

**KSENIJA VIDMAR HORVAT**

# **REVIZIJE SPOLA**

---

**ŠTUDIJE O ŽENSKI  
V POSTNACIONALNI DRUŽBI**



Univerza v Ljubljani  
**FILZOVSKA  
FAKULTETA**

# Revizije spola: študije o ženski v postnacionalni družbi

Avtorica: *Ksenija Vidmar Horvat*

Recenzenta: *Marinka Luksič-Hacin, Katja Miburko Poniž*

Lektorirala: *Eva Vrbnjak*

Oblikovanje in prelom: *Eva Vrbnjak*

Fotografija zvitka na naslovnici: *Stock photo © SkyAceDesign*

Založila: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani

Izdal: Oddelek za sociologijo

Za založbo: Mojca Schlamberger Brezar, dekanja Filozofske fakultete

Ljubljana, 2021

Prva izdaja

Tisk: Birografika Bori, d. o. o.

Naklada: 200 izvodov

Cena: 14,90 EUR

Knjiga je izšla s podporo Javne agencije za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije v okviru Javnega razpisa za sofinanciranje izdajanja znanstvenih monografij.

Knjiga je nastala v okviru programske skupine Družbena pogodba v 21. stoletju (2020–2025, P6-0400), ki jo iz državnega proračuna financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARRS).



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

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

DOI: 10.4312/9789610605546

Kataložna zapisa o publikaciji (CIP) pripravili v Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani

Tiskana knjiga  
COBISS.SI-ID= 92110595  
ISBN 978-961-06-0555-3

E-knjiga  
COBISS.SI-ID= 92028419  
ISBN 978-961-06-0554-6 (PDF)

# Kazalo

|   |    |
|---|----|
| Predgovor   | 5  |
| Uvod  | 9  |
| Teoretske podlage   | 13 |
| O metodološkem pristopu                                     | 16 |
| Prvo poglavje: Matere imperijev                             | 19 |
| Ženski spol med teorijo in zgodovino nacije                 | 21 |
| Prezgodovinjene nacionalnega projekta                       | 23 |
| Aristokratska degeneracija, republikanska vrlina            | 25 |
| Bavarka na dunajskem dvoru                                  | 27 |
| Kraljica Elizabeta v slovenskem zamišljanju                 | 29 |
| Titova sovladarka   | 30 |
| Sklepne misli   | 32 |
| Drugo poglavje: Muslimanka                                  | 35 |
| Zakrivanje in njegovi zgodovinski orientalizmi              | 37 |
| Od vere k modi  | 39 |
| Modne oblikovalke kot akterke dekonstrukcije                | 42 |
| Zakrivanje in moda v Sloveniji                              | 44 |
| Sklepne misli   | 50 |
| Potrošništvo kot dekonstrukcijska praksa zahodne modernosti | 52 |
| Tretje poglavje: Rominja                                    | 57 |
| Tranzijski medijski rasizem                                 | 59 |
| Romi v postsocialistični spominski krajini                  | 60 |
| Romi v primežu kulturnega boja                              | 62 |
| Žalovanje in et(n)ična izguba                               | 65 |
| Mediatizacija spomina in pozabe                             | 69 |
| Sklepne misli   | 70 |
| Četrto poglavje: Migrantka                                  | 73 |
| Prihod novih migracij                                       | 74 |
| Globalno potovanje tujcev                                   | 76 |
| Telesno delo Tajk: metodologija raziskave                   | 78 |
| Na mizi, z občutki nelagodja                                | 81 |
| Telesno delo v postsocialističnih postavitvah               | 89 |

|                                      |     |
|--------------------------------------|-----|
| Peto poglavje: Begunka               | 93  |
| Medijske podobe begunca              | 95  |
| »Balkanska pot« v slovenskih medijih | 97  |
| Protipripovedi                       | 98  |
| »Pot«                                | 101 |
| Kraji travmatičnih srečanj           | 105 |
| Sklepne misli                        | 107 |
| Šesto poglavje: Melania              | 109 |
| Melania Trump kot prva dama          | 110 |
| Nema kraljica                        | 112 |
| Mati imigrantka                      | 114 |
| V iskanju postsocialističnega Vzhoda | 115 |
| Beli patriarhat                      | 116 |
| Melania Trump in periferni kič       | 119 |
| Karnevaleskni smeh                   | 121 |
| Sklepne misli                        | 122 |
| Literatura                           | 125 |
| Viri (poglavje 6)                    | 138 |
| Viri slik                            | 140 |
| Povzetek                             | 143 |
| Summary                              | 145 |
| Imensko kazalo                       | 147 |

## Predgovor

**R**evizije spola je knjiga študij o podobi žensk in ženskosti v zgodnjem 21. stoletju. To dobo, ki se začne nekje v zadnjem desetletju ali dveh prejšnjega stoletja, v družboslovni literaturi pogosto označujejo kot postnacionalno. Pri tem imajo avtorji, ki so lahko raziskovalci različnih znanstvenih disciplin, v mislih skupno predstavo, da so se vezi pripadanja in članstva v zahodnih družbah – ob bok procesom globalizacije, transnacionalnega povezovanja in v Evropski uniji posebej intenzivno v procesih združevanja – bistveno predrugačile.

Če je za glavnino 20. stoletja veljalo, da so bile te vezi osnovane na idejah etnične skupnosti in monokulturne civilnodružbene lojalnosti nacionalni državi, so procesi pluraliziranja nacionalnih skupnosti (kot rezultat pospešenih svetovnih migracij in prihoda multikulturnosti), državo denacionalizirali – v smislu, da je nenadoma pred nalogo, ko mora načela pripadnosti, lojalnosti in članstva uravnavati med skupnostmi in posamezniki, ki si delijo nacionalno državljanstvo, kulturno-identitetno pa so izrazito heterogeni. Ob tem pod nje- no okrilje zagotavljanja državljanskih pravic in spoštovanja človekovih pravic vstopijo še nove množice ljudi brez državljanstva – begunci, »nedokumentirani«, migrantke in migranti, ki postajajo nosilni steber skrbstvene ekonomije. Ti novi tujci, po svoji simbolni in ekonomski funkciji tako drugačni od tujca na prehodu iz 19. v 20. stoletje, sprožajo val odpora in prebujajo kolektivne sentimente, ki spominjajo na pretekle pogrome proti etničnim manjšinam, priseljencem in vsem ostalim, ki jih ni bilo mogoče okarakterizirati drugače kot Drugi. Toda ta nacionalistični bes je danes v resnici – tako kot država, ki jo

domnevno želi obvarovati – postnacionalistični. Bije bitko za ideal, ki ga nikoli več ne bo mogoče uresničiti – družbe so krenile po novi poti razvoja, ki zahteva transnacionalno, globalizirano in kulturno prožno skupnost. Lahko priključuje prizore iz časov domnevne homogenosti nacionalnega telesa, a to lahko počne le s pomočjo prevare, cenzure, revizije spomina. Ta varljivost zagotovo lahko poganja močno čustveno fantazijo o pripadanju eni in edini pravi skupnosti, toda njena fantazmatska struktura jo obenem oddaljuje od življenja v družbeni resničnosti. Rezultat – spet v popolnem nasprotju z nacionalnimi gibanji 19. stoletja – je pojemanje opolnomočenja, ne njegovo bohotenje. Nacionalistični populizem je danes lahko – kot nam tako zgovorno pričajo ‚trumpisti‘ v ZDA in domoljubi v naši bližini – le oblika šemljenja. Ovija se v preteklo simboliko, zastave in idejo pradavnega izvora, da bi prikril tesnobno izkušnjo soočenja s praznino – praznino zgodovine, ki je subjektu nacionalne fantazije odvzela vsakršno družbeno moč, razen moči razkroja in uničevanja.

Če o nacionalnem čustvu danes govorim kot o nečem, kar se lahko udejanja samo v obliki neuresničljive reprize preteklega, tega poststanja ne podcenjujem. Nasprotno, prav zaradi njegove razdiralne moči ga je treba opazovati v vseh manifestacijah in ob vsaki priložnosti. V študijah, zbranih v tej knjigi, pa postopam nekoliko drugače. Namesto retrotopičnih scenarijev (v glavnem še vedno pretežno) moškega nacionalizma pogledam onkraj, na drugo stran – tja, kamor se vpisuje ženski postnacionalni subjekt. Sprašujem, kaj pluraliziranje in kulturna heterogenost ženskih skupnosti pomenita za oblikovanje postnacionalne države. Kako so tem novim, raznolikim in identitetno neusklajenim kolektivnim subjektom, ki jih družijo le predstava o skupnem, enem spolu, vse ostalo pa je prepuščeno naključjem drugih pripadanj, odprta (ali zaprta) vrata v (post)nacionalno zamišljanje? Na katerem mestu simbolnega in kulturnega vstopanja v (post)nacionalni kolektiv lahko sodelujejo pri pisanju zgodbe o članstvu in pripadanju?

Nalogo opazovanja te druge plati nastajanja postnacionalne skupnosti sem si zastavila že pred časom, sprva v kontekstu raziskovanja (multikulturnega in kozmopolitskega) načrta za patriotizem v 21. stoletju (Vidmar Horvat, 2012a). Nedavno sem interes zožila na raziskovanje javnih podob in dejanske prisotnosti žensk, ki bi jim klasični moderni model nacionalne države pripisal vlogo Druge. Seveda so skupine žensk in posameznice, obravnavane v teh študijah, še vedno potisnjene na mesto Druge – toda odnos hegemonne večinske družbe do njih je danes precej bolj zapleten in soodvisen, kot je to veljalo za čas modernosti. Iz te zapletenosti poskušam ustvarjati zgodbo o novi »normalnosti« – s ciljem, da bi ta Druga vse bolj izgubljala pečat svojega spola, kulture

in identitete ter vse bolj postajala prisotna na način pripadanja heterogeni skupnosti. Tako bi se lahko, trdim, ideja postnacionalne skupnosti zares udeležila v tistem idealu postnacionalnega patriotizma, ki ga zagovarjajo Jürgen Habermas in drugi, ki bi v ospredje naših javnih skrbi pred nasiljem diskurza o razliki postavili načelo pravne države, spoštovanja človekovega dostojanstva in skupne človečnosti.

Študije so bile predhodno predstavljene na različnih forumih ali objavljene v revijah. Poglavje »Matere imperijev« je predelana različica članka »Imperialne matere in slovenska nacionalna identiteta«, ki je izšel v *Actae Histriae* (2021/1). »Muslimanka« je izšla kot poglavje »Multikulturalizem naglavne rute: zakrivanje med modo, vero in kulturo« v zborniku *Moda in kultura oblačenja*, ki sta ga pri založbi Aristej (2014) uredili Maruša Pušnik in Elena Fajt. »Rominja« je kot poglavje »Media mourning and the other: remembering Elka Strojan in the Slovenian press« izšla v zborniku *The media of memory* (2020), ki sta ga pri založbi Brill uredila Maruša Pušnik in Oto Luthar. »Begunka« je predelava članka »Visualisation of the ‚Balkan road‘: media representations of the refugee crisis at the periphery of Europe«, ki je izšel v nemški reviji *Culture, Practice & Europeanization* (2020, 5/1). »Migrantka« je v slovenščino preveden članek, ki sva ga pod naslovom »In strangers' hands: Thai massage services in Slovenia« z Marušo Pušnik objavili v britanski reviji *Cultural sociology* (2019, 13/2). »Melania« je bila objavljena kot članek »Postimperialni patriarhat in karnevaleskna periferija: Melania Trump v transnacionalni javnosti« v reviji *Teorija in praksa* (2021, 58).

Raziskovanje za vse študije je potekalo v okviru programske skupine *Družbena pogodba v 21. stoletju* (2020–2025, P6-0400), ki jo finančno podpira Agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.





## Uvod

**R***evizije spola* so študija družbenozgodovinskih preobrazb podobe ženske in ženskih identitet v dobi, ki jo imenujemo postnacionalna. Postnacionalna doba označuje družbeno stanje, ki ga zaznamuje razvoj nacionalne države v postnacionalno ter, temu vzporedno, prehod od nacionalne skupnosti k postnacionalni. Glavne lastnosti tega novega stanja so multikulturalnost, identitetna fragmentiranost in deteritorializiranje političnega prostora, kot ga je oblikovala moderna nacija.

Moderna nacija je temeljila na oblikovanju homogene kulturne identitete skupnosti, ki je zasedala njen fizični prostor; zamejitvi tega prostora z mejami, tako administrativnimi kot simbolno-kulturnimi, ki so skupnost zaprle v teritorializirano zamišljanje pripadanja in članstva; tvorjenju vezi etnične solidarnosti in lojalnosti državi kot skrbnici interesov njenih članov in članic. Osnovna enota te vezi je bila vpisana v institut nacionalnega državljanstva. Simbolno-kulturno, politično in ekonomsko reproduciranje skupnosti je temeljilo na modelu kapitalistične razdvojitve javne in zasebne sfere ter upravljanju z nacionalno skupnostjo po modelu moderne patriarhalne družine: z gospodinja v središču emotivnega in reproduktivnega dela. Postnacionalna država – zaradi različnih dejavnikov, od globalizacije do feminizacije migracije in slabljenja vloge socialne države – opušča moderno »spolno pogodbo« (Pateman, 2016) nacionalne države. Na njenem mestu uvaja nove modele družbene reprodukcije, pogosto v tesni odvisnosti od tuje ženske delovne sile – od globalnih gospodinj, ki v nacionalne prostore držav gostiteljic vnašajo etnično in kulturno raznolikost in sodelujejo v reprodukciji, ki jo imenujemo

transnacionalna. Sočasno se pluralizirajo kulturne identitete domačega prebivalstva. Vplivi globalizacije ter prehod v neoliberalno ekonomijo ustvarjajo nove prostore za identitetno samoopredeljevanje in razumevanje identitete skupnosti. Ženske, dovcerajsnje reproducentke moderne nacije, v objemu sočasnih sil globalizacije in neoliberalne transformacije družbe postajajo etnično in kulturno heterogeni subjekt postnacionalnega kolektiva.

V tej študiji prehod od nacionalne k postnacionalni družbi proučujem v kontekstu postsocialistične Slovenije. Najprej opažam, kako se tudi na postsocialističnem Vzhodu utrjuje postfeministična paradigma »osvobojene ženske«, kot jo vpeljuje neoliberalni režim in njegove biopolitike spola. Neoliberalna ženska, kot konstrukt in priporočena hegemonna družbena praksa, uteleša neoliberalna pojmovanja idej izbire in svobode. Gre za novo zgodovinsko formo subjektivacije, ki namesto sistemskih socioekonomskih preobrazb stremi k preobrazbam v življenjskem stilu in individualnemu upravljanju s kolektivnimi negotovostmi časa. Emancipacija, samodeterminiranost in notranja vrednost postanejo označevalci podjetne ženske, obdane z avro uspešnosti, seksualnosti in moči. Neoliberalizem ženske interpelira v subjekte svobodnega izbiranja med (potrošniškimi) možnostmi samouresničevanja (Chen, 2013), tradicionalne humanistične ideale svobode in akterstva pa pretvori v sposobnost »posameznika, da se odloči za največjo možno materialno pridobitev, ki bo podlaga njegovemu jazu in aktivni samorealizaciji« (ibid., 443). V tej resignifikaciji pomena se ženska ne osvobodi patriarhalnih spon (postnacionalne) države, temveč jih v resnici prostovoljno, po poti samoobjektivacije, realizira v polni meri. Moderna država je ustvarjala napetosti med posameznikom in lastnim režimom upravljanja z življenjem, postmoderna neoliberalna država pa zagotovi, da posameznik sam izbira življenje, ki bo skladno z njenimi neoliberalnimi pogoji družbene reprodukcije (ibid., 444). Pogoste so reference na feminizem, le da je ta zdaj formuliran v smislu ženske moči, ki jo posameznica odmerja sama sebi.

Neoliberalne podobe ženskosti so polno integrirane v postsocialističnih kulturnih krajinah, pri čemer se sklicevanje na feminizem pogosto odvija v specifični zgodovinsko-revizionistični formuli nasprotovanja socialističnim politikam spola in enakopravnosti žensk (Vidmar Horvat, 2013a). Neoliberalni tip osvobojene ženskosti (in samorealizacije v samoobjektivaciji) se prikazuje kot »normalna« pot emancipatorne modernosti, ki je ženske razbremenila političnega nasprotovanja patriarhatu. Po tej zgodovinski interpretaciji zadostuje samoseksualiziranje, ki postane dokazno gradivo za ozaveščenost in svobodno odločanje o lastnem telesu. Samoseksualizirane podobe žensk, aktivnih

na družbenih omrežjih, kot je Instagram, jasno ilustrirajo to novo neoliberalno politiko. Ni naključje, da so objave opremljene s ključniki, kot so #feminizem, #womenpower ipd., četudi gre v resnici za (re)vizije pojmov iz zgodovine boja žensk za politične in ekonomske pravice kot sistemske spremembe. Te so v novih konstelacijah jasno postavljene v polje vizualizacije seksualizirane telesnosti posameznice-podjetnice, ki si z objavami služi zgolj lastni kruh.

Ob tej revizionistični politiki reprezentacije ženske v postsocializmu opažam še en tip revizionizma. Povsod v evropskih postsocialističnih družbah je spolna identiteta žensk postala pomembno orodje v ideologiji zgodovinske »normalizacije« družbe po kolapsu komunizma. O poskusih, da bi se država s svojimi ideološkimi aparati postavila v vlogo »mediatorja« ženskega spola in spolnosti, ki bi ženske vrnil »nazaj« k njihovim tradicionalnim, domnevno »naravnim« vlogam in izrazom ženskosti, se je v zadnjih desetletjih razpisalo že mnogo, povečini feminističnih avtoric (pri nas glej predvsem Jalušič, 1999; Jogan, 2000; Salecl, 1994). Četudi pri svojih analizah izhajajo iz kulturno specifičnih okolij nacionalnih držav, ki so nekoč sestavljale večnacionalni tvorbi, Sovjetsko zvezo in Jugoslavijo, so njihove ugotovitve nenavadno podobne: priča smo obnovi idej »patriarhalnega nacionalizma«, ki žensko postavlja v vlogo subjekta, ki reproducira in reprezentira nacijo – pri čemer so ženske kot zgodovinski in biografski subjekti izvzete iz morebitnih pogajanj o tem, kako bi rade reproducirale; in kaj reprezentirale.

Ob tem smo priča še nenavadnemu paradoksu, da je ta tradicionalna etnična ženskost, ali etno ženskost, kot jo bom poimenovala tu, neizpodbitno vezana na moderno spolno pogodbo, kot jo je iznašel kapitalistični Zahod. To razmerje z Zahodom, tako osrednje za postsocialistična pogajanja o ženskem spolu, po eni strani temelji na podvajanju in ponavljanju modela mati/gospodinja, ki je bil opora politični ekonomiji od 19. do sredine 20. stoletja in je danes torej preživet, tako funkcionalno kot časovno. Lahko pa se, po drugi strani, vzpostavi v (navideznem) nasprotovanju do njega, tako da pretirava v reprezentiranju ženske seksualnosti in spolne dosegljivosti. V tem primeru naj bi reprezentacije nakazovale, da je – s tem ko se je otrese lastne sramežljivosti in tradicionalizma, ko gre za podobe (ženske) spolnosti – tudi Vzhod dozorel (po poti Zahoda).

To ambivalentno razmerje Vzhoda do Zahoda je torej polno zgodovinskih in idejnih nekonsistentnosti. Poglejmo samo primer ženskega »biološkega poslanstva«. Socialistična država je za žensko iznašla posebno simbiotično razmerje med družinskim in poklicnim življenjem. S tem ko je zagotavljala vrsto

socialnih in ekonomskih mehanizmov na področju skrbstvene ekonomije (plačan porodniški dopust, otroško varstvo, skrb za ostarele), je spodbujala rodnost (Therborn, 2004, 258). »Stavka žensk proti rojevanju« v nekdanjih komunističnih državah, kot pojav padca rodnosti opisuje Göran Therborn, je sočasna s širšimi socioekonomskimi zahtevami po odlaganju načrtovanja družine in materinstva, ki jih prinaša neoliberalni ekonomski kontekst. Strah pred nezaposlenostjo in negotova prihodnost v predstavah mladih parov sestavita sliko otroka, ki deluje kot tveganje in nepotrebno breme. K temu je treba prišteti še prisvajanje zahodnoevropskega modela udejanjanja karier in potrošništva. »Komunizem je na različne načine igral pomembno vlogo v zgodovini družine, med njimi zagotovo kot dejavnik, ki je uspel zaježiti upad rodnosti« (ibid., 258). Prehod k zahodni neoliberalni modernosti je v resnici tisti, ki to nativistično politiko rojstev hudo omejuje, celo ogroža.

Te nekonsistentnosti nikakor ne motijo vladajoče revizionistične politike spola. Revizioniste spola ne moti, da je moderna spolna pogodba na Zahodu že davno prešla v postmoderno neoliberalno pogodbo, ki temelji na ideji ženske aktivne participacije v javnem življenju. Časovno-zgodovinska komponenta ideje »ujeti Zahod« (angl. *catching up*) je anahronistična zgolj navidezno. Ko postsocialistični »mediatorji spola« želijo udejanjiti ideal, ki je že davno preminul, se poslužujejo drugačne argumentacije, njihovi razlogi za »lov« pa so bolj zapleteni. Socialistični Vzhod je v drugi polovici 20. stoletja doživel dve revoluciji, najprej socialistično in nato kapitalistično protirevolucijo. Konec socialističnega eksperimenta je pomenil konec neke druge, alternativne modernosti. Da bi dokazali kredibilnost in determiniranost, »vrniti se nazaj v zgodovino«, se je moral Vzhod najprej odpovedati vsem dediščinam, vključno s progresivnimi politikami državljanstva in spola v socializmu, ter priklicati nazaj na prizorišče tisto drugo, kapitalistično modernost, s katere bi gradil nove, postsocialistične družbe. Reiteriranje preživelega modela zahodne modernosti ni imelo političnoekonomskega motiva – tega ne bi moglo udejanjiti, saj je bila tranzicija zasnovana kot prehod v (periferni) neoliberalizem. Pač pa je imelo močno ideološko-kulturno poslanstvo: sestaviti nov zemljevid družbenih razmerij, ki bo odpravil predstave o socialističnih »alternativah« in »opolnomočenju« ter na njihovo mesto postavil prazno formo antikomunizma, s katere se bo aktivirala nova oblast.

Zgodovinski revizionizem, ki je zajel spolni revizionizem, ni po naključju spojil dveh sfer, ki vsaka zase gojita svoj odnos do preteklosti – ena do javne politično-ideološke zgodovine komunizma, druga do zasebne družinske zgodovine spola v socializmu. Ker v socializmu ti dve sferi nikoli nista bili ločeni, prej

nasprotno, deklarativno združeni v model države kot skupnega gospodinjstva (Jalušič, 1999), je bilo delo za revizioniste toliko lažje. Da bi dokazali, kako »nenaravne« so bile socialistične politike spola, je zadostovalo pokazati na vse druge anomalije družbenega življenja, od omejenega potrošništva do prisilnega kolektivizma. Konec socialističnega projekta je pomenil, da so bila na mizi za pogajanje znova vsa družbena razmerja moči, vključno s spolnimi (Kaneva, 2015, 7). Ker se je zgodnji spolni revizionizem tako tesno prekrival z mimikrijo potrošniškega etosa Zahoda na drugih področjih idej, podob in diskurzov, se je lahko zmotno domnevalo, da je imelo to posnemanje v glavnem kulturno funkcijo pozahodenja družbe.

Tako lahko zapišemo nekoliko modificirano tezo: kot je mimikrija zahodnjajstva in njegove modernosti tesno prepletena z idejo posttravmatske rekonstitucije, pri čemer je srž podvajanja prav v dokazovanju travmatičnosti (socialistične) modernosti, toliko je »normalizacija« politik spola v postsocializmu v funkciji same revizionistične ideje. Nadalje, v nasprotju s splošnim prepričanjem, da je historični revizionizem, ki se sproža v različnih kombinacijah predrugačenja spomina, od nostalgije do antikomunizma, v službi spopada za interpretacijo preteklosti, s katerim pridobivajo sile v sedanjosti, zagovarjam tezo, da je revizionizem v funkciji družbenega inženiringa prihodnosti. Tisto, kar se v družbeni teoriji pospešeno prepoznava kot retrogradne forme organizacije družbenega življenja ali retrotopije, so v resnici kulturni boji za ustroj subjekta v prihodnosti: subjekta, ki bo hkrati (samo)vodljiv in desolidariziran, in torej odvisen od množične psihologije in totalitarnega vodenja, kot je to značilno za njegov neoliberalni ustroj.

## Teoretske podlage

Liesbet van Zoonen (1994) trdi, da v času dramatičnih družbenih sprememb spol zagotavlja sidro kontinuitete. Ta kontinuiteta se nanaša na ponovno potrditev (tradicionalnih) spolnih vlog, zlasti na področju družine in zasebnosti, medtem ko izjave o »tradiciji« – ko gre za temeljno družbeno celico nacionalne reprodukcije – omogočajo legitimnost preobrazb na drugih področjih socialnega življenja. V postsocialistični tranzicijski družbi je ravno nasprotno. Odstopanje od spolnih norm in identitet prejšnje epohe velja za odločilen element družbene preobrazbe (Andall, 2003; Berry, 1995; Gal in Kligman, 2000a, 2000b; Majstorović, 2016; Owczarzak, 2009). Povzemam Owczarzak: Po vsej postsocialistični regiji so se takoj po padcu komunizma začeli širiti

esencialistični pojmi o spolu, ki so zahtevali, da se ženske vrnejo h gospodinjstvu in domu ter preusmerijo k poslanstvu materinstva. Te predstave, pravi avtorica, so vnašale idejo, da je potreben »popravek« razumevanja socializma. S tem ko je ženske (po tej popravljeni interpretaciji) silil v plačano delo, je kršil udejanjanje njihovih »naravnih« spolnih identitet (Owczarzak, 2009).

Socialistični režimi spolov in spolnosti se zavržejo kot »nenaravni«, s tem da zlasti ženske opremijo z identitetami, ki naj bi bile v izrazitem nasprotju z njihovim »biološkim« bistvom. Materinstvo je prvo na seznamu domnevne »razlastitve« žensk njihove ženske identitete, medtem ko se pritiski za vstop v plačano delo in politično življenje, ki jih izvaja socialistična država, pojavljajo kot sokrivci socialistične »zarote« proti ženskosti. Patriarhalna preusmeritev na ponovno kolonializacijo ženskih teles kot narodnih reproduktivnih strojev je tako bistvena za postkomunistično, »demokratsko« metamorfozo (Papić, 1999, 154). Kot trdi Papić, »brisanje komunistične paradigme enakosti in vpeljava nove konservativne ideologije države, naroda ali religije v vseh postkomunističnih državah temeljita na strategiji retraditionalizacije ženskih identitet, njihovih družbenih vlog in simbolnih reprezentacij« (ibid.). Patriarhalna preusmeritev k ponovnemu kolonializiranju ženskih teles kot narodnih reproduktivnih strojev je bila bistvena za postkomunistično, »demokratsko« metamorfozo. Kot trdi Papić, sta bila »izgon komunistične paradigme enakosti in obnovitev stare konservativne ideologije Države, Naroda in Religije v vsaki od postkomunističnih držav ključno povezana s strategijo ponovne traditionalizacije ženskih identitet, njihove družbene vloge in simbolnega poslanstva« (ibid.).

To je edinstvena družbena in teoretska situacija, ki zahteva nadaljnje preiskave. Tranzicijske družbe srednje in vzhodne Evrope se je doslej obravnavalo v luči sposobnosti sprejemanja in izvajanja zahodnih modelov demokracij, tržnih gospodarstev in pravil liberalne države (Burrawoy in Verdery, 1999). V skladu s tem so bile razvrščene v bolj ali manj uspešne kandidatke za polno članstvo v Evropski uniji v kulturnem smislu; in za članstvo v EU v pravnem smislu (pogojevanje članstva EU). Tranzitologija, kot pravita Štiks in Horvat (2015), je hegemonski režim moči, s katerim se ljudje iz postsocialističnih družb, zlasti v balkanski regiji, doživljajo in samoopredeljujejo. Kar se tiče politike spolov, se kritična zahodna literatura osredotoča na vplive tranzicije na ženska življenja v postsocializmu in raziskuje pripovedi o »prilagajanju« in »ponovni izgradnji« identitete. Vprašanje, kako je spol soudeležen v političnih bojih za ideološko rekonstrukcijo družbe kot celote, pa je manj raziskano in je potisnjeno ob rob družbenih analiz.

Ideološko poslanstvo postsocialistične politike spolov je investirano tako v boj za žensko identiteto kot za politično moč in prisvojitve nacionalne identitete. V primerjavi z zahodnim postfeminizmom postsocialistična politika spola – vključno z reprezentacijami ženske identitete in njenim mestom v nacionalnem zamišljanju – predstavlja pomembno ozadje, s katerim se lahko proučijo specifični procesi družbenih sprememb v regiji. Avtorice, ki proučujejo politike spola s perspektive same regije, in ne zahodnega pogleda nanjo, poudarjajo specifično postsocialistično rekonstrukcijo vezi med nacionalizmom in spolom. V ospredju stojita ideji materinstva in ženske nacionalne misije. Služita dvema nalogama: zagonu procesa repatriarhalizacije kot temelja ideološko-politične rekonstitucije družbe v celoti in, v povezanem scenariju, rememoriziranju socialistične zgodovine kot legitimacijskega pogoja za rekonstitucijo (Jalušič, 1999; Jogan, 2000; Majstorović, 2016; Vidmar Horvat, 2018). V sodobnem ožvljanju nacionalizma se mobilizirajo ženske spolne identitete za ponovno pisanje zgodovine, skupaj z zatiranjem preteklih emancipacijskih bojev in idej svobode – ne le, da se spodbuja nadzor nad reproduktivnimi pravicami žensk, ampak se tudi usmerja javne vizije etnične demografije, politične moči in kulturne identitete.

Julie Mostov (2008) rezultat rekonstitucije družb na območju nekdanje socialistične Jugoslavije imenuje etnokracija. Etnokracija »je specifičen tip vladanja, ko je oblast skoncentrirana v rokah vodij, ki sebe promovirajo kot edino kvalificirane, da branijo etno(nacionalne) interese, pri čemer so tisti, ki se jim vlada, kolektivna telesa, ki jih opredeljujejo skupna kultura, zgodovina, vera, miti in domnevni izvor«. Ključna strategija zadeva rekonfiguriranje socialnih in političnih krajin držav, pa tudi omejevanje političnih subjektov in političnega prostora. Etnokratske strategije oblikovanja države si prizadevajo izprazniti javni prostor, zmanjšati število kategorij političnih subjektov in omejiti dostop do institucij družbene moči (ibid., 101). Pod udarom so neodvisni mediji in civilna družba. Pretendent za etnokrata določa demografske politike, izvaja družbeni nadzor in uvaja avtoritarne modele vedenja, s tem da se sklicuje na tradicionalne vrednote. Te omenja v kontekstu specifične teže, ki jo nosijo v stiku z dekadentnimi vrednotami drugih, na primer Zahoda, nekdanjih komunistov, kozmopolitov, protivojnih aktivistov, feministk, muslimanov, etničnih manjšin (ibid., 97).

Da je etnokraska politika usmerjena proti migracijam, multikulturnim in kozmopolitskim politikam sobivanja, je danes splošno vidno. Manj jasno je, ali so protiliberalne politike zares usmerjene v odpor do »Drugih«, ali pa je Drugi kraj, na katerem se zares upravlja z identiteto družbenega subjekta z listino

pripadanja etno naciji. Ko vprašanje Drugega zožimo na kategorijo ženske Druge – na primer tiste, ki ideale opolnomočenja išče v protipatriarhalnih politikah družbene spremembe ali se celo spogleduje z dediščinami ženskega boja v socializmu –, postane očitneje, kako spolni revizionizem postane hkrati integralni del tistega paketa zgodovinskega revizionizma, ki si bo prizadeval za avtokratski model patriarhalnega etno nacionalizma. Matere, žene, hčere se v scenariju kolektivnega (pre)poroda prepiše v etno ženski subjekt, ki sodeluje v družbenem inženiringu kolektivne identitete državljana. Mapira kulturni in simbolni teritorij nacije, ki ga opredeljujejo kategorije spola. »Nadzor nad spolnim vedenjem tako postane pot k okrevanju nacije« (ibid., 97).

## O metodološkem pristopu

Strategiji spopadanja z etnokracijo in dominacijo modela etno ženskosti v projektu postsocialističnega političnega revizionizma sta vsaj dve. Prva zadeva spopad s paradigmo in dokazovanjem, da so ženske v svojih biografskih okolišjih avtonomne akterke, ki, tudi kadar gre za vsiljene modele »modernizacije«, te prilagajajo svojim predstavam in življenjskim načrtom (Katunarić, 2017). Drugi način je, da se pridružimo revizionizmu – in sicer v smislu razširjanja vizij, odpiranja poti revizijam, ki bodo mesto hegemonne etno ženske poselile z dodatnimi podobami, podobami drugih žensk.

V tej študiji ubiram v glavnem drugo pot. Včasih se sicer ustavim ob hegemoni podobi ženske z (nacionalno) močjo, pogosteje pa gledam k likom, ki so v medijski etno krajini vizualno povečini nevidni. Cilj je ustvariti vizualno kakofonijo, da bi demonstrirala, kako je mogoče projekt »ospoljenja nacije« destabilizirati v etno hegemonem pohodu tudi tako, da se dejansko manj ukvarjamo z vodilnimi politikami spola, ki usmerjajo javno podobo (normativne) etno ženskosti.

Tu seveda ne gre samo za mojo subjektivno odločitev. Zgodovinski revizionizem ne deluje ločeno od globalnih pritiskov na politični, kulturni in gospodarski ravni življenja. Procesi transnacionalizacije, feminizacije migracij in oblikovanja globalnih trgov dela so spodkopali strukture, odnose in institucije sodobnih nacionalnih družb tako v zasebnem kot javnem življenju. To vpliva tudi na revidiranje spolov. V sodobni zgodovini nacionalizma so ženske pozvane, naj reproducirajo narode biološko, kulturno in simbolno. V postmoderinem oživljanju nacionalizma so ženske in njihove spolne identitete mobilizirane, da bi spremenile zgodovino. Skupaj s tradicijami emancipatornih bojev



in pojmov svobode oživiljeni nacionalizmi spodbujajo tudi nadzor nad ženskiimi reproduktivnimi pravicami ter usmerjajo javne vizije etnične demografije, politične demokracije in kulturnega pluralizma. Vendar pa ideologije nacionalističnega oživljanja ni mogoče vključiti v javni diskurz brez nekaterih vidnih nesoglasij. Globalno migriranje žensk (najsi gre za izbiro ali prisilo) že desetletja prispeva h kulturni pluralizaciji nacionalnih kolektivov. (Pol)pravno institucionaliziranje globalnih skrbstvenih verig, ki je odvisno od dela migrantk z globalnega juga, zapleta standardno moderno delitev na javno in zasebno, ko gre za produkcijo nacionalnih identitet. Pa tudi globalni mediji, ki temeljijo na spektaklu in »kozmpolitski« kulturi slave, preoblikujejo politične arene držav tako na Zahodu kot Vzhodu, pri čemer so slavne »prve dame« lahko danes brez večjih dilem tudi »transnacionalne« simbolne matere naroda.

Metodološko se opiram na dva pristopa. Prvi zadeva vprašanje ženskega glasu. S pomočjo postkolonialne feministične teorije smo se naučile, da ženski glas ne obstaja – vsaj ne v smislu poenotene, zgolj z ženskim spolom opredeljene pripovedi o ženski. »Ni gledišča, s katerega bi bilo mogoče določiti univerzalne karakteristike človeka, ali ženske, ali temnopolte ženske. Poenotenje in poenostavljanje sta fantaziji dominacije, ne razumevanja« (Johnson, 1988, 170). Moja izbira, da podobe žensk po poglavjih poenotim v krovne naslove, »Rominja«, »Begunka«, »Muslimanka« itn., se utegnejo zdeti kot popolno epistemološko nasprotje feminističnemu uvidu. Toda odločitev za generična poimenovanja je zavestna. Z njo želim znova opozoriti, kako malo napredka smo na področju intelektualnega dela v Sloveniji storile v smeri manjšanja razkoraka med raziskovalko in njenimi subjekti, ki bi obrnil razmerja etnične, rasne in kulturne moči. Še vedno smo v glavnem raziskovalke dominantne etnične skupine tiste, ki raziskujemo Druge, kot to velja za intelektualke belke, ki raziskujejo ženske »tretjega sveta«; in feministke belke, ki raziskujejo ženske drugih rasnih skupin v ZDA (Bettie, 2002). Kot opozarja Bettie, ključna dilema, ki izhaja iz tega neravnovesja in neenakosti v raziskovanju, tiči v predpostavki esencializma: zdi se, da zadostuje, da raziskujemo spol, ne glede na vse razlike, ki jih v družbeno izkušnjo spola prinašajo druge okoliščine in razlike – rasa, etnija, razred, starost itn. V zadnjem času se sicer zdi, da paradigma interseksionalnosti odpravlja zagato – a jo v resnici odpravlja za belo intelektualko. Še vedno, če sledimo argumentaciji Julie Bettie, slabo razumemo mehanizme, ki so v ozadju ukvarjanja z Drugo in esencializiranjem njene drugosti. Težnja je, da drugo opredelimo kot vselej enako: najprej določimo razliko, nato pa preko te statične razdalje vpeljemo identičnost (ibid., 23). Ta identičnost običajno Drugo povzame prek subjektnega mesta žrtve, pasivnega lika,

predeterminiranega z religijo, tradicijo in patriarhatom. Feministična etnografija kot metoda raziskovanja, ki želi vpeljati pluralnost glasov, lahko poruši del teh hegemonih predstav o poenoteni Drugi. Dokler ne odpravimo institucionalnih neenakosti v raziskovanju, ki bodo odprle prostor raziskovalkam nehegemonih manjšin, se odločam, da ko govorim o Drugi, govorim o konstrukt, kot ga vidi večina. Ta konstrukt izzivam s protikonstruktom; brez pretenzij, da sem karkoli povedala o ženskem subjektu za kuliso – podobe ali glasu – Druge.

Drugi pristop pa je primerjalno zgodovinski. Cilj je pokazati na naučenost gledanja na žensko nacionalno telo – ki se ga lahko vselej odučimo in prenesemo v drugačne podobe. Za ta zasuk uporabljam tudi nekonvencionalni pogled: na eni strani pogledujem k vizualni reprezentaciji ospoljenih teles transnacionalnih delavk migrantk iz Tajske, Rominje Elke Strojan in begunk. Po drugi strani se kot posebni študiji primera posvečam Melanii Trump, prvi dami, ki hkrati stoji na vrhu piramide etničnih in rasnih pozicioniranj ženske – a kot »nema kraljica« z Vzhoda zlahka zdrzne na njeno dno, kjer skupaj z drugimi ženskami brez glasu izkuša skupno usodo transnacionalne migrantke.

Avtorice zbornika *Over the Wall/After the Fall* pišejo: »Padec komunizma je sprožil postsovjetski in postimperialni milenijski trenutek v ‚globaliziranem‘ času brez jasnih sovražnikov – dobo sprememb in prehajanj, ki vpliva na nacije kot celote in tudi na ospoljena, seksualizirana, rasno in etnično zaznamovana telesa« (Forrester et al., 2004, 12–13). Diskurzivna produkcija »vzhodnjakinje«, najsi gre za migrantko na trg najnižje plačanih delovnih mest ali fotomodel, je sprožila skupno feministično skrb zahodnjakinj, kako jih rešiti njihove podrejenosti – neupoštevajoč, da so iz socializma prinesle izkušnjo, ki je pogosto pomenila več socialnih pravic, več enakosti in večjo vključenostjo v politično in ekonomsko življenje.

V *Revizijah spola* poskušam to vzhodnjakinjo umestiti v nov prostor raznolikih podob in glasov postnacionalnega pripadanja – tudi kadar je ta Druga brez glasu: po izbiri ali prisili.

## Prvo poglavje

# Materne imperijev

**M**oja prva študija primera se najprej vrne v zgodovino, k »materam« preteklih imperijev. Prek teh ženskih likov, ki jih imenujem »imperialne matere«, gre pa za zakonske sopotnice evropskih vladarjev (Clancy, 2020; Ganetz, 2016; Schulte, 2006), proučujem odnos med simbolnim materinstvom in nacionalizmom, ki je nasledil obdobje večnacionalnih imperijev. Ozrem se k dvema sovladaricama, najprej k Elizabeti, soprogi Franca Jožefa in kraljici Madžarske iz obdobja habsburške monarhije, in nato k Jovanki, soprogi Josipa Broza iz obdobja Socialistične federativne republike Jugoslavije. V drugem primeru izraz »imperij« uporabljam pogojno, v smislu lastnosti federacije kot večetnične kompozicije odprtih notranjih meja in multikulturnega modela pripadanja (Sutter Fichtner, 1997). Upoštevam tudi Titovo domnevno zgledovanje po habsburškem imperiju in tipu vladavine Franca Jožefa (Taylor, 1956). Uvodno je pozornost kot ločeni študiji primera namenjena tudi Mariji Antoaneti. Analiza pokaže, da so bile vse tri simbolne matere iz pretekle zgodovine – tujke po svojem etničnem izvoru – predmet javnega presojanja glede na njihovo uprizarjanje ženske spolne ustreznosti, in ne kulturno-identitetne skladnosti. Cilj je zato proučiti, kako se ženski imperialni liki skladajo s poznejšo moderno produkcijo nacionalnih fantazij pripadanja in identitete, ko je ženskam odmerjena vloga simbolnega, biološkega in kulturnega reproduciranja kolektiva in ko je ta zamejena s posebno etnično, rasno in razredno intersekcijo, vneseno na ozadje njene biološke telesnosti; in kako se dediščina »imperialnih mater« sklada z moderno teorijo nacionalizma in spola.

Teoretsko se analiza naslanja na postkolonialno postfeministično teorijo nacionalizma (Collins Hill, 1994; Kaplan, Alarcon in Moallem, 1999; Shome, 2011), pri čemer je v ospredju kritično prevrednotenje vprašanja »etnične« komponente reprodukcije nacionalne identitete; za področje nekdanje Jugoslavije mi služijo dela kritičnih feminističnih študij tranzicije (Jalušič, 1999; Mostov, 2008; Ramet, 1999). Moderne teoretske zaznave vpletenosti spola v nacionalizem in nacionalistični diskurz so sicer skope v poročanju o tej tematici. Glavnina teorije, do prihoda feminističnih avtoric, se z nacijo ukvarja v smislu univerzalne »bratske skupnosti«, pri čemer se pozornost pri kulturnem in političnem delu nacionalistov posveča predvsem moškim elitam in nastajajoči moški javnosti (za pregled glej Vidmar Horvat, 2013a); razpravlja o medgeneracijskem konfliktu med očeti in sinovi (Smith, 1996), ko gre za transzgodovinski prenos dediščin nacije; ali pa se razpravljavci zadovoljijo s posplošeno idejo državljana, v ozadju katere brez večjih naporov zasledimo moško osrediščeni koncept modernega individua. Ta družbena pogodba, kot v svoji kritiki pravilno ugotavlja Carole Pateman (2016), izhaja iz zgodovinske situacije modernega patriarhata, ki politično emancipacijo ugnezdi v sočasno spolno podrejanje – spolno pogodbo, ki moškim omogoča, da prevzamejo upravljanje z javnimi zadevami, vključujoč plačano reprodukcijo življenja in politično vodenje, medtem ko ženskam, kot polsubjektom v tem pogodbenem razmerju, »preostane« neplačano skrbstveno delo v zasebnem.

Feministična kritika odpre pomembno vprašanje impliciranja spola, ko gre za reprodukcijo nacije – bodisi v biološko-populacijskem bodisi simbolno-kulturnem smislu. Manj pozornosti pa se je do nedavna posvečalo vprašanju, ali je nastanek nacije – to je v modernističnem pomenu kot proizvodu procesov nacionaliziranja politične skupnosti (Anderson, 1998; Calhoun, 1993; Gellner, 1983; Smith, 1996) – nepreklicno odvisen tudi od nacionaliziranja ženske in njenega biološkega telesa. Z drugimi besedami, ali je za uspeh nacionalnega projekta, ki za svoj simbolno-kulturni in fantazijsko-identitetni obstoj potrebuje ideji »matere« in »očeta« nacije (kdorkoli se že znajde v objemu obeh likov, od dejanskih do mitoloških figur), nujno, da sta oba lika že tudi etnično določena, torej opredeljena po svoji etnični identiteti in pripadnosti? Ali pa je nemara ideja etnične čistosti, ko gre za reprodukcijo nacije, retroaktivna fantazija, ki jo poganjajo nacionalizmi sodobnega časa – in je bila v resnici v času nastajanja nacij manj prisotna komponenta nacionalnega zamišljanja?

V tem poglavju ponudim nekaj nastavkov za razmišljanje. Moje tri študije primera bodo pokazale, da etnična pripadnost simbolnih starševskih figur nacije nima pomembne vloge pri nacionalnem zorenju, s čimer mislim nacionalno

emancipacijo in kulturno identiteto. Nasprotno, kot bom na kratko povzela s primerom družinskih imaginarijev v času francoske revolucije, sta bili starševski figuri kralja in kraljice obglavljeni (dejansko in simbolno) zaradi njune idejno-duhovne neskladnosti z razsvetljskim projektom emancipiranja državljanstva, pri čemer so predstave o dobrih, ljubečih in pravičnih starših igrale pomembno vlogo projiciranja novega političnega reda. Vzporednico lahko povlečemo do Elizabete: bila je bavarskega porekla, kar je za avstrijski dvor zares predstavljalo problem – pa ne zaradi vprašanja etničnega porekla, temveč svetovljanske vzgoje, ki je bila deležna v okolju svojega odraščanja. Tudi v tem primeru je bila duhovno-kulturna komponenta socioseksualnega reda pomembnejša od etnično-genealoške. Bavarka in avstrijska cesarica je brez etnično pogojenih zadržkov lahko postala kraljica Madžarske in deželo z njenimi ljudmi imenovala za svojo »pravo« domovino.

Tudi primer Jovanke bo razkril, kako je današnji vodilni diskurz nacije (in nacionalistov), po katerem je reprodukcija – biološka, simbolna in kulturna – poslanstvo, ki mora imeti jasno etnično opredeljene nosilce in nosilke, vsem ostalim pa se na poti k tej nalogi vrata poljubno odpirajo in zapirajo, v resnici proizvod etničnega zamišljanja, ki je premagal politično-civilni scenarij državljanstva. To pa ne pomeni, da je zmagoviti diskurz tudi v resnici triumfalno sklenil tok zgodovine. Nasprotno, nacionalistično vpoklicevanje žensk dominantnih etničnih skupin k njihovem reproduktivnemu poslanstvu (od ZDA do postsocialističnih regij jugovzhodne Evrope) pritrjuje tistim kritičnim teorijam, ki nacionalno-patriarhalni projekt proučujejo v luči nenehne krize – dokazujoč njegovo konceptualno skonstruiranost, zgodovinsko sfabriciranost in ideološko šibkost.

