (zlasti v javnem prostoru), zato je bil še posebej 'protinaraven'. Približevanje moderni razviti družbi je zato pomenilo tudi odpravljanje 'protinaravnega' stanja žensk. (Jogan, 2000, 12)

Jogan seveda aludira na postsocialistično revizijo socialistične politike spola, ki, zanimivo, sovpada z zadnjim valom antifeminizma na Zahodu. Toda procesa repatriarhalizacije ni mogoče naložiti samo na zgodovinsko obdobje pred socializmom, ki naj bi pretrgal »naravni tok«, temveč ga je mogoče navezati tudi na proces vračanja zgodovinskega potlačenega iz dobe socializma. Vida Tomšič opozarja leta 1952, da je »zadnje čase, ko so nekateri naši časniki zaradi lova za bralci začeli objavljati razne senzacionalistične stripe, dovtipe, nasvete in podobno, v del našega tiska prodrlo tudi vse tisto staro in negativno v odnosu do ženske« (Tomšič, 1978, 70). Žensko telo kot meščanska kategorija v socializmu preživi, le da je, kot piše Marina Gržinić, atopično, zamejeno z zasebnostjo. »Telo na Vzhodu naj bi zares politično (za)živelo le v zasebnih stanovanjih in prostorih« (Gržinić, 1997, 95). Tudi socialistični konstrukt ženske kot potrošnice pada v nelagodno razmerje s svojim meščanskim prototipom, ki se ga zoperstavlja kot »izkrivljeno« obliko individualizma in patriarhalnega zasvojevanja žensk nasproti pravilni, »kolektivistični« viziji obnove in izgradnje družbe. Čeprav socialistični kolektivistični model potrošnice v povojni zgodovini postopoma popušča v svojem primežu, pa prav socialistični režimi predstavljanja ženskega telesa tako v političnem kot potrošniškem polju izrisujejo patriarhalno matrico ženskosti, razstavljivo na javno podobo materinstva in zasebno podobo (političnega, ospoljenega) telesa.

Oglaševalska ekspanzija razstavljanja ženskega telesa v javnem prostoru, ki smo mu priča po letu 1991, zato ne pomeni preprostega uvoza zahodnega modela, ki mu je socializem uhajal, temveč prej oživitev patriarhalne strukture, ki je kot manjkajoči element (že) sodelovala v politični konstrukciji socialističnega lika ženske. Kar kot del sfere zasebnosti v socialistični imaginaciji ni zadostovalo za konstituiranje problema, je v dobi tranzicije postalo odprto polje novih prisvajanj.

Toda če zdaj uporabimo intertekstualnost, lik Fate v oglasu prinaša še en spomin na preteklost, spomin na splošno zasmehovanje (v zasebnem življenju) čistilk »z juga«, ki ga uradna kultura seveda ni dopuščala v javnem prostoru. »Sodobna globalizacija pravzaprav dopušča reteritorializacijo naroda prek oblik družbeno-prostorske organizacije, ki potekajo v okviru nacionalne države, in ne samo na njenih

uradnih teritorialnih mejah, in ki reproducirajo notranje družbene neenakosti, kot so spolna, razredna in etnična« (Fernandes, 2000, 624). Čistilka Fata je kulturna ostalina preteklosti, ki ureja družbene odnose spola, razreda in etnije v sedanjosti. Je heroična borka z umazanijo stranišč bele gospodinje, ki si, kot smo videli v prejšnjem poglavju, lahko privoščijo odpoved gospodinjskemu delu. V nasprotju s heroično črno materjo iz ameriške povojne zgodovine ima njeno junaštvo komičen učinek na gledalko; za prave Fate, ki vstopajo v svet belih potrošnic iz postsocialističnega sveta, pa tudi tragikomično.

II

**Spolni nacionalizem
in nacionalizem spola**

5 Slovenka leta

Pa sem se spomnila na prelepo srečanje z veliko damo, ki je enako dama, kadar so vanjo uprti žarometi in kamere, in takrat, ko je sama pri svojem delu z ljudmi, in ki nosi svoje skromno redovniško pokrivalo kot krono iz najlepšega cvetja. In se je sploh ne tiče ta prekleti vanity fair okoli nas.

Svetlana Makarovič ob razglasitvi redovnice Vide Žabot za Slovenko leta 1993 (*Jana*, 25. 1. 1994, 21).

Ženske revije je mogoče brati na različne načine. Zgodnejša sociološka analiza jih uvrsti med družbene institucije, »ki služijo temu, da ohranjajo in krepijo kult ženskosti«. Po Marjorie Ferguson kult temelji na skupku določenih praks in verovanj, iniciacij in ritualov, kjer je ženska totem, kulturna forma ženske revije pa kraj uprizarjanja in reproduciranja simbolnega reda. Slednja nudi ženski »poceni in dostopen vir pozitivnega vrednotenja« kot tudi »praktične napotke za uresničitev svojih potencialov kot pripadnici kulta – to je kot potrošnici« (Ferguson, 1985, 185). Semiotična feministična analiza ideološkemu spoju ženskosti z bralko doda elemente porabniške kulture kapitalizma, osnovno enoto spoja pa določi v ženski želji. Ženske revije pojmuje kot kompleksne vizualno-pripovedne strukture, ki prek besed in fotografskih podob ustvarjajo svojevrsten svet pomenov in ugodja, namenjen ženskam. Ta svet je visoko idealiziran, toda kot piše Ellen McCracken, to ne pomeni, da gre za osamljeno ter iz družbenega življenja izločeno realnost. Nasprotno, ženske revije v »semiotičnem spopadu s težo vsakdanjega življenja« kot multimilijonski dolarski posel sodelujejo pri oblikovanju družbenega »konsenza prek kodov, ki z ustvarjanjem ugodja delujejo v smeri naturaliziranja družbenih razmerij moči« (McCracken, 1993, 3).

Nasproti strukturalističnemu branju ženskih revij je tu ne nazadnje še vedno bolj vplivna veja etnografskega raziskovanja ženskih občinstev, ki podvomi o veljavnosti domneve, da je raba popularnih medijev vselej pomenska. Joke Hermes to »prevaro pomenskosti« sooči z vsakdanjimi praksami branja, ki tečejo mimo visokokodiranih sistemov ali se jim celo zoperstavljajo. »Čeprav bralke v danem tekstu lahko prepoznajo kode in jim tudi pripišejo omejen pripadajoči pomen, pa ni nujno, da jim dodelijo tudi splošno veljavo, to je distinktivno in prepoznavno mesto v svojih pogledih na svet in v fantazijah« (Hermes, 1995, 16). Feministična etnografija zato ženske revije uporabi kot mesto, s katerega je mogoče seči za stene vsakdanjega življenja bralk, gospodinj in zaposlenih žensk, ter prek opazovanja tvorbe fantazijskih svetov, ki se odvija v kratkih in prekinjenih časovnih pasovih branja, eks-trahirati mesta ženske moči. »Ženske revije lahko bralkam prav v trenutkih branja

dodelijo moč s tem, da jim pomagajo zgraditi fantazije idealnih jazov, ki so ali niso vzporedni z resničnim življenjem ali drug z drugim, in jim tako ustvarjajo občutek, da bodo zmogle« (ibid., 50–51).

Ne glede na pozicijo, ki jo zasedemo v tem teoretskem kompendiju ukvarjanja z ženskimi revijami, vsi omenjeni pristopi bistveno razširjajo naše razumevanje ženskih revij ter popularne ženske kulture širše. Toda v »specialističnem« ukvarjanju z ženskimi revijami kot posebnim, od splošne kulture ločenim področjem tiči tudi določena mera tveganja, da namreč prek proučevanja svojega predmeta sam predmet segregira, naredi za ločen in vnaprej ločljiv družben segment, ki mu je mogoče pripisati lastnost stabilne kategorije ter ga naseliti v antagonistično razmerje do normativnih družbenih struktur – skratka, mu dodeliti status subkulture, ki določa meje vladajoče kulture. Ženske revije brez dvoma sodijo v polje subkulturnih raziskovanj in predvsem feministična analiza je tista, ki je bistveno pripomogla, da je subkulturni ženski glas prišel do površja javne zavesti, da je dokumentiran in ga je prek številnih medijskih etnografij mogoče slišati čedalje glasneje. Toda novejša raziskave, ki prihajajo s področja kulturne teorije in postkolonialnih študijev (Chatterjee, 1993), podajajo nekoliko drugačno sliko med središčem in obrobjem kulture. Tisto, kar se v teoriji izpiše kot »feminizacija kulture«, naj bi bil prav konstitutivni moment vzpostavljanja moderne distance med visoko in nizko kulturo (Huyssens, 1986) – če je tako, pa tudi ženske revije ni mogoče obravnavati le kot kulturološko posebnost specialističnega trga za ženske, temveč kot kraj, ki bodisi prek bližine bodisi prek oddaljenosti sodeluje pri artikuliranju kolektivne identitete in javne kulture.

V tem poglavju analiziram akcijo »Slovenka leta«, ki jo je v letu 1988 začela revija *Jana*. Akcija že v naslovu nakazuje, da gre pri iskanju kandidatke za nagrado za spoj med nacijo in žensko. Revija bralke in bralce večkrat poziva k skupnemu iskanju Slovenke, ki se je v predhodnem letu s svojim javnim ali zasebnim delovanjem posebej odlikovala ter se s tem »zapisala v spomin« (*Jana*, 25. 10. 1994, 4) in pripomogla k »nacionalnemu prestižu« (*Jana*, 17. 10. 1995, 4). V prispevku »Žena in narodna čast« iz leta 1945 avtorica Joža Toman piše: »Pojem narodne časti je najtesneje povezan z borbo za narodovo osvobodjenje ... Osvobodilni boj je v ženskih srcih zapisal narodno čast na prvo mesto« (NŽ, 1945, 6–7, 119). Vrednostni preskok od pojma »časti« k pojmu »prestiža« je predmet analize v tem poglavju.

5.1 Težave z ženskim nacionalnim subjektom

V poststrukturalistični konceptualizaciji je nacionalni subjekt produkt tehnologij, to je vsakokratnih zgodovinskih diskurzov in praks, ki preteklost nacionalizirajo

(Jezernik, 2013) s perspektive sedanjosti. Narodi so osnovani v zgodovinskih mitologijah, ki izgubljajo svoje časovne korenine in hkrati realizirajo svoje razsežnosti le v glavah ljudi, pravi Homi K. Bhabha (1990). Nacija kot naracija oziroma nacija-naracija v oblikovanju kolektivne identitete sledi zakonitostim literarne pripovedi. Je sistem kulturnega označevanja, ki temelji na reprezentaciji družbenega »življenja« in ne na praksi družbene političnosti (polity). Kadar narod zaobjamemo v njegovem narativnem nagovoru, še trdi Bhabha, pa pozornost, namenjena jeziku in retoriki, spremeni tudi konceptualni objekt sam. V odsotnosti tekstualne zapore, ki vlada sodobnemu tekstu, razpade tudi konceptualna trdnost nacionalnega; na njeno mesto stopi heterogena in multipla konstrukcija polja pomenov in simbolov, ki opredeljujejo nacionalno življenje.

Vdor »ženskega sveta« je od vsega začetka konstitutivni element oblikovanja političnega prostora nacije. Kot že zgodaj opomni Hannah Arendt, nacionalna družba v modernem svetu predstavlja »to nenavadno hibridno realnost, kjer zasebni interesi zavzamejo javno veljavo« (Arendt, cit. v Bhabha, 1990, 2); združita se torej polis in oikos. In kot pred njo v »Osemnajstem brumairju« zgodovinsko vizionarsko nakaže Marx, bo za razumevanje te hibridne realnosti bistveno razumevanje ženske: »Narodu in ženski nikdar ne oprostiš nečujčnosti, ure, ko ju je prvi slučajni pustolovec mogel posiliti« (Marx, 1977, 460).

Vendar moderna pripoved o naciji prisotnost ženske običajno zamolčuje oziroma jo, kot nakaže že Marx, povleče v prostor javne vidnosti le tedaj, ko narodu grozi nevarnost. Po Andersonu se narod kot moderna zamišljena skupnost tako organizira kot horizontalno bratstvo; ta imaginarna projekcija egalitarnih vezi med brati je tista, pravi Anderson, ki »omogoča, da je v zadnjih dveh stoletjih toliko ljudi pripravljenih ubijati, a še bolj umirati v imenu teh omejenih predstav« (Anderson, 1998, 16). Ker Andersonovo pojmovanje invocira aluzijo na zgodovinske korenine bratstva v francoski revoluciji, ki jo nato prepíše v pojmovanje javne kulture, ne preseneča, da je tudi njegov teoretski prispevek moško osrediščen. »Kaj bi nam moglo bolj živo predstaviti sliko posvetne zamišljene skupnosti,« se zdaj že slavno sprašuje Anderson, »kot množični obred komunikacije prek branja časopisa, ki se dogaja v tihi zasebnosti, v brlogu bralčeve glave« (ibid., 45). Toda branje časopisa je v času, ki ga Anderson umešča na začetek svoje moderne pripovedi o narodu, le ena od množičnih bralnih praks, med katerimi branje romanov, (nacionalne) forme, ki po njegovem transmutira v obliko časopisa kot romana-v-nadaljevanju, preraste v izrazito in privilegirano žensko prakso (prim. Watt, 1968). Še več, Simon During na primeru angleške književnosti demonstrira vznik vzporedne zamišljene skupnosti, ki se tvori, kot pravi, okrog civilnega Imaginarnega. Osrednja vrednota te nove

sfere je »sociabilnost, ki se ne more izraziti v obliki moralnih zakonov. Reproducira vsakdanje življenje v javni sferi, s tem da zmanjšuje razkorak med božjim/moralnim redom ter dejanskim vedenjem in tako staro znanost sofistike nadomešča s prevlado stila in civilnosti nad modernim življenjskim svetom (life-world). Lahko bi rekli, da se starejši aristokratski humanizem buržoazira, lahko bi rekli, da gre za del procesa feminizacije družbe, lahko bi rekli, da se zakon očeta, absolutistični red, nadomešča z avtonomnimi subjekti, ki jih uravnava ponotranjene predstave« (During, 1990). Nasproti Andersonovi zamišljeni skupnosti, ki privilegira konstrukt nacionalnega subjekta, temelječega na predstavi Drugega: nepismenega, predpolitičnega, ženskega subjekta (prim. Duara, 1996, 153), Duringov koncept civilnega Imaginarnega opozarja na vznik ženske skupnosti, to je skupnosti, ki jo definira (a)politična zasedba javnega z izkušnjo vsakdanjega življenja.

Razmišljanje o civilnem Imaginarnem kot elementarno »ženskem« polju pismenosti pa zapolni le del konceptualne skice »zamišljene skupnosti«. Druga polovica prihaja neposredno iz narave razmerja med »političnimi oblikami in subjektivnimi pogoji zgodovinske izkušnje«, ki se tehnološko preoblikuje. Nastanek »družbenega« v 19. stoletju, ki ga je, kot pravi Paula Rabinowitz, mogoče razložiti kot »vdor gospodinjstva v javnost« (Rabinowitz, 1994, 5–6), poteka pod zaostrenimi pogoji vizualne reprezentacije. »Z družbenim, ki zahteva cel niz novih znanj za upravljanje, ženske srednjega razreda vstopijo v javno arena, in nove tehnologije – med njimi fotografija in reportaža – postanejo ključne v določanju polja družboslovja, to je nadzora enega nad drugim segmentom populacije« (ibid.). To z drugimi besedami pomeni, da ženska v moderni kulturi postane subjekt, prek katerega se artikulira družbeno, v obliki populacijskega nadzora pa tudi objekt, s katerim oblast legitimira vstop v zasebno.

Zelo pomembno je, da družbeno polje nastajaj s pomočjo vizualnih tehnologij. Tehnološka revolucija na prelomu stoletij odpre zastore novih načinov gledanja, ki stečejo v tek in oporo patriarhalnim in etnocentričnim režimom nacionalnega samozamišljanja; pa tudi proti njim. Fotografija kot prva vizualna tehnična reprodukcija realnosti začne s postopki klasificiranja, razporejanja in dokumentiranja subjektov, ki bodo postali Drugi nacije: »norcev«, »kriminalcev«, »psihiatričnih bolnikov«, »divjakov«. Hkrati vzporedno opravlja častljivo funkcijo samoreprezentacije meščanskega (belega) subjekta. Kot to ideološko polje učinkovanja fotografije razdeli Allan Sekula (1992), gre pri tem za instrument razredne, spolne in rasne reprodukcije nacionalnega subjekta. Manj opazno, a prav tako vplivno vizualno polje, ki bralčev pogled refokusira na gledalca, prihaja od zgoraj, iz tehnološke revolucije, ki poteka v zraku: revolucije vračnem transportu. Virginia Woolf zasuk v pogledu koncipira kot zasuk

v družbenem zamišljanju. Kot piše Gillian Beer (1990), Woolfova skozi izkušnjo omnipogleda na Britansko otočje skozi lino letala s sebi lastno nepatriotsko gesto do Anglije zamaje konceptualne trdnjave nacije kot (geografsko in simbolno) zamejljivega otoka, imperija in patriarhata. Rekli bi, da je pri tem dejstvo, da Woolfova sama nikoli ni letela, še posebej pomembno za razumevanje vizualizacije kolektivnega. Da si je vizualno podobo otoka iz neba namreč umišljala od spodaj, opazujoč najprej leteče stroje človekove svobode ter nato agresije med vojno, ne spodbija nove vladavine pogleda kot na primer iznajdbe fikcije. Nasprotno, prav fiktivno zamišljanje je tisto, ki utrdi kulturno anatomijo imaginacije kot spekularnega in imaginarnega doživetja: kot predstave, ki, kot zapiše že Hobbes, traja, tudi ko objekta mojega pogleda ni (več).

Prav vizualno zamišljanje, imaginacija prek podobe in pogleda, pa je tudi tisti element, ki dopolni manjkajočo skico v Andersonovem retoričnem vprašanju, namreč, zakaj smo pripravljeni umreti za nekaj, kar je lahko le fikcija. Pripravljenost na smrt ne leži le v predstavi, ki nadomešča stare verovanjske sisteme z novim posvetnim pomenom, temveč jo je mogoče zagotoviti le, če predstava naslavlja našo željo. Sarah Banet-Weiser piše, da je narod »abstrakcija, in ni nujno, da bi se zanjo želeli boriti, da bi vanjo vlagali svoje upe ali zanjo žrtvovali življenje. Tisto, kar nas privablja, so želje. Vsako pojmovanje naroda mora torej v javnosti zbuditi določene želje, da lahko ostane legitimni institucionaliziran sistem verovanj in praks«, (Banet-Weiser, cit. v Shome, 2001, 330), pri čemer, če trditev dopolnimo z zgodovinskim kontekstom, v sodobni kulturi osrednje mesto pripade prav vizualnim tehnologijam želje, mitološkim zgodbam o koreninah naroda pa se pridružijo posvetne teme upravljanja z nacionalnim gospodinjstvom.

Ženska v zahodni kulturi zasede mesto privilegiranega objekta (nacionalne) želje. To se lepo pokaže ob lepotnih tekmovanjih, ki dokumentirajo spolno koreografijo objema med nacionalnim in ženskim telesom. Kot razstave ženskosti letno evidentirajo in konstruirajo domače nacionalne lepotne ideale, ti mimohodi ženskih teles pa hkrati udejanjajo podobo, ki služi kot kulturna reprezentacija naroda navzven, za pogled Drugega. Kadar podoba opravi funkcijo reprezentacije države, kot bomo videli pozneje v našem primeru »Slovenke leta«, lahko govorimo, da vzporedno s seksualizacijo poteka tudi »nacionalizacija« ženskega telesa.

Kadar je žensko telo tisto, ki organizira Nacionalno Simbolno, kot polje nacionalne subjektivitete lacanovsko imenuje Lauren Berlant (1991), takoj nastopijo težave, ki izvirajo iz njenega spola. Kot piše Berlant, državljan – kot abstraktna kategorija – ne potrebuje spolne določitve. Zgodovinsko je njegovi univerzalni formi predpostavljena moška oblika. Ženska, nasprotno, simbolno nastopa v apolitičnem, biološkem smislu – kot mati nacionalnemu subjektu, kot roditelja, ki zagotavlja

nacionalno reprodukcijo, nacijo pa s tem povratno opredeli kot skupnost, ki jo določa »materinska želja po širjenju« (Salecl, 1996, 423).

To z drugimi besedami pomeni, da vstop v Nacionalno Simbolno zaznamuje spolna politika, ki »rojeva« različne identifikacijske učinke za moške in ženske subjekte nacije. Berlantova nakaže kompleksnosti prehajanja v sfero Nacionalnega Simbolnega na ameriškem primeru kipa Svobode. Kip Svobode ali »Dama«, kot kip poimenujejo ob postavitvi leta 1886, za imigrante predstavlja simbolni in dejanski vhod v nov simbolni red. Gre za novo ali drugo rojstvo (v profanem pomenu!), pri čemer kipu pripade simbolna vloga »Matere«, ki iz subjektov v eksilu naredi državljane. »Rojstvo« v državljanstvo spremlja zapletena kartografija želje. »Dama« s svojo zamrznjeno pozo kipa simbolizira žensko pasivnost, pa tudi dostopnost (za moški pogled). Kot je razvidno iz pričevanj imigrantov, pogled na »Damo« od spodaj invocira željo, ki je tako politična kot seksualna. »Ne bi pretiravali, če bi dejali, da ima politična raba ženske ikone pornografsko strukturo,« piše Berlantova. »Dama« je »mati in prostitutka, ki jo je mogoče poljubiti in ji pogledati v genitalije«, v tem razcepju želje pa se razkriva že tudi vsa kompleksnost libidinalne strukture nacionalne identifikacije, ki bo zaznamovala zgodovino modernega nacionalizma in kjer bo moški nastopal kot subjekt, ženska pa kot objekt nacionalne fantazije.

Ženska v sodobni kulturi torej odigra dvojno vlogo v zamišljanju skupnosti. Po eni strani v politično pripoved vnaša element civilnosti, ki politično skupnost kot koherenten in zamejen teritorij razgradi v kompleksno in prehodno ozemlje nacionalnih političnih identifikacij. Ko nastopa v vlogi »matere«, pa v nacionalno polje identifikacije vpelje novo dimenzijo, presežek, ki je prav presežek (ženskega) spola. To pa pomeni, da je treba šele vzpostaviti semiotično vez, in sicer prek prilagajanja ženskega označevalca označencu, tj. spola narodu. Ko ameriški predsednik Ronald Reagan sredi osemdesetih let prejšnjega stoletja javno izjavi, da »Dama« potrebuje »face lift«, gre to nemara zares razumeti v smislu lepotnega posega, kot ga simbolizirajo tekmovanja za mis ZDA. V resnici gre za ideološko kirurgijo, ki naj revitalizira, pomladi pomensko vez ženske z nacionalnim subjektom. Kot bomo videli v nadaljevanju, je to pomlajevanje skorajda vselej povezano z vračanjem v preteklost ter oživljanjem podob žensk, ki praviloma pripadajo neki drugi, starejši generaciji.

5.2 »Slovenka leta« kot nacionalni dogodek

Težave z ženskim subjektom kot mestom artikulacije nacionalne kolektivitete, skupaj z vrednostnim in simbolnim konstruiranjem skupnosti, pa kličejo po »pomoči« tehnologije. Tisto, kar ne obstaja v naravi, mora zagotoviti kultura.

V 20. stoletju pomoč kulture izhaja iz vladavine množičnih medijev. Osrednje mesto v produkciji družbenega pripade medijskim dogodkom. Medijski dogodek, piše John Fiske, ni »preprosta realizacija tega, kar se je zgodilo, temveč ima svojo lastno realnost, ki v sebi združuje realnost dogodka, ki se je lahko ali pa se tudi ni zgodil pred tem« (Fiske, cit. v Shome, 2001, 330). To z drugimi besedami pomeni, da medijski dogodki za nas organizirajo razumevanje poteka zgodovine, hkrati pa to zgodovino tudi validirajo. Tisto, česar ni v medijih, kar ne nastopa kot medijski dogodek, se ni zgodilo. Ali kot to ilustrira Slavoj Žižek: »Medtem ko govorca ali pevca v večji dvorani oziroma na večjem stadionu, kjer poteka neki dogodek, komajda opazimo, se nad njim dviga velikanski video ekran, na katerem lahko celo najbolj oddaljeni gledalec vidi obraz nastopajočega in ojačanemu glasu tako doda podobo.« Ta ureditev ni tako samoumevna, nadaljuje Žižek: »Nelagodna poanta je v tem, da nastopajoči (politik, agitator, pevec) že v samih svojih 'dejanskih' gestah in besedah upošteva dejstvo, da so projicirane na video ekran, ki posreduje med njim in njegovim javnim govorom; dogodek je tako istočasno 'neposreden', 'v živo' (nekateri plačajo ogromne denarce za to, da Pavarottija vidijo 'v živo', čeprav so potem njihove oči praktično ves čas usmerjene na ekran) in tehnološko reproduciran, s sliko, ki je običajno celo slabša od slike na domačem televizijskem ekranu ... Vprašanje 'Kateri od njiju je bolj realen?' je tako vsekakor odvečno: sama podoba na ekranu, ki na neki način zagotavlja, da je gledalec dejansko priča 'realnemu' dogodku« (Žižek, 2001, 18–19).

Žižkovo opažanje lahko prenesemo tudi na primer »Slovenke leta«. »Slovenka leta«, piše v uvodniku *Jane* (15. 1. 1992, 3), je še posebej pomembna, ker izpostavi ženske, ki so sicer na vseh drugih »lestvicah priljubljenosti v senci moških« (ibid.). To ne pomeni, da je njihovo delo manj pomembno, pomembnost jim odreka *nevidnost*. »Prireditvev spodbuja, kot se je pokazalo tudi letos, tiste poklice in življenjske poti, ki drugače sploh ne bi bili opaženi,« dogodek za revijo leta 1996 v prispevku »Slovenka leta kot dogodek« komentira novinarka TVS (*Jana*, 9. 1. 1996, 12). Najbolj neposredno pa se o moči dogodka razgovori tedanji predsednik države Milan Kučan: »Malo ste sicer pri Jani pristranski, kajti če prav računam, je bilo doslej največ Slovenk leta izbranih iz novinarskega ceha« (*Jana*, 15. 1. 2001, 6). Tisto, česar ne vidimo, ne more služiti kot kraj kolektivne identifikacije, pa tudi nasprotno: tisto, kar je preveč vidno, lahko zapelje v napačno istovetenje.

Zato ni nenavadno, da tudi akcija »Slovenka leta« lahko uspe le, če se formira kot medijski dogodek. »Slovenka leta [...] je postala zanimiv družabni in medijski dogodek,« piše urednica v zgoraj omenjenem uvodniku. »Vsako leto se ga udeleži več uglednih osebnosti iz javnega življenja in letos so o njem prvič poročali vsi

informativni mediji v Sloveniji in tudi tiskovna agencija Tanjug« (*Jana*, 15. 1. 1992, 3). In nekaj let pozneje v prispevku z naslovom »Brez njih ni dogodka«: »Dogodek je pravi dogodek šele takrat, ko dobi svoj medijski odsev« (*Jana*, 24. 1. 1995, 9). Medijska samoreprezentacija je tista, ki zagotovi in nato usmerja naše »videnje« dogodka. Nadzor nad medijsko podobo zato postane elementarni del konstruiranja dogodka. »Duh po šlamparijah«, kot urednica *Jane* očita slovenskim medijem, ki netočno povzemajo prireditve za Slovenko leta 1998, ne le kvari podobe novinarskega stanu, temveč najeda dogodek sam (*Jana*, 19. 1. 1999, 3).

Naša neposredna udeležba na dogodku, kot poudarja Žižek, ne zagotavlja »pravičnega« videnja. Resničnost dogodka se, podobno kot za udeleženca na koncertu, ustvarja prek tehnološkega posredovanja podobe. Vsi ne moremo »biti tam«, na kraju dogodka, toda odsotnost nas v ničemer ne prikrajša za izkušnjo dogodka. V svoji prisotnosti pred televizijskimi ekrani smo izenačeni z občinstvom v dvorani, od koder poteka televizijski prenos. In še več: tudi tisti v dvorani so udeleženci v medijskem dogodku. Ko je na prireditvi januarja 2001 za Slovenko leta 2000 razglašena osemdesetletna rejnica, na primer, njeno prisotnost tako kot prisotnost pevca ali govornika na odru definira ekranska podoba za njenim hrbtom. Projicirana v medijsko realnost dogodka, ki jo sooblikuje dramaturgija prireditve – od plešnih do koncertnih vložkov in govorov –, si »Slovenka leta« zagotovi svojo realnost in svoj pomen šele, ko jo je mogoče videti kot medijski dogodek.

Pomen »Slovenke leta« torej pripade redu predvsem vizualne konstrukcije realnosti. Toda ali to zadostuje, da »Slovenka leta« deluje tudi kot nacionalni in ne le medijski dogodek – torej dogodek z nacionalnim pomenom in pomenom za nacijo?

»Človeku se resnično upira kar naprej ponavljati, kako je izbiranje Slovenk leta, pravzaprav že finalistk za Slovenko leta, nekaj, pri čemer noben Slovenec in nobena Slovenka ne bi smela manjkati,« piše urednica *Jane* v uvodniku leta 1997 (*Jana*, 4. 11. 1997, 3). Ponavljanje samo, kot slutiti urednica, ne zadostuje. Tisto, kar »Slovenki leta« dodeli nacionalno vsebino, je prav tehnološka reprodukcija v kolektivnem vidnem polju, ki ga določajo mediji, predvsem nacionalna televizija; in nacionalna kulturna institucija z avro tradicije in zgodovine. »Končno ste zlezli iz majhnih kabinetov, kjer ta prireditve oziroma slovesnost ni mogla zaživeti. Danes je pa v Operi, v tej prekrasni dvorani in s skrbno pripravljenim scenarijem res zaživela v vsej polnosti. Mislim, da je to vsekakor prireditve, ki si bo prej ali pozneje zaslužila direkten televizijski prenos,« prireditve leta 1996 komentira direktor Cankarjevega doma. Enako navdušen je urednik nacionalnega časopisa: »Organizatorjem, Jani, Bernardi Jeklinovi je uspelo dati temu dogodku novo nacionalno kvaliteto« (*Jana*, 9. 1. 1996, 11).

Kaj se je v resnici zgodilo leta 1996? Prireditev »Slovenka leta« je potekala na novi lokaciji: namesto v hotelu se je dogodek odvijal v operni hiši. Preskok v pomenu ne bi mogel biti bolj pomenljiv: profana trivialna kulturna akcija ženske revije vstopi v moški hram nacionalne meščanske (elitne) kulture. S prehodom postane nacionalna akcija, vredna pozornosti in odobravanja moških elit; ter postane, kot zapišejo v naslovu prispevka v *Jani*, tudi legitimno »nacionalna institucija« (»Slovenka leta – nacionalna institucija«, *ibid.*).

5.3 U-videnje skupnosti

»Ljubljanska operna hiša pričakuje naše Slovenke«, piše pod fotografijo Opere v *Janini* napovedi razglasitve Slovenke leta 1997. Podnapisi so po Barthesu tisti, ki ideološko zasidrajo pomen podobe: so vhodna vrata, skozi katera vdre ideologija. Podnaslovitev podobe iz Opere opozarja, da je nacionalno ikono zasedla ženska; simbol moderne nacionalne kulture se kot materino naročje odpre, da pričaka svoje hčere, ki se s svojim vsakoletnim slavnostnim sprevodom vpisujejo v arhiv »narodovih obredov« (*Jana*, 16. 10. 1991, 6).

Nokturna podoba modro obsijanega kulturnega hrama naroda postane prizorišče medijskega spektakla. »Ko je okrog pete ure [sonce] razžarilo nebo in v čudovitih barvah zahajalo, pa se je v ljubljanski Operi zbral cvet znanih, uspešnih in pomembnih Slovenk in Slovencev, ki so se odzvali našemu povabilu ... Pričakovanje je naraščalo z vsakim gostom, ki je v soju televizijskih reflektorjev in fotografskih bliskavic stopil skozi operna vrata.« Subtilno (sublimno?) srečevanje z visoko kulturo v operi nadomesti popularno, množično kolektivno vizualno udejanjanje naroda.