## Ženski spol med teorijo in zgodovino nacije

Ko gre za vprašanje spola, se feministična teorija nacionalizma osredotoča predvsem na vprašanje biološke reprodukcije nacije in z njo povezano državno nasilje nad reproduktivnimi pravicami žensk (Yuval-Davis, 2009). Izhodišče nacionalistične ideje ženske obveze do nacije je problem t. i. genetskega baze-na nacije. V ospredju je torej vprašanje porekla: posameznik je lahko polnopraven član nacionalističnega projekta le, če je rojen v isti (genetsko-biološki) skupnosti. V ozadju predstave o čistosti nacije se v moderni zgodovini skriva vrsta dejanskih politik nasilja, od »pravila ene kaplje«, ki je zaznamovalo rasisistični diskurz v ZDA v 20. stoletju, do evgenike (v ZDA, v Nemčiji pod

okriljem nacističnega projekta Lebensborn ali na Slovenskem; Cergol Paradiž, 2015) in politik prisilnih sterilizacij ter prepovedi pravice do abortusa – kot dveh radikalnih nasprotij na isti daljici nasilnega upravljanja z ženskim telesom in njegovim reproduktivnim potencialom.

Ženske se torej najprej dojema kot biološke nosilke življenja skupnosti (Mostov, 2008; Yuval-Davis, 2009). Toda njihova biološka funkcija sama po sebi ne more biti izključna tarča nacionalistov, saj bi, če bi upoštevali samo to dejstvo, v zgodovini ne imeli opraviti tudi z izrazito selektivnim odrejanjem, katera od različnih skupin žensk sme prispevati k življenju skupnosti in katero med njimi se od takšnega reproduktivnega dela odganja. Ob biološki »čistosti« se v ženskem telesu zaznava tudi kulturni in simbolni kapital. Simbolni kapital pomeni reprodukcijo socioseksualnega patriarhalnega reda, po katerem se ženski pripisuje esencialistično bližino z naravo, moškemu pa zavetje v kulturi (Ortner, 1972). Naloga žensk v tem smislu je, da kot matere izvajajo delo materinjenja (Chodorow, 1978), ki bo potomcem in potomkam v zavest (in nezavedno) jasno ugnezdilo razumevanje spolnega režima in subjektne pozicije, ki jo v njem zasedajo. Kulturni kapital korenini v ideji prenosa tradicije z generacije staršev na generacijo otrok, pri čemer je ženski kot primarni skrbnici v družini (in tudi tisti, ki dejansko z otroki prebije največ časa) naloženo, da to tradicijo skrbno zavaruje s plaščem avtentičnosti in kulturne nekontaminiranosti.

Glavnina zgodnje feministične kritike se ob vprašanju reproduktivnih pravic žensk opira na liberalnofilozofsko tradicijo individualnih in človekovih pravic (Yuval-Davis, 2009). Postfeministične avtorice, ki v svoje razprave vključujejo nezahodno perspektivo, izpostavljajo, da je takšno »individualiziranje« družbeno in kulturno zamejeno z zahodocentrično perspektivo, ki pozablja na biopolitike zatiranja skupin žensk, torej etničnih in rasnih manjšin, katerih izkušnja sodelovanja v nacionalističnih projektih je bistveno drugačna od belopolitih žensk, zaznamovanih s privilegiji rase in (srednjega) razreda. Tu ne gre samo za vprašanja reprodukcije nacije, pač pa tudi polnopravnega kulturnega in političnega članstva v njej. Medtem ko velja, da so ženske v zahodnem patriarhatu biološke, kulturne in simbolne matere nacije, velja tudi obratno: materinstvo je kraj, ki določi rasno, razredno in etnično identiteto nacije (Shome, 2011). Nacionalno materinstvo ni samo oblika ospoljenja ženskega telesa, pač pa tudi področje njene rasizacije (Glenn, 1999, 7). Moderne politične skupnosti so prežete s torišči spolne, rasne in etnične identitete (Kaplan et al., 1999), kjer se za izhodišče vzame idealizirani model materinstva, kot ga je mogoče izpeljati iz izkušnje bele ženske srednjega razreda. Iz tega modela se nato določi

še državljanski model, v smislu, da se iz ideje nacionalnega materinstva rojevata tudi kulturna identiteta in spolno državljanstvo.

Če povzamemo: moderna politična skupnost vznikne iz sočasne potrditve in zanikanja spolne in rasne razlike. V postmodernem obdobju, začenši z družbenoekonomskimi spremembami od sedemdesetih let prejšnjega stoletja dalje – zaznamovanimi s feminizacijo migracij in z množičnim odhodom žensk srednjega razreda iz gospodinjstev na trg plačanega dela –, ta paradoks hkratnega utrjevanja in zanikanja postane viden. Posebno po razpadu kolonialnega sveta, vključno s kolapsom sovjetskega in jugoslovanskega imperija, prepletenost modernega nacionalizma z razredno in rasno-etnično anatomijo materinjenja nacije stopi v prvi plan javnega zaznavanja; in s tem tudi spolnih in rasnih nelagodij zahodnega (belega) patriarhata (Shome, 2011). Ali je tedaj mogoče iz te kronologije razkrivanja spolnih, rasnih in etničnih kontradikcij reprodukcije nacije nacionalistični projekt opisati kot dejansko – in bistveno – pogojen z idejami etničnega prekrivanja med materinstvom in politično skupnostjo? Da je, z drugimi besedami, rojstvo nacionalnega čuta (identitete in pripadanja) odvisno od zaznave, da je reprodukcija nacije vselej že tudi etnična reprodukcija?

Seveda lahko takoj odgovorimo, da to ne drži – in se pri tem opremo na teorijo dveh poti nacionaliziranja skupnosti: francosko republikansko, utemeljeno na ideji civilno-državljske pripadnosti (in z izrazito jasnim zavračanjem etnokulturne identitete kot temelja pripadnosti), in srednjeevropsko (nemško), ki protežira kulturo – skupaj z jezikom, tradicijami, leposlovjem in umetnostjo širše kot temeljem civiliziranja v državljanstvo. To je upravičena utemeljitev. Hkrati pa s sklicevanjem na dve politični tradiciji zlahka naredimo miselni preskok k trditvi, da v civilno-republikanskem modelu ni prostora ne za rasizacijo ne etnicizacijo ženskega reproduktivnega telesa. Da ni tako, zlahka vidimo na primeru sodobnega ksenofobičnega populizma v Franciji. Zanikanje rasne ali etnične identitete kot temeljev pripadnosti politično-državljski skupnosti v nobenem primeru ne izključuje rasnega artikuliranja nacije; niti, kot bomo videli, v teh naporih ženske ne pušča ob strani svojih bojev.

## Prezgodovinjene nacionalnega projekta

Predstava, da nacija za svoj obstoj potrebuje etnično »čiste«  
akterke biološke in kulturne reprodukcije, je produkt retroaktivnega fantaziranja. V času

»prebujanja narodov« in nacionaliziranja političnih skupnosti v Evropi so bili etničnoidentitetni elementi nacionalnega patriarhata ospoljeni, ne pa tudi etnicizirani. To ne pomeni, da v kolektivni zavesti niso domovale predstave o tujcih in tujkah, toda ideja tujstva je imela drugačno anatomijo od te, ki smo jo sprejeli v 20. stoletju. Tujec je bil zagotovo opredeljen kot Drugi, kot nekdo, ki torej prečka meje skupnosti in s prehodom razgiba navidežno zatišje kolektivnega življenja. Toda predmoderni koncept meje je bistveno drugačen od modernega, zaznamovanega s teritorialnostjo suverenih nacionalnih držav. Četudi je res, da se proces državnega zamejevanja začne z vestfalsko pogodbo (1648), ta še nekaj stoletij ni vseboval preprek in regulacije ljudskih migracij, zlasti ne imigracij. (Večja skrb je bila namenjena emigriranju, v strahu pred izgubo delovne ali vojaške sile, medtem ko so bile imperialne države še kako zainteresirane za organiziran transport in odprto pot trgovini s suženjsko delovno silo in drugimi »soimperialnimi subjekti«.) Kot poudarja Sharma, je bila šele »nacionalizacija držav tista, ki je vodila k uporabi razlikovalnih kategorij razreda, ‚rase‘, spola in spolnosti kot kriterijev (nacionalnega) družbenega članstva« (2014, 421–422). Pa tudi še potem usoda tujca ni bila povsem enoznačna. Tako Simmel kot Schütz, dva vodilna sociologa na prehodu v 20. stoletje, sta tujca opredelila kot neznanca, ki prihaja iz drugih krajev, se poskuša bodisi asimilirati ali integrirati v deželo prihoda in s svojo prisotnostjo, kot opazovalec z razdalje, v novo okolje prinaša tudi pomembno mesto refleksije in kritične presoje. Za oba sociologa je tujec moški, toda noben ga ne percipira kot grožnjo. Tujec je samotni popotnik (Bauman, 1996), ob koncu stoletja pa se grožnja Drugega uteleša predvsem v množicah. Te pa imajo, po vodilnem razpihovalcu razredne paranoje Le Bonu, značaj ženske; so iracionalne, instinktivne in notranja nevarnost morali uglajene družbe.

Tudi ideja, da mora nacija obstajati v prostoru z jasno postavljenimi mejami, tako zunanjimi kot tistimi, ki življenje skupnosti razpolovijo na javno in zasebno sfero, je produkt nacionalnega projekta in njegove spolne pogodbe, ne pa njegov pogoj. Zamisel, da nacionalna »družina« posnema ideal gospodinjstva srednjega razreda, kjer je moški tisti, ki preči meje doma in družine, ženska pa tista, ki varuje prag domovanja, je specifična zgodovinska projekcija. Ideal sedentarne gospodinje, ki vzdržuje meje zasebnega, je veljal le za privilegirane sloje žensk. Na svojih domovih so, ko je šlo za naloge materinjenja, sprejemale dovilje. Dovilje so bile lahko ženske iz nižjih slojev ali temnopolte; v ZDA se jih je držala stigma nečistosti in neustreznosti, v Veliki Britaniji so bile čislane in za svoje delo dobro plačane (Wolf, 2018).



Materinstvo v tem času resda postaja predmet mitologiziranja in utrjevanja patriarhalnega družinskega ideala srednjega razreda, a ne v tolikšni meri, da skrb za otroke ne bi bila prepuščena Drugemu, torej ženskam, ki tako po razredni kot rasni ali etnični pripadnosti niso pripadale temu idealu.

## Aristokratska degeneracija, republikanska vrlina

Prečkanje meja do prihoda nacionalistov tudi ni dojeta kot problematično, ko gre za vladarski sloj. O tem pričata lika dveh migrantskih mater svojega časa, ki ju veže skupno pripadanje avstrijskemu dvoru: Marijo Antoaneto in Elizabeto. Če začnemo s kronološko zgodnejšo: hči Marije Terezije in Franza Jožefa se je morala kot 14-letno dekle, po dogovoru med avstrijskim dvorom in Burboni, odreči svoji domovini in podati na pot v zakon s francoskim kraljem. Prečkanje meje je vključevalo simbolno iniciacijo v novo domovino, ki se je odvijala na nevtralnem nemškem ozemlju na otoku reke Ren v bližini Kehla. Tam so za ta namen postavili leseno kabino, v katero je deklica vstopila kot Avstrijka Marija Antonija, izstopila pa kot Francozinja Marija Antoaneta (Thomas, 2002). Obred je lojalnost novi domovini izkazal s preoblačenjem, nekakšno predhodnico sodobnega »naturaliziranja« v novo državljanstvo. V manj kot desetletju je imigrantsko dekle zasedlo simbolni prestol »zlobne kraljice«. Do revolucionarnega vrenja je bila že obtožena egoizma in obsedenosti z videzom, zarotništva z namenom, da bi odstranila kralja in prevzela nadzor nad dvorom, in spolnega prevratništva, vključno z lezbištvom in incestom (Fraser, 2001). Delno je bil njen lik rehabilitiran šele stoletje in več pozneje. A tudi zgodovinar habsburškega dvora Stefan Zweig, ki ji je v svojem biografskem portretu iz leta 1932 naklonil vsaj malo simpatij v smislu, da je bila zgolj »navadna ženska«, je zapisal: »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). Zweig je verjel, da je bila prisiljena v »neprostovoljni sprejem heroične vloge« (ibid., xiv); če bi lahko polno izživela svoje materinstvo, sklene, bi jo čakal »normalen izhod« v zrelo ženskost (ibid., 143).

»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, prim. tudi Tuveri, 2007–2008). 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).

Do svoje smrti je Marija Antoaneta ostala tujka, zaznamovana s sprijeno »nemško« moralo. Toda ta nemška »moral« v resnici ni označevala etnične drugosti, pač pa je nudila zaledje za njeno spolno diskvalifikacijo v vlogi matere. Kot v svoji psihoanalitični zgodovinski rekonstrukciji francoske revolucije in njenega družinskega romana poročja Lynn Hunt, je bila Marija Antoaneta nekompatibilna s porajajočo se politično kulturo republikanskega ideala pravične in egalitarne družbe, po katerem so starševski liki, najprej v literaturi, nato pa tudi v politični imaginaciji, odigrali ključno vlogo prehoda iz starega režima v novo družbeno pogodbo. Ne Marija ne Ludvik nista ustrezala zahtevam ljudske fantazije po uprizarjanju podobe ljubečih in skrbnih staršev. Ludvik je veljal za impotentneža z dvomljivo inteligenco in nesposobnostjo vladanja, lik prešuštne Marije Antoanete pa je grozo patriarhalnega soočenja z moško politično (in seksualno) impotenco, vključujoč dvome o njegovi prokreativni sposobnosti, prikril s preusmeritvijo na žensko grožnjo.

Francoske kraljice so bile že pred revolucionarnim obdobjem deležne negativne pozornosti. Mnoge med njimi, povečini tujke, so označevali kot »zlovešči vpliv« na dvoru (Hunt, 1992, 89). V revolucionarni Franciji pa je negativno portretiranje kraljice, posebno kot slabe matere, odigralo novo strateško vlogo: omogočalo je simbolni razhod s starim režimom in rojstvo nove genealogije republike. Materinski mit je imel pri tem osrednjo vlogo. J. J. Rousseau je opozarjal, kako nevarno bi bilo, če bi si ženske želele prisotnosti v javnosti ali intelektualnega udejstvovanja. Revolucionarna retorika je vzpostavljala »homosocialni imaginarij« (Hunt, 1992), ženske pa bi morale v vlogah mater in žena voljno vstopiti na mesto žrtvovanja za revolucionarne sinove. Republikanska vrlina, ki je zahtevala oster razhod z »aristokratsko degenerativnostjo«, torej ni slonela zgolj na ozadju politično revolucionarnega motiva; vpeljevala je socioseksualni red, strukturiran okoli medsebojnih bratskih vezi revolucionarjev. Marija Antoaneta je v tem scenariju predstavljala poosebljenje negativne ženske ikone, nasprotje republikanskih svobosčin – »slaba mati v republiki, ki naj bi bila oblikovana po naukih dobrih

republikanskih mater« (Hunt, 1992, 122). Marija Antoaneta je bila resda obsojena protirevolucionarne zarote, le da je bila ta zarota pojmovana tako v političnem kot seksualnem smislu.

## Bavarka na dunajskem dvoru

Napadi na »tujko« so bili torej zaznamovani z napadi na njeno moralnost, in ne poreklo samo. Marija Antoaneta je s svojim svobodnjaškim prehajanjem med javno in zasebno sfero predstavljala simptom republikanskega nelagodja ob prisotnosti žensk v javnem življenju. Zelo podobna je bila usoda kraljice Elizabete, Sisi. Tudi ona je bila imigrantka: na avstrijski dvor je prispela kot mlado dekle z Bavarske, da bi v vsega nekaj dneh spoznala, da se je poročila z grobim in nezvestim vladarjem. Izgubila je dva otroka. Čeprav ji je žalovanje, ki ga je v javnosti izražala z zakrivanjem obraza in oblačenjem v črno, nadelo ime *mater dolorosa*, je bila ocena njenega materinstva – v času njenega življenja in v posthumnih zgodovinske rekonstrukcijah – dvoumna in polna nasprotij. Svoja črna oblačila je slekla le ob eni priložnosti – ob kronanju za kraljico Madžarske, ko si je nadela tradicionalno madžarsko nošo (Stephan, 1998, 84). V nasprotju z Marijo Antoaneto, ki jo je preobleka v francosko kraljico potisnila v tesnobno biografijo javnega poniževanja in nasilja, je bila za Sisi ta gesta preoblačenja dejanje simbolne osvoboditve izpod primeža avstrijskega dvora in njegove licemerske družbe – ter izraz ljubezni do njene »prave« domovine Madžarske in njenih iskrenih in pristnih ljudi (VanDemark, 2016).



Slika 1. Bavarka, avstrijska cesarica Elizabeta, v obleki z madžarskimi ljudskimi motivi ob kronanju za kraljico Madžarske

Tudi v primeru kraljice Elizabete se je javna presoja opirala na njeno materinsko podobo in moralno ustreznost. Kritiki so ji pripisovali spolno nenasitnost in prešuštvo. Posthumne biografije so enako razdvojene v interpretacijah (Haslip, 2000; Stephan, 1998; Unterreiner, 2005). Elizabeta je bila narcisoidna oseba, ki je materinstvo sovražila, zatrjuje njena biografinja, kustosinja muzeja v Hofburgu; opiše jo kot egomanično osebo, ki je zaradi strasti do potovanja zakrivila smrt svojega otroka (Hamann, 1997). Pripozna stisko, v kateri se je znašla kraljica, ko se je soočila z moževo nezvestobo, toda hkrati v odločitvi za nov življenjski stil, vključno z zapiranjem v zasebnost, najde učinkovito orodje za izsiljevanje cesarja

(Hamann, 1997, 33; za obširnejši pregled biografij glej Vidmar Horvat, 2009, pogl. 7). Ženska »usoda« v materinstvu je za obe kraljici odločujoča v analizi njune ustreznosti v vlogi simbolne matere in javne prisotnosti. Obe sovladarici sta ekscesni v svoji ženskosti: Marija Antoaneta, ker je bila v javnosti prisotna preveč, Elizabeta, ker je bila premalo. Njuno »tujstvo«, s katerim se je oblepilo simbolno podobo materinjenja politične skupnosti, je imelo moralni in patriarhalno ideološki predznak. Presojali so ju po spolni, ne rodbinski ustreznosti.

## Kraljica Elizabeta v slovenskem zamišljanju

V slovenskem prostoru v času vladanja Franca Jožefa je kraljica Elizabeta uživala drugačen sloves. Ko je 10. septembra 1898 v Ljubljano prispela vest, da je cesarica na svojem dopustovanju v Ženevi umrla pod nožem atentatorja Luccenija, je javnost prevzelo globoko žalovanje. »Pero nam zastaja, človeški čut se upira, da bi zapisali grozljivo novico,« so zapisali v *Slovencu* (11. 9. 1898); smrt »preblage cesarice Elizabete« je prizadela ljudi širom sveta, navajajo; »pri nas od Ljubljane, Celja, Gorice, Križ na Gorenjskem, Logatca, Vrhnike, Novega mesta« (*Slovenec*, 15. 11. 1898). Časnik priča, kako nesrečo čutijo vsi »zvesti Avstrijani«, in izraža sočutje do trpečega cesarja, s čimer naj bi pričali o »pravi, odkriti ljubezni in udanosti do cesarja in njegove vladarske hiše« (*Slovenec*, 13. 11. 1898). Po praškem časniku *Slovenec* povzema, kako je »najboljša tolažba za trpeče srce cesarjevo«, da se zdaj, »ko se vsi čutimo člani jedne družine [...] bratovsko razgovorimo o prepornih vprašanjih« cesarstva (*Slovenec*, 14. 11. 1898). Franc Jožef odgovarja, da mu je »glas Mojih ljubljenih narodov lajšaje k Mojemu srcu« (*Slovenec*, 19. 11. 1898). Zahvala za ljubezen in zvestobo milijonov »iz bližnjih in daljnih krajev, iz visokih in nizkih krogov« potrdi predstavo o cesarstvu kot veliki družini; in avstrijskem domu kot vrhovnem zaščitniku družinskega romana habsburškega imperija.

V liberalnem *Slovenskem narodu* objave poročajo o žalnih mašah, razobešenih zastavah in vsesplošnem žalovanju. Žalovanje je obenem priložnost – tako kot v *Slovencu* – za izražanje domoljubja in vdanosti: »Nas vseh oči obračajo se do vladarja, ki je izgubil svojega življenja družico ... Po tacih slučajih tuge in žalosti se šele prav jasno pokaže, kako tesno zvezani so vsi rodovi Avstrije s svojo dinastijo; in dinastični čut poganja cvetove, kakor si jih drugače niti v domišljiji nismo mogli predočevati« (vse navedbe po Vidmar Horvat, 2009, pogl. 7).

Mesto Elizabete v družbenem in spolnem imaginariju je bilo določeno s podobo cesarja. Avstrijec Franc Jožef je zasedal mesto očeta narodov, ki so tvorili

večnacionalni habsburški imperij, ne da bi pri tem ustvarjal napetosti v kolektivnem identificiranju. Nasprotno, moč habsburškega mita je izhajala iz zanikanja ekskluzivnega etničnega pripadanja. Povpraševati po etnični ali nacionalni identiteti je pomenilo zarisovati ločnice, habsburški imperij pa je bil imaginarni prostor prostega prehajanja in odprtih meja. Francjožefovski mit »mojih ljudstev«, z dinastično vezjo priklenjenih na očetovskega vladarja, je posebno skrbno podčrtal pojem ljudstva, torej plemena in etnične skupine, ne pa nacionalne individualnosti (Magris, 2001, 32). Po Magrisu je bil nadnacionalni ideal, ki se je odražal v očetovskem pozivu, s katerim so se začenjali razglasiti Franca Jožefa, »Meine Völker«, ideološko sidro podonavske monarhije. »Bil je njena duhovna in propagandna opora v boju proti modernemu prebujanju nacionalnih sil, skratka: orožje v habsburškem boju proti zgodovini« (Magris, 2001, 22).

Vendar ne gre zanemariti daljše zgodovine nastajanja večnacionalne strukture – začeni s Ferdinandom I. (1503–1564), ustanoviteljem »večnacionalnega imperija« –, ki je vzgojila poseben tip patriotizma. Habsburški patriotizem je oblikoval vez dvojnega pripadanja: »Ob avstrijskih zgodovinskih obletnicah so nad vsakdanjo nacionalno obleko vsi nosili še praznično nadnacionalno, in to s ponosom« (Magris, 2001, 185). Bojan Baskar je že prepričljivo pokazal, kako je bil tudi slovenski patriotski sentiment v dobi prebujajočega se nacionalnega čustva brez zadreg lojalna dvema domovinama: ožji slovenski in širši avstrijski. Slovo od »preblage vladarice« je priložnost, da *Slovenski narod* že 17. septembra »v važnem trenutku« opozori: »Slovenci želimo gotovo iz vsega srca po svobodi zjedinjeno, po kulturi mogočno, po blagostanju srečno, po delu cvetočo Avstrijo.« Vendar, povzema avtor: »Avstrijske vlade so se navadile bagatelizovati slovenski narod in v svoji zaslepljenosti ne spoznavajo niti njegove velike naloge v okviru avstrijske države.« Poznejša, poosamosvojitvena revizija »mittelevropskega dikurza« je spomin na multikulturno in kozmopolitsko formacijo patriotske vezi odpravila, ohranila pa nacionalistično idolatrijo pripadanja veličastnemu imperiju. Z odpravljanjem te duhovne dediščine je odplavljen tudi spomin na Elizabeto v vlogi simbolnega materinjenja »vsem avstrijskim narodom«. »Najplemenitejša žena ... je kakor angelj z višav prišla med avstrijske narode in jih vse objela z osrečujočo ljubeznijo.«

## Titova sovladarka

Če povzamemo dosedanje ugotovitve: obe imperialni materi sta se v času svojega vladanja znašli na mestu dvoumnega simbolnega lika. Tako za njune

biografe kot za tedanjo javnost sta ždeli na nelagodnem presečišču med javnim in zasebnim, to nelagodje pa je lahko sprožalo tudi nasprotno simpatije. Ko gre za kraljico Elizabeto, ji je periferija namenila veliko sočutja in spoštovanja do njenega trpljenja v zasebnem življenju. Čeprav se njeno vladanje odvija na ozadju krepitve nacionalnega čustva in rastoče samozavesti, etnična identiteta simbolne matere v tedanji slovenski javnosti ne preprečuje, da je ne bi vdano in hvaležno ljubili.

Podobna pa je bila usoda še ene sovladarice imperija, Jovanke Broz. Titovo Jugoslavijo lahko vzporejamo z imperijem, zaznamovanim z multikulturalnostjo, večnacionalnostjo in nezamejenostjo prostorov med narodi. Če k temu dodamo še Titovo zgledovanje po Francu Jožefu, ki je srbskega sociologa Todorja Kuljića prepričalo do te mere, da je po Taylorju (1956) Tita še sam imenoval »zadnji Habsburžan« (2007), potem je tudi Jovanka, *inter alia*, mogoče nadeti simbolno krono matere (jugoslovanskega) imperija. Aristokratskost je Jovanka izražala v svoji javni podobi in zasebnem življenju. Slednje je postalo polno razvidno, ko so ji po smrti Tita odvzeli status žene pokojnega predsednika in z njim povezan položaj varnosti in ugleda. Le nekaj mesecev po Titovi smrti se je njeno življenje od oči javnosti umaknilo v hišni zapor, kjer je – brez glasu in dokumentov – ostala ujetnica več kot tri desetletja.

Tudi javna podoba Jovanke krmari med čermi fascinacije in zaničevanja (Matunović, 2008). Že za časa Titovega življenja je bila obtožena vpletanja v državniške posle svojega soproga. Biograf Matunović jo zato imenuje »sovladarica«, s čimer želi nakazati neupravičeno prisvajanje moči in vloge na prizorišču, ki bi moralo biti izključno domena njenega soproga. Navedbe o snobovstvu, ki naj bi Titovo rezidenco preobrazilo v luksuzno bivanje monarha, o zarotniškem delovanju s ciljem Titovega padca in slutnje o lastnih političnih ambicijah do potankosti spominjajo na javni linč Marije Antoanete v času francoskega revolucionarnega vrenja. Dileme, ali je bila Titova družica, ki je s spremstvom na moževih poteh nadomeščala praznino žene brez otrok, tiha, vljudna in potrpežljiva oseba, ki je rada hodila po nakupih v Budimpešto, ali pa je imela »dama« v resnici drugačne, javnosti skrite načrte, pa odsevajo javne zaznave Elizabete in njenih motečih pobegov z dvora na daljna potovanja; ali v intimno obsedenost ukvarjanja z lastnim telesom.

Zdi se, da je usoda imperialnih mater, da so videti bodisi kot politične prevratnice, ki snujejo konec vladanja svojih sprogov, bodisi kot narcisoidne in egomanične prevratnice v simbolnem smislu, neločljivo povezana z javno presojo o njihovi ustreznosti za reprodukcijo nacije. Presojamo jih po

razkazovanju lojalnosti, bodisi soprogu bodisi naciji, le da je ta nacija zasnovana v drugačnem identitetnem okviru, kot ga bo predpisoval moderni nacionalni projekt. Etnična pripadnost tudi pri Jovanki ne igra vloge v razporejanju njene simbolne moči. Dejstvo, da sta bila vladar in vladarica mešanih porekel, Tito hrvaškega in slovenskega po materi, Jovanka pa rojena v hrvaški Liki srbskim staršem, jugoslovanskemu projektu ni bilo napoti – nasprotno, kot v habsburškem imperiju je dodajalo legitimnost ideji nadnacionalnega državljanstva, medtem ko je prispevalo k prestižu nacionalnega pripoznavanja v intimnem. (Pri nas je posebno mesto nacionalnega ponosa v intimnem zasedlo Titovo rojstvo materi Slovenki, prim. Vidmar Horvat, 2013a). Enigmatska ženskost in seksualna tujost imperialnih mater ne označujeta kulturnega pedigreja v smislu etnobiološke genealogije: »nemška morala« v primeru Marije Antoanete, »liberalni bavarski dvor« v primeru Elizabete in »monarhična« aristokratska vzvišenost v primeru Jovanke so oznake spolne neustreznosti – tj. neskladja z reproduktivnim delom simbolnega materinjenja, ki žensko postavlja na mesto subjekta brez lastne avtonomne biografije in/ali aspiracije onkraj potreb politične skupnosti. Nacionalni projekt od starega imperialnega režima prevzame razlaščenje in izločanje žensk iz javne sfere, retroaktivno pa tej zapori doda etnični (in rasno-razredni) element. Javni prostor zavrne žensko dominantne hegemonie skupnosti nacije, njeno gospodinjstvo pa pretvori v metaforo etničnega doma, kjer poteka delo kulturne reprodukcije nacije.

## Sklepne misli

V moderni družbeni pogodbi sta spol in nacionalizem tesno prepleteni kategoriji. Družinska matrica patriarhalnih odnosov, vključujoč medgeneracijski prenos dedovanja (kulturne dediščine) in rodbinskega pripadanja (etnični identiteti), na zemljevidu zgodovinenja nacije zaokroži kot temelj in pogoj nacionalne reprodukcije. Moškemu pripade mesto javne oblasti in zakona, ženski emotivno zatočišče družine in gospodinjstva. Zamejenost zasebnega s pragom nuklearnega družinskega doma postane metafora za nacionalno zamejevanje. Četudi je ta predstava očiščena vseh podrobnosti pretočnega, mobilnega in spolno dediferenciranega prostora skupnosti, se »ta prozaična podoba heteroseksualne zveze med moškim in žensko uporabi kot trop za zvezo med nacionalnim državljanstvom in nacionalnim teritorijem« (Layoun, 1999, 95).



Izbrani primeri v tej študiji dokazujejo, da gre, ko govorimo o podobi simbolne matere, za zgodovinske projekcije, ki potlačujejo prisotnost mnogoterih emotivnih vezi, takšnih, ki so imperialnim materam odmerjale ljubezen in lojalnost, ali pa jih po poti preverjanja njihove spolne in materinske ustreznosti izrabljale za zaustavljanje na poti k emancipaciji. Ne gre spregledati, kako so sopotnice vladarjev pogosto aktivno manipulirale s svojo javno podobo, da bi prek nje posredovale politična sporočila. VanDemark (2016) v povezavi s kraljico Elizabeto podrobneje razpravlja o političnem modizmu (angl. *political fashionism*), to je o namerni rabi oblačila kot politične izjave. Ta praksa, ki jo danes uspešno izrablja modna industrija, je bila v 19. stoletju priljubljeno orodje »patriotov, ki so s pomočjo tradicionalnih oblačil pospeševali svoje nacionalistične ideje« (ibid., 2). Tudi po drugih evropskih dvorih so si kraljice nadevale oblačila z določeno mero politične senzibilnosti – da bi, kot ženska telesa, blizu moški monarhični oblasti Kralja, to oblast okrepila ali pa se, prek subtilnih sporočil modnega dekorja, motivov in tkanin, od nje zgovorno oddaljevala. Za madžarske domoljube, izučene v tradiciji estetskega patriotizma, je bilo kraljičino odevanje v madžarska narodna oblačila jasno sporočilo simpatij do ljudstva; in političnih simpatij do deljene avstro-ogrške oblasti – h kateri je, navsezadnje, kot potrjujejo mnoge biografije, Sisi s prepričevanjem Franc Jožefa tako pomembno prispevala. VanDemark sklene, da je s pomočjo mode svoje telo »transformirala v nesmrtni aparat in instrument, prek katerega si je habsburški režim zagotovil svojo veljavo tudi v kontekstu, ko je monarhični sistem postajal vse bolj sekulariziran in decentraliziran« (ibid., 9). Z drugimi besedami, s prehajanjem med dvema ženskima telesoma, zasebnim emotivnim in javnim političnim, ki sta se šele oblikovali v ločeno etnično telo, je Sisi brez dvoma tlakovala pot nacionaliziranju ženskega telesa; obenem pa tudi pokazala, kako je ta projekt poln negotovosti, zdrsov ločnic in delitev; in dvoumnih lojalnosti.

Žensko biološko, simbolno in kulturno reproduktivno delo v nacionalnem projektu, opredeljeno z raso, etnično in razredno pripadnostjo nacionalnemu telesu, je tako le del te retrotopične naracije. Podobno kot aktualna nacionalistična retrotopija, kot jo imenuje Bauman (2017), lahko gradi svojo moč nacionalnega zapeljevanja v kolektiv kulturno homogene in etnično čiste skupnosti le po poti zamolčevanja pripovedi o preteklih strukturah nacionalnega občutenja in selektivnega spominjanja.



## Drugo poglavje

# Muslimanka

**M**oja druga študija primera zadeva podobo muslimanke, posebno tisto, ki privablja največ pogledov: podobo zakrite muslimanke. Ko se danes v Evropi govori o naglavnih rutah, so pomeni, ki se jih pripisuje temu skromnemu (v pomenu teže in prostora, ki ga zaseda na telesu ženske) kosu oblačila, bolj ali manj jasni. Za prevladujoči pogled, ki ga narekuje dominantna kultura, je ruta neizpodbitno emblem spolnega zatiranja muslimank. Je znamenje prisile in verske zapovedi, ki služi spolnemu podrejanju. Ruta je »kletka«,<sup>1</sup> v katero se zapira ženske z namenom njihove desubjektivacije in pasivizacije, in zgolj vprašanje kulturnih kontekstov je, ali ženske v takšno degradacijo privolijo prostovoljno ali z odporom oziroma ali je to v resnici njihova izbira.

Prav vprašanje izbire je, paradokсно, tudi najbolj spolzko mesto, ko gre za vsiljevanje zahodocentričnega pogleda na pomen in namen zakrivanja. Zatrjevanje muslimank, da se zakrivajo prostovoljno in da je nošnja naglavne rute (ter drugih vrst pokrival in prekrival, ki zastirajo vidnost ženskega telesa in obraza) stvar izbire, je zares skupna nevralglična točka tako liberalnega feminizma kot potrošniškega neoliberalizma. Obema namreč sporoča, da se sodobni subjekt, ko gre za samorealizacijo, na različne načine poslužuje ideje svobode in izbire; lahko celo v protimodernistični smeri in obliki prisvajanja tradicije, ki ruši konsenz o bistvu zahodnega napredka. To zlasti velja, kadar si zahodni

---

1 Faila Pašić Bišić, intervju, 24. 7. 2013. [http://www.rtvsllo.si/podcasts/intervju\\_ra.xml](http://www.rtvsllo.si/podcasts/intervju_ra.xml).

subjekt namišlja zgodovino spolnega napredka oziroma principe družbene in kulturne osvoboditve žensk, pri čemer upa, da polaga temelje univerzalnega napredka.

Nemara je prav zaradi tega nelagodja, tj. nelagodja ob dejstvu izbire muslimanke, da nosi naglavno ruto ali se nasploh zakriva, evropski diskurz obnemel ob preprostem dejstvu, da se namreč izbira in svobodna volja muslimank, ko gre za oblačilne prakse, nujno kaže tudi kot oblika potrošništva. Oziroma da je potrošniška kultura postala polje, kjer si svoje identitete ne ustvarja zgolj moderna zahodna ženska, pač pa z njo tekmuje tudi moderna muslimanka. Iz tega banalnega dejstva, da se namreč sodobna muslimanka oblači s pomočjo nakupovanja, kot bom poskušala pokazati s svojo analizo, je mogoče izpeljati pravo epistemološko presenečenje. Potrošniška izbira, dostopnost potrošniškega blaga in razmah ženskih potrošniških praks identiteto muslimanke postavijo v povsem drugačno družbeno osvetlitev, kjer odločitev za prakticiranje islama (v obliki zakrivanja) postane dejanje zgodovinskega subjekta za pogajanje lastne spolne identitete; pa tudi spolnega družbenega reda, ki mu želi pripadati. Zakrita muslimanka razkriva spolno resnico izbire razgaljene zahodnjakinje. Če se pri tem ustvarja vtis, da je podoba zakritega ženskega telesa še vedno predvsem izražanje zvestobe veri, pa je v tej zvestobi zagotovo skrit tudi izziv za umevanje spolne osvoboditve (nemuslimanskih) žensk.

V tem poglavju je moj namen dvojen. Najprej želim skozi kratek presek zgodovinskih orientalizmov, ki jih je iznašel Zahod za razlago zakritih muslimank bodisi onkraj svojih zamišljenih meja bodisi v (nič manj zamišljenem) geografskem osrčju svoje kulture in civilizacije, pokazati na ideološke dileme, ki bremenijo Zahod, ko gleda na zakrito muslimanko. Nato podam enako kratek in strnjen pregled potrošniške spremembe, ki jo pri naša globalna »modernizacija« zakrivanja in oblačilnih praks muslimank. V osrednjem delu s pomočjo vprašalnika, na katerega so mi odgovarjale muslimanke v Sloveniji, raziskujem, kako se globalna sprememba odraža v slovenskem prostoru. Raziskovalno vprašanje, ki me zanima, je, kaj zakrivanje kot potrošniška izbira, torej kot praksa, ki je odvisna od ponudbe in delovanja trga, pomeni za javno identiteto zakrite muslimanke v Sloveniji. Še bolj temeljno sociološka tema, ki jo želim sprožiti s tem vprašanjem, je, ali je mogoče z »banalizacijo« zakrivanja na raven potrošništva spremeniti družbeni pogled na zakrito muslimanko in se, tako kot v primeru nezakrite ženske, namesto z njeno versko identiteto ukvarjati z njeno identiteto sodobne ženske; in bojem za lastno subjektiviteto. To vprašanje, kot pokažem

na koncu, je tesno povezano z usodo multikulturalizma in razumevanja kulturne razlike v Evropi.

Splošno teoretsko ozadje črparam iz postkolonialne feministične perspektive, ki naslavlja vprašanje Druge z njene lastne perspektive (Lewis, 2004; McClintock, 1995; Minh-Ha, 2009). Posebej se opiram na študijo Sandikci in Ger (2010), v kateri avtorici raziskujeta zakrivanje z vidika stigme. Sama ubiram rahlo drugačno pot: z opiranjem na teorijo prakse (Halkier et al., 2011) se želim približati predvsem postopkom dekonstrukcije pogleda na Drugega. Temeljni cilj je raziskati možnosti za demokratizacijo in pluralizacijo javne vidnosti in prisotnosti muslimank v sodobnem slovenskem prostoru.

## Zakrivanje in njegovi zgodovinski orientalizmi

Prevladujoča predstava pravi, da je zakrivanje simbol verskega zatiranja ženske v muslimanskem svetu (MacDonald, 2006; Yeğenoğlu, 1998; Vidmar Horvat, 2010). Kadar se govori o muslimanki na Zahodu, se k predstavi doda še mnenje, da gre za znamenje nevzdržnega tradicionalizma, ki je v konfliktu z zahodno modernostjo in principi sekularizacije (Butler, 2008; Göle, 1996; MacDonald, 2006). Četudi obstaja vrsta raziskav, ki razbijajo predsodke in poenostavljena razmišljanja ter dokazujejo, da gre pri mlajši generaciji muslimank za moderne ženske, ki z zakrivanjem aktivno izražajo subjektivno avtonomnost in spolno nedostopnost (Scott, 2007) – pogosto pa jim zakrivanje omogoča tudi izpogajanje družbene prisotnosti med tradicionalizmom (svojih staršev) in (evropsko) modernostjo (Werbner, 2007) –, razlaga o spolnem zatiranju vztraja v ospredju javne razprave. Po terorističnem napadu 11. septembra 2001 se zdijo razlage o versko motiviranem fundamentalizmu še nekoliko bolj zdravorazumske (MacDonald, 2006; Vidmar Horvat, 2010). Naključje ni niti spodrseljaj, da se ob dogodku, ki so ga v celoti izpeljali moški teroristi, na plano javnega preizpraševanja povleče muslimanko. Za zahodnjaške poglede ni razlike med spoloma, ko gre za muslimansko »grožnjo«. Še več, zakrita muslimanka v primeru nosečnosti namesto spodbudnih predstav o univerzalnem materinstvu na Zahodu sproža asociacije na teroristke samomorilke.

Takšno vztrajanje pri vpisovanju pomena o zakrivanju je mogoče pojasniti z dediščino evropskega orientalizma (Ahmed, 2005; MacDonald, 2006; Lewis, 2004; McClintock, 1995; Yeğenoğlu, 1998; Vidmar Horvat, 2010; Vidmar Horvat in Učakar, 2011). Dediščina vsebuje spopade za spolni,

seksualni in civilizacijsko-kulturni red in je namenjena vzpostavljanju razlike. Kot vemo iz postkolonialne teorije, razlika Drugega zagotavlja distanco, s katero se opredeli lastno identiteto (Hall, 1996). Drugi zagotovi stabilnost (kolektivnemu ali posamičnemu) jazu, ki ga preganjata dvom in negotovost o lastnem pomenu, oz. postane orodje za prekrivanje te negotovosti. V smislu družbenih spopadov in bojov za oblast pomeni ukvarjanje z Drugim tudi učinkovito sredstvo za mirno in neopazno domače stabiliziranje hegemonije spolnega, političnega in družbenega reda. Precizno študijo takšnega ukvarjanja z Drugim je podal že Grosrichard (1985); po njegovem zgledu lahko trdimo, da je današnja dvoumna fascinacija z zakrito muslimanko v Evropi nadaljevanje zgodovinske želje odpreti in pogledati za prepreno haremskega spolnega reda. Razlika med obema tipoma je v tem, da je (zgodovinsko) prva svojo zahtevo po razkritju utemeljevala s političnim, sodobna pa s kulturnim diskurzom. Tedaj je šlo za evropsko demokracijo nasproti (otomanski) avtokraciji, zdaj gre za evropsko sekularno moderno nasproti vzhodnjaškemu verskemu tradicionalizmu. Ob osnovnem zagovoru principov družbenosti in političnega reda argumentacija obakrat opravi še nalogo kulturne distinkcije in distance.

Fascinacijo spremlja moralistična ovira: »Narediti ‚harem‘ za vidnega, kar je bilo namen umetnikov in pisateljev, je bilo vselej prefiltrirano skozi fantazijo spolne ekstaze, ki je bila kolonialni buržoaziji uradno prepovedana« (MacDonald, 2006, 11). Kompenzacijo za discipliniranje moške želje (na Vzhodu) ponudi pedagoško poslanstvo: discipliniranje žensk na Zahodu. Po eni strani ženska podrejenost v koloniziranem arabskem svetu služi dokazovanju biološke teorije viktorijanstva o naravni delitvi dela po spolu, vključno z ženskim »naravnim poslanstvom« v materinstvu; po drugi strani pa ženske doma opominja, naj bodo zadovoljne s stanjem pravic in svobode, ki ga uživajo (Ahmed, 2005). Družbena kolonizacija pogleda na muslimanko je pomemben vmesni člen med obema trditvama. Kot zapiše sloviti John Berger (2009), ženska v vizualnem polju nastopa zato, da se jo gleda; moški pa zato, da gleda. Zapoved biti-gledan-osti (Mulvey, 2001) se z ženskim obrazom, ki je zakrit, pretvori v družbeni škandal za moško moč. Moški pogled izgubi družbeni poligon za lastno vizualno prevlado v javnem in status privilegiranega zakonskega voajerja v zasebnem (v primerjavi z muslimanom). Zakrita Evropejka muslimanka »spodnaša genealogijo moderne javnosti in anatomijo modernega državljanstva«. In to ne velja samo za muslimanko: pravica ne-bitigledan, ki postaja v kontekstu sodobne totalne tehnologije nadzora, ironično, proizvedene prav zaradi »grožnje« islama, vse bolj redka dobrina

sodobnega državljanstva, ruši meje kulturnega, spolnega in političnega pripadanja. Zakrita muslimanka, ki ji »dolgujemo« popoln vdor »naše« oblasti v našo zasebnost, je, paradokсно, tudi (edina) zaveznica, s katero lahko mislimo in udejanjamo upor proti »biti-gledan-osti« in vizualnemu nadzorovanju (Vidmar Horvat in Učakar, 2011).

Dediščina zahodnjaškega prepisovanja zakrivanja iz kontekstov kolonizirane družbe v kontekste družbe kolonizatorja ima v danih zgodovinskih okoliščinah svoj ideološki smoter. Manj smotrno ideološko prepisovanje postane, ko ga opazujemo v zgodovinski optiki zahodne postmoderne ali tekoče oz. druge moderne, ko naj bi bili konflikti patriarhalne družbe v glavnem, vsaj za belo žensko srednjega razreda, razrešeni. Ženska na Zahodu je, po vladajočem prepričanju, osvobodjena: osvobodjena do te mere, da je legitimno zagovarjati tako politiko postfeminizma (McRobbie, 2004; za pregled debate glej Vidmar Horvat, 2012b) kot postpatriarhata (Stacey, 1998). Čemu torej vztrajanje na stabiliziranju pomena rute kot simbola patriarhalnega zatiranja tradicionalističnih muslimanov? Čemu služi ta konstrukt Drugega oziroma Druge, če naj bi bila Evropa, ko gre za spopad med spoloma, v sebi že pomirjena? Čemu vztrajanje na stabilni in nepopustljivi stigmi zakrite muslimanke, če se je Zahod že povzpел v postmoderno fazo tekoče identitete – kjer so vsi pomeni le še začasni, situacijski in stvar intimnega pogajanja? Je res edini preostanek tega strahu pred Drugim v političnem: v ideološkem polju »vojne proti terorizmu« v ZDA, v ideološkem polju za sekularno demokracijo v Evropi?

## Od vere k modi

To so vprašanja, ki jih bolj ko ne lahko zastavljam le v retorični obliki in se jim bom površno posvetila v zadnjem delu. V tem poglavju želim na kratko predstaviti procese, ki zadevajo zakrivanje muslimank in jih je, proti toku vladajoče paradigme verskega fundamentalizma in spolnega tradicionalizma, mogoče zaznavati v globalnem svetu potrošništva. Izkaže se, da je tudi identiteta zakrite muslimanke lahko zelo tekoča in izmuzljiva, potrošništvo in z njim povezane prakse konzumiranja blaga (in pomenov) pa bogat vir za njeno identitetno samoopredeljevanje.