Simbolni prehod »Slovenke leta« v dvorano Opere govori o tem, da je slovensko moderno nacionalno telo zasedla ženska kultura, moderni nacionalizem pa s tem prestopil v dobo postmodernega konstruiranja nacije. Spremeni se kolektivna fantazija (nacionalnega) državljana. Ervin Hladnik Milharčič v slavnostnem govoru ob nagrajenki Vidi Žabot njeno držo, ki ji je prinesla naziv »Slovenke leta«, opiše kot obliko »državljskega poguma«, kjer ne šteje osebnost, temveč dejanje. Izbranka je kot »javna oseba postala dokaz tega, da nobena, še tako mogočna institucija ni močnejša od posameznika, ki ve, da ima prav« (*Jana*, 18. 1. 1994, 6). »Upornost, pokončnost, ki se ne plazi pred nikomer in ničemer,« nagrajenko opiše uvodnik v *Jani* (*ibid.*, 3) in poudari notranjo, subjektivno človeško vrlino, ki konfigurira družbeni prostor. V uvodniku se uredništvo potrudi, da ženski princip državljanstva ne zamenjamo s feministično politiko. »Izbiranje ženske leta je stvar vseh Slovenk in Slovencev. Za nas, bi lahko rekli, naredi več kot katerakoli feministična sekcija (bi

bilo pregrešno trditi, da vsaj toliko kot Urad za žensko politiko?), saj nam vsakič znova dokaže, da bi bil svet brez takšnih žensk, kakršne imamo, ne samo precej bolj pust, temveč tudi mnogo hladnejši in slabši.«

»Slovenka leta« si prizadeva, da bi nacionalnemu dodala esenco ženskega poslanstva: ljubezen do bližnjega (*Jana*, 9. 1. 1996, 3), nesebičnost in skromnost, samoodpovedovanje in notranjo lepoto. Kot piše uredništvo v napovedi akcije za Slovenko leta 1996: »Pred vami je težko pričakovan seznam: šestnajst imen tistih izjemnih Slovenk, ki so se nam v preteklih mesecih še posebej vtisnile v spomin in srce, tistih pogumnih, uspešnih, požrtvovalnih, nadarjenih in garaških žensk, ki so – ne zase, ampak za druge, za nas vse, za naš nacionalni prestiž – storile več, kot sta jim nalagali služba in dolžnost« (*Jana*, 22. 10. 1996, 7).

Opremljena z logotipom lipovega lista na naslovnici ta zadnja razglasitev še posebej zgovorno manifestira vlogo civilnega Imaginarnega, ki nacionalno substanco postavlja v bližino ženske. Začne se spopad za spomin. Uradni spomin, shranjen v arhivih, ki so bili napisani »tako rekoč izključno z moško pisavo«, v uredniškem apelu k razmišljanju o »Slovenki stoletja« postaja nezadosten dokument, ki ga je treba dopolniti s popularnim spominom: »Naj zveni še tako nenavadno in na prvi pogled morda celo neresno – morda je mogoče izrisati na platno narodove zgodovine tudi zasilni izris nekakšnih Slovenk tisočletja?« (*Jana*, 4. 11. 1997, 3). Ženski glas je v zgodovini utišani glas, toda kot piše Eva D. Bahovec, dominacija ni »nikoli popolna, a tudi ne odpravljiva s takim ali drugačnim, bolj ali manj elegantnim dekretom 'ženske' politike« (Bahovec, 2001, 8). *Janina* akcija dodaja ženski glas. Medtem ko selekcionira med ženskim zastopstvom, z njim tudi definira meje nacionalnega spomina.

5.4 Melodramatična mati

V nasprotju z materinsko-pornografsko strukturo ameriške nacionalne fantazije se pri »Slovenki leta« srečujemo z drugačno libidinalno ekonomijo nacionalne fantazije. »Opera«, drugače kot »Dama«, ne simbolizira kraja rojstva, pač pa vračanje v zgodovino: v otroško dobo nacije, ki se prek spomina vzpostavi na novo. V letu prehoda dogodka v novo institucijo se (naključje zgodovine?) začne odvijati drugačna libidinalna vez z ženskim nacionalnim subjektom. Ko urednice revije leta evidentirajo nagrajenke, povzemajo spreminjajoči se družbeni profil »Slovenke leta«. Prvo je ustoličila »njena kandidatura za predsednico slovenskega predsedstva«, drugo njena gorečnost in pogum, s »katerima se je v Beogradu tolkla za vizijo samostojne Slovenije«, tretjo je bilo kot novinarko »nemogoče spregledati ob prvih volitvah«,

ko je dajala ton političnim spopadom v državi, četrta je bila »poosebljenje poguma vseh, ki so se tolkli za domovino in pri tem nosili glavo v torbi«. Peta je v nacionalni prostor dodala vsebine »literarnega opravila«, šesta, »pogumna in bojevita, je poosebljala boj za slovenski jezik in s tem spet boj za domovino«. Toda pri sedmi nagrajenki politično delovanje dokončno zapusti prizorišče nacionalnega. Izbranka je Slovenka leta, »ker jo imajo ljudje radi« (*Jana*, 24. 1. 1995, 3). Ali kot poudari slavnostni govornik, pisatelj Tone Pavček, v nagovoru nagrajenki Mili Kačič: »Že njeno ime je kot živo nasprotje surovosti sveta, pristoji ji po vseh pravilih, po božjih in človeških postavah: po duši, po srcu, po neizčrpnosti materinskega in ženskega duha in neprenehnem dajanju, po eni sami milini« (*Jana*, 31. 1. 1995, 6).

Materinstvo, ki se vpisuje v nacionalno žensko telo v ženski reviji, v nacionalnem imaginariju restavrira melodramatični element vsakdanje (trpeče) izkušnje (Doane, 1987), ki je z izborom simbolno in začasno presežena. Ob redovnici »je življenje videti spet bolj uravnovešeno, bolj premočrtno in bolj osmišljeno«. O drugouvrščeni, ki bo pozneje postala »Slovenka leta«, pa urednica v uvodniku razmišlja, da tudi njena visoka uvrstitev, čeprav gre za žensko, ki lajša »pritlehne živalske bolečine in stiske« (zapuščenihi živali, op. p.), tudi uteleša »vso zgroženo nemoč nad dejstvom, da nam ni dano in omogočeno pomagati tam, kjer je ta čas trpljenje največje in kjer so stiske najhujše«. In pozneje, ko nominiranka postane nagrajenka: »Narod, ki si je neko čezmorsko Esmeraldo (aluzija na telenovelo, op. p.) izbral za kraljico svojih src, ne bi smel zapreti vrat pred zavetnico pretepenih, zavrženih in nikogaršnjih bitij« (*Jana*, 11. 1. 2000, 3). Zdravnica, »ki je svoje življenje posvetila lajšanju trpljenja umirajočih in osmišljanju smrti«, vrača nekaj »pravega smisla in lepote življenja« in kot most povezuje svet nas, »malo dobrih in malo slabih človeških bitij« (*Jana*, 9. 1. 1996, 3) z višjimi cilji in hrepenenji. Nacionalna fantazija je ključna za »apolitično legitimacijo naroda: je dokaz utopične oblube naroda, da zagotovi celotno in pravično integracijo ljudi, 'ljudstva' in države« (Berlant, 1991, 21). Ikonografija simbolnega materinstva, ki se reprezentira v univerzalni skrbi za druge, kot tudi nagrajenk, ki so izbrane kot matere, v tem pogledu pomeni oblubo prav takšne pravične integracije, ki namesto s perspektive političnega integracijo izpeljuje s kraja gospodinjkega in družinskega – torej ženskega.

Materinska konstrukcija »Slovenke leta« reproducira žanrsko paradigmo ženske revije, ki temelji na konstrukciji emocionalnega univerzuma, osrediščenega okrog simbolne ali dejanske figure matere. Materinski lik, ki kolonizira nacionalni simbol in Nacionalno Simbolno, se v primeru »Slovenke leta« hkrati naseli še v zapleteno razmerje med nacionalnim kolektivnim arhetipom in sodobno zgodovinsko izkušnjo.

»Bolj ko se odmikamo od kolektivističnega socializma in prelomnega, razburljivega začetka devetdesetih, manjšo ceno ima v očeh običajnih smrtnikov pogumno in predano delovanje za narodov blagor, nesebično žrtvovanje za drugega, tudi lastnega Človeka, pa pridobiva težo« (*Jana*, 11. 1. 2000, 3). Novi nacionalni imaginarij se rekonstruira prek podobe drugačne, nevidne ženske. »Očaranosti nad ženskami, ki so, obsijane z medijskimi reflektorji, spremljale ali aktivno spreminjale nemirno politično prizorišče, znanimi osebnostmi, kakršne so bile naše prve Slovenke leta, v drugi polovici devetdesetih ni več. Po dvaindevetdesetem med zmagovalkami ni več nobene političarke, novinark ali televizijske zvezde, kopnijo pa tudi drugi medijsko razpiti obrazi, tudi med tistimi, ki se v akciji uvrstijo na drugo in tretje mesto ...« (*Jana*, 9. 1. 1996, 3).

Vrnitev materinske podobe je mogoče povezati s socialnimi konteksti družbe tranzicije. Prehod v demokracijo ter tržno ekonomijo na začetku devetdesetih je izrisal podobo obljubljenе družbe, v kateri bosta zagotovljeni ekonomska enakost med spoloma ter politična vidnost žensk. Domet obljubljenega je odsevala sestava prvega parlamenta, v katerem je sedelo 12 žensk. Toda sredina devetdesetih v mnogočem razblini zgodnejše upe: leta 1996 v parlamentu sedi le še 7 poslank. Namesto demokratizacije spolnih vlog vse pogosteje govorimo o repatriarhalizaciji (Jogan, 2000), ki za ženske pomeni soočenje z dejanskimi učinki tranzicije. »Ker, kot je videti, žensk ne kaže riniti v ospredje, še posebej v politiki,« v *Janinem* uvodniku stanje cinično komentira urednica, »se bo s problemi, ki tarejo dobro polovico prebivalstva, še naprej ubadala moška manjšina« (*Jana*, 16. 10. 2001, 3). Urednice v tem zaznajo priložnost za akcijo, ki nosi funkcijo »obliža na rano« tranzicijske družbe. Toda takšno »funkcionalistično branje«, kot ga predlagajo urednice, le delno razloži ideološko kompleksnost tako »Slovenke leta« kot kulturne konstitucije tranzicijske družbe. Materinska podoba »Slovenke leta« namreč ne pomeni le surogatne točke identifikacije za bralke, oropane dejanske osvoboditve izpod patriarhalnih spolnih vezi, temveč posebej subtilno spregovori o strukturnem prehodu v družbo potrošništva.

O zapletenih procesih ideoloških pogajanj govori prav odmik od »medijske pozornosti«, ki ga pooseblja materinski lik, medtem ko, paradoksalno, revija stopnjuje spektakelski učinek akcije. Naslednji citat je zgovoren. »Najprej so se v ložah v soju reflektorjev in ob zvokih fanfar [finalistke] poklonile občinstvu v dvorani in pozneje na odru skupaj z nami še enkrat prisluhnille, s čim so se odlikovale v minullem letu ... Mnoge so sramežljivo upirale pogled v tla in zardevale ob izkazanem priznanju ...« revija v članku »Pot k človeku« opisuje slavnostno razglasitev v letu 1996 (*Jana*, 9. 1. 1996, 9). Konstrukcija podobe ženske skromnosti je rekonstrukcija

zgodovinskega spomina na podobo trpeče »cankarjanske matere«, prenesena na kontekste tranzicije k množični potrošniški družbi (slika 18). Scenska podoba »rejnice« ilustrira spoj dveh družbenih kontekstov. Kot dogodek povzema revija, se je virtualna scenografija »čudovito zlila z žametno mehkim glasom povezovalca Tomaža Gubenška (*oblačila Sens*)«. Podnapis nižje na isti strani spremlja še v rdeči tipografiji okrepljen napis trgovskega centra (ki se v prispevku pojavi še dvakrat, ob fotografskih posnetkih slavnih udeležencev).



Slika 18: *Spektakel materinstva*, Jana, 9. 1. 1996.

Združena z virtualno tehnološko reprodukcijo in uredniškim sponzorskim diskurzom podoba matere preraste v strukturni element »potrošniške« konstitucije nacionalne fantazije. *Janino* akcijo tudi sicer prestreljuje »duh porabništva«. »Slovenke leta« so »ogrica«, ki je postala »nacionalna dragocenost, na katero smo nanizali sedem biserov neprecenljive vrednosti«, razglašča uredništvo (*Jana*, 28. 11. 1995, 7). Metafora ženskega nakita, ki bi sicer lahko delovala kot simbolno sidranje ženske v »nacionalno srebrnino«, torej duhovno dediščino, je mišljena v povsem materialističnem smislu. Sodelovanje v akciji z glasovanjem je namreč pospremljeno z nagradnim žrebanjem, ki lahko prinese »sto zlatih nagrad«, ki jih zagotovi slovenska zlatarna. »Vaši glasovi za Slovenko '99 so vredni zlata!«, poziva uredništvo; tokrat je sponzor druga zlatarna (*Jana*, 16. 11. 1999). Najdlje v konstruiranju akcije kot potrošniške priložnosti pa gre revija v akciji za »Slovenko leta« 2000, ko objavi celostransko promocijo zlatarni, medtem ko se »nagrada« za sponzorstvo reviji izmuzne v obliki prikritega oglasa, ko kot uredniško vsebino izda ljubljanski lokaciji poslovalnic omenjene zlatarne (*Jana*, 21. 11. 2000, 7).

Ženske revije so kompleksni ekonomski sistemi, ki temeljijo na interpelaciji bralke kot potrošnice. Toda protispektakelski diskurz, diskurz vračanja k »notranji lepoti« in duhovnosti kot elementu individualne in kolektivne obnove govori o širših družbenih razsežnostih *Janinega* potrošniškega diskurza. Leela Fernandes (2000) razpravlja o globalizacijski tezi, po kateri naj bi novo stanje globalne kulture raztopilo meje nacionalnega. Na primeru globalizacije indijske kulture nato nasprotno pokaže, da je sodelovanje v »globalnem blagovnem fetišizmu« prav nova oblika artikulacije nacionalnega v sodobni potrošniški družbi. Toda pri tem ne gre za preprosto podvajanje stare forme. Rekli bi, da globalna »nacionalna forma« pomeni izpraznjenje utečenih poti zamišljanja skupnosti, vrzel, ki jo je šele treba zapolniti z novimi vsebinami. Protipotrošniška podoba arhetipske skromne matere v podobi »Slovenke leta« govori o prav takšni praznini, ko se družbeni odnosi, zaobseženi v globalnem fetišizmu, povrnejo v obliki medčloveških odnosov oziroma fantaziji o njih. Namesto socialističnega kolektivismu nacionalno fantazijo polni postsocialistično sidrišče materinske »skrbi za drugega« – ob temeljiti pozabi socialistične ikone povojne matere (in posebej rejnic) in hkratnem oživljanju vidnosti generacije taistih žensk, ki so ostale rejnice v postsocializmu.

5.5 Virtualno materinstvo in postsocialistične fantazije

Globalna družba se v tem pogledu pokaže kot tista realnost, ki v pogojih svetovnega kapitala rekrutira stare mitologije kot elemente nacionalne samoohranitve in ideološke homogenizacije. »Značilno je, se mi zdi, da izbira Slovenk leta vse bolj kaže, da ljudje večinoma cenijo vrednote, ki niso najbolj cenjene v politiki. Kot na primer skrb za sočloveka, ljubezen, simpatičnost. Skrb za to, da je dobro tudi drugim,« se leta 1996 za revijo razgovori tedanji zunanji minister (*Jana*, 9. 1. 1996, 11). Popularni pevec istega leta opaza, da je »zanimivo, da je zmagala ženska, ki ni medijska osebnost. Torej je humanost zmagala pred popularnostjo« (ibid.). Tudi novinarka komercialne televizije se strinja: »Letošnja izbira se mi zdi zelo humana, ker pripisujemo Slovenci sicer prevelik pomen medijskim osebnostim« (ibid.). Moderni nacionalni »prototip slovenske matere« virtualno prestopa meje »ženske za tretje tisočletje«, ki z novo močjo arhetipske materinskosti in tehnološke dovršenosti mehča prehod v globalno potrošniško družbo.

Zastavljanje materinskega lika za dvomljive sadove porabniške družbe poznega kapitalizma pa razkriva ključni element družinske patologije v slovenski nacionalni pripovedi konec 20. stoletja. Ko Alenka Puhar razpravlja o Cankarjevem spomeniku svoji materi, navaja Žižkovo analizo Cankarjeve »brezkončne litanije o materi« kot poskus pobega, »nevrotsko zaklinjanje, da se mati ne bi povrnila«. V tem smislu

je Cankar podoben lažnivemu Davidu Copperfieldu, ki mu »ob vsem občudovanju 'malih ljudi' še na kraj pameti ne pride, da bi se jim pridružil« (Puhar, 1982, 26). Podobno je mogoče razložiti litanije o materi, kot jih artikulira »Slovenka leta«: kot laž, izmuzljivo fantazijo sorodnosti in vračanja v svet »drobnih dejanj«, kjer, kot piše *Jana*, »bolj kot zunanji blišč prepriča skrajna predanost, ki se ne zmeni za ceno in ne dela za dobiček« (*Jana*, 11. 1. 2000, 9).

Vztrajno ponavljanje uredniškega diskurza o denarju in dobičku zarisuje hladni sodobni svet, ki ga naseljuje izpraznjeni etos forme. »Slovenka leta« prišepetava nam »povnanjenim, zmaterializiranim, polnim zazrtosti v blišč vnanjih predmetov, statusnih simbolov, informacijskih čudes, virtualnih svetov, političnih makiavelizmov in sle po vseh vrstah oblasti, da je nekje drugje, pravzaprav prav blizu, na dosegu roke, na utripu srca, še neki drug svet, ki smo ga včasih številni kar dobro poznali, zdaj pa je počasi postal zaprašen, nezanimiv in pozabljen in ne vemo natanko, kaj naj sploh z njim« (*Jana*, 12. 11. 1999).

Ko Renata Salecl pojasnjuje vznik nacionalizma (in drugih oblik populističnih gibanj) v nekdanjih socialističnih režimih Vzhodne Evrope, opaza: »Zdi se, da sedanji svobodni narodi Vzhodne Evrope na neki način nočejo uživati svobode: kot da bi neke vrste notranja blokada ovirala njihovo pot k demokraciji, kot da bi se bali soočiti se z dejstvom, da demokracija (demokratska svoboda) ni nič več kot neka oblika in da ne ustvari v trenutku pozitivnega materialnega blagostanja« (Salecl, 1996, 420). Ovira v uživanju se po Saleclovi manifestira v sovraštvu do Drugega (na primer priseljencev), za katerega se predpostavlja, da krade moj lastni užitek. Podobna izkušnja nemožnega užitka zaznamuje tudi slovensko družbo tranzicije. Po začetnem entuziazmu prehoda k tržni ekonomiji in zahodnemu modelu demokracije, ki naj bi odpravila vse oblike zatiranja ter hipno ustvarila demokracijo (demokratsko svobodo), kolektivne predstave zaustavi soočenje, da ni tako: opazovanje naraščajočih družbenih razlik in razslojenosti nas spet peha v napol nihilistično držo ob spoznanju, da nam je bil užitek ponovno odvzet.

»Letošnja mamica pooseblja človeka s poudarjeno socialno noto,« izbor Slovenke leta 2000 ocenjuje direktor nacionalne kulturne institucije. »Ljudje so zaskrbljeni zaradi vse večjih razlik in vse manjšega občutka za človeka« (*Jana*, 9. 1. 2001, 6). V tej ojdipovski redramatizaciji konflikta tranzicijske družbe je »mamica« spet lahko objekt naše ljubezni; ker je »mila«, ker se velikodušno razdaja in v zameno ne pričakuje nagrade, je z njeno pomočjo mogoča tudi artikulacija našega sovraštva do lakomnosti in pregovorno prigoljufanega užitka novega sloja privilegiranih, ki stoji na poti užitka naroda kot celote.

»Slovenija je v času avtomobilov, hiš, jaht in drugih materialnih dobrin prvič pokazala nov občutek, ki je bolj človeški kot materialni in ki pooseblja vse vrednote, ki morajo biti v naši družbi, da bi preživela to novo tisočletje,« razglasitev Milene Močivnik za Slovenko leta 1999 komentira veleposlanica Češke (*Jana*, 11. 1. 2000, 9). »Všeč mi je, da se ljudje niso odločili za znanstvenico, direktorico, televizijsko voditeljico, temveč jih je pri odločanju vodila čustvenost,« izbor za Slovenko leta 1999, skrbnico zapuščenih psov, opiše politik. Materinska mitologija nadaljuje svojo vladavino v postsocialistični, globalizirani formi nacionalne samovizije. Še več, ideološki spopadi, ki jih porajajo procesi globalizacije, so prav tisti, ki obujajo (in ne ukinjajo, kot se bojijo nekateri) lokalne nacionalne ikonografije.

Po letu 2000 ikonografija nagrajenk mater stopi v ozadje. Ali to pomeni, da je Cankarjeva mati po svoji smrti nekaj več kot sto let pozneje tudi simbolno mrtva, ostaja vprašanje, odprto za nov krog tekmovanja za nacionalne fantazije.

6 Spomini na matere

Če je postsocialistična fantazija o pravičnih družbenih odnosih v tolikšni meri odvisna od reprezentacij materinstva in če so te reprezentacije tako odvisne od vstavljanja distance do socialistične politike spola, potem se moramo vprašati o naravi te spominske zasnove preteklosti.

V tem poglavju se vračam nazaj k materam v socializmu oziroma k spominu nanje s pomočjo globalne televizije in njene ideološke (neprostovoljne) vpletenosti v lokalnih spopadih za družbeno (re)definiranje spola in spolnosti v tranzicijski Sloveniji. Ključno vprašanje, ki me pri tem zanima, je, kako v dobi, ki jo opredeljujemo s pojmi globaliziranega, transnacionaliziranega in kozmopolitiziranega časa in prostora, globalno kroženje zahodnega medijskega produkta po prostorih nacionalnih medijskih kultur sovpliva na popularne konstrukcije družbene realnosti na presečišču med preteklostjo in sedanjostjo. To vprašanje je posebej relevantno za »tranzicijske družbe« Vzhodne in Srednje Evrope, ki se po padcu berlinskega zidu in s koncem hladne vojne soočajo z intenzivnim redefiniranjem zgodovinskega poteka in pomenom družbene spremembe, ki je nastopila z razpadom socialističnih »imperijev«. Konstrukt »annus mirabilis«, ki se ga, ko gre za vprašanja evropeiziranja in evropskega integriranja, na nekdanji socialistični Vzhod projicira z Zahoda (prim. Outhwaite, 2008), ne deluje samo od »zunaj«; k ideološki operaciji štetja zgodovine od začetka se voljno zatekajo tudi postsocialistične družbe same (Borcila, 2004). Po eni strani gre tu za splošni poskus rememoriranja vloge v projektu, ki naj bi, v skladu s hegemoničnimi diskurzi renacionaliziranja družbe, izčrpal vitalne energije naroda in deloval proti nacionalnemu interesu; tu smo priča produkciji in (nato) upravljanju s kolektivno krivdo, ki travmatizira nacionalno telo predvsem prek spomina na socializem kot zgodovinsko »zablodo«, »deviacijo«, »patologijo«, ki bi se ji morali kot nacionalni kolektiv zgodovinsko izogniti. Po drugi strani, in seveda v tesni povezavi s prvo logiko, pa je takšno rememoriranje tudi priložnost za tranzicijske elite, ki v vnovičnem pisanju povojne zgodovine vidijo politični kapital za vstop v spopad za pomen nacionalne kulture in identitete v sedanjosti.⁷

»Pomembno se mi zdi poudariti,« piše Braco Rotar, »da prav krepko zainteresirana narava večine diskurzov o preteklosti vključuje zgodovinska dejstva v utilitarno perspektivo, ki prinaša dobiček nekaterim skupinam, ki so na oblasti ali ki si želijo

7 Ključna operacija, ki se je pri tem poslužujejo, je projekcija socializma kot zgodovinske deviacije, vsiljene od drugod: »v socializem, članstvo v partiji itn. smo bili prisiljeni«, gre zagovor; za odlično analizo te vesplošne kulture opravičevanja, kot se udejanja v Romuniji, glej Borcila, 2004; pri nas Mastnak, 1992; za najnovejšo pronicljivo analizo tega zdaj že tipičnega »postkomunističnega kompleksa«, tudi Gustinčič, 2010.

takega položaja v družbi, ki jim bo omogočil dostop do oblasti« (Rotar, 2007, 287). Ko gre za vprašanje družbene organizacije odnosov spola, in posebej za opredeljevanje družbene vloge ženske, bo kompromitirajoče razmerje do slovenske povojne zgodovine in oblastnih zastavkov pri procesih rememoriranja treba še temeljito raziskati. Na tem mestu le opozorimo, da se matrica prepisovanja, z vsem spektrom »potlačevalskih strategij«, podvaja tudi v diskurzu o domnevnih spolnih patologijah socialističnega reda. Tako je osnovni argument, da pomeni socializem politični projekt »nenaravnega« odpiranja družbenega prostora za ženske v javnosti; ter po drugi strani prav tako nenaravnega zapiranja stran od njene spolne identitete seksualiziranega bitja. Tukaj se ne smemo pustiti zaslepitih razlikovanju med konservativnim in liberalnim pogledom. Javni argumenti za redomesticacijo ženske iz tranzicijskih konservativnih taborov, temelječi na trditvah, da je socializem žensko oropal njenega temeljnega poslanstva v družini in materinstvu, ter argumenti za demoraliziranje javnega diskurza, ko gre za odkrito prikazovanje ženske kot spolnega objekta iz liberalnih krogov, zatrjujejo, da se mora javnost, oropana za svobodo seksualnega reprezentiranja ženske v socializmu še privaditi kozmopolitizmu »golih ženskih teles«, ki ga narekuje »demokracija«, sta dve plati istega kovanca teze, da je socializem ženski odvzel njeno ženskost.

V naši analizi nas bo zanimalo, koliko k takšnemu kolektivnemu pogledu na (socialistično) preteklost pripomore srečanje z globalnim medijskim produktom, katerega osrednja topika je prav osvobojena ženska. Za *Raztreseno Ally* smo se odločili, ker je nadaljevanje pritegnila precej pozornosti med kritiki na Zahodu. Velik del tega zanimanja je temeljil na njenem inovativnem pristopu k televizijski drami in na nenavadnih reprezentacijskih tehnikah, ki so nekatere komentatorje pripeljali celo do tega, da so komercialni izdelek Davida Kellyja primerjali s serijo *Twin Peaks* Davida Lyncha in s televizijsko mojstrovino Pojočega detektiva (*The Singing Detective*) Dennisa Potterja (Nochimson, 2000, 26–27). Hkrati pa je mlada, privlačna in profesionalno uspešna odvetnica kot osrednji lik navdihnila kritične analize reprezentacij sodobne »nove ženske«. Ker so ciljno občinstvo nadaljevanke njeni avtorji opredelili kot »ženske med 18. in 34. letom starosti«, je eno od osrednjih vprašanj, kako se politike reprezentiranja »nove ženske« navezuje na družbene izkušnje te generacije žensk. Ker generacijo opisujejo tudi kot tisto, ki se ji »feministični dosežki njihovih mater zdijo samoumevni in za katero feminizem torej obstaja na ravni splošne zdrave pameti in ne na nivoju teoretske abstrakcije« (Moseley in Read, 2002, 238), je za feministično kritiko neizogibno vprašanje, v kakšnem razmerju je konstrukcija ženske »postfeministične« identitete do feminističnih ciljev (Dow, 2002; Dubrofsky, 2002; Kim, 2001; Moseley in Read, 2002).

Naš interes pa je analizo zahodnega medijskega spomina na feminizem pripeljati v zgodovinsko presečišče s spominom na socializem ter iz postfeminističnega televizijskega ženskega lika izluščiti pomene, ki obe zgodovinski politiki spola, ko gre za mlado publiko v postsocialistični Sloveniji, privedejo ob soočenju z globalnim likom, ki naj bi bil, navkljub trivialni formi artikuliranja v televizijskem žanru, nosilec družbenega napredka ženske. Pri tem naj poudarimo, da ne dvomimo, da Ally McBeal kot postfeminističen lik ponuja bogato področje za raziskovanje odnosa med televizijo in feminizmom in, širše, za raziskovanje splošne politike spominjanja na feminizem. Toda globalni uspeh nadaljevanke meče senco dvoma na ideološko ekskluzivno enačenje med politiko reprezentacije in implicirano zahodno gledalko (Cooper, 2001), ki je vpletena v kulturno vojno o feministični preteklosti na Zahodu. Drugačna, nezahodno orientirana analiza utegne pokazati niz pomenov, ki se razlikujejo od tistih, o katerih je govora v pretežnem delu obstoječe literature. V luči etnografskih medijskih raziskav je mogoče trditi, da uspeha *Raztresene Ally* ni mogoče zadovoljivo pojasniti, ne da bi upoštevali lokalne družbene in politične zgodovine spola, ki opredeljujejo strukture identifikacije za občinstva in pomagajo ustvariti njihove svetove televizijskega ugodja (Ang, 1996). Kot bom trdila v omejenem obsegu tega članka, globalno priljubljenost nadaljevanke in njene postfeministične protagonistke lahko ilustrira dejstvo, da ponujata globalno kulturno prizorišče, ki dovoljuje lokalnim in zlasti ženskim občinstvom, da si zamišljajo in ponovno izmišljajo *lastne* družbene biografije. Ker se te biografije v mnogih pogledih oddaljujejo od zahodne feministične politike in zgodovine, hkrati uporabljajo in spodbijajo pomen postfeminizma v njegovi trenutni, komercialni televizijski diskurzivni obliki.

Preden se lotim same analize, še pojasnilo za raziskovalni interes te študije. Moje lastno zanimanje za pomen globalnih medijskih idolov, kot je Ally McBeal, izvira iz izkušenj v predavalnici. S skupino študentk in študentov, ki so v šolskem letu 2000/2001 poslušali predmet Sociologija kulture, smo kar nekaj časa razpravljali o kulturnem vplivu globalnih medijskih proizvodov in zlasti ženskih ikon. Dotedaj sem tudi sama postala zvesta gledalka *Raztresene Ally* in izoblikovala lasten »način gledanja«, ki je temeljil predvsem na preizpraševanju ideoloških učinkov osrednjega lika in njegove domnevne »naprednosti«, kar zadeva politiko spola in spolnosti. Toda razprava s študenti in študentkami, ki sem jim kot primer ponudila Ally, je razkrila, da so oni razvili drugačne poglede na nadaljevanke. Ker je razlika v »branju« vzbudila moje zanimanje, sem jih prosila, naj temi posvetijo še nekoliko več časa in odgovorijo na kratek vprašalnik; pri tem je sodelovalo 49 študentov in študentk prvega in drugega letnika sociologije (40 žensk in 9 moških). Odgovori, ki sem jih tako zbrala, v nobenem primeru ne morejo biti osnova za izpeljevanje

širših sklepov: osvetljujejo pa zanimivo dinamično vzajemnost kulturnih proizvodov in lokalnih občinstev, ki skupaj tvorijo zamišljene globalne medijske skupnosti. Tako v pedagoškem kot tudi v teoretskem pogledu spremljanje *Raztresene Ally* v postsocialistični Sloveniji predvsem na področju feminističnega raziskovanja medijev terja ponoven razmislek o konstrukciji pomena globalnih idealov ženskosti in njihove vpletenosti v lokalnih družbenih zgodovinah spola in spolnih konfliktov. Za kulturno teorijo pa je primer *Raztresene Ally* ustrezno izhodišče, s katerim je mogoče osvetliti zapletene procese kolektivnega spominjanja in *glokalizacije* (R. Robertson) ideoloških spopadov, ki jih sprožajo družbene in politične spremembe v institucionalnem in vsakdanjem življenju ljudi.

6.1 Komična ženska in historične konstrukcije ženskosti

Preden se usmerimo na recepcijo *Raztresene Ally* v postsocialistični Sloveniji, moramo na kratko osvetliti izvirne družbene in kulturne kontekste, ki jih nadaljevanka predeluje v svoje medijske vsebine. Da bi lahko razumeli celoto ideoloških in v tem pogledu predvsem zabavnih prvin, ki sooblikujejo kulturne pomene Ally McBeal v kontekstih ameriške komercialne televizije, v tem poglavju na kratko tudi predstavimo žanrsko zgodovino, v katero se nadaljevanka umešča s svojim nosilnim likom.