Zakrivanja ne moremo obravnavati kot zgolj univerzalnega izrekanja verske pripadnosti. Pa tudi če privolimo v religijsko konotacijo kot prevladujočo, ji ni mogoče pripisati univerzalnega pomena; to bi pomenilo zanemariti

zgodovinske, družbene in politične kontekste, v katerih se zakrivanje prakticira (Bullock, 2002; Göle, 1996; Hansen, 2004; Sandikci in Ger, 2010; Scott, 2007; Werbner, 2007). Če pa začnemo povsem pri izhodišču banalnega vsakdanjega dejstva: muslimanke, ki se zakrivajo, so, tako kot nezakrite muslimanke in nemuslimanke, subjekti oblačilnih praks (Hansen, 2004; Kalčić, 2007). Tako kot pri slednjih je tudi pri njih raba oblačila tako fizično-materialna kot simbolna, praktična v smislu funkcionalnosti in komunikacije. Pomeni, ki jih muslimanka povleče na svoje telo z zakrivanjem, so mnogoteri – od kulturnega, političnega, moralnega itn. Z vstopom v globalno potrošništvo se samo dodatno množijo, nikakor pa reducirajo. Izrekajo lahko statusno, duhovno, generacijsko, spolno, razredno, urbano, subkulturalno uporniško ali alternativno identiteto. Lahko pa služijo tudi zgolj pogajanju prostora v javnosti, ki je za muslimanke na Zahodu pogosto predstrukturiran v nasprotju z njihovimi predstavami o dostojnosti in dostojanstvu ženskega spola.

Kot poudarja Hansen (2004), je k razumevanju kulturnih in identitetnih procesov, ki tečejo na robni strani oblačil in njihovih simbolnih pomenov, še največ prispevala antropologija. Antropologija je zaslužna za naše razumevanje oblačila kot polja, na katerem se odvijajo boji za oblast nad telesom in njegovo prezentacijo (Hansen, 2004, 370). Obleka je »družbena koža« (Turner, 1993, cit. v Hansen, 2004, 372), na katero se vpisujejo spolne in druge družbene zamejitve ter določajo subjektovo javno pozicioniranje. To se spreminja glede na družbena in zgodovinska okolja. »Obleka zlahka postane alarmantni kraj za nasprotujoče si vrednote, ki napaja spopade glede na srečevanja z zgodovino ter v interakciji med razredi, spoli in generacijami, kakor tudi glede na najnovejše globalne kulturne in ekonomske izmenjave« (ibid.).

Že v poznih sedemdesetih, vsekakor pa od osemdesetih let dalje antropološko raziskovanje poroča o raznovrstnih rabah naglavne rute med ženskami v različnih delih muslimanskega sveta. Medtem ko prevladujoči pogled na pomen zakrivanja ostaja obremenjen z mednarodno politiko, študije razkrivajo povsem nove družbene dinamike, ki zadevajo oblačilne prakse sodobnih muslimank. Med bolj presenetljivimi (tj. presenetljivimi z vidika dominantnih praks gledanja) dejstvi je, da se za zakrivanje odločajo ženske srednjega in višjega razreda v urbanih okoljih, ki so izobražene in z iznajdbo novih stilov ter modnih smernic v zakrivanju in oblačenju uveljavljajo kulturno in identitetno razliko do tradicionalnih in ruralnih pomenov zakrivanja. S prevajanjem verskega simbola v izraz estetike in mode tako muslimanke na



različnih koncih sveta »eksperimentirajo, kaj pomeni biti moderna in muslimanka« (Hansen, 2004, 383). Göle razgrne portret zakrite muslimanke v sodobni sekularni Turčiji, ko zapiše: »Vidnost žensk, mobilnost žensk in ženski glasovi so tisti, ki še naprej, dobesedno in simbolno, oblikujejo pogoje spopada med modernisti in islamisti v Turčiji in drugje v nezahodnem svetu« (Göle, 1996, 15).

Podobno se v študiji »Zakrivanje s stilom« Sandikci in Ger (2010) sprašujeta, kako je mogoče, da se moderne muslimanke odločijo za prakso, ki je tako stigmatizirana. Njuno obsežno etnografsko raziskavo v Turčiji je mogoče strniti v kratki ugotovitvi, ki podpira tudi študijo N. Göle. Moderne muslimanke v Turčiji v zakrivanju prepoznavajo »privlačno izbiro«, s katero lahko opredelijo svojo sodobno identiteto. Zakrivanje je njihova življenjska izbira in identitetni projekt.

Informatorke v raziskavi Sandikci in Ger so se za zakrivanje odločile po lastni presoji. Zavestno so izbrale oblačilno prakso, ki je bila povezana z nižjimi razredi. Povsem jasno jim je tudi bilo, da so s tem prevzele vlogo stigmatiziranih, ki jih bo sekularna turška družba označevala za nazadnjaške in nemoderne. Vendar jih je, po lastnih pričevanjih, odločitev osrečila. Svobodo, ki jo prinaša zakrivanje, opišejo v smislu življenja po zapovedih islama, pa tudi v smislu preseganja strahov in negotovosti iz svojih prejšnjih življenj. Pomembna varnost, ki jo zagotavlja muslimanski stil oblačenja, je povezana z zaščito pred pogledi in poniževanjem na raven spolnih objektov. Obleka, ki zakriva telo muslimanke, zunanjemu opazovalcu sporoča njeno »nedostopnost«; v zakriti ženski generira samospoštovanje. Mnoge informatorke omenjajo občutek osebne moči in poudarjajo razvoj osebnosti (namesto seksualizirane ženskosti). Zakrivanje omogoča tudi razrešitev moralnega antagonizma med urbanim in javnim na eni ter dostojnim na drugi strani. Naglavna ruta in zakrivanje jim omogočata, »da izrazijo svojo moderno identiteto, medtem ko se ogradijo od ‚nedostojnega‘« (Sandikci in Ger, 2010, 24), ki ga simbolizirajo moderni urbani oblačilni stili.

Zakrivanje muslimanke v raziskavi postavlja v vlogo moralnih akterk, ki se zavedajo, da z zakrivanjem sprejmejo tudi etiketo deviantnega subjekta. Veliko vlogo pri destigmatiziranju zakrivanja igra moda. Moda in estetizacija oblačilnega stila pripomoreta k rutini zakrivanja. Ženska pokrivala in muslimanska oblačila preraščajo v predmet potrošniške transakcije v globalni modni industriji. Ta vpisuje skrb za stil, atraktivnost in kulturno distinkcijo, z rutino in banaliziranjem na raven vsakdanjega življenja pa tudi razbija

stigma. Rutinsko in banalno sodelujeta v oblikovanju novega habitusa družbenega razreda, ki se od tradicionalnega habitusa loči tako po materialnem kot simbolnem kapitalu, ki ga vpisuje muslimansko žensko oblačilo.<sup>2</sup>

Naglavna ruta ali burka, na primer, danes nista več oblačilna kosa, ki bi ju sešile matere ali specializirane šiviljske delavnice, pač pa blago v multimilijonskem globalnem poslu. Zakrivanje je postalo moda, in kot to velja za modo nasploh, velja tudi za muslimansko žensko modo: poganjajo jo tržne zapovedi personaliziranja in estetike. Z modo pomen naglavne rute razpade v množstvo individualiziranih stilov s skupno pripadnostjo muslimanski skupnosti (ibid., 32). Za modno ozaveščeno muslimanko, pišeta avtorici, pomeni razrešitev klasične moderne dileme individuum, razpetega med željo po ohranjanju individualnosti in izrekanje pripadnosti skupnosti. Pretvarjanje verskega koda v modni vključuje celoten aparat, ki ga razvija modna industrija: oblikovalce, modne guruje, manekenke, mednarodne modne festivale, trženje z oglaševanjem in modne trgovine: za elito in navadne potrošnice. Z modo zakrivanje postaja »normalizirana«, tj. običajna urbana oblačilna praksa.

## Modne oblikovalke kot akterke dekonstrukcije

Moda igra pomembno vlogo pri družbeni vidnosti muslimank na različnih koncih sveta. Osnovno vodilo sodobnih kreatorjev in kreatork je hibridizacija tradicije z modernimi stili, ki zakrivanje naredijo privlačno tudi za mlada dekleta, ki se sicer zanj ne bi odločila. Modne oblikovalke so na primer hidžab pretvorile v modno mešanico, ki postaja vse bolj priljubljena. Zakrite muslimanke, ki se navdušujejo za nove kreacije, so v ZDA znane pod imenom *hijabistas*,<sup>3</sup> oblačila, ki jih nosijo, pa so kompromisna pomiritev med modo in islamom. Moda, kot pravi oblikovalka Jana Kossiabati, je ekshibicionistična, namenjena izvabljanju pogledov in privlačnosti; hidžab želi doseči ravno nasprotni učinek: čim manj pozornosti in skromnost. *Hijabistas* nosijo atraktivna

2 *Tesettür* mladih izobraženk je najprej oblačilo, sestavljeno iz velike naglavne rute, ki prekriva lase, vrat in ramena, ter ohlapne povrhnje tunike. Od *başörtüsü*, majhne naglavne rute njihovih mater, ki so jih slednje zavezovale brez posebne skrbi, odstopa tako po praktičnosti kot skrbnosti oblačenja. V devetdesetih letih prejšnjega stoletja ohlapni uniformni stil zamenjajo bolj tesno prilagajajoči se suknjiči, hlače in modna krila, namesto temnih barv začnejo prevladovati svetle in pastelne, naglavne rute so manjše. Nastopi doba »mekhega« *tesettür*. *Tesettür* ženskam omogoča bolj lagodno gibanje po družabnem prostoru.

3 Glej: <http://www.kcet.org/arts/artbound/counties/orange/upcoming-muslim-american-fashion.html>; <http://www.thenational.ae/lifestyle/fashion/modish-modern-modest-hijabistas-blog>.

oblačila, oblikovana po modelih s svetovnih modnih stez, obenem pa so njihovi obrazi in roke še naprej pokriti. Kossiabati, ki je tudi urednica spletnega bloga *Hijab Style*, poroča, da ima njen blog 23.000 obiskov dnevno, in sicer z vseh koncev sveta, od Afrike in Bližnjega Vzhoda do ZDA.<sup>4</sup>

To je ena od možnosti prisvajanja in preurejanja oblačilne tradicije prek mode. Oblikovalka Sarah Elenany pravi, da njena blagovna znamka »slavi islamsko kulturo in umetnost in ni apologetska« (ibid.). »Oblikovati želim oblačila,« še dodaja, »v katerih se muslimanke takoj prepoznajo.« Oblikovalka modo izraablja kot orodje za samoizražanje, kar je po njenem skladno z islamom, in ne, kot v prejšnjem primeru, z namenom večanja sprejemljivosti in približevanja zakritih muslimank nemuslimanskemu svetu.

Modna privlačnost postaja globalna. Po poročanju *Jakarta Globe* Indonezija postaja svetovno središče muslimanskih modnih trendov; po napovedih indonezijske vlade izpred nekaj let bi morala biti do leta 2020 že svetovna prestolnica, »Pariz mednarodne muslimanske *vogue*«. Hidžab med Indonezijkami postaja vroči trend, za zakrivanje pa se ne odločajo zgolj iz verskih razlogov. Oblikovalka Sarfilianty Anggiani pravi, da želijo »izgledati šik«.<sup>5</sup> Med njimi je mnogo mladih izobraženek, ki spremljajo modo in razvoj tehnologije: znanje z obeh področij uporabljajo na družbenih omrežjih, kjer objavljajo svoje stilske spremembe. S tem po besedah Anggiani prispevajo k razširjanju predstav o tem, kaj je modno in stilno napredno. Oblikovalka to gibanje za popularizacijo hidžaba ocenjuje kot pozitivno.

Enako meni Dian Pelangi, oblikovalka, znana po kreaciji Circle Shawl (krožni šal), ki ga odlikujeta praktičnost in modernost tkanin (ibid.). Njen šal je mogoče obleči v nekaj minutah, omogoča pa najmanj dvajset načinov, kako ga nositi. Pelangi kreira tudi ženske modne hlače, ki so primerne predvsem za poslovne muslimanke. Svoje kreacije je zbrala v knjigi *Hijab Street Style*, ki prinaša 700 modnih fotografij hidžaba iz Indonezije, Singapurja, Malezije in Tajske.

Naglavne rute so postale modni hit (Slika 2). Po besedah oblikovalke Najue Yanti – slovi po kreaciji, ki jo inspirira Frida Kahlo – je udeležbo na

4 »Muslim Designers Mix the Hijab with Latest Fashions.« *BBC News: Entertainment and Arts*. 14. maj 2010. Dostop 15. februar 2013. <http://www.bbc.co.uk/news/10105062>.

5 »Indonesia Becomes a Mecca for Muslim Fashion Trends.« *Jakarta Globe*, 8. avgust, 2012. Dostop 15. februar 2013: <https://themuslimtimes.info/2012/08/08/indonesia-becoming-a-mecca-for-muslim-fashion-trends-2/>; glej tudi <https://www.indonesia-investments.com/business/business-columns/can-indonesia-become-the-mecca-of-islamic-fashion/item6869>.

mednarodnem sejmu muslimanskega sveta v Parizu leta 2012 potrdilo 20 držav in več kot 100.000 kupcev in obiskovalcev (ibid.). V indijskem Charminarju Mohammad Arfath, lastnik H.M. Creations, komaj zadosti povpraševanju. Priznava, da mu posel cveti, kot tudi drugim, ki v njegovi soseščini odpirajo trgovine in outlete s svetovnimi blagovnimi znamkami; ali pa z replikami, narejenimi po elitnih kreacijah burk iz Dubaja.<sup>6</sup>



Slika 2: Naglavne rute in modni stili 2021

## Zakrivanje in moda v Sloveniji

Teh nekaj naključno izbranih predstavitev oblikovalk iz sveta muslimanske mode, ki jih povzemam po tujem spletnem tisku in portalih, navajam, ker v Sloveniji o tem svetovnem trendu, ki se razširja s pomočjo globalizacije, ni zaslediti niti enega prispevka. Prav tako doslej ni niti ena modna oblikovalka izkazala interesa za tovrstno modno dejavnost, niti na izrecno povabilo ne. V Sloveniji sta tako tržna niša kot potrošniška kultura za muslimanke zaključeni zgodbi.

6 »Styling the Veil«. *The Hindu*, dostop 15. februar 2013. <https://www.thehindu.com/features/metroplus/fashion/styling-the-veil/article3795324.ece>.

Sandikci in Ger modno zakrivanje obravnavata kot način, kako destigmatizirati oblačilno prakso muslimank, ki jo povezujemo z nazadnjaštvom in spolno prisilo. Moda in potrošništvo, trdita, zakrivanje spreminjata v rutinsko prakso vsakdanjega življenja; z estetiziranjem in individualiziranjem stila prispevata k podobi muslimanke kot navadne potrošnice. Pomemben sklep njune študije je, da muslimanke, ki se zakrivajo, zato niso manj aktivni subjekti; nasprotno, z odločitvijo za prakso, ki svoj subjekt stigmatizira, lahko celo okrepijo svoje akterstvo. Slednje se artikulira v moralnem smislu oblikovanja »polne aseksualne ženskosti«. Moderna muslimanka se ne odreka svoji ženskosti v pomenu privlačnosti in lepote, odteguje pa možnost, da bi jo z vključevanjem v normalne in banalne svetove potrošništva pretvorili v spolni objekt. Zakrivanje je pregrada, ki jo v ta namen sprejme zlahka in prostovoljno.

Kaj od teh spoznanj bi nam lahko pomagalo pri spreminjanju družbenega pogleda na zakrite muslimanke v Sloveniji? Kaj bi za muslimanke v Sloveniji pomenilo imeti možnosti, da prek potrošništva in mode oblikujejo svojo javno podobo; bi potrošništvo lahko odigralo vlogo vsakdanje prakse, kjer se zakrito muslimanko »zbanalizira« na raven navadne potrošnice, ki z oblačilno izbiro izreka svojo individualno in avtonomno identiteto: versko, spolno, moralno?

V nadaljevanju predstavljam rezultate raziskave, ki sem jo v obliki kratkih vprašalnikov odprtega tipa opravila v mesecih marcu in aprilu 2013.<sup>7</sup> Pri raziskavi je sodelovalo 77 muslimank iz štirih slovenskih regij: osrednje (Ljubljana z okolico), gorenjske (Jesenice), štajerske (Maribor, Moravče, Velenje) in primorske (Koper, Ajdovščina, Izola). Regije sodelujočih sem določala glede na kraj stalnega bivališča, ki so ga vprašane navajale v vprašalniku. Dve osebi kraja nista navedli, ena oseba je kot kraj stalnega bivališča navedla Sarajevo, ena prihaja iz Postojne. Osebe, ki so sodelovale v raziskavi, sem razvrstila v prvo in drugo generacijo. Pripadnost generaciji sem določala s krajem rojstva. Tako je bilo 62 vprašanih rojenih zunaj Slovenije (ena oseba v Makedoniji, ostale v BiH, ena oseba kraja rojstva ni navedla, vendar sem jo glede na letnico rojstva uvrstila v prvo generacijo). Najstarejša oseba je bila rojena leta 1939; 15 oseb je sodilo v drugo generacijo (Tabela 1). V Tabelah 2, 3, 4 dodajam še nekaj demografskih informacij o sodelujočih.

7 Za pomoč pri izpeljavi raziskave se zahvaljujem Eli Porić, tajnici zavoda Averroes in tajnici ženskega muslimanskega društva Zemzem. Ela Porić mi je takoj ob prvem srečanju prijazno odprla vrata in me utrdila v prepričanju, da ne sprašujem nenavadnih stvari. Nasprotno, kot sem kmalu ugotovila, jih o banalnem podatku, kje kupujejo rute, ni vprašal še nihče; če že, jih običajno vprašajo, zakaj jih sploh nosijo.

Tabela 1: Kraj stalnega bivališča vprašanih po letnici rojstva

| Regija/ generacija                            | Primorska<br>(Koper, Izola,<br>Ajdovščina)<br>in Postojna | Štajerska<br>(Maribor,<br>Velenje) in<br>Moravče | Gorenjska<br>(Jesenice) | Osrednja<br>(Ljubljana, Domžale,<br>Borovnica, Radomlje,<br>Grosuplje) | Drugo | Skupaj |
|---|---|--|-------------------------|--|-------|--------|
| 1. generacija<br>(letno rojstva<br>1939–1990) | 8   | 11   | 21                      | 13   | 9     | 62     |
| 2. generacija<br>(letno rojstva 1962–)        | 5   | 7  | 3                       |  |       | 15     |
| Skupaj  | 13  | 18   | 24                      | 13   | 9     | 77     |

Tabela 2: Izobrazbeni status vprašanih

| Izobrazba/generacija                       | 4 leta<br>osnovne<br>šole | Osem-<br>letka | Po-<br>klicna | Sred-<br>nja | Višja | Univerzi-<br>tetna | Drugo (gospodinja,<br>ni navedeno, štu-<br>dentka) | Skupaj |
|--|---------------------------|----------------|---------------|--------------|-------|--------------------|--|--------|
| 1. generacija (letno<br>rojstva 1939–1990) | 1                         | 18             | 13            | 12           | 1     | 3                  | 14   | 62     |
| 2. generacija<br>(letno rojstva 1962–)     |                           |                | 1             | 6            | 3     | 3                  | 2  | 15     |
| Skupaj                                     | 1                         | 18             | 14            | 18           | 4     | 6                  | 16   | 77     |

Tabela 3: Zakonski status vprašanih

| Status/generacija                          | Poročena | Samska | Samska z<br>otroki | Vdova | Drugo | Skupaj |
|--|----------|--------|--------------------|-------|-------|--------|
| 1. generacija (letno rojstva<br>1939–1990) | 44       | 6      | 3                  | 4     | 5     | 62     |
| 2. generacija<br>(letno rojstva 1962–)     | 10       | 5      |                    |       |       | 15     |
| Skupaj                                     | 44       | 11     | 3                  | 4     | 5     | 77     |

Tabela 4: Zaposlitveni status vprašanih

| Zaposlitev/generacija                      | Zaposlena | Brezposelna | Upokojenka | Drugo | Skupaj |
|--|-----------|-------------|------------|-------|--------|
| 1. generacija (letno rojstva<br>1939–1990) | 20        | 10          | 17         | 15    | 62     |
| 2. generacija<br>(letno rojstva 1962–)     | 9         | 1           |            | 5     | 15     |
| Skupaj                                     | 29        | 11          | 17         | 20    | 77     |

Vprašalnike sem zainteresiranim za sodelovanje posredovala prek predstavni- ce muslimanskega ženskega združenja. Sprva je na mojo prošnjo posredovala vprašalnike, ki jih je izpolnilo 30 oseb. Izkazalo se je, da je bilo za sodelovanje zainteresiranih mnogo več oseb; tako sem po prvem krogu 28. marca 2013 te- den dni pozneje po pošti prejela še 47 izpolnjenih vprašalnikov.

Interes, ki so ga za raziskavo izkazale sodelujoče, že sam po sebi izraža željo muslimank, da bi spregovorile o temi zakrivanja z vidika potrošniškega vsak- danjega izkustva. Ta interes mi je potrdila tudi predstavnica združenja, s katero sem imela dve srečanju v prostorih društva; strinjala se je, da je tovrstni interes med raziskovalci in javnostjo povsem zanemarljen ter da, ko gre za vprašanja oblačilnih praks muslimank, prevladuje stereotipna predstava o versko vsiljeni izbiri. Njena lastna izkušnja zakrite muslimanke je tudi bila, da jo je prodajalka v trgovini previdno vprašala, če razume slovensko. Čeprav je rojena v Sloveniji in ima slovensko državljanstvo, dejstvo, da je zakrita, sproža refleksno reakci- jo, da gre za tujko. Predvidljiva javna podoba zakrite muslimanke, kot kaže ta primer, je torej opremljena z verskim označevalcem in označevalcem tujstva.

Vprašalnik sem razdelila v tri tematske sklope. V prvem sklopu sem spraševa- la po preprostemu podatku, kje kupujejo naglavne rute in muslimanska ženska oblačila. V drugem vprašanju sem pridobljene podatke preverjala z vpraša- njem, ali po njihovi vednosti v Sloveniji obstaja specializirana modna trгови- na za muslimanke. Vseh 77 vprašanih mi je odgovorilo, da taka trgovina ne obstaja, oziroma zanjo ne vedo. Naglavnih rut ne kupujejo v Sloveniji, pač pa največkrat v BiH, tudi v Turčiji, Makedoniji, Savdski Arabiji in Italiji. Vpraša- ne prve generacije so navajale, da rute pogosto dobijo v dar oziroma jih kupijo, kadar obiščejo BiH oziroma na potovanjih v tujino. Dve osebi sta navedli, da imata šiviljo, dve jih šivata sami. Vprašane druge generacije (pa tudi ena oseba prve generacije, ki pa sodi v mlajšo generacijo, rojena l. 1990) so navajale sple- tno trgovino. Podobno kot prva skupina so navajale, da rute kupujejo v BiH, jih dobijo v dar, si jih šivajo same (ena oseba) ali imajo šiviljo (ena oseba). Po- udarile so, da jih kupujejo tudi v nespecializiranih trgovinah v Sloveniji. Mima tako navaja: »V Sloveniji je v zadnjem času mogoče kupiti različne šale, ki jih lahko kombiniramo in uporabimo kot naglavno ruto. Kaj več pa ne. Rute imam zelo rada in jih imam zelo veliko: od tistih, ki sem jih kupila v BiH, Tur- čiji, Savdski Arabiji, Egiptu ipd.«

V drugem sklopu sem jih spraševala o spremljanju modnih smernic. Zanima- lo me je, ali berejo modne revije, poznajo trenutne modne trende in poznajo slovenski medij, kjer bi bilo mogoče brati o muslimanski ženski modi, nemara

so zasledile celo kakšen oglas. Med 77 vprašanimi jih je v prvi generaciji enajst izrecno navedlo, da modi ne sledijo oziroma zanje ni pomembna; dvanajst jih je navedlo, da sledijo predpisom vere (dve osebi), tradiciji (dve osebi), ostale so navajale ceno, osebni občutek in lastno presojo kot vodila pri nakupovanju. Med 22 osebami, ki so izrecno navajale, da sledijo modnim trendom, so tri osebe (r. 1961, 1964, 1967) navajale internetne vire, med starejšimi ženskami je priljubljena revija v bosanščini *Sumejja*, mlajše navajajo tudi *Zabrat Al Kha-leej* (ZAK). Ne glede na letnico rojstva so vprašane v prvi generaciji pri izbiri oblačila navajale pomen barve in tkanine, pri starejših vprašanih je bil pogost poudarek na funkcionalnosti (20 odgovorov). Funkcionalnost se poveže tudi z udobnostjo in enostavnostjo. C. A. (r. 1945) napiše, da je zanjo pomembno, da so oblačila »udobna in funkcionalna«; druga upokojenka (r. 1952) izpostavi »funkcionalnost in izražanje identitete«. Pri generaciji, rojeni v petdesetih letih, se dvakrat ponovi odgovor, »samo da mi se sviđi«, torej všečnost oziroma osebni okus. Med odgovori druge generacije muslimank je poudarek na modnih trendih, navajajo smernice letošnje sezone, pogosto so izpostavljene konkretne barve in tkanina. Za pet vprašanih je ob modnih trendih pomembno, da oblačilo sledi predpisom islama. To pomeni, navaja Mima, »da nosim oblačila, ki niso prozorna, oprijeta in ki pokrivajo vse razen obraza, roke do zapestij in noge do gležnja«. XY (r. 1985) zapiše, da ji je pomembno, da se v oblačilih dobro počuti. »Predvsem je pomembno, da oblačila ustrezajo predpisom, seveda pa se ob tem ravnam tudi po modnih zapovedih oziroma estetskosti.« Sara (r. 1976) pravi: »Poskušam uskladiti modno, funkcionalno in tradicionalno in mi kar uspeva.«

Skupina, ki modi ne sledi, je najpogosteje odgovorila na tisti del v tretjem sklopu vprašanj, ki je spraševal po nakupovalnih praksah. Tako jih je večina odgovorila, da nakupujejo stihijsko, sproti, da za nakupe porabijo malo (ali čim manj) časa. Vprašane iz te skupine so tudi največkrat navedle, da jih pri izbiri oblačil vodita funkcionalnost in prijeten izgled. Pogosto so tudi omejnale, da pri izbiri ne upoštevajo modnih trendov, kar je potrdilo vprašanje iz drugega sklopa.

Pač pa je bilo tako v skupini, ki modi ni posvečala veliko pozornosti, kot v skupini, ki je sledila modnim smernicam, najti sorodne odgovore na vprašanje, kaj jim pomeni obleka. Med možnostmi, ki sem jih navedla v obliki odprtega izbiranja (modne zapovedi, funkcionalnost, izražanje svojskosti in identitete), jih je v prvi generaciji enajst odgovorilo, da gre za izražanje identitete. Pet vprašanih je izrecno izpostavilo, da gre za osebni odnos do obleke in »izražanje mene«. »Moj stil odijevanja govori o meni,« je bil odgovor osebe, rojene leta



1985; »Same si urejamo svoj stil oblačenja,« sta potrdili vprašani, rojeni l. 1988 in 1970. »Obláčim se po svoje,« zapiše vprašana, rojena leta 1952. Da gre za izražanje identitete, podčrtajo ali izrecno izpišejo osebe, rojene l. 1945, 1946, 1952 in 1954 (osebe ne navajajo imen in psevdonimov, zato jih tudi sama ne vsiljujem). Senada (r. 1983) napiše: »Obláčila govorijo o vsaki osebi posamezno. Meni je pomembno, da obláčila ne odstopajo od islamske tradicije, da so funkcionalna, lepa in da pristajajo.« Dada (r. 1976) ponudi daljšje pojasnilo:

Obleke si sama izbiram in imam svoj lastni slog. Pri izbiri obláčil je ključnega pomena dejstvo, da je obláčilo kar se da v skladu z mojim verskim (beri tudi osebnim) prepričanjem. Izbiram obláčila, ki niso preveč vpadljiva (pisanih barv). Če so slučajno prozorna, pretesna ali kratka (ker je v SLO res težko dobiti lep kos obláčila, ki je za muslimanko hkrati tudi funkcionalen), jih tako kombiniram, da je končni rezultat, ponovno, kar se le da v skladu z verskimi predpisi.

Vprašane iz druge generacije so bolj natančne pri opisovanju odnosa do obláčila. Na vprašanje, kako dojema obláčilo, Mima (r. 1985) odgovarja: »Za mene osebno obláčilo predstavlja izraz moje identitete. Ne sledim strogo modnim zapovedim, bolj mi je pomembno, da se v obláčilu dobro počutim in da izpolni svoj osnovni namen.« Neira (r. 1991) ponudi podoben odgovor: »Obláčilo je del vsakdanjega življenja, ne sledim modnim trendom, vendar pa mislim, da je obláčilo na neki način odraz posameznikovega pogleda na življenje, kar pa ne pomeni, da je odraz njegove osebnosti.« Jazsna (r. 1973): »Z obláčilom želi človek svetu okoli sebe nekaj sporočiti oz. projicirati svojo podobo ... Obláčilo mora biti funkcionalno, izražati mora svojskost in identiteto.« Šest jih izrecno navede, da upoštevajo modne trende; ostale navajajo funkcionalnost obláčil ali osebni slog. Dada je zelo neposredna: »Ne spremljam pa [mode] pretirano, ker so za mene modni trendi le še en način sodobnega marketinga, da potegne čim več denarja iz ljudi.«

Dada tudi zelo jasno izrazi svoje razumevanje obláčila: »Obláčilo je varovalo, ne samo pred zunanjimi vremenskimi vplivi, ampak varovalo osebnosti, zato se moram v njem počutiti samozavestno in srečno (tisti občutek, ko veš, da je tudi tvoj Gospodar zadovoljen s tabo), ne pa imeti občutka slabe vesti.«

Glede nakupovalnih navad 20 vprašanih iz skupine prve generacije odgovori, da nakupujejo načrtno in organizirano oz. da jim nakupovanje nekaj pomeni. Zehida (r. 1956) pravi: »Veliko časa porabim pri izbiri.« 20 jih omeni, da nakupujejo stihijsko in porabijo malo časa. Oba odgovora najdemo pri starejših

osebah in mlajših, rojenih po letu 1970. Dve vprašani izpostavita, da ni izbire. Pri drugi generaciji osem vprašanih nakupovanju ne posveča veliko pozornosti, čeprav med njimi ena izpostavlja, da rada nakupuje, »kadar je pestra izbira oblačil in dodatkov za obleko in ruto«. Šest jih omeni, da jim nakupovanje pomeni veliko; Sali (r. 1975) in Sara (r. 1976) posebej izpostavita, da namenita veliko časa kombiniranju modelov in usklajevanju barv. Mima doda, da zelo rada nakupuje (»kot velika večina žensk ☺«).

Odgovor, da gre za žensko dejavnost, nakazuje izražanje spolne identitete. Ta se postavlja pred versko. Podobno razvrščanje identitetnih pripadnosti lahko opazimo tudi v drugih odgovorih, kjer prevladujejo poudarki na samozavesti, prijetnem videzu in izražanju okusa. V tem pogledu sodelujoče pri raziskavi ne odstopajo od zahodne modernosti, kjer je ženska – ko gre za oblačila in modo – bolj pogosto (čeprav ne ekskluzivno) povezana s potrošništvom (torej konsumacijo), moški pa s kreacijo (oziroma produkcijo). Zanimiv je tudi odgovor vprašane, ki enačenje ženske identitete s potrošništvom zavrne.

## Sklepne misli

Vprašalnik je zajel majhno skupino muslimank in zagotovo je po svoji metodološki omejitvi lahko le delno zanesljiv. Šele poglobljeni intervjuji z bolj izdelanim demografskim zemljevidom (med demografijo sem zajela starost, regijo, družinski status in zaposlitev ter izobrazbo, vendar pa teh dejavnikov zaradi majhnosti vzorca nisem statistično obdelala) bi pokazali, koliko se potrošniška izkušnja muslimank v Sloveniji prekriva z izkušnjami muslimank v drugih mednarodnih raziskavah. Le longitudinalna raziskava bi ustrezno predstavila, kako se odnos do oblačenja in oblačil spreminja s časom in z vzporednimi družbenimi vplivi. Raziskava s fokusnimi skupinami bi zagotovo prinesla na plan še druge pomene in prakse, ki jih vprašalnik v tiskani obliki, brez interakcij z drugimi, pogosto pusti v ozadju.

Ugotovitve so kljub vsemu povedne. Za psevdonimi in demografijo stojijo konkretne ženske s konkretnimi biografijami in življenjskimi zgodbami. Odgovori odstirajo majhen vpogled v njihov vsakdan. Muslimanke v Sloveniji si za svoje potrošniške navade, ko gre za nakupovanje oblačil, pomagajo v glavnem z zunanji viri, bodisi s spletnimi trgovinami ali s specializiranimi trgovinami v bližnji soseščini (Italija, BiH, Turčija ...). Pomemben vir sestavljanja osebne garderobe so darila in potrošniške priložnosti ob potovanjih in obiskih sorodstva v BiH. Ko gre za seznanjanje z modnimi smernicami, se opirajo na

medije v bosanskem jeziku. V Sloveniji ni ne specializiranih trgovin ne oglasov ne revijalnega tiska, ki bi jim omogočili potrošniške odločitve ali popestrili njihovo izbiro. Prav tako ni modnih kreatorjev, ki bi razvijali in usmerjali lokalne modne trende. Mima in Jazsna si želita, da bi žensko združenje Zemzem ponovno organiziralo modno revijo. Leta 2008 so dogodek naslovile »Be Different Be Taj« in na njem predstavile rute in oblačila za muslimanke. Mima izrazi tudi razočaranje, kajti na njihovo povabilo se takrat ni odzval noben medij ali modni oblikovalec, »kar veliko pove«.

Za muslimanke v Sloveniji je oblačenje in nakupovanje oblačil prepuščeno osebni iznajdljivosti in zavzetosti pri oblikovanju lastnega sloga. Tako so predvsem muslimanke druge generacije, ki bi želele izgledati modno, odvisne od sugestij in potrošniških virov, ki so na voljo v tujini in prek katerih poskušajo s posnemanjem in kreativnim prisvajanjem ter predelavo izraziti osebni stil. Odsotnost potrošniške izbire jih sili v iznajdevanje alternativnih oblik in poti potrošništva.

Glede na demografijo vprašanih je vsekakor zanimivo vprašanje pomena zakrivanja in muslimanskih ženskih oblačil. Glede na rezultate Sandikci in Gersem predpostavljala, da bo tudi v mojem vzorcu obstajala razlika med prvo in drugo generacijo muslimank ter da bodo odstopanja raziskovalno pomembna predvsem, ko bo šlo za vprašanje pomena oblačila, pa tudi potrošniških praks. Tako v skupini žensk prve generacije in druge generacije presenetljivo najdemo odgovore, ki zakrivajo medgeneracijsko razliko. Ko govorimo o potrošniških identitetnih vzorcih, ki opomenijo muslimansko oblačilo, v mojem vzorcu vprašanih med prvo in drugo generacijo ni izključujoče razlike. Ker je med prvo generacijo mnogo oseb, ki starostno pripadajo mlajši generaciji,<sup>8</sup> sem rezultate preverila še z razporejanjem vprašanih prve generacije v dve skupini: rojene do leta 1956 in rojene po letu 1956. Tudi s takšnim razvrščanjem pridobljeni rezultati ne potrjujejo, da med starejšimi muslimankami prve generacije ni najti oseb, katere pogledi na modo in zakrivanje ne bi bili vsaj delno sorodni pogledom mlajših.

8 Tukaj se zastavlja epistemološko in metodološko vprašanje diskurzivnega razvrščanja priseljenih oseb v generacijske skupine. Vztrajanje na poimenovanju priseljencev prve generacije, druge generacije itn. ne pove dosti več od tega, kje je bila določena oseba rojena oz. kateremu valu (časovnemu, pogosto tudi krajevno specifičnemu, veliko vprašanih na primer prihaja iz bosanskega Sanskega mosta) priseljevanja pripada. Tako generacijsko kot kulturno se identiteta prekrivanja izražajo še po drugih ključih. V našem primeru so muslimanke prve generacije, rojene po letu 1960, v odnosu do mode in potrošništva bližje vrstnicam druge generacije, spet v drugih primerih ni razlik med skupinami ...

Čeprav brez dvoma lahko razmišljamo, da gre pri drugi generaciji, že zaradi samega generacijskega vidika, za izražanje modernosti, ki se loči od modernosti njihovih mater, pa ni mogoče zaključiti, da gre pri mlajši generaciji muslimank za nasprotovanje modernosti muslimank prve generacije (torej njihovih mater), niti za specifično generacijsko izražanje samozavesti, ki bi bilo prvi generaciji tuje. Generacijska razlika ni prisotna, obe skupine se ločita v načinu izražanja in opisovanja pomenov, toda v ozadju manj verbalno izdelanih misli<sup>9</sup> prve generacije je, tako kot pri drugi generaciji, mogoče slutiti, da so oblačila in oblačilne prakse povezane s samozavedanjem in izražanjem individualnega sebstva (predvsem v smislu okusa, estetike in praktičnosti); ter da sta tradicija in vera le dve pomenski možnosti, ki vstopata v oblačilno simbolno označevanje. Tako pri prvi kot pri drugi generaciji, ko je vera izpostavljena kot najpomembnejše vodilo, pa je iz celote odgovorov mogoče razbrati, da se ta pri vsaki osebi prepleta z vrsto drugih vodil, s katerimi lahko izrazijo same sebe. Z drugimi besedami, tudi kadar je islam naveden kot prvi dejavnik pri določanju oblačilnih praks, z oblačili izražene identitete zakritih muslimank ne moremo zreducirati zgolj na versko identiteto.

## Potrošništvo kot dekonstrukcijska praksa zahodne modernosti

Za konec ostane vprašanje, kaj lahko k artikuliranju alternativnih pogledov prispeva sociološko ukvarjanje, ki se osredotoča na potrošniške prakse. Teorija prakse se osredotoča na konfliktno razmerje med splošno teorijo in družbeno prakso; glavni namen je problematizirati pomanjkljivosti v prevajanju splošnega družboslovnega znanstvenega jezika na določen družbeni fenomen, kar nujno zahteva izpuščanje podrobnosti (Göle, 1996, 8). Tako v primeru družbene teorije islamizma običajno prevladajo razlage, ki se vežejo na sociopolitične dejavnike ali na religijo, pri čemer »predpostavljajo, da gre za tujke v nizu transformacij, kot sta reformizem ali sekularizacija, ki sta se zgodila na Zahodu«. Kot še razloži avtorica, so tipične vzročne povezave, ki jih ponujajo te razlage, ekonomska stagnacija, politični avtoritarizem, prebeg s podeželja in urbana anomija. »Takšne analize, ki dajejo prednost determinizmu sistema in strukture, zanemarjajo vprašanja akterstva in oblikovanja

9 Tukaj gre tudi za pomembno vprašanje jezikovne kompetentnosti. Kot je razvidno iz mnogih odgovorov prve generacije muslimank, je njihova raba slovenskega jezika omejena. Poglobljena raziskava bi morala, kot to nakazuje feministična metodologija (Malhotra in Carrillo Rowe, 2013), zato ob verbalnem izražanju nujno upoštevati tudi neverbalna artikuliranja.

islamske akterke ter njunega skupnega prispevka v (re)produciranju islamskega družbenega reda« (ibid., 9).

Družbena teorija prakse se torej osredotoča na mikroraven analize ter izpostavlja aktivno udeležbo muslimank v pogajanju odnosa med spolnimi identitetami in političnimi ideologijami (ibid.). Pri tem je, v luči našega konkretnega primera, islamizem splošni okvir, ki ženskam omogoča opolnomočenje in dostop do javnega prostora na način alternativne vidnosti in telesnosti. Osredotočanje na raven vsakdanjega življenja, kot sta npr. potrošništvo in oblačilne prakse, igra pomembno vlogo pri razumevanju kompleksnosti tega procesa. Izpostavljam tri možnosti, ki nas lahko približajo večjemu razumevanju.

Prvič, z osredotočanjem na zakrivanje kot del vsakdanjega življenja muslimank družbena znanost lahko pripomore k dekonstrukciji hegemonih načinov reprezentiranja muslimank. Z množenjem dejstev o raznolikih pomenih, pa tudi običajnosti praks, je zakrivanje mogoče pretvoriti v zgolj še eno od oblačilnih praks, s katerimi ženske izražajo svojo družbeno in javno identiteto. Sandikci in Ger sta to poimenovali rutiniziranje, ki zakrivanje iz polja ekscesnosti in drugosti zlagoma pretvarja v kulturno navadnost.

Drugič, rutiniziranje pogleda na zakrivanje kot oblačilno prakso omogoča, da muslimanke vidimo kot akterke, ki dobro vedo, zakaj se zakrivajo in kaj s svojim zakrivanjem izražajo. »Do nedavnega sem mislila, da je konec zakrivanja neizogiben,« piše harvardska profesorica in feministka Leila Ahmed. »Prepričana sem bila, da bo več izobrazbe in priložnosti za ženske v muslimanskem svetu pripomoglo k ukinitvi tega preostanka zatiranja žensk.« Skupaj s svojimi arabskimi kolegicami feministkami je Ahmed desetletja nastopala proti zakrivanju in hidžabu. Toda nazadnje, priznava, je morala korigirati svoja stališča. »Če sem zakrivanje nekoč razumela kot simbol nestrpnosti, danes razumem, da je za mnoge ženske znamenje individualnosti in pravičnosti« (Ahmed, 2011). Etnografska in mikrosociološka raziskovanja zakrivanja potrjujejo dejstvu, da gre za ozaveščene izbire z verskimi, političnimi, moralnimi in identitetnimi konotacijami.

Tretjič, prav dejstvo, da gre za izbiro (in ne prisilo), je z vidika zahodnega liberalnega diskurza vir mnogih napetosti. Muslimanka, ki se odloči za zakrivanje, poseže na področje zahodne modernosti in njene prevladujoče ideologije (pravice do) izbire življenjskega stila. Göle trdi, da je položaj ženske determinirajoči dejavnik v konstruiranju modernih dvojic Zahod/islam, tradicija/modernost, privatno/javno (Göle, 1996, 30); to nam zagotovo lahko razloži tudi kontinuirano obremenjevanje z nečim na videz tako nepomembnim, kot

je naglavna ruta. Kadar zakrivanje povežemo s potrošništvom, nastopi dvojna dilema: ne le, da se muslimanke same odločijo za zakrivanje; s prakso, ki naj bi simbolizirala spolno zatiranje in nazadnjaštvo, vstopajo v polje definiranja ženske potrošniške identitete, ki praviloma pripada zahodnjakinji nemuslimanki. Zato ne preseneča dejstvo, da nekateri komentatorji obračanje muslimank k potrošništvu dojemajo kot tiho sprejemanje zahodne modernosti in postopno prilagajanje kapitalistični ekonomiji in spolnemu družbenemu redu. Poglobljena raziskovanja pomenov in praks zakrivanja dokazujejo, da je teorija tu na spolzkem terenu. Muslimanke zares vstopajo v potrošništvo, toda ta vstop ne pomeni prilagajanja vladajoči kulturi, pač pa rabo tistega, kar je z vidika te kulture sprejemljivo, za artikuliranje alternativne subjektivitete.

Tako se vsaj zdi, zaključujeta svojo pomembno študijo Sandikci in Ger. Moda in potrošništvo prispevata k zmanjševanju stigme in večji sprejemljivosti zakritih muslimank v družbi, ki zakrivanje sistematično razlaga kot tradicionalistični preostanek patriarhalnega podrejanja žensk. V nasprotju z njima bi sama poudarila, da ne gre samo za praktično gesto »mainstreaminga«, pač pa za temeljno tekmujočo in antagonistično artikuliranje muslimanske ženskosti. Ko gre za ženskost, zahodno potrošništvo postavlja enačaj med spolnim (samo)izražanjem in telesnim razkazovanjem (MacDonald, 2006, 14). Zakrita muslimanka enačaj problematizira, kadar gre za popolno zakrivanje obraza, pa tudi destabilizira privilegij moškega voajerizma: ženski subjekt je tista, ki gleda, ne da bi bila pri tem lahko gledana.

V moji raziskavi je opazno dejstvo, da so v kulturi omejenega potrošništva in izbire, kakršna je slovenska, muslimanke obsojene na iznajdljivost, kreativnost in veščine prisvajanja ter predelovanja oblačil nemuslimanske potrošniške kulture. Rezultati so skladni z raziskovanjem potrošniških praks, ki v ospredje proučevanja spremembe v pomenih postavljajo materializirane potrošniške stvari in njihovo dostopnost (Halkier et al., 2011). V našem primeru pomanjkanje virov vodi v personaliziranje stila. V iskanju individualnega izraza se oblikujejo tudi alternativna in tekmujoča razumevanja ženskosti. Namesto zapisovanja spolne identitete se izpostavljajo lastnosti, ki odsevajo izraz osebnostne identitete, okusa in dostojanstva. Oblačilo je oblika javne in intrapersonalne komunikacije, ki namesto izražanja pričakovane ženskosti mainstreama pri zakriti muslimanki krepi občutek svojskosti, individualnosti (namesto množične ženske identitete zahodne modernosti) in integritete.

Priča smo tudi paradoksu zahodne modernosti. Odsotnost dostopnosti zahodnih modelov ženskih potrošniških praks za muslimanke v Sloveniji pomeni

izziv za oblikovanje alternativne oblačilne potrošniške kulture, ki je v svojem bistvu antipotrošniška: namesto množičnosti izpostavlja edinstvo, namesto konformnosti kreativnost, namesto seksualizirane ženskosti aseksualno javno prisotnost, kjer oblačilo vzpostavlja prostor za drugačne pomeni in komunikacijske signale. To je nemara modernost, ki bo (in bi) zlahka postala zanimiva tudi za nemuslimanke, ki si prizadevajo za iskanje alternativnih vzorcev identitetnega oblikovanja prek potrošništva.

To je, po mojem prepričanju, zagotovo tudi bolj perspektivna pot k multikulturnemu sobivanju, kot jo je uspela zagotoviti obstoječa teorija multikulturalizma. Naglavna ruta in zakrivanje ne govorita o kulturni razliki, ki izhaja iz s tradicijo obremenjene kulturne preteklosti; sta simbola kulturne prakse, ki se aktivno vključujeta v pogajanje za alternativne družbene svetove sedanje modernosti. To pa pomeni, da se bomo morali množstva pomenov, ki izhaja iz podobe zakrite muslimanke, šele priučiti. V kulturi, ki je, ko gre za žensko in modo, prežeta s seksualiziranimi toni, ko gre za žensko in islam, pa z (versko) skrajnostjo, nevarnostjo in podložnostjo, bo treba opraviti veliko dela, da se samoumevnosti prevedejo v drugačne pomeni. Zagotovo morajo pri tej alternativni kulturi komuniciranja sodelovati same muslimanke, ki lahko z avtoetnografsko avtoriteto poročajo o tem, kaj jim pomenijo oblačilne prakse, ki so jim zavezane – kot potrošnice, kot ženske in kot muslimanke. Na kritični sociološki teoriji je, da te glasove integrira v multikulturno vednost, ki bo tekla proti toku hegemonnega razpravljanja o ženski na Zahodu (in drugje).