Kritiki poudarjajo, da Ally McBeal kot televizijski lik nagovarja porajajočo se tržno nišo profesionalnih (svetlopoltih) žensk srednjega in višjega srednjega razreda, »ki dejansko rade delajo, ki so odkrile, da je služba lahko tako zanimiva kot tudi vredna truda, ki se jim zdi, da njihova plača nekaj velja, in ki ne izključujejo moških iz svojih življenj, čeprav svojo identiteto opredeljujejo skozi svoje delo« (Slaughter, citirano v Gough-Yates, 2005, 89). Zato gre po mnenju teh kritikov za pozitiven premik v politiki reprezentacije žensk v komercialnih medijih: »Ni mogoče pričakovati popolnega zadovoljstva, toda v nadaljevanki se najde prostor za najrazličnejšo problematiko, ki je pogosteje obravnavana z več naklonjenosti kot drugje, denimo v mainstream filmu« (Rapping, citirano v Margolis, 2000). Joan Gershen Marek v podobnem smislu opaža, da zaradi tega, ker »v Združenih državah Amerike ženske zdaj predstavljajo približno polovico novih odvetnikov«, preprosto dejstvo, da je Ally upodobljena kot profesionalna ženska, ki je ne »opredeljuje [njen] odnos do moškega«, sugerira nov pristop k upodabljanju profesionalnih žensk, in to v smeri, ki je lahko »pozitivna za oba spola« (Marek, 1999).

Televizija kot komercialni medij je odvisna od racionalizacije svojega uspeha, ki jo dosegajo tako, da upošteva svoja ciljna občinstva (Ang, 1991). Zato televizijski

programi ne morejo ignorirati svojih občinstev in njihovih življenjskih izkušenj. A če bi predpostavili, da je nadaljevanke preprosto zrcalo, da torej reflektira svetove socialne skupine, v našem primeru torej generacije žensk, ki si je izborila določeno ekonomsko lagodje in profesionalno svobodo, kot trdi ta korpus literature, bi tvegali, da spregledamo kompleksno delovanje televizije kot medija. Kot piše Ella Taylor, »Televizija ne reflektira, temveč komentira in strukturira izkušnje ter tako osvetljuje javne interese in kulturne premike« (1989, 3). Iz istega razloga je mogoče trditi, da sodobna, postfeministična »nova ženska« – s tem ko ustvarja »simbolni red ženskosti« – nagovarja zgolj »srečno manjšino žensk« (Gough-Yates, 2003, 38); ponuja torej vizualno-pripovedno polje, ki temelji na selekciji, izključevanju in zamolčevanju drugih, alternativnih oblik ženskosti. Povedano drugače, ženski liki na televiziji igrajo vlogo tako pri reprezentiranju kot tudi pri konstrukciji norm in idealov sodobne ženskosti. Slednje pa se ne dogaja naključno, temveč v odnosu do prevladujočih vzorcev moči v odnosih spola in spolnosti; kakor tudi do vseh drugih družbenih delitev (rasne, generacijske, kulturne itn.), ki določajo polja družbenih hierarhij.

Ta dvojni proces reflektiranja in konstrukcije ženskosti v televizijskem diskurzu *Raztresene Ally* je mogoče opazovati v daljši zgodovinski perspektivi, »napredovanje« spola v ekrinizirani subjektivaciji televizijske junakinje pa premeriti skozi lečo njenih predhodnic. Promocijska brošura nadaljevanke zabeleži, da pred Ally stoji »dolga vrsta močnih junakinj« in s tem opozori na televizijsko dediščino, ki jo gre upoštevati pri kulturnem kapitalu, vpisanem vanjo kot zadnjo na seznamu. Omeniti velja dve, Lucy Ricardo iz *I Love Lucy*, ki velja za osrednjo ikono čaščenja »zlate dobe« ameriške komercialne televizije iz petdesetih let prejšnjega stoletja, in Mary Richards, »proto-feministično« akterko popularne nadaljevanke *The Mary Tyler Moore Show* iz sedemdesetih let. Obe figuri »ženske televizije« – če je mogoče neposredno naslavljanje ženskih občinstev, vstavljenih v komercialno matrico programov, pogojno tako imenovati – izpričujeta dvoumno razmerje televizije z zgodovinsko žensko. Lucyjine zgodbe, ki temeljijo na njeni ambiciji, da postane zvezdnica, so zrcalna pripoved povojne ameriške ženske, obsojene na »domačo zaporo« (*domestic containment*, o tem glej May, 1988). »Vsak teden, šest let, je [Lucy] sprejemala življenje gospodinje, le da bi naslednji teden znova skušala pobegniti« (Mellencamp, 1986, 88). Toda kot piše Patricia Mellencamp, četudi je bil Lucyjinemu televizijskemu liku z njenimi komičnimi obrati znova in znova dopuščen položaj performativne zmagovalke, pa je bila zmaga vselej odvisna od »tolerance dobrohotnih očetov« (1986, 90). Pomirjujoči moški glas, ki je zabavno junakinjo iz oddaje na koncu vselej pospremil s pokroviteljskim »Lahko noč, Lucy!«, priča o dometu te velikodušnosti.

V spremenjenih kontekstih sedemdesetih let je komična ženska, skladno z njeno zgodovinsko sogovornico v realnem življenju, zaposlena zunaj doma in osvobojena primarne vezi z materinstvom in domom. V novem delovnem okolju, ki si ga televizija najraje zamišlja v mejah pisarniškega mikrokozmosa ženskega opolnomočenja, je televizijska junakinja srečno samska: je »zadovoljna posameznica, ki ne potrebuje heteroseksualnega partnerja, da bi opredelila lastno identiteto« (Lotz, 2001, 107). Toda prav Mary Richards, katere lik bi mnogi želeli zastaviti za argument naprednosti komercialne televizije v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja, priča, kako kontradiktorna so pota fiktivnega in dejanskega družbenega osamosvajanja ženske. Medtem ko si je služila kruh zunaj doma in družine, je bila komična junakinja simbolno še vedno ukleščena v patriarhalni scenarij domače ujetosti. Delovno okolje je v nadaljevanju namreč postavljeno v domačijske okvire »družine sodelavk in sodelavcev«, v katerih Mary igra izmenično simbolno vlogo hčere in matere (Lotz, 2001, 107). Svojo novo pridobljeno neodvisnost je potemtakem emancipirana ženska na televiziji lahko unovčila le tako, da je sprejela vlogo v patriarhalnem scenariju gospodinje – tokrat v nadomestni obliki »televizijske družine« na delovnem mestu (Taylor, 1989).

Tudi v *Raztreseni Ally* protagonistka odkrito izvede zamenjavo družine s kariero. V nasprotju z Mary Richards iz feminističnih sedemdesetih let pa postfeministični lik devetdesetih, v neposrednem spogledovanju s feministično zgodovino ženskega osamosvajanja, kot bomo videli v nadaljevanju, odpoved družbeni usodi gospodinje nadomesti z iskanjem simbioze med kariero in osebnim življenjem. Osebna in profesionalna življenja so v nadaljevanju integrirana in neločljiva. »Lahko je odlična odvetnica na sodišču – ne tako podla kot njen šef Cage in neskončno boljša od njenega šefa Fisha,« beremo v promocijski brošuri, »toda njeni pravniški argumenti skoraj brez izjeme služijo kot sredstvo vpogleda v njeno zasebno življenje ali v romantično zvezo; priti do dna razpravi si vselej zada kot osebni cilj, celo kadar romantična zveza ne zadeva nje same« (Appelo, 1999, 11). Za ta samovšečni medijski diskurz o zgodovinski zrelosti televizijske junakinje, ki jo je uspela zagotoviti komercialna televizija, pa je najvažnejši podatek, da medtem ko se vzpenja v moškem svetu, »osvobojena ženska« ne poskuša oponašati moškega načina opravljanja pravniškega dela – temveč da vztraja pri ženstvenih kvalitetah, spajajoč rahlostnost s spolnostjo, skrb (za drugega) z lastno (spolno) razpoložljivostjo. »Ally je živi fiktivni dokaz, da dandanes ženski liki lahko nosijo mini krila in še vedno igrajo na moškem igrišču,« zaključujejo prodajalci programa (Appelo, 1999, 4).

V nadaljevanju je seksualno izražena ženskost na javnem mestu torej kvaliteta, ki jo treba ceniti, ne potlačiti. Prav ta dvomljiva in dvoumna rehabilitacija ženskosti v nadaljevanju za večino feministične kritike predstavlja najočitnejšo

težavo: *Raztresena Ally* namreč odkrito slavi ženskost, ki pa jo predstavlja v seksualni in ne politični obliki. L. S. Kim (2001) trdi, da je postfeministična spolna osvoboditev, ki se jo gre komercialna televizija v tem primeru, maškarada, ki temelji na samoobjektivizaciji. Avtorica piše, da samoobjektivizacija »ne doseže nujno subjektivnosti in lahko pomeni lažno svobodo« (2001, 324). Stališče Kimove nadalje podpira dejstvo, da je Allyjina spolnost izražena v regresivni obliki odraščajoče adolescentke in ne v obliki zrele ženske. Z njenimi telesnimi transformacijami – od pomanjšane figure v gromozanskem naslonjaču v maniri *Alice* Lewisa Carolla, ko se prvič kot odvetnica znajde pred krogom korporativne moške elite, do imaginarnega napihovanja oprsja in ustnic, ki naj bi jo naredile spolno vidno za moški svet – se gledalec vidno prestavi v čas adolescence, ki je, kot izvemo iz protagonistkine družinske biografije (ki zadeva zlasti ločitev njenih staršev), glavni dejavnik v Allyjini nezmožnosti, da bi formirala trajno intimno razmerje (Margolis, 2000). Če povlečemo zgodovinsko primer: v času Lucy Ricardo služijo komične reprezentacije adolescentne povečane in pomanjšane Alice v legendarni stripovski reviji *Mad* kot komentar k povojnemu begu žensk stran od družinskega življenja, medtem ko se podoba gigantske ženske na ekranih javne zavesti (in družbenega nezavednega) odslikava kot anticipacija napovedanega pohoda žensk proti patriarhatu.⁸ V devetdesetih letih vračanje zrele ženske nazaj v adolescentno fazo ne služi ne enemu ne drugemu motivu: prav nasprotno, zdi se, da se komična junakinja dejansko, psihološko in družbeno upira temu, da bi adolescenco pustila za seboj. Prostovoljno ostaja mlado dekle v simbolnem korporativnem svetu tolerantnih očetov.

Kulturna »obnova« ženskosti se dogaja v vizualnem polju, ki ga zaznamuje moški pogled. Moseleyjeva in Readova, denimo, najdeta dokaze za rehabilitacijo ženskosti v reprezentacijah Allyjine subjektivnosti, ki gledalcu dopušča dostop do njenih čustev. Zanimivo je, da avtorici navajata tisto, kar je Lydia Curti poimenovala »zna- na okenska scenerija«. Vizualni izrazi njenih notranjih misli in čustev so gledalcu ponujeni takrat, »kadar [Ally] stoji ob oknu svoje pisarne, zroč v mesto – kar je prizor, h kateremu se nadaljevanka nenehno vrača« (Moseley in Read, 2002, 243). Okno je seveda klasična hollywoodska referenca, ki nastopa kot »osnovna ikona melodrame s svojimi očitnimi konotacijami zapora, konca, žrtvovanja« (Curti, 1992, 147). Napoveduje družbeni položaj ženske kot gledalke »zunaj 'resnične' arene družbenih odnosov in moči, z vsemi konotacijami pasivnosti, čakanja in gledanja, ki so običajno povezane s funkcijo 'spektatorstva'« (Doane, 1987, 78; podarek v izvorniku). Televizija v devetdesetih letih rehabilitira notranje, intimne

8 Prim. hollywoodski film *Attack of 50 Foot Woman* (1958, režija Nathan Juran).

svetove komične ženske tako, da jih naredi vidne in pri tem (ponovno) podvrže vizualnim kodom moškoosrediščene moči in nadzora.

6.2 Postfeministična iznajdba feminizma

Zgoraj obravnavana prizorišča konstrukcije ženskosti tvorijo legitimen predmet kritike. Predvsem zastavljajo vprašanje glede pripovedi o napredku, ko gre za politike reprezentacije žensk v množičnih medijih v zadnjih nekaj desetletjih. Za feministično kritiko pa nadaljevanje postane najbolj problematična na točki, kjer oblikuje pripoved ženskosti v (feministični) preteklosti. Problematičnost politične drže nadaljevanke, paradoksnost, razkrije prav tisti del feminizmu sicer naklonjene kritike, ki išče med obema »kulturama«, feministično in postfeministično, most ideološkega strinjanja in zgodovinske poravnave. Moseleyjeva in Readova, na primer, najdeta razlago za privlačnost nadaljevanke v dejstvu, da poskuša doseči spravo med »feminističnimi« in »ženskimi željami« (Moseley in Read, 2002, 238). Toda sprava sugerira, da sta bila oba pola v preteklosti nezdržljiva in da se združevanje lahko zaključi šele v postfeminističnem projektu. Ta predlog torej legitimira postfeministično politiko identitete. To pa lahko stori le, če si, podobno kot televizija, izmisli specifičen spomin na feminizem.

Proces rememoriranja feminizma je viden v konstrukciji Allyjinega »povečevanega samskega stanu«. V svojem pregledu žanra urbane komedije Michael Tueth opisuje svet tega žanra kot svet, ki se tiče »veganja in nelagodnosti alternativ. Ne gre za hiteenje proti monolitskemu mainstream idealu, temveč za silovito konvergenco različnih kanalov informacij in vrednot« (Tueth, 2000, 107). Allyjin značaj odraža to novo, postmoderno politiko identitete, s tem ko hkrati zaseda različne, pogosto izključujoče se pozicije subjekta. Takole Ally svojo modrost razlaga prijateljici Renée:

Ženske bi morale biti poročene. Družba nam to vbija v glavo. Bistri ljudje bi morali imeti kariere. Družba nam vbija v glavo, da bi ženske morale imeti otroke in da bi matere morale ostati doma. In družba obsoja matere, ki delajo in ne ostanejo doma. Kakšne možnosti ima ženska v resnici, ko pa nam družba to vtepa v glavo? Mi to lahko spremenimo, Renée. Družbo tvori več žensk kot moških in če bi si ženske zares želele spremeniti družbo, bi to lahko storile.

Jaz jo nameravam spremeniti. Samo poročila bi se rada še pred tem.
(*Ally McBeal*, »Silver Bells«)

Izjave, kakršna je pravkar navedena in kakršne so oglaševalci označili kot »mcbelizme«, tvorijo večglasen in večpomenski svet, ki je, kot sem že omenila, pritegnil

veliko kritiške pozornosti in pohval. Poleg tega Ally razmišlja tudi o odsotnosti zaključka v zvezi z identiteto in razume – podobno kot bralke popularnih ljubezenskih romanov (Radway, 1986) –, da užitek izpolnitve obstaja v pričakovanju in ne v sklepu. Kot Ally razkrije na koncu prve epizode:

V resnici si pravzaprav ne želim biti preveč srečna ali zadovoljna, kajti kaj pa potem? ... Pravzaprav imam rada prizadevanje, iskanje. To je zabava – bolj kot si izgubljen, več je tega, česar se lahko veseliš ... Kdo bi si mislil? Super se imam in še vem ne tega. (*Ally McBeal*, prva epizoda)

Toda bolj ko se nadaljevanka razvija, bolj se odprta struktura ženske fantazije izkaže za klavstrofobičen scenarij. Samski stan Ally ne prinese osvoboditve, ampak jo naredi za ujetnico preteklih odločitev, kar je v postfeminističnem slogu formulirano kot vprašanje, ki ga L. Kim v svoji kritiki zapiše kot: »Kaj naj dekle stori?« (Kim, 2001, 319).

»Tukaj sem torej, žrtev lastnih odločitev,« Ally izjavi v uvodni epizodi. Odločitev, na katero namiguje, je bila odločitev, da bo na Harvardu študirala pravo, ki je vodila do tega, da je prekinila zvezo z življenjsko ljubeznijo Billyjem, ki se je vpisal na Princeton. Allyjina odločitev implicira feministično gesto, a z novim pomenom. Rachel Dubrofsky trdi, da kot televizijski lik Ally uprizarja reakcionarno, postfeministično gesto estetizacije političnega oziroma, z besedami Rayne Rapp, »redukcijo feminističnih *družbenih* prizadevanj na individualne 'življenjske sloge'« (citirano v Dubrofsky, 2002, 278; poudarek v izvirniku). Poleg tega Dubrofsky obžaluje naslednje:

Ne le da nadaljevanka ni politična, temveč dejansko spodbuja političen zastoj ter krepí in znova vzpostavlja sedanje politične strukture – prav tiste strukture, ki Ally povzročajo toliko težav, ... s tem ko odvraca našo pozornost od slednjih in jo usmerja nazaj k osebnim problemom. (2002, 279)

»Feminizem življenjskega sloga« je viden, denimo, ko Ally izjavi: »Opredelitev družine se nenehno razvija in spreminja. Prihaja čas. Nekje se mora začeti. In moralo bi se začeti z mano.« Feministična politika tako postane podobna blagu, ki ga je mogoče po želji kupiti ali odvreči. Še več: kot postfeminističen komičen lik Ally nikoli ne razglablja o feministični zgodovini, ki je njej, kot svetlopolti izobraženi ženski iz srednjega razreda, zagotovila družbene privilegije, ki jih uživa. Pač pa se zaplete v dialog s feminizmom, ko je na kocki njena osebna sreča. Kot piše Dow: implicirana predpostavka televizijskega diskurza nadaljevanke je, da je prav »feminizem ženske, kot je Ally, spraval v njihovo sedanjo zagato – v zagato izobraženih in profesionalno uspešnih žensk, ki pa nimajo ne ljubezni ne otrok« (2002, 263). Toda, kot nadaljuje Dow, »feminizem ženskam nikoli ni obljubljal sreče, le

družbeno pravičnost« (ibid.). Rememoriranje projekta feministične politike je seveda bistveno za proces utrditve postfeministične ideologije. S spajanjem družbenih prizadevanj žensk in osebnih ciljev (spolne) osvoboditve postfeministični spomin izbriše medsebojno povezanost in odvisnost obojih, hkrati pa se, paradoksalno, ujame v lastno past, ko feministično preoblikovanje odnosov in politike spola krivi za odsotnost osebnega zadovoljstva ženske.

6.3 Postfeminizem in tranzicijske fantazije

Problematična obravnava feminizma v nadaljevanki in njeni politiki spola in spolnosti je legitimen vzrok za skrb za kritično zahodno gledalko, ki je doživela obe fazi: fazo drugega vala feminizma in fazo njegovih posledic. V globalnem kontekstu dobi ta kulturno specifična, a komaj opazna televizijska bitka za dediščino feminizma drugačen pomen. V postsocialističnih tranzicijskih družbah, ki so bile priča odporu žensk do zahodnega feminizma, je vsekakor mogoče trditi, da je tako. Jacqueline Andall pojasnjuje zavračanje feministične politike s trditvijo, da se »Vzhodnoevropejke srečujejo s težavami pri artikulaciji svojega razhajanja z zahodnim feminizmom« (Andall, 2003, 6). Odpor je morda povezan tudi s spominom na socialistično in ne zgolj feministično preteklost.

Podobo Ally McBeal sem prvič uporabila pri temeljem predmetu iz sociologije kulture kot uvod v debato o odnosu med medijskimi podobami neodvisnih in avtonomnih žensk, dejanskimi družbenimi izkušnjami žensk in globalnim potrošništvom. Šele potem, ko sem ob Allyjini podobi slišala odobravajoče glasove, ki so sugerirali, da Ally predstavlja pozitivno noviteto v primerjavi s preteklo in sedanjo politiko in prakso reprezentiranja ženske v slovenski kulturi, me je zadeva začela zanimati. V vprašalniku, ki je sledil tej izkušnji v predavalnici, sem se zato odločila študente povprašati o družbenem portretu Ally McBeal: koga po njihovem mnenju protagonistka reprezentira; kakšna je njena upodobitev v primerjavi s kulturnimi reprezentacijami žensk v Sloveniji; in pod naslovom »Ally in feminizem«, kaj so po njihovem mnenju lokalni družbeni učinki globalnih ženskih ikon, kot je Ally.

Študentje in študentke so Ally opisali z nasprotujočimi si opisi, kot so »romantična, zmedena, z divjo domišljijo« in »zmedena, išoč svojega moškega, ki pa ga ne more najti zaradi svojih pretirano idealističnih pričakovanj«. Poleg tega so jo videli kot »čudaško, histerično, včasih pomilovanja vredno, včasih všečno«, a tudi »samozavestno, drzno, feminizirano, a vseeno človeško, ranljivo, ujeta v fantazije (kot vsi ljudje)«. Nekateri so poudarili moč, ki ga liku dajejo profesionalni »uspeh, samozavest in neodvisnost«, medtem ko so drugi opozorili na njeno emocionalno

nestabilnost in šibkosti; študentka jo je ocenila kot »preveč šibko, odvisno od moških in njihove pozornosti«; ter da v »vseh pogledih ni feministični ideal«. Druga študentka je podprla to stališče z izjavo, da bi Ally lahko bila idol, »kar zadeva njeno ekonomsko neodvisnost in uspešnost kariere, težko pa je naš idol kar se tiče čustvene inteligence«. Študentka je menila, da gre sicer za »lepo spremembo« v televizijskem predstavljanju žensk, saj v glavni vlogi nastopa »finančno samostojna ženska, sicer anoreksična, vendar pa lepa in pametna«.

Ne glede na nasprotujoča si mnenja o pomenu protagonistkine čustvene (ne)stabilnosti so Ally skoraj vsi opisali kot utelešenje nove družbene skupine (oziroma razreda) žensk s kariero. Čeprav so nekateri na Ally kot globalno televizijsko ikono gledali s sumničavostjo, se zdi, da je med vprašanimi obstajal konsenz, da Ally predstavlja družbeni napredek žensk na Zahodu (zlasti v Združenih državah) in da pomeni napredno poglavje v družbeni zgodovini ženske emancipacije nasploh. »Nadaljevanka skuša prikazati tipično reprezentacijo zahodne generacije žensk,« je zapisal neki študent. Drugi se je strinjal: »[Ally] je predstavnica vse bolj emancipiranih žensk, ki na Zahodu postajajo vse bolj neodvisne.« Zanimivo pa je, da je isti študent tudi opazil, da ta novi zahodni lik »po drugi strani še vedno goji idealizirane predstave o tradicionalni ženski, predvsem v povezavi z družino«.

Ko so odgovarjali na vprašanja o družbenih učinkih te »nove ženske« v Sloveniji, so se pokazale različne vrste navezanosti na lik. »To je ena redkih nadaljevank (tujih, slovenskih sploh ni), ki prikazujejo ravno emancipacijo žensk,« je zapisala neka študentka. Druga je videla v Ally spodbudo, »da bi si ženske upale storiti zase še kaj več«. Eno dekle je zapisalo, da Ally obljublja, da bi takšno prikazovanje ženske tudi pri nas »bolj pozitivno vplivalo na stereotype o ženskah, ki naj bi gospodinje, skrbele za družino itn. Ženske bi se vsaj zamislile nad svojo 'usodo'«. Ally naj bi po tem branju torej lahko »pripomogla k izboljšanju družbenega položaja žensk v Sloveniji«.

Ti odgovori jasno artikulirajo prepričanje v osvobajajoče učinke lika. Eden od vprašanih študentov pa je v nadaljevanki zaznal tudi grožnjo:

[Ally] se čedalje bolj ujema z likom karieristke, ki nima ne želje ne časa, da bi imela lastno družino; več ji pomenijo poklicni uspeh, kariera ... Slovenke so doslej zavračale tovrstne vplive, toda čedalje močnejša emancipacija žensk pomeni pritisk na kariero kot vrednoto.

S stališča tega študenta naj bi liki, kot je Ally, »spodbudili vse večja trenja med spoloma, kar bi lahko povzročilo krizo družine kot osnovne celice«. K temu je dodal, da so »Slovenske ženske zaenkrat še odporne [sic!] na te vplive, ampak vse večji pomen pa temu daje vse večja emancipacija žensk, ki hočejo ustvariti zgolj kariero«.

Ponavljajoča se tema je bil izziv, ki ga lik predstavlja za »tradicionalne«, »konservativne« in »stereotipične« kulturne upodobitve ženskosti. Tradicionalno je v tem kontekstu očitno pomenilo lokalno kulturo, medtem ko je bil napreden način poistoveten z Zahodom. »Ženske pri nas so še vedno predstavljene kot vdane matere – družinske žene«. »Tradicionalnost ni edini pravi način,« kar zadeva reprezentiranje žensk, je neka študentka zapisala v odgovor na vprašanje, ali bi radi na slovenski televiziji videli več likov, kot je Ally: »Medijske reprezentacije pri nas so drugačne, tesneje povezane s tradicionalnim razumevanjem ženskih vlog.« Ista študentka je tudi opozorila, da verjame, da je v Sloveniji vloga matere vredna več kot kariera. Spet druga je opozorila na stereotipne upodobitve žensk kot gospodinj, ki skrbijo za svoje družine. V teh odgovorih je bilo implicirano mnenje, da nadaljevanka s progresivnimi sporočili destabilizira dominantne nazadnjaške reprezentacije v slovenski kulturi. Čeprav so se zavedali medijskih praks idealizacije, ki so jih povezovali z ekonomsko logiko ameriške komercialne televizije in/ali ameriške kulture na splošno (»Američani imajo navado komplicirati in pretiravati.«), pa je ameriškost v kontekstu lokalnega dobila pozitiven prizvok. Ker je »Slovenija še vedno tradicionalna, kar zadeva reprezentiranje žensk v javni sferi«, je prevladovalo mišljenje, imajo programi, kot je *Raztresena Ally*, pozitiven učinek na slovensko televizijo, kar naj bi bila »logična posledica amerikanizacije«; »Slovenija se premika v skladu s časom (ki ga diktirajo Združene države) in prav je, da se prikazujejo drugačni, bolj enakovredni in neodvisni položaji žensk v družbi.«

»Tradicionalno« v odgovorih signalizira tranzicijska srečanja s socialistično preteklostjo. »Slovenija še ni povsem prebolela socializma,« je komentiral študent. Vizija potlačene ženskosti, ki prehaja v sedanost iz socialistične preteklosti, se je pojavila pogosto (v odgovorih so se pojavljala pričevanja o občutku kulturne togosti, okornosti in pesimizma) in na to sem v predavalnici odtlej naletela še velikokrat. To je nenavadno, zlasti če upoštevamo specifičen politični in historični kontekst slovenske družbe in njene socialistične preteklosti. Slovenija (in Jugoslavija) sta izoblikovali svoj »brand« socializma, ki so ga zaznamovala obdobja ekonomskega in političnega liberalizma in večje odprtosti do Zahoda (Ramet, 1999). A že takoj po Titovem izstopu iz Stalinovega informbiroja leta 1948 je država postala manj toga, kar zadeva distanciranje od vsega, kar je dišalo po Zahodu. Prav nasprotno, »ameriška kultura je bila močan dejavnik pri oblikovanju norm različnih aspektov vsakdanjega življenja, vključno s takšnimi rečmi, kot so telesna lepota, zaželeni predmeti (avtomobili, hiše, oblačila, pohištvo) ali ljubezenska razmerja« (Crnković, 2003, 159). Moje lastne raziskave o osrednji slovenski reviji za ženske v povojnem obdobju kažejo podobno, zgodnjo težnjo k temu, da bi ženskemu bralstvu predstavili potrošništvo in kulture življenjskih slogov, medtem ko so podobe delovnih

mater nadomestili moderni in neodvisni urbani ideali ženskosti. Potemtakem za ženske, ki so živele v socialistični Sloveniji, izražanje individualnosti in ženskosti, tudi seksualizirane, ni bila neznana izkušnja.

Kot gledalci imamo različne nezavedne interese pri identifikaciji s televizijskimi liki ali njihovem zavračanju. Odraščajoč v socializmu, ki je s pomočjo tako imenovanega »ženskega vprašanja« izumil lastno verzijo enakopravnosti spolov, bi sama pričakovala vsaj nekaj spominskih drobcev, ki bi tekmovali za ideološki prostor z globalnimi medijskimi upodobitvami postfeminističnega načina ženske osvoboditve. Vendar je identifikacija, individualna in kolektivna, ko gre za medgeneracijske spopade za pomene družbenega napredka, posebej še ženskega, bolj zapletena. V svoji študiji o ponovitvah televizijskih nadaljevanj na ameriški televiziji je Lynn Spigel, v podobnem pogovoru v predavalnici, kot je bil moj, opazila nenavadno močno izraženo težnjo, da se med sedanost in preteklost, kar zadeva vprašanje družbenega napredovanja žensk, vstavi ostra ločnica diskontinuitete. Ko je svoje študente in študentke prosila, da kot del seminarskega projekta med seboj primerjajo ženske zvezde televizijskih komedij, kot je bila Lucy, s sodobnimi televizijskimi liki, je na svoje presenečenje ugotovila, kako nekritično so se predvsem dekleta odzvala na televizijsko podobo žensk v povojnem času. Prevladovalo je poenostavljeno stališče, da so bile te podobe tudi zvest prepis dejanskega stanja ženske podjarmljenosti, popularnost teh nadaljevanj pa znamenje, da so ženske gledalke to podjarmljenost tudi tiho sprejemale.

Spigelova opozarja, da poenostavljenih spominov ne smemo razumeti preprosto kot znak nepismenosti na področju kritičnih medijskih in televizijskih študijev, kajti tudi akademske interpretacije so lahko podobno selektivne. Zagovarja stališče, da gre tu za ideološke operacije preurejanja zgodovinskega spomina, ki sedanost naredijo bolj »znosno« (Spigel, 1995, 21). Skladno s Foucaultom avtorica historično šablonsko memoriranje upodobitev žensk v preteklosti razloži kot operacijo, ki zgodovinskemu subjektu v sedanosti omogoči slavljenje lastnega »razsvetljenstva« (Spigel, 1995, 20; Foucault, 1990). Kot smo zapisali na začetku, se v tranzicijski slovenski kulturi predstave o potlačeni ženskosti v socializmu uporabljajo v različne ideološke namene, s katerimi se določa spolno zaznamovane položaje žensk v post-socializmu. Pozivi k repatriarhalizaciji družbe, ki se gibljejo na predstavah o socializmu kot anomaliji, »totalitarni sledi«, ki je ženske prisilila, da so zavzele nenaravne vloge zunaj družine in doma (Jogan, 2000, 22), novo generacijo mladih žensk prav gotovo omejujejo v zamišljanju lastnih spolnih družbenih biografij. Identificiranje z Ally McBeal je v tem smislu mogoče videti kot obrambni mehanizem za soočanje s postsocialistično ideologijo »primernega« družbenega položaja žensk.

Takšna interpretacija je tem bolj verjetna, če se naslonimo na tezo o »produkciji pričakovanj« (Jogan, 2000), ki jih je za mlado generacijo, pa tudi za generacijo žensk, katerih življenjske biografije so se oblikovale v socializmu, prav tako gojila tranzicijska družba (Jalušič, 1999; Jogan, 2000). Kot kaže raziskava »Družbena ranljivost mladih« (Ule et al., 2000), so bile med tranzicijskim obdobjem v Sloveniji najbolj prikrajšane prav mlade adolescentke.⁹ Če to povežemo s teorijo: Joke Hermes o ženskih občinstvih pravi, da njihove »fantazije o idealnih jazih, ki se ujemajo z resničnostjo ali pa tudi ne in ki se morda niti ne skladajo med seboj, ... dajo [...] občutek, da bodo zmogle prenesti vse, s čimer se soočajo« (Hermes, 1995, 51). V tem duhu je podoba avtonomnih in profesionalno uspešnih žensk na televiziji mogoče videti kot tisto, kar mlademu ženskemu občinstvu ponuja prizorišče za soočanje z razočaranjem ob lastnih pričakovanjih. »Ally vzpodbuja ženske k nadaljevanju boja, s katerim se postavljajo zase. Je podoba, ki dokazuje, da pri tem nismo same«; ženske prisili, da spoznajo, da »se morajo potegniti zase«, v svojih odgovorih zapisujejo mlada dekleta. Ali, kot se je izrazil študent, z gledanjem globalnih medijev bi Slovenke dobile »svojo 'zaveznico', s katero bi se lahko iz različnih razlogov identificirale«.

Če povzamemo, glede na razočaranja in družbeno omejevanje »produkcije pričakovanj« pri mladih ženskah podoba neodvisne in profesionalno uveljavljene ženske, pa naj bo ta še tako nevrotična ali zaskrbljujoča v svoji postfeministični maškaradi ženskosti, pomeni polje za »odraščanje nekega drugačnega zakona«, če citiramo Foucaulta (1990, 7). V luči konservativnih poskusov, da bi ženske potegnili nazaj v družino, je repatriarhalizirana podoba Ally, paradokсно, prav priložnost za zaščito le-tega in ne njegovo odpravo. Kako in zakaj se ta pozicija oddaljuje od kritičnih zahodnih feminističnih interpretacij, ki v Ally McBeal vidijo zgodovinski posmeh feminizmu, v tem pogledu ni površinsko, temveč kritično vprašanje – tako v pedagoškem kot tudi v teoretskem smislu.

6.4 Postfeminizmi, spomin in družbena sprememba

Za namene našega kritičnega interesa pa želimo analizo skleniti z vprašanjem teoretske obravnave produkcije spomina v popularni medijski kulturi. Postfeministični spomin na žensko v preteklosti, kakor tudi globalno distribuirana ideologija

⁹ Čeprav spolna razlika v izobraževanju v Sloveniji izginja in v nekaterih primerih ženske dejansko napredujejo, kar zadeva formalno izobraženost (leta 1998 je bilo med 8612 diplomanti 5043 žensk, to je 58,5 odstotka), raziskave kažejo, da v statističnem pogledu mlada dekleta kažejo čedalje manj samospoštovanja in se čedalje manj cenijo. V nasprotju s prejšnjimi študijami, ki so pokazale visoko stopnjo samozavesti med mladimi ženskami, se trenutno, kot kaže, uveljavlja tendenca k njihovem umiku v lastne notranje svetove. Študija zato ponudi sklep, da se mlada dekleta, namesto da bi reševala probleme, soočajo z negotovostjo in tesnobo. Kot povzamejo avtorji, so mlade ženske prikriti poraženci tranzicijske družbe (Rener, 2000).

družbenega napredovanja žensk, ki sledi zahodnemu prototipu ženskega (samo) osvobajanja, je, glede na zgoraj predstavljeno gradivo, lahko primerno izhodišče tudi za sklepne misli.

Postfeminizem je v literaturi dobil širok spekter pomenov: ti se, glede na to, ali so uporabljeni v teoretskih, političnih ali medijskih diskurzih, pogosto medsebojno izključujejo in si celo nasprotujejo (Gough-Yates, 2003; Jones, 2003; Lotz, 2001; van Zoonen, 1994). Medtem ko nekateri avtorji uporabljajo izraz »postfeminizem« za opis novega teoretičnega področja, ki je, čeprav še vedno delujoč znotraj zahodne feministične epistemologije, usmerjen k spodbijanju modernističnih, patriarhalnih in imperialističnih analitičnih okvirov, drugi pojem razumejo bolj kot poimenovanje za reakcionaren korpus političnih diskurzov in kulturnih praks množičnih medijev, ki normativno podoba ženske ponovno oblikujejo na tradicionalističen, k družini usmerjen način, in za katerega je bistveno, da depolitizira feministična prizadevanja. Pripovedi, ki sem jih s pomočjo analize recepcije *Raztresene Ally* rekonstruirala v pričujočem članku, kažejo, da bi postfeminizem morali uporabljati manj v smislu taksonomske kategorije za urejanje političnih in ideoloških sfer, ki se koncentrirajo ob popularnih in teoretskih obravnavah ženske na Zahodu, in bolj kot poimenovanje za globalno presečišče kulturnih diskurzov in oblik ženske zgodovinske samorefleksivnosti kot spolnih subjektov.

V postsocialističnih kulturah je postfeminizem mogoče, v drugačni smeri kot na Zahodu, razumeti kot ideološko držo, ki se s svojo spominsko anatomijo opira na zavračanje projekta državnega osvobajanja ženske (Einhorn, 1993). V nasprotju z zahodno tožbo hčera, ki krivdo za lastno bedo spola projicirajo v matere, je v postsocializmu (z izjemo nekaj partijskih političnih delavk), predhodna generacija žensk razumljena kot kolektivna žrtev, kot objekt in ne subjekt političnega projekta, ki je bil voden od zgoraj in proti volji ženske. Konflikti ideološki projekciji imata izvor v zgodovinsko specifičnih artikulacijah antagonizmov spola in spolnosti v sedanosti ter, glede na politično in ekonomsko izkušnjo, v razlikah v strukturnih dinamikah spolne (gender) moči med zahodnimi kapitalističnimi in tranzicijskimi družbami. Za mlajšo generacijo v postsocializmu je vzpostavljanje generacijske distance do mater polje urejanja razmerij spola, ki ga je porazila tranzicija: s pozabo namišljene preteklosti želijo premagati dejansko sedanost. Medtem ko zahodni postfeministični ženski subjekt slavi sedanost tako, da oživlja cenzurirano pripoved o preteklosti (subjektno se torej konstituira glede na preteklost, rekli bi, da v resnici torej živi v iznajdbi preteklosti), mlada generacija deklet v postsocializmu s pozabo namišljene preteklosti zgodovinsko komunicira s prihodnostjo: kolonizira, kot bi dejal Giddens, svojo prihodnjo biografijo, ki se bo šele odvila.

V svojem kombiniranem, globalnem in lokalnem učinku postfeminizem torej predstavlja polje hegemonih spopadov, kjer se prav s pomočjo vladavine globalno krožeče zahodne podobe osvobojene ženske lokalnim publikam odpira prostor zgodovinskega soočenja z njihovo družbeno zaznamovano spolno biografijo ženske. V tem pogledu se potrди teza, da so pomeni medijskih produktov vselej nepredvidljivi in kontingenčni glede na konkretna družbena, politična, ekonomska, kulturna in zgodovinska pozicioniranja subjektov (televizijskega) nagovora (prim. Ang, 1996).

To pa ne velja tudi za ideološke učinke: ti so si, v končni instanci strukturiranja postpatriarhalnih razmerij, bolj blizu kot dejanske generacije mladih deklet, ki tvorijo transnacionalna ženska občinstva. Na Zahodu postfeminizem konstituira ideološko polje podrejanja »nove ženske« prav s tem, ko se opira na spominsko prefiltrirane reprezentacije njenega »pravega« spolnega osvobajanja glede na »lažno« in zavajajoče osvobajanje feminističnega subjekta. Medtem ko z vizualno in besedilno retoriko novi generaciji žensk ponuja, da se oddaljijo od političnih sanj svojih mater (Jones, 2003, 318), ustvarja z njimi fantazijsko zavezništvo, ki se kaže kot politično zavezništvo. Zahodna fantazija spolnega opolnomočenja potlači politično preteklost ženskega feminističnega gibanja, utiša torej polje družbenosti, da lahko sprejme politično ideološkega aparata, ki tekmuje z dejansko politično zgodovino. Postsocialistična postfeministična paradigma oživlja družbenost – četudi jo nafantazira šele v prihodnost – a pri tem odmisli politično. V obeh primerih postfeministični dialog z žensko v preteklosti spodjeda dejanske možnosti za družbeno spremembo v odnosih spola.

Tako vidimo, da je ključna v tem televizijskem soočenju s preteklostjo prav tehnologija spomina, torej proizvajanje spominskega medijskega subjekta, ki z dialektikami oživljanja in pozabljanja ustvarja hegemone prostore družbenega, v našem primeru belega ženskega subjekta srednjega razreda. Doslej se je temu vprašanju, namreč kako televizijsko posredovano spominjanje sodeluje pri artikulacijah družbenih resničnosti, namenjalo manj pozornosti, če pa že, se medijski spomin prizprauje predvsem v smeri spomina medija (o tem glej Shohat in Stam, 1994). Takšno omejevanje kritičnega interesa ima posledice za razvoj kompleksnejše družbene teorije ideološkega in političnega učinkovanja medijev na tvorbe družbenih imaginarijev in urejanje razmerij gospodstva v danem zgodovinskem trenutku. Kot smo trdili v naši analizi, je za mlajše gledalce, zlasti za gledalke v postsocialistični Sloveniji, lik Ally McBeal eno od (mnogih) globalnih kulturnih prizorišč, na katerih si je mogoče zamišljati *lasten* svet in se soočiti s konflikti *lastnih* družbenih zgodovin. Toda te zgodovine so prepletene s pripovedmi o preteklosti in

tudi z družbenimi fantazijami o prihodnosti, ki zadevajo širše politične biografije skupnosti, najsi bo lokalne nacionalne ali globalizirano kozmopolitske – in ne le intimna, avtobiografska življenja gledalk.

6.5 Sklep

Navedla sem že misel Erike Harris, da pritiski globalizacije prispevajo k »fragmentaciji kultur«, kjer kulture nastopajo kot rezultati »spominov, lokalnih načinov mišljenja, običajev in norm, ki so zrastle iz nujnosti lokalnih prizadevanj ali iz ponovno interpretiranih zgodovin in ponovno povedanih zgodb« (2002, 192). Mnogo lokalnih prizadevanj, ki so prepletena z novimi globalnimi fantazijami, ki jih posredujejo množični mediji, zadeva rememoriranje preteklosti v smeri, ki dopušča fragmentirano fantaziranje o napredovanju. »Produkcija pričakovanj« o napredku se, prav zaradi odtujenosti od družbene kritike konkretne zgodovinske stvarnosti, zapleta v ista ideološka neskladja, kot jih proizvajajo vladajoči medijski diskurzi, ki spremembo zadržujejo na mestu mirovanja. Tako, paradoksalno, dobimo družbene opredelitve napredka, ki temeljijo prav na pozabi anticipacije preteklega progresivnega družbenega reda: projekcija patriarhalne podobe zahodne ženske – prav tista, ki sta jo socialistični diskurz in politika poskušala opustiti kot ideološko potezo podrejanja ženske v kapitalizmu – je tisto, kar za mlado gledalko v postsocializmu simbolizira priložnost za spopad s socialistično družbeno zgodovino spolov. Tranzicijska generacija spolno zgodovino svojih mater – ki so živele pod vplivom socialistične ideologije, ki jih je učila, da bodo ženske dosegle lastno osvoboditev, ko bodo postale enakopravne udeleženke v javnem življenju in plačani delovni sili – dojemata kot vpeto v spolni režim, ki je žensko zatiral. V družbenem imaginariju napredka tranzicijske generacije prava osvoboditev prihaja z Zahoda. V pogledu zahodne postfeministične generacije mladih deklet podobno breme omejevanja na poti napredka predstavlja politični projekt feminizma. Po čudni zgodovinski poti usode in družbene spremembe si zahodni feminizem in socializem v javni spominski rekonstrukciji spolnega reda pri mladih transnacionalnih globalnih generacijah tako delita skupno vlogo Drugega.

Naslednje kritično vprašanje, ki si ga moramo zastaviti, je, kako doseči nadaljnje fragmentiranje in pluraliziranje spomina v širšem prostoru javne kulture – takšno, ki bo izpod medijske in politične prevleke cenzuriranih pripovedi o preteklosti in uradnih pozab delov zgodovine postsocialističnim generacijam omogočila, da s pomočjo ohranjanja in oživljanja kolektivne vednosti o mnogoterih spopadih in konfliktih v preteklosti rememorirajo medijske produkte, ki prihajajo do njih iz globalizirane sedanjosti.

Povsem konkretno za lokalna občinstva v postsocializmu to pomeni, da s pomočjo znanja, ki ga imajo o zgodovini svojih mater v socializmu, ocenijo napredek, ki ga obljublja hči matere v zahodnem kapitalizmu.

7 Mama Jelka

Doslej sem v kontekstu slovenske tranzicije obravnavala podobe »bele matere«, to je materinske figure, ki zaseda mesto spolne reprezentacije etnične večine. Toda to zagotovo ni edini materinski lik, ki opredeljuje poosamosvojitveno konstrukcijo kolektivne nacionalne identitete. Nasprotno, kot to velja za povojno ameriško kulturo, ki jo, podobno kot slovensko po razpadu Jugoslavije, opredeljuje turbulentno ideološko prizadevanje za definiranje dominantnega družbenega in spolnega reda, je tudi v Sloveniji v času, ko se vršijo poskusi »repatriarhalizacije«, proces (re)konstrukcije odnosov spola in spolnosti vpet v reprezentacije Drugega. »Manjšinska mati«, torej ženski lik, katerega kulturni in identitetni položaj v javnosti opredeljuje položaj pripadanja etnični manjšini, je vzporedno polje določanja, utrjevanja in vsiljevanja materinskega mita, ki naj bi opredeljeval večinski družinski roman nacije.

V tem poglavju to tezo dokazujem s pomočjo dogodkov v Ambrusu, ki so leta 2006 v celoti pretresli tako lokalno kot nacionalno, deloma pa tudi mednarodno okolje. Tisto jesen je v vasi Ambrus prišlo do pretepa vaščana, ki naj bi ga zakrivil sin romske družine Strojan. Vaščani so imeli z družino nekaj slabih izkušenj že v preteklosti, tokrat pa je nasilje sodu izbilo dno: zahtevali so, da se vsa družina Strojan, vključno z majhnimi otroki, nemudoma izseli. Samo dogajanje okrog prisilne izselitve, ki se je potem dejansko zgodila in spravila v tek široko javno odzivanje in razpravljanje o stanju strpnosti in multikulturalnosti v Sloveniji, ki je vključevalo tudi tuje medije, smo obravnavali na drugem mestu (Vidmar Horvat et al., 2008). V tej analizi pa se želim posvetiti samo eni figuri iz družine Strojan: materi, glavi družine Strojan, Elki Strojan.

Elka Strojan je nemudoma zasedla osrednje mesto v medijskem poročanju o usodi družine v času izгона; v središču javnosti pa ostane tudi po tem, ko se napetosti ob izgonu pomirijo in se sprožijo procesi iskanja kompromisne alternativne nastanitve družine na drugem kraju. Elko Strojan je kamera namreč ljubila – in tudi najstarejša Strojanova ženska se kamere ni branila. Mediji so jo (zmotno) preimenovali v Jelko in – skoraj sočasno – poimenovali »mama Jelka«. Njena podoba je postala predmet manifestne hiperreprezentacije, pa tudi takojšnje latentne mitologizacije.

Javna izpostavljenost in idealizacija Jelke Strojan kliče po poglobljeni študiji o kulturnem poslanstvu, ki ga opravljajo nacionalni mediji, ko gre za reprezentacijo skupnosti. Prav posebej se tu izriše tudi tematika kulturnega dela, ki je naloženo ženskam iz etničnih manjšin. Raziskovalke s področja feministične postkolonialne teorije v zadnjih desetletjih to vprašanje postavljajo v središče razprav o kolektivnih reprezentacijah (Banet-Weiser, 1999; Berlant, 1993; Shome, 2001; Trinh T., 1989;

Yuval-Davis, 1997), pri čemer izpostavljajo, da so ideološki napor, s katerimi se poskuša utrditi kolektivno reprezentacijo žensk iz etničnih manjšin, posebej deprivilegiranih, sočasno povezani z vprašanji spola, nacije in rase.

V svoji analizi to družbeno prepletenost kategorij (in zgodovinskih realnosti) proučujem skozi konstrukt materinstva, ki se zgradi okoli romske matere.

7.1 Spol, materinstvo in postsocializem

Raziskovalke nacionalizma poudarjajo, da je vloga ženske v reprodukciji nacije razporejena med tremi režimi družbene regulacije. Ker je njeno poslanstvo opredeljeno kot biološko, simbolno in kulturno reproduciranje nacije (Yuval-Davis, 2009), se tudi mehanizmi nadzora razporedijo v treh smereh. Njihova skupna točka je »ugotovitev«, da gre za vprašanje nacionalne obveznosti, torej obveznosti do nacije, kar pomeni, da odločanje o zadevah materinstva in reprodukcije ne more biti izključno domena individualne ženske. V tem ni odstopanj med različnimi skupinami žensk. Razlike nastopijo v stopnjah nasilja, ki je povezano s to »ugotovitvijo«. Medtem ko se ženskam iz dominantnih etničnih skupin lahko odvzame pravica do splava, se deprivilegiranim ženskam iz etničnih manjšin lahko odvzame pravica do materinstva: v obliki prisilnih sterilizacij, s katerimi so ženske bodisi seznanjene, večkrat pa sploh ne. Zlorabe, ko gre za materinstvo, torej dokazujejo, da so ženske kot družbena skupina zatirane oz. podrejene, toda podrejanje in zatiranje vseh žensk ne zadene z enako močjo. Prav nasprotno, demografska in populacijska politika materinstvo uporabi za to, da s pomočjo spola lahko ureja tudi druge odnose moči, ki zadevajo privilegije etnije, rase in razreda.

To je posebno pomembna lekcija, ko proučujemo postsocialistične družbe. Propad socializma raziskovalke in raziskovalci proučujejo v smeri raznolikih učinkov, ki jih ima menjava družbenega reda na spolni red in za ženske (Gal in Klingman, 2000; Jogan, 2000; Wilford in Miller, 1998). Ker se v ženske projicira odgovornost za moralno rekonstitucijo družbe in, prek oživljanja patriarhalnega družinskega modela odnosov med spoloma, razgradnjo ostalin socializma, se v nje vlaga veliko napora, da bi spoznale, kako obsežna in temeljna je bila deviacija, ki jo je sprožila socialistična politika spola oz. »ženskega vprašanja«. Medtem ko so v tem pogledu zlasti feministične študije pomemben znanstveni prispevek k razumevanju družbene reprodukcije družinskih in spolnih politik in odnosov, pa je njihova skupna vrzel v obravnavi ženske kot homogene kategorije. Ko se razpravlja o družbenih konstruktih tranzicije, kot so »poskusi, da se žensko vrne v družino«, »glorificiranje družine«, »domesticiranje ženske«, je jasno, da se tu

govori o ženski iz dominantnih etničnih skupin. To velja tako za postsocialistično raziskovanje »spola in etničnosti« v Vzhodni Evropi (Andall, 2003; Gal in Klingman, 2000), kot za obravnave tranzicijskih procesov v Sloveniji. Raziskovalke zaposluje vprašanje položaja žensk dominantne etnične skupine in pripadnice srednjega razreda, medtem ko položaj žensk iz manjšin, na primer romskih, povsem spregledajo. Kako je tranzicija vplivala na njihovo življenjsko situacijo in katere pravice so jim s prehodom v tržno ekonomijo odvzete, so onkraj radarja socioloških obravnav.¹⁰ Pomanjkanje interesa je zanimivo sociološko vprašanje samo po sebi, posebej če upoštevamo zgodnje opažanje dveh sociologinj, ki se prvi resneje posvetita vprašanju nacionalizma. Po vzniku prvih nacionalističnih teženj v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja, pišeta Renerjeva in Uletova, so reprezentacije žensk v javnosti »postale zgolj stvar forme in rituala« (Rener in Ule, 1998, 125). Avtorici nadaljujeta, da bi bilo mogoče celo trditi, da je pospešena degradacija javne reprezentacije ženske odprla vrata za nacionalistično progromštvo, vojno in razpad države (ibid.). Pri tem kritični kazalec usmerita tudi na feministke, ki jim ni uspelo zoperstaviti se nacionalizmu na pohodu. Namesto da bi se posvetile tej nevarnosti, so svoje skrbi še naprej namenjale »elitističnim krogom v urbanih središčih« (ibid.).

Navkljub temu znatnemu intelektualnemu dolgu feministična družbena misel ostaja vezana na vprašanja politične (re)emancipacije žensk. Nekatere avtorice, kot na primer Barbara Einhorn, celo razširjajo optimizem, da »bo kmalu samo vprašanje časa, kdaj se bodo [ženske srednje in vzhodne Evrope] ubranile ali poskusile pridobiti nazaj pravico do dela, do odločitve o reprodukciji, do političnega zastopanja, do tega, da se jih sliši« (Einhorn, 1993, 15; glej tudi Rueschemeyer, 1998). Ta boj je, po mojem mnenju, mogoče oceniti kot polno emancipatoren samo, kolikor se vanj vključi tudi ženske iz izobrazbeno, ekonomsko, starostno, etnično itn. deprivilegiranih skupin. Če želimo zaznati ta boj in se zavezati, da ga tudi izpeljemo, pa je treba najprej doseči javno vidnost žensk na margini. V nadaljevanju s pomočjo lastne študije primera problematiziram, kako je ta vidnost dosežena, ko gre za Rominje.

7.2 Romi in obrat k strpnosti

Še prej pa moram povzeti stanje na področju reprezentacije romskih manjšin v slovenskih medijih. V javnih medijskih reprezentacijah je glavno sporočilo povezano s temami razlike in deviatnosti. Glavni označevalci si sposojajo iz naborov nasilja in kriminalnosti (Erjavec et al., 2000; Vidmar Horvat, 2006; Kuhar, 2006),

10 Vidnejši premik se zgodi šele v drugi polovici drugega desetletja, predvsem z deli Hrženjakove in Jalušičeve, glej npr. <http://siaprem.mirovni-institut.si/projekt.html>; in Vodopivec (2007).

kar, povratno, ustvarja vtis, da v povezavi z Romi razen tem iz črne kronike ni drugih vsebin, vrednih poročanja. V še enem obratu potem nastaja sporočilo, da kolikor je vse, o čemer poročajo mediji v zvezi z Romi, povezano s kriminalom, najverjetneje zares gre za manjšino, ki je kriminogena. Ideja kolektivne patologije je pogosto implicitno biološko rasistična, kar se kaže v diskurzu o domnevni »vroči krvi« (Vidmar Horvat, 2006). Rasizem je najti tudi v opisih o »temnopoltih« osebah s »škodranimi lasmi« (Erjavec et al., 2000); urednica romskega radijskega programa govori o »sreči«, ki jo ima, da je bolj svetle polti, in jo zamenjujejo »zgolj« z južnjakinjo z Balkana. V Sloveniji, pravi, je »lažje biti čefur kot pa Cigan« (*Žurnal*, 5. 4. 2008, 12).

Diskurzivna konstrukcija marginalizirane skupine kot Drugega pripomore k legitimiranju vsakdanjega in institucionalnega nasilja. Kot drugod po Evropi se to nasilje kaže tudi v vse bolj pogostih in glasnih zahtevah po izgonu Romov, kar se je ne nazadnje zgodilo tudi v Ambrusu. Domnevna nagnjenost h kriminalu in dejstvo, da je bilo bivališče Strojanovih postavljeno v bližino vodnega zbiralnika, sta bila zadostni razlog, da so zahtevalo njihovo izselitev. Toda v nasprotju s prejšnjimi incidenti lokalnega nasilja nad romskim prebivalstvom – le nekaj let prej se je iz še bolj bizarnega razloga, namreč iz strahu, da osnovnošolski razredi postajajo preveč »živopisni«, na osnovni šoli v isti regiji več staršev organiziralo v civilno iniciativo, ki je zahtevala razseljevanje romskih otrok po drugih okrajih (Vidmar Horvat, 2006) – se je tokrat splošni javni diskurz oddaljil od neprikritega rasizma; namesto tem drugačnosti in kulturne nekompatibilnosti Romov z dominantno večinsko populacijo se je pogosteje pojavljala tema medkulturnega dialoga.

Ta zasuk je mogoče povezati z dejstvom, da se je Slovenija približevala predsedovanju Svetu EU, torej tudi predsedovanju evropskega leta medkulturnega dialoga. Tedanji minister za izobraževanje, ki je prevzel tudi vlogo posrednika v ambruškem konfliktu, je v televizijskem studiu obe strani pozival k tolerantnosti, saj da gre za vprašanje kulture, izobraženosti in razumevanje drugih. Svoj poziv je zaključil s sklepom, da bo najbolj učinkovito sredstvo za odpravljanje napetosti, da se Romi izobrazijo in da otroci obiskujejo šolo. (*TV SLO*, 30. 10. 2006). Enako spravljivo so se kmalu začeli vesti tudi pobudniki izгона. Medtem ko so v prvih poročilih ob dogajanju v kamero grozili, da bo »prišlo tam gori do klanja«, se je retorika kmalu umirila. Nič nimamo proti Romom in njihovi kulturi, je povedal predstavnik ambruških vaščanov, nasprotujemo pa kriminalu, ki je doma v njihovih okoljih,« (*TV SLO*, 26. 10. 2006). Tako kot minister so torej tudi vaščani sklenili, da bosta mir in sožitje mogoča, ko se bodo spremenili Romi.

V mnogih pogledih je ambruški primer oblikoval javni oder, na katerem je bilo mogoče prvič temeljiteje preveriti zrelost družbe, da vstopi v multikulturno stanje. Paradigma multikulturalizma, ki so jo iz Bruslja po EU začeli intenzivno distribuirati kot skupni projekt ozaveščanja, je v lokalnem nacionalnem okolju sicer dobila svoj neposredni odmev; v lokalnem artikuliranju pa je zelo glasno spregovorila tudi o tem, kar je uradna evropska politika (pogosto tudi ob pomoči teorije) zelo pozorno potlačevala: da je namreč med- in multikulturno sobivanje predvsem vprašanje prilagajanja in prilagoditve Drugega. Tako so prek ideje o nuji po izobraževanju in »kulturni« socializaciji v primeru družine Strojani predstavniki večine sporočali, da je glavnina dela – in bremena –, kar se tiče strpnosti in sožitja, na strani marginalizirane manjšine. Takšen poduk pa bodo, nekaj let zatem, ko je uradna politika na Zahodu začela napovedovati konec multikulturalizmu, kmalu povsod po EU prejeli tudi drugi marginalizirani subjekti projekta »mi, evropski državljani«, če parafraziram Balibarja.

7.3 Ustvarjanje »mame Jelke«

Kakšna pa je bila v teh okvirih pogajanja za medkulturno sobivanje in nacionalno pripadanje vloga ženske?

Maruša Svašek je opazila, da je ženskam iz etnično dominantnih skupin v postsocialističnih družbah dodeljena vodilna vloga v reproduciranju etnične moči. Posebej aktivne so zvezdnice (Svašek, 2006). Temu smo bili priča tudi v času konflikta v Ambrusu (Vidmar Horvat et al., 2008). Še bolj pomenljiva pa je bila v slovenskem kontekstu nastajajoča fascinacija z Elko Strojano, torej Rominjo, ki ni pripadla ne eliti ne zvezdniški estradi. In vendar je zasedla mesto, ki je bilo glede na ostale akterje v konfliktu, po svoji prisotnosti in glasu pa tudi glede na ostale predstavnike iz romskih manjšin v Sloveniji, tako elitno kot zvezdniško.

Raka Shome piše, da ko gre za kulturno reprodukcijo nacije, »temnopolte ženske za seboj nimajo teže institucionalizirane nacionalne fantazije, ki bi jim omogočila, da bi funkcionirale kot normalizirana mesta produkcije želja, ki jih odobri država« (Shome, 2001, 331). Medtem ko se bele ženske iz dominantnih skupin v tej vlogi znajdejo po »naravni« poti, pa nebelkam nikoli ne pripade avra vsakdanjosti, s katero bi nekonfliktno lahko reproducirale podobe za kolektivno identifikacijo. Po drugi strani pa se jih zlahka namesti na mesto eksotičnega drugega, kjer prevzamejo funkcijo seksualiziranega bitja. Ta binarna struktura vključevanja in izključevanja iz nacionalne fantazije velja tudi za Rominje. Vladajoče predstave o trebušnih plesalkah in temnopoltih lepoticah, ki belkam jemljejo pozornost njihovih lastnih mož,

zakoličijo podobo o erotiziranem, pa tudi pornografiziranem ženskem subjektu. Po drugi strani pa se ta temni eksotični subjekt nastavi kot predmet ogrožanja, ki belkam in njihovi kulturi predstavlja reproduktivno nevarnost. Ta se najpogosteje kaže v medijskih podobah iz romskih naselij, kjer v ozadju Rominj praviloma vidimo majhne otroke, ki se razpuščeni igrajo po blatnih dvoriščih. Njihova številčnost je v funkciji »otroka kot simptoma« – tokrat govoreč o neizobraženi in neodgovorni romski materi.

Z »mamo Jelko« se obe dediščini medijskega portretiranja spremenita. Po eni strani se medijski prostor polni z individualnimi portreti Elke Strojan, hkrati pa se fotografska kamera pogosto ustavi ob njenem srečanju s predstavnikmi države: z ministrom za izobraževanje enkrat, dvakrat z ministrom za okolje. Najbolj nepozaben pa je zagotovo vizualni trenutek v objemu s pokojnim predsednikom Janezom Drnovškom. Očitno razburjen nad dejanjem množice, ki mu je prepričala, da bi družini daroval zabojnik, kjer bi preživel zimo, se je zatekel v objem z Rominjo – z nadomestno materjo, ki mu nudi zatočišče, ... kot sin, ki izraža protest nad svojimi brati.

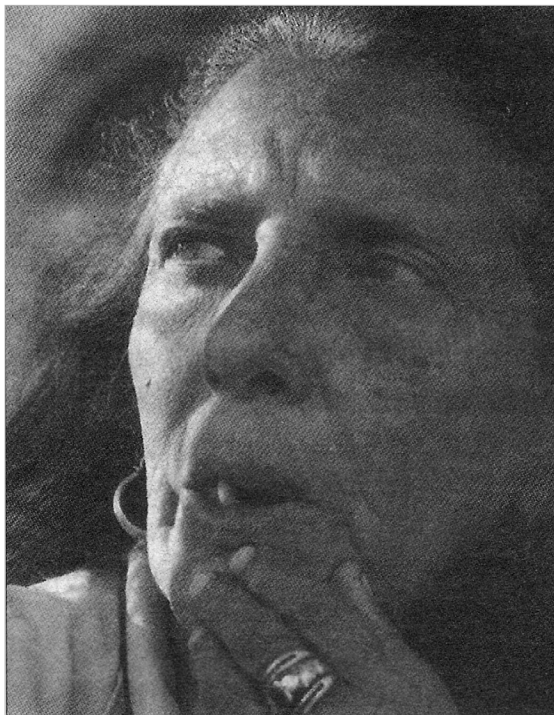
V kratkem obdobju dveh mesecev je Elka Strojan postal medijska zvezda: revija *Finance* jo je nominirala za osebnost leta 2006 (<http://www.finance.si/170028>), kjer se je za nagrado potegovala z ženo predsednika vlade Urško Bačovnik, ženo podjetnika Tanjo Tuš, vplivno menedžerko Andrijano Starino Kosem in mednarodnimi javnimi ikonami: Melindo Gates, Angelo Merkel, Hilary Clinton, Condoleeza Rice, Madonno, Sonio Gandhi in Carlo del Ponte. Ob izteku leta je bila tudi nominirana za nagrado osebnost leta Drnovškovega Gibanja za pravičnost.

Medijska pozornost je zagotovo prispevala k oblikovanju drugačne podobe Rominje; namesto seksualizirane ali biologizirane esence naravne ženskosti so v ospredje stopile reprezentacije družbenega dogovarjanja in posredovanja. Elka Strojan je dejansko postala ključna akterka v pogajanju z oblastmi; obsežen intervju v časopisu *Dnevnik* je dodatno osvetlil, da je dejansko tudi glava v družini brez očeta, ki si prizadeva, da bi svoje otroke ubranila pred delinkventnostjo (prim. drugo poglavje!). Tednik *Mladina* objavi intervju, ki podobno razkriva bremena matere, ki mora preživljati svojo družino, obenem pa je brez prave moške pomoči. Da bi razumeli družbeni pomen, ki se je od tega biografskega portreta Elke Strojan postopoma prevalil v medijsko reprezentacijo materinstva, pa si moramo bolj podrobno ogledati strukturo fascinacije, ki ima kulturnozgodovinsko zaledje v ljudskih ikonah samotnih in mogočnih žensk in ki se ji v slovenskem imaginariju po sorodnosti najbolj približa figura Pehte.