## Tretje poglavje

# Rominja

Jeseni 2006 smo bili v Sloveniji priča enemu večjih konfliktov med večinskim prebivalstvom in romsko manjšino. Konflikt se je začel z manjšim incidentom, ko je neznanec napadel in ranil vaščana iz Dečje vasi na Dolenjskem. Vaščani so za napad nemudoma obtožili člana romske družine Strojan iz bližnje naselbine v Ambrusu. V strahu pred povračilnim nasiljem se je družina, skupaj petindvajset odraslih in deset otrok, odločila, da zapusti svoj dom: skrili so se v okoliškem gozdu. Šest dni pozneje, ko so se želeli vrniti, jih je na njihovi posesti pričakala množica jeznih vaščanov. Čeprav je vmes že postalo jasno, da je napad na vaščana zakrivil brezdomni Slovenec, ki so mu Strojantovi občasno nudili zavetišče, so vaščani zahtevali, da družina za vedno odide iz svojega domovanja. Država se je na zahtevo vaščanov sprva odzvala odločno, poudarjajoč, da gre za nesprejemljivo kršenje prava in civilnih norm. Po dnevih protestov, s katerimi so vaščani demonstrirali odločenost, da dosežejo svoje, je uradni odziv začel popuščati v ostrini in se nagibati h kompromisu. Nazadnje so Strojantovim našli začasno namestitev v begunskem centru v Postojni. Njihovo ambruško domovanje je bilo kmalu zatem podrt.

Civilnodružbene organizacije, pravni strokovnjaki, kritični mediji in javnost so se odzvali s protesti. *The New York Times* je objavil daljši prispevek z naslovom »Pregon Romov izkrivlja podobo Slovenije«; pri tej podobi je imel časopis v mislih deželo, ki je bila – edina na pogorišču nekdanje Jugoslavije – razbremenjena etničnih konfliktov. Tedanji varuh človekovih pravic Matjaž

Hanžek je dejanje označil za konec pravne države. Evropski komisar Thomas Hammarberg, ki je bil ravno tedaj na obisku v Sloveniji, je opozoril, da so bile Strojjanovim kršene človekove pravice. Sledili so tedni preigravanj, kam z družino, dokler jim gostoljubja ni ponudil ljubljanski župan Zoran Jankovič, ki je Strojjanovim našel zatočišče v predmestnih Rojah. Na tem naslovu živi družina še danes.

V ozadju nestrpnosti, protestov in upogljivosti državnih organov se je medtem ostrila podoba ženske, ki je v konfliktu zasedala osrednje mesto. »Mama Jelka«, kot so jo spravljivo poimenovali mediji, je bila glavna pogajalka Strojjanovih z državo. V prijateljskem odnosu s kamero je ta ženska, nekeje v petdesetih letih starosti, s pravim imenom Elka Strojjan, zasedla prostor posebne javne fascinacije. Navduševala je s svojo odločnostjo, pogumnim nastopanjem pred novinarji in politiki, pa tudi, povsem očitno, z avtoriteto, ki so se ji v družini brez očeta sinovi uklanjali brezpogojno in spoštljivo.

V nekaj tednih je iz gomile hujskaštva in zasramovanja družine izstopil materski lik, obdan z avro skorajda mitoloških razsežnosti. O tej mitologiji sem že pisala na drugem mestu (Vidmar Horvat, 2009). Opisala sem, kako se je precedila v popularno domišljijo iz različnih virov, od ljudskega pripovedništva do udomačevanja idej o Romu kot Drugem in splošnejših reprezentacij materinstva etničnih manjšin. Moj sklep tedaj je bil, da je Elka Strojjan odigrala vlogo v nacionalni fantaziji, ki si je prizadevala skupnost moralno očistiti njenih protiromskih in vseh drugih izrazov nestrpnosti. Izkazovanje naklonjenosti do »mame Jelke« je pomenilo izražanje multikulturene senzitivnosti, odprtosti in svetovljanske ozaveščenosti o sobivanju z Drugim.

V tej analizi pa storim korak dlje in opazujem posthumni diskurz. Elka Strojjan je 1. aprila 2015 umrla, najverjetneje zaradi srčnega popuščanja, za katerim je trpela več let. Njena smrt je v slovenski javnosti sprožila nov krog medijskega poročanja, pa tudi, v bolj in manj prikritih oblikah, refleksije o vseh prejšnjih podobah, ki so jih o Elki Strojjan ustvarili domači novinarji in javnost. Novica o smrti »najsлавnejše« romske matere je bila odeta v pietetno spoštljivost, pa tudi v obžalovanje. Slednje si zasluži podrobnejši pregled. V luči daljše zgodovine poročanja o Romu kot Drugem kliče tudi po vprašanju, kakšno vlogo imajo mediji v ustvarjanju javnega spomina; in kaj rememoriziranje lastnih praks izločanja in marginaliziranja prinaša za razumevanje državljanstva in pripadanja Romov v postsocializmu.

## Tranzicijski medijski rasizem

Romi so v Sloveniji po osamosvojitvi postali predmet povečane medijske pozornosti. Vodilna reprezentiranja, kot je že zelo zgodaj začela opozarjati vrsta raziskovalcev in raziskovalk, so se nagibala k upodabljanju revščine, slabih higienskih razmer, neskrbne vzgoje otrok in neodgovornih nosečnosti, kriminala in nasilja v getoiziranih romskih skupnostih. Podobe so bile v mnogočem točni odtisi dejanskega socioekonomskega položaja, ki se je za Rome po razpadu Jugoslavije, pospremljenem z množičnim odpuščanjem ob zapiranju tovarn, dramatično poslabšal. Brezposelnost je prispevala k porastu nasilja in drugih oblik socialnih napetosti (Klopčič, v Vidmar Horvat et al., 2008a, 155). Namesto da bi se spopadali z vzroki za zaskrbljujoče podatke o socioekonomskem položaju Romov, so se javni diskurzi obrnili k njihovemu stereotipiziranju, stigmatiziranju in rasizaciji. Vse stiske, ki jih ne navrglo tranzicijsko potovanje v neoliberalno državo, so prepisali v kulturno-genetsko razlago o manjšini, ki je nagnjena k nasilju, se upira izobraževanju in zavrača delo. V tranzicijski medijski krajini Romi postanejo etnična manjšina, ki je kulturno nekompatibilna in neadaptabilna na večinsko okolje in njegove norme. Iz manjšine, ki ji je v Titovi Jugoslaviji pripadlo obvezno šolanje, državljansko pripadanje, participacija na trgu dela in služenje vojaške obveznosti varovanja domovine, je naenkrat nastala skupnost, ki so jo tvorili »večni tujci«.

Medijski zapisi v prvem desetletju samostojne države nihajo med odprtim biološkim in prikritim kulturnim rasizmom (Erjavec et al., 2000). Biološki rasizem, dediščina kolonialnega 19. stoletja in njegovih znanosti, meni, da so rase biološko dane enote človeškega bivanja, ki določajo njegovo kulturno, socialno in mentalno krajino oziroma, po razmišljanju kolonialistov, civilizacijo. V raso smo, po tem videnju, rojeni, naša razvrstitev na civilizacijski lestvici pa preddoločena z genetskim odtisom, ki ga prejmemo od prednikov. Kulturni rasizem je prijaznejša različica rasističnega uma, saj iz svojega razlagalnega modela odstrani prepričanje, da so rase biološko dejstvo. Namesto tega zagovarja stališče, da so rase opredeljene s kulturno razliko – določa jih njihova »izbira« za določen način življenja, norme, tradicije, vrednote itn. Navidezno je ta oblika rasizma strpnejša, saj se zdi, da razpušča sodbo o večvrednosti oz. manjvrednosti ras. V resnici ohranja rasno razmišljanje, saj – pogosto v imenu kulturne raznolikosti (!) – zahteva utrjevanje meja med »rasnimi« oz. kulturnimi skupnostmi.

Medtem ko biološki rasizem do danes ostaja stalnica medijske podobe o Romih predvsem, ko gre za poročanje o konfliktih znotraj skupnosti (na primer

o nasilnih obračunavanjih med moškimi ali slabih higienskih razmerah), je v času poročanja o dogodkih v Ambrusu prevladoval drugi tip rasizma. Množijo se razlage, da sta romska manjšina in večinsko, etnično slovensko prebivalstvo kulturno oddaljena do te mere, da to povzroča konflikte. Različni akterji pozivajo, da bo treba vložiti več naporov v razumevanje te razdalje in urediti sobivanje na obeh straneh ločnice. Breme učenja za sobivanje se prvenstveno nalaga manjšini, ki mora, po prepričanju večine, prehoditi daljšo pot prilagajanja. Sramežljivo se dodaja, da bo svoj delež k »medkulturnemu dialogu« morala prispevati tudi etnična večina.

## Romi v postsocialistični spominski krajini

Medtem ko se analize medijskega poročanja – z razlogom – osredotočajo predvsem na tipe govora in politike reprezentacije, da bi iz njih izluščile podobo, ki se nato retroaktivno nalepi na objekte njihovega poročanja, je mogoče interpretativni okvir še nekoliko razširiti. Družbeni portreti marginaliziranih manjšin, kot to demonstrira kritična diskurzivna analiza, služijo utrjevanju kolektivnih predstav, ki zavarujejo (kulturno, raso, etnično, seksualno ...) identiteto hegemonne večine. Posebno ko govorimo o ustaljenih demokratskih družbah, kjer je reprezentacija vselej tudi kraj latentnih in kontinuiranih spopadov za moč in privilegij v danem zgodovinskem trenutku, je ta funkcija zelo očitna. Ko imamo opraviti s tranzicijskimi družbami, ko torej govorimo o menjavi družbenega, političnega, ekonomskega in tudi kulturnega reda, pa so reprezentacije »notranjih Drugih« lahko vstavljene tudi v drugačen politični boj. Postanejo sestavni del bojev med preteklostjo in sedanjo. Obdobje pred tranzicijo in obdobje nastajanja novega reda se prikazujeta kot zaznamovana z razliko med prej in potem. Kadar gre za »mehke prehode«, je ta razlika pomanjšana v veljavi in moči, da določi novi red. Kadar gre za trde, tudi nasilne prehode, pa je boj za interpretacijo preteklosti postavljen v prvi plan. Nova oblast, ki si prizadeva sebe predstaviti kot revolucionarno silo spremembe, ima v demoniziranju preteklosti močno zaledje – tudi takrat, kot to kažejo zgledi tranzicijskih antikomunistov v postsocialistični Evropi, kadar so že bili del preteklih elit (Pušnik, 2009). Boj za spomin je tako v prvem planu sil, ki v prizadevanju za oblast iščejo vzvode svojega legitimiranja; manjšine, kot je to nakazala že vrsta študij o prehodu iz socializma v postsocializem, pa so pogosto prve na seznamu predrugečenja reda po novi podobi državljanstva in pripadanja.

Negativno reprezentiranje Romov v slovenskem medijskem prostoru je mogoče povezati z dvema ideološkima »poslanstvoma«, ki ustrezata novi oblasti. Prvo poslanstvo izhaja iz porasta nacionalizma v postsocializmu. Postsocialistične družbe, ki so se vzpostavljale na pogoriščih sovjetskega in jugoslovanškega federalizma, so v svoje scenarije obnove praviloma vstavljale revitaliziranje, ponovno odkrivanje in utrjevanje nacionalnih identitet. Čeprav je šlo pri tem odkrivanju pogosto za polnokrvni revizionizem, ki je poskušal sestaviti zgodovinsko sliko prisilnega, nenaravnega in tujega sobivanja v multietničnih socialističnih družbah, se je ideologija domnevno avtentične predsocijalistične, že realizirane kulturne identitete plodno širila po uradnih poteh, med vsakdanjimi demagogi in navadnimi ljudmi. Posebej intenzivno se je ta scenarij širil v krogih, ki so bili najbolj zaznamovani s pečatom »kolaborantstva« v komunizmu. Antikomunizem cveti sočasno s proetničnim nacionalizmom. Drug drugemu sta v ideološko oporo in nudita tvorno zaledje za retuširanje osebnih biografij dovčerašnjih komunistov, današnjih antikomunistov.

Revizionistični pohod je zajel tudi s preteklostjo manj obremenjene sredine. Množični mediji, javna televizija še posebej, so se podali na pot odkrivanja slovenske nacionalne identitete (Volčič, 2005). Kot to velja za nacionalizme 20. stoletja nasploh, se je odkrivanje odvijalo na ozadju izločanja. Vprašanja, kot so kdo ne pripada, pripada pogojno oziroma ne bo nikoli zadostil kriterijem pripadanja, so postala dnevna naloga birokratov, politikov in desnih kulturnikov. V tem se postsocialistični nacionalizem ni dosti razlikoval od zahodnega. V nasprotju z nacionalizmom postkolonialne Evrope, ki se je bila primorana soočiti z rasizmi lastne kolonialne preteklosti, so si vzhodnoevropske družbe po revolucijah 1989 dale opravka predvsem z notranjimi Drugimi, dediči socialistične zgodovine (Forrester et al., 2004). Te se je zdaj dojemalo kot »petokolonaše«, ki iz preteklosti še naprej ovirajo razvoj družbe v postsocialistično, (zahodno) evropsko modernost in ogrožajo njeno kulturno čistost. V Sloveniji je to »nečastno« oviranje v razvoju pripadlo etničnim manjšinam, ki so s svojim pridihom balkanskega duha opominjale, da je bila tudi Slovenija nekoč dežela na Balkanu.

Medtem ko so bili pripadniki etničnih manjšin iz nekdanje skupne domovine žrtve procesov debalkanizacije, ki so se odvijali v zgodnjih dneh tranzicije in, najintenzivneje, pred vstopom v EU, pa je Rome doletela drugačna usoda. Kot manjšina brez države so zlahka zasedli mesto popolnega Tujca – subjekta, ki lahko torej biva kjerkoli, oz. tudi nikjer. Pravica do bivanja v novi državljanski skupnosti je bila v njihovem primeru izbrisana s sočasno idejo o svetovnem brezdomstvu, in torej neupravičenosti zahteve po pripadanju kateri koli

lokalni skupnosti. Priznati pravico do pravic je v slovenskem antikomunističnem taboru pomenilo tudi obnoviti in pri življenju vzdrževati jugoslovanski »kozmostolitski«, antinacionalistični eksperiment. Govoriti v bran Romov je pomenilo prikimavati jugoslovanskemu modelu državljanstva kot zgodovinski alternativni nacionalizmov zahodnega tipa; *eo ipso* pa tudi še naprej gojiti odprt odnos do socialističnih idej povojnih generacij.

To spominsko nelagodje, v katerem so se znašli Romi, je mogoče še podrobneje pojasniti, ko pogledamo, kdo vse še sobiva z njimi v tem taboru »rdeče kontinuitete«. Zagotovo so to vse stranke na politični levici in njihovi simpatizerji. Toda za proučevalca socialnih in političnih zgodovin generacij bi bilo lahko manj pričakovano, če bi v kotlu teh domnevno rušilnih sil s koreninami v preteklosti našel generacije umetnikov, ki so bile rojene po letu 1991; alternativna kulturna gibanja, intelektualce in intelektualke z milenij-skim rojstnim listom; vse nove subkulture, bodisi z jugonostalgičnim ali svetovnim solidarnostnim, okoljevarstvenim zemljevidom delovanja; v zadnjem času obrata k madžarskemu modelu iliberalne demokracije tudi vsi zagovorniki liberalne pravne države in človekovih pravic. Skratka, generacijski nabor ne predstavlja pomembnega kriterija za razporejanje po skupini naših in vaših, pravih in nepravih domoljubov. Kljub vsemu gre za generacijski boj, ali bolje, za boj za generacije. Boj, ki se bije na okopih te navidezno polarizirane družbene skice z jasnimi in ostrimi razmejitvami, se resda zdi kot kulturni – a ne v smislu »večnega« kulturnega boja Slovencev, ki narod od zgodnjih dni nacionalnega prebujenja deli na liberalne in konservativne struje. Boj ni idejni, pa tudi ideološki je zgolj navidezno. V resnici niti ne poteka več na bojiščih boja za preteklost, na kar je opozarjalo toliko kritičnih glasov vsepovsod po tranzicijskih »puščavah«. Ta generacijska vojna je vojna za kulturno identiteto prihodnjih generacij – po načrtu nacionalistov takšnih, ki bodo voljno podložne avtokratskim, nedemokratičnim in parohialnim silam upravljanja z družbo.

## Romi v primežu kulturnega boja

Igor Štiks (2015) v knjigi *Sto let državljanstva v Jugoslaviji* prepričljivo pokaže, kako je mogoče državljanstvo uporabiti kot orodje za različne, včasih celo izključujoče se cilje. Eksperimentiranje z državljanstvom, piše Štiks, je v regiji pustilo vrsto političnih in družbenih posledic, vključujoč dramatične stvaritve in tragične poraze. Navadni državljan je v tem prostoru za časa svojega

življenja bival pod različnimi gospodarji in državnimi zastavami. Menjave in prestavljanja mej so dočerajšnje etnične in verske večine pretvorile v manjšine, in obratno (ibid., 2–3). Državljanstvo je bila pot do nacionalne integracije v prvi Jugoslaviji (1918–1941), sredstvo socialistične združitve po medvojnem obdobju medetničnih konfliktov (od 1945 do sredine šestdesetih), orodje za sodelovanje med narodi in republikami v multinacionalni (kon)federaciji (od poznih šestdesetih do 1990), naprava za fragmentiranje in razkrajanje (1990–1992) in, naposled, stroj za etnični inženiring (ibid., 18). Po razpadu Jugoslavije je glavni okvir za določanje politik državljanstva in pripadanja približevanje članstvu v EU. Ta okvir določa tudi protokole etnonacionalnega vključevanja in izključevanja – in zagotavlja legitimacijo, kadar je treba te protokole braniti.

Ta raznovrstna, intenzivna in s konflikti preprejena izkušnja jugoslovanskega državljanstva po razpadu federacije postane glavna tarča prisvajanja in prilagajanja na pogoje držav naslednic. Tranzicija v postsocializem za vse nekdanje republike pomeni vstopanje v »laboratorije državljanstva«. Na prvem mestu eksperimentiranja stoji rekonstrukcija državljanstva po etničnem principu. Kadar je ta skladen z dominantno večino, zagotovi avtomatično vključitev v politično telo. V politično telo se po etničnem ključu povabi tudi vse razseljene zunaj nove domovine. Etnične manjšine se potisne na mesto Drugega.

Postopke vodi anonimiziran uradniški aparat, ki, kot v primeru »izbrisanih« v Sloveniji, postavlja zemljevid novega pripadanja. Toda zgolj birokratski ukrepi ne zadostujejo, saj se dotikajo ljudi, ki so še včeraj živeli v povsem drugih okoliščinah državljanstva, na istem naslovu in v istem kolektivu. Državljanstvo in pripadanje nista zgolj upravno-administrativni kategoriji, temveč zadevi subjektivnega doživljanja skupnosti, njenih zunanjih meja in soseščin; in notranjih con povezovanja, stikov in udeležbe. To subjektivno gnetivo državljanstva temelji na skupnem izkustvu – in spominih, ki to izkustvo prepisejo v pripoved o trajanju. Zatorej je ob pravnih ukrepih, odločbah in uredbah treba poskrbeti tudi za ta nevidni, v zasebnem in intimnem skriti del članstva.

Stečejo predelave spominov: najprej v obliki vodenega pozabljanja, kdo so bili naši dočerajšnji sosedje, ki jim danes odrekamo gostoljubje. Toda javna amnezija lahko seže le do pragov zasebnosti – tam, na drugi strani vrat, tečejo spomini svojo pot; najprej v obliki olajšanja, da je epizoda v zgodovini zaključena, nato, vse pogosteje, kot nostalgično iskanje izgubljenega. Idealiziranje preteklosti in selektivno spominjanje se kot trn v peti zapičita v postsocialistični državljanski eksperiment in motita lagodno hojo po fantazmatski krajini etničnega inženiringa lojalnosti novi državi.

Nostalgčno vračanje v socialistično preteklost ni samoniklo. Ne gre za tip strukturne nostalgije, s čimer se slehernik sooči s staranjem, ko se, po vseh bremenih zorenja in spopadanja z življenjskimi izzivi, vrne nazaj v idealizirano krajino otroštva in mladosti, očiščeno vseh sledi notranjih bojov in stisk. Niti ni to tip kolektivne strukturne nostalgije, ki piše zgodbo o starih dobrih časih (in njenih junakih), da bi se lažje prenašalo tegobe sedanjosti (in njenih nedoraslih, izprijenih elit). Zagotovo je socialistična Jugoslavija, s Titom v prvem planu, pustila zadosti močan čustveni pečat v zgodnjem življenju socialističnega državljana, da bi mu ga bilo težko preprosto zbrisati, ko se prebudi v postsocialistični zrelosti. Vračanje k spominom na socializem je bližje retrotopičnemu scenariju (Bauman, 2017), ki ga ustvarja tranzicijska neoliberalna država. Vse obljube o ekonomskem blagostanju, demokratičnem razkošju v pravicah in svoboščinah ter obnovljeni kulturni identiteti, ki bo neizčrpen vir osebne samozavesti in osmislitve kolektivnega življenja, se kmalu izkažejo kot ponesrečena ponovitev socialističnega projekta in njegove zahteve po vzdržnosti v sedanjosti za bogato poplačilo v prihodnosti.

(Te prihodnosti po socializmu pa nikakor ni na spregled; ne čudi, da je postsocializem še vedno najustreznejša oznaka za dežele, ki so zapustile socializem in njegov političnoekonomski red, medtem ko bi primerljivo označevanje npr. današnje Francije kot postkolonialne ali Velike Britanije kot postimperialne prej ko ne zvenelo kot samovšečni akademizem. Za dežele naslednice sovjetske in jugoslovanske federacije je edina razpoložljiva oznaka, ki, mimogrede, nakazuje bolj kvantitativni kot revolucionarni kvalitativni preobrat, tista, ki sporoča, da je identiteta teh novih družb bistveno pogojena z njihovim prejšnjim ustrojem. Senca »vzhodnjaštva«, ki se (spet) širi po prostoru mladih članic EU z nekdanjega socialističnega Vzhoda, je v resnici dokaz preživetvene moči te socialistične patologije.)

Socialistični režim je v spominih zapustil dvoumno dediščino. Ko je šlo za politične in civilne pravice, mu je spodletelo; pri pripravah žensk in kulturnih pravicah etnonacionalnih skupin pa je bil mnogokrat progresivnejši od Zahoda. Ekonomska enakost, udeležba v političnem življenju in reproduktivne pravice žensk v socializmu so bile za zahodnjakinje zgled za pot, ki jo je bilo treba šele prehoditi. V zadnjem času večkrat slišimo tezo, da so, v kontekstu »hladnovojnega« tekmovanja za modernost, socialistične socialne politike zahodne demokracije silile v koncesije, ko je šlo za njihove socialne države; z razpadom socialističnega bloka tega zunanjšega pritiska ni bilo več in Zahod se je lahko s polnimi pljuči obrnil k neoliberalizmu.



Kar zadeva položaj etničnih manjšin, pa je zgodba še nekoliko bolj zapletena. Dokumentira obstoj znotrajdržavnih odprtih meja in prostih prehajanj med teritoriji različni etničnih skupin, transetnični princip pripadanja in multikulturni patriotizem. Vse to so ideali odprte, strpne in raznolikosti naklonjene družbene ureditve, ki jih danes, soočen z migracijami iz svojih nekdanjih kolonij, promovira Zahod. Ker vztraja v svoji kulturni superiornosti, se, ko gre za jugoslovanski projekt, namesto na te dediščine socializma raje osredotoča na etnične vojne ob njenem razpadu, in tako, posredno, delegitimira ta eksperiment v neetničnem državljanstvu. Za postsocialistične revizioniste pa sta jugoslovanski multikulturalizem in kozmopolitstvo prikladen prostor, na katerem se, prek demoniziranja socializma, odpravi misel na medkulturno sobivanje.

Romi so zgovorni pričevalci jugoslovanskega eksperimenta z državljanstvom. V njihovih spominih in v spominih današnjih postjugoslovanskih kozmopolitov (Jansen, 2008) je bila Jugoslavija udejanjenje »odprtosti«<sup>1</sup> prostorov pripadanja. Svoboda gibanja, ki jo danes tako boleče oživljajo povsod tam, kjer je gibanje omejeno z vizami in nečlanstvom v EU, je pomenila »stanje normalnosti«. Kot kaže proučevanje spominov Jansena na Hrvaškem in v Srbiji med letoma 1996 in 1998, je izguba te normalnosti vpeta v žalovanje za »včerašnjimi življenji«. Toda to ni edina dediščina, ki predvsem Rome postavlja v tako nezavidljiv položaj, ko gre za razpravljanje o pripadanju v postsocializmu. Nosilec spomina, ki je preslikan na njihovo kolektivno telo, je usidran v idejo delavskega razreda s socialnimi pravicami in medetnično solidarnostjo. Z gledišča postsocialističnega nacionalista je ta spomin močan tekmeč v spopadu za interpretacijo državljanstva, saj po poti obnavljanja zgodovinske retrotopije, da je multikulturna solidarna družba realna alternativa, inkriminira idejo nacionalne čistosti in etničnega patriotizma.

Današnji, postmilenijski nacionalizem, to je nacionalizem, ki se po obeh svetovnih krizah razrašča v obliki avtoritarnega populizma, ima sveže ambicije. Svoj boj bije v retoričnem okrasju nacionalnega zaščitništva dominantne etnične skupine, ki naj bi jo manjšine ogrožale tako v smislu demografske kot kulturne vitalnosti. Kot pokažem v nadaljevanju, žalovanje za »mamo Jelko«<sup>2</sup> razkriva, kako moramo to prerivanje okoli etničnega (ne)pripadanja razumeti tudi, in vse bolj, kot kulturni boj.

## Žalovanje in et(n)ična izguba

Nacionalni množični mediji, piše Zala Volčič, ponujajo »prikladen retorični prostor za nacionalistični diskurz in, z roko v roki z njim, za konstruiranje

in rekonstruiranje identitet« (2005, 288). Rome so v procesih rekonstruiranja slovenske nacionalne identitete po osamosvojitvi obravnavali kot preostanek balkanske preteklosti, od katere se je treba v samostojni Sloveniji posloviti. S prikazovanjem njihovih socioekonomskih stisk kot življenjskega stila se je to zgodovinsko potujevanje pripadanja zložilo tudi v kulturno nepripadanje. (P) ostali so Drugi, s spominom vezani na preteklost, z identiteto izključeni iz prihodnosti.

Z »mamo Jelko« se je ta dediščina medijskega portretiranja dramatično spremenila. Elka Strojan je poseblejala materinski boj za družino, ki ji okolje jemlje pravico do bivanja. Obenem je odkrito obračunavala tudi z nepokorščino svojih sinov, kar jo je, z vidika dominantnega gledalca, naredilo še sprejemljivejšo: udejanjala je princip starševske strogosti in discipline, s čimer je pritrjevala hegemonim modelom vzgoje otrok kot univerzalnim normam. S tem si je pridobila verodostojnost, trmasto vztrajanje, da se usoda njene družine razreši na najvišjem državnem vrhu, z ministrom in predsednikom vlade na čelu, pa ji je prislužilo tudi nemalo javnega odobravanja in simpatij. Ko je pokojni predsednik vlade Janez Drnovšek stopil na njeno stran, okrcal vaščane, ki so družini preprečevali, da bi v mrzlih jesenskih dneh lahko bivala v zabojniku, ki ga je namenil Strojanovim, pa je sama postala zalogovnik za širjenje svojevrstne nacionalne fantazije. Elka Strojan je bila nominirana za osebnost leta pri časniku *Finance* (v tekmi z Urško Bačovnik, Tanjo Tuš, pa tudi Melindo Gates, Angelo Merkel, Hillary Clinton, Condoleezza Rice, Madonno, Sonio Gandhi in Carlo del Ponte). Nacionalni mediji so ji odmerjali prostor za intervju in objavljali fotografije z njo v središču. Pozneje si je, skupaj z družino, prislužila vpis v slovensko edicijo Wikipedie; in impersonatorko v priljubljeni radijski politični satiri *Radio Ga Ga*.

Ko je Elka Strojan umrla, so mediji novico posredovali javnosti v nekaj urah. Dan pozneje je o njeni smrti prvi poročal tabloid *Slovenske novice*.<sup>10</sup> Zapis je uvajal naslov »Umrla je slavna romska mati Elka Strojan«. V prispevku je bilo omenjeno njeno napredovanje srčne bolezni kot razlog za smrt, navedli so kraj pogreba. Kot je razbrati iz prispevka, je novinarka obiskala družino pokojne, kjer je z njo spregovorila hči Samanta. Povzela je, da je bila Elka Strojan zadnja leta zaradi bolezni na vozičku in da je umrla stara 63 let. Prispevek je bil opremljen z veliko črno-belo fotografijo Elke Strojan pred hišo v Rojah (Slika 3). Uredništvo je zaradi spoštovanja do pokojnice onemogočilo komentiranje pod člankom.

10 *Slovenske novice*, 2. april 2015, <https://www.slovenskenovice.si/novice/slovenija/umrla-je-slavna-romska-mati-elka-strojan>.

Sledila so poročanja v *Delu*, na POP TV in v regionalnem *Dolenjskem listu*.<sup>11</sup> Svet 24 je povzel *Slovenske novice*, Elko Strojan pa iz »slavne« povzdignil v »najslavnejšo romsko mati«. V oddaji so omenili dogodke iz Ambrusa in poudarili, da je bila Elka Strojan glava družine, ki je vedno imela zadnjo besedo. To je veljalo tudi, ko je bil še živ njen mož Miha, ki je vselej upošteval njeno mnenje.<sup>12</sup>

Najdaljši prispevek je objavil časopis *Delo*. Obnovil je zgodbo o njenih bolezenskih težavah s srcem ter podčrtal dejstvo, kako pomembno vlogo je imela v svoji družini. Elka Strojan je imela »vse niti življenja svojih otrok in tistih, ki so se k njim priselili, ves čas pod kontrolo«. <sup>13</sup> Upravljala je z družinskimi zadevami in posli svojega moža, ki je vselej poslušal njen nasvet. Prispevek se vrne v leto 2006 in prvič razkrije, da je bila Elka Strojan tista, ki je dala soglasje k selitvi v Postojno in nato v Roje. Ona naj bi bila tudi glavna pri orkestriranju medijskih nastopov: »da bo medijsko kar se da odmevno, je odločala ona in nihče drug«. Ostali člani družine pa so »počeli samo tisto, kar je izrecno dovolila oziroma ukazala«. Časopis tudi ponovi, da je usodni pretep zakrivil etnični Slovenci; da je bila Elka Strojan vsakič, ko se je spominjala dogodkov, vznemirjena in prizadeta. Najbolj jo je bremenila misel, da je bil napadalec pred tem njihov prijatelj, »ki jih je obiskoval in so skupaj pogosto pili kavo«. <sup>14</sup>

Podoba močne, a zahtevne materinske figure na eni strani in travmatizirane ženske, ki jo je strlo izdajstvo hišnega prijatelja, nakazuje splošni vzorec dvoumnosti, ki ga prinaša žalovanje. Sigmund Freud v spisu »Žalovanje in melanholija« (1987) žalovanje opiše kot odziv na izgubo ljubljene objekta. Med žalovanjem se svet spremeni v praznega in osiromašenega. Šele ko žalujemo, pa lahko tudi polno razumemo, koliko nam je izgubljena oseba pomenila. Občutek izgube dokazuje, da je smrt izpraznila mesto, ki je prej vsebovalo polnost. »Če objekt za Jaz ne pomeni veliko in če njegovega pomena ne krepí tisočero vezi, njegova izguba tudi ne more povzročiti žalovanja ali melanholije« (ibid., 256).

Medijski odziv na smrt Elke Strojane razkriva javno občutenje, ki presega indiferentnost. Stopnjevanje veljave od »slavne« do »verjetno najslavnejše« izraža občudovanje, nemara pa tudi senco obžalovanja, da je bila ta slava produkt

11 *Dolenjski list*, 2. april 2015, [https://www.dolenjskilist.si/2015/04/02/131837/novice/kronika/Umrla\\_je\\_Elka\\_Strojan/](https://www.dolenjskilist.si/2015/04/02/131837/novice/kronika/Umrla_je_Elka_Strojan/).

12 *Svet24*, 2. april 2015; <https://novice.svet24.si/clanek/novice/slovenija/551d0fa7c4e41/umrla-je-elka-strojan>.

13 *Delo*, 2. april 2015; <https://www.delo.si/novice/slovenija/umrla-je-elka-strojan.html>.

14 Ibid.

medijskega poročanja in da se je v njenem oklepu skrivalo tudi precej neprijetnih vsebin. Navsezadnje Elka Strojjan ni postala slavna po svoji izbiri ali ker bi jo na površje medijske pozornosti navrglo kakšno dejanje oz. dogodek, ki bi ga ustvarila sama. Njena slava je bila produkt nasilja okolice, na katerega se je morala odzvati, mediji pa so nanjo naleteli po naključju in – najverjetneje, ker je rušila horizont pričakovanj o podrejenem subjektu – do nje razvili fascinacijo. Po drugi strani pa je tudi očitno, da je ta slava za medije, ki so jo ustvarjali, prežeta z nekim nelagodjem, v smislu, da si slave zares ne zasluži. Ker naj bi manipulirala z družino in novinarji, ki so poročali o njenih stiskah, je hkrati preblizu in predaleč razredni normi, ki uokvirja kulturo slavnih. Po eni strani se zdi, kot da je do slave brezbrizna ali se ji celo izmika – kar je uveljavljeni diskurz žrtve, ko gre za produkcijo slave s strani tabloidov in nadležnih paparacev. Po drugi strani pa se zdi, da je soudeležena v tej produkciji. Vanjo vnaša goljufivost, ki jo vsebuje njena romska identiteta, za katero v stereotipnem portretiranju velja, da se posebno aktivno sproža v stiku z dominantno skupnostjo.



Slika 3: Elka Strojjan in javno (ob)žalovanje

Tudi to je skladno s Freudovo obravnavo žalovanja. V spisu »Totem in tabu« se razpiše o tem, kako je žalovanje vselej v precepu med izražanjem ljubezni in sovraštva. Občutki jeze, zanikanja in zamere, ki jih gojimo predvsem v zgodnji fazi šoka ob izgubi ljubljene osebe, na površje privlečejo potlačene epizode ljubezenskega odnosa, ki niha med naklonjenostjo in zavračanjem.

»V času izgube se skušajo do pravkar umrlega uveljaviti, po naši dobro utemeljeni podmeni, razklana nežna in sovražna čustva, in sicer kot žalovanje in kot zadoščenje,« piše Freud (2007, 110–11). Med tema nasprotjema mora priti do konflikta, in ker je eno izmed nasprotij – sovražnost – povsem ali večji del nezavedno, se konflikt lahko razreši le kot projekcija. Projekcija pokojnim pripiše zlonamernost – očita se jim težavnost, gospodovalnost (sic!) –, s čimer se očistimo lastne sovražnosti, ki smo jo v latentni fazi gojili do umrlega za časa njegovega življenja. Žalovanje je priložnost, da se žalujoči razbremeni krivde ob zaznavi lastnih negativnih misli o pokojnem. Je dejanje opravičila (samemu sebi), ki se sklene s koncem žalovanja oz. ko to zgublja na svoji moči.

Razcepljeni portret Elke Strojan, sestavljen iz dela, ki opisuje njeno bolno srce, in dela, ki namiguje, da je slabljenje srca lahko sprožila tudi slava, odseva dvoumno nihanje med ljubeznijo in zavračanjem, objokovanjem in obtoževanjem. Medtem ko se jo spominjamo kot močne ženske, obžalujemo njeno gospodovalno vlogo, ki spodjeda ideal čiste, brezinteresne materinske ljubezni. Kot vsaka materinska figura v otrokovem zgodnjem soočanju z družinskimi liki je vir otrokovega odpora, ko ta spozna, da je njegova skrbnica lahko hkrati ljubeča in represivna, nežna in stroga, nesebična in zaprežena z lastno (žensko) željo.

## Mediatizacija spomina in pozabe

Ko Diana Pinto razpravlja o odnosu med spominom in Drugim, navede sedem oblik drugosti, ki zamejujejo prostore dediščine in pripadanja: 1. »zadnji na seznamu« je absolutni Drugi, nepripadajoč po izvoru in prek lastne samopotujitve; 2. vojskujoči Drugi, ki zase zahteva enakost in državljske pravice; 3. Drugi v simbiozi, torej subjekt, ki je integriran; 4. Drugi, ki hoče biti enak, a zavrže občutek, da bi imel posebno identiteto; 5. Drugi, ki hoče sebe pozabiti in se asimilira; 6. diasporični Drugi; 7. odsotni Drugi, to je subjekt, ki je izginil v emigraciji ali smrti (Pinto, 38–39). V zgodovini Evrope so Romi absolutni Drugi. Predstavljeni so kot manjšina neevropskega izvora; so bliže neželenim migrantom, ki se ne morejo sklicevati na zgodovinsko pravico do pripadanja. K tej predstavi potujevanja pripomore življenje na obrobju družbe. To je reakcija Romov na marginaliziranje večinske skupnosti. Ni življenjski stil, ki bi ga narekovala kultura, temveč dejanje samozščite, ki je Rome naučilo, da je varneje ne biti viden in prisoten. Premočna družbena prezenca predstavlja tveganje, večjo izpostavljenost nasilju večine in krčenju notranjih zalog moči, nujnih za ekonomsko in kulturno preživetje

skupnosti. Z gledišča dominantne javnosti pa je to dokaz, da zares nočejo biti del »naše« skupnosti.

Kadar se Romi pojavijo v prvem planu javne vidnosti, je to praviloma izpostavljenost, v katero so bili pahnjeni. Dominantna družba si izbira tarče drugosti, s katerimi lahko prikazuje samo sebe. Kadar te tarče postanejo pretirano ranljive ali celo predmet javnega pogroma, pa si vladajoče družbene skupine nehote pišejo tudi zgodovino lastnega nasilja nad Drugim. Ta zgodovina kontaminira idejo čiste, neoporečne dediščine, iz katere vznikla kolektivna identiteta skupnosti in ogroža vladavino heroičnega, z žrtvovanjem in etično veličino zaznamovanega spomina. Funkcija kolektivnega spomina pa je uprizoritev prizorov, ki »nudijo pomen, medtem ko ohranjajo izvorna občutja« (ibid., 34). Kadar so ta čustva prežeta s sovraštvom, agresijo in izločanjem Drugega, se epska moč mitološke preteklosti poruši. Na to je mogoče odgovoriti po dveh poteh: ali izbrisati, pozabiti na spomin, ali pa ga revidirati, spisati na novo tako, da dopušča odpuščanje prek obžalovanja in opravičila. (Ob)žalovanje, kot poudarja Freud, je pomemben del soočanja z lastnimi dvoumnimi čustvi do Drugega. Podobno lahko obravnavamo kolektivno (ob)žalovanje, kadar ga izvajajo mediji. Komemorativni diskurz ob smrti Elke Strojan je v tej luči v resnici podij za pomiritev s svojo preteklostjo in njenim nasiljem nad Drugim, družino Strojan in Romi v Sloveniji širše.

To je zagotovo pomembna sestavina medijskega spominjanja Elke Strojan. Kot poudarja Klaus Wenger, so avdiovizualni mediji danes nosilni akterji zgodovine (1997, 75–78). Država je izgubila monopol nad razumevanjem preteklosti in v upravljanju s spominom. To pomeni, da imajo mediji tudi dostop do retuširanja spominjanja v prijaznejši in bolj dopadljivi obliki. Medijska preobrazba »mame Jelke« v figuro ženske materinske moči, samozavesti in avtoritete, s polno kapaciteto upravljanja z družinskimi zadevami in zadosti kompetentno, da se o usodi svoje družine pogaja z najvišjimi predstavniki oblasti, kaže na željo po oblikovanju drugačnega spomina, takšnega, ki dominantni družbi omogoči sebe ugledati v bolj tolerantni zgodovinski drži.

## Sklepne misli

Zavzetost za pozitivno komemorativno gesto, ki Elko Strojan prikaže v precej bolj vsakdanji različici materinske mitologije, razbremenjene etničnega označevanja in kulturnega potujevanja, pa je mogoče pojasniti še nekoliko drugače. Res gre za dejanje javnega žalovanja, ki naj bi razrešilo antagonizme

preteklega odnosa s pokojnico. Lahko pa v tem komemoriranju uzremo tudi zrna kulturnega boja za kolektivno (večinsko) identiteto in njeno prihodnost. Skozi celotno poglavje sem opozarjala, kako so Romi za nacionalistični diskurz v samostojni Sloveniji neprijeten spomin: so pričevalci družbenega aranžmaja življenja skupnosti, ki je razbremenjena zvestobe etnični lojalnosti in strogemu zamejevanju pripadnosti. V jeziku sodobne teorije bi dejali, da so nosilci spomina na kozmopolitsko možnost, ki s(m)o jo z razpadom Jugoslavije – skupaj z drugimi civilnimi vrtilinami, kot sta transnacionalna solidarnost in boj za razredno pravičnost – izrinili iz kolektivnega spomina. S svojo prisotnostjo v nacionalnih ideoloških konstelacijah postsocializma postanejo dvojna žrtev. Kot absolutni Drugi izgubijo pravico do pripadanja. Obenem pa se jih še obremeni z dediščino komunizma, ki naj bi še naprej ogrožala družbo v samostojni slovenski državi.

Ko je priljubljeni spletni portal za razpravljanje objavil novico o smrti Elke Strojan, je bralec zapisal komentar: »Komunisti oziroma levičarji so s tem izgubili en zvesti glas na volitvah.«<sup>15</sup>

Res, s smrtjo Elke Strojan je v bitki za kulturno in politično identiteto nacije umanjkal en glas – za tabor liberalne, multikulturne demokracije.

---

15 Starševski čvek, *med.over.net*. <https://med.over.net/forum5/viewtopic.php?f=151&ct=10324521>.





## Četrto poglavje

# Migrantka

(z Marušo Pušnik)

V tem poglavju v soavtorstvu z Marušo Pušnik raziskujem industrijo wellnesa v Sloveniji. Posebno me zanima segment te industrije z močno prisotnostjo ženske migrantske delovne sile iz Tajske. Kako prisotnost Tajk v storitvenem sektorju, ki je namenjen prvenstveno domačim potrošnicam in potrošnikom, ki torej služi dobremu počutju in blagostanju »nacionalnega telesa«, zaznamuje percepcijo tuje delovne sile? Prihod tajskih masaž v Slovenijo je relativno nov pojav in predstavlja del globalne industrije »dela na telesu«, kamor sodijo vse oblike skrbstvenih in lepotnih storitev. To pomeni, da se slovenska družba do nedavnega ni srečevala s tujkami iz Tajske in z migrantkami iz drugih delov Azije, ki bi bile vključene v delovno silo na domačem trgu. Kako se ta nova oblika interakcije izraža v mikrookoljih masažnih salonov? V prvem delu najprej s pomočjo teorije pojasniva, kako srečanje dveh teles – telesa delavke in telesa stranke – sproži celo vrsto napetosti v modernem dojemljanju tujca. Modernisti se namreč s tujcem ukvarjajo izključno prek predstave o moškem migrantu. Ta moški tujec je nekdo, ki je prišel od drugod in se je v telesu anonimnega arhetipskega popotnika naselil v »našo« skupnost; četudi izpričuje univerzalno tujstvo, naselitev vselej opravi kot moški subjekt. To niti ni tako nenavadno, kajti zgodovinsko gledano je modernost epoha, ki iznajde javni prostor, ta pa je oblikovan po podobi moškega udeleženca. To velja tudi za migrantski subjekt. Do začetka osemdesetih let 20. stoletja evropska zakonodaja za ženske migrantke dopušča zgolj vlogo »odvisnih« oseb (Morokvasić, 1984), ki na migracijski poti spremljajo svoje soproge ali očete. Model moških

kot »primarnih migrantov« in žensk kot »sekundarnih« sledilk, ki se uveljavi v dobi množičnega priseljevanja gostujočih delavcev (gastarbajterjev) med 1950 in 1970, utrdi predstavo o ženski pasivni vlogi, ki je skrita v sferi zasebnosti. Od tod njena »varna« umaknjenost s prizorišč javnih razpravljanj, pa tudi iz sfere zagotavljanja državljskih pravic in spoštovanja človekovih pravic (Andrijašević, 2009).

Kadar je tujec aktivna ženska, to je ženska, ki deluje tudi v javni sferi, nastopi vrsta težav, ki imajo opraviti z razmerji spolnih hierarhij, rase in etnije, pa tudi z dinamiko moči in ranljivostjo telesa. Na masažni mizi se ta razmerja bistveno predrugačijo, saj se privilegirani domorodski subjekt nenadoma znajde v rokah subalterni, ki mu mora zaupati ne le svoje zdravje, kar že samo po sebi zahteva priznanje določene superiorne vednosti in avtoritete. Razkriti mu mora tudi telo, s tem pa sebe razlastiti določene mere (civilizacijske) nadrejenosti, (rasne) vzvišenosti in (razredne) časti. Na mizi, napol gol in v glavnem odrinjen na rob opazovalca tujega dela na lastnem telesu, izgubi vse tiste zgodovinske privilegije, ki so mu jih zagotovila dolga stoletja kolonializma in utrjevanja predstav o večredni zahodni civilizaciji. Nemočen v uživanju lahko le prikriva svoj sram, ustvarja predstavo o brezbržnosti – ali pa se, v ne tako redkih primerih, užitku v celoti odpove.

Za naju pa je bilo pomembno vprašanje, kako se ta postkolonialna matrica potrošnikovega utelešenja pred Drugo izrazi v postsocialističnem kontekstu. Po razpadu socialističnih imperijev so se namreč novo nastale države podvzdale, da ulovijo Zahod tudi v rasnih politikah in odnosu do Drugega (Forrester et al., 2004). V tem posnemanju so bile lahko le nepopolne replike, saj so, do nedavna ulete v predstavo o notranji kolonizaciji s strani lastnih partijskih političnih elit in zamrznjenosti v vzhodnjaškem tipu polevropske civilizacije, za civilizirani zahodni svet igrale le burkaško vlogo posnemovalca. Ima ta dediščina »vzhodnjaštva« lahko vpliv tudi na lokalne zaznave prisotnosti globalnih migracij?