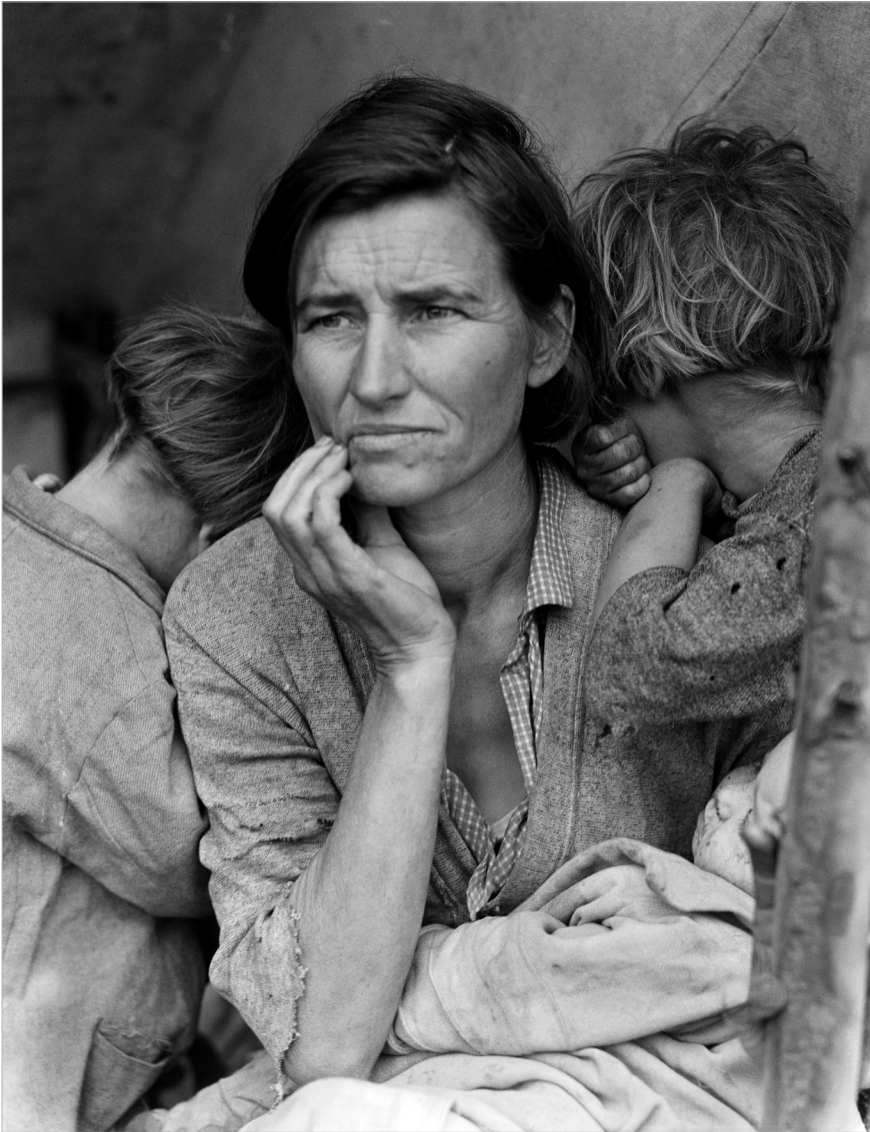
7.4 Mama Jelka v kulturnozgodovinski perspektivi

Po svoji vizualni medijski konstituciji se »mama Jelka« približa dvema popularnima likoma. Fotografija, kjer je Elka Strojan predstavljena v žanrski estetiki socialne fotografije (slika 19), spominja na znamenito Migrantsko mati (slika 20) Dorothee Lange. V svojem branju druge fotografije se Martha Rosler (Rosler, 1992) ustavi na prvinah reprezentacije, ki biografski subjekt na fotografiji naredijo za objekt: za kraj javnega preizpraševanja in inspekcije brez moči povratne intervencije h gledalcu. Medtem ko lahko (in glede na uspeh fotografije zares je) mobilizira reakcijo množic, sama ostaja zamrznjena v pasivnosti – brez moči, da bi v tek pognala svojo (drugačno) usodo.

Razen usode matere. Kot Migrantska mati tudi romska mati uprizarja za gledalca dramo materinstva, ki premaga politično inducirano trpljenje. Ker jo fotografska reprezentacija potisne (povzdigne) na plato simbolno-univerzalne pripovedi o materinstvu, slabo prenaša biografske podrobnosti. Mama Jelka je zares Elka Strojan, ime Migrantske matere pa je postalo znano šele desetletja po tem, ko je Dorothea Lange požela vso slavo in ugled fotografinje, ki je v kamero ujela nepozaben trenutek iz monotonega življenjskega toka razseljenih in obubožanih ameriških družin.



Slika 19: *Elka Strojan kot »mama Jelka«, Dnevnik, 4. 11. 2006 (foto: Jaka Adamič).*



Slika 20: *Florence Thompson kot Migrantska mati, ZDA, 1936 (foto: Dorothea Lange).*

Medtem ko je zamrznjena v pozi večne pripovedi o materinskem žrtvovanju in požrtovalnosti, se obenem preobrazi v ikono spoštljivosti in dostojanstva. A tudi tu se ta preobrazba lahko zgodi samo zato, ker jo fotografija identificira kot mati. Vse ostale identitetne oznake so presežek, ki bi motile vizualno harmonijo spola, ki mu dominira podoba materinstva. Iz te identitetne redukcije se potem lahko

kopičijo identitetni presežki, ki namesto podrejenosti izpostavljajo moč, avtonomijo in akterstvo. V predlogu za nominacijo za nagrado Gibanja za pravičnost beremo: »Jelka (sic!) Strojan je slovenskim državljanom in državi postavila ogledalo, v katerem smo se (če smo to zmogli) lahko videli v pravi podobi: nestrpni, nasilni, nespoštljivi, okrutni ali strpni, razumevajoči, pripravljeni na pomoč. In če se vidimo v slabi podobi, se imamo priložnost spremeniti, če želimo seveda – to je priložnost, darilo. Sama je vztrajala kot pokončna oseba in mati.¹¹ Dokler je Elka Strojan »mama Jelka«, simbolizira dobro mati, nacionalni subjekt moralne vrednosti in je vredna zaupanja, da reproducira nacionalni subjekt. Kot »Slovenke leta«, ki so nagrajene zaradi svoje materinskosti, je tudi »mama Jelka« subjekt, ki je onkraj zgodovine, ki jo živi dominantna, moralno izčrpana družba. Zato jo je zlahka prisvojiti k nacionalni fantaziji – kot ogledalo, pa tudi kot Drugi, prek katerega je Prvemu mogoče sproščati svojo jezo in izražati upor. V tem smislu povsem ustreza definiciji dobre matere, ki »hkrati posreduje socialne fantazije in obupane projekcije« (Cooks, 1995, 69) – s pristavkom, da je v obeh aspektih kolektivne terapije sama izvzeta. Je »darilo«, predmet, ki služi ugodju drugega, objekt transakcije, ki si ga družba prisvaja brez obveze do povračila. Iz rok v roke si ga podajamo, da naredi spremembo za nas, medtem ko je usoda matere in njenih otrok za nas postranskega pomena. Skorajda še več, zdi se, da »mama Jelka« niti ne potrebuje nikakršne spremembe, saj bi jo ta lahko kompromitirala v njeni vlogi uprizarjanja univerzalne materinske skrbi za druge.

Druga podoba, ki jo invocira »mama Jelka«, pa prihaja iz ljudskega pripovedništva. Pehta (tudi kot Sredozimka, Percht, Baba) je prav tako ahistorično žensko bitje, ki živi onkraj družbe in zapovedi spolnega in družinskega reda. V njeni figuri se stekajo antagonistične opredelitve med dobrim in zlim, nevarnostjo in zaščito, lepoto in strašljivostjo. Njena naloga je strašiti otroke; občasno jih lahko celo ukrade (Ogrizek, 2000). V slovenski različici je zdravilka, ki živi v samoti. Sledi dediščini tatice otrok, a z dobrim namenom – da bi jih ozdravila ali jim dala lekcijo iz vzgoje. V skupnem učinkovanju je pendant patriarhalnega družinskega romana, ki sodeluje pri drugi, pubertetni ponovitvi Ojdipovega kompleksa in otrokovem dokončnem vstopu v zrelost.

Pehta je sorodnica Ciganke, strašljive figure, ki je prav tako nagnjena h kraji otrok. Vzgojni režimi so v slovenskih domovih nedolgo nazaj uporabljali grožnjo, »če ne boš priden, te bomo dali Ciganki (ali Ciganom)«. Da je šlo za zastraševanje, priča, da je ciganska mati simbolizirala nevarnost, deviantnost, drugost – skratka subjekt, pod čigar okriljem se otroku ne bi godilo najbolje. Implicitno sporočilo je torej

11 <http://www.gibanje.org/?id=2628>; dostop 24. 11. 2013.

bilo, da je bolje trpeti psihološko nasilje lastnih staršev kot razpuščenost ciganskega okolja, kjer bi lahko delali, kot otrokom ljubo. Prav tako je zanimiva generacijska vez: Pehta je sicer dvoumna materinska figura, a je njena intervencija v domove normativnih družin zamaknjena z razliko ene generacije: bolj kot mati je babica, »baba« ali starejša teta, ki otrokom pomaga pri prehodu v odraslost. (Kot zanimivost, raziskovanje romskih družin v Prekmurju kaže na pomen babic pri vzgoji otrok.). Tudi »mama Jelka« pripada tej generaciji žensk, ki v odsotnosti očeta skrbi za svoje nedorasle in neodgovorne sinove; zaradi njihove nemoči, da bi zasedli mesto očetov skrbnikov, pa tudi za njihove otroke, svoje vnuke.

7.5 Materinstvo in manjšinske ženske v polju vidnega

»Mama Jelka« je nepričakovano pripomogla k rehabilitaciji ciganske matere in njene osvoboditve izpod jarma negativnega stereotipiziranja. V nasprotju s pasivno držo zamrznjenega subjekta fotografije je Elka Strojjan v realnem življenju dnevno pridobivala na moči in suvereni pogajalski vlogi med družino Strojjan in državo (prim. slika 21). Ali ta premena v reprezentaciji pomeni tudi premeno na polju družbene moči?



Slika 21: *Elka Strojjan v pogajanjih z državo, pomlad 2007.*

Postkolonialna feministična teorija navaja tri glavne načine, s katerimi si ženske etničnih manjšin in nebele matere prizadevajo za pridobivanje moči. Najprej se ta boj odvija na ozadju pravice do nadzora nad lastnim telesom in torej uveljavljanja same pravice biti mati; sem sodijo boji proti prisilnim sterilizacijam in drugim omejevanjem rojstev. Drugi boj je boj za pravico obdržati otroka. Sem sodijo tragične zgodbe o »ukradenih generacijah«: »fizična in/ali psihična ločitev mater in otrok, ki je namenjena razlaščenju moči posameznikov, tvori osnovo za sistematični napor, da bi se razlastilo moči rasne etnične skupnosti« (Collins, 1994, 54). Tretji vidik pa zadeva »obsežen napor dominantne skupine, da bi prevzela nadzor nad mislimi otrok« (ibid.). To je najbolj očitno v odporu, da bi imele kulturne manjšine pravice do izobraževanja svojih otrok v lastnih šolah, s svojim programom (npr. o svoji zgodovini skupnosti) in v lastnem jeziku.

Četrta dimenzija boja za opolnomočenje pa poteka na simbolni ravni javne kulture, to je v smislu pravice do sodelovanja v nacionalnih imaginarijih o družbenem in spolnem redu. Lauren Berlant na primeru ameriške kulture razpravlja o privilegijih belega moškega, ki so doseženi tako, da se potlači dejstvo telesa. Fetišiziranje abstraktne ali »umetne« osebe je »orodje, s katerim sta bila belost in moškost hkrati vzpostavljena kot 'nič' in 'vse'«. Ženske, po drugi strani, v politično kulturo in javno sfero vstopajo samo preko svojih teles (Berlant, 1993, 132). Pri ženskah drugih ras ta telesni princip lahko nastopi kot problem, ki ga rešujejo z zavajanjem, na primer v obliki »passing«, samoprikazovanja kot belke. Druga metoda pa je namerno izpostavljanje telesne prezentnosti, ki največkrat rezultira v ikoniziranju matere narave, kot je to na primer popularna blagovna znamka »aunt Jemima« z likom debelušne in dobrovoljne črnske gospodinje (Berlant, 1993; Cooks, 1995; Courtney, 1998).

Ta zadnja oblika je še najbližje reprezentaciji »mame Jelke«, kjer se sledovi grožnje in deviantnosti (rase, etnije) zakrijejo s podobami materinstva in materinske skrbi/zaskrbljenosti. S tem prekrivanjem pa se odpre tudi prostor za nacionalno simboliziranje. V časopisnem prispevku »Strojanovi včeraj 'pospravili' tabor« v *Dnevniku* vidimo Elko Strojano pred gorečo grmado, ki požira »stare žimnice, oblačila, plastične škatle in odbijače avtomobilov, gume, papir in vse, kar je bilo smeti« (*Dnevnik*, 13. 11. 2006, 9). Čiščenje reprezentira družbeni ritual prehoda v nov družbeni red (večine). Na drugi fotografiji vidimo sina, Mirka Strojano, ki se udeležuje lokalnih volitev za župana. Medtem ko mati pred očmi javnosti opravlja (zasebno) gospodinjstvo pospravljanja, moški s pomočjo vdora kamere v njegovo (politično) zasebnost postaja javni subjekt. Vloge so porazdeljene, pri čemer ogenj in volilna skrinjica na fotografijah nastopata v vlogi iniciacijskih postaj od narave k družbi. Vizualna kompozicija prehod normalizira in pacifizira s pomočjo matere,

ki zagotovi politično rojstvo romskega (moškega) subjekta, medtem ko gledalcu demonstrira dejanje hišnega čiščenja kot kulturnega očiščevanja.

Da je romska mati lahko prevzela tako pomembno iniciacijsko vlogo v vizualnem simbolnem prostoru nacije, se je morala odreči svoji identiteti. S tem ko ji je vizualni prostor odmeril vlogo avtoritete v družini, ki opušča svojo preteklost Ciganke, je postala sprejemljiva tudi kot pogajalka za družbeni red med Romi in večinsko družbo. V enem od njenih zadnjih medijskih nastopov v septembru 2007 jo vidimo sedečo v svojem družinskem krogu. Del družine se je preselil nazaj v bližino Ambrusa, medtem ko ostali ostajajo na prostem in brez doma. Pričakujoč težke zimske razmere socialna služba napove, da bodo najmlajšega otroka predali v rejniško družino.

V tem sklepnem dejanju je v javni prostor vidnosti ponovno priklicana prav »mama Jelka«, tokrat, da otroka preda državi. Dejanje je sklepno v dveh pomenih: ker se z njim počasi zaključuje javni interes za družino Strojjan; pa tudi, ker se okrog podedbe romske matere sklene fantazija, da je materinstvo – navsezadnje – vendarle državna last.

8 Jovanka

20. oktobra 2013 je v starosti 89 let umrla Ličanka srbskega porekla, Jovanka Budisavljević, poročena Broz. V bolnišnico so jo v kritičnem zdravstvenem stanju pripeljali 23. avgusta; od takrat dalje so njeno stanje spremljali mediji tako v Srbiji kot v Sloveniji, brez dvoma tudi drugod na območju nekdanje Jugoslavije. Jovanka Broz je bila namreč v mnogih pogledih zadnji živi spomin na socialistično Jugoslavijo in Titovo dediščino. S svojo lastno biografijo razlaščne soproge, ki so jo le nekaj mesecev po Titovi smrti jugoslovanske varnostne službe obsodile na skoraj tridesetletni hišni zapor, revščino in javno ponižanje izdajstva in rovarjenja proti Titu in Jugoslaviji, je bila tudi molčeča pričevalka dvoumnih in negotovih vezi med politiko in žensko, še posebej, ker je slednja, do zadnjega zvesta komunističnemu prepričanju, v mnogih pogledih udeležena aktivno ženskost, ki jo je predpisovala socialistična dogma. Jovanka je bila resda postavljena v vlogo soproge spremljevalke, toda, po krivici ali ne, njene aspiracije so segale onkraj pasivnega okrasa voditelju, ki je vodil njen svet in svet njenih sodržavljank in sodržavljanov. Z njimi si je nakopala javno grajo in utišanje – dokler ni nekaj let pred smrtjo spregovorila in javno mnenje, vsaj delno, spet obrnila sebi v prid.

V tem poglavju ponujam kratek razmislek o usodi povojne jugoslovanske »sovladarice« v luči zgodovinsko-sociološke primerjave s sorodnimi usodami žensk iz preteklosti. Podoba Jovanke in javne mitologije raziskujem s pomočjo medijskega poročanja in štirih spominskih zapisov generacije žensk, ki so se ji po starosti približale kot nekoliko mlajše sestre, po družbeni biografiji socialistične generacije mater pa v svojih zgodbah, na drugem koncu državniškega spektakla, imenovanega Tito, tudi prekrile z njeno zgodbo. Cilj analize je osvetliti povezavo med spolno in nacionalno imaginacijo, tokrat v perspektivi z vrha – z mesta vrhovne družine nacije in vodilnih starševskih figur, ki sta jih predstavljala Jovanka in Tito.

8.1 Vladarice in sovladarice

Usodo Jovanke je ustrezno osvetliti s primerjalnozgodovinske perspektive sociologije spola vsaj iz enega, zagotovo ključnega razloga. Njena javna podoba namreč sledi splošnejšemu vzorcu dvoumnega odnosa javnosti do zakonskih sopotnic vladarjev, odnosa, ki niha med odkritim čaščenjem in še bolj odkritim blatenjem. V zgodovini najdemo mnoge primere mitomanije, ki se je razrasla okrog vladaric in sovladaric bodisi za časa njihovega življenja bodisi posthumno: Sissi oz. Elizabeta Habsburška, Marija Terezija, Marija Antoaneta, žena francoskega kralja Ludvika XVI., če omenim le najbolj razvpite primere iz »stoletja žensk«. Vse tri povezuje

rodbinska vez in javna podoba nezanesljivih mater. Vse tri v skupni rodbinski trikotnik vstavlja zgodovinska biografija osamljenih žensk, ki so bile postavljene in/ali pahnjene v politično življenje, ne da bi za to same, nemara z izjemo Marije Terezije, imele pravi motiv. Vse tri so, navsezadnje, hote in nehote, odigrale ključno politično vlogo pri postavljanju zgodovinskega, političnega in spolnega zemljevida Evrope, ko se je ta preobražala v moderno družbo – z nacionalnimi državami in modelom patriarhalne jedrne družine v njenem osrčju.

Najbolj dvomni spominski biografiji izmed zgornje trojice sta doleteli Sissi in Marije Antoanete. Sissi je bila za časa svojega življenja, kot žena habsburškega cesarja, občudovana po svoji lepoti in čaščena po svojem dostojanstvu. Javnost ji je obenem nemudoma zamerila nepristopnost in zapiranje v zasebnost, še bolj njena potovanja in nenasitno jahanje. Duhovna migrantka, ki se ni mogla in ne želela ustaliti v sponah dvorne etikete; ki sta jo utrujali opravljivost in hinavščina dvornih gospa; ki se ni hotela sprijazniti s posegi svoje tašče Zofije v lastno zasebnost in zasebnost zakona s Francem Jožefom; in ki je namesto Hofburga za svojo domovino vzela tisto Madžarsko, ki je izražala pristnost ljudskega (prim. Vidmar Horvat, 2009, šesto poglavje), je v očeh popularnih biografov predstavljala eksces, ki ga je bilo nujno razložiti, podrediti, razlastiti. Marija Antoaneta je bila komaj štirinajstletno dekle, ko se je morala, v dobro sporazuma med Bourboni in avstrijsko hišo (Nagel, 2008), odpraviti na francoski dvor. Mati, Marija Terezija, jo je na pot in v njenem zakonskem življenju spremljala z budnim očesom, ki je, tako kot pri Sissi, vključevalo vohunjenje in ukvarjanje z njeno zasebnostjo. Predvsem s spolnim življenjem s kraljem, čigar začetna spolna impotentnost je nemudoma postala vir za stigmatiziranje mlade žene, vključno z njenim družabnim življenjem, ki se ni skladal z Ludvikovim urnikom spanja. Tudi Marija Antoaneta je bežala v zasebnost, si, po pričevanjih, dobesedno želela, da bi jo zaprli v trdnjavo-zapor, kjer bi bila varna. V nasprotju s Sissi je francosko kraljico čakalo nasilje javnosti, ki ga je v najbolj grobih oblikah doživljala neposredno, z razraščanjem pamfletne pornografske literature; v nasprotju s Sissi je – kar mnogi interpreti danes vidijo kot povod za njeno poznejše dejansko obglavljenje – do simbolnega obglavljenja svoje osebe ostajala ravnodušna – in naivna v prepričanju, da zlobni tisk ne bo dosegel ne razplamtel ljudskega sentimenta.

Ko je Elizabeta iz nemškega okolja in vzgoje v liberalnem duhu prišla na avstrijski dvor, ki ga je prežemala neprepustnost hierarhij in spolnih zapovedi, jo je, po nekaterih biografijah, pričakal hladen tuš zakonskega življenja z robotim in nezvestim Francem Jožefom, ki je, prav tako po nekaterih biografskih interpretacijah, svoje življenje in življenje svoje neveste v celoti zaupal gospodovalni materi.

Ko je Elizabeta rodila dvojčici, se je njen nemir začasno zagozdil v materinstvu – toda mirovanje je zelo kmalu prekinila smrt ene od dvojčic, ki je v devetem mesecu starosti umrla na potovanju. S tem se začne Elizabetina javna biografija neodgovorne matere: ob tem, da je potrebe otrok podredila svojim željam, se ji očita, da beži pred materinstvom, zanemarja svoje otroke in se nemoteno predaja svoji egomaniji. Elizabeti naklonjene biografije omenjajo, da ji je otroke odvzela maha tašča, ko je prišlo do vprašanj vzgoje edinega sina Rudolfa, pa se je mati tudi prvič uprla cesarju pri njegovem vztrajanju, da sina, ki je bil nagnjen k slabotnosti, vzgaja v vojaškem duhu. Ko je Rudolf pozneje storil samomor, je Sissi povsem izstopila iz javnosti in se, podobno kot prababica njenega moža, zavila v črnino in žalovanje (Vidmar Horvat, 2009).

Marijo Antoaneto je na francoskem dvoru pričakal impotenten mož, ki se, v nasprotju s Francem Jožefom, niti ni pustil premamiti v odnose s priležnicami, kar mu je po dvornem kodeksu sicer pripadalo. Ko je Marija Antoaneta po sedmih letih vendarle zanosila in rodila svojo prvo hčer, ni mogla vedeti, kako dvoumna bo sreča materinstva, ki ji jo je naklonil cesar. Ko bo pamfletna literatura v polnem razmahu, jo bodo namreč obtoževali, da je otrok nezakonski, pozneje, ko se ji rodi sin, bo žrtev obtožb incesta. Obtožbe bodo tudi sicer precej bolj ponižujoče, kot v primeru Sissi. Sissi so zamerili njen domnevni egoizem in obsesivno ukvarjanje s svojim telesom. Marijo Antoaneto so obtoževali spolne nenasitnosti, pohote, prešuštva, razbrzdanega veseljačenja. Sumili so jo zarotništva proti kralju in dejanskega vodenja političnega življenja dvora ter korupcije – svojemu bratu naj bi skrivaj v Avstrijo pošiljala zajetne vsote denarja, ki so pripadali francoski kraljevini. Sissi je omejeno zaupanje na avstrijskem dvoru pričakalo zaradi svobodomiselnosti njene izvorne družine, a je sčasoma postala tudi emblem cesarstva; Marija Antoaneta je do konca svojega življenja ostala »Avstrijka«, tujka, ki ji ni bilo zaupati. Tudi zato je bilo nemara povsem vseeno, da so bile kmalu po prihodu zanjo pripravljene besede obubožanemu ljudstvu, češ, če nima za kruh, naj je potico: besede, ki v kolektivnem spominu ostajajo kot kronski dokaz njenega hladnega in nesočutnega odnosa, so prvič stoletje prej pripisane španski princesi, ki je postala žena Ludvika XIV., izjava se nato ponovi še večkrat v 18. stoletju v povezavi z drugimi princesami (Fraser, 2001, xix).

Rehabilitacija Marije Antoanete je bila bolj počasna kot pri Sissi, v javnem spominu pa v glavnem ostaja pripeta na označevalce ženske zapeljivosti, prešuštva in seksomanije (slika 22). Sissi je po svoji smrti nemudoma prerasla v predmet popularnega kulta, ki je na osamljeno in tragično podobo cesarice projiciral megalomanske pripovedi o materinskem žrtvovanju, tako v smislu svoje družine kot habsburških

ljudstev. Sredi 20. stoletja k njeni popularizaciji prispeva hollywoodska trilogija z Ronnie Schneider, zatem pa vrsta biografij in popularnih memorabilij ..., ki se nazadnje intitucionalizirajo v muzeju, ki ga na hofburškem dvoru v multimedijiski tehnologiji prenovljenega odprejo leta 2009, samo pet let po prvi otvoritvi. Marija Antoaneta še dolgo po svoji smrti ostaja »zlobna kraljica«, četudi se ob njeni nasilni smrti občasno sliši glasove sočutja in obžalovanja: »nesrečna kraljica« (Fraser, 2001, 451). Mnoge kraljica preseneti z inteligenco, s katero se zagovarja pred svojim tožniki, in dostojanstvom, s katerim sprejema obtožbe. Za druge sta njena strogost in nepristopnost zgolj znamenje »brezčutnosti rutinskega kriminalca« (ibid., 452).



Slika 22: Hrvška pevka Severina v podobi Marije Antoanete (foto: Maja Slavec).
Vir: Facebook profil Severine Vučković.

Vendar moramo temu poudarku na inteligenci Marije Antoanete posvetiti nekaj več pozornosti. Ta preskok od »povprečne ženske« k rafiniranemu intelektu najbolj temeljito opiše zgodovinar habsburškega dvora Stefan Zweig, ki svoje delo prvič objavi leta 1932. Zweig Marijo Antoaneto, kot priča že naslov njegove biografije (1984), vidi predvsem kot izvirno povsem navadno žensko, celo povprečno v smislu njene duhovne in intelektualne kapacitete: mediokritetna ženska, »ne preveč sposobna pa tudi ne preveč neumna; niti ogenj niti led; razbremenjena kakršne koli želje, da bi delala dobro, pa tudi najdlje od potrebe, da bi delala zlo; povprečna ženska včerajšnjega, današnjega in prihodnjega dne« (Zweig, 1984, xi-xii). Kot mnoge, tudi njegova biografija ne pozabi omeniti, da je bila Marija Antoaneta slabo izobrazena ter da so njene preizkuse znanja pogosto opravljali njeni učitelji, z rezultati kot plodom svojega dela pa je nato hodila razveseljevati svojo mater. Zweig preobrazbo v njenem duhovnem in osebnostnem portretu pripiše težkim političnim in zgodovinskim okoliščinam, ki so jo prisilile, da je dozorela. Tragični razvoj dogodkov, ki jih je pripravilo revolucionarno vrenje, je povprečnico prisililo, da se je zazrla vase; kot atrofirano mišičevje, piše Zweig, ki se je nenadoma prisiljeno zbuditi v aktivnost, je tudi njen um nenadoma začel delovati; usoda jo je prisilila v »neprostovoljni sprejem heroične vloge« (ibid., xiv). »Marija Antoaneta, povprečnica, je dosegla veličino, ki je bila primerljiva z njeno usodo« (ibid., xv).

V poglavju »Materinstvo« Zweig razvije še dodatno interpretacijo te nenavadne metamorfoze od običajnega k dramatičnemu liku. Marija Antoaneta je rodila štirikrat; zadnja hčerka Sophie je umrla še pred preden je dopolnila eno leto. Z materinstvom, povzema Zweig, se za kraljico začne prva transformacija, »ne tako odločujoča metamorfoza, zagotovo pa začetek odločilne«. Nosečnosti so namreč Marijo Antoaneto odtrgale od družabnega življenja: »kmalu se je počutila bolje ob igri s svojimi otroki kot ob vlaganju denarja na igralniško mizo« ... »slabotno čustvo [...] je nazadnje našlo normalen izhod«. Izhod v normalnost je zagotovilo materinstvo: »Zdi se, da se je odprla pot k življenju reflektivnega samospoznavanja. Če bi imela na voljo še nekaj mirnih in srečnih let, bi tudi sama postala umirjena, ta prikupna ženska z nežnimi očmi. Odvrnila bi se od nesmiselnih stvari in se zadovoljila s tem, da bi opazovala odraščajoče otroke, kako sčasoma vstopajo v samostojno življenje« (ibid., 143). Te biografije usoda zgodovine Mariji Antoaneti ni naklonila. Namesto tega je postala osovražena, kriva vseh mogočih grehov, še najbolj spolnih.

Zakaj bi nas morala zgodba o francoski kraljici sociološko zanimati? »Primer Marije Antoanete v izjemnem obsegu razkriva sovraštvo in strah, ki ga uteleša 'temni kontinent' ženskosti«, piše Chantal Tomas (Thomas, 2001, 11). Thomasova, učenka

Rolanda Barthesa, v javni podobi Marije Antoanete vidi temelje mitologije, s katero se, prek figure moralno skorumpirane kraljice, »obsodi žensko raso nasploh« (ibid., 12). Pri tem je dejstvo, da so jo obravnavali kot tujko, omogočilo, da je ljudska domišljija postavila enačaj med kraljico in hudičem: pamfletne vizualizacije Zlo v tistem obdobju izrišejo v ženskem telesu. Diabolični mit, ki je nastajal okoli kraljice imigrantke, je deloval toliko bolj, ker je bil vstavljen – s pomočjo spolno in sicer impotentnega kralja – v krščansko ikonografijo zapeljivke Eve: kraljevi par se je prekril z bibličnim parom (ibid., 17).

Drugi sociološki moment z nadzgodovinsko veljavo pa tiči v filozofskem razsvetljenskem diskurzu, ki trasira pot modernemu materinskemu mitu. Jean Jacques Rousseau v spisu »Emile« (1762) zelo jasno izrazi odpor do žensk, ki bi si želele prisotnosti v javnosti, še posebej v intelektualni sferi. Kot Diderota je tudi njega skrbelo predvsem stanje, ko bi se ženske zbirale v skupinah, kajti »kot skupina uhajajo nadzoru«; predajajo se prepovedanim igram in odpirajo vrata notranjemu impulzu za prevaro (Thomas, 2001, 24). Marija Antoaneta je reprezentirala vse dimenzije te grožnje: s svojo družabnostjo in svobomiselnostjo je uprizarjala nevarno figuro ženske, ki obstaja zgolj za sebe – ki ne potrebuje ne moža ne otroka, da bi našla svojo izpolnitev in svoj smisel (ibid.). Revolucionarna literatura seveda predela razsvetljenski nazadnjaški model v progresivno romantično vez med enakopravnima zakoncema. Ta vez v revolucionarni retoriki oblikuje »homosocialne« imaginarije (Hunt, cit. Thomas, 22; glej tudi Hunt, 1984), v katerih so ženske prisotne kot matere in žene, pripravljene na trpljenje v imenu revolucionarnih sinov. Marija Antoaneta je s pomočjo mitologij, ki so jih proizvajali dežurni pisci revolucije, upodabljala vse nasprotno: sebičnost, (lezbično) seksualnost, nematerinskost, nezvestobo, sprijenost. Mitološka tujka je bila fantazmagorična predstava o padli ženski kreposti, ki se je artikulirala v pornografskem žanru. Ker je bila tujka, je posedovala tudi moč, da združuje. Bila je torej notranji Drugi, sovražnik, ki je v sovražni podobi nastajal zato, da je lahko poganjal in legitimiral revolucionarni teror.

8.2 Titova sovladarica

Zelo podobna zgornjim zgodovinskim primerom pa je tudi usoda javne podobe Jovanke Broz.

Le nekaj mesecev po Titovi smrti, 10. junija 1980, je bila umaknjena iz javnosti, prisilno pahnjena v hišni zapor in življenje v okoliščinah, ki so mejile na revščino. Redki obiskovalci, ki so zašli na njen dom, so poročali o odpadajočem ometu, hiši brez ogrevanja, potrganih telefonskih in električnih kabljev. Povrh vsega ji je bila

odtegnjena pravica do pokojnine, takoj po izgonu iz hiše, v kateri sta s Titom živela 35 let, pa so ji bile odvzete tudi vse osebne vrednosti, tako denarne kot spominske. Izgubila je dokumente, potni list, pravico do potovanja. Postala je tista »navadna«, povprečna ženska, iz katere se je stoletja pred njo na prestol povzpela Marija Antaneta – le da je bila ta povprečnost tokrat okronana s kaznovalno revščino, odvzemo glas in stigmo prevarantke, ki je ustrezala profilu »rutinskega kriminalca«. Dokler ni, prav tako v mesecu juniju, 29 let pozneje, prvič spregovorila. Dostop do javne besede ji je odprlo novo srbsko politično vodstvo oz. minister za človekove pravice Rasim Ljajić (*Obrazi*, 24. 6. 2009, 30), ki je zahteval, da se v njeni hiši uredi ogrevanje, začelo pa se je tudi reševanje njenega pravnega in državljanskega statusa, ki je, v politično perverznm smislu razlaščenja privilegiranih, Jovanko pahnil v bližino ljudi »sans papiers«.