## **Prihod novih migracij**

Po razpadu Jugoslavije je Slovenija stopila na hitro pot približevanja modelu globalizirane potrošniške družbe (Luthar, 2014; Luthar in Pušnik, 2010). V zadnjih dveh desetletjih je to prineslo tudi povpraševanje po storitvah tajskih masaž z maserkami iz Tajske. Po podatkih registra AJPEŠ (2017) je bilo v Sloveniji 38 salonov tajske masaže. Za dvomilijonsko populacijo to ni

zanemarljiva številka. Priljubljenost masaž pa za Slovenijo predstavlja še dve dodatni novosti. Prva je večja prisotnost ženske migrantske delovne sile. Še v letu 2008 je bilo v Sloveniji med migranti samo 7 odstotkov žensk; v sosednji Italiji, na primer, ženske v primerljivem obdobju predstavljajo 45 odstotkov migrantske delovne sile (Calavita, 2005, 50–2). Druga je etnična sestava: v Sloveniji je glavnina tuje delovne sile vezana na države nekoč skupne Jugoslavije, v skrbstvenem sektorju pa so zaposlene ženske potomke prvotne notranje migracije, ki je potekala med jugoslovanskimi republikami (Hrženjak, 2010). Ta ženska delovna sila je v javnem prostoru večinoma nevidna in je po večini ne dojemamo kot migrantske (kar pa ne izključuje, da se je ne dojema tudi kot »tuje«). Prisotnost azijske ženske migrantske delovne sile, po drugi strani, je vsaj v prvih letih vzpona industrije masažnih storitev v javnosti vidno izpostavljena. Podobe Azijk kot maserk se pojavljajo v oglaševanju v medijih in v urbanem okolju. Četudi gre zgolj za majhen delež brstečega transnacionalnega trga dela (v letu 2015 podatki beležijo 212 ljudi s Tajske, od tega 191 žensk, Dolenc et al., 2013, 14–15, 35; SURS, 2015), tudi ta drobni vzorec priča o razsežnostih globalizacije »telesnega dela« in njegove prevladujoče formule feminiziranja delovne sile (Mezzadra in Neilson, 2018; Passerini et al., 2007; Piper in Roces, 2003).

Preplet globalne ponudbe in prisotnosti globalizirane delovne sile v lokalnem okolju upravičuje dodatno raziskovanje. V najini študiji sva to stanje prežemanja globalnega in lokalnega opazovali v majhnih prostorih »intimnosti«, ki jih odpirajo masažne sobe. Seveda je ta intimnost zgolj pogojna, saj gre za srečanje dveh tujk, ki sta v razmerju ekonomske transakcije. Pa vendar ne gre za povsem čisto izkušnjo tujosti, saj se vsaj eno od obeh teles, ki stopita v stik, pred Drugim (prostovoljno) razgali in dovoli vstop Drugemu do različnih, lahko tudi intimnih delov (npr. prsi) ali vsaj delov, ki jih javno v vsakdanjem uradnem javnem življenju ne razkazujemo v celoti. To pomeni določeno ranljivost telesa potrošnice, pa tudi podrejenost telesu druge ženske, ki opravlja storitev. V predmodernej zgodovini je bilo takšno razgaljenje v namene uživanja aristokratski privilegij, ki se ni menil za restriktivne norme vedenja pred tujci. Za meščansko telo pa je razkazovanje tujcu, četudi je ta na primer zdravnik, predmet sramu in omejenega, diskretnega razkrivanja.

Ta občutja sva raziskovali s pomočjo spletnega intervjuja. Najina vprašanja so bila postavljena tako, da sva lahko dobili vpogled predvsem v dinamike spola in etnične identitete, ki določijo položaj maserke v odnosu do nje-stranke. To dinamiko sva opazovali z mislijo na moderno teorijo o tujcu in njeno evolucijo v postmodernej, postnacionalni družbi (Calavita, 2005;

Bauman, 2016a; Eagleton, 2008; Marotta, 2010). Najbolj pa naju je zanimalo, kako dejstvo, da se prepustimo rokam tujke, vpliva na lokalne predstave o migracijah in kako, če sploh, izkustvo masaže s tujo delavko lahko odpre odnos do tuje delovne sile.

## Globalno potovanje tujcev

Globalizirana industrija tajskih masaž sodi v kategorijo »telesnega dela« (angl. *body work*; Kang 2010; McDowell, 2009; Sunanta, 2014; Twigg et al., 2011). Telesno delo vključuje intimno oz. emocionalno oskrbo (Hochschild, 2003, 2013; Parreñas Salazar, 2001; Sunanta, 2014) in fizično nego (ostarelih, otrok ter bolnih in invalidnih oseb). Izvaja se na domu ali v okolju lepotnih salonov, zdravstvenih središč in centrov za sproščanje. Skupna značilnost teh raznolikih storitev je, da vsebujejo telesne interakcije (Pratt in Rosner, 2010), ki vključujejo »ročne aktivnosti, ocenjevanje, obdelovanje in spreminjanje teles« in njegovih delov (Twigg et al., 2011). To nadalje pomeni, da skrb za telo temelji na normativnih razmerjih, ki vključujejo »spol, telesnost, prostorsko reguliranje – in nečistost« (Twigg et al., 2011). Ko gre za delavko, so njene osebne lastnosti že del delovne transakcije. Delavka uteleša raznolike kompetence, med katerimi izstopajo »mehke veščine«, kot so prijaznost, ustrezljivost, prijeten izgled, uglašenost, kulturna razgledanost in verska pripadnost (Mezzadra in Neilson, 2009; tudi Lyons, 2005). Na to so posebej pozorne agencije za rekrutiranje migrantske delovne sile, ki telesa delavk s pomočjo oglaševalskih strategij »kibernetskega poblagovljenja« obravnavajo kot »prodajno blago« (Cheng, 2006).

To je ena, javno vidna plat delovne pogodbe, s katero delavka migrantka vstopi v zasebni prostor svoje stranke. Manj vidno in znano pa je, kako poteka stik med delavko in stranko, ki ji v oskrbo zaupa svoje telo, in kako ta stik nemara spremeni odnose moči in ranljivosti med obema. Predati svoje telo Drujemu oziroma Drugi, ki ga ima priložnost nemoteno opazovati v vsej njegovi razgaljenosti, lahko obkrožajo občutki sramu, krivde, nelagodja, celo ponižanja. Četudi gre za kratkotrajna izkustva, ta zagotovo zaznamujejo pogled na tujko. Vsaj za nekaj časa je ona tista, ki ve in vidi več, in od nje, njenih veščin in dobre volje je odvisno, kako dobro bo oskrbovano moje telo. Dejstvo, da je tujka, hkrati prinaša nekaj razbremenitve. Njeno daljno poreklo in omejeno razumevanje lokalnih tradicij in norm varujeta občutek anonimnosti, nepoznanosti, lastne tujosti. Tako imamo na delu dve nasprotujoči si sili interakcije med dvema telesoma. Na eni strani naraščajoče povpraševanje po migrantski

ženski delovni sili ustvarja sofisticirane modele rekrutiranja delovnih teles, ki morajo ustrezati določenim standardom kulturne sprejemljivosti (v prvi vrsti snažnosti in ustreznega rasnega izgleda): v ozadju se bohota cvetoča industrija zbiranja osebnih podatkov in podatkov o telesnosti iskalke dela (Lyons, 2005, 5). Njeno telo se najprej razgali, da bi lahko prevzela delovno obleko oskrbovalke. Na drugi strani pa se na široko odpirajo vrata v zasebnost in do nedavna z intimo zaščitene prostori telesnosti potrošnika, čakajoč v napol golem stanju na polno oblečeno oskrbovalko, da ga prevzame pod svoje okrilje znanja, avtoritete in nadzora. Potrošnik iz svojih con privilegijev, zaščiteneosti in večvrednosti regresira v stanje ranljive, objektivirane telesnosti.

Antagonizem, ki ga s seboj prinaša globalno telesno delo, zakomplicira ustaljeno sociološko razpravljanje o tujcu. V moderni teoriji je tujec nekdo, ki prihaja v deželo gostiteljico v glavnem nepovabljen in nepričakovan. Ob vstopu v novo okolje ima dve možnosti: lahko svoje preteklo življenje in biografijo pusti pred vrati in se popolnoma podredi pričakovanjem družbe, njenim kulturnim in družbenim normam. To je možnost, ki jo podrobneje analizira Alfred Schütz, temelji pa na modelu asimilacije (v Yuval-Davis, 2009, 77). Druga možnost je integracija. Ta predpostavlja možnost ohranjanja stare identitete, ki jo tujec v novi domovini ponudi v dialog, kot to tolmači Georg Simmel (v *ibid.*, 76). Ne glede na izbrano alternativo moderna družba potrebuje tujca. Kot to poudari Zygmunt Bauman (2016a), modernost in moderna identiteta ne moreta brez Drugih: če ne bi bilo tujcev, bi jih iznašli ... In kadar jih ni, jih tudi zares iznajdevata, »dnevno in v velikih količinah«.

Ko je tujec del mobilne, povečiničasne delovne sile, se odnos izključevanja in vključevanja spremeni (Eagleton, 2008). V nasprotju z »običajnimi« Druгими, geji in lezbijkami, temnopoltimi, Romi ..., je migrant nujni člen v delovanju moderne družbene pogodbe in njenih režimov izkoriščanja. Kot pravi Dario Melossi, sta delavec in migrant konceptualni dvojček, ki poganja kapitalistični red (2003, 372). Ali, z besedami Thomasa Naila (2016, 88), »migracija je pogoj celotne oblike gibanja moderne industrije. Brez presežne migrantske populacije, ki prihaja na nove trge, ne bi bilo kapitalistične akumulacije.« Seveda pa si kapitalizem vselej prizadeva prikriti to odvisnost. Učinkovita pot je, da migrantsko delovno silo na trgu dela ohranja v podrejenem položaju. Migrantsko identiteto potuji, ji pripiše lastnosti »neke povsem druge oblike življenja« (Eagleton, 2008, 63). Še več, prizadeva si, da bi jo za večno izločil iz priložnosti pripadanja državljanskemu telesu: prav tiste lastnosti, ki migrante ustvarjajo za tako ustrezno delovno silo, jih krati delajo neprimerne za politično članstvo (Solberg, v Calavita, 2005, 12).

Nalogo tega dvoumnega umeščanja najprej opravijo meje. Nacionalne meje izvajajo spektakel rasnega izključevanja, v svoji sloviti formulaciji zapiše De Genova (2013) – zato da je mogoče po njihovem delu opraviti še dejanje vključitve: ilegalcev, ki postanejo drugorazredna rezervna armada (glej tudi Dines, Montagna in Ruggiero, 2015). »Tujci nastajajo v Calaisu,« pravi Terry Eagleton (2008, 63). Migrantske delavce, za katere se strahoma predvideva, da bodo ostali »z nami«, lahko pričakata le odpor in strah. Voljno sodelovanje medijev v razpečevanju kapitalistične ideologije o njihovi tekmovalni umestitvi na trg dela in socialne skrbi nudi posebno oporo generiranju strahov. Podobe razseljenih trum ljudi, o katerih vemo le malo, zaznavamo pa njihovo številčno prisotnost, porajajo anksiozne odzive (Bauman, 2016a, 9). Večinska domača javnost domneva, da bodo – ko se bodo nekoliko ustalili – postali ogrožajoča skupina prekarne delovne sile, ki bo posegla po »naših« dragocenih in zavidanih vrednih dosežkih, imovini in socialnem prestižu« (ibid., 15).

Ta strah pa ne seže do migrantske delovne sile, ki prihaja na trg telesnega dela. Nasprotno, dejstvo, »da so tujci«, jim gre v prid. Tujstvo jih naredi primernejše za vrsto dela, ki ga bodo opravljali. Generira več lagodja, kot bi ga poznana delovna sila, domača v »našem« kulturnem okolju, z globljim in obsežnejšim poznavanjem drobnih travm potrošnika, ko gre za uživanje in (telesno) sproščanje. Ker vstopijo v nacionalno ekonomijo kot tisti, ki zagotavljajo storitev, in ne kot tisti, ki proizvajajo, so avtomatično postavljeni v red novodobne služinčadi, ki služi naročnikovemu blagostanju, in ne splošni in abstraktni ekonomiji nacije. Orientalizirana podoba Tajk kot toplih, gostoljubnih in ustrežljivih, ki kroži v globalnem prostoru (Sunanta, 2014), pomaga pri sproščanju napetosti, ki jo v masažni sobi v napol golem stanju doživlja potrošnik storitve. Ta podoba seveda nima kaj dosti opraviti s konkretno biografsko osebo maserke, ustvarja pa prvotni kontekst srečanja, ki zariše hierarhični odnos med dvema telesoma. V nasprotju z modernim tujcem, ki je okoli sebe širil plasti nelagodja, tesnobe in strahu pred zavzetjem mesta na trgu dela, so sodobne tujke, dobesedno in v prenesenem pomenu, bitja ugodja, sprostitve in pomiritve.

## **Telesno delo Tajk: metodologija raziskave**

Medtem ko v Sloveniji, vsaj po najini vednosti, še nimamo temeljite študije, ki bi proučevala tajske masaže in odnos uporabnikov do tujih maserk, pa so mednarodna raziskovanja ženskega migrantskega dela že porajala vrsto pomembnih vpogledov v to skupino globalne transnacionalne delovne sile (Angeles in

Sunanta, 2009; Butratana in Trupp, 2011; Lyttleton, Deng in Zhang, 2011; Pratt, 2012; Suksomboon, 2008; Sunanta, 2014). Tajske maserke, denimo, so vstopile na mednarodni trg prek dveh ozadij. Eno je povezano z državno sponzorirano ponudbo »tržne intimnosti«. Storitveni sektor, skupaj s turizmom in zdravstvenooskrbno industrijo, je za Tajsko že vrsto desetletij glavni vir tujega prihodka (Sunanta, 2014, 7). V ta namen država Zahodu ponuja svoje človeške vire v podobi »orientalizirane ženskosti« in v tem smislu ustreza željam, ki jih tako silovito in vztrajno producira zahodni trg, ko gre za podobo ženske z Vzhoda. Na domači strani pa se (raz)prodajo ženske v podobi senzitivne, podrejene in servilne orientalskosti promovira kot patriotično dolžnost državljanek, da prispevajo k nacionalni ekonomiji (ibid., 9). Strategija oblikuje dve migrantski poti: prva poteka iz države in ženske migrantke usmerja k nižje plačani storitveni ekonomiji v zahodnem svetu; druga, obratna pot, pa pospešuje selitev moških, povečini upokojujencev, da se kot snubci povečini mlajših Tajk selijo z Zahoda na Tajsko (2014, 11–12). Tudi ta »intimni paket« pogosto vključuje žensko skrbstveno delo za ostarelega snubca. K temu prispeva še tradicionalna praksa »hčérine dolžnosti«, da družini v obliki povračilne dote v odraslosti finančno pomaga. Migriranje v tujino in transnacionalna zakonska zveza služita tej socialni pomoči in zaznamujeta tako pričakovanja družine kot načrtovanje lastne prihodnosti mnogih mladih Tajk (Angeles in Sunanta, 2009; Suksomboon, 2008).

V svoji predhodni kratki raziskavi o tajskih masažnih centrih v Sloveniji sem prišla do podobnih zaključkov. S pomočjo informatorjev sem lahko ugotovljala, da dekleta, zaposlena v teh centrih, večino zaslužka pošljejo domov svojim izvornim družinam. Tako si zase prihranijo le denar za najnujnejše in sprejmejo vse oblike bivanja, ki zmanjšujejo stroške. To pomeni, da si praviloma delijo stanovanje z drugimi dekleti, delavkami v masažnih salonih, ki jim jih priskrbijo lastniki salonov. Njihovo gibanje je omejeno v glavnem na potovanje med dvema destinacijama, delom in bivanjem po delu; ven ne hodijo in ne iščejo socialnih stikov v širšem okolju. So hčere z dolžnostjo povračilne dote; pa tudi matere, ki so svoje otroke pustile doma, največkrat v oskrbi svojih izvornih družin ali starih staršev. Ločitve so pogoste in očetje le redko prevzamejo obvezo skrbništva. Večina delavk, o katerih sem diskretno govorila s svojimi informatorji, se je hotela vrniti domov – takoj ko bodo prihranile dovolj denarja za otrokovo šolanje. Nekatere so se poročile v Sloveniji, mnoge med njimi pa so se vrstile pred iztekom pogodbe. Po pričevanju ene od informatork so najbolj kritična obdobja letni (ali dvoletni) dopusti, ko se dekleta vrnejo na obisk k svojim otrokom. Tveganje, da se ne bodo vrnila nazaj na delovno mesto

v Sloveniji, je veliko. Po drugi strani pa je vračanje domov pomemben del rekrutiranja novih delavk. Za poslanstvo iskanja »dobrih« in »zanesljivih« delavk zato najraje angažirajo starejše maserke.

Nemara se zdi, kot da ta ekonomija migrantskega ženskega dela z Vzhoda poteka brez sodelovanja žensk. Toda temeljitejše etnografske študije kažejo, da ni tako. Tajke, ki se odločijo za migrantstvo, sebe dojemajo kot aktivne subjekte z jasnimi načrti in življenjskimi cilji (Angeles in Sunanta, 2009). V študiji o tajskih nevestah Angeles in Sunanta (2009) povzemata njihova pričevanja o zavestni in avtonomni privolitvi v transnacionalno poročno zvezo. Dojemajo jo kot odskočno desko za socialno in prostorsko mobilnost navzgor – »zase in za svoje družine« (2009, 553). V najini tukajšnji študiji sva pred začetkom empirične raziskave ekonomsko in socialno opolnomočenje postavili v ospredje razumevanja tajskih delavk maserk pri nas. Vendar najina študija o njih govori le posredno. V prvem planu so njihove stranke, obiskovalci tajskih masažnih salonov, in razmerja, kakor koli kratkotrajna in začasna, ki se stkejo v zavetju masažne sobe. Opazka, ki jo je v moji preliminarni raziskavi mimogrede navrgel lastnik enega od salonov, se je zdela še posebej zanimiv sprožilec za nadaljnjo študijo. »Mnogi pridejo nekoliko prestrašeni, saj se niso vajeni slačiti takole pred drugimi, potem pa so popolnoma blaženi. Dekleta so zares dobra in trdo delajo. Na koncu so vsi srečni.« Opazka namiguje na (moralno) ranljivost stranke in kar kliče po analizi razmerij moči med dvema telesoma po tem, ko se eno, običajno privilegirano (potrošnikovo), sleče in sestopi (skorajda dobesedno) na fizično nižji prostorski položaj veljave. Druga opazka, ki se je ujela v predhodno študijo, pa naju je tudi malo zabavala. Namreč, informatorka v enem od salonov je razkrila, kako smešna se zdijo tajskim maserkam dlakava moška telesa. To prikrito nasmihanje, ki si ga lahko predstavljamo pod togo profesionalnimi očmi maserke, še bolj razgali stranko. Z nje odvrže dodatno zaščitno pregrinjalo ugleda in veljave, ki jo uprizarja oblečeno telo v javnem prostoru. Čisto nazadnje pa sva si morali tudi sami priznati, da nama je kot uporabnicama tajskih masaž – in kritičnima raziskovalkama spola in rase –, vselej rahlo nelagodno, ko obiščeva salon: kot da bi nekoliko goljufali, prekršili zvestobo zapovedanim normam medkulturnega stika, ki prepovedujejo izkoriščanje tujega dela. Tudi ta aspekt, povezan s krivdo »bele potrošnice«, kot sva kmalu ugotovili, je skupna izkušnja obiskovalk tajskih salonov pri nas.

Za namene raziskave sva ustvarili spletni prostor za diskusijo. Pri tem naju je vodilo prepričanje, da bo anonimnost, ki jo zagotavlja spletno pomenkovanje, odprla pot iskrenosti in zmanjšala zavrtost v deljenju izkušenj. V aprilu 2015 sva na dveh spletnih forumih, namenjenih lepoti in zdravju, objavili vprašalnik



s povabilom k sodelovanju (R). Vprašalnik sva poslali tudi nekaterim znancem in znankam (Z), za katere sva vedeli, da obiskujejo tajske masažne salone. Prosilili sva jih, da po metodi snežne kepe vprašalnik po lastni presoji pošljejo še drugim znancem. Prejeli sva 27 izpolnjenih vprašalnikov (odprtega tipa): sodelovalo je 23 žensk in 4 moški v starosti med 20 in 63 let. V tabeli spodaj so predstavljeni leto rojstva, spol, kraj bivanja in poklic.

Tabela 1: Podatki o respondentih

| Šifra respondenta | Leto rojstva | Spol | Kraj bivanja  | Poklic                  |
|-------------------|--------------|------|---------------|-------------------------|
| R1                | 1975         | Ž    | Ljubljana     | arhitektka              |
| R2                | 1974         | Ž    | Ljubljana     | učiteljica              |
| R3                | 1976         | M    | Ljubljana     | učitelj (univerzitetni) |
| R4                | 1992         | Ž    | Grosuplje     | študentka               |
| R5                | 1991         | Ž    | Kamnik        | študentka               |
| R6                | 1991         | Ž    | Ljubljana     | študentka               |
| R7                | 1980         | Ž    | Ljubljana     | študentka               |
| R8                | 1988         | Ž    | Ljubljana     | študentka               |
| R9                | 1992         | Ž    | Ljubljana     | študentka               |
| R10               | 1990         | Ž    | Ig            | študentka               |
| R11               | 1993         | Ž    | Ljubljana     | študentka               |
| R12               | 1976         | M    | Ljubljana     | komercialist            |
| R13               | 1968         | Ž    | Medvode       | tajnica                 |
| R14               | 1990         | Ž    | Ljubljana     | študentka               |
| R15               | 1993         | Ž    | Brežice       | študentka               |
| R16               | 1952         | Ž    | Grosuplje     | arhitektka (upokojena)  |
| R17               | 1971         | Ž    | Ljubljana     | ekonomistka             |
| R18               | 1969         | Ž    | Murska Sobota | ekonomistka             |
| R19               | 1995         | Ž    | Ljubljana     | študentka               |
| R20               | 1966         | M    | Ljubljana     | urednik                 |
| R21               | 1992         | Ž    | Nova Gorica   | študentka               |
| R22               | 1994         | Ž    | Ljubljana     | študentka               |
| R23               | 1953         | M    | Grosuplje     | zobozdravnik            |
| R24               | 1976         | Ž    | Ljubljana     | bibliotekarka           |
| R25               | 1967         | Ž    | Ljubljana     | ni podatka              |
| R26               | 1981         | Ž    | Ljubljana     | ni podatka              |
| R27               | 1984         | Ž    | Ljubljana     | ni podatka              |

## Na mizi, z občutki nelagodja

Med odgovori na vprašalnik, ki je spraševal o izkušnjah s tajskimi masažami, sva izluščili štiri glavne teme in jih organizirali v krovne naslove: občutja

sramu, ohranjanje razdalje in anonimnosti, opravičevanje obiska in avtentičnost storitve. Teme so podrobneje predstavljene spodaj.

### *Občutja sramu*

Kot je že v preliminarni raziskavi opozoril eden od lastnikov salonov, se mnogo obiskovalcev in obiskovalk ob vstopu v masažni prostor srečuje z občutji nelagodja in sramu. Pogosto so ta povezana z odnosom do lastnega telesa in dejstvom, da se bo treba sleči pred neznano osebo.

Prvi obisk masaže je bil za mene malo neprijeten, saj sem malo močnejše postave in mi je bilo neprijetno, ko se me je maserka dotikala. Po glavi se mi je podilo vprašanje, kaj si maserka misli o meni, glede na to, da sem malo bolj močan. (R23)

Študentka je poročala o tem, da je bilo njej in njeni prijateljici, s katero je skupaj obiskala salon,

malce neprijetno, ko naju je masirala po sprednji strani telesa, torej po prsnem košu, in ko nama je umaknila ‚spodnjice‘ do ‚polovice riti‘. (Ra).

Mlajša obiskovalka se je spomnila svojih prvih reakcij, kako ji je bilo

neprijetno, saj mi je bilo težko biti gola oziroma le v spodnjem perilu pred popolno neznanko. Neprijetno mi je bilo, ker nisem vedela, da bom morala biti gola ali pa bi morala imeti oblečene papirnate spodnje hlačke. Poleg tega nisem vedela, da masaža celega telesa res pomeni skoraj celo telo, vključno z ritjo in prsmi :D V glavnem, ta masaža zame ni bila nikakor sproščujoča. (R21)

Občutja sramu zadevajo golo oz. napol slečeno telo. Golota zaznamuje izgubo zasebnosti in ranljivost pred neznancem. Kot to stanje popisuje Lynd (2007, 19–20), goloto običajno pojmuje kot »nekaj, kar je treba skriti, prikriti, zakriti – celo ali posebej pred samim sabo«. Nelagodje ob slečenosti na masažni mizi je tem večje, ker se zdi, da gre za deloma nepotrebno razgaljanje, saj je to namenjeno uživanju, sproščanju in torej tudi prostovoljnemu izpostavljanju neprijetnim občutkom. Kot bo razvidno v nadaljevanju, je več anketiranih to stisko odpravljalo s samoopravičevanjem, da so na masaži iz zdravstvenih razlogov. Legitimiranje uživanja z zdravjem je

zagotovilo razbremenitev krivde in stranki »dovolilo«, da se je med masažo lažje sprostila.

Za mnoge je prvi obisk masažnega centra podoben dejanju iniciacije, ki zahteva tako emocionalni kot fizični napor za sproščanje prostorskih omejitev telesnosti, notranje napetosti in hkrati varovanja integritete. Največ dela zahteva soočenje z dejstvom, da smo svoje uživanje prostovoljno predali v roke tujki ter ji to odvisnost tudi razkrili. Kar nekaj anketiranih je poročalo, kako so se morali prisiliti k prvemu obisku; potem pa tudi dodali, da so jim bile ljubše maserke Tajke, ker so pred njimi doživljali manj zadreg in sramu.

Postavljanje tajske delavke maserke na mesto tujke služi sproščanju tesnobnih doživljanj razgaljenja lastnega telesa. Sočasno steče proces predelovanja delavke v tujko, ki so ji naši intimni svetovi in kulturne norme nepoznani. S tem si obiskovalka zagotovi vsaj delno zasenčenje lastne telesne razkritosti, ki kot španska stena nelagodje telesa zakrije z miselno predstavo o tujkini nevednosti in nedomačnosti z našimi, sramu vrednimi stiskami. Ta pripisana tujost, ki posredno zabriše tudi možnost, da bi Tajka lahko imela sorodne predstave o intimnosti in varovanju fizične telesnosti, pomeni dovoljenje, da maserka lahko opravi delo na našem telesu, v našem kulturnem prostoru in celo biva v njem kot neogrožajoča Druga. Učiteljica srednjih let zapiše:

... sem imela ful zadržkov, da bi šla na masažo. Mi je bilo nerodno, ker bom slečena in naga. To je pač moje telo in mi je nerodno, če se nekdo nepoznan dotika mojih intimnih delov. (R2)

Ko se naposled odloči, da bo obiskala center, »sem rajši šla k Tajki, ker se mi je zdelo, da je manj domača kot kaka Slovenka. Do Slovenke zato čutim odpor, da bi me masirala po mojem telesu, ker je tako domača. Rajši grem h Tajki.«

Študentka (R19) priznava, kako jo je sram biti gol pred komer koli. Ko ji je maserka namignila, da se ne želi zapletati v pogovor, ji je odleglo. Pozneje, še poroča, je ta zapora v komunikaciji postala pomemben dejavnik pri odločitvi za maserke Tajke.

### *Obrnanjanje razdalje*

Kot se je izkazalo, je bila jezikovna prepreka v komuniciranju dodatno »razbremenilno« sredstvo za spopadanje s sramom. Med masažo redko steče pogovor,

so mnogi odobravaljoče zapisovali svoje misli, »povsem drugače kot pri frizerju«. Da so maserke Tajke nevede slovenskega jezika in tudi sicer zadržane do pretiranega sporazumevanja v angleškem jeziku, prinaša prednost v doživetju masaže. Učiteljica poroča:

Potem sem se opogumila iz dveh razlogov, ker je šel zraven partner in ker je bila to Tajka, mi pred njo vseeno ni bilo tako nerodno, kot bi mi bilo pred Slovenko. Mislim, že jezik je neka zaščitna ograja med nama, pa druga kultura. (R2)

Dobredejnost tišine je tu dvojna, saj biti tiho na masažni mizi lahko signalizira tudi tiho razumevanje stranke, da delavka slabo razume slovensko in ji je torej lahko neprijetno zapletati se v pogovor, v katerem bi težko suvereno komunicirala:

Pa zoprno je, ker veš, da je Slovenka in govori tvoj jezik, pa se moraš z njo potem pogovarjat.

Tišina v sobi s slovensko maserko označuje drug kulturni kod: ne pomeni toliko razumevajočega odnosa stranke do delavke kot obratno, delavkino razumevanje stranke, da ta želi polno sproščanje brez motenj klepetanja. V prvem primeru masažni stik dveh teles začasno povrne moč stranki, da empatično poskrbi za dobrobit delavke, delavki pa se pri tem ni treba podrežati; nasprotno, znajde se v dobrohotnih rokah uporabnice, ki plačuje njeno delo. V drugem primeru je delavka tista, ki se podredi in sprejme pogoje interakcije, kot jih narekuje plačnica storitve.

Hkrati pa jezikovna (ne)kompetenca tudi zaplete status delavke in njeno moralno presojo stranke. V primeru tajske delavke se zdi, kot da je masažna soba izpraznjena moralnih ocen in opazk, poseljena z iluzijo »brez govora ni misli«. Drobne izmenjave, bodisi ustne bodisi s kretnjami, so namenjene izključno izmenjavi informacij za želeni potek masaže – na primer moč pritiska rok ali odklanjanje masaže na določenih delih telesa. V primeru slovenske maserke pa ta iluzija nikoli v celoti ne zapolni prostora. Tudi če je maserka tiho, in torej upošteva strankino željo, se slednja še vedno lahko (upravičeno) ukvarja z mislijo na to, kaj (si) misli (o njej, njenem telesu) molčeča delavka. Le ena respondentka je omenila, da se rada zapleta v drobne pogovore z maserko, saj to v njenih predstavah prinaša pozitivno ozračje, sama pa je »pozitivna oseba« (R16). Neka druga obiskovalka je zapisala, da z maserko, s katero se poznata že več let, izmenja nekaj besed le po koncu masaže, sicer pa ji je ljubša tišina.

Edini daljši odgovor na vprašanje o oblikah komuniciranja v masažni sobi je prišel od respondentke, ki je sebe opredelila kot »tujko«. Z maserko se je tako rada pogovarjala o izkušnji življenja v Sloveniji:

Največkrat smo si izmenjale izkustva o našem bivanju v Sloveniji, kako so nas sprejeli, kako smo me sprejele to kulturo, kakšen odnos imamo do nje ipd. (R22).

Študentka (R8) je v svojem odgovoru poudarila, kako se ji zdi, da tajske maserke »delujejo zelo diskretno, tiho in mirno«. Molčečnost je pomembna dodana vrednost telesnega dela tujih maserk; zagotavlja dodatno mero sprostitve in ugodja. Stranke vedo, da je v primeru, ko je maserka Slovenka, kulturno pričakovano, da se z njo zapletemo v pogovor, četudi zgolj vljudnostno. Pri Tajkah pa so kulturno in moralno razbremenjene te obveze: ni treba, da se počutijo krive, ker so med masažo tiho. Dejstvo, da Tajke v večini primerov ne govorijo slovensko, potrošnice (in res o krivem počutju ob tišini poročajo povečini ženske) osvobodi notranjega glasu, ki jih sili, da zadostijo bontonu storitvene dejavnosti – da se do delavke, ki opravlja nego tvojega telesa, vedeš spoštljivo in (deloma tudi) ponižno ali vsaj hvaležno. Tujka sprosti napetost v notranjem ruminiranju stranke o tem, kako naj ji izkaže spoštljiv odnos; še več, deluje pomirjujoče, saj zagotavlja moralno zagotovilo, da je prav, da je na masažni mizi tiho.

Socialna interakcija med dvema telesoma torej poteka povečini v tišini. Tišina ustvarja kulturni kontekst, v katerem se formira podoba Tajke – kot molčečega subjekta. Tematika »molčečnosti«, ko gre za etnične tujce migrante, je v zadnjem času temeljiteje raziskana (Basso 1970; Hasegawa in Gudykunst 1998; Takaki 1998). Urednici zbornika *Silence, Feminism, Power* (Malhotra in Carrillo Rowe, 2013) jo opišeta celo kot varovalni ukrep, s katerim tujke prikrijejo svoj kulturni izvor. Z jezikovno anonimnostjo si zagotovijo zaščitno varovalo pred stigmatiziranjem, ki steče v trenutku, ko v govoru neznanke zaznamo tuj naglas. V primeru Tajk pa se molčečnost povezuje bolj s kulturnim profilom ustrežljive vzhodnjakinje, ki stopa v stik z zunanjim okoljem previdno, nevsiljivo in čim bolj neopazno. Stranke, tako se zdi, cenijo ta aspekt njihove družbene prisotnosti:

... med masažo sva se parkrat nasmehnil, če je bilo preveč močno ali žgečkljivo, drugače pa je bilo direktne komunikacije zelo malo. (R8)

Načeloma so azijske med masažo tiho, tudi same to preferirajo. (R7)

Nekateri so v svojih odgovorih na ta del vprašalnika celo omenili, da se o vrsti masaže in predelih telesa, za katere posebej želijo, ali pa ne, da jih obdela maserka, raje pogovorijo že v recepciji, kot pa da bi o tem govorili neposredno z delavko. Veščina molčečnosti, ki jo izraža tajska maserka, jo naredi za molčeče bitje – pa tudi bitje brez glasu. Ta odvzem subjektivitete in akterstva je po drugi strani prav tisto dejanje, ki ji zagotovi sprejemljivost na domačem trgu z mednarodno, migrantsko delovno silo.

### *Opravičevanje obiska*

Pogosta diskurzivna praksa sodelujočih v raziskavi je bilo zatekanje k opravičevanju – in upravičevanju obiska pri tajskih maserkah. V mnogih primerih se je odgovor začel z navajanjem razlogov za obisk masaže, četudi tega vprašanja nisva eksplicitno navedli. Dva najpogostejša razloga sta, da so bodisi prejeli darilni bon bodisi jih je k temu napotilo zdravstveno stanje, na primer bolečine v križu, kolenu, športne poškodbe, stres, napetost mišic ali nosečnost. Oba razloga napotujeta na misel, da je bila masaža vsiljena – od drugih, darovalcev bonov, ali s strani telesa, ki je odpovedalo in/ali potrebovalo dodatno oskrbo in nego:

... napotila pa sem se na pobudo moža, ker mi je bilo prvič neprijetno in sem se nekaj časa obotavljala. (R18)

Prvič sem odšla na športno masažo, torej iz športnih razlogov. (R15)

Velikokrat se zato prvi obisk poveže z občutki obotavljanja in zadrege. Dilema vznikne iz več pričevanj:

Najprej sem dobila darilni bon za tajsko masažo ... Potem sem začela bolj pogosto hoditi v nosečnosti, saj mi je zelo pomagalo. (R2)

Ne preseneča, da je v odgovorih pogosto zaznati defenzivne tone, zlasti ko se navaja »profesionalnost« kot pomemben dejavnik odločanja za tajsko masažo:

Azijske maserke svoje delo opravljajo profesionalno, morda včasih celo bolj kot naše maserke ..., je moč opaziti pozitivno naravnost in zagnanost. (R23)

Kadar jim darilne bone podarijo bližnji, družina, partnerji ali prijatelji, se opravičevanju pridruži še moralna obveza do darovalcev. Da bi odklonili obisk

masaže po tem, ko so se »pomembni drugi« potrudili, da bi jih razveselili z darilom, bi predstavljalo težje breme (izdaje) kot kloniti pod težo tesnobe pred obiskom masažnega salona.

### *Avtentičnost storitve*

V globalnem kulturnem kontekstu se tajske masaže pojmuje kot avtentične tradicije, ki izhajajo iz predmodernih časov tajske družbe, bližje časom Bude kot sodobnim življenjskim okoljem. Toda tisto, kar se danes globalno znamči kot tajska masaža, je zares poblagovljena in visoko komercializirana storitev, ki ima s tradicijo le malo opravka. V sodobnem paketu sobivata »medicinski« in »seksualni« vidik, ki je specifično usmerjen k trženju uživanja zahodnega potrošnika. Ta »iznajdena tradicija«, kot pojasnjuje Iida (2010), nastane šele v 19. stoletju in je produkt nacionalno-identitetnega formiranja, ki ga sproža zahodni imperializem. V 20. stoletju se pretvori v produkt podjetniške države, ki »tradicijo« standardizira in zapakira kot izvozno blago. Od sedemdesetih let prejšnjega stoletja tajske vlade sponzorirajo idejo tradicionalnih terapij kot »naravnih« oblik zdravljenja in »wellnessa« med domačimi urbani potrošniki in na globaliziranih tujih trgih. Tisto, kar danes pojmuje kot »tradicionalno«, avtentično dediščino preteklosti, je v resnici visoko moderniziran izdelek neoliberalne države – bližje estetiziranim in seksualiziranim pričakanjem potrošniške industrije »dotika« kot pa ljudskemu znanju starodavnih ruralnih okolij (2010, 141).

Predstava o »tradicionalni večini« generira zaupanje. Arhitekta v svojem odgovoru piše:

Zelo pomembno, da je Azijka. Tajske masaže ne more delati Slovenka ... Ji bolj zaupam, kot Slovenki. (Z1)

Večina obiskovalcev ima pozitivne izkušnje z masažo, »spominjam se ga [obiska] kot prijetnega, vse je bilo ok, sproščujoče« (R22). V ozadju zadovoljstva se nizajo različni razlogi: »pravilno močan pritisk«, so bolj »izurjene v smislu samega poznavanja telesa, duha«, »azijske maserke svoje delo opravljajo profesionalno«. Ko sva spraševali, ali se raje odločajo za slovensko ali tajsko delavko, jih je večina stopila na stran Tajk. Moški obiskovalec je bil edini, ki je delo Azijk zaznal v negativni luči, »saj mi azijske delujejo kot roboti, brez čustev« (R20). Mnogi so njihovo delo ocenjevali kot bolj »avtentično«:

Slovenija mora nujno obdržati tajске maserke, saj je le to prava masaža. (R2)

Raje posegam po azijskih masažah, saj glede na izkušnje maserke v spa salonih, ki so pri nas tega naučene, nimajo občutka ... (R7)

Ena respondentka, študentka iz Ljubljane, se je posebej razgovorila:

S to storitvijo seveda pridobivamo, in sicer starodavno znanje azijskih masaž. Če bi tovrstne masaže izvajala Slovenka, bi bilo pač smešno, sama ne bi v njeno znanje nikoli zaupala toliko kot v znanje pristne azijske maserke. (R14)

Avtentičnost delavke postane merilo izkustva avtentičnosti masaže. Slovenska maserka tega kriterija ne more doseči. »Avtentičnost«, ki jo zdaj name-noma zapisujem v narekovajih prav zato, da poudarim, kako tesno je prepletena z zamišljanjem in predstavami zahodnjakov, je v resnici produkt šolanja: to prinese različna, bolj in manj zanesljiva dokazila o opravljenih tečajih, diplome in druge certifikate. Toda ti dokumenti zaživijo šele v stiku z azijsko delavko, torej z njeno etnično »substanco« oz. »naravnimi lastnostmi« žensk, ki opravljajo masažno delo. Drugost postane funkcionalna sestavina tržne uspešnosti tajске masaže:

Maserka [Tajka] je bila zelo prijazna in je svoje delo zelo dobro opravila. Videlo se je, da ji je to delo pisano na kožo. (Z4)

Moje mnenje je, da znajo azijske maserke bolje masirati, imajo boljši občutek, koliko je treba pritisniti, ne božajo in ne pritiskajo na tista mesta ob vratu, ki pri ljudeh sprožajo slabost. (Z3)

Zdi se mi korektno, da imamo v Sloveniji možnost, da okušamo različne kulture in tradicije tujih dežel ... Azijske v tem smislu prenašajo k nam to, kar najbolje znajo ... Je nekaj »novega«, drugačnega, z eksotičnim pridihom ... (R8)

Poznam veliko ljudi, ki hodijo samo k Tajkam, nikoli se ne bi šli masirati k Slovenki. Slovenija mora nujno obdržati tajске maserke, saj je le to prava masaža. (R2)



Priučena večina se pretvori v naturalizirani atribut etniciziranega ženskega telesa. bell hooks (1992) je nekoč zapisala, da potrošniški diskurz raso in etničnost uporablja, da bi začinil dolgočasje dominantne bele kulture, in nekaj tega cinizma bi lahko pretopili tudi v ta koktajl predstav o tajski maserki. Nekateri so v odgovorih deklarativno izražali prepričanje, da bi morali tajske masaže vselej obiskovati v salonih s tajskimi delavkami:

Mislim, da je v Sloveniji tako kot drugod v Evropi – cenejša delovna sila prihaja z azijskega kontinenta, hkrati pa zveni bolj vabljivo in eksotično, če se v opisu masaže zapiše, da jo izvaja oseba druge nacionalnosti. (R5)

Upokojena arhitektka doda, da nam delo azijskih maserk

ponuja možnost, da spoznamo tudi druge kulture ... Jaz osebno imam rada vonjave z Vzhoda (palčke in druge vrste dišav). (R16)

Morda se nam zdi bolj »eksotično, nekaj drugačnega«, jo dopolni študentka (R8).

V raziskavi o ženskih migracijah med Kitajsko in Tajvanom so Lyttleton, Deng in Zhang (2011) opozorili, kako neoliberalni kapitalizem teži k recikliranju idej o eksotični etničnosti. Zagotovo je to težnjo opaziti tudi, ko gre za skrbstveno delo, na primer gospodinjsko delo ali delo negovalk na domu, ki poteka po poti blagovljenja »mehkih večšin«. To blagovljenje, sploh ko gre za agencije za rekrutiranje ženskega migrantskega dela, poteka v kibernetškem, virtualnem prostoru trženja podobe. V primeru tajskih maserk je komodificiranje večine izpeljano *in vivo*, na fizičnem mestu telesa, ki se ga dotika roka delavke. To »ročno delo« šele potrdi avtentičnost delavke in jo opremi z rojstnim listom kulturne, etnicizirane Druge.

## Telesno delo v postsocialističnih postavitvah

Mezzadra in Neilson opažata, kako se v zadnjih desetletjih spreminjajo pogoji dela in z njimi povezane življenjske situacije globalnih delavcev:

Procesi intenzifikacije, diverzifikacije in heterogenizacije na novo oblikujejo delavsko življenje in pogoje čez celoto raznolikih prostorov in obsegov, na katerih deluje globalni kapital, čeprav proizvajajo zelo različna konkretna vozlišča zaposlitev in brezposelnosti, bede,

vzdrževanja in izkoriščanja, bega, zavračanja in bojev. (Mezzadra in Neilson 2018: 102)

Lahko bi trdili, da je telo točka srečevanja vseh teh raznolikih sestavljank dela in izkoriščanja in da glede na mesto, ki ga zaseda v interakciji delavca in potrošnika, opisuje eksistencialno stanje, ki mu bo v verigi globalnih bojov pripadel posameznik.

Postsocialistične družbe k temu globalnemu stanju prispevajo svoj delež bojov in konfliktnih stanj. Po eni strani, po svoji geografski lokaciji in razmerju z zahodno modernostjo, pripadajo globalnemu severu. Ko gre za pretoke migrantske delovne sile, se tu podvajajo odnosi tujec–domačin, ki jih poznamo iz opisov zahodnih družb. Kompozicija delovne sile, ki zaseda sfere »umazanega dela«, je sicer bolj regionalno specifična; na področju nekdanje Jugoslavije je v veliki meri povezana s poprejšnjimi internimi selitvami delovne sile med republikami skupne federativne države. Čeprav nekoč v skupni družbeni pogodbi, si migranti v današnjih postsocialističnih okoljih delijo usode socialnega zapostavljanja, poniževanja in izključevanja njihovih kolegov migrantov na Zahodu.

V vsaj enem delu, kot nakazuje ta raziskava ženske migrantske delovne sile v tajskih masažnih salonih, pa se slika začasno obrne. Razmerja moči, ko gre za avtonomijo in avtoriteto telesa, zamenjajo svoje položaje: telo delavke maserke odmerja ugodje, sram in ponižnost telesu masirane; njuni kolektivni etnični označevalci se znajdejo na mestu intimnega bojevanja za integriteto subjekta posameznika.

Kot rečeno, to so bolj ko ne prebliski v kartografiji moči, ki na koncu vendarle utrdi predstavo o kulturno Prvem in kulturno Drugem. Za Drugo so usodni tisti označevalci, ki jo delajo najbolj zaposljivo in najbolj zaželeno na potrošniškem trgu zahodnega sveta: njena domnevna avtentičnost in apriorna povezanost s tradicijo, po kateri se jo presoja na masažni mizi, jo umeščata na mesto zanesljive, nevarne, celo zaželene tujke (Slika 4). Da gre za žensko, najbrž prispeva k razblinjanju stereotipov modernosti, ki so tujca, kadar ga je bilo treba prikazati v grozeči podobi, vselej osvetlili s podobo moškega spola. Ker so povečini ženske migrantke tiste, ki vstopajo v intimni prostor telesnega dela in nege v zasebnih okoljih naročnika/delodajalca, in ker se tu spotoma zlahka izpelje enačaj med žensko in materinsko servilnostjo domu in družini, so hitro integrirane v žensko sfero dela, ki jo na Zahodu povezujemo z delovno silo, ki z zahodnjakom ne tekmuje na trgu dela in socialne države. Ali pa so zato te globalne telesne delavke kaj manj tujke – v pomenu, da se jim odmerja prostor na obrobju, v nevidnosti, molčečnosti, brez socialnih pravic in zaščite človekovih pravic, vključno pred izkoriščanjem?



Slika 4: Eksotična tujka: slika tajске maserke

Potem ko je Slovenija postala članica EU, si je hitela retuširati podobo, ki bi jo iz nekdanje jugoslovanske, in torej balkanske države uvrstila med srednjeevropske. Ko je postala še članica schengenskega območja, si je nadela tudi vlogo čuvaja meja in vratarja evropske trdnjave, ki ima opravka z migracijo. Rezilna žica na jugu države in restriktivne migracijske politike napotujejo na sklep, da si je v zanosu po vključevanju na globalni sever – navkljub izkušnji sobivanja v ideji gibanja neuvrščenih – prisvojila tudi vso rasistično navlako stigmatiziranja, kriminaliziranja in potujčevanja, ki so jo od svojih predhodnic podedovale postkolonialne države.