Sicer je bila njena usoda izгона iz javnega življenja in pod okrilje stigme izdajstva moža, vladarja in države, začrtana že prej. V letu 1966 se je v tako imenovani prisluškovalni aferi prvič omenjalo njeno ime; čeprav je nato moral oditi Titovi najozji sodelavec in njuna poročna priča Aleksandar Ranković, so se bohotile teorije zarote, ki so za krmilo postavljale prav Jovanko – ta naj bi Rankoviću nastavila past, ker je imel preveč vpliva na Tita in ker se je domnevalo, da bi lahko postal njegov naslednik, medtem ko je takšne apetite o nasledstvu dejansko gojila sama. Partijska komisija ji je na začetku sedemdesetih let očitala, da se je od leta 1958 »vmešavala v zunanje zadeve države, da je prebirala diplomatske depeše, poročila tajnih služb, odločala, kam bo Tito potoval oziroma katere tuje državnike bo sprejel« (*Delo*, 3. 5. 2009, 27) – da je bila, skratka, sovladarica, kot bo to v poznejši biografiji zapisal Aleksandar Matunović (2008).

Ista komisija je Jovanki naprtla tudi snobizem, češ da je »Titovo rezidenco spremenila v razkošen dvor monarha« (ibid.) – kar je z vidika Titovega čaščenja Franca Jožefa, zaradi katerega je Tita srbski sociolog Kuljić (2007) nedavno imenoval za »zadnjega Habsburžana«, morebitni dokaz, da je Jovanka zares zgolj stregla željam svojega soproga. Tako trdi sama, pa tudi njeni zavezniki, ki so prepričani, da je Jovanka nase zavestno vzela mnoga bremena svojega moža, predvsem takrat, kadar je zaznala njegovo stisko in obup. Majda Širca poroča: »Sodeč po pričevanju Žarka Jokanovića [srbski pisec] ima še vedno rada Tita, o njem pa govori z veliko ljubeznijo in razumevanjem« (*Delo*, 25. 7. 2013, spletni vir). Po Jovankinih besedah se je Tito ločil od nje in živel ločeno življenje v njeno dobro – da bi jo zaščitil pred hudobnim okoljem in spletkarji. Med spletkarji navaja slovenskega politika Staneta Dolanca. Sicer naj bi bila Jovanka Titova »tajnica, družabnica, gospodinja«, njena vloga sopotnice Titu pa »kompenzacija za materinstvo in kariero« (s Titom

Jovanka ni imela otrok). V tej luči Jovanka razgalja tudi veliko temo, zakaj po smrti ni nikoli obiskala Titovega groba. Na vprašanje novinarka srbskega časopisa *Politika*, ki je z njo opravil prvi intervju, zakaj ne obiskuje Hiše cvetja, kjer leži njen mož, je Jovanka odgovorila, »da se hoče izogniti določenim ljudem«. »Nočem se z nasmehom fotografirati z ljudmi, ki so sodelovali v tej umazani zaroti, in se pretvarjati, da se nič ni zgodilo. Leta sem pisala protestna pisma, prosila, naj me pustijo pri miru, ampak zaman. Zato ne hodim na možev grob« (*POP TV*, 24. 5. 2009, elektronski vir).

Med osebnostnimi lastnostmi se je Jovanki, po navedbah Titovega dolgoletnega sopotnika in prav tako izgnanca Milovana Đilasa, očitalo »karierizem, prilizovanje, zvižanost, zlorabo Titove osamljenosti, koristoljubnost« (nav. po *Delo*, 23. 5. 2009, 26). To, po razmišljanju novinarka *Dela*, je bila tudi ključna enigma, ki se je spletla okoli podobe Jovanke: je bila »tiho in trpežno bitje, ki se rada oblači v Budimpešti, skrbi za dobre manire in da ima njen soprog kar se da urejen dom, ali pa je imela gospa tudi državniške ambicije?« (ibid.). In če k temu dodam še lastno opažanje: je bila Jovanka »kolateralna škoda« Titove državniške megalomanije in narcizma, vključujoč seksualnega,¹² ali pa si je škodo s svojimi željami, da bi kar najbolj zglodno odigrala ideal vladarjeve žene, na svojo podobo in biografijo naprtila sama?

8.3 Spomini na Jovanko: štiri pričevanja

V nadaljevanju predstavljam rezultate pogovorov, ki sem jih imela z generacijami starejših žensk o Jovanki in njeni zgodovinski vlogi. Prva dva pogovora sta potekala jeseni 2008 na severovzhodu Slovenije, v Prekmurju, v dveh gospodinjskih, in sicer v romskem in v družini madžarske manjšine. V obeh okoljih smo, čeprav smo zaprosili, da v pogovoru sodelujejo samo ženske, na zvočnem zapisu ujeli tudi moške. Del njihovih odzivov zato vključujem tudi v tem povzetku pogovorov. Oba pogovora sta bila opravljena v času, ko je bila usoda Jovanke neznana, o njej pa se v medijih ni govorilo.¹³

Druga dva pogovora sta bila opravljena novembra 2013 v obliki razširjenega pisnega vprašalnika odprtega tipa: za to obliko sem se odločila, ker intervjuvanki poznam in ker sem ju prosila, da beležita samo spomine. S takšno neosebno komunikacijo na daljavo sem želela zagotoviti čim manj motenj z moje strani, do katerih bi lahko prišlo v primeru ustnega, medosebnega pogovora ali pogovora v troje, vprašalnik v obliki pisnega dokumenta pa je omogočil tudi več časa za zbiranje spominov. Obe intervjuvanki živita na Gorenjskem in sta etnični Slovenki.

12 <http://www.dnevnik.si/magazin/aktualno/jovanka-broz-tito-je-imel-zenske-raje-kot-sulejman-velicastni>.

13 Zahvala Juliji Sardelić za organizacijo in pomoč pri prevajanju pogovorov.

V romskem gospodinjstvu so bili živi predvsem spomini na Tita. Pogovor smo začeli o Jovanki, a skoraj vedno je beseda stekla v smer obnavljanja javne podobe Tita. Prvi spomin, ki so ga omenile ženske v pogovoru, je bilo njegovo potovanje skozi sosednjo vas, spomnijo se, da je bila zraven tudi Jovanka: »Takrat smo šli ven in mahali.« Takoj se v pogovor vplete misel, da bi bilo »vse boljše, če bi bil Tito [še živ]«. Glede Jovanke so spomini skopi; v ljudskem spominjajo ostaja njena fizična podoba: »Bila je visoka, [imela] črne lase, lepe postave.« »Bila je lepa, preveč lepa,« skoraj zavzdihne ena od sogovornic, a takoj doda, »bolj pomemben pa je bil Tito. On, Josip Broz Tito, on je bil takrat naš oče ...« V pogovoru se takoj razplamtijo topli občutki: »On nam je dosti pomagal ... on je dosti pretrpel za nas, vse je delal on, odločal.«

Sredi pogovora se spomin na Jovanko premakne v drugačno smer: »Eni govorijo, da je bila slaba, eni pa, da je bila dobra, človek pa zdaj ne ve ...« mi odgovorijo, ko sprašujem po njeni vlogi v odnosu do Tita in politike. Takrat se vmeša starejši moški, ki omeni, »da je vodila politiko«. Nato sledijo spomini o govoricah, da je bila nezvesta ter da je v »Rusijo poslala neke dokumente«. Izriše se bolj jasno nasprotje med obema likoma: »Tito je bil za vse, za vse Rome, za vse siromake«; ona »proti ljudem ni imela tisti občutek«, bila je samosvoja; »ni imela tisto srce, kot bi morale biti ... tudi do svojih otrok«. Jovanka je »bila opasna, je vse tajno delala«. Ni bila mati, Tito je pa bil [oče]. Tita bi, če bi lahko nadomestila, pa ji je »sin to preprečil«. Pogovor se zaključí z dvomom, da je sploh še živa. Starejša Rominja seštevaja njena leta in pride do sklepa, da ne more biti več med živimi: »Danes nič ne slišim, mogoče ona sploh več ne živi, ne.«

V madžarskem gospodinjstvu, kjer se prav tako zbere več žensk iz družine ter sosede, se pogovor enako v glavnem vrti okoli Tita. Tito se izkaže kot oseba, ki je skrbela za vso državo, »nihče ni bil brez dela«, manjšini pa je tudi priskrbel madžarsko šolo. Moški za mizo omeni, da je imel »velikega črnega mercedesa«. Omenjajo rezidence na Bledu, Brionih in navajajo afero z Rusijo. Tu se prvič polno razgovorijo. Drugič se pogovor razživi, ko se omeni Jovankin zunanji izgled: strinjajo se, da je bila lepa in ženska z okusom. V nasprotju s prvim pogovorom, ki traja skoraj eno uro, tukaj zaključimo po petnajstih minutah. V ozračju je čutiti nesproščenost, posebno ko jih sprašujemo po njihovih ocenah, kako pomemben je bil zanje in za Jugoslavijo Tito. Vmes nanese beseda na zaprto mejo z Madžarsko, in to razumem kot nelagodno spominsko motnjo, ki nemara vodi v sumničavost tudi v zgodovinskem času, ki je socializem, vsaj v politično-nadzorovanjskem smislu, že davno pustil za seboj.

Pisni odgovori dveh intervjuvank so enako luknjičavi. Obe respondentki sta vprašalnik izpolnjevali po tem, ko se mediji spet začnejo polniti z novicami o Jovanki;

in po tem, ko novica o njeni smrti vendarle pretrese zaspano spominsko krajino, ki je dotlej do Titove sopotnice v glavnem gojila indiferentnost.

Prva respondentka na vprašanje, kaj ji predstavlja ime Jovanke Broz, odgovori, da je danes »ni več in ne predstavlja ničesar več«. »Danes je moj odnos drugačen in me ne zanima več, ker je s Titom odšla na smetišče zgodovine.« V spominu pa ji je ostala kot »precej vzvišena«, ker je vedela, »da je prva dama v takratni Jugoslaviji«. Kljub temu je bila po mnenju vprašane primerna soproga Titu; bila pa je tudi »dokaj samozavestna, prenašala [je] vse njegove 'skoke čez plot', ker se je zavedala, da je le ona prva dama«. Ob vprašanju o odzivu na njeno smrt respondentka odgovori, da je novico sprejela »z olajšanjem, ker se je rešila vseh bolečin, ki so ji jih prizadejali celo njeni sorodniki in jo zapustili«. Prihodnje generacije se je ne bodo spominjale.

Druga respondentka zapiše, da o Jovanki ne ve prav veliko, da pa se je »oblačila in obnašala ... kot prva dama«. Na vprašanje, če se ji je Jovanka zdela primerna žena za Tita, omeni, da je bilo med njima dvajset let razlike v letih, s čimer nakaže, da morda izbira soproge za Tita ni bila najbolj primerna. Še več, v nadaljevanju vprašana izpostavi, da je bila po izgledu precej drugačna od Tita, da pa je Tito, »ki je bil velik politik«, po osvoboditvi najbrž (zavestno, hote???) »poročil Srbkinjo«. Sicer se vprašana zanjo ni pretirano zanimala, do nje tudi ni gojila posebnih simpatij. Spomin nanjo, kolikor bo ostal, bo prisoten v glavnem v Srbiji.

8.4 Mimobežni spomin

Za zbiranje spominov sem se odločila, ker sem bila prepričana, da bodo generacije žensk, ki so živele v času, ko je bila Jovanka še na naslovnica javnih medijev in v zavesti ljudi kot zvesta spremljevalka Tita, imele o njej povedati veliko. Meni je kot otroku pustila spominski pečat s svojimi vranje črnimi lasmi, vselej spetimi v figo na vrhu glave, ter z biserno ogrlico, ki se je oklepala njenega širokega vratu (slika 23). Zdela si mi je galantna, prijazna, danes tudi, da je vlogo bolj igrala kot živela: nekako neulovljiva, odsotna. Toda to so spomini hčere, ki je slabo razumela pomen spremljevalke očetovske figure, ki je bila zares v središču političnega in čustvenega spektakla. Vendar me je presenetilo, da nobena od vprašanih ni omenjala ne njene bogate garderobe ne aristokratskega sloga, še manj, da bi ji sploh pripisovala kakršen koli pomen. V nasprotju z medijsko revitalizacijo njene zgodovinske prisotnosti v obdobju Titovega življenja in po njem med mojimi respondentkami v glavnem vladata brezbržnost – in lenobni spomin. Naj sem se še tako trudila z vprašanji v osebnih pogovorih v dveh gospodinjskih in z mojim prigovarjanjem

respondentkama, da naj čim bolj temeljito odgovarjata na pisna vprašanja – zvočni in pisni zapisi so skromni, fragmentirani, kot da bi se izpisovali proti volji vprašanega.



Slika 23: *Jovanka Broz v mojem spominu.*

Zaznati je le dve zameri: prvo, da je nemara vendarle izdala Tita, in drugo, da je bila vzvišena. Prvo zamero so najbolj izrazito izrazile vprašane iz romskega naselja, kar je razumljivo: Tito je in ostaja simbol vsega dobrega in očetovskega, kar jim je lahko ponudila socialistična država. Da je bila vzvišena, ji v dvournem tonu očita respondentka z Gorenjske – po eni strani v smislu neljudskosti in elitizma, po drugi strani pa ji je takšna distanca tudi dovoljena – kot »prvi dami«. V odgovoru, da bosta oba lika odšla na »smetišče zgodovine«, je zaznati tudi gnev nad socializmom – in titoizmom kot spremljevalnim spektaklom vladanja. Jovanka je v tem smislu samo obrobna senca zatona politika, ki je edini pustil pečat na zgodovini in biografiji generacij socialističnih žena tudi v postsocializmu. Poudarek na njeni etnični identiteti, da je bila »Srbkinja«, implicira tujstvo, ki se ga projicira na post-socialistično Slovenijo. Ob strani drugega vprašalnika stoji zapis respondentke, da je bil tudi njen mož zelo presenečen, ko je Jovanka za svoj in Titov konec obsodila Staneta Dolanca, slovenskega političnega veljaka iz obdobja Titove vladavine.

8.5 Med kultom pozabe in mitskim spominom

Ravnodušju do komemorativne podobe navkljub je bila Jovanka Broz nazadnje vendarle pokopana z vojaškimi častmi; ob taktih partizanske pesmi; v spremstvu delegacij protifašističnih organizacij iz območja nekdanje Jugoslavije;¹⁴ in ob svojem soprogu v Hiši cvetja. Po poročanju POP TV je pogreb neposredno prenašala srbska Pink TV – za gledalce Srbije, BiH in Črne gore. Ocene o številu udeležencev so nihale med 10 in 15 tisoč. Po poročanju iste televizije so se mnogi udeleženci na pogrebu zbrali, da bi izrazili »politični protest« – proti sprenevedanju vseh, ki so gledali stran, ko jih je Jovanka v zadnjih tridesetih letih prosila za pomoč; pa tudi proti toku, ki ga je politična zgodovina območja nekdanje Jugoslavije ubrala po Titovi smrti.¹⁵

Torej je bil, navsezadnje, tudi pogreb Jovanke, kot omeni tudi javna televizija, predvsem simbolno slovo od socializma. V tem poklonu mitološka usoda Jovanke ostaja nedorečena, pa tudi nepredvidljiva. Toda bolj kot vprašanje morebitne rehabilitacije nas mora tu zanimati ideološka struktura delujoče mitologije: kaj točno sporoča njen pomenski okvir?

Tako po medijskem kot spominskem ljudskem poročanju lahko sklenemo, da sta bili za Jovanko rezervirani dve oznaki: ena, ki se je navezovala na njeno fizično podobo »lepe ženske« in prve dame, vključujoč slog rahle vzvišenosti; in druga, ki se je zagostila v enigmi njene politične moči. Med obema ni prepričljive zarez nasprotja, pač pa, kot to velja za uveljavljeno dediščino stigmatiziranja žensk v krščanski Evropi, smiselno prekrivanje: zgolj lepa ženska je lahko tudi pravo gnetivo za politični škandal ženskega spola, pa tudi politična prevara je mogoča samo, kadar gre za lepo žensko. V vseh ostalih odtenkih te hiperbolične diference sta tako spektakel prevare kot spektakel seksualnosti politično šibkejša, usode žensk, ki so jih določali identični okviri obtoževanja, kot opaža že Stefan Zweig, pa v glavnem pozabljeni.

Teoretsko se to prekrivanje ujema s spolno-pornografsko anatomijo nacionalne fantazije, o kateri sem pisala v petem poglavju. Zadrega, ki nastopi v primeru Jovanke, pa je, kako to moderno fantazijsko strukturo nacionalizma uskladiti s socialistično politiko spola. Majda Širca, ki je o Jovanki želela posneti film, izpiše vprašanje takole: »Zakaj mora biti začetek nekega konca trenutek, ko ženska izrazi voljo po moči?«¹⁶ »Jovanka Broz,« nadaljuje, je »zagotovo naredila emancipacijski korak, ki ga je v načelih zagovarjal socializem, ki je žensko (proletarko) poskušal videti v bolj enakopravnem položaju. Začetno plašno skrbstvo za hišo pa je preseгла

14 <http://ava.rtvsllo.si/predvajaj/zadnje-slovo-od-jovanke-broz/174244616/>.

15 http://www.siol.net/Novice/Svet/2013/10/Zbogom_Jovanka_Broz.aspx.

16 <http://www.majdasirca.si/2013/09/jovanka-broz-2/>.

s skrbstvom za splošne zadeve – morebiti ne z najboljšimi orodji in tudi ne brez vonja po glamurju, ki ga takratni prostor ni poznal. Vse to pa ni ustrezalo »fantom« okrog nje, saj si enakosti vendarle niso tako zamišljali. Raje bi jo videli v pasivni vlogi, kot okras, kot tisto, ki poskuša hrano za gospodarja. S tem bi tudi izpolnila njihove načrte, na podlagi katerih je sploh stopila v igro«.

Brez zadrege lahko k temu pripišem svojo razlago: Jovanka je v drugi svetovni vojni postala najmlajša ženska s činom majorja. Po pričevanjih so jo 1946. na maršalatu kot osebno tajnico zaposlili, da bi Tito ob njej lažje prenašal izgubo svoje »življenjske ljubezni« Davorjanke Paunović. Tito naj bi potem, v njunem skupnem življenju, v Jovanki videl »tajnico, družabnico, gospodinjo«. Toda Jovanka je bila tista, ki je do konca – svojega življenja in socializma – živela, dobesedno in s prepričanjem, kult partizanske matere – poveljne ženske, ki je delovala v javnem za dobro vseh svojih otrok. Tisto, kar je poveljnim ženskam ta kult odvzel, torej brezpogojen vstop v javno in politično sfero ne glede na obveze materinstva – si Jovanka ni pustila odvzeti.

... Kot si ni pustila odvzeti svojih spominov in spominskih dragocenosti življenja v socializmu ... – kot beremo (*Delo*, 13. 4. 2011, 26), vključno s kamnom z Lune, darilom, ki ga je dobil Tito, in za katerega je do zadnjega trdila, da pripada njej: Titovi soprogi.

Sklep: od nacionalne k transnacionalni materi

Nacionalizem je hkrati ideološka in utopična pripoved, pravi Layounova. Prizadeva si, da bi zamejil sedanost, »medtem ko konstruira legitizirajočo preteklost in projicira prihodnost, za katero je sedanost preludij«. Iz tega izhaja, še dodaja avtorica, da je ključni del pogajanja za nacionalizem vstavljen v pripovedni proces. Kot vsaka pripoved je tudi nacionalna tekst s prazninami in zdrsi – tam je najti tako ranljivosti nacionalizma kot pripovedi kot tudi priložnosti za njegovo drugačno izpogajanje (Layoun, 1999, 93–94).

Eden od konstitutivnih zdrsov v poenotenem narativu o naciji je v vzpostavljanju odnosa med normativnim materinstvom in materam zunaj predpisane norme – deprivilegiranih v socialnih, etničnih, rasnih, razrednih okoliščinah, v istospolnih družinah, družinah s hendikepiranimi otroki in v družinah pod nadzorom socialnih služb. Tem oblikam materinstva Ann Phoenix (2013) pravi materinstvo na marginah. Sem sodi tudi nova oblika globalnega transnacionalnega materinstva, ki, medtem ko zagotavlja reprodukcijo dominantnih nacij, že vleče nase tudi stigmo nepravice, neodgovorne in nenormativne matere.

Za konec nam ostane pogled naprej, pri čemer bomo o usodi povezave med spolom in nacionalizmom premišljevali prav prek zamišljanja te nove družbene podobe žensk na marginah: podobe transnacionalnih mater. Da bi lahko opravili premislek o prihodnosti javne podobe matere in usodi modernih reprezentacij materinstva, moramo zastaviti hkratno vprašanje o usodi nacije – in prav transnacionalne matere so tu njene glavne akterke.

Meje in nacija

Nacija je teritorialno zamejen prostor zamišljanja. Meje se vzpostavljajo in vzdržujejo na različne načine, pri čemer pa ima spol pomembno vlogo razvrščanja med »zunaj« in »znotraj«. Videli smo, da moškim pripade racionalna organizacija političnega prostora, ženskam biološka, simbolna in kulturna, ki temelji na emocijah in rutinah ženskega poslanstva v domu in družini. V tem pogledu je tudi mogoča konceptualizacija »zemlje kot ženske« (Layoun, 1999, 95). Ob tem pa velja omeniti še, da se ženski spol zgodovinsko vzpostavi kot mejno kategorijo, žensko pa kot »ekscentrični subjekt«, subjekt zunaj centra (Kaplan et al., 1999). Zaznamuje teritorij, ki je vselej na robu (v smislu družbene in politične margine) ter, kadar gre za vprašanja materinstva, tudi obtežen s tveganjem zdrsa onkraj norme in družbenega pričakovanja.

Teoretizirati meje vselej pomeni teoretizirati družbeno, pravi Chris Rumford (Rumford, 2006, 155). Povezava nas ne bi smela zanimati samo v smislu strukturne odvisnosti, pač pa tudi – in predvsem – v okviru zgodovinsko-sociološke spremembe, ki to strukturo šele naredi vidno. Tisto, kar namreč danes razumemo kot samoumevni razvoj družb k nacionalnim državam, zamejenim in ločenim po administrativni, kulturni, identitetni in pripadnostni politiki, je zares produkt kontingenčnih procesov in gibanj, ki so sproti in za nazaj zgodovino in preteklost nacionalizirala kot teleološko pripoved (Jezernik, 2013). Nacija ni naraven vzorec organizacije družb, zagotovo tudi ne najbolj zanesljiv v smislu širjenja demokracije. Na začetku 20. stoletja vidimo, da se je proces demokratizacije družb zares ustavil in šele čas bo pokazal, kolikšna je pri tem zastalem projektu odgovornost nacionalizma nacionalnih držav, ki so družbo uspele misliti zgolj v zamejenem zgodovinskem kontekstu.

To ni tema mojega sklepnega razmišljanja, je pa zagotovo povezano z vprašanji spola in oblikovanja nove spolne družbene pogodbe. Moderna družbena pogodba je, v zadevah nacije in nacionalne države, odvisna od spolne pogodbe, ženskam pa v tem kontraktualnem razmerju, ki ga v glavnem sprejmejo, ne da bi ga lahko zares same izpogajale, pripade nosilno mesto celotne kompozicije nacije. Ob tem, da so edine, ki (za zdaj) lahko reproducirajo nacijo, so tudi sicer tisti družbeni subjekt, ki kolektiv najlažje, pa tudi najbolj učinkovito poveže v zamišljanje skupne pripadnosti in teritorija.

Mati domovina ni samo naključna metafora za zavetišče v pripadanju ozemlju in aparatom, ki njegove prebivalce varujejo pred neznanim onkraj meja nacionalnega domovanja; je tudi libidinalna pripoved o ljubezni, ki izreka pripadnost in veljavo. Mati domovina je simbolna ureditev prostora, ki odseva ureditev družinskega gospodinjstva. Skrb za družino in otroke zahteva subjekt, ki je vselej na voljo – ki je prisoten, na doseg roke. To pomeni restrikcije na mobilnost, ki potem tako ustrezno postane predelana v gibanje po prostoru »zasebnosti«: nečesa majhnega, kar se odvija za zidovi in skrito očem drugih, intimnega in podrejenega pravilom bližine, neposrednosti, čustvovanja. Dom, ki ima glavo očeta in srce matere, deluje kot introvertna socializirana narava, prag doma (ali domači prag) pa kot mejnik, ki določa kompetence spola. Ženska prestopa prag v zunanost samo in ko je to v funkciji izpolnjevanja potreb družine in njenih članov; moški se giblje neomejeno, za prestop v javno in zunanje pa ne potrebuje ne opravičila ne legitimacije. Medtem ko moškim javni prostor odmerja aktivnosti, ki so povezane s plačanim delom, zabavo in družabnostjo, je za ženske odprt samo toliko, kolikor svoje družinske in gospodinjske obveznosti prenašajo na druge – v obliki skrbniškega dela in feminiziranih poklicev.

Moderno žensko torej definira sedentarnost: mirovanje v prostoru, ki obenem postane tudi *njen prostor*. Dom in družina označujeta socialno geografijsko teritorijo, ki je zaseden z njenim spolom. Ženske, ki so mobilne, po drugi strani napovedujejo kolaps prostorskih zamejitev doma in spolnih pregrad domačijskosti. Z vidika širše skupnosti, nacije, je mobilna ženska, ki se giblje onkraj zidov družinskega domovanja, sprejemljiva le, kolikor je to gibanje povezano z ekonomski, socialnimi ali emotivnimi potrebami kolektiva; kadar torej intimno materinstvo prenese na raven javnega materinjenja za skupnost. V vseh ostalih ozirih je njena prisotnost v javnosti kaj rada predmet sumničavosti, njeno telo v gibanju pa znamenje nepravice ženskosti.

Mobilnost, nacija, spol

Pogojevanje mobilnosti za ženske sega na področje simbolnega opomenjanja spolnega in družbenega reda. Spomnimo še enkrat na Migrantsko mati; njena prisotnost v javnem, zunanjem svetu, ki ga opredeljuje prav odsotnost zatočišča doma in družine, je sprejemljiva, ker simbolizira univerzalno materinsko skrb za otroka, ki mu mora poiskati boljše življenje. Revščina je torej med redkimi pogoji, ki dopuščajo materino gibanje, ne da bi pri tem postalo predmet moralnega obsojanja. A tudi ta pogoj je omejeno darežljiv: povezan je tako z razredno kot etnično pripadnostjo; vsekakor ne implicira svobodne volje in izbire.

Ko je morala štirinajstletna Marija Antoaneta na pot v svojo novo domovino Francijo, na primer, je bilo njeno migriranje prisilno pasivno, dogovorjeno v njenem imenu in imenu njenega zakonca s strani starejše generacije, obenem pa tudi simbolno aktivno. Marija Antoaneta ni samo sedla v kočijo, da bi opravila naporno pot »kraljeve pošiljke«, ki so jo oddali na Dunaju, sprejeli pa v Parizu. Prav nasprotno, njeno potovanje med dvema domovinama je zahtevalo ritualno delo prenove identitete, opuščanja starih vezi in izrekanja nove pripadnosti. V ta namen je bila na »nevtralnem« nemškem ozemlju, na otoku reke Ren v bližini Kehla, postavljena lesena uta (Fraser, 2001, 58–62): vanjo je vstopila avstrijska Marija Antonija, iz nje je izstopila Marie Antoinette (Thomas, 2001). Preobrazba je zahtevala slačenje bogatih avstrijskih poročnih oblačil in nadevanje nove francoske garderobe; menjavo spremstva; opuščanje vseh čustvenih vezi, ki se je simbolno opravilo tako, da so mlademu dekletu odvzeli psička, ki je potoval z njo. To je bil pravi očiščevalni protokol na mejah med dvema nacijama, v katerem so se utrdili zamišljeni prostori političnega pripadanja in spolni pogoji njune reprodukcije. Kot smo videli v osmem poglavju, očiščevanje in inciciacija v novo nacijo v primeru Marije Antoanete nista nikoli zares uspeli: kraljica je ostala tujka, ki je s svojimi »nemškimi« skorumpiranimi standardi morale od samega začetka napovedovala škandal (Thomas, 2001, 108).

Migriranje po prostoru nacije, ali celo onkraj njenih meja, je sprejemljivo (ne pa tudi nujno uspešno, ko gre za ženske!) za aristokratski razred; za »podrazred« (v etničnem in ekonomskem smislu), ki je tako in tako onkraj družbene pogodbe; spregledljivo za ženske umetnice in intelektualke, ki so po definiciji neuspele matere. Za vse ostale je migriranje potencialni vir stigme in izločanja. Do zadnjih desetletij: ko se družbene vede soočijo s fenomenom »feminizacije migracije«.

Kvantitativno je oznaka ustrezna; po podatkih UNFPA ženske danes predstavljajo polovico vse migracije, v nekaterih državah pa celo 70 ali 80 odstotkov. Pojem je tudi zavajajoč, kolikor napeljuje, da številčnost pomeni tudi kvalitativno novost. Ženske so od nekdaj del migracijskih tokov – zagotovo pa so se spremenile javne percepcije migrantke. Modernost, kot rečeno zgoraj, je ženske priklenila na dom, migrantke, ki so potovale po svetu bodisi iz nuje bodisi iz želje, pa naredila za deviantne subjekte sebičnih interesov in skromne odgovornosti.

To tudi pojasni donedavni spominski molk o ženskih popotnicah, umetnicah, pisateljicah, ki so svoje biografije živele v medprostorju in več domovinah hkrati; ali pa so bile sploh brez domovine. Za Almo Karlin se je odprl prostor javnega zanimanja šele nedavna – četudi je njena spominska soba v pokrajinskem muzeju v Celju na ogled od leta 1982; k populariziranju njene biografije je posebej pripomogel televizijski dokumentarec, ki ga je javna televizija o tej izjemni ženski posnela šele leta 2009.¹⁷ Zofko Kvedeer je za nacionalno javnost k življenju obudila literarna zgodovinarica Katja Mihurko Poniž (2003), miniaturni gledališki hommage je v obliki monodrame »Misterij ženske« v letu 2010 dodalo gledališče Škuc. Ivana Kobilca se resda pojavi na bankovcu za 5000 tolarjev, toda prava biografska spominska obuditev pride šele z dokumentarcem leta 2007. Enako velja za aleksandrinke, ki so iz stigme pozabe in obtožbe izšle šele s televizijskim dokumentarcem, prvič predvajanim leta 2012.

Kot razkrivajo letnice znanstvenega, novinarskega in umetniškega raziskovanja fenomena ženskih nomadk v slovenski zgodovini, se je interes pokazal šele nedavno. Lahko pa postavimo trditev tudi drugače in rečemo, da je šele s temi letnicami nastopil družbeni čas, ko je o nacionalnih migrantkah, to je nomadskih ženskah z etnično pripadnostjo večinski družbi, mogoče govoriti bolj glasno – in manj prestrašeno.

Glede aleksandrink Mirjam Milharčič Hladnik piše: »Na ravni družinskih spolnih razmerij, pa tudi na ravni nacionalne in družbene delitve spolnih vlog je prineslo aleksandrinstvo dramatične spremembe. Aleksandrinstvo je imelo korenit vpliv na samozavest žensk, pa tudi na javno podobo migrantk, ki je nihala od tihega

17 <http://www.pokmuz-cc.si/stalne/alma-m-karlin-poti>.

občudovanja in hvaležnosti do glasnega moralnega obsojanja in blatenja. Zato je razumljivo, da je bil fenomen aleksandrinstva skoraj pol stoletja pokopan pod debelo odejo zanikanja, sramu in pozabe in da je šele v zadnjih par letih postal predmet resnega, pozornega in spoštljivega raziskovalnega in umetniškega premisleka« (Milharčič Hladnik, 2013, 24). To je zagotovo pomemben razlog za načrtno pozabo njihovih biografij – kakor tudi prisotnosti v slovenski uradni zgodovini. Drugi razlog je mogoče povezati s konteksti globalizacije, ko postaja jasno, da nacije niso več zgolj zamejeni prostori etničnega pripadanja in nacionalnega državljanstva, pač pa je prepustnost meja prav novo stanje, ki določa tudi globalizirani položaj nacije.