Tajske delavke v masažnih salonih so za zdaj ušle tej usodi etiketiranja z nezaželenim tujstvom. Še zgodnji priseljenci, ki so v Sloveniji začeli odpirati kitajske restavracije, so jo odnesli precej slabše. Hitro so potonili v javnem diskurzu o »rumeni grožnji« in do danes, vsaj po redko dostopnih pričevanjih, v to tematiko raje ne drezajo: držijo se po svoje in rasističnih opazk bodisi ne morejo razumeti bodisi jih raje ne razumejo. Tajska ženska migrantska delovna sila je začasna, vsaj tako se pričakuje. So, po Baumanovi klasifikaciji,časne gostje (2016b). Toda to dejstvo jih samo po sebi ne obvaruje pred zavračanjem in izključevanjem; nasprotno, njihova tujost jim je v prid. Njihova rasna in spolna

sprejemljivost, ki izhaja iz predstav o njihovih telesih v vlogi materinskega ženskega dela negovalk, jih tudi umešča med kulturno sprejemljive tujke. V nasprotju s predstavami, da so Azijci nasploh »idealizirana manjšina, rasizirani Drugi ter ekonomska in kulturna grožnja« (Kang, 2010, 9) – vse v enem »paketu« stereotipske podobe –, najina študija govori o drugačnem pakiranju v podobo Drugega. Res je, da so del neoliberalne skrbstvene ekonomije, kjer postavljanje v lik kulturnega tujca služi utrjevanju norm Zahoda, kot svari Germann Molz (2007). Res pa je tudi, da je ta tujec tujka in zaželena v svoji tujosti. Prav zato, ker je od nekje daleč in se prikazuje kot neintruzivna, brez pričakovanj in lastnih ambicij in želja, je nekako bolj »famsiarna«, bliže nam in našim potrebam. V svoji molčečnosti izpolnjuje fantazmo negrozeče služkinje, obenem pa je njena uslužnost tudi prostor, kjer sami izgubljamu privilegije in samozavest.

Ali bo ta dvomna postavitev v vlogo podrejene in nadrejene našim telesom prispevala k vključitvi tujke v družbo kako drugače, kot je to veljalo za modernega tujca, pa je daleč stran od vprašanja, ki bi ga lahko zastavljali na podlagi tako skromne raziskave; in tako kratkotrajnega stika dveh teles.

## Peto poglavje

# Begunka

Jeseni 2015 je bila jugovzhodna Evropa, oz. mediteransko-balkanska regija, priča prihodu številnih beguncev, ki so bežali pred vojno v Siriji. K velikemu številu ljudi so svoje statistike prispevali še »redni« begunci iz Iraka, Afganistana in drugih kriznih območij. Pot beguncev se je razpletala po geografski vijugi, ki je postala znana kot »balkanska pot«. Ta »koridor« (Lunaček Brumen in Meh, 2016) je bil novo oblikovani prehod, ki ga je agencija Frontex v svoji klasifikacijski shemi uvrstila med »zahodno balkansko pot«. Slednja je bila odprta že pred kritičnim letom »begunske krize« 2015. Leta 2009 je agencija zaznala 3090 ilegalnih prehodov. V letu 2015 je ta številka narastla na skupaj 764.033. Tudi tokrat so bila glavna vstopna mesta v Grčiji in Bolgariji, pritisk pa se je nadaljeval na mejah Makedonije, Srbije in Hrvaške. Končne destinacije, ki so jih imeli v mislih begunci, so bile Nemčija, Francija in Švedska.

15. septembra 2015 je Madžarska zaprla mejo s Srbijo. Ukrep je pot beguncev preusmeril na Hrvaško. Situacija se je zaostрила tudi za Slovenijo, posebno ko je Hrvaška začela z organiziranimi prevozi od Srbije do slovenske meje. 18. septembra se je pred slovensko mejo, v Rigoncah in na Obrežju, ustavil konvoj avtobusov; kompozicija vagonov vlaka z begunci je nadaljevala pot do železniške postaje v Dobovi. Slovenska policija je zaprla mejo; prehod je bil dovoljen samo pešci ljudje. V obupu so nekateri poskušali prebroditi Kolpo. Glavnina je več dni ostala prepuščena sama sebi, na odprtem, brez strehe nad glavo. Na šentiljskem prehodu z Avstrijo so obtičali na blatnih poljih, ki jih je močil dež, brez sanitarij in hrane. Nekaj dni pozneje je bila organizirana humanitarna

pomoč, toda neregistriranim organizacijam ali posameznim prostovoljcem je bil dostop onemogočen, ali pa dovoljen zgolj v spremstvu policije. Ograje, ki so jih medtem postavili, in prisotnost policistov so oteževali komunikacijo z begunci. Kot je v svojem poročilu zapisal prostovoljec: »Na desettisoče ljudi smo nahranili, ne da bi karkoli izvedeli o njih – kdo so, od kod prihajajo in zakaj so tu« (v Lunaček Brumen in Meh, 2016, 30).

Zahvaljujoč zaskrbljujočim zapisom prostovoljcev s terena so novice o nehumanem obravnavanju beguncev na obeh mejah z Avstrijo in Hrvaško dosegle notranjost države. Pomembno vlogo pri obveščanju pa so odigrali tudi fotoreporterji, ki so se prebili do prizorišča. Med mnogimi fotografijami, ki so prišle do javnosti, je nastala tudi fotografija »Pot« avtorja Boruta Krajncja. Krajnc je fotografijo posnel v Rigoncah. Tednik *Mladina* jo je objavil na svoji naslovnici, pozneje pa je bila, kot edini eksponat, razstavljena na samostojni razstavi v cerkvi v Piranu.

Fotografijo analiziram kot dokument, ki poroča o položaju begunke v nacionalnem prostoru članice EU. S tem kontekstom želim zajeti dve prekrivajoči se stvarnosti: stvarnost, ki jo Etienne Balibar (2004) na nekem mestu imenuje »evropski apartheid« in ki zadeva splošnejšo restriktivno migracijsko politiko EU; in lokalno stvarnost slovenske države, ki kot članica EU povzema pravne regulative »upravljanja z migracijami«, a k tem dodaja še svoj lasten, regionalno specifičen doprinos. Na drugem mestu (Vidmar Horvat, 2019) sem ta odnos že podrobneje obravnavala: opisala sem ga kot sestavljanko uradne represije do migrantov, ki se udejanja od trenutka vzpostavitve samostojne države dalje; in ljudskega protesta, ki se agresivnim politikam stigmatiziranja in kriminaliziranja beguncev zoperstavlja s spominom na odprte meje in transnacionalno solidarnost v času jugoslovanskega članstva v gibanju neuvrščenih. Na tem mestu želim k antagonističnim sopostavitvam odnosa do beguncev pripeti še en analitski okvir. Opiram se na teorijo protinaracij, da bi pokazala, kako lahko fotografija (in medijske reprezentacije širše) prispeva k razstavljanju hegemonih diskurzov o beguncu kot Drugem. Pri omenjeni fotografiji je to še posebej pomemben in izpostavljen vidik, saj je fotografovo poslanstvo, kot bo razvidno iz poznejših navedb, izrazito družbenokritično obarvano. Kar je, z vidika teorije protinaracij, pri tej fotografiji nenavadno, je, da se v svojem kritičnem pogledu nehote znajde v objemu politike reprezentacije, ki bi jo lahko obravnavali kot konvencionalno.

Kako zares intrigantska je podoba, ki jo bom obravnavala, naj dodatno podkrepim z izkušnjo, ki je povezana s prvotno objavo te študije. Tuji, anonimni

recenzent, mi je v prvi oceni poskušal dokazati, da gre za povsem konvencionalno podobo begunke. Porabila sem veliko energije, da sem izostrila svojo analizo in napisala odziv na recenzentovo mnenje – ter prepričala urednike revije, da se v ozadju konvencije skriva protinarativ. Ta »incident« v branju fotografske podobe zato tukaj izkoriščam z namenom, da dodatno pokažem, kako pomembne so politike reprezentacije za spopad z vodilnimi ideologijami časa. Moja študija primera tudi pokaže, kakšno vlogo imajo pri tem uveljavljeni institucionalni okviri medijev in muzejsko-razstavnih prostori in kako pomembno je, da se k protiideologijam obračamo prav s pomočjo teh centrov moči.

## Medijske podobe begunca

Medijsko poročanje o begunski krizi v letu 2015 lahko obravnavamo kot tip izredne novice (Chouliaraki, 2006). Kot pojasnjuje Chouliaraki, se izredne novice osredotočajo na človeško trpljenje, kar naj bi v gledalcu sprožilo sočutje. Soočen s težavnimi podobami travmatiziranih ljudi, kot na primer ko gre za prizore reševanja beguncev na potapljavajočih se ladjah v Sredozemlju, bi se gledalec moral odzvati s čustveno reakcijo. Za čustveni odziv poskrbi tehnika reprezentiranja, ki jo Chouliaraki opiše kot »perceptijski (ali zaznavni) realizem«. Perceptijski realizem novice uokviruje na način, da steče emotivni tok odzivanja: hkrati uporablja realistično prikazovanje dogodkov in dramatizira njihov potek. Dramatizacija se poslužuje perspektive urgentnosti posredovanja – kamera odšteva minute, ko je reševanje še mogoče, in na ta način v dogajanje implicira tudi gledalca. Ta je povlečen v vizualno polje ekrana kot v prizorišče, ki je dejansko v njegovem upravljanju – odvisno od njegovega odziva in ukrepanja. Seveda je to ukrepanje zgolj imaginativno, dokaz, da se dejansko odvija, pa gledalec dobi prav v svojem čustvenem odzivu. Pozneje bo to lahko vodilo do dejanske akcije, na primer dobrodelnega darovanja humanitarnim organizacijam, zadostuje pa že, če se razburi in zahteva (spet v imaginarnem nagovoru) delovanje (npr. države, politikov itn.).

Gledalčev odziv ni nujno vselej sočuten, prizori reševanja lahko v gledalcu rodijo tudi odpor, ki v beguncih namesto žrtev vidi neodgovorne avanturiste, ki se podajajo na pot, ki je vnaprej obsojena na nesrečo in agonije vseh vrst. Tudi v tem primeru je gledalec čustveno mobiliziran, le da tokrat zahteva poostritev represivnega ukrepanja. Obema izkustvoma gledalca je skupna ena vsebinska forma: dramatiziranje trpljenja, ki ga pospremiijo prizori reševalcev v zaščitnih

oblekah, oblikuje naracijo o beguncu kot subjektu tveganja. Najprej tvega sam, nato pa s svojim delovanjem ogrozi še druge. Ogrozil bo njihovo varnost, potencialno tudi zdravje; in pozneje, ko bo že na varnem, (domnevno) kulturno tihožitje družbe, ki ga bo sprejela pod svoje okrilje. Humanitarni diskurz, kot pravilno sklene Chouliaraki, je torej vselej že rasiziran diskurz: medtem ko kartografira (univerzalno) človeško stisko, podobi večnega trpljenja nadeva rasni označevalec: »Tu gre za primordialno in nerefektirano prepričanje, da rasni ‚Drugi‘ kontaminira in ogroža našo ‚čistost‘« (Chouliaraki, 2006, 130).

Ta scenarij humanitarnega »perceptualnega realizma« tudi pojasni, zakaj nas skorajda robotske podobe humanitarnih delavcev ne navdajajo z več tesnobe, kot bi nemara pričakovali. Če navedem prostovoljca iz študije Lunaček Brumen in Meh (2016, 30), depersonaliziranje stika med reševalcem in osebo v stiski zariše prvi očrt odnosa med »nami« in »njimi«: begunca že dehumanizira in ga namesto na mesto ranljivega subjekta postavi na mesto nevarnosti in okužbe. Z depersonaliziranjem se zagotovi tudi abstrahiranje begunstva v podobo neobvladljivih množic, ki bodo slej ko prej potrkale na naša vrata in porušile socialno in kulturno harmonijo domače skupnosti.

Zato ima de Genova (2013) prav, ko v svojih analizah medijskega poročanja o reševanju beguncev v Sredozemskem morju pokaže, kako gre zares za medijske spektakle, ki služijo dvema ciljema: najprej reševalne akcije uprizorijo dejanje »vključitve« rasnega Drugega, ki mu bo sledilo dejanje »izključitve« kot tujca. Resda bo ta izključitev delovala, kot da gre za integriranje, vendar bo to integriranje že pogojeno z drugorazrednostjo – ki bo množico čakajočih na vstop na trg dela, in torej v ekonomijo preživetja, sestavila v podrejeno in podložno rezervno armado delavcev. De Genova tudi opozarja, kako dvoumni so zares humanitarni podtoni v medijskem poročanju o reševanju beguncev. Po eni strani v gledalcu budijo bes nad globalno nepravilnostjo, po drugi pa ga že tudi pomirjajo, ker se očitno dobrodelni Zahod odziva na stiske ljudi in hiti s pomočjo. Tako se zabriše zavedanje, koliko je ta Zahod soudeležen v stiskah ljudi, koliko zares so ekspanzionistične politike njegovih ekonomij tiste, ki ustvarjajo begunce in razseljene osebe.

Temu gledišču pritrjujejo tudi drugi proučevalci migracij, ki izpostavljajo, da so humanitarne televizijske drame reševanja beguncev v resnici način, kako preusmeriti pozornost od političnih, ekonomskih in drugih razlogov za razlaščenje ljudi od njihovega teritorija in domovanja (Andersson, 2014; Calavita, 2005; Carr, 2015; Dines, Montagna in Ruggeiero, 2015) in kako te drame predstaviti kot preprosto »globalno stanje stvari«. Zahodni mediji torej tudi



takrat, ko se želijo osredotočiti »zgolj« na človeško travmo, svojo skrb podvajajo z rasističnimi podtoni.

Kako pa bi se to podvajanje lahko pojavljalo v medijih na postsocialistični periferiji, tu, kjer ni prisotnih dediščin kolonializma in njegovih oblik rasizma? Postsocialistična periferija ni imuna na rasizem, se pa ta pojavlja v drugačni podobi. Zagotovo si s postkolonialnim Zahodom delimo predstavo, da zasedamo položaj rasne in kulturne večvrednosti ter da je begunec Drugi. V tem zasedanju položaja smo celo bolj zavzeti in odkriti od sramežljivega Zahoda. Kot pokaže že zgodnja raziskava Sabine Mihelj (2004), ki vključuje primerjalno analizo poročanja o beguncih iz Bosne leta 1992 in »ilegalnih migracijah« v letih 2000–01, si medijsko poročanje prizadeva uokviriti obe begunski krizi skozi leče Slovenije kot evropske nacije. Tako se v primeru beguncev iz Bosne namerno izpušča skupno preteklost z ljudmi, ki zapuščajo vojna območja, in Slovenijo prikazuje kot varnostni koridor, ki bo reguliral pretok beguncev naprej proti zahodu in severu Evrope. Že samo poimenovanje ljudi iz Bosne kot beguncev implicira željo, da se med obema etničnima skupinama prikaže razlika in razdalja, ki je kulturno-civilizacijska in brez skupne zgodovine in poznavanja. Slovenija je v tem mapiranju nacija, ki sodi v Evropo, bosanski begunci pa ljudstvo, ki pripada Balkanu (Mihelj, 2004, 11).

Ob drugi krizi, ko gre za mednarodne begunce z drugih, oddaljenejših območij Azije in Afrike, se medijski diskurz nekoliko spremeni. Slovenija je sama v čakalnici za sprejem v EU, zato sebe prikazuje kot žrtev zahtev, ki jih nanjo, ko gre za upravljanje z migracijami, prelaga Zahod, z druge strani pa nanjo pritiskajo sami begunci. Ta položaj dvojne žrtve je ustrezen, saj omogoča legitimiranje vzpostavljanja svojega teritorija kot vratarja pred trdnjavo Evropo (Mihelj, 2004, 11). Izredne novice, ki zadevajo begunce, so zato poseljene z narativi o nečedni vlogi, v katero je bila Slovenija pahnjena proti svoji volji. Študija avtoric Pajnik, Lesjak-Tušek in Gregorčič (2001) pride do podobnih sklepov, le da prispeva še nekoliko bolj zaskrbljujočo prisotnost rasizacije, ki so je deležni migranti, nastanjeni v centrih za begunce.

## »Balkanska pot« v slovenskih medijih

Z medijskim poročanjem s prizorišč »balkanske poti« se leta 2015 ne spremeni kaj dosti. Še vedno so prisotna uokvirjanja begunstva kot motnje, ki predstavlja varnostno, socialno in kulturno grožnjo. Standardizirane rabe pojmov,

kot so »valovi«, »tokovi«, »navali«, implicirajo katastrofo, ujmo, ki bo za sabo pustila materialno škodo in nesrečo (domačih) ljudi.

V tematski številki revije *Dve domovini* skupina raziskovalcev objavi več študij, ki pokažejo na tabloidizirane formate poročanja, ki zagotavljajo, da se izredne novice že prepisejo v scenarij »mi« in »oni«. To se lahko prikazuje bodisi kot moralno dilemo v smislu kako ravnati (Vezovnik, 2017) bodisi kot moralno paniko, češ, kako preprečiti (Pušnik, 2017). Prisotne so brezosebne konvencije »nevtiralnosti« v poročanju, namenjene bolj samoreprezentaciji novinarstva kot osebam v poročilih (Luthar, 2017), legitimacijski diskurzi (Pajnik, 2017), in dikcije humanitarizma (Jontes, 2017). V nasprotju s prejšnjimi poročaji pa se poraja še nova skrb, da bi Slovenija v primeru neuspešne »zajezitve« in napačnega upravljanja s krizo sama tvegala svoj položaj schengenske države in bila potisnjena na stran, zunaj kroga evropskih razpravljanj o ukrepih (Vidmar Horvat, 2017). Temu je deloma botrovala bruseljska ideja, da se začasno ustvari evropski »mini Schengen«, ki bi vseboval samo jedrne (stare) države EU. Ne preseneča, da je slovenska vlada le nekaj mesecev zatem, ko se je skupaj z ostalimi članicami EU javno zgražala nad politiko zamreževanja meja Viktorja Orbána, sama lotila istega podviga: v novembru so policijske in vojaške enote ob Kolpi že odvijale rezilno žico, s »hitrostjo 150 metrov na uro«.

## Protipripovedi

To pa ne pomeni, da slovenski javni prostor ni premogel alternativnih pogledov na begunce in njihove stiske. Te poglede bom v nadaljevanju označila s skupnim konceptom protipripovedi. Kot koncept opisujejo raziskovalci tega področja, so protipripovedi v dvoumnem položaju glede na hegemonie ali vodilne pripovedi: delujejo v njihovem prostoru, hkrati pa jim ideološko nasprotujejo (Bamberg, 2004; Bamberg in Andrews, 2004; Andrews, 2004). Ta dvojna umestitev jih naredi za primerne »informatore«, saj posredno poročajo o tem, katere so dileme, ki tarejo dominantne pripovedi. Ker so relacijske pripovedi osnovane na odklonilnem ali vsaj kritičnem odnosu do pripovedi z vodilno močjo, so deloma pogojene s tistim, čemur se upirajo. Dominantna in uporniška pripoved sta tako medsebojno konstitutivni: »v lastnih nasprotjih kažeta poskus ustvariti pomen, ki bi določil ideološki okvir pripovedi« (Bamberg in Andrews, 2004). Z besedami Andrews (2004, 2): »Protipripovedi obstajajo v odnosu do vladajočih pripovedi, niso pa nujno njim dihotomne.« Lahko se jim zoperstavljajo, toda dominantne pripovedi jih tudi oblikujejo.

Študije protipripovedi so se najbolj razmahnile na področju diskurzivnih analiz v psihologiji. Bamberg (2004, 354) protipripovedi obravnava kot načine, kako oblikovati jaz in identiteto. Metoda temelji na biografskem pristopu, ki raziskuje, kako si ljudje pripovedujejo zgodbe o sebi, pa tudi kako s temi zgodbami konstruirajo svoj časovni in prostorski, ontološki okvir (2004, 356–357). Ta pristop postane posebej uporaben, kadar želimo slediti preobrazbam sebstva, na primer ko se posamezniki preselijo v nove časovno-prostorske kontekste: tak primer bi bilo starševstvo ali selitev v drugo okolje. Narativna biografska analiza omogoča, da razbiramo preobražanja izkustva in načrtovanja prihodnosti, ki sledijo tem premikom v življenju. Raziskovanje se pri tem osredotoča na življenjske zgodbe, ki posamezniku poskušajo priskrbeti diskurze normaliziranja, torej umeščanja spremembe v utečene norme in red, pa tudi osmisliti nasprotovanja socialnim rutinam in družbenim pričakovanjem.

Ta pristop bi zagotovo moral imeti posebno veljavo v proučevanju migrantske izkušnje. Migranti so po definiciji ljudje, ki menjajo časovno-prostorske okvire svojih biografij in brez dvoma so ob prestopanju mej v nove kontekste soočeni z vprašanji preobrazbe jaza. V svoji analizi pa si z metodo protipripovedi pomagam tako, da opazujem kolektivni jaz – in sicer na strani tistega, ki opazuje ljudi, ki stopajo skozi migrantsko izkušnjo v preobražanje svoje identitete. Če sledimo opozicijskim pripovedim, tistim, ki nasprotujejo dominantnim diskurzom in politikam reprezentacije begunstva, lahko nemara zaslutimo tudi emancipatorne potenciale, kako javnost osvoboditi primeža utečenih predstav in stereotipiziranja:

Če zmoremo jasno določiti, kje in kako se ti [proti]diskurzi zoperstavljajo hegemonim, in če lahko pri tem bolj podrobno opišemo njihove sestavine, potem nam lahko uspe narediti tudi preboj v snovanju alternativnih strategij snovanja javnosti in institucionaliziranih razmerij moči, takšnih, ki bodo privedle do bolj egalitarističnih vzajemnosti in univerzalne moralne spoštljivosti. (Bamberg, 2004, 353)

Bamberg predlaga, da protipripovedi vselej opazujemo v odnosu do vodilnih pripovedi. Vodilne pripovedi namreč določijo interpretativni okvir, v katerega se umestijo protipripovedi. Določijo, kako najlažje zasnovati pot argumentiranja ali delovanja, saj so javnosti te koordinate dobro poznane (Bamberg, 2004, 360). Hegemone pripovedi so seveda hegemone ravno v tem, da preddoločijo branja, ki so javnosti na voljo, in jih prikažejo kot edina možna in veljavna. Protipripovedi se morajo boriti proti tej samoumevnosti tako, da pokažejo

na druge možnosti. Rezultat tega delovanja ni nikoli jasen vnaprej, opozarja Bamberg. Ne vodilna pripoved ne protipripoved ne obstajata a priori in sami na sebi, temveč se vzpostavita šele skozi interakcijo. Njuno učinkovanje in končni uspeh pri bralcu sta odvisna od naključij in delovanja raznolikih socialnih okoliščin, tako biografskih kot institucionalnih.

Če ta model prevedemo na kolektivne biografije, potem moramo vključiti daljšo časovno perspektivo, kot je življenjski potek zgodbe ene osebe. Upoštevati moramo, da se osebna biografija posameznika prepleta s kolektivno biografijo skupnosti, kolektivna biografija oz. identiteta te skupnosti pa se, tako kot pri posamezniku, dodatno prežema z biografijami predhodnih generacij. Pri tem delujejo še institucionalna razmerja, kompleksnejša od institucij, ki se dotikajo posameznika. To pomeni, da moramo protipripovedi opazovati na več ravneh delovanja oblasti, na primer mikro, makro in mezzo.

Protipripoved na makro nivoju bi vključevala večje zgodovinske premike, kot so politične transformacije ali preobrazbe v duhovno-idejnem svetu neke generacije. Kot ilustracija nam lahko služi postmoderni obrat v razumevanju resnice. Postmoderni »obrat« je tipičen primer protipripovedi, ki se sooča s predhodno dobo modernosti in njenim vladanjem z »velikimi pripovedmi«. Kot poudarjata Peters in Lankshear (v Giroux et al., 1996, 2), si postmoderni diskurz prizadeva, da bi iz gotovosti zazibal vse »ustanovitvene mite o izvoru in poteku zgodovine Zahoda, ki se opirajo na evolucijsko idejo napredka«. Med postmodernimi učenjaki sicer ni soglasja, ali je postmoderna samo nadaljevanje moderne epohe in njenih vodilnih idejnih svetov ali pa predstavlja radikalni rez z njo – zagotovo pa obstaja konsenz, da sodi v domeno nečesa drugačnega: alternativnega narativa. Če ne drugega, se mu pripisuje moč, da z orodji diskurzivnega delovanja poseže v razmerja moči in spremeni kulturno življenje Zahoda.

Na srednji ali mezzo ravni se protipripoved giblje v okolju moči in jo subvertira od znotraj. Kot primer lahko uporabimo gibanje neuvrščenih. Kot alternativa blokovski delitvi sveta to gibanje seveda nastaja na obrobju centrov moči, obenem pa te centre tudi razkriva kot ranljive. Titov razhod s Stalinom je zagotovo prvi korak v delovanju proti centru (hegemonega pola) iz samega centra, ki si postopoma oblikuje svoj alternativni prostor. Ta prostor ni *sui generis*, pač pa se neprestano zajeda v oba centra z leve in desne, s komunističnega Vzhoda in kapitalističnega Zahoda, ter jima odvzema absolutno moč (Balibar, 2004). Ta protipripoved je prav nedavno spet sprožila nov zgodovinski interes za preteklost (MSUM, 2019; Štiks, 2019) in prav nič ne

pretiravamo, če zatrdimo, da je ta alternativna pripoved o preteklosti jugoslovanskega socialističnega eksperimenta danes aktivna protipripoved vsem tistim tranzicijskim diskurzom, ki želijo izničiti določene dele zgodovine, oprte na ideje pravičnosti in solidarnosti, kot nezdržljive s sodobno neoliberalno paradigmo demokracije.

Na mikro nivoju se nemara zdi, da imajo protipripovedi manj moči, da bi posegle v družbeni tok. Toda že vsaj nekaj desetletij iz teorije vemo, da so upori v vsakdanjem življenju pomemben vir spremembe, ki se bo nekoč pokazala kot epohalna in zgodovinska. Prelomna študija s tega področja je zagotovo de Certeaujeva (1980), pa tudi postsocialistični študiji spomina imajo svojo težo. Pokažejo, kako si je mogoče s protipripovedjo o socializmu, takšno, ki se je pripravljena kritično soočiti z aktualnim zgodovinskim revizionizmom, zamisliti drugačen tip družbene pogodbe, kot ga predlagajo antikomunisti in/ali neoliberalne elite doma in v Evropi. Kot sem pokazala drugje (Vidmar Horvat, 2017), so te protipripovedi igrale pomembno vlogo v kritičnem odzivu javnosti na zamejevanje Slovenije pred begunci: spomin na socialistično solidarnost, pa tudi na koncentracijska taborišča in drugo svetovno vojno, je imel nosilno težo.

Če povzamem: ko kot orodje analize v sociološki obravnavi družbene spremembe uporabimo protipripoved, moramo biti pozorni na več sočasnih ravni delovanja moči in upora. Ni pomembno samo, kako se protipripoved upira institucijam hegemonnega vodenja od zunaj, pač pa tudi, kako deluje od znotraj – in tudi z njihovo pomočjo. Analiza fotografije »Pot« Boruta Krajnca, ki jo razvijam v nadaljevanju, mi bo služila kot dokazno gradivo, kako protipripoved lahko mobilizira institucije z močjo, da sprejmejo njeno alternativno interpretacijo resničnosti – njeno pripoved, torej.

## »Pot«

Ko Lillie Chouliaraki (2006) obravnava odnos med vizualnimi in verbalnimi elementi medijskega realizma, ločuje med indeksalnim, ikoničnim in simboličnim načinom reprezentacije. Indeksalni način temelji na prekrivanju novičarske zgodbe in dogodka, o katerem se poroča. Ikonični in simbolični način pa se premakneta z »golega« opisa k bolj abstraktnemu. Posebej simbolični način sproži v gledalcu »psihološki realizem«, to je dojemanje reprezentacije resničnosti na način, ki »spodbudi občutek za človečnost in pravičnost« (2006, 120). V tem smislu sta ikonična in simbolična oblika reprezentiranja

močnejši od indeksalne: bolj prepričljivo do gledalca preneseta trpljenje Drugega. Estetsko se ta učinek dosega s povezovanjem prizorišča trpljenja z javnim značajem novice.

Na fotografiji se verbalni in vizualni način reprezentiranja združita v eno, fotografsko pripoved. Kot to simbiozo na fotografijah vsakdanjega življenja, ki jih ljubiteljsko posnamemo sami, povzema Barbara Harrison (2004): fotografije so vizualne pripovedi. »Če želimo uporabiti vizualno orodje, da bi razbrali pripoved, moramo pogledati, na kakšen način vizualno ustvarja naracije, kako si pri tem pomaga s pisno ali govorjeno pripovedjo in v kolikšni meri nam vizualne zgodbe postržejo s podatki o izkušnji« (2004, 115). Tako fotografije, ki jih posnamemo na počitnicah ali ob družinskih shodih, že vsebujejo elemente komuniciranja na način, ki »dopolnjuje sestavo družbenih odnosov« (2004, 133).

Na fotografiji »Pot« se pripoved sestavlja v podobi, ki je razcepljena na dva dela. Zgornji del vključuje žensko, ki ima okoli glave ovit roza šal, v rokah pa drži otroka, čigar obraz je prekrit s kapuco otroškega suknjiča. Ženska gleda navzgor, v nebo, ki je zatemnjeno z oblaki, medtem ko je njen obraz polno osvetljen. Na njeni desni strani je zbrana množica ljudi, zavitih v sive odeje; za njo so telesa Drugih, razmnožena mimo okvira kamere daleč nazaj v noč. Na levi strani ženskega lika je moški v svetlo rjavem suknjiču, prav tako osvetljen; gleda navzdol. Vsa omenjena telesa so, kot rečeno, vizualno umeščena v osrednji in zgornji del fotografije. Od spodnjega jih loči policijski trak, ki se vije horizontalno med skrajnim desnim in levim robom fotografije. Pod to vizualno prepreko sedi ženska v rdeči kapuci, v rokah drži otroka. Gleda navzdol. Ob njiu stoji mlajše dekle, pokrito z roza kapuco. Obrnjena je proti tej drugi ženski, njenega obraza ne vidimo.

Fotografija je bila po pričevanju Boruta Krajncja posneta 25. oktobra 2015 ob 6. uri zjutraj na meji pri Rigoncah. Kot izvemo, svetloba, ki osvetljuje nekaj obrazov v množici, prihaja od ognja. »Migranti so si zakurili ogenj, da bi se ogreli.« Dodatna svetloba prihaja od luči policijskih avtomobilov. Naslov »Pot« je Krajnc povzel po besedilu glasbenika Draga Misleja - Mefa, ki je svojo pesem posvetil migrantom. V podobi, ki jo je fotograf zajel v svoj objektiv, je zaznati boleče pričevanje o trpljenju beguncev, ki jim je tisto jesen sledil na »balkanski poti«. Zdelo se mu je, da nosi v sebi tudi pričevanje o našem času.

Junija 2018, na vrhuncu turistične sezone, je Krajnc sprejel povabilo piranskega župnika, da svoje delo predstavi v tamkajšnji cerkvi Marije Zdravja, hudo

poškodovani od vremena in morskih valov, ki v neurju pljuskajo do njenega pročelja. Krajnčeva fotografija, povečana v samostojni eksponat, je bila edini predmet na razstavi (Slika 5). S tem je fotografovo poslanstvo dobilo svojevrsten epilog:

Zdaj je fotografija v kontekstu, kakršnega sem si zamislil – v tišini duhovnega prostora, ki je poškodovan, ranjen kakor ljudje na fotografiji. Tu se človek lahko zazre vase in se je obenem primoran soočiti s trpljenjem Drugega. Prav je tudi, da se to dogaja tik ob morju – vemo, da so mnogi begunci morali skozi pekel Sredozemskega morja.<sup>16</sup>

Fotografija v razstavni velikosti 155 krat 225 centimetrov seveda spominja na svetopisemsko motiviko. Andrej Medved jo je v katalogu k razstavi interpretiral takole:

Mož v svetli jopici je priča [Jožef] in vsi možje in žene so pričevalci usodnega Dogodka [...] in dušebrižnikov, ki jih zavrnejo, zavračajo v njihovem pri-hodu, iz-bitju = ek-sistenci v naš (ne)sveti, neprijazni svet in prostor [...] Marija gleda v ne-bo, nebesa ... in prosi za pomoč. A njen Otrok, s kapuco, ki zakriva bel, zastrt, prikrit obraz, in prepovedan prihod v Jeruzalem ... [in spodaj] še druga mati kot Marija.

Podoba ima močno alegorično sestavino in bi zlahka postala še ena med ikoničnimi fotografijami begunske krize. Vendar ji ta usoda nekako ne pritiče: s tem ko je razstavljena kot samostojno umetniško delo, umeščeno v »razstavni prostor«<sup>16</sup> cerkve, stopa na pot stran od fotografske slave k vzratni pripovedi o biblični referenci. Njena estetska avra zahteva študiozno delo.

---

16 <https://www.primorske.si/2018/06/04/begunci-v-zavetju-cerkve-na-piranski-punti>



Slika 5. Borut Krajnc, »Pot«, v piranski cerkvi Marije Zdravja, z nastopom Draga Misleja - Mefa

Terence Wright (2000) trdi, da si vizualne podobe beguncev pogosto sposojajo pri krščanski ikonografiji. Gledalci, sklepa, se zlahka znajdejo v teh podobah, ker jim delujejo znano. Prebudijo tudi občutek, da nam je zgodba poznana. »Beg v Egipt« Jožefa in Marije in »Madona z otrokom« sta redni konotativni referenci, s katerima mediji pospremljajo vizualne reprezentacije novodobnih beguncev. Tako utrjujejo predstavo, da gre za pregnane osebe, katerih biografija kot da se začne s trenutkom izгона. Utrjujejo tudi empatični odziv pri gledalcu, ki mu je krščanska etika sočutja dobro poznana.

Takšno branje bi zlahka preslikali tudi na »Pot«. Res se zdi, da je fotografija samo še ena na seznamu reprodukcije biblične konvencije. Ker sledi tudi konvenciji dokumentarne fotografije, se približa kodu anonimnosti subjekta reprezentacije – kar spet, po Lilie Chouliaraki (2006, 65), napeljuje na pomen, ki je vnaprej določen.

»Pot« pri gledalcu išče ikonično prepoznanje – le da je v trenutku, ko je postavljena v kontekst cerkvenega prostora, ikonično sporočilo predmet analitičnega, in ne empatičnega branja. Od gledalca zahteva, da obnovi poznano zgodbo iz lastnega kulturnega konteksta in to prenese v kontekst gledanja. Ker



je fotografija razstavljena v cerkvi, ki nosi Marijino ime (Marija Zdravja, za-  
vetnica bolnih), ženska na podobi ne potrebuje imena; je preprosto generična  
Marija, ime za človeško trpljenje. Zdaj ni ženska na podobi tista, ki posnema  
Marijino zgodbo, temveč je Marija tista, ki anticipira zgodbo te begunke na  
fotografiji. Psihološki realizem sproži percepcijskega, in ne obratno.

Reakcija, ki je lahko le moralno odzivna (bodisi kot gnev, obžalovanje ali pro-  
test), vodi do preureditve spomina: namesto da bi v podobi prepoznavali iko-  
nično dediščino (krščanskega Zahoda), je ikonična Marija tista, ki dobi novo  
interpretativno uokvirjanje. Marijino trpljenje v preteklosti ne stoji več na me-  
stu dediščine Zahoda, osnovani na etiki sočutja (do trepeče matere); vstopi v  
sočutni odnos do trepeče matere Druge. Zahod v tej relokaciji odnosa postane  
akter, in ne žrtev nasilja.

Shuman (v Bamberg, 2004, 369) trdi, da sočutje, ki izhaja iz sotočja osebnega  
in obče človeškega, lahko poruši pomen do te mere, da »izzove alegorična ra-  
zumevanja«. »Pot« to alegorično dekonstrukcijo opravi na način, da ikonično  
podobo napolni s simboličnim branjem tako, da sedanjost postane referenčni  
okvir za branje pretekle abstrakcije. To pomeni izziv v politiki branja zahodnih  
ikon človeštva – te se ne morejo več zanašati na varne položaje univerzalnih  
reprezentacij. So desakralizirane do te mere, da jim pomen določajo šele nji-  
hovi vpoklici v profani sedanjosti. Kot bom argumentirala v nadaljevanju, je  
vloga prizorišča pri tej dekonstrukciji avtoritete ikoničnega spomina ključna.

## Kraji travmatičnih srečanj

Moralni odziv, ki ga v bralcu podobe sproži »Pot«, je blizu izkustvu, ki ga Patrizia  
Violi (2012) obravnava v povezavi z muzeji travmatičnih krajev. Violi v svojem  
spisu obravnava ikonično politiko reprezentacije v muzejih travmatičnega spo-  
mina. Kadar so ti postavljeni na mestu, kjer so se dejansko odvijali zločini nad  
človeštvom, trdi Violi, je ikonična funkcija vstavljena v prostorsko kontinuiteto  
med grozotami preteklega časa in muzejsko izkušnjo obiskovalca v sedanjosti:

Izkustveni učinek reprezentacije indeksičnega travmatičnega kraja  
ni v njegovem domnevnem ‚realizmu‘, temveč drugje; natančneje, v  
nitih, ki povezujejo preteklost in sedanjost in ki izhajajo iz vztrajanja  
materialnih elementov v času. Povedano drugače, temelji na predpo-  
stavljeni *avtentičnosti* teh niti, ne na njihovi implicirani *resnicoljubni*  
reprezentaciji.

Na fotografiji »Pot« je takšen travmatičen kraj predstavljen s pomočjo dveh dejanskih mest, ki se na razstavi spojita v eno: mejnega območja Rigoncev in prostora propadajoče cerkve v turističnem kraju. V tem spoju se združita tudi dokumentarno in fiktivno trpljenje. Mieke Bal (2006, 226) pravi, da nas fikcionalizirani dokumenti pretresejo celo bolj kot čisto dokumentaristični. Slednji vsebujejo dejstva, prvi pa »bistvo«. Kot bi rekli z Aristotelom, gledališka tragedija je resničnejša od zgodovinopisja, ker pripoveduje o tem, kar bi se po zakonih verjetnosti lahko zgodilo, zgodovinopisje pa samo o tem, kar se je – manjka pa mu imaginarnih dimenzij, ki nas potisnejo v prostor Resnice. Fiktivni dokumentarci – Bal jih obravnava v povezavi z migrantsko video produkcijo – mobilizirajo naš spomin in nas vstavijo v tu-čas (ibid.). Na ta način se podoba upre ikoničnemu položaju in zavzame simbolno prisotnost. »Razstavni cerkveni prostor, ki je tudi sam ranjen, ima simbolni pomen in lahko spodbudi drugačen, humanistični pogled na begunsko krizo in migrantsko stisko,« pravi Krajnc. To pa je ravno tisto, kar od fotografije zahteva John Berger (2006), da nas namreč odlepi od predstave, da je »zgolj« pričevalka o neosebnelem človeškem stanju. Če jo postavimo nazaj v kontekst, lahko prek nje sprožimo historizacijo časa.

Ko »Pot« dokumentira travmo beguncev, zamolči kraj odvijanja te travme – deluje torej na ravni abstraktne in hkrati ikonične podobe. Ko pa jo gledamo v kontekstu cerkve, se to ikonično prevede v simbolno z zgodovinsko referenco-kontekstom, ki postane del personalizirane, intimne izkušnje. Nenadoma tudi Marijino podobo razumemo v drugačni, simbolični – in manj ikonični – podobi, njen čas se historizira; s tem lažje prodre v naše intimno doživljanje njenega trpljenja.

Zelo podobno gesto gledalčevega doživljanja izkustva travme begunstva s pomočjo »travmatičnega kraja«, kot ga v svoje institucionalne okvire zajame cerkveni prostor, zasledimo v pogumnem dejanju pastrice kalifornijske cerkve Karen Clark Ristine decembra 2019. Odločila se je, da postavitev jaslic v Claremont United Methodist Church v bližini Los Angelesa »posodobi« z aktualno tematiko migrantstva. Po poročanju slovenskega medija so »Jožefa, Marijo in malega Jezuščka, odetega v srebrno folijo, [...] postavili v ločene kletke, te pa ogradili še z žičnato ograjo« (Slika 6). »Ko je bil Jezus star dve leti, so morali zapustiti Nazaret in oditi v Egipt, ker so se bali za svoja življenja. Kaj bi bilo, če bi ta družina zavetje iskala danes pri nas?« se sprašuje pastarica.



Slika 6: »Begunske jaslice«

Pastorica je postavitve jaslic obrazložila tudi na družbenem omrežju Facebook:

V času, ko begunske družine v naši državi iščejo azil, družinski člani pa so proti svoji volji na mejah ločeni drug od drugega, se znova vračamo k najslavnejši begunski družini na svetu ... Predstavljajte si Jožefa in Marijo, ki se morata na meji raziti, Jezusa, ki ima komaj nekaj več kot dve leti, pa odvzamejo materi in ga zaprejo za ogrado centra za pridržanje tujcev Mejne patrolje, kjer je zadnja tri leta nastanjenih več kot 5.000 otrok?<sup>17</sup>

## Sklepne misli

Seveda ne postavitve jaslic v kalifornijski cerkvi ne Krajnčeva fotografija ne govorita o Mariji, pač pa o konkretnih osebah, ki so Marije našega časa – le da brez ikonične moči čaščenja njihovih podob. In ker sodijo v kulturni prostor Drugega, ni pričakovati, da bodo kadarkoli povzdignjene na plato svetega

<sup>17</sup> <https://siol.net/novice/svet/jaslice-nekoliko-drugace-jozef-marija-in-jezus-kot-begunci-v-kletkah-video-513847>.

statusa žrtve. In vendar je asociacija z ikonično Marijo politično potentna. V knjigi *Proti empatiji* Paul Bloom (2016) zapiše močan in provokativen argument proti emocionalnim reakcijam, ki sestavljajo ogrodje naše zahodne moralnosti. Naša emocionalna narava se predrago prodaja, pogosto pa vodi tudi v negativne izkupičke. Pri pravi etični drži nas ovira predvsem dejstvo, da menimo, da vemo, kaj oseba v stiski potrebuje, v resnici pa je ta vednost seštevek naših predpostavk in perspektive, s katere opazujemo druge. O dejanskem izkustvu Drugega v resnici ne vemo nič. Nič zato, dovolj je, če angažiramo racionalnost oziroma racionalno sočutje. Moramo se le opomniti, da potrebujemo zgolj abstraktno razumevanje, da »imajo njihova življenja enako vrednost kot življenja tistih, ki jih imamo radi« (2016, 239).

V svoji analizi se nagibam k tej perspektivi, zato morda tudi ni več tako pomembno, da vztrajamo, da Drugi dobi ime – češ, s tem ga bomo personalizirali in humanizirali v biografski singularnosti. Tako nam bo bližje in lažje bomo doživljali njegovo travmo – ter se sočutno odzvali. Teorija protipripovedi pa ima v tem pogledu nekaj relevantnosti.

V sklepnih mislih zbornika *Considering Counter-Narrative* Michael Bamberg (2004, 369) sklene, da nam narativna analiza omogoča jasnejšo sliko, ki presega osebno raven: prek nje lahko dostopam do človeškega, univerzalnega, tistega, kar nam je skupno. To pa bi morala postati zares dnevna praksa, posebej še, ko imamo opravka z institucijami moči, ki so nam vsilile svoj hegemoni pogled na naša življenja kot kulturno in identitetno specifična. Več ukvarjanja s tem, kar nam je skupno – skozi zgodovino, regije in travme –, lahko postane učinkovita pripoved in podlaga pri učenju za racionalno moralnost. Mediji in prostori verovanja, na primer lokalne cerkve, kot je ta v Piranu, bi opravili veliko nalogo, če bi se začeli osredotočati na to, kar nam je skupno in kar nas prek različnih etap v zgodovinskem času družijo v enotno človeško izkušnjo. Protipripovedi, kot ta na fotografiji »Pot«, zato niso toliko pomembne v svojem vztrajanju v drugačnem pogledu – takšnem, ki se zoperstavlja hegemonim diskurzom –, temveč v funkciji razkrivanja neavtentičnih, nezgodovinskih in moralno plehkkih konvencij, ki vladajo »našemu« svetu.

S tem se travma begunk ne bo končala – toda lahko jo vsaj razbremenimo srečanja z našo željo, da ji pripišemo empatični status begunke.

## Šesto poglavje

# Melania

Ko je Donald Trump 20. januarja 2017 zaprisegel kot petinštirideseti predsednik ZDA, je z njim na prizorišče Bele hiše stopila tudi prva dama Melania Trump. Melania Trump, kot je pisalo na uradni spletni strani Bele hiše, je »edina prva dama, ki je postala naturalizirana državljanka ZDA«. Pred njo je bila deloma tujega porekla Louisa Adams; soproga predsednika Johna Quincyja Adamsa je bila rojena v Londonu ameriškemu trgovcu in Angležinji, a ji v zgodovinopisju Bele hiše malokdo pripisuje status tujke – ali migrantke. Omenjajo jo kot prvo prvo damo, ki je bila rojena zunaj ZDA. Melania Trump, po drugi strani, je zaznamovana s svojim s slovenskim etničnim poreklom. V ZDA je prišla kot Melania Knauss in se z delovno vizo preživljala kot fotomodel. Četudi so jo ameriški mediji že v času predsedniške kampanje opisovali kot »tujko, ki je očitno brezbrizna do svoje domovine« (Collins, 2016, 4), ostaja njeno tujstvo predmet javne pozornosti. V prvem delu analiziram medijske upodobitve tega »tujstva«, pri čemer v ospredje postavljam objave v reviji *The New Yorker*.

Medtem ko v ZDA etnična identiteta prve dame sproža javno nelagodje, v Sloveniji povzroči val navdušenja. Tudi tu novinarska peresa zaznavajo, da je za Melanio Trump Slovenija »izbrisana datoteka« (Mlakar, 2018), a to ne izniči upov, kaj vse lahko ameriška prva dama prinese Sloveniji. Vrstijo se izrazi nacionalnega ponosa in sestavlja ekonomija trženja njenega imena. Medtem ko ameriška javnost prvo damo opazuje skozi lečo previdnosti do njene tujosti, se v Sloveniji množijo pričakovanja, da bo »slovenska nevesta« v Beli hiši deželo

postavila na svetovni zemljevid politične, kulturne in ekonomske veljave. V drugem delu obravnavam to medijsko fascinacijo s podrobnejšo obravnavo izbranih primerov objav na spletnih portalih siol.si in delo.si.

Dihotomna percepcija prve dame Melanie Trump sproža sociološko zanimivo vprašanje oblikovanja nacionalnih imaginarijev v transnacionalnem krožišču, ki ga poganjajo sile globalizacije, ženske migracije in postimperialnih ureditev zahodnih družb. Ta študija se v tem okviru osredotoča na teoretsko vprašanje »simbolnega materinstva« prve dame. Cilj je pokazati, kako se žensko ikono (trans)nacionalnega materinstva vpleta v nacionalne identitetne diskurze; in kako se z distribucijo medijskih podob Melanie kot Vzhodnoevropejke ustoličuje kulturni prepad med liberalnim centrom in periferijami. Ugotovitve obravnavam v luči teorije belega patriarhata, to je rasne in spolne postavitve razmerij moči v dobi postimperialne zahodne modernosti. V sklepu to delitev zoperstavim s karnevalesknim smehom, ki ga udejanji lokalna umetniška akcija.