Transnacionalizacija materinstva

Pojasnimo s primerom. Aleksandrinke so z vidika moderne nacionalne države anomalija, ki je v večinskem javnem zamišljanju ni mogoče sprejeti brez težav. S tem ko so ženske iz slovenske regije potovale v Egipt – Aleksandrijo in druge kraje – da bi tam opravljale delo dojilj in gospodinj ter s tem zaslužile za preživljanje svojih družin doma, so izpeljale ne le potovanje prek dveh gospodinjstev in dveh domovin, pač pa tudi pot prek dveh nacij, slovenske in egiptovske. Z njihovim potovanjem se dve naciji povežeta v imaginarno vez, ki kompromitira stabilnost in neprepustnost meja – tako v administrativnem kot simbolnem pomenu. Aleksandrinke postanejo nadomestne matere otrokom egiptovskih družin, medtem ko svojim otrokom odtegujejo neposredno materinsko skrb. Zato je tudi njihov sprejem v javnosti konflikten: za egiptovsko družbo so dobrodošle in – kot dobre delavke in skrbne varuške – visoko cenjena imigrantska delovna sila. Za domačo slovensko javnost so predmet negativnega etiketiranja in moralnega obsojanja. Obe recepciji se vežeta na vlogo matere, ki jo v dveh kontekstih nastajajoče moderne nacije – in ki je, v sočasnih kontekstih imperialnih družinskih struktur dunajskega dvora še vedno neproblematizirana, nasprotno, s pogodbo dedovanja moči obvezna – odigra primorska emigrantka. Selitev k drugi, etnično tuji družini je ustvarilo krizno situacijo, nepojmljivo dramo v diskurzu o nacionalnem patriarhatu.

Moderna naracija o naciji temelji na patriarhalnem idealu jedrne heteroseksualne družine. »Ta prozaična podoba konjugalne združitve moškega in ženske kot trop za združitev nacionalnega državljanstva z nacionalnim ozemljem pod nadzorom nacionalne države je v osredju vsake nacionalistične retorike,« pravi Layounova (1999, 95). S preobrazbami nacionalnih kapitalističnih ekonomij v neoliberalne okvire globalnega kapitala se matrica nacije kot patriarhalne družine kruši; ženske po izbiri, pa tudi po nuji, od sedemdesetih let zadnjega stoletja množično vstopajo na trg plačane delovne sile; da bi bila mera zgodovinske ironije polna, njihov vstop v

javno sfero poteka pod okriljem političnega programa liberalne nacionalne države, ki se zavzema za enakost spolov in podpira zaposlovanje žensk ne glede na potek njihove osebne (in materinske) biografije. Ob tem odpiranju vrat na široko k ideji enakih možnosti in ekonomski neodvisnosti žensk, opozarja Lutzeva (2012),¹⁸ se nihče zares ne vpraša, kdo bo prevzel obveznosti do otrok in gospodinjstva.

Do nedavna je bilo to vprašanje razrešeno v zasebnem in individualno – z ženskimi »dvojnimi delavnicami« in ob pomoči sorodstva. Na prelomu tisočletja, v Evropi pa izraziteje po širitvi na Vzhod v letih 2004 in 2007, je na zgodovinsko prizorišče stopila nova figura: transnacionalna mati. Lutzeva transnacionalne matere definira kot »matere, ki skrbijo za družino v gostujoči državi in iz daljave, za svojo družino v svoji državi« (Lutz, 2012). Tako imenovani »care drain«, beg skrbstva, je del najhitreje rastočega sektorja migrantk, ki prihajajo predvsem iz revnih držav; pa tudi milijoni migrantk iz Vzhodne Evrope so danes kot hišne pomočnice, varuške in negovalke zaposlene v domovih Zahodne Evrope. Uradno v glavnem ne obstajajo: so del sive ekonomije, v katero so prisiljene ekonomsko šibkejša družina iz držav gostiteljic in imigrantke, za katere se pomanjkanje nadzora in odsotnost regulacije pretvarjata v sistemsko ranljivost in izkoriščanje.

Transnacionalne matere stike s svojo družino vzdržujejo predvsem prek tehnologije – skypa in mobilnega telefona. Tehnologija tako sodeluje v nastajanju in vzdrževanju globalne skrbstvene verige (global care chain),¹⁹ kjer matere migrantke opravljajo dvojno emocionalno delo, vpeto v »virtualno intimnost« (Wolf, 2000, cit. v Phoenix, 2013), za otroke vsaj dveh različnih nacij. V novih okoljih je njihov družbeni položaj opredeljen v glavnem z nevidnostjo; v domačih okoljih so predmet javne graje, ker so zapustile svoje otroke. Stigmatizacija transnacionalnih mater kaže na to, kako »je materinstvo (ne pa tudi očetovstvo) naddoločeno z zahtevami po emocionalni obveznosti in fizični prisotnosti, medtem ko je ekonomska obveznost zanemarjena« (Phoenix, 2013, 20); na nek način živijo usodo modernih zahodnih mater 20. stoletja, le da to usodo izkušajo v tujini, stran od svojih otrok – in v kontekstih reprodukcije druge nacije.

Kot smo videli v sedmem poglavju, ženska ne sme priti k tujim otrokom, sploh ne na povabilo njihovih staršev; lahko jih samo ukrade, ali pa posodi svoj obstoj za to, da se z njo otroke zgolj straši. Aleksandrinke so prišle v Egipt povabljene, z otroki so ravnale materinsko skrbno, to pa jih je tudi legitimiralo kot družbeni subjekt, ki za gostiteljsko nacijo ni predstavljal nevarnosti. Njihovo usodo danes delijo emigrantke, ki prihajajo v Evropo iz neevropskih delov sveta, predvsem Azije in Afrike,

18 <http://www.liu.se/forskning/forskningsnyheter/1.341409?l=en>; dostop 26. 10. 2013.

19 <http://www.liu.se/forskning/forskningsnyheter/1.341409?l=en>; dostop 6. 10. 2013.

da bi stari celini pomagale pri nacionalni reprodukciji – v smislu natančno tistega skrbstvenega dela, ki so ga doslej opravljale ženske iz etničnih večinskih družb. Kot poročajo raziskovalke iz različnih držav, je njihovo delo postala nepogrešljiva korekcija propadajočega sistema pomoči in varnosti, ki jo je nudila socialna država 20. stoletja; na začetku 21. stoletja se je nacionalna država odpovedala svojemu dolgu do nacije in namesto družbi blaginje pot odprla neoliberalnemu principu individualne odgovornosti za lastno ekonomsko in socialno usodo.

Ob skrbstvenem in emocionalnem delu globalne emigrantke igrajo tudi vlogo v ekonomiji potrošništva, v Sloveniji najbolj izrazito v ponudbi kitajskih restavracij ter masažnih salonih. Tam prevladujejo Tajke: kot aleksandrinke so to skupina migrant, ki se za delo v tujini odločijo iz ekonomskih razlogov – da bi pomagale svoji družini. Pogosto doma pustijo svoje otroke, ki jih v varstvo prevzamejo njihove mame, pogosto se s potjo končajo tudi njihovi zakoni. Denar pošiljajo domov, same si privoščijo le najnujnejše. Za njihovo delovno vizo skrbijo zaposlovalci, kar pomeni, da so (vsaj prvo leto) odvisne od njihove dobre volje in pripravljenosti na pravično plačilo.

To je torej oblika globalne ekonomske vloge žensk, ki jo odigrajo v skrbstvenem in potrošniškem sektorju, ki mu dominira paradigma zdravja. Opravljajo delo na nacionalnem telesu drugega, za kar si prislužijo stigmo svoje domače skupnosti in sprejemljivost za skupnost države gostiteljice. Njihovo skrbniško pomoč v glavnem koristijo ženske srednjega in višjega srednjega razreda (Calavita, 2005; Sevenhuijsen, 2003; Yuval-Davis, 2011), torej natančno tista skupina, ki ji je bila do nedavna naložena reprodukcija nacije. Kot smo videli v petem poglavju, materinstvo ostaja neprenosljivo, dovoljeno pa se je ženski razbremeniti gospodinjskih opravil. Imigrantke za družbo gostiteljico v funkciji, ki zapolni prazno mesto dovčerajšnje nacionalne gospodinje, ne predstavljajo grožnje. Prav nasprotno, so obljuba razreševanja konflikta, ki ga prinaša postnacionalna država – to je država, ki se je odrekla skrbstvene, socialne pomoči svojim nacionalnim družinam.

Skrbstveno in emocionalno delo za nacijo, ki sprejema emigrantke, ne pomeni slabitve simbolnih in kulturnih meja nacije, prav nasprotno, imigrantke so v službi njene reprodukcije. So torej transnacionalne matere, sprejemljive, ker prihajajo s periferije v center – da bi ga ohranile, revitalizirale, sprostile napetosti in strahov. Zdaj je čas, ko je varno, da se spomnimo tudi lastnih migrantk v tuje dežele – njihove biografije niso ne grožnja ne izziv sodobnim ženskam materam.

Nacionalno materinstvo so v roke vzele transnacionalne matere.

Povzetek

Knjiga obravnava podobe matere in materinstva v javni kulturi v 20. stoletju. Teoretsko- analitski pristop sloni na primerjalni historično-sociološki metodi, pri čemer avtorica posebno pozornost namenja trem različnim zgodovinskim in družbenim kontekstom: povojnemu socialističnemu, povojnemu ameriškemu kapitalističnemu in poosamosvojitvenem tranzicijskem. V vseh treh obdobjih se analiza osredotoča na reprezentacije materinstva in matere v povezave s širšo družbeno tematiko nacionalne reprodukcije, patriotizma in kolektivnega kulturnega življenja. Ključna ugotovitev je, da navkljub niansam v reprezentaciji matere, ki se izkazujejo predvsem v različnih pojmovanjih ženskih družbenih vlog in poslanstev, tako povojno socialistično in postsocialistično kot tudi socialistično in kapitalistično opredeljevanje ženske ne odstopa od skupne predstave, ko gre za vprašanje materinstva. Materinstvo je in ostaja v vseh obravnavanih obdobjih zaznamovano s hkratnim pridihom ženskega naravnega poslanstva in družbenega dolga naciji. Je bistvena ideološka komponenta in kulturna oznaka za ženske v (pogojno) jugoslovansko-slovenskem oz. ameriškem nacionalnem prostoru in v tem smislu tudi ključna družbena dediščina modernih in postmodernih nacionalizmov iztekajočega se »kratkega stoletja«.

Študija temelji na kulturnih analizah izbranih primerov iz slovenskega in ameriškega povojnega tiska. Obravnave vključujejo like »partizanske matere« v povojnem socialističnem ženskem časopisu, »romantične« in »heroične« matere, ki sta osvetljeni s pomočjo medijskih etnografij iz ameriškega tiska, ter »melodramatične matere«, ki jo je najti v akciji »Slovenka leta« v prvem desetletju tranzicije. K temu sta dodana portreta romske matere in Jovanke kot »jugoslovanske matere«, posebno poglavje pa je namenjeno tudi spominskim predstavam o materah v socializmu, ki ga oblikujejo nove generacije hčera v postsocializmu. Namen empiričnih študij primera je zasnovati primerjalni okvir, s pomočjo katerega je mogoče izluščiti strukturne kontinuitete in historične diskontinuitete, s katerimi se v javni kulturi 20. stoletja vzdržujejo predstave o ženski kolektivni vlogi v obnovi biološkega, kulturnega in simbolnega jedra nacije.

Kot je izpostavljeno na več mestih, so te predstave zaznamovane s patriarhalnimi spolnimi ideologijami, pa tudi z rasnimi, razrednimi in generacijskimi diskurzi, ki določajo meje pripadanja in nepripadanja naciji. V tem pogledu se *Zamišljena mati* (z očitno aluzijo na delo Benedicta Andersona) umešča v tisto teoretsko-epistemološko tradicijo postkolonialnih feminističnih študijev nacionalizma, ki se vzpostavlja kot kritika modernih (maskulinih) teorij nacionalizma na eni strani; ter etno- in evro-centričnih zgodovinskih kulturologij nacije na drugi strani.

Summary

This book examines images of mothers and motherhood in public culture of the 20th century. Theoretical-analytical approach is based on the comparative historical-sociological methodology wherein three historical and social contexts are investigated in more in-depth perspective. These include postwar socialist, postwar American capitalist and post-independence transition period in Slovenia. In all three periods, the analysis follows the representations of mothers and motherhood in relation to broader social topics of national reproduction, patriotism and collective cultural life. A key finding is that, nuances in representations of motherhood notwithstanding, and which relate to different social meanings of women's collective roles and missions, the common theme of motherhood as the woman's prime task remains unchallenged in all three historical contexts. Motherhood is and remains unanimously marked by the binary aura of biological mission and social debt to the nation. It is a key ideological element and cultural signifier of women in Yugoslav- Slovene as well as the U.S. national space and, in this sense, presents a core social heritage of modern and postmodern nationalisms of the past "short century".

The study is situated in cultural analysis of selected cases from the Slovene and U.S. press after World War II. It includes images of "partisan mother" in socialist women's press in the immediate postwar era, "romantic" and "heroic" mothers, illustrated with the help of media ethnographic voices from American magazines, and "melodramatic mother" who could be found amidst the nominees for the "Slovene Women of the Year" award in the first decade of the transition. To this, two additional portraits of the "Romani mother" and Yugoslav "mother", Jovanka, are included, whereas a special chapter also is dedicated to the memories of postsocialist generation of daughters of their mothers in socialism. The aim of this empirical case-studies investigation is to compose a comparative framework for the identification of key structural continuities, as well as historical discontinuities, by which hegemonic images of women's collective role as mothers are being sustained and reproduced in the 20th century realm of culture.

As emphasized in many places throughout the book, these images are tainted by patriarchal sexual and gender ideologies, but also by racial, class and generational discourses which determine the borders of belonging and non-belonging of different groups of women to the cultural space of the nation. In this sense, *Imagined Mother* (with the obvious allusion to Benedict Anderson's work) is meant as a contribution to the tradition of postcolonial feminist studies of nationalism which situates itself as a critique of both, modern (masculine) theories of nationalism on the one hand; and ethno- and Euro-centric historical cultural examinations of the nation on the other.

Literatura

- Alexander, Jeffrey, 1989: *Structure and meaning: Relinking Classical Sociology*. New York: Columbia University Press.
- Altheide, David, 1996: *Qualitative Media Analysis*. London: Sage.
- Andall, Jacqueline, 2003: Introduction: The Space Between. Gender Politics and Immigration Politics in Europe. V: *Gender and Ethnicity in Contemporary Europe* (ur. Andall, Jacqueline). Oxford: Berg. 1–20.
- Anderson, Benedict, 1998: *Zamišljene skupnosti*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Ang, Ien, 1991: *Desperately Seeking the Audience*. London: Routledge.
- Ang, Ien (ur.), 1996: *Living Room Wars. Rethinking Media Audiences for a Postmodern World*. London: Routledge.
- Ang, Ien in Hermes, Joke, 1996: Gender and/in Media Consumption. V *Living Room Wars. Rethinking Media Audiences for a Postmodern World* (ur. Ang, Ien). London: Routledge. 109–129.
- Appadurai, Arjun, 1990: Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. V: *Global Culture, Nationalism, Globalization and Modernity* (ur. Featherstone, Mike). London: Sage. 295–310.
- Appelo, Tony, 1999: *Ally McBeal. The Official Mini Guide*. Los Angeles, CA: Twentieth Century Fox Home Entertainment.
- Bahovec, Eva D., 2001: Prvi glasovi žensk. V: Marie de France, *Lais: Zgodbe o ljubeznih*. Ljubljana: Delta.
- Banet-Weiser, Sarah, 1999: *The Most Beautiful Girl in The World: Beauty Pageants and National Identity*. Berkeley: University of California Press.
- Barthes, Roland, 1977: The Rhetoric of the Image. V: Roland Barthes, *Image, Music, Text*. London: Fontana Press. 32–51.
- Baudrillard, Jean, 1990: *Fatal Strategies*. London: Pluto.
- Beer, Gillian, 1990: The Island and the Aeroplane: The Case of Virginia Woolf. V: *Nation and Narration* (ur. Bhabha, Homi K.). London: Routledge. 265–290.
- Berlant, Lauren, 1991: *The Anatomy of National Fantasy*. Chicago: Chicago University Press.

- Berlant, Lauren, 1993: National Brands/National Body. *Imitation of Life*. V: *Phantom Public Sphere* (ur. Robbins, Bruce). Minneapolis: University of Minneapolis Press. 173–208.
- Berger, John, 2008. *Načini gledanja*. Ljubljana: Emanat.
- Bhabha, Homi K. 1990: Narating the Nation. V: *Nation and Narration* (ur. Bhabha, Homi K.). London: Routledge. 1–7.
- Borcila, Andaluna, 2004: How I Found Eastern Europe: Televisual Geography, Travel Sites, and Museum Installations. V: *Over the Wall/After the Fall. Postcommunist Culture Through an East West Gaze* (ur. Forrester, Sibelan, Zaborowska, Magdalena, Gapova, Elena). Bloomington in Indianapolis: Indiana University Press. 42–66.
- Butler, Judith, 1990: Lana's Imitation: Melodramatic Repetition and the Gender Performative. *Genders*. 9. 1–18.
- Calavita, Kitty, 2005: *Immigrants at the Margins: Law, Race, and Exclusion in Southern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Clark, Jr., Clifford E., 1989: Ranch-House Suburbia: Ideals and Realities. V: *Recasting America: Culture and Politics in the Age of Cold War* (ur. May, Larry). Chicago: The University of Chicago Press. 171–191.
- Clifford, James, 1986: *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Chafe, William, 1972: *The American Woman*. New York: Oxford University Press.
- Chafe, William, 1986: *The Unfinished Journey: America Since World War II*. New York: Oxford University Press.
- Chambers, Deborah, 2001: *Representing the Family*. London: Sage.
- Chatterjee, Partha, 1993: *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton: Princeton University Press.
- Chodorow, Nancy, 1978: *The Reproduction of Mothering*. Berkeley: University of California Press.
- Collins, Patricia Hill, 1994: Shifting the Center: Race, Class, and Feminist Theorizing About Motherhood. V: *Mothering: Ideology, Experience, and Agency* (ur. Nakano Glenn, Evelyin, Chang, Grace in Rennie Forcey. Linda). New York: Routledge. 45–65.

- Coontz, Stephanie, 1989: *The Way We Never Were*. New York: Basic Books.
- Cooks, Bridget R., 1995: See Me Now. *Camera Obscura*. 36. 67–85.
- Cooper, Brenda, 2001: Unapologetic Women, 'Comic Men' and Feminine Spectatorship in David E. Kelly's *Ally McBeal*. *Critical Studies in Mass Communication*. 18 (4). 416–435.
- Corber, Richard. 1993: *In the Name of National Security: Hitchcock, Homophobia, and the Political Construction of Gender in Postwar America*. Durham: Duke University Press.
- Courtney, Susan, 1998: Picturing Race: Hollywood's Censorship of Miscegenation and Production of Racial Visibility Through *Imitation of Life*. *Genders*. 27. http://www.genders.org/g27/g27_pr.txt.
- Crnković, Gordana P. 2003: 'Have a Nice Day': From the Balkan War to the American Dream and the Things that Shape the Way We See Each Other. V: *Kazaaam! Splat! Ploof! The American Impact on European Popular Culture Since 1945* (ur. Ramet, Sabrina P. in Crnković, Gordana P.). Lanham, MD: Rowman and Littlefield. 158–172.
- Curti, Lydia, 1992: What Is Real and What Is Not: Female Fabulations in Cultural Analysis. V: *Cultural Studies* (ur. Grossberg, Larry, Nelson, Carry in Treichler, Paula). New York: Routledge. 134–153.
- Destovnik, Irena, 2002: *Moč sibkih: Ženske v času kmečkega gospodarjenja*. Celovec: Drava.
- Doane, Mary Ann, 1987: The Moving Image: Pathos and the Maternal. V: *The Desire to Desire: Women's Film of the 1940s*. Bloomington: Indiana University Press. 70–95.
- Dobnikar, Meta (ur.), 1999: *Dosje: Velika knjiga slovenskega oglaševanja 1999–2000*. Ljubljana: Marketing magazine.
- Donzelot, Jacques, 1997: *The Policing of Families*. Baltimore: John Hopkins University.
- Douglas, Ann, 1977: *The Feminization of American Culture*. New Yor: Anchor Books.
- Dow, Bonnie J. 2002: *Ally McBeal, Lifestyle Feminism, and the Politics of Personal Happiness*. *Communication Review*. 5. 259–264.

- Duara, Prasenjit, 1996: Historicizing National Identity, or Who Imagines What and When. V: *Becoming National* (ur. Elley, Geoff in Suny, Ronald G.). *Becoming National*. Oxford: Oxford University Press. 151–177.
- Dubrofsky, Rachel, 2002: Ally McBeal as Post-feminist Icon: The Aestheticizing and Fetishizing of the Independent Working Woman. *Communication Review*. 5. 265–284.
- During, Simon, 1990: Literature - Nationalism's Other? The Case for Revision. V: *Nation and Narration* (Bhabha, Homi K., ur). London: Routledge. 138--153.
- Eagleton, Terry, 1983: *Literary Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Edelman, Lee, 1992: Tearrooms and Sympathy or The Epistemology of the Water Closet. V: *Nationalism and Sexualities* (ur. Parker, A., Russo, M., Sommer, D., Yaeger, P.). New York: Routledge.
- D'Emilio, John in Freedman, Estelle B., 1988: *Intimate Matters: A History of Sexuality in America*. New York: Harper and Row.
- Ehrenreich, Barbara in English Deidre, 1978: *For Her Own Good: 150 Years of Expert Advice to Women*. New York: Anchor Press.
- Einhorn, Barbara, 1993: *Cinderella Goes to Market: Citizenship, Gender and Women's Movements in East Central Europe*. London: Verso.
- Erjavec, Karmen, Sandra Hrvatin Bašić, Barbara Kelbl, 2000: *Mi o Romih: diskriminatorni diskurz v medijih v Sloveniji*. Ljubljana: Mirovni inštitut.
- Ewen, Stuart, 1976: *Captains of Consciousness: Advertising and the Social Roots of Consumer Culture*. New York: McGraw Hill.
- Fass, Paula, 1977: *The Damned and the Beautiful: American Youth in the 1920s*. New York: Oxford University Press.
- Featherstone, Mike, 1990: Global Culture. An Introduction. V: *Global Culture, Nationalism, Globalization and Modernity* (ur. Featherstone, Mike). London: Sage. 1–14.
- Feldstein, Ruth, 2000: *Motherhood in Black and White*. Ithaca: Cornell University Press.

- Ferguson, Marjorie, 1985: *Forever Feminine: Women's Magazines and the Cult of Femininity*. London: Gower.
- Fernandes, Leela, 2000: Nationalizing 'the Global': Media Images, Cultural Politics and the Middle Class in India. *Media, Culture and Society*. 22 (5). 611–628.
- Foucault, Michel, 1990: *The History of Sexuality*, vol. I. New York: Vintage. [slovenski prevod *Zgodovina seksualnosti*, 2010, Ljubljana: Škuc; prevedel Brane Mozetič.]
- Franklin, Sarah, Lury Celia in Stacey, Jackie, 2000: *Global Nature, Global Culture*. London: Sage.
- Fraser, Antonia, 2001: *Marie Antoinette: The Journey*. New York: Anchor Books.
- Friedan, Betty, 1963: *Feminine Mystique*. New York: Dell Publishing.
- Gal, Susan in Klingman, Gail, 2000: *The Politics of Gender after Socialism: A Comparative Historical Essay*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Gough-Yates, Ann, 2003: *Understanding Women's Magazines. Publishing, Markets and Readerships*. London: Routledge.
- Gramsci, Antonio, 1991: Americanism and Fordism. V: *Selection from the Prison Notebooks*. New York: International Publishers. 277–315.
- Grosrichard, Alain, 1985: *Struktura seraja*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Gržinić, Marina, 1997: *Rekonstruirana fikcija, novi mediji, video umetnost, postsocializem in retroavangarda: Teorija, politika, estetika, 1979–1985*. Ljubljana: Študentska založba.
- Gustinčič, Jurij, 2010: Kaj s komunizmom. *Mladina* 28. Dostopno na: http://www.mladina.si/tebnik/201028/kaj_s_komunizmom, 20.7.2010.
- Harris, Erika, 2002: *Nationalism and Democratisation. Politics of Slovakia and Slovenia*. Burlington: Ashgate.
- Hermes, Joke, 1995: *Reading Women's Magazines*. Cambridge: Polity Press.
- Hunt, Lynn, 1992: *The Family Romance of the French Revolution*. Berkeley: University of California Press.

- Huysens, Andrea, 1986: *After the Great Divide: Modernism, Mass Culture, Postmodernism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Irigaray, Luce, 2002: Spolna razlika. *Delta* 8 (3–4). 119–130.
- Jalušič, Vlasta, 2000: *Feminizem/mi za začetnice/ke*. Ljubljana: Mesto žensk 1999.
- Jalušič, Vlasta, 1999: Women in Post-socialist Slovenia: Socially Adapted, Politically Marginalized. V: *Gender Politics in the Western Balkans* (ur. Ramet, Sabrina P.). University Park: Pennsylvania State University Press. 109–129.
- Jeraj, Mateja, 2004: Ženska naj bo mati in delavka. V: *Ženske skozi zgodovino*, zbornik referatov 32. Zborovanja slov. zgodovinarjev. Ljubljana. 367–372.
- Jezernik, Božidar, 2013: *Nacionalizacija preteklosti*. Ljubljana: ZZFF.
- Jogan, Maca, 2000: Postsocializem in androcentrizem«. *Družboslovne razprave*. 16 (34–35). 9–30.
- Jones, Amelia (ur.), 2003: Feminism, Incorporated: Reading 'Post-feminism' in an Anti-feminist Age. V: *The Feminism and Visual Culture Reader*. London: Routledge. 314–329.
- Juvan, Marko, 2000: *Intertekstualnost*. Ljubljana: Državna založba.
- Kaplan, Caren, Alarcon, Norma, Moallem, Mino (ur.), 1999: *Between Woman and Nation: Nationalisms, Transnational Feminisms, and the State*. Durham in London: Duke University Press.
- Kaplan, Ann E., 1992: *Motherhood and Representation: The Mother in Popular Culture and Melodrama*. London in New York. Routledge.
- Kaplan, Ann E., 1987: Mothering, Feminism and Representation: The Maternal in Melodrama and the Woman's Film 1910–1940. V: *Home is Where the Heart is* (ur. Gledhill, Christine). London: BFI. 113–137.
- Kellogg, Susan in Mintz, Steven, 1988: *Domestic Revolutions: A Social History of American Family Life*. New York: Free Press.
- Kozol, Wendy, 1994: *Life's America*. Philadelphia: Temple University Press.
- Kim, L. S., 2001: 'Sex and the Single Girl' in Postfeminism. *Television and New Media*. 2 (4). 319–334.

- Kozol, Wendy, 1995: Fracturing Domesticity: Media, Nationalism, and the Question of Feminist Influence. *Signs*. Pomlad. 646–667.
- Kristeva, Julia, 1995. Stabat Mater. *Delta* 1 (1–2). 9–29.
- Kuhar, Roman, 2006: Mediji za državljane. V: *Mediji za državljane*. Ljubljana: Mirovni inštitut. 123–172.
- Kuljić, Todor, 2007: Was Tito the Last Habsburg: Reflections on Tito's Role in the History of the Balkans. *Balkanistica*. 20. 85–100.
- Lasch, Christopher, 1977: *Haven in a Heartless World*. New York: Basic Books.
- Lauretis, Teresa de, 1987. *Technologies of Gender*. Bloomington: Indiana University Press.
- Layoun, Mary N. (1999) A Guest at the Wedding: Honor, Memory, and (National) Desire in Michel Khleife's Wedding in Galilee. V: *Between Woman and Nation: Nationalisms, Transnational Feminisms, and the State* (ur. Kaplan, Caren, Alarcon, Norma, Moallem, Minoo). Durham in London: Duke University Press. 92–107.
- Lotz, Amanda, 2001: Postfeminist Television Criticism: Rehabilitating Critical Terms and Identifying Postfeminist Attributes. *Feminist Media Studies*. 1 (1). 105–121.
- Luthar, Breda, 2006: Remembering Socialism: On Desire, Consumption and Surveillance. *Journal of Consumer Culture*. 6 (2). 229–59.
- Marek, Joan G., 1999: *The Practice and Ally McBeal: A New Image for Women Lawyers on Television?*«. *Journal of American Culture*. 22 (1).
- Margolis, Harriet, 2000: This Is Not a Show about Lawyers. *Australian Screen Education*. 20–21. Dostopno na: <http://search.informit.com.au/documentSummary;dn=720877484974880;res=IELHSS>.
- Marshall, David, 1997: *Celebrity and Power: Fame in Contemporary Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Marx, Karl, 1977: Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta. MEID III. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Mastnak, Tomaž, 1992: *Vzhodno od raja*. Ljubljana: Državna založba.
- Matunović, Aleksandar, 2008: *Titova sovladarica*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

- May, Elaine Taylor., 1988: *Homeward Bound: American Families in the Cold War Era*. New York: Basic Books.
- McClintock, Anne, 1996: 'No Longer in a Future Heaven': Nationalism, Gender and Race, V *Becoming National* (ur. Eley, George in Suny, George R.). New York: Oxford University Press. 260–284.
- McCracken, Ellen, 1993: *Decoding Women's Magazines: From Mademoiselle to Ms.* London: Macmillan.
- Mellencamp, Patricia, 1986: Situation Comedy, Feminism and Freud. Discourses of Gracie and Lucy. V: *Studies in Entertainment* (ur. Modleski, Tania). Bloomington: Indiana University Press. 80–95.
- Meyerowitz, Joanne, 1995: Beyond the *Feminine Mystique*: A Reassessment of Postwar Mass Culture 1946–1958. V: *Not June Cleaver: Women and Gender in Postwar America, 1946–1958*. (ur. Meyerowitz, Joanne) Philadelphia: Temple University Press. 229–262.
- Mežnarić, Silva in Ule, Mirjana Ule, 1998a: In Pursuit of a Framework: Delayed Modernization and the Emancipation of Women in the Balkans. V: *Women in the Politics of Postcommunist Eastern Europe* (ur. Rueschemeyer, Marilyn). New York: Sharpe. 196–201.
- Mežnarić, Silva in Ule, Mirjana, 1998b: The Case of Slovenia. V: *Women in the Politics of Postcommunist Eastern Europe* (ur. Rueschemeyer, Marilyn). New York: Sharpe. 202–214.
- Mihurko Poniž, Katja, 2003: *Drzno drugačna: Zofka Kveder in podobe ženskosti*. Ljubljana: Delta.
- Milharčič Hladnik, Mirjam, 2013: Aleksandrinke med preteklostjo in prihodnostjo. V: *Dis-membered and dis-remembered: migrant women in national imagination* (zbornik povzetkov, ur. Vidmar Horvat, Ksenija). Ljubljana, 6-7 maj, ZRC SAZU.
- Mitchel, Juliet, 1974: *Psychoanalysis and Feminism*. London: Penguin.
- Modleski, Tania, 1988: *Loving with the Vengeance: Mass-Produced Fantasies for Women*. Berkeley: University of California Press.
- Modleski, Tania, 1991: *Feminism Without Women*. New York: Routledge.

- Mohanty, Chandra Talpade, 2006: Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. V: *Media and Cultural Studies* (ur. Durham, Menaakshi G. in Kellner, Douglas). Malden, MA: Blackwell. 396–321.
- Moseley, Rachel in Read, Jacinda, 2002: 'Having it Ally': Popular Television (Post)Feminism. *Feminist Media Studies*. 2 (2): 231–249.
- Mulvey, Laura, 1989: Visual Pleasure and Narrative Cinema. V: *Visual and Other Pleasures*. Bloomington: Indiana University Press. 14–28. [slovenski prevod Vizualno ugodje in pripovedni film. V: *Ženski žanri: Spol in množično občinstvo v sodobni kulturi* (ur. Vidmar Horvat, Ksenija), 2001, Ljubljana, ISH; prevedla Sabina Mihelj.]
- Nagel, Susan, 2008: *Marie Thérèse: Child of Terror (The Fate of Marie Antoinette's Daughter)*. New York: Bloomsbury.
- Nochimson, Marta, 2000: Ally McBeal: Brightness Falls from the Air. *Film Quarterly*. 53 (3). 25–32.
- Ogrizek, Maša, 2000: 'Srečno, Pehta'. *Delta*. 1–2. 65–96.
- Outhwaite, William, 2008: *European Society*. Cambridge: Polity.
- Papić, Žarana, 1999: Women in Serbia: Postcommunism, War and National Mutations. V: *Gender Politics in the Western Balkans: Women and Society in Yugoslavia and the Yugoslav Successor States* (ur. Ramet, Sabrina P.). Pennsylvania: Penn State University Press. 153–170.
- Phoenix, Ann, 2013: Transforming 'Non-Normative' Motherhood: Retrospective Accounts of Transnational Motherhood in Serial Migration. *Radical Psychology*. 2 (2); <http://www.radicalpsychology.org/vol9-2/phoenix.html>; dostop 6. 10. 2013.
- Portuges, Catherine, 1999: Lowers and Workers: Screening the Body in Post-Communist Hungarian Cinema. V: *Nationalisms and Sexualities* (ur. Parker, Andrew, Russo, Mary, Sommer, Doris, Yaeger, Patricia). New York, London: Routledge. 285–295.
- Puhar, Alenka, 1982: *Prvotno besedilo življenja*. Zagreb: Globus.
- Rabinowitz, Paula, 1994: *They Must Be Represented: The Politics of Documentary*. London: Verso.