## Melania Trump kot prva dama

Funkcija prve dame je v ZDA neformalna. Njena vloga predvideva aktivnosti pretežno ceremonialne narave; zgodovinarji jo opisujejo kot mahajočo silhueto, predsedniški »dekor« ali »gostiteljico v Beli hiši« (Boyd Caroli, 2010; Loizeau, 2015; Mayo, 2000; O'Connor, Nye in Van Assendelft, 1996; Watson 2014). Scharrer in Bissell (2000, 81) ji namenita mesto »predsednikovega ornamentalnega spremstva«. Kljub tihemu pričakovanju o nevsiljivi prvi soprogi razpon njenih aktivnosti v javnem življenju lahko precej variira. Prve dame so lahko »graciozne gostiteljice« (Lady Washington), pa tudi upravnice in konzervatorke Bele hiše (Caroline Harrison, Jackie Kennedy); sopotnice v kampanjah (Barbara Bush, Betty Ford, Hillary Clinton, Michelle Obama); tihe zaupnice in svetovalke (Abigail Adams, Dolley Madison, Nancy Reagan) (Watson, 2014); Eleanor Roosevelt je bila prva (in doslej edina) prva dama, ki je vpeljala tedenske tiskovne konference, s katerimi je promovirala svoje politično delo (Flint, 2011, 120). Kadar se odločijo za politično delovanje, je prvim damam odmerjeno področje »mehke politike«, ki zadeva vprašanje zdravja, otrok in humanitarnosti – obnavljajoč predpostavko, da jim ženska senzitivnost služi bolje pri teh vprašanjih kot pri vojaških ali ekonomskih zadevah (Scharrer in Bissell, 2000, 57–8).

Melania Trump sprva ustreza predstavam o prvi dami ZDA. Hišna novinarka revije *The New Yorker* Jia Tolentino (2017: 2) jo v zgodnjih dneh opiše kot

osebo »ki uteleša vse, kar večina pričakuje od prve dame: nasmeh, lepe obleke, neprikrito ženskost, negrožečo avro«. Nikoli ne prestopa svojih meja; njena kampanja »Bodi najboljši« (*Be Best*), ki se posveča »socialnemu, emocionalnemu in psihičnemu zdravju« otrok, ustreza predstavam o »mehki politiki«. Zelo kmalu po (zapozneli) selitvi v Belo hišo pa se medijska pozornost ustavi ob njeni »modni diplomaciji«, to je nepisani obveznosti slavne soproge, da »z izborom oblačil in stila dopolnjuje in krepi podobo vodilnega moža tako na domačem prizorišču kot v svetu (Young, 2011, 17–19). Potem ko se, oblečena v zeleno jakno blagovne znamke Zara z napisom *I really don't care, do U?*, odpravi v Teksas k migrantskim otrokom, ločenim od svojih staršev, in nekaj mesecev zatem sama odpotuje v Egipt, se poraja tudi dvom, da nemara spodkopava predsednikovo moč.

Frank Bruni v članku »Melania Trump bi bila lahko naša največja prva dama« opozarja, da »smo se nemara pre naglili« pri oceni Trumpove soproge; kampanja proti sovražnemu govoru na spletu in hvalnica bogati afriški kulturi sta nemara izražanje politične etike, drugačne od predsednikove (Bruni, 2018). Drugi komentar pri istem časopisu analizira, da je sporočilo Zarine jakne morda izraz »človeške frustracije v ozadju popolno zglajene kulise« (Friedman, 2018). Ko se odloči za blagovno znamko Gucci, znano po podpori pravici žensk do splava, se ugiba, ali se s tem ne zoperstavlja moževemu nasprotnemu stališču (Friedman, 2019a). Ščasoma komentatorji vseeno sklenejo, da imamo v primeru Melanie Trump opraviti s »smrtjo modne diplomacije« (ibid.) Prva dama je prej ko ne »popolno telo, na katerega obesiš blagovno znamko« (Collins, 2016, 4), brezbrizno do političnih sporočil: »Njeno sporočilo je, da ni sporočila« (Friedman, 2020). Da v Egiptu nosi beli čeladasti klobuk, simbol kolonialnih časov, je v resnici izraz nevednosti – in, tako kot njen mož, te nevednosti niti ne želi skriti niti odpraviti (Patterson, 2018). Naposled je le »modni« podaljšek predsednikovega vladanja: oblači se tako, kot se vede Donald Trump, brez diplomatskih sporočil, neurejeno, osupljivo, vpadljivo – in politično nekorektno.

V nadaljevanju podrobneje analiziram poročanje revije *The New Yorker*: v vzorec so zajeti tiskani in elektronski izvodi od maja 2016 do decembra 2018. Revijo sem izbrala iz dveh razlogov: zaradi očitnega uredniškega interesa za Melanio Trump in ker se Melania Trump, sama ali v tandemu z Donaldom Trumpom, pogosto pojavlja na karikaturah revije. Ta drugi aspekt mi bo v pomoč pri primerjalni analizi lokalne slovenske »karikature« prve dame v drugem delu članka. Analiza temelji na metodološkem pristopu teorije reprezentacije, ki vključuje vizualno in narativno-diskurzivno analizo izbrane besedilne

ali slikovne enote (Hall idr., 2013), ter na metodi »medijskega uokvirjanja«. Pippa Norris (1997, 2) medijske (novičarske) okvire opredeli kot »interpretativne strukture, ki določene dogodke umestijo v širši kontekst«, in sicer tako, da jih uredijo v zgodbe, ki dogodkom, dejanjem in ljudem v njih priskrbijo pomen. Pri tem se poslužujejo znanih družbenih kategorij in ideoloških namigov, na primer: ko mediji poročajo o ameriških predsedniških volitvah, je mogoče zaznati medijske okvire, kot so »Leto ženske« na volitvah 1992, »Leto jeznih mladih mož« leta 1994. Kot je razvidno s tega seznama, okviri raznolike vsebine poročanja poenotijo v vodilno pripoved, ki usmerja pomen. Ko govorimo o medijskem uokvirjanju Melanie Trump, je v središču podoba, ki jo revija pomensko utrdi s tropom: »nema kraljica« (Waldman, 2018).

## Nema kraljica

Molčečnost se kaže kot opredeljujoča lastnost javne podobe Melanie Trump. Melania si »pridrži pravico, da ostaja tiho«, komentirajo v reviji *The New Yorker* (Tolentino, 2017, 2). Njena »zadržana osebnost«, ki deluje, kot »da bi bila replika svoje prejšnje osebe«, je nemara rezultat tega, da je »večino svojega odraslega življenja preživela kot vizualni objekt« (ibid.). Nemost bi lahko bila preostanek prejšnje kariere v modni industriji, toda hkrati ta »poklicna deformacija« otežuje prepoznavanje, kdo v resnici je prva dama. Je »lepa ujetnica ali zlobna kraljica« (ibid.)? Garderoba soproge je močno prizorišče političnega izjavljanja, medtem ko se od nje pričakuje, da je tiho, v študiji *Power Dressing* piše Robb Young (2011). A kod molčečnosti prve dame, ki ga udejanja Melania Trump, ne sporoča skladnosti z normo; signalizira uganko identitete.

Revija za Melanio Trump uporablja vrsto označevalcev: »papirnata punčka«, »ledena kraljica«, »obraz, izklesan iz gline«. Katy Waldman (2018, 3) jo opiše kot »avatar praznine, molčečo kraljico«; je kot »sramežljiv, prikupen otrok, ki iz ozadja opazuje, kako ga bo nekdo napadel« (ibid.). Naučena, da je pretežno »vizualni objekt«, ki ga prežema »neprijetna prevleka igrače ali robota«, deluje kot subjekt brez akterstva, »tuje žensko bitje«, čigar »zavestna pasivnost je nemara njen najmočnejši izraz delovanja« (ibid.). Delno so te lastnosti povezane s kariero fotomodela, ki jo je naučila, da »praznost predstavlja kot estetiko« (Tolentino, 2017, 2). Jia Tolentino (2017, 1) prenos tega poklicnega kapitala povzema v treh korakih: »Najprej fotomodel, nato tretja žena milijarderja in zdaj v glavnem nema prva dama.« V drugih člankih je opisana kot »iskreno apatična«, »freudovsko nedomača (*uncanny*)«, »tiha«, »dvojnica«, »enigmatična



prisotnost«. Vsi ti opisi se zgostijo v podobo subjekta, čigar telo in glas sta zamrznjena v praznini pomena.

Tudi karikature Melanii Trump niso naklonjene. Karikature so provokativni teksti; kadar se lotijo bogatih in vplivnih, je njihov imperativ, da smešijo. Edwards in Chen proučujeta karikature Barbare Bush in Hillary Clinton v vlogah prve dame (2000, 370); ugotavljata, da je bil cilj karikatur »razkrivati dinamike spolnih vlog, patriarhalne kulture in ideologije«. Kadar se zdi, da je moški del v paru »šibak«, karikature prikazujejo »simbolno kaznovanje tako, da transformirajo ženski del«: v primeru Barbare Bush tako, da so jo prikazovale kot »boksarja ... v ringu«, ki mora stopiti na mesto svojega šibkega in neodločnega moža; v primeru Hillary Clinton, kjer je tarča njena politična ambicioznost, ki slabi moč predsednika, tako, da so jo demonizirale ali »utišale« (2000, 380–382).

V primeru Melanie Trump velja obratno: karikature poskušajo iz nje izvleči tisto, kar je utišano. Na karikaturi z naslovom »Melanijina božična drevesa« (30. 11. 2018) Ivana Ehlersa so nanizane tri vrste dreves, prekritih z rdečimi pregrinjali z napisi: »Res mi ni mar, pa tebi?« (*I really don't care, do U?*), »Nazaj hočem svoje življenje« (*I want my life back*), »Bodi najboljši« (*Be best*), »Sem bogata, eh, nisem, eh, sem odpuščena« (*I'm rich ur not ur fired*), »Eh, tako neumna« (*Ur, so stupid*), »Eh, vse vas sovražim« (*I hate U all*). Na karikaturi (9. 5. 2018) z naslovom »Predsednik in prva dama razmišljata o svojih pobudah« sta narisana s hrbtom obrnjena drug proti drugemu pred tablama z napisi »Bodi najboljši« (Melania) in »Jaz najboljši« (Donald). Na karikaturi »Melanijine neprimerne pete« (30. 8. 2017) je narisana merilnik, ki beleži razliko v višini med Donaldom Trumpom in čevlji prve dame. Na drugi karikaturi se Melania sprašuje: »Naj izberem modri ton ali gluhi ton« (22. 6. 2018). Ellis Rosen upodobi Melanio z dvema kosoma oblačil v rokah, modrim in zelenim z napisom *I really don't care, do U?*. Karikature Melanio Trump prikazujejo kot neinteligentno in nesočutno; prevladujeta nevednost in ničevost. Kot ob škandalu z Zarino jakno z napisom komentira Troy Patterson (2018, 2): »Nositi oblačila je njena prva obrt.« Oblačila, ki si jih je nadela v kontekstu svojega moža in njegovih nehumanih obravnav imigrantov ter vseh drugih, pravi, oblačenje približajo stilu »fašizma hitre mode«. V članku »Zgledna Američanka« Collins (2016, 6) presoja, da je prva dama »ponotranjila vse vidike Donaldove kulture: njegov ahistoricizem, njegovo žolčnost, njegove lažne dichotomije med morilskimi izobčenci in zaslužnimi državljani. Soproge, ki nič ne zahtevajo in ne tečnarijo«.

## Mati imigrantka

Če je politična funkcija prve dame v njeni podobi spremljevalne ornamentalne silhuete, pa je njena simbolna funkcija bistveno bolj osrediščena. Že v času ustanovnih očetov je soprogam predsednikov ZDA pripadlo mesto ustanovnih mater. Bile so »simbol nacije v najčistejši obliki«, trdi priljubljeni publicist Flint (2011, 30). Kot biološke matere lastnim otrokom so kolektivni skupnosti ponujale dokaz o heteroseksualnosti in maskulinosti očeta nacije. Sodelovale so v simbolni reprodukciji »heteroseksualnega družinskega konteksta nacionalnega patriarhata« (Edwards in Chen, 2000, 379). Do Michelle Obama je bila idealizirana prva mati izpeljanka bele Američanke srednjega razreda. Kot v ameriški družbi nasploh, kjer je bil ženskam rasnih in etničnih manjšin dostop do simbolne reprezentacije materinstva onemogočen (Nakano Glenn, 1994), je tudi delo simbolne nacionalne reprodukcije lahko opravljala le materinska figura, katere biografski izvor je bil etnično, rasno in razredno »nekompromitiran«. Ob boku ji od konca 19. stoletja stoji »mati izseljencev« – Kip svobode, ki se na vhodu v domovino pridruži simbolnemu delu v podobi ritualne ikone (pre)poroda imigrantov; tujcev, ki s potovanjem mimo njenega vznožja opuščajo stare vezi (etničnega) pripadanja, da bi lahko vstopili v politično telo bodočih naturaliziranih ameriških državljanov (Berlant, 1991).

In če je mati sama imigrantka? V dveh člankih, prvem objavljenem med predsedniško kampanjo in drugem leto dni po prihodu Trumpa v Belo hišo, *The New Yorker* obnovi biografijo Melanije Trump – od njenega rojstva v nekdanji Jugoslaviji, kariere fotomodela, pridobitve delovne vize H-1B, do poroke z Donaldom Trumpom, kar ji je prineslo ameriško državljanstvo. »Velja omeniti,« zapiše Collins, da je »Donald Trump poročen z imigrantko«, ki je odrasčala v komunističnem blokovskem naselju v Sevnici (2016, 1–2). Če bi uporabili retoriko Donalda Trumpa v boju proti vizam H-1B, dopolni, bi morali skleniti, da sodi Melania Trump med tiste začasne tuje delavce, ki so »uvoženi od zunaj z jasnim namenom, da za nižje plačilo nadomestijo ameriške delavce« (Collins, 2016, 1). Če bo Trump izvoljen za predsednika, še opozori avtorica, bo Melania Knauss (sic!), s priimkom svojega moža, »izjema v moževi politiki nativizma«.

Glavna težava imigrantskega statusa prve dame, ki jo zazna Collins, je, da Melania Trump, kot je razbrati iz njenega govora, ni povsem opustila slovenskega naglasa (Collins, 2016, 9). Tudi Tolentino v svojem članku sumi, da Melania Trump najverjetneje igra vlogo vizualnega objekta – zaradi »glavobola prevajanja«. »Nema kraljica« je nemara molčeča zato, ker »angleščina ni njen prvi

niti drugi, morda niti ne tretji jezik« (Tolentino, 2017, 1). Naglas, ki ga zaznavajo tudi drugi mediji, prenaša na svojega sina Barrona. »Najbrž se mora zdeti Donaldu nenavadno, da ima večjezičnega sina, ki govori angleško s slovenskim naglasom« (Collins, 2016, 9). Collins spomni na nastop družine pri ameriškem televizijskem voditelju Larryju Kingu leta 2010, ko ta zgroženo ugotovi: »On [Barron] govori z naglasom?« Melania Trump je izpolnila nalogo prve dame, da poskrbi za nasledstvo, toda z neprijetnim zaznamkom tujosti. Kot sledi v nadaljevanju, je ta tujost dodatno zatemnjena s senco vzhodnjaštva.

## V iskanju postsocialističnega Vzhoda

V ameriški spolni slovnici nacionalizma je jezikovna nekompetentnost opazna prepreka v oblikovanju vezi pripadanja. Kot poudarjajo Forrester, Zaborowska in Gapova (2004), nezmožnost tekočega komuniciranja v zahodnem jeziku, posebej angleškem, pomeni izolacijo in »notranji eksil«. Obremenitev jezika z naglasom, ko gre za osebe s področja nekdanje socialistične Evrope, konotira vzhodnjaštvo. Trdost in okornost v izgovorjavi aludirata na subjekt iz komunistične preteklosti, zamrznjen v zgodovini – kakor je zamrznjena družba, ki ji je pripadal. Vzhodnjaški naglas je znamenje družbenega reda in kulture, ki so ju obšli pojmi modernosti in napredka.

Na karikaturi Paula Rudnicka (2016) lik Melanie Trump piše v svoj dnevnik: »Včasih si želim, da bi bila spet nazaj v Sloveniji; medtem ko bi kot fotomodel razkazovala jopice iz poliestra, bi naši kozi pripovedovala: Nekoč bom odšla v Ameriko in poročila bogatega, čednega moža.« Novinarka Vendela Vida je odpotovala v Sevnico in nato v reviji *The New Yorker* objavila prispevek z naslovom »V iskanju doma iz otroštva Melanie Trump« (2018). Po enem dnevu potovanja v spremstvu svoje družine sklene, da je Slovenija »lepa dežela, skorajda kot Švica, smo se strinjali«. Sevnica nudi domovanje veliki tovarni obutve, kar avtorico napelje na še eno primerjavo: »To tovarniško mesto se ne razlikuje dosti od mest v ZDA, ki so volila za Trumpa.« Ko pozneje družina v Sevnici išče kakšno restavracijo, opaza na pol opuščene kraje: »Hodili smo mimo pekarnе (zaprto), lekarnе (zaprto) in svetlo zelenega kegljišča (v zapiranju) ... Na koncu smo pristali v restavraciji brez imena, le z znakom, ki je prikazoval jedilni pribor.« V notranjosti pa se, nasprotno, gnete »absurdno veliko« ljudi, pari srednjih let, ki »si delijo predjedi«, in dvajsetletnice, ki, nagnjene vznak, kadijo cigarete: »Zdi se, da v Sloveniji vsi kadijo« – ne brezbržno kot v Franciji, avtorica dodaja antropološki detajl, pač pa zavzeto, »s smotrom« (2018, 5).

Kartografsko premapiranje majhnega mesta na državo implicira kulturo, ki je hkrati avtentično tuja in prazna lastnega označenca. Opisati jo je mogoče le v primerjavi z drugimi: Švico, ZDA, Francijo. Edina izjema je, ko se potnica zazre v travo, s tako močnim odtenkom zelene, »da sem morala sneti svoja očala, da bi se prepričala, ali vidim prav« (2018, 2). V spisu »Kako sem našla Vzhodno Evropo« Andaluna Borcila (2004, 54) opisuje, kako Zahod po padcu berlinskega zidu odkriva Vzhodno Evropo. Ta se pojavlja kot »motna«, »nejasna«, »negibna« – teritorij, ki se sicer sestavlja na novo, a pri tem črpa iz preostankov enobarvnega režima in zgodovine hladne vojne, ki še naprej zaznamujejo njegovo podobo in identiteto. Novinarski potopis Vendele Vida vsebuje sorodne predstave o kraju, ki je obtičal v zgodovini. Ko pred vhodom v restavracijo družina sreča »tri dolgonoge najstnice«, se avtorica ne more izogniti misli, kako »tudi ta dekleta, kot Melania, iščejo pot od tu« (2018, 4). V restavraciji, v dialogu z natakarico, jo podobno prešine, »če tudi ona ne sanja o drugačnem življenju« (2018, 5). Mesto mladim dekletom očitno nima ponuditi ničesar – ne premore opore ne identitetam ne ambiciji – do meje »absurdne« skrajnosti amerikaniziranega menija, ki gostom ponuja »Top shit Burger« in mehiške jedi; tista tranzicijska »puščava postsocializma« (Horvat in Štiks, 2015) pač, ki daje razlog za kajenje.

## Beli patriarhat

Ko Katharina Wiedlack (2018) obravnava skeč »Melanianade« priljubljene ameriške TV-oddaje *Saturday Night Live*, izpostavlja komično vizualno reprezentacijo Melanie Trump kot utelesitve negativnega stereotipa Vzhodnoevropejke. Funkcija te reprezentacije, pravi, je ustvariti podobo bele Druge, ki služi utrjevanju protipola emancipirani, izobraženi in feministično ozaveščeni beli Američanki. Vzhodnoevropejke so naseljene v predstavi o še ne polno realiziranih subjektih, so »surovo gradivo«, ki je šele v procesu formiranja po zgledu zahodnih standardov. Melanijina drugost se izraža v jezikovnem naglaševanju in v dejstvu, da je ujetnica toksične maskuliniteti soproga, kar jo zadržuje na mestu podrazreda. Je Druga, ki si sicer prizadeva izmuzniti se skozi reže ravnega prepoznavanja, a to lahko stori samo kot »prevarantka«, ki se znajde na poziciji moči, kar je zaradi vzhodnoevropskih vezi nelegitimno. Njena vzhodnjaška drugost ji ne dovoli polnega vstopa v »belo elito« oz. je ta vstop dojet kot nelegitimen. Doseže lahko le položaj seksualizirane »žene trofeje«, ki ji vez s socialističnim Vzhodom »preprečuje, da bi postala polno moderna progresivna ameriška državljanka« (2018, 1069).

Komično upodobitev Melanie Trump lahko razumemo v funkciji negativne projekcije, ki utrdi nadvlado nacionalno progresivne, liberalno-feministične identitete bele Američanke. Rasno-orientalistični pogled »na svet tam čez«, ki ga opisuje *The New Yorker*, je prikazan kot oddaljen od ekonomske prosperitete in vrednot Zahoda. Kulturna razdalja in razlika okrepljena hierarhijo civilizacijske superiornosti slednjega. V tej luči lažje razumemo napore komičnih upodobitev Melanie Trump kot kmečke deklina, ki sanja o begu na Zahod. Rasizacija Vzhodnoevropejke, pravi Wiedlack, poteka prek »materializacije vmesne pozicije med dvema poloma, diferenciacije med naravo in kulturo, med surovim mesom barbarskega Drugega in sofisticiranim intelektom civiliziranega individua«. Zato je na poti v kulturo ta ženska predstavljena v telo blaga: je moževa pridobitev, namenjena razkazovanju seksualizirane erotične Druge, a brez lastne identitete ali avtonomnega biografskega dostopa do lastnega življenja.

Lahko pa vidimo to karikaturu tudi v funkciji odziva na bolj zapleteno razmerje, ki zadeva usodo zahodnega belega patriarhata. Sodobni konteksti transnacionalizacije in ženske migracije razstavljajo moderno paradigmo nacije kot zamejene skupnosti, z varnimi razmejitvami med »zunaj« in »znotraj«. Kot poudarjajo postkolonialne feministične avtorice, moderne politične skupnosti na Zahodu vzniknejo kot rezultat specifičnega zgodovinskega upravljanja z etnično, rasno in spolno razliko, vpisano v teritorializirani prostor z utrjenimi mejami (Collins Hill, 1994; Kaplan, Alarcon in Moallem, 1999; Shome, 2011). Institucionalizacija modernega nacionalnega patriarhata je ospoljena in rasizirana pripoved: ženske iz podrejenih rasnih, etničnih in razrednih skupin po scenariju hegemonnega (belega) nacionalizma ne premorejo ne bioloških (biološki rasizem) ne kulturnih (kulturni rasizem) kapacitet, s katerimi bi prispevale k vitalnosti nacije. V modernem patriarhalnem načrtu sta spol in nacionalizem povezani kategoriji državljanstva in pripadnosti, belo materinstvo v dejanskih gospodinjstvih ali v simbolnih projekcijah »nacije kot družine« pa rasni dodatek k slavi nacionalne reprodukcije.

Sodobni procesi ekonomske transformacije in globalizacije so žensko, zaprto med stenami gospodinjstva in družine, naredili za lik iz preteklosti. Ne samo da so belke srednjega razreda v zadnjih petdesetih letih zapustile neplačano gospodinjstvo delo; neoliberalna preobrazba socialne države in politične ekonomije je ustvarila novi tip gospodinjstva, poseljen s transnacionalnimi materami in tujo domačo pomočjo. V moderno spolno pogodbo so vstopile migrantke. Razpad kolonialnega sveta, vključujoč Sovjetsko zvezo, je razkril rasizirano pripoved univerzalnosti materinstva (Glenn, 1994). Medtem ko

neoliberalna biopolitika nacije razstavlja socialno kompozicijo belega doma srednjega razreda, pa se postmoderni nacionalni diskurz še vedno opira na artikuliranje družbenih odnosov v spolnih pojmovnikih. Pri tem si, tokrat, pomaga z vpoklicem »nacionalnih in transnacionalnih ikon in diskurzov« (Alarcón et al., 1999, 15). Belke na pozicijah moči vstopajo na globalno prizorišče kot posvojiteljice otrok iz tretjega sveta, kot multikulturne matere (Shome, 2011) ali kot misijonarke v simbolnem materinskem delu. Kot razlaga Raka Shome, ženske s politično in kulturno močjo postimperialnega Zahoda vstopajo v biopolitični scenarij nacije v trenutku, ko se ta spopada z ranljivostjo lastne spolne in rasne konstitucije. »Naj gre za belke v mednarodni diplomaciji, njihove podobe v diskurzih o človekovih pravicah ali na civilizacijskih misijah v ‚razvijajočem se‘ svetu, kulturni imperializem Zahoda potrebuje rasizirano in ospoljeno domačnost bele ženskosti, s katero uprizarja svojo nacionalno maskulinost« (Shome, 2001, 333).

Ženskam imperialne sile je dodeljena nova vloga; namesto zavezujoče biološke reprodukcije in varovanja družinskega doma sodelujejo v rasnih in kulturnih projektih izrisovanja kartografij postimperialnega sveta. V tem kontekstu pa lahko razumemo tudi nelagodje, ki ga proizvaja prva dama s koreninami v tem nekdanjem koloniziranem svetu socialističnega imperija. Tukaj si spet lahko pomagamo z njeno retoriko oblačil. Zarino jakno militantno zelene barve, ki jo je nosila na obisku v taborišču za migrantske otroke, preberemo kot uprizarjanje lika rasne in maskulinizirane varuhinje nacije. Na svoji poti v Afriko, kjer je nosila repliko belega pokrivala kolonialnega gospodarja, smo priča podobnemu razkazovanju imperialne moči (Slika 7). Prve dame so bile v preteklosti že vpletene v scenarij udejanjanja Bele hiše kot imperialnega domovanja nacije (Mayo, 2000). Collins v *The New Yorkerju* Melanio Trump opiše kot »pasivno, a imperialno«. Elliot Ross (2018) z Al Jazeera doda, da je »najbrž težko razumeti, zakaj se je prva dama odločila za kostum belega kolonialista v Keniji leta 2018«; razen če, kot doda, »tudi razumemo, da čelada predstavlja ne samo kolonialnost, temveč tudi belost«.

Toda škandal, ki ga povzroči Melania Trump, je toliko bolj neznošen, kolikor je neznošna njena nepopolna belost. Melania Trump namreč ni prava prva dama, temveč vlogo prve dame igra. Je oponašalka, toda kot raso ne povsem ustrezna, poudarja Wiedlack, to lahko počne le s pretiravanjem in površinsko. Je plagiatorica – dobessedno, ko na Republikanski nacionalni konvenciji govor prepíše po govoru Michelle Obama, in v razredno-rasnem smislu. Je belka, pripadajoča novemu razredu bogatih imigrantov/-k, in v tem oziru sprejemljivejša od temnopoltih migrantk. Toda obenem, kot fotomodel iz nekdanje

socialistične dežele, je dedinja »kulture goljufanja v vzhodnoevropskih šolah« (kot njeno dejanje pojasni *Washington Post*, cit. v Wiedlack, 2018) – torej subjekt dvomljive morale in značaja, ki mimikrijo imperialne moči pretvori v modno burkaštvo.



Slika 7. Melania Trump v kolonialnem klobuku

## Melania Trump in periferni kič

Medtem ko se Zahod še naprej zanaša na svojo razdaljo do Vzhoda, pravijo Forrester, Zaborowska in Gapova (2004, 17), Vzhod zagotavlja razliko tako, da ponotranji svojo manjvrednost. Po padcu berlinskega zidu je Vzhod začel predstavljati evropskega Drugega. Opirajoč se na bogato tradicijo razpravljanja o Balkanu so tega Drugega posebej na področju nekdanje Jugoslavije povezali z etničnimi konflikti, divjaštvom in nazadnjaštvom (Čolović; 2015; Bjelić in Savić, 2005; Todorova, 2001). Slovenija se je kot nekdanja jugoslovanska republika otepalala te dediščine z argumentom, da je bila pod Titom žrtev prisilne balkanizacije ter da v resnici sodi v družino srednjeevropskih narodov. S prihodom Melanie Trump v Belo hišo se je obnovilo upanje, da bo Slovenija pridobila vidnost na mednarodnem prizorišču ter da bo naposled, po dolgih letih zamenjevanja s Slovaško, v polnosti pripoznana kot zahodna dežela.

V zaključku razprave pogledajmo zapise, objavljene na slovenskih spletnih portalih siol.net in delo.si med januarjem 2017 in decembrom 2019. Da bo »Melania postavila Slovenijo na svetovni zemljevid«, so bili po poročanju medijev upi v rojstni Sevnici, pa tudi širše. Ko je Melania Trump v svojem govoru na republikanski konvenciji omenila, da je bila rojena »v majhni, lepi, tedaj še komunistični deželi v Srednji Evropi«, njena referenca na geografsko lokacijo v medijih ni ostala neopažena (Žužek, 2017). Melania nas postavlja »v Srednjo Evropo in sočasno oddaljuje od Balkana«, se je glasil zapis na portalu siol.net. V članku avtor obnovi faze v zgodovini, ko so »nas« različni svetovni voditelji, od papeža Janeza Pavla II. do Billa Clintona, globalni mediji kot je *The New York Times* in pred tem srbski nacionalistični geografi, poskusili potisniti v objem Balkanskega polotoka. Zdaj je najbrž vendarle jasno, da je Slovenija »doma pod Alpami in torej v Srednji Evropi« (Žužek, 2017). Postati zahoden, piše Bjelić, pomeni »usvojiti zahodne vrednote in zahodne orientalistične stereotipe« (Bjelić, 2009, 490). Samokolonizirajoča gesta, izražena skozi frustracijo ob napačnem prepoznavanju nacionalne identitete kot balkanske, utrdi orientalistično-balkanistični princip, kamor, kot poudarja vrsta avtorjev (prim. npr. Čolović, 2015), sodi tudi samozanikanje pripadanja Balkanu.

Lokalno trženje Melanie Trump kot blagovne znamke sodi v soroden sklop samokoloniziranja. Linija »First Lady« (čokoladni izdelki, salama in vino), Melanijina torta, pita, palačinke, čaj in copati (Intihar, 2017), turistični proizvod »First Lady Village« z ogledom rojstne hiše in šole, ki jo je obiskovala prva dama (Lončar, 2019), ustvarjajo periferni zemljevid patriotičnega samopodrejanja slavni podobi. Teorija trženja nacije kot blagovne znamke (*nation-branding*) ugotavlja, da so se nekdanje socialistične države znašle v kontradiktornih politikah reprezentiranja. Po eni strani si morajo za samopromocijo izbirati tarče, ki so že predmet globalnega kroženja stereotipov o Vzhodu (npr. Romunija kot dežela Drakule, Kazahstan kot Boratova dežela); po drugi strani pa s tem tudi ohranjajo položaj dežel, ki brezupno zaostajajo za civiliziranim svetom (Bardan in Imre, 2011, 169). Ker državam na področju razpadlih sovjetskega in jugoslovanskega imperija manjka blagovnih znamk, ki bi bile prepoznavne na Zahodu, tako kot to velja za zahodne države z dolgo tradicijo globalnega trženja lastnih kultur in identitet, so prisiljene tekmovati za prepoznavnost prek simbolov, za katere verjamejo, da imajo tržno vrednost. S tem ko privolijo v znamčenje po vnaprej predvidenih označevalcih nacionalne identitete, pa tudi »krepijo neoimperialne neenakosti med nacijami« (ibid.).



## Karnevaleskni smeh

Takšno samostereotipiziranje ne najde vselej harmoničnega sozvočja z lokalnim prebivalstvom. »Škandal«, povezan s kipom Melanie, leseno skulpturo, ki jo je na začetku Sevnice julija 2019 postavil ameriški umetnik v rezidenci v Sloveniji Brad Downey, dokumentira nelagodje. Kip, ki imitira prvo damo ob zaprisegi Donalda Trumpa, je po umetnikovi predlogi ročno izdelal lokalni rokodelec Aleš Župevc. Globalni mediji (CNN, BBC, Sky News, *The New York Times*, *The Washington Post*, nemška RTL) so objavili sliko lokalnega »poklona« prvi dami, imenovano tudi »strašilo« oz. Smrketa (Slika 8). Nacionalni *Reporter* je v postavitvi sramotnega kipa zaznal namerni napad na podobo »Melanie in Trumpa«. Žalitev ima po pisanju časnika »politično ozadje«. »Nas Slovence pa še bolj potiska proti Moskvi, čeprav smo imeli že leta 1948, ko nas je Stalin izobčil iz svoje rdeče cerkve, zelo neprijetne izkušnje. Takrat so nam iz godlje, v katero so nas vsak po svoje potisnili Rusi in naši komunisti, pomagali Američani, iz katerih se sedaj norčujemo« (Starič, 2019).



Slika 8: Leseni kip Melanie Trump na začetku Sevnice

Ko države postsocialistične periferije uprizarjajo nacionalne identitete, se pogosto oprejo na estetiko kiča, ki hiperbolizira balkansko drugost. Kot to popisuje Ivan Ditchev (2016), si pri tem pogosto izposojajo pri pop ikonah zahodnega sveta: Bill Clinton v Prištini, Bruce Lee v Mostarju, Sylvester Stallone v Žitištvu v Srbiji, pa George Bush in Tina Turner, John Lennon, Elton John in Mick Jagger v Albaniji (2016, 101). Ta »skupna« raba simbolov slave služi kot ideološki »motor za pogajanje o geografski bližini Zahodni Evropi« (2016, 94). Pri tem ostaja nejasno, ali imitatorji razumejo oziroma celo namerano izigravajo dejstvo, da bolj ko pretiravajo, dlje od prepoznavnosti lastnega zahodnjaštva drvijo, ali pa ne vedo nič o negativnih učinkih te estetike? Kip Melanie Trump lahko razumemo v luči kičastega nacionalizma, le da ta deluje v nasprotni smeri, stran od estetike slave in spektakla k uprizarjanju estetike »primitivcev«, umetnikov samoukov, ki se poskušajo približati duhu ljudskega in kulture po poti avtentičnega, neobdelanega stila neposrednosti materialov (les) in upodobitev (rokodelstvo z žago).

Učinek je podoben karnevalesknemu smehu. Bahtin karnevaleskno kulturo smeha opiše kot svobodno, sproščeno izražanje utopičnega drugega sveta, izražanje, ki je brez umetniških ambicij (2008, 11–13). V ospredju tega ustvarjanja »izhoda iz uradne življenjske ureditve« je materialno-telesni princip, ki si izposoja pri grotesknem realizmu. Telo je hiperbolizirano do mere, da utelešenje postane groteskno; zadovoljstvo se »poraja ob samem znižanju visokega« (ibid., 304). Brad Downey je kip Melanie Trump pojasnil kot izdelek »burkaškega formalizma«, ki je »stil svobodne strategije in fluidnega prilagajanja situaciji« (PV, 2019). Karnevaleskna periferija je ustvarila svoj lastni poklon »slovenski prvi dami«, le da se ob tem, ko imitira medijsko histerijo, umika v še eno enigmo Melanie Trump. Je ta tiha dama še en odlitek nacionalnega kiča na postsocialistični periferiji; ali pa gre za dejanje ljudske transgresije, ustvarjene v mednarodnem zavezništvu umetnosti in rokodelstva, ki s pomočjo estetike in identitete podeželskega primitivizma razvrednoti globalno slavo imperialne matere Zahoda?

## Sklepne misli

Melania Trump v ameriški javnosti ostaja zaznamovana s statusom priseljenske. Medijski metaokvir »neme kraljice«, ki ga njeni podobi nameni liberalni medij, služi dešifriranju enigmatične tujosti prve dame, postavljene na ozadje migrantke z Vzhoda. Ne le zapisi v reviji *The New Yorker*, tudi druge liberalne

medijske oddaje, kot sta *The Saturday Night Live* in *The Daily Show with Trevor Noah* (»Is Donald Trump Trying to Deport Melania«, 14. 8. 2019), ali film *Borat II*, posnemajo njeno okorno izgovorjavo in izpostavljajo njen nekdanji poklic (negovorečega) fotomodela. Zasmehovanje glasu (kot naglasa) omogoči, da se podoba naseli v vodilno pripoved o transformaciji migrantke iz periferne subjekta v imitacijo zahodnjakinje. Članki kot »Melanijina evolucija« v reviji *Time* (Rhodan, 2017) ali »Melania Trump: od majhnega mesta Slovenije do praga Bele hiše« (Horowitz, 2018) transformacijo opremijo z diskurzom napredovanja med dvema telesoma, telesom fotomodela in telesom prve dame, kot potovanje med dvema kulturama. Le da transformacija nikoli ni povsem zaključena. »Saj še vedno ne zna govoriti angleško,« tvita Bette Midler ob njenem govoru na republikanski konvenciji 2020 in jo cinično poimenuje »ena srečna Slovenka«. Ko preuredi vrt pred Belo hišo, ji nekdanji novinar *The New York Timesa* očita »uničenje naše dediščine«. »Tokrat je prvič, ko sem zares besen, da je @FLOTUS tujka ... Nima pravice, da razstavlja našo zgodovino,« zapiše Kurt Eichenwald.

Bela feminilnost je funkcionalno orodje v oblikovanju zahodnega patriarhalnega socio-družbenega reda: je »locus, na katerem se varujejo meje rase, spola, seksualnosti in nacionalnosti« (Shome, 2011). Vzhodnjaški etnični preostanek prve dame služi afirmaciji ideala. Potujevanje Melanie Trump, piše Wiedlack, je del boja za kulturno hegemonijo v ZDA. Kulturne vojne, ki potekajo med liberalno demokratičnimi in konservativnimi desnimi silami, zadevajo vprašanja rasne, spolne in seksualne identitete ameriške družbe. Paradokso so prav liberalni mediji tisti, ki reafirimirajo konservativne ideje o superiorni nacionalni kulturi, s tem ko se poslužujejo rasizacije in seksualizacije njenega vzhodnjaštva. »Jopice iz poliestra«, »koza« in »trava«, ki opredeljujejo njeno rojstno domovino, služijo temu, da z biografsko preteklostjo vzpostavljajo kulturno razdaljo med Vzhodom in Zahodom, med modernostjo in zaostalostjo, med pastoralnim deklištvom in odraslo (emancipirano) ženskostjo belega Zahoda.

Spolni imaginariji nacije so v dobi transnacionalizacije materinskih figur, dejanskih ali simbolnih, postali pomembno pričevanje o kratkosti, ranljivosti in nestabilnosti modernega nacionalnega reda, ki je potlačeval dejstvo ženskih migracij, mater etničnih (in rasnih) manjšin in maskulino potenco zahodnega patriarhata. Pogled proti predmoderni migrantki z Vzhoda ima vlogo pri ohranjanju kulturnih hierarhij. Na postsocialistični periferiji se po principu (samo) orientaliziranja podoba prve dame mobilizira v funkciji izražanja kulturne superiornosti (nasproti balkanskemu Drugemu); pa tudi s pogledom nazaj na

Zahod. Ta pogled, kot nakazuje požig lesene skulpture Melanie Trump pred Sevnico, ustvarja nelagodje.

Transnacionalni prostor, v katerem nastopa »najslavnejša Slovenka«, je pose-  
ljen s spopadi za lokalno kulturno identiteto, vključujoč stereotipizirani su-  
bjekt postsocialističnega Drugega; pa tudi ljudski (po)smeh kiču, ki ga ta upri-  
zarja na domačih tleh.

## Literatura

- Abazović, Dino, Velikonja, Mitja, ur., 2014: *Post-Yugoslavia: New Cultural and Political Perspectives*. Palgrave.
- Ahmed, Leila, 2005: The Discourse of the Veil. V: *Postcolonialisms: An Anthology of Cultural Theory and Criticism* (Gaurav Desai in Nair Supriya, ur.). Oxford: Berg. 315–338.
- Ahmed, Leila. 2011. "Veil of Ignorance: Have We Gotten the Headscarf All Wrong?" *Foreign Policy*. [http://www.foreignpolicy.com/articles/2011/04/25/veil\\_of\\_ignorance](http://www.foreignpolicy.com/articles/2011/04/25/veil_of_ignorance).
- AJPES, 2017: Poslovni register Slovenije. <https://www.ajpes.si/prs/default.asp>.
- Andall, Jacqueline, 2003: Introduction: The Space Between: Gender Politics and Immigration Politics in Europe. V: *Gender and Ethnicity in Contemporary Europe* (Andall, J., ur.). Oxford: Berg. 1–20.
- Anderson, Benedict, 1998: *Zamišljene skupnosti. O izvoru in širjenju nacionalizma*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Andersson, Ruben, 2014: *Illegality, Inc.: Clandestine Migration and the Business of Bordering Europe*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Andrews, Molly, 2004: Opening to the Original Contributions: Counter-narratives and the Power to Oppose. V: *Considering Counter-Narratives: Narrating, Resisting, Making Sense* (Bamberg, M. in Andrews, M. ur.). Amsterdam: John Benjamins. 1–6.
- Andrijašević, Rutvica, 2009: Sex on the Move: Gender, Subjectivity and Differential Inclusion. *Subjectivity*. 29. 389–406.
- Angeles, Leonora C., Sunanta Sirijit, 2009: Demanding Daughter Duty. *Critical Asian Studies*. 41/4. 549–74.

- Bahtin, Mihail M., 2008: *Ustvarjanje Françoisa Rabelaisa in ljudska kultura srednjega veka in renesanse*. Ljubljana: Literatura.
- Bal, Mieke, 2006: Heterochrony in the Act: The Migratory Politics of Time. V: *Art and Visibility in Migratory Culture: Conflict, Resistance, and Agency* (Bal, M. in M. Hernandez-Navarro, M., ur.). Amsterdam: John Benjamins. 211–238.
- Balibar, Étienne, 2004: *We, The people of Europe: Reflections of Transnational Citizenship*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Bamberg, Michael, 2004: Considering Counter-Narratives. *Considering Counter-Narratives: Narrating, Resisting, Making Sense* (Bamberg, M. in Andrews, M. ur.). Amsterdam: John Benjamins. 351–371.
- Bamberg, Michael in Andrews, Molly, ur., 2004: *Considering Counter-Narratives: Narrating, Resisting, Making Sense*. Amsterdam: John Benjamins.
- Bardan, Alice in Imre, Aniko, 2011: Vampire Branding. Romania's Dark Destinations. V: *Branding Post-communist Nations: Marketizing National Identities in the "New" Europe* (Kaneva, Nadia, ur.). London: Routledge. 168–191.
- Basso, Keith, 1970: To Give up on Words: Silence in Western Apache Culture. *Southwestern Journal of Anthropology*. 26/3. 213–30.
- Baskar, Bojan, 2002: *Dvoumni Mediteran*. Koper: Annales.
- Bauman, Zygmunt, 1996: From Pilgrim to Tourist – or a Short History of Identity. V: *Questions of Cultural Identity* (Hall, S. in du Gay, P. ur.). London: Sage. 18–36.
- Bauman, Zygmunt, 2016a: *Strangers at Our Door*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Zygmunt, 2016b: *Postmoderna etika*. Ljubljana: ZZFF.
- Bauman, Zygmunt, 2017: *Retrotopia*. Cambridge: Polity.
- Berger, John, 2006: Ways of Remembering. V: *Images. A Reader* (Manghani, S., Pieper, A. in Simons, J. ur.). London: Sage. 214–216.
- Berger, John, 2009. *Načini gledanja*. Ljubljana: Emanat.
- Berlant, Lauren, 1991: *The Anatomy of National Fantasy*. Chicago: Chicago University Press.
- Berry, Ellen, ur., 1995: *Postcommunism and the Body Politic*. New York: New York University Press. 78–101.
- Bettie, Julie, 2002: *Women without Class: Girls, Race, and Identity*. Berkeley in Los Angeles: University of California Press.
- Bjelić, Dušan in Savić, Obrad, ur., 2005: *Balkan as Metaphor: Between Globalization and Fragmentation*. Boston: MIT Press.

- Bjelić, Dušan, 2009: Immigrants as the Enemy: Psychoanalysis and the Balkans Self-orientalization. *Seer*. 87/ 3. [https://www.researchgate.net/publication/298948442\\_Immigrants\\_as\\_the\\_Enemy\\_Psychoanalysis\\_and\\_the\\_Balkans'\\_Self-Orientalization](https://www.researchgate.net/publication/298948442_Immigrants_as_the_Enemy_Psychoanalysis_and_the_Balkans'_Self-Orientalization).
- Bloom, Paul, 2016: *Against Empathy: A Case for Rational Compassion*. New York: Ecco.
- Borcila, Andaluna, 2004: How I Found Eastern Europe: Televisual Geography, Travel Sites, and Museum Installations. V: *Over the Wall/After the Fall: Post-Communist Cultures Through an East-West Gaze* (Forrester, S., Zaborowska, M. J., in Gapova, E., ur.). Bloomington, IN: Indiana University Press. 42–66.
- Boyd Caroli, Betty, 2010: *First Ladies: From Martha Washington to Michelle Obama*. New York: Oxford University Press.
- Bullock, Katherine, 2002: *Rethinking Women and the Veil: Challenging Historical and Modern Stereotypes*. London: The International Institute of Islamic Thought.
- Burawoy Michael, Verdery Katherine, ur., 1999: *Uncertain Transition: Ethnography of Change in the Postsocialist World*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Butler, Judith, 2008: Sexual Politics, Torture and Secular Time. *British Journal of Sociology* 59. 1–23.
- Butratana, Kosita in Trupp, Alexander, 2011: Thai Communities in Vienna. *Austrian Journal of South-East Asian Studies*. 4/1. 183–90.
- Calavita, Kitty, 2005: *Immigrants at the Margins: Law, Race and Exclusion in Southern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carr, Mathew, 2015: *Fortress Europe: Inside the War Against Immigration*. London: C. Hurst & Co.
- Calhoun, Craig, 1993: Nationalism and Ethnicity. *Annual Review of Sociology*. 19. 211–239.
- Cergol Paradiž, Ana, 2015: *Evgenika na Slovenskem*. Ljubljana: Sophia.
- Cheng, Adda, Shu Ju, 2006: *Serving the Household and the Nation: Filipina Domestic and the Politics of Identity in Taiwan*. Lanham, MD: Lexington Books.
- Chodorow, Nancy, 1978: *The Reproduction of Mothering*. Berkeley: University of California Press.
- Christou, Anastasia in Domna, Michail, 2018: Post-socialist Narratives of Being, Belonging and Becoming: Eastern European Women Migrants and Transformative Politics in an Era of European Crises. *New Formations* 95. 70–86.