- Radway, Janice A., 1986: *Reading the Romance. Women, Patriarchy and Popular Literature*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Ramet, Sabrina P. (ur.), 1999: Introduction«. V: *Gender Politics in the Western Balkans* (ur. Ramet, Sabrina P.). University Park: Pennsylvania State University Press. 3–10.
- Rener, Tanja, 2000: Adolescentke. *Družboslovne razprave*. 16 (34–35). 207–217.
- Rener, Tanja in Ule, Mirjana, 1998: Back to the Future: Nationalism and Gender in Post-Socialist Societies. V: *Women, Ethnicity and Nationalism* (ur. Wiford, Rick in Miller, R.). New York in London: Routledge. 120–132.
- Rogin, Michael, 1987: *Ronald Reagan, the Movie*. Berkeley: University of California Press.
- Rose, Jacqueline, 1992: *The Case of Peter Pan, or the Impossibility of Children's Fiction*. London: Verso.
- Rosler, Martha, 1992: In, Around, and Afterthoughts (On Social Documentary). V: *The Contest of Meaning: Critical Histories of Photography* (ur. Bolton, Richard). Cambridge, MA: MIT Press. 287–301.
- Rotar, Drago Braco, 2007: *Odbiranje iz preteklosti. Okviri, mreže, orientirji, časi kulturnega življenja v dolgem 19. stoletju*. Koper: Založba Annales.
- Rueschemeyer, Marilyn, (ur.), 1998: *Women in the Politics of Postcommunist Eastern Europe*. New York: Sharpe.
- Rumford, Chris, 2006: Theorizing Border. *European Journal of Social Theory*. 9 (2). 155–69.
- Salecl, Renata, 1996: National Identity and Socialist Moral Majority. V: *Becoming National*, (ur. Eley, Geoff in Suny, Ronald, G.). London in New York: Oxford University Press. 418–424.
- Salecl, Renata, 1993: *The Spoils of Freedom: Psychoanalysis and Feminism after the Fall of Socialism*. London: Routledge.
- Scanlon, Jannet, 1995: *Inarticulate Longings: The Ladies' Home Journal, Gender, and the Promises of Consumer Culture*. New York: Routledge.
- Sekula, Allan, 1992: The Body and the Archive. V: *The Contest of Meaning* (Bolton, Richard, ur.). Cambridge, MIT: MIT Press. 343–388.

- Shevelov, Kathryn, 1989: *Women and Print Culture. The Construction of Femininity in the Early Periodical*. London. Routledge.
- Shome, Raka, 2001: White Femininity and the Discourse of the Nation: Re/Membering Princess Diana. *Feminist Media Studies*. 1 (3). 323–342.
- Shohat, Ella in Stam, Robert, 1994: *Unthinking Eurocentrism. Multiculturalism and the Media*. New York: Routledge.
- Simić; Andrei, 1999: Machismo and Cryptomatriarchy: Power, Affect, and Authority in the Traditional Yugoslav Family. V: *Gender Politics in the Western Balkans: Women and Society in Yugoslavia and the Yugoslav Successor States* (ur. Ramet, Sabrina P.). Pennsylvania: Penn State University Press. 11–29.
- Sevenhuijsen, Selma, 2003: Prostor za skrb. Pomen etike skrbi za socialno politiko. V: *Labirinti skrbi: Pomen etike skrbi za socialno politiko* (ur. Sevenhuijsen, Selma in Švab, Alenka). Ljubljana: Mirovni inštitut. 13–39.
- Skjelsbaek, Inger, 2000: Sexual Violence in the Conflicts in ex-Yugoslavia. V: *War Discourse Women's Discourse: Essays and Case Studies from Yugoslavia and Russia* (ur. Slapšak, Svetlana). Ljubljana: ISH.
- Skurski, Julie, 1996: The Decline of the Nation State. V: *Becoming National: A Reader* (ur. Eley, Geoff in Suny, Ronald Grigor). New York in Oxford: Oxford University Press. 371–401
- Smith, Anthony D., 1996: The Origins of Nations. V: *Becoming National* (ur. Eley, George in Sunny, George R.). New York: Oxford University Press. 106–130.
- Spigel, Lynn, 1992: *Make Room for TV: Television and the Family Ideal in Postwar America*. Chicago: University of Chicago Press.
- Spigel, Lynn, 1995: From the Dark Ages to the Golden Age: Women's Memories and Television Reruns. *Screen*. 36 (1). 16–33.
- Stacey, Judith, 1998: What Comes After Patriarchy? Comparative Reflections on Gender and Power in a 'Post-Patriarchal' Age. *Radical History Review*. 71. 63–70.
- Stein, Sally, 1992: The Graphic Ordering of Desire: Modernization of a Middle-Class Women's Magazine, 1919–1939. V: *The Contest of Meaning* (ur. Bolton, Richard). Boston: MIT Press. 145–162.

- Svašek, Maruša, 2006: *Postsocialism: Politics and Emotions in Central and Eastern Europe*. Oxford: Berghahn Books.
- Švab, Alenka, 1998: To si enostavno morala imeti: Nakupovalni turizem v Vzhodni Evropi. *Časopis za kritiko znanosti*. 189. 131–143.
- Švab, Alenka, 2002: Consuming Western Image of Well Being: Shopping Tourism in Socialist Slovenia. *Cultural Studies*. 16 (1). 63–79.
- Taylor, Ella, 1989: *Prime Time Families*. Berkeley: University of California Press.
- Thomas, Chantal, 2001: *The Wicked Queen: The Origins of the Myth of Marie-Antoinette*. New York: Zone Books.
- Trinh T., Minh-ha, 1989: *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Tueth, S. J. Michael, 2000: TV's Urban Situation Comedies of the 1990s. *Journal of Popular Film and Television*. 28 (3). 99–107.
- Ule, Mirjana, Renner, Tanja, Mencin Čeplak, Metka in Tivadar, Blanka, 2000: *Družbena ranljivost mladib*. Maribor, Ljubljana: Aristej/Mladinska pisarna.
- Van Zoonen, Liesbeth, 1994: *Feminist Media Studies*. London: Sage.
- Verginella, Marta, 1999: Naše žene volijo. V: *Naše žene volijo* (ur. Antić Gaber, Milica). Ljubljana. Urad Vlade RS za enake možnosti. 71–84.
- Vidmar Horvat, Ksenija, 2006: Strah pred multikulturalizmom: primer bršljinske zgodbe. *Teorija in praksa*. 43 (3–4). 567–585.
- Vidmar Horvat, Ksenija, Miro Samardžija, Julija Sardelić, 2008: Balancing the Roma Voice: The Ambrus Drama and Media Construction of Intercultural Dialogue in Slovenia. V: *The Future of Intercultural Dialogue: Views From the In-Between* (ur. Vidmar Horvat, Ksenija). Ljubljana: ZZFF. 153–171.
- Vidmar Horvat, Ksenija, 2009: *Zemljevidi vmesnosti: evropska kultura in identiteta po koncu hladne vojne*. Ljubljana: ZZFF.
- Vidmar Horvat, Ksenija, 2012: *Kozmopolitski patriotizem: historično-sociološki in etični vidiki neke paradigme*. Ljubljana: ZZFF.
- Vodopivec, Nina, 1999: Podoba ženske v listu Naša žena med leti 1945–51. V: *Kronika 1999*. 1–2. 153–167.

- Vodopivec, Nina, 2007: *Labirinti postsocializma*. Ljubljana: ISH.
- Yuval-Davis, Nira, 1997: *Gender and Nation*. London: Sage. [slovenski prevod *Spol in nacija*, 2009, Ljubljana: Sophia, prevedla Polona Petek.]
- Yuval-Davis, Nira, 2011: *The Politics of Belonging: Intersectional Contestations*. London: Sage.
- DiQuinzio, Patrice, 1999: *The Impossibility of Motherhood: Feminism, Individualism, and the Problem of Mothering*. London in New York: Routledge.
- Wallach-Bologh, Roslyn, 1990: *Love or Greatness: Max Weber and Masculine Thinking – a Feminist Inquiry*. London: Unwin Hyman.
- Walker, Nancy, 2000: *Shaping Our Mothers' World*. Jackson: University Press of Mississippi.
- Walker, Jannet, 1987: Hollywood, Freud and the Representation of Women: Regulation and Contradiction, 1945 – early 60s. V: *Home is Where the Heart is* (ur. Gledhill, Christine). London: BFI. 197–214.
- Watt, Ian, 1968: *The Rise of the National: Studies in Defoe, Richardson and Fielding*. Harmondsworth: Penguin.
- Wilford, Rick in Miller, Robert, 1998: *Women, Ethnicity and Nationalism: The Politics of Transition*. London: Routledge.
- Williams, Linda, 1988: Feminist Film Theory: Mildred Pierce and the Second World War. V: *Female Spectators* (ur. Pribram, Deidre). London: Verso. 12–30.
- Woodward, Kathryn, 2001: Motherhood: Identities, Meanings and Myths: V: *Identity and Difference* (ur. Woodward, Kathryn). London: Open University Press. 239–298.
- Zweig, Stefan, 1984: *Marie Antoinette: The Portrait of an Average Woman*. New York: Grove.
- Žižek, Slavoj, 2001: *Strah pred pravimi solzami: Krzysztof Kiesłowski in šiv*. Ljubljana: Analecta.
- Žižek, Slavoj, 1987: *Jezik, ideologija, Slovenci*. Ljubljana: Delavska enotnost.

Imensko in stvarno kazalo

A

Adamič, J. 151
Adonis 9
Alexander, J. 75
Altheide, D. L. 63
Andall, J. 136, 147
Anderson, B. 19, 33, 113–115
Andrews, D. 76
Ang, I. 130, 142
Antoaneta, M. 157–163, 173
Appadurai, A. 98
Appelo, T. 132
Arendt, H. 113

B

Bačovnik, U. 150
Bahovec, E. D. 120
Balibar, E. 149
Banet-Weiser, S. 20–21, 115, 145
Barthes, R. 72, 119, 162
Baudrillard, J. 65
Beer, G. 115
Belan 88, 95
Benedek, T. 60
Berger, J. 11, 12
Berlant, L. 21, 67, 115–116, 121, 145, 155
Bhabha, H. K. 113
birokratizacija 75
Boehmer, E. 20
Borcila, A. 127
Bowlby, R. 17, 66
Broz, Josip *glej* Tito
Broz, Jovanka 157, 162, 164–169
Budisavljević, J. 156

C

Calavita, K. 177
Cankar, I. 31, 124–126
Caroll, L. 133
Ceașescu, N. 24
Chafe, W. 60–61, 70
Chambers, D. 79
Chatterjee, P. 112
Chodorow, N. 97
Clark, Jr. 57
Clayton T. 61
Clifford, J. 63
Clinton, H. 150
Coleman, P. 63
Collins, P. 22, 155
Cook, G. 63
Cooks, B. 153, 155
Coontz, S. 57, 60, 67
Cooper, B. 129
Copperfield, D. 125
Corber, R. 58–59
Courtney, S. 155
Crnković, G. 138
Crowley 100
Curti, L. 133

Č

Čirović, L. 106

D

delo 16–17, 19–20, 24, 33, 38–39, 41–43, 49, 51–55, 57, 59–63, 66–68, 70, 72, 82–87, 90–92, 94, 99, 108, 117, 130, 134, 155, 172–173, 175–177
žensko delo 16–17, 20, 24, 38–39, 41, 51, 53–55, 59, 61–63, 66–70, 72,

- 83–87, 90–92, 94, 117, 125, 134,
155, 175–177
- D'Emilio, J. 58
- demokracija 47–48, 57, 78, 101, 106,
122, 125, 128, 172
- demokratizacija 31, 42, 122, 172
- Destovnik, I. 18
- Deutsch, H. 59
- Diderot, D. 162
- diskurz 3, 14–16, 18–19, 21, 24–27,
31–32, 38, 42, 46, 48–49, 52, 54, 59,
65–66, 74–75, 79, 84–85, 88–95,
99–100, 102, 104–105, 112, 123–125,
127–129, 131–132, 135, 141, 143,
148, 162, 175, 179, 186
- nacionalni diskurz 18, 21, 25, 102
- materinski diskurz 14–15, 87, 91, 95
- potrošniški diskurz 100, 105, 124
- Disney, W. 76
- Doane, M. A. 13, 67, 79, 85, 121, 133
- Dobnikar, M. 98
- Dolanc, S. 163, 167
- Dom 13, 16–18, 21, 24, 29, 31, 38–40,
51, 53–54, 56–59, 61–62, 64–67,
69–70, 72, 75–78, 83–85, 87–89,
92, 99, 131–132, 134, 139, 153–
154, 156, 162, 164, 171–177
- Donzelot, J. 72
- Douglas, A. 15
- Dow, B. 128, 135
- Drakulić, S. 101
- Drnovšek, J. 150
- družina 3, 13, 15–18, 20, 24, 27–30,
33, 38, 40, 42, 47, 54–72, 74–76,
78–79, 81–84, 85–88, 89, 92–95,
128, 132, 135, 137–141, 145–146,
149–151, 154, 156–159, 164–165,
171–173, 175–177
- družinsko življenje 13, 16–17, 28,
37–38, 40, 49, 51, 53, 56–57, 59, 64,
72, 77, 83, 133
- Duara, P. 114
- Dubrofsky, R. 128, 135
- During, S. 113–114
- Đ**
- Đilas, M. 164
- E**
- Eagleton, T. 64
- Edelman, L. 57
- Ehrenreich, B. 12, 16, 52, 60, 62, 74,
90, 92–94
- Einhorn, B. 101, 141, 147
- eksperti 17, 52, 61, 66, 79, 88–90,
92–93, 9
- strokovni nasveti 17, 52, 56, 66, 76,
88–90
- elite 18, 27, 31, 48, 119, 127, 133, 14
- tranzicijske elite 127
- English, D. 12, 16, 52, 60, 62, 74, 90,
92–94
- Erjavec, K. 147–148
- etnografije 14, 56, 62–63, 112, 179
- medijske etnografije 14, 56, 62–63,
69, 112, 179
- Evans, C. 63
- Ewen, S. 101
- F**
- Fadajeva, A. 49
- fantazija 17, 24–26, 29, 31–32, 46,
57, 65, 67–69, 76–78, 97, 101,
111–112, 116–127, 135, 136, 140,
142–143, 149, 153, 156, 168
- Farnham, M. 60

Fass, P. 48–49
 Featherstone, M. 97–98
 Feldstein, R. 67, 78–79
 feminizem 5, 19, 60, 104, 107, 128–129, 134–136, 140–143, 188
 postfeminizem 5, 104, 128–129, 131–136, 139–143
 Ferguson, M. 14, 16, 67, 81, 111
 Fernandes, L. 108, 124
 Fiske, J. 117
 Ford, H. 40
 fotografija 10, 42–44, 46, 49, 55, 64–65, 71–72, 77, 102, 114, 119, 151–152, 154–155
 dokumentarna fotografija 64–65, 69, 71–72, 76–77, 114, 151–152
 Foucault, M. 17, 32, 95, 139–140
 Franklin, S. 97, 104
 Fraser, A. 159–160, 173
 Frazier, F. 79
 Freedman, E. 58
 Freud, S. 12, 59, 73, 78
 Friedan, B. 13, 40, 59–61, 69

G

Gal, S. 22, 146–147
 Gandhi, S. 150
 Gates, M. 150
 generacija 22, 28–29, 45, 47–49, 57, 74, 78, 93, 97, 101, 116, 124, 128, 131, 137, 140–143, 154–155, 157, 164, 166–167, 173, 179
 ukradena generacija 22, 155
 Gershen, M. J. 130
 Giddens, A. 141
 globalizacija 3, 6, 97–99, 101, 104, 106–107, 124, 126, 143, 175

gospodinja 13, 16–17, 21, 24, 39–40, 43, 54–57, 59–60, 62–63, 66, 68–69, 72, 83–84, 95, 105, 108, 111, 131–132, 138, 155, 163, 175,
 gospodinjstvo 16, 20, 54–55, 59, 61–63, 66–67, 68, 84, 94, 105, 108, 155, 175–177
 gospodinjstvo 16, 28, 42, 54, 60, 62–63, 68, 70, 75, 82–84, 93–94, 99, 103, 108, 114–115, 121, 137, 155, 164–166, 172, 175–177
 Gough-Yates, A. 130–131, 141
 Gramsci, A. 101
 Grosrichard, A. 27
 Gržinić, M. 107
 Gubenšek, T. 123
 Gustinčič, J. 127

H

Habsburška, E. *glej* Sissi
 Hermes, J. 68, 111, 140
 Hitchcock, A. 58
 Hladnik Milharčič, E. 119
 Hobbes, T. 115
 Holden, W. 76
 Hope, B. 76
 Hruščov, N. 58
 Hrženjak, M. 147
 Hunt, L. 162
 Huysmans, A. 19, 112

I

ideali 12, 16, 21, 42, 48–49, 56–58, 60, 63, 66–67, 70, 74, 79, 81, 83, 95, 99, 111–112, 115, 130–131, 134, 136–140, 145, 164, 175
 idealizacija 138, 145

- identiteta 15, 23, 29, 37, 43, 46, 53–54, 57, 98, 112–113, 127, 134–135, 156, 167, 173
 spolna identiteta 5, 14–16, 23, 33, 37, 43, 52–53, 128
 nacionalna identiteta 6, 25, 30, 32, 127, 145
- ideologija 13, 15, 23, 28, 32, 40, 47–48, 58–59, 64, 68, 72, 78, 99–101, 119, 136, 139–140, 143, 179
 ideologija materinstva 13, 15
 nacionalna ideologija 23
- Irigaray, L. 22, 34, 53
- J**
- Jalušič, V. 42, 140, 147
 Jeklinova, B. 118
 Jelinčič, Z. 26
 Jeraj, M. 38, 51, 54
 Jezernik, B. 113, 172
 Jogan, M. 37, 106–107, 122, 139–140, 146
 Jokanovič, Ž. 163
 Jones, A. 141–142
 Jožef, F. 158–159, 163
 Juran, N. 21, 133
 Juvan, M. 69
- K**
- Kačič, M. 121
 Kaplan, A. E. 15, 32, 70, 171
 Karlin, A. 174
 Kellog, S. 40, 52–53, 57–58, 62
 Kelly, D. 128
 Kim, L. S. 128, 133, 135
 Kinsey, A. 58
 Klingman, G. 22, 146, 147
 Kobilca, I. 174
- komunizem 23–24, 48–49, 52, 58, 74, 101, 157, 187
 Kozol, W. 58, 64
 Kristeva, J. 50
 Kučan, M. 117
 Kuhar, R. 147
 Kuljić, T. 163
- kultura 5, 6, 11–15, 21–22, 25, 27, 29, 33–34, 38, 43, 47–48, 50, 53–54, 56, 59, 67, 78–79, 87, 97–98, 101, 106–107, 112–117, 119, 124, 127, 129–130, 133, 136, 138–141, 143, 145–146, 148–150, 155, 179, 191, 194
 množična kultura 6, 14
 popularna kultura 21, 27
- Kveder, Z. 174
- L**
- Lange, D. 151
 Lasch, C. 17, 89
 Lauretis, T. 43
 Layoun, M. 171, 175
 Levy, D. 74
 Ljajić, R. 163
 Lotz, A. 132, 141
 Ludvik XVI (kralj) 157–159
 Lundberg, F. 60
 Lury, C. 97, 104
 Luthar, B. 54
 Lutz, H. 176
 Lynch, D. 128
 Lynes, R. 75
- M**
- Madonna 150
 Makarovič, S. 111
 Margolis, H. 130, 133

- Marinčič, V. R. 102
 Marshall, D. 87
 Martin, D. 76
 Marx, G. 76, 113
 Mastnak, T. 127
 materinjenje 6, 21, 24, 37, 45, 49, 66, 70, 89, 173,
 materinstvo 42–47, 49, 51, 53–56, 59, 124, 127–128, 132, 146
 socialistično materinstvo 42–46
 virtualno materinstvo 124
 mati 5–7, 10, 13–15, 17–18, 22–25, 27–29, 31–35, 37–47, 49–56, 60–63, 65–67, 69–72, 74, 78–79, 81–91, 93–95, 97, 106–108, 115–116, 119–121, 123–128, 132, 134, 138–139, 141–146, 150–159, 161–162, 165, 169, 171–173, 175–177, 179, 188
 partizanska mati 31, 37, 45–47, 53, 78, 179
 romantična mati 70
 melodramatična mati 120, 179
 heroična mati 71, 87, 179
 transnacionalna mati 6, 7, 171, 176–177
 Matthews, H. 69–70
 Matthews, R. 64
 Matunović, A. 163
 May, E. T. 57, 60, 131
 McClintock, A. 19–21
 McCracken, E. 14, 81, 111
 Mead, M. 13, 76, 88
 Meigs, J. V. 61
 meje 20, 26, 29, 58, 60, 67, 102, 112, 120, 124, 132, 162, 165, 171–175, 177, 179
 nacionalne meje 124, 165, 171–175, 179
 simbolne meje 20, 29, 58, 60, 67, 102, 112, 120
 Mellencamp, P. 40, 67, 131
 Merkel, A. 150
 Meyerowitz, J. 67
 Mežnarič, S. 13
 migracija 6, 7, 58, 71, 116, 151, 158, 162, 173–177
 migrantke 6, 71, 158, 162, 174–177
 Mihurko Poniž, K. 174
 Milharčič Hladnik, M. 174–175
 Miller, R. 18, 146
 Milošević, S. 25–27, 29–30
 Mintz, S. 40, 52–53, 57–58, 62
 mit 5, 34, 46, 145, 162, 192
 Mitchel, J. 59
 Mobilnost 98, 172–173
 Močivnik, M. 126
 modernizacija 13, 16, 40, 68
 Modleski, T. 65
 Moseley, R. 128, 133–134
 Moskin, R. 75
 moškost 9, 11, 25–26, 29, 33, 60, 74, 77–78, 155,
 Moynihan, D. P. 79
 Multikulturalnost 145, 149,
- N**
 nacionalizem 6, 7, 18–27, 30–32, 64, 109, 116, 119, 125, 146–147, 168, 171–172, 179,
 Nagel, S. 158
 Nixon, R. 58
 Nochimson, M. 128
- O**
 očetovstvo 33, 76, 78, 176
 simbolni oče 78

- Ogrizek, M. 153
 ojdipov kompleks 12, 125, 153
 osamosvojitvev 31–32, 81, 98, 145, 179
 slovenska osamosvojitvev 31–32
 otrok 12, 13, 15, 17–18, 21–23, 28–29,
 34, 38–40, 42–47, 49–55, 57,
 59–63, 66, 68, 71–78, 81–82, 84–
 95, 103, 134–135, 145, 148, 150,
 153–156, 159, 161–162, 164–166,
 169, 171–173, 175–177
 vladavina otroka 47, 49, 51, 72
 stoletje otroka 47
 Outwhaite, W. 127
- P**
- Painter, G. 89
 Papić, Ž. 23, 25–27, 30
 Parsons, T. 17, 61
 patriarhalni zakon 12, 13, 15, 18, 20–
 24, 26, 28, 30, 32–34, 38, 42, 76,
 78–79, 87, 104, 107, 114, 122, 132,
 141, 143, 146, 153, 158, 175, 179
 patriarhat 12, 13, 15, 18, 20–24, 26, 28,
 30, 32–33, 34, 38, 42, 76, 78, 79, 87,
 104, 107, 114, 122, 132, 141, 143,
 146, 153, 158, 175, 179
 Pavarotti, L. 117
 Pavček, T. 121
 Perty, R. 62
 Phoenix, A. 171, 176
 podrejanje 15, 18, 20, 22–25, 27, 29–
 30, 32, 40, 57, 68, 76, 78, 142–143,
 146, 153, 172,
 Ponte, C. 150
 Popenoe, W. 60–61
 Portuges, C. 104
 posilstvo 21, 22, 25, 27
 množično posilstvo 21, 22, 27
- Potrč, J. 51, 53
 potrošništvo 40, 52, 59, 75, 81, 87, 97,
 98–101, 106–107, 122–124, 136,
 138, 177
 Potter, D. 128
 Prešeren, F. 31
 Puhar, A. 124–125
- R**
- Rabinowitz, P. 114
 Racioppi, L. 18
 Radway, J. 68, 135
 Ramet, S. 138
 Ranković, A. 163
 Rapp, R. 135
 Rapping 130
 rasa 9–11, 19, 21–23, 25, 58, 61, 69,
 71, 79, 114, 131, 146, 148, 155, 162,
 171, 179
 rasizem 148
 Read, J. 128, 133–134
 Reagan, R. 116
 Rečnik, A. 99
 Reisman, D. 75
 Rener, T. 140, 147
 reprezentacija 5, 10–11, 13, 18, 20, 23–
 24, 29, 32–33, 37–38, 40, 42, 46–47,
 49, 53–54, 56, 64–68, 70, 72, 76–77,
 81–82, 84, 87, 95, 98, 100–101,
 103–105, 113–115, 118, 127–130,
 133–134, 136–138, 142, 145–147,
 150–151, 154–155, 171, 179
 reprezentacija materinskosti 37–38,
 40, 56, 81, 150, 179
 reprodukcija 11, 15, 20, 22–23, 30, 50,
 54, 106, 114, 116, 118, 123, 146–
 147, 149, 171, 173, 176–177, 179

- biološka reprodukcija 30, 50,
 146–147
 kulturna reprodukcija 15, 54, 149
 simbolna reprodukcija 22
 revije 5, 6, 9, 10, 12, 14–19, 34, 37,
 39–40, 42, 47, 49, 52–53, 55–56,
 61–67–69, 71–72, 74, 77–79, 81–
 83, 85, 87, 89, 95, 99, 103, 112, 117,
 199–124, 133, 138, 150
 ženske revije 5, 14–19, 34, 37, 39,
 49, 52–53, 55–56, 67, 81, 87, 95, 99,
 103, 111–112, 119–121, 124, 138
 revolucija 25, 45–46, 51, 54, 113–114,
 161–162
 Rice, C. 150
 Robertson, R. 130
 Rogin, M. 57, 67, 74
 Rose, J. 50, 77
 Rosler, M. 71, 151
 Rotar, B. 127–128
 Rousseau, J. J. 15, 162
 Rueschemeyer, M. 147
 Rumford, C. 172
- S**
- Salecl, R. 21–23, 25–26, 47, 116, 125
 Schneider, R. 160
 Scott-Maxwell, F. 67
 See, K. 18
 Sekula, A. 114
 Sevenhuijse, S. 177
 Shevelow, K. 15
 Shohat, E. 142
 Shome, R. 115, 117, 145, 149
 Simić, A. 27–29
 Sissi (cesarica) 157–159
 Skjelsbaek, I. 22
 Skurski, J. 19
 Slaughter 130
 Smith, A. 18
 socializem 13, 23, 25, 30–32, 37–38,
 40, 42, 45, 47, 53–54, 87–88, 97,
 99–100, 122, 127–129, 138–140,
 143–144, 146, 165, 167–169, 179
 postsocializem 5, 13, 23–24, 26,
 31–32, 37, 54, 81, 97–98, 101–102,
 107, 124, 139, 141, 143–144, 146,
 167, 179, 187–188, 194
 Spector, A. C. 75
 Spigel, L. 40, 57, 67, 139
 splav 21, 23–25, 93, 146
 pravica do splava 21, 23–25, 146,
 155
 Spock, B. 17, 59, 66
 spol 5–7, 9–15, 18–20, 22–23, 26, 30,
 32, 34, 38–39, 43, 47, 49–50, 52, 54,
 67, 71, 79, 81, 82, 98, 104, 107–109,
 115–116, 122, 127–131, 136–137,
 139, 141–143, 145–147, 152, 157,
 168, 171–173, 176
 Politika spola 6, 19, 24, 38, 47, 54,
 67, 107, 127, 129, 136, 146
 spolna reprodukcija 50, 146–147
 spolnost 11, 41, 42, 59, 67, 68, 76, 77,
 92, 102, 104, 105, 127, 129, 131,
 132, 133, 136, 141, 145,
 spomin 5–6, 9, 13, 32, 37, 52, 57, 69, 88,
 97, 101, 102, 104, 106–107, 112, 120,
 123, 127, 129, 134, 136, 139, 140,
 142–143, 157, 159, 164–169, 179
 postsocialistični spomin 140,
 142–143
 sprememba 17, 21, 30, 33, 38, 42, 46,
 56, 61, 76, 98, 127, 130, 137, 140,
 142–143, 153, 172, 174
 družbena sprememba 140, 142–143

Stacey, J. 33, 97, 104
Stalin, J. 24, 138
Stam, R. 142
Starina Kosem, A. 150
Steichen, E. 64
Strojan, E. 145, 149–155
Strojan, M. 155
Strpnost 26, 29, 145, 147, 149,
Svašek, M. 149

Š

Širca, M. 163, 168
Švab, A. 99

T

Taylor, E. 58–59, 131–132
telo 9–12, 16, 20–24, 27, 30–31, 44,
70, 89–90, 93, 98, 102–105, 107,
115, 121, 128, 133, 138, 155, 159,
162, 173
moško telo 9, 11
žensko telo 10, 16, 20, 21–25, 27,
31, 44, 89–90, 98, 102–105, 107,
115, 121, 128, 155, 159, 162, 173
Terezija, M. 157–158
Thomas, C. 161–162, 173
Thompson, D. 66
Thompson, F. 152
Tito 44, 45, 51, 138, 157, 162–169
Toman, J. 112
Tomšič, V. 38–39, 41–44, 46–47, 107
Towsend, R. 62
tranzicija 30, 37, 81–82, 87–88, 97–99,
101–103, 105–107, 122, 123,
125, 127, 128, 136, 138–141, 143,
145–147, 179
Slovenska tranzicija 81, 99
Trinh, T. 145
Tuchman, G. 98

Tueth, M. 134
Tuhman, G. 21
Tuš, T. 150

U

ugodje 13, 73, 83, 111, 129, 153, 191
načelo ugodja 73
Ule, M. 13, 140, 147
užitek 53, 76, 125, 135

V

Van Johnson, C. 76
Van Zoonen, L. 21, 98, 141
Verginella, M. 38, 43
Vidmar Horvat, K. 21, 100, 145,
147–149, 158–159
vidnost 19, 46, 87, 122, 124
javna vidnost 113, 147, 156
vidnost manjšin 156
vladanje 17, 167
vladarice 157, 164
sovladarice 157, 162–163, 189
Vodopivec, N. 38, 147

W

Wachter, M. 103
Walker, N. 67
Wallach – Bologh, R. 16
Watt, I. 19, 113
Weber, M. 16, 75
Whyte, W. H. 75
Wilford, R. 18, 146
Williams, L. 67
Wilson, S. 75
Winship 14
Wollstonecraft, M. 60
Woodward, K. 14, 46
Woolf, V. 114–115

Y

Yuval – Davis, N. 20, 22, 146, 177

Z

zamišljanje 6–7, 9, 18–19, 33, 67, 98,
106, 114–116, 124, 139, 171–172,
175
nacionalno zamišljanje 6, 9, 18–19,
114, 139
spolno zamišljanje 106, 116, 139
Zweig, S. 161, 168

Ž

Žabot, V. 111, 119
žanri 14, 44, 72, 121, 129–130, 134,
151, 162, 191
ženski žanri 121, 129, 134, 191
želja 12, 20–21, 24, 50, 56–57, 59–60,
65–66, 70, 84–85, 89, 100, 104,
111, 115–116, 134–135, 137, 149,
159, 161, 163–164, 174,
ženska 5, 10–34, 37–47, 49–56, 58–63,
65–72, 74–76, 78–79, 81–95,
97–99, 101–105, 107, 111–117,
119–124, 128–143, 145–147, 149–
150, 153–155, 157–159, 161–166,
168–169, 171–177, 179, 183, 185,
188, 190–191, 194
ženskost 11, 24, 33, 37, 42–43, 46–47,
56, 59–60, 66–67, 81, 85, 104, 107,
111, 115, 128, 130–134, 138–150,
157, 161, 173, 190
Žižek, S. 31, 117, 118, 124
žrtvovanje 46, 47, 77, 84, 94–95, 115,
120, 122, 133, 152, 159