- Chouliaraki, Lilie, 2006: *The Spectatorship of Suffering*. London: Sage.
- Clancy, Laura, 2020: 'Queen of Scots': The Monarch's Body and National Identities in the 2014 Scottish Independence Referendum. *European Journal of Cultural Studies*. 23/3. 495–512.
- Collins Hill, Patricia, 1994: Shifting the Center: Race, Class, and Feminist Theorizing About Motherhood. V: *Mothering: Ideology, Experience, and Agency* (Nakano Glenn, E., Chang, G. in Renney Forcey, L., ur.). New York: Routledge. 45–65.
- Čolović, Ivan, 2015: *Balkan: teror kulture*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Daskalowa, Krassimira, Caroline Hornstein Tomić, Karl Kaser, Filip Radunović, ur., 2012: *Gendering Post-socialist Transition: Studies of Changing Gender Perspectives*. Erste.
- de Genova, Nicolas, 2013: Spectacles of Migrant "Illegality": The Scene of Exclusion, the Obscene of Inclusion. *Ethnic and Racial Studies*. 36/7. 1180–1198.
- Dines, Nick, Montagna, Nicola, Ruggeiero, Vincenzo, 2015: Thinking Lampedusa: Border Construction, the Spectacle of Bare Life and the Productivity of Migrants. *Ethnic and Racial Studies*. 38/3. 430–445.
- Ditchev, Ivan, 2016: Balkan Mimesis: Kitsch as a Geographic Concept. V: *Europe Unfinished: Mediating Europe and the Balkans in a Time of Crisis* (Krajina, Z. in Blanuša, N., ur.). Lanham, MD: Rowman and Littlefield. 93–104.
- Dolenc, Danilo et al. 2013: *Ljudje, družine, stanovanja: registrski popis 2011*. Ljubljana: SURS.
- Eagleton, Terry, 2008: *Trouble with Strangers: A Study in Ethics*. London: Wiley Blackwell.
- Edwards, Janis L. in Chen, Huey-Rong, 2000: The First Lady/First Wife in Editorial Cartoons: Rhetorical Visions Through Gendered Lenses. *Women's Studies in Communication*. 23/3. 367–91.
- Einhorn, Barbara, 1993: *Cinderella Goes to Market. Citizenship, Gender and Women's Movements in East Central Europe*. London and New York: Verso.
- Erjavec, Karmen, Hrvatin Bašić, Sandra, Kelbl, Barbara, 2000. *Mi o Romih. Diskriminatorški diskurz v medijih v Sloveniji*. Ljubljana: Mirovni inštitut.
- Flint, Lynn, 2011: *One Nation Under Sex: How the Private Lives of Presidents, First Ladies and Their Lovers Changed the Course of American History*. New York: St Martin's Press.
- Forrester, Sibelan, Magdalena Zaborowska, Elena Gapova, ur., 2004: *Over the Wall/After the Fall: Post-Communist Cultures through an East-West Gaze*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- Fraser, Antonia, 2002: *Marie Antoinette: The Journey*. New York: Anchor Books.



- Freud, Sigmund, 1987: Žalovanje in melanholija. V: *Metapsihološki spisi*. Ljubljana: Škuc. 193–211.
- Freud, Sigmund, 2007: Totem in tabu. V: *Spisi o družbi in religiji*. Ljubljana: Analecta.
- Gal Susan, Kligman Gail, 2000a: *The Politics of Gender after Socialism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Gal Susan, Kligman Gail, 2000b: *Reproducing Gender: Politics, Publics, and Everyday Life after Socialism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Ganetz, Hillevi, 2016: The Body of the Queen and the Prize of Science. *Feminist Media Studies*. 18(46). 1–15.
- Gellner, Ernest, 1983: *Nations and Nationalism*. Ithaca: NJ: Cornell University Press.
- Germann, Molz J., 2009: The Cosmopolitan Mobilities of Culinary Tourism. *Space and Culture*. 10/1. 77–93.
- Giroux, Henry, Lankshear, Colin, McLaren, Peter, Peters, Michael, ur., 1996: *Counternarratives: Cultural Studies and Critical Pedagogies in Postmodern Spaces*. London: Routledge.
- Glenn, Evelyn Nakano, 1999: Social Construction of Mothering: A Thematic Overview. V: *Mothering: Ideology, Experience, and Agency* (Glenn, N. E., Chang, G., Renney Forcey, L., ur.). New York: Routledge. 1–29.
- Göle, Nilüfer, 1996. *Forbidden Modern: Veiling and Civilization*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Grosrichard, Alain. 1985. *Struktura seraja*. Ljubljana: ISH.
- Halkier, Bente, Katz-Gerro, Tally, Martens, Lydia. 2011: Applying Practice Theory to the Study of Consumption: Theoretical and Methodological Considerations. *Journal of Consumer Culture*. 11. 3–13.
- Hall, Stuart, 1996: Who Needs 'Identity'?. V: *Questions of Cultural Identity* (Hall, Stuart in Paul du Gay, ur.). London: Sage. 1–17.
- Hall, Stuart, Evans, Jessica in Nixon, Sean, 2013: *Representation. Cultural Representation and Signifying Practices*. London: Sage.
- Hamann, Brigitte, 1997: *Sissi: Elisabeth Empress of Austria*. Taschen America.
- Hansen, Karen Tranberg, 2004. The World in Dress: Anthropological Perspectives on Clothing, Fashion, and Culture. *Annual Review of Anthropology*. 33. 369–392.
- Harrison, Barbara, 2004: Photographic visions and narrative inquiry. V: *Considering Counter-narratives: Narrating, Resisting, Making Sense* (Bamberg, M. in Andrews, M., ur.). Amsterdam: John Benjamins. 113–136.
- Haslip, Joan, 2000: *The Lonely Empress: Elizabeth of Austria*. London: Phoenix.

- Hasegawa, Tomohiro in Gudykunst, William, B. 1998: Silence in Japan and the United States. *Journal of Cross-Cultural Psychology*. 29/5. 668–84.
- Hochschild, Arlie, 2013: *The Outsourced Self: What Happens When We Pay Others to Live Our Lives for Us*. New York: Picador.
- Hochschild, Arlie, 2003: *The Commercialization of Intimate Life: Notes from Home and Work*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Hočevar, Uroš, 2010: *Estetika reportažne fotografije*. Ljubljana: Maska.
- hooks, bell, 1992: *Black Looks: Race and Representation*. Boston: South End Press.
- Houchin Winfield, Betty H., 1997: The First Lady, Political Power, and the Media: Who Elected her Anyway. V: *Women, Media, and Politics* (Norris, P., ur.). New York: Oxford University Press. 166–179.
- Hrženjak, Majda, 2010: Neformalno skrbstveno delo in družbene neenakosti. *Teorija in praksa*. 47/1. 156–71.
- Hunt, Lynn, 1992: *The Family Romance of the French Revolution*. Berkeley: University of California Press.
- Iida, Junko, 2010: The Sensory Experience of Thai Massage: Commercialization, Globalization and Tactility. V: *Everyday Life in Asia: Social Perspectives on the Senses* (Kalekin-Fishman, D. in Key, L., ur.). Aldershot: Ashgate. 139–56.
- Jalušič, Vlasta, 1999: Women in Post-socialist Slovenia: Socially Adapted, Politically Marginalized. V: *Gender Politics in the Western Balkans* (Ramet, Sabrina P., ur.). University Park: Pennsylvania State University Press. 109–129.
- Jameson, Fredric, 2001: *Postmodernizem*. Ljubljana: Analecta.
- Jansen, Stef, 2008: Cosmopolitan Openings and Closures in Post-Yugoslav Antinationalism. V: *Cosmopolitanism in Practice* (Novicka, Magdalena in Rovisco, Maria, ur.). Aldershot: Ashgate. 75–92.
- Jogan, Maca, 2000: Postsocializem in androcentrizem. *Družboslovne razprave*. 16/34–35. 9–30.
- Johnson, Barbara, 1988: *A World of Difference*. John Hopkins University Press.
- Jontes, Dejan, 2017: Med distanciranostjo in angažiranostjo: protislovja poročanja o »begunski krizi« v dnevnem tisku. *Dve domovini*, 45/1. [http://twohomelands.zrc-sazu.si/uploads/articles/1488026884\\_Begunska%20kriza%20v%20dnevem%20tisku\\_Jontes.pdf](http://twohomelands.zrc-sazu.si/uploads/articles/1488026884_Begunska%20kriza%20v%20dnevem%20tisku_Jontes.pdf).
- Kalčič, Špela, 2007: *Nisem jaz Barbika: Oblačilne prakse, islam in identitetni procesi med Bošnjaki v Sloveniji*. Ljubljana: ZZFF.
- Kaneva, Nadia, 2015: Mediating Post-Socialist Femininities. *Feminist Media Studies*. 15(1). 1–17.

- Kaplan, Caren, Alarcon, Norma, Moallem, Mino, ur., 1999: *Between Woman and Nation: Nationalisms, Transnational Feminisms, and the State*. Durham in London: Duke University Press.
- Katunarić, Vjeran, 2017: Ženski paradoks modernizacije. *Revija za sociologiju*. 4 /1. 97–112.
- Klopčič, Vera, 2001: *Evropa, Slovenija in Romi*. Ljubljana: Inštitut za narodnostna vprašanja.
- Kozol, Wendy, 1994: *Life's America*. Philadelphia, PA: Temple University Press.
- Kreft, Lev, 2010. Resnica v fotografiji. V: Hočevar, Uroš: *Estetika reportažne fotografije*. Ljubljana: Maska. 251–275.
- Kuhar, Roman, 2006: Mediji za državljane. V: *Mediji za državljane*. Ljubljana: Mirovni inštitut. 123–72.
- Kuljić, Todor, 2007: Was Tito the Last Habsburg: Reflections on Tito's Role in the History of the Balkans. *Balkanistica*. 20. 85–100.
- Kürti, Laszlo in Skalník, Peter, ur., 2011: *Postsocialist Europe: Anthropological Perspectives from Home*. Berghahn.
- Layoun, Mary N., 1999: A Guest at the Wedding: Honor, Memory, and (National) Desire. Michel Khleife's Wedding in Galilee. V: *Between Woman and Nation: Nationalisms, Transnational Feminisms, and the State* (ur. Kaplan, C., Alarcon, N., Moallem, M.). Durham in London: Duke University Press. 92–107.
- Leventhal, Robert S., 1995: Art Spiegelman's *MAUS*: Working through the trauma of the Holocaust, <http://www2.iath.virginia.edu/holocaust/spiegelman.html>.
- Lewis, Reina, 2004: *Rethinking Orientalism: Women, Travel and the Ottoman Harem*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.
- Loizeau, Pierre-Marie, 2015: First Lady but Second Fiddle, or the Rise and Rejection of the Political Couple in the White House: 1933–Today. *European Journal of American Studies*. 10/1. [https://www.researchgate.net/publication/277357409\\_First\\_Lady\\_But\\_Second\\_Fiddle\\_or\\_the\\_rise\\_and\\_rejection\\_of\\_the\\_political\\_couple\\_in\\_the\\_White\\_House\\_1933-today](https://www.researchgate.net/publication/277357409_First_Lady_But_Second_Fiddle_or_the_rise_and_rejection_of_the_political_couple_in_the_White_House_1933-today).
- Lunaček Brumen, Sarah in Meh, Ela, 2016: Vzpon in padec koridorja. *Časopis za kritiko znanosti*, 41(264), 21–45.
- Kang, Milian, 2010: *The Managed Hand: Race, Gender, and the Body in Beauty Service Work*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Luthar, Breda in Pušnik, Maruša, 2010: The Lure of Utopia: Socialist Everyday Spaces. V: *Remembering Utopia: The Culture of Everyday Life in Socialist Yugoslavia* (Luthar, B. in Pušnik, M., ur.). Washington, DC: New Academia. 1–33.

- Luthar, Breda, 2014: Moda in razred: vzpostavljanje meja in uprizarjanje razlik. V: *Moda in kultura oblačenja* (Pušnik, M. in Fajt, E., ur.). Maribor: Aristej. 225–241.
- Luthar, Breda, 2017: Begunci in »Odmevi«: epistemologija konvencij. *Dve domovini*. 45/1. [http://twohomelands.zrc-sazu.si/uploads/articles/1488026584\\_Begunci%20v%20Odmevih\\_Luthar.pdf](http://twohomelands.zrc-sazu.si/uploads/articles/1488026584_Begunci%20v%20Odmevih_Luthar.pdf).
- Lynd, Helen M. 2007: *On Shame and the Search for Identity*. London: Routledge.
- Lyons, Lenore, 2005: Embodying Transnationalism: The Making of the Indonesian Maid. V: *Corporeal Inscriptions: Representations of the Body in Cultural and Literary Texts and Practices* (Lorek-Jezinska, E. in Wieckowska, K., ur.). Torun, Poland: Uniwersytet Mikolaja Kopernika. 171–218.
- Lyttleton, Chris, Deng, Rui in Zhang, Nan, 2011: Promiscuous Capitalism Meets 'Exotic' Ethnicity: Intimate Aspirations Amongst Cross-Border Chinese Dai. *The Australian Journal of Anthropology*. 22/3. 314–331.
- Macdonald, Myra, 2006: Muslim Women and the Veil: Problems of Image and Voice in Media Representations. *Feminist Media Studies*. 6. 7–23.
- Magris, Claudio, 2001: *Habsburški mit v moderni avstrijski književnosti*. Trst: Adriano Sosič.
- Majstorović, Daniela, 2016: (Un)doing Feminism in (post)-Yugoslav Media Spaces. *Feminist Media Studies*. 16/6). 1093–1108.
- Malhotra, Sheena, in Rowe, Aimee Carrillo, ur., 2013: *Silence, Feminism, Power: Reflections at the Edges of Sound*, London: Palgrave Macmillan.
- Marotta, Vince P., 2010: The Cosmopolitan Stranger. V: *Questioning Cosmopolitanism* (Van Hooff, S. in Vandekerckhove, W., ur.). New York: Springer. 105–20.
- Matunović, Aleksandar, 2008: *Titova sovladarica*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Mayo, Edith P., 2000: Party Politics: The Political Impact of the First Ladies' Social Role. *The Social Science Journal*. 37/4. 557–90.
- McClintock, Anne, 1995: *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Context*. London: Routledge.
- McDowell, Linda, 2009: *Working Bodies: Interactive Service Employment and Workplace Identities*. London: Wiley-Blackwell.
- McRobbie, Angela, 2006: Vulnerability, Violence and (Cosmopolitan) Ethics: Butler's Precarious Life. *British Journal of Sociology*. 57/1. 69–86.
- McRobbie, Angela, 2004: Post-Feminism and Popular Culture. *Feminist Media Studies*. 4. 255–264.
- Melossi, Dario, 2003: 'In a Peaceful Life': Migration and the Crime of Modernity in Europe/Italy. *Punishment and Society*. 4. 371–397.
- Mezzadra, Sandro in Neilson, Brett, 2018: *Meja kot metoda ali pomnoževanje dela*. Ljubljana: ZZFF.

- Mihelj, Sabina, 2004: Negotiating European Identity at the Periphery: Media Coverage of Bosnian Refugees and "Illegal Migration". V: *European Culture and the Media* (Bondebjerg, I. in Golding, P., ur.). Bristol: Intellect. 165–189.
- Minh-Ha, Trinh T., 2009: *Writing Postcoloniality and Feminism*. Berkeley: University of California Press.
- Morokvasić, Mirjana, 1984: Birds of Passage are also Women... *The International Migration Review*. 18/4. 886–907.
- Mostov, Julie, 2008: The Politics of National Identity. V: *Soft Borders*. New York: Palgrave Macmillan, [https://doi.org/10.1057/9780230612440\\_4](https://doi.org/10.1057/9780230612440_4).
- Mulvey, Laura, 2001: Vizualno ugodje in pripovedni film. V: *Ženski žanri* (Vidmar Horvat, K., ur.). Ljubljana: ISH. 271–289.
- Nagel, Susan, 2008: *Marie Thérèse: Child of Terror (The Fate of Marie Antoinette's Daughter)*. New York: Bloomsbury.
- Nail, Thomas, 2016: *The Figure of the Migrant*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Negri, Antonio in Hardt, Michael, 2003: *Imperij*. Ljubljana: Študentska založba.
- Norris, Pippa, 1997: Introduction. Women, Media, and Politics. V: *Women, Media, and Politics* (Norris, P., ur.). New York: Oxford University Press. 1–18.
- Oates-Iiundruchova, Libora, 2016: Unravelling a Tradition, or Spinning a Myth: Gender Critique in Czech Society and Culture. *Slavic Review*. 75/4. 919–943.
- O'Connor, Karen, Bernardette, Nye in Van Assendelft, Laura, 1996: Wives in the White House: The Political Influence of First Ladies. *Presidential Studies Quarterly*. 26/3. 835–53.
- Ortner, Sherry, 1972: Is Female to Male as Nature is to Culture? V: *Woman, Culture, and Society* (M. Z. Rosaldo in L. Lamphere, ur.). Stanford, CA: Stanford University Press. 68–87.
- Owczarzak, Jill, 2009: Introduction: Postcolonial Studies and Postsocialism in Eastern Europe. Focaal. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2907893/>.
- Pajnik, Mojca, Lesjak-Tušek, Petra, Gregorčič, Marta, 2001: *Prebežniki, kdo ste?* Ljubljana: Mirovni inštitut.
- Pajnik, Mojca, 2017: Medijsko-politični paralelizem: legitimizacija migracijske politike na primeru komentarja v časopisu »Delo«. *Dve domovini*. 45/1. [http://twohomelands.zrc-sazu.si/uploads/articles/1488026761\\_Begunci%20Delo\\_Pajnik.pdf](http://twohomelands.zrc-sazu.si/uploads/articles/1488026761_Begunci%20Delo_Pajnik.pdf).
- Papić, Zarana, 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* (Ramet, Sabrina P., ur.). Pennsylvania: Penn State University Press. 153–170.

- Pateman, Carole, 2016: *Spolna pogodba*. Ljubljana: ZZFF.
- Petković, Brankica, 2002: Romi v Sloveniji. V: *Intolerance Monitor Report*. Ljubljana: Mirovni inštitut.
- Parreñas Salazar, Rhacel, 2001: *Servants of Globalization: Women, Migration, and Domestic Work*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Passerini Luisa, Dawn Lyon, Capussotti, Erica in Laliotou, Ioanna, ur., 2007: *Women Migrants from East to West: Gender, Mobility and Belonging in Contemporary Europe*. New York: Berghahn Books.
- Petrović, Tanja, 2009: *Dolga pot domov: reprezentacije zahodnega Balkana v političnem in medijskem diskurzu*. Ljubljana: Mirovni inštitut.
- Pinto, Diana, 1988: Report. V: *Remembrance and Citizenship: From Places to Projects* (Jean-Fred Bourguin, ur.). Strassbourg: Council of Europe Publishing. 29–44.
- Piper, Nicola in Roces, Mina, ur., 2003: *Wife or Worker? Asian Women and Migration*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Pratt, Geraldine, 2012: *Families Apart: Migrant Mothers and the Conflicts of Labor and Love*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Pratt, Geraldine in Rosner, Victoria, 2010: *The Global and the Intimate: Feminism in Our Time*. Columbia University Press.
- Pušnik, Maruša, 2009: History on Trial in Post-Socialist Media. V: *Media Landscapes in Transition: Changes in Media Systems, Popular Culture and Rhetoric of Post-Communist Era*, (Škerlep, A., Jontes, D., Trivundža, I. T., Turnšek, M.). Ljubljana: Slovensko komunikološko društvo. 9–128.
- Pušnik, Maruša, 2017: Dinamika novičarskega diskurza populizma in ekstremizma: moralne zgodbe o beguncih. *Dve domovini*. 45/1. [http://twohomelands.zrc-sazu.si/uploads/articles/1488026427\\_Moralne%20zgodbe\\_Pusnik.pdf](http://twohomelands.zrc-sazu.si/uploads/articles/1488026427_Moralne%20zgodbe_Pusnik.pdf).
- Ramet, Sabrina P., ur., 1999: Introduction. V: *Gender Politics in the Western Balkans* (Ramet, Sabrina P., ur.). University Park: Pennsylvania State University Press. 3–10.
- Rosler, Martha, 1999: In, Around, and Afterthoughts (on social documentary). V: *The Contest of Meaning: Critical Histories of Photography* / Bolton, R., ur.). Cambridge, MA: MIT Press: 287–301.
- Salecl, Renata, 1994: *The Spoils of Freedom: Psychoanalysis and Feminism after the Fall of Socialism*. London: Routledge.
- Sandıkçı, Özlem in Ger, Güliz, 2010: Veiling in Style: How Does a Stigmatized Practice Become a Fashionable and Ordinary Consumption Choice? *Journal of Consumer Research*. 37. 15–36.
- Sardelič, Agata in Sardelić, Julija, 2006: Identifikacija potreb in želja primarnih ciljnih skupin (romske populacije) za nadaljnje izobraževanje/

- usposabljanje. "MISIJA \*S", Društvo za trajnostni razvoj Pomurja; [www.dz-rs.si/index.php?id=94&type=98&sb=0&sd=1&o=50&unid=VPP%7C09B09B289553319BC1256F](http://www.dz-rs.si/index.php?id=94&type=98&sb=0&sd=1&o=50&unid=VPP%7C09B09B289553319BC1256F).
- Saul, Nicholas, Tebbut, Susdan, ur., 2004: *The Role of the Romanies: Images and Counter-images of "Gypsies"/Romanies in European Cultures*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Scharrer, Erica in Bissell, Kim, 2000: *Overcoming Traditional Boundaries. Women and Politics*. 21/1. 55–83.
- Schulte, Regina, ur., 2006: *The Body of the Queen: Gender and Rule in the Courtly World, 1500–2000*. Berghahn.
- Scott, Joan W., 2007: *The Politics of the Veil*. Princeton: Princeton University Press.
- Sharma, Nandita, 2014: Border as Method: Or, the Multiplication of Labor by Sandro Mezzadra and Brett Neilson (review). *Labour / Le Travail* 74, 420–423. [https://muse.jhu.edu/article/558775/pdf?casa\\_token=WMylw36BbyQAAAAA:FStOWLIE61kd8LVmybQAmz0\\_3eqzPS9FjUK1O3W8H2qMKU8sjqAOV\\_8r50SFIkHLnIrkEK4Iu](https://muse.jhu.edu/article/558775/pdf?casa_token=WMylw36BbyQAAAAA:FStOWLIE61kd8LVmybQAmz0_3eqzPS9FjUK1O3W8H2qMKU8sjqAOV_8r50SFIkHLnIrkEK4Iu).
- Shome, Raka, 2001: White Femininity and the Discourse of the Nation: Re/membering Princess Diana. *Feminist Media Studies*. 1/3. 323–42.
- Shome, Raka, 2011: Global Motherhood: The Transnational Intimacies of White Femininity. *Critical Studies in Media Communication*. 28/5. 388–406.
- Smith, Anthony D., 1996: The Origins of Nations. V: *Becoming National* (Eley, G. in Sunny, G. R., ur.). New York: Oxford University Press. 106–130.
- Stacey, Judith. 1998: What Comes After Patriarchy? Comparative Reflections on Gender and Power in a 'Post-Patriarchal' Age. *Radical Historical Review*. 71. 63–70.
- Stephan, Renate, 1998: *Empress Elisabeth of Austria 1837–1898: The Fate of a Woman under the Yoke of the Imperial Court*. Vienna: Lindenau Productions.
- Suksomboon, Panitee, 2008: Remittances and 'Social Remittances': Their Impact on the Livelihood of Thai Women in the Netherlands and Non-migrants in Thailand. *Gender, Technology and Development*. 12/3. 461–482.
- Sunanta, Sirijit, 2014: Thailand and the Global Intimate: Transnational Marriages, Health Tourism and Retirement Migration. MMG Working Paper 14-02. Gottingen: Max Planck Institute for the Study of Religious and Ethnic Diversity.
- SURS (2015) Podatkovni portal SI-STAT: Prebivalstvo – Državljanstvo. <http://pxweb.stat.si/pxweb/>

- Database/Dem\_soc/05\_prebivalstvo/15\_sestava\_preb/05\_05E10\_drzavljanstvo/05\_05E10\_drzavljanstvo.asp.
- Sutter Fichtner, Paula, 1997: *The Habsburg Empire: From Dynasticism to Multinationalism*. Malabar, Fla.: Krieger.
- Štiks, Igor: 2010 A, 'Laboratory of Citizenship': Shifting Conceptions of Citizenship in Yugoslavia and its Successor States. CITSEE Working Papers. [http://www.law.ed.ac.uk/file\\_download/series/179\\_alaboratoryofcitizenshipshiftingconceptionsofcitizenshipinyugoslaviaanditssucces.pdf](http://www.law.ed.ac.uk/file_download/series/179_alaboratoryofcitizenshipshiftingconceptionsofcitizenshipinyugoslaviaanditssucces.pdf).
- Štiks, Igor in Horvat, Srečko, 2015: *Dobrodošli u pustinju postsocijalizma*. Zagreb: Fraktura.
- Štiks, Igor, 2015: Introduction: A Balkan Laboratory of Citizenship. V: *Nations and Citizens in Yugoslavia and the Post-Yugoslav States: One Hundred Years of Citizenship*. London: Bloomsbury Academic. 1–22.
- Štiks, Igor, 2019: The 21<sup>st</sup> Century Left and the Spectres of Yugoslav Socialism: Anti-Fascism, Non-Alignment, Self-Management and Multinational Federalism. Referat na konferenci Non-Aligned Contemporaneity. MSUM, 27.–28. maj.
- Takaki, Ronald, 1998: *Strangers from a Different Shore: A History of Asian Americans*. New York: Little, Brown and Company.
- Taylor, A. J. P., 1956: *Habsburška monarhija, 1809–1918: Zgodovina avstrijskega cesarstva in Avstro-Ogrske*. Ljubljana: DZS.
- Therborn, Göran, 2004: *Between Sex and Power: Family in the World 1900–2000*. London. Routledge.
- Thomas, Chantal, 2001: *The Wicked Queen: The Origins of the Myth of Marie-Antoinette*. N Todorova, Maria in Gille, Zsuzsa, ur., 2010: *Post-communist Nostalgia*. Berghahn. New York: Zone Books.
- Todorova, Maria, 2001: *Imaginarij Balkana*. Ljubljana: ICK.
- Tuveri, Matteo, 2007/2008: Elizabeth of Austria: a Beauvoirian Perspective. *Simone de Beauvoir Studies*. 24: 5–11.
- Twigg, Julia, Wolkowitz, Carol, Cohen, Rachel L. in Nettleton, Sarah, 2011: Conceptualising Body Work in Health and Social Care. *Sociology of Health and Illness*. 33/2. 171–188.
- Unterreiner, Katrin, 2005: *Sisi: Myth and Truth*. Christian Brandstätter.
- VanDemark, Christopher, 2016: Empress Elisabeth (,Sisi') of Austria and Patriotic Fashionism. *Hungarian Cultural Studies*. 9. <https://ahea.pitt.edu/ojs/index.php/ahea/article/view/254>.
- van Zoonen, Liesbeth, 1994: *Feminist Media Studies*. London: Sage.
- Velikonja, Mitja, 2005: *Evroza – Kritika novega evrocentrizma*. Ljubljana: Mirovni inštitut.



- Velikonja, Mitja, 2014: New Yugoslavism in Contemporary Popular Music in Slovenia. V: *Post-Yugoslavia: New Cultural and Political Perspectives* (Velikonja, M. in Abazović, D., ur.). London: Palgrave Macmillan. 57–95.
- Vezovnik, Andreja, 2017: Drugost in žrtvenost v tabloidnem tisku: primer »begunske krize« v »Slovenskih novicah«. *Dve domovini*. 45/1. [http://twohomelands.zrc-sazu.si/uploads/articles/1488026209\\_begunci%20v%20SNovicah\\_Vezovnik.pdf](http://twohomelands.zrc-sazu.si/uploads/articles/1488026209_begunci%20v%20SNovicah_Vezovnik.pdf).
- Vidmar Horvat, Ksenija, 2006: Strah pred multikulturalizmom: primer bršljinske zgodbe. *Teorija in praksa*. 43/3–4. 567–85.
- Vidmar Horvat, Ksenija, Samardžija, Miro, Sardelić, Julija, 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* (Vidmar Horvat, K., ur.). Ljubljana: ZZFF. 153–71.
- Vidmar Horvat, Ksenija, Delanty Gerard, 2008: Mitteleuropa and the European Heritage. *European Journal of Social Theory*. 11/2. 203–18.
- Vidmar Horvat, Ksenija, 2009: Romani Women, Motherhood and National Identity in Media Discourse in Slovenia: The Case of 'Mamma Jelka'. V: *Media Landscapes in Transition: Changes in Media Systems, Popular Culture and Rhetoric of Post-Communist Era* (Škerlep, A., Jontes, D., Tomanič Trivundža, I., Turnšek, M., ur.). Ljubljana: Slovensko komunikološko društvo. 16–180.
- Vidmar Horvat, Ksenija, 2009. *Zemljevidi vmesnosti. Eseji o evropski kulturi in identiteti po koncu hladne vojne*. Ljubljana. Sophia.
- Vidmar Horvat, Ksenija, 2010: Multiculturalism in Time of Terrorism: Re-imagining Europe post-9/11. *Cultural Studies*. 24. 747–766.
- Vidmar Horvat, Ksenija in Učakar, Tjaša, 2011: Multikulturalizem kot orodje spolnega podrejanja: analiza javnega diskurza o zakrivanju. *Šolsko polje*. 22. 149–170.
- Vidmar Horvat, Ksenija, 2012: *Kozmopolitski patriotizem*. Ljubljana: ZZFF.
- Vidmar Horvat, Ksenija, 2012: The Globalization of Gender: Ally McBeal in Post-Socialist Slovenia. V: *Globalization and Culture: Volume I, II*. (The Globalization of the World Economy, Steger, M. B., ur.). Cheltenham, UK; Northampton, MA, USA: Edward Elgar. 403–419.
- Vidmar Horvat, Ksenija, 2013a: *Zamišljena mati: Spol in nacionalizem v kulturi 20. stoletja*. Ljubljana: ZZFF.
- Vidmar Horvat, Ksenija, 2013b: Migration, Gender and Visual Culture: Framing the Debate on Identity and Belonging in Europe post-1989. *Medien Journal*. 37/3. 32–44.
- Vidmar Horvat, Ksenija, 2015: Racing for the Audience: National Identity, Public TV and the Roma in Post-Socialist Slovenia. V: *Popular Television*

- in Eastern Europe During and Since Socialism* (Imre, A., Havens, T., Lustyk, K., ur.). New York, London: Routledge. 259–73.
- Vidmar Horvat, Ksenija, 2017. Balkanska pot in varuhi Evrope: begunska križa na mejah Slovenije. *Dve domovini*. 45/1.105–119.
- Vidmar Horvat, Ksenija, 2018: *Periferna Evropa. tranzitologija in postkrizni diskurzi v jugovzhodni Evropi*. Ljubljana: ZIFF.
- Vidmar Horvat, Ksenija, 2021: Postimperialni patriarhat in karnevaleskna periferija: Melania Trump v transnacionalni javnosti. *Teorija in praksa*. 58/ 2. 447–463.
- Violi, Patrizia, 2012: Trauma Site museums and Politics of Memory: Tuol Sleng, Villa Grimaldi and the Bologna Ustica Museum. *Theory, Culture and Society*. <https://doi.org/10.1177/0263276411423035>.
- Volčič, Zala, 2005: The Machine that Creates Slovenians: The Role of Slovenian Public Broadcasting in Re-Affirming and Re-Inventing the Slovenian National Identity. *National Identities*. 7/ 3. 287–308.
- Yeğenoğlu, Meyda, 1998: *Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Young, Robb, 2011: *Power Dressing. First Ladies, Women Politicians and Fashion*. Merrell Publishers.
- Yuval-Davis, Nira, 2009: *Spol in nacija*. Ljubljana: Sophia.
- Watson, Robert P., 2014: *The Presidents' Wives: The Office of the First Lady in US Politics*. Boulder, CO: Lynne Rienner.
- Werbner, Pnina, 2007: Veiling Interventions in Pure Space: Honour, Shame and Embodied Struggles Among Muslims in Britain and France. *Theory, Culture and Society*. 24/2. 161–186.
- Wiedlack, Katharina, 2018: In/visibly Different: Melania Trump and the Othering of Eastern European Women in US culture. *Feminist Media Studies*. 19/8. 1063–1078.
- Will, Guy, ur., 2001: *Between Past and Future: The Roma of Central and Eastern Europe*. Hatfield: University of Hertfordshire Press.
- Wenger, Klaus, 1997: The Tele-vision of History. *History and its Interpretation*. Parliamentary Assembly: Council of Europe Publishing. 75–78.
- Wolf, Jacqueline H., 2018: Wet Nursing. *Encyclopedia of Children and Childhood in History and Society*.
- Wood, Nicholas, 2006: Hounding of Gypsies Contradicts Slovenia's Image. *New York Times*, 13. november; <https://www.nytimes.com/2006/11/13/world/europe/13slovenia.html?ex=1321074000&en=d13baea581cffb2e&ei=5088&partner=rssnyt&emc=rss>.
- Wright, Terence, 2000: *Refugees on Screen*. Oxford: Refugee Studies Centre, University of Oxford. <https://www.rsc.ox.ac.uk/publications/refugees-on-screen>.

Zweig, Stefan, 1984: *Marie Antoinette: The Portrait of an Average Woman*. New York: Grove.

## Viri (poglavje 6)

Bruni, Frank, 2018: Melania Trump Could Be Our Greatest First Lady. *The New York Times*. <https://www.nytimes.com/2018/08/21/opinion/melania-trump-could-be-our-greatest-first-lady.html>.

Collins, Lauren, 2016: Who is Melania Trump? *The New Yorker*. <https://www.newyorker.com/magazine/2016/05/09/who-is-melania-trump?verso=true>.

Friedman, Vanessa, 2018: Melania Trump: Out of Africa, Still in Costume. <https://www.nytimes.com/2018/10/08/fashion/melania-trump-africa-trip-fashion-fedora.html>.

Friedman, Vanessa, 2019a: On The Fourth of July, Melania Trump Dresses for Independence. <https://www.nytimes.com/2019/07/05/fashion/melania-trump-fourth-of-july-herrera.html>.

Friedman, Vanessa, 2019b: The Death of Fashion Diplomacy. <https://www.nytimes.com/2019/06/07/fashion/the-death-of-fashion-diplomacy.html>.

Friedman, Vanessa, 2020: The Politics of Dress at the State of the Union. <https://www.nytimes.com/2020/02/05/style/melanie-trump-congresswomen-in-white-state-of-the-union.html>.

Horowitz, Jason, 2016: Melania Trump: From Small-town Slovenia to Doorstep of White House. <https://www.nytimes.com/2016/07/19/us/politics/melania-trump-slovenia.html>.

Intihar, Anja, 2018: Ko prva dama ZDA postane pravi posel. <https://www.delo.si/novice/slovenija/ko-prva-dama-zda-postane-pravi-posel-tudi-ali-predvsem-za-sevnico-73955.html>.

Kopušar, Sebastijan, 2018: Politični cilji slovenske prve dame. <https://www.delo.si/novice/svet/politichni-cilji-slovenske-prve-dame-48761.html>.

Lončar, Andreja, 2019: Učinek Melanie Trump po dveh letih. <https://siol.net/novice/slovenija/azijski-turistki-je-zanimalo-od-kod-izhajaja-melania-507111>.

Mlakar, Luka, 2018: Slovenija za Melanio Trump za zdaj ostaja izbrisana datoteka. <https://siol.net/novice/svet/slovenija-za-melania-trump-za-zdaj-ostaja-izbrisana-datoteka-video-457690>.

P. V. 2019: Ozadje lesenega kipa Melanie. <https://www.delo.si/magazin/zanimivosti/delavec-ki-stoji-za-kipom-melanie-203602.html>.

- Rhodan, Maya, 2017: Melania's Evolution. *Time*. <https://time.com/melania-trump-inauguration-model-first-lady/>.
- Ross, Elliot (2018): When Melania Went to Africa Wearing a Pith Helmet. Dostopno na <https://www.aljazeera.com/indepth/opinion/melania-africa-wearing-pith-helmet-181007071847726.html> (7. 12. 2019).
- Rudnick, Paul, 2016: Melania's Diary. <https://www.newyorker.com/magazine/2016/08/29/melantias-diary-by-paul-rudnick?verso=true>.
- Patterson, Troy, 2018: Interrogating Melania Trump's Statement Jacket and Its Fast-fashion Fascism. <https://www.newyorker.com/culture/annals-of-appearances/interrogating-melania-trumps-statement-jacket-and-its-fast-fashion-fascism?verso=true>.
- Starič, Peter, 2019: Spomenik pri Sevnici je namerna žalitev Melanie in Trumpa, odgovorne je treba kaznovati! Reporter. <https://reporter.si/clanek/slovenija/zgrozeni-peter-staric-spomenik-pri-sevnici-je-namerna-zalitev-melanie-in-trumpa-odgovorne-je-treba-kaznovati-712445>.
- Tolentino, Jia, 2017: With the White House Christmas, the Image of Melania Trump Transforms from Fairy-Tale Prisoner to Wicked Queen. <https://www.newyorker.com/culture/annals-of-appearances/with-the-white-house-christmas-the-image-of-melania-trump-transforms-from-fairy-tale-prisoner-to-wicked-queen>.
- Vida, Vendela, 2018: Searching for Melania Trump's Childhood Home. <https://www.newyorker.com/culture/personal-history/searching-for-melania-trumps-childhood-home?verso=true>.
- Waldman, Katy, 2018: The Childlike Strangeness of Melania Trump's "Be Best" Campaign. <https://www.newyorker.com/culture/culture-desk/the-childlike-strangeness-of-melania-trumps-be-best-campaign?verso=true>.
- Žužek, Aleš, 2017: Melania je Slovenijo z Balkana potegnila nazaj v srednjo Evropo. Siol.net. <https://siol.net/forum/thread/melania-je-slovenijo-z-balkana-potegnila-nazaj-v-srednjo-evropo-8235>.

## Viri slik

- Slika 1: [https://www.gogmsite.net/empress\\_elisabeth\\_of\\_austri/1867\\_sissis\\_hungarian\\_coron/sissi\\_in\\_hungarian-style\\_dr.html](https://www.gogmsite.net/empress_elisabeth_of_austri/1867_sissis_hungarian_coron/sissi_in_hungarian-style_dr.html).
- Slika 2: <https://elghostyles.com/new-hijab-styles-2021/>.
- Slika 3: <https://old.delo.si/novice/slovenija/umrla-je-elka-strojan.html>
- Slika 4: <https://www.thai-spa.si/hotel-lovec-bled/en/>

- Slika 5: <https://www.delo.si/kultura/vizualna-umetnost/zgodba-tisocih-nani-fotografiji-ki-bica-ksenofobijo/#&gid=1&pid=1>.
- Slika 6: <https://siol.net/novice/svet/jaslice-nekoliko-drugace-jozef-marija-in-jezus-kot-begunci-v-kletkah-video-513847>
- Slika 7: <https://news.sky.com/story/first-lady-melania-trump-criticised-for-colonial-hat-choice-in-kenya-11518767>
- Slika 8: <https://www.dnevnik.si/1042890961>



## Povzetek

Revizije spola so študija družbenozgodovinskih preobrazb podobe ženske in ženskih identitet v dobi, ki jo zaznamuje prihod postnacionalne države. Postnacionalna država – zaradi različnih dejavnikov, od globalizacije do feminizacije migracije in slabljenja vloge socialne države –, opušča moderno »spolno pogodbo« nacionalne države. Na njenem mestu uvaja nove modele družbene reprodukcije, pogosto v tesni odvisnosti od tuje ženske delovne sile – od globalnih gospodinj, ki v nacionalne prostore držav gostiteljic vnašajo etnično in kulturno raznolikost ter sodelujejo v reprodukciji, ki jo imenujemo transnacionalna. Sočasno se pluralizirajo kulturne identitete domačega prebivalstva. Vplivi globalizacije ter prehod v neoliberalno ekonomijo ustvarjajo nove prostore za identitetno samoopredeljevanje in razumevanje identitete skupnosti. Ženske, dovčerajšnje reproducentke moderne nacije, v objemu sočasnih sil globalizacije in neoliberalne transformacije družbe postajajo etnično in kulturno heterogeni subjekt postnacionalnega kolektiva.

Študija prehod od nacionalne k postnacionalni družbi proučuje v kontekstu postsocialistične Slovenije. Pri tem izhaja iz opažanja, da je povsod v evropskih postsocialističnih družbah spolna identiteta žensk postala pomembno orodje v ideologiji zgodovinske »normalizacije« družbe po zlomu komunizma. Medtem ko se glavnina kritične zahodne literature osredotoča na vplive tranzicije na ženska življenja v postsocializmu in raziskuje pripovedi o »prilagajanju« in »ponovni izgradnji«, tu sprašujem, kaj pluraliziranje in kulturna heterogenost ženskih skupnosti pomenita za oblikovanje postnacionalne države. Kako so tem novim, raznolikim in identitetno neusklajenim kolektivnim subjektom,

ki jih družijo le predstava o skupnem, enem spolu, vse ostalo pa je prepuščeno naključjem drugih pripadanj, odprta (ali zaprta) vrata v (post)nacionalno zamišljanje? Na katerem mestu simbolnega in kulturnega vstopanja v (post)nacionalni kolektiv lahko sodelujejo pri pisanju postnacionalne spolne pogodbe? Odgovore iščem s pomočjo analize podob, ki jim javni prostor povečini odmerja mesto Druge. Cilj je ustvariti kakofonijo podob, ki naj projekt »ospoljenja nacije« destabilizira tako v njegovem revizionističnem kot etnonacionalističnem pohodu.



## Summary

The monograph *Gender Revisions* is a study of socio-historical transformations of the image and identities of women in an era marked by the rise of the post-national state. The post-national state – due to various factors, extending from globalisation to feminisation of migrations and the weaker role of the social state – abandons the modern “gender contract” of the nation state. It introduces new models of social reproduction that replace it, often closely dependent on a foreign female labour force – from global housekeepers that bring ethnic and cultural diversity into the national spaces of host countries and are involved in reproduction, and are called transnational. Simultaneously, the cultural identities of local populations are becoming pluralised. The impacts of globalisation and the transition to a neoliberal economy create new spaces for identity self-determination and understanding of community identity. Women, until recently the reproducers of the modern nation, are increasingly turning into ethnically and culturally heterogeneous subjects of a post-national collective in the midst of the simultaneous forces of globalisation and the neoliberal transformation of society.

The present study discusses the transition from the national to post-national society in the context of post-socialist Slovenia. This is based on the observation that everywhere in the European post-socialist societies the gender identity of women has become a relevant tool in the ideology of the historical “normalisation” of society in the wake of the collapse of communism. While the majority of critical Western literature is focused on the impact of this transition on the lives of women in the post-socialist period and aimed at

studying the narrative of “adapting” and “rebuilding”, the present monograph aims to raise the issue of the relevance of pluralising and the cultural heterogeneity of women’s communities in the formation of the post-national state. How open (or closed) is the entry to (post-)national imagining for these new, diverse and identity-inconsistent collective subjects that are united only by the notion of a common, single gender, while everything else is left to the contingencies of other affiliations? At what point of symbolic and cultural entry into the (post-)national collective can they participate in the drawing up of a post-national gender contract? The answers are sought through analysing the images that are mainly determined by the public spaces that give them the place of the Other. The aim is to create a cacophony of images that are supposed to destabilise the project of a “gendered nation”, in both its revisionist and ethno-nationalist campaigns.

## Imensko kazalo

### A

Adams, Abigail 110  
 Adams, Louisa 109  
 Ahmed, Leila 37–38, 53  
 Alarcon, Norma 20, 117–118  
 Andall, Jacqueline 13  
 Anderson, Benedict 21  
 Andersson, Ruben 96  
 Andrews, Molly 98  
 Andrijašević, Rutvica 73  
 Angeles, Leonora C. 78–80  
 Anggiani, Sarfilianty 43  
 Arfath, Mohammad 44

### B

Bačovnik, Urška 66  
 Bahtin, Mihail M. 122  
 Bal, Mieke 106  
 Balibar, Étienne 94, 100  
 Bamberg, Michael 98–100, 105, 108  
 Bardan, Alice 120  
 Barthes, Roland 25  
 Baskar, Bojan 30  
 Basso, Keith 85  
 Bauman, Zygmunt 24, 33, 64,  
 76–78, 91

Berger, John 38, 106  
 Berlant, Lauren 114  
 Berry, Ellen 13  
 Bettie, Julie 17  
 Bissell, Kim 110  
 Bjelić, Dušan 119–120  
 Bloom, Paul 108  
 Borcila, Andaluna 116  
 Boyd Caroli, Betty 110  
 Broz, Josip – Tito 19, 30–32, 64, 100,  
 119  
 Broz, Jovanka 19, 21, 31–32  
 Bruni, Frank 111  
 Bullock, Katherine 40  
 Burrawoy, Michael 14  
 Bush, Barbara 110, 113  
 Bush, George 122  
 Butler, Judith 37  
 Butratana, Kosita 79

### C

Calavita, Kitty 75, 77, 96  
 Calhoun, Craig 20  
 Carr, Mathew 85, 96  
 Carrillo Rowe, Aimee 52, 85  
 Cergol Paradiž, Ana 22

Chen, Huey-Rong 10, 114  
 Cheng, Adda 76  
 Chodorow, Nancy 22  
 Chouliaraki, Lilie 95–96, 101, 104  
 Ciccone, Madonna Louise Veronica 66  
 Clancy, Laura 19  
 Clark Ristine, Karen 106  
 Clinton, Bill 120, 122  
 Clinton, Hillary 66, 110, 113  
 Collins, Lauren 109, 111, 113–115,  
 118  
 Collins Hill, Patricia 20, 117  
 Certeau, Michel de 101

## Č

Čolović, Ivan 119–120

## D

De Genova, Nicholas 78, 96  
 Del Ponte, Carla 66  
 Deng, Rui 79, 89  
 Dines, Nick 78, 96  
 Ditcher, Ivan 122  
 Dolenc, Danilo 75  
 Downey, Brad 121–122  
 Drnovšek, Janez 66

## E

Eagleton, Terry 76–78  
 Edwards, Janis L. 114  
 Eichenwald, Kurt 123  
 Elenany, Sarah 43  
 Elizabeta Bavarska (Sisi) 19, 21, 25,  
 27–33  
 Erjavec, Karmen 59

## F

Fajt, Elena 7  
 Ferdinand I., cesar 30

Flint, Lynn 110, 114  
 Ford, Betty 110  
 Forrester, Sibelan 18, 61, 74, 115,  
 119  
 Franc Jožef I. Habsburško-  
 Lotarinški, cesar 19, 25, 29–31, 33  
 Fraser, Antonia 25  
 Freud, Sigmund 67–70  
 Friedman, Vanessa 111

## G

Gal, Susan 13  
 Gandhi, Sonia 66  
 Ganetz, Hillevi 19  
 Gapova, Elena 115, 119  
 Gates, Melinda 66  
 Gellner, Ernest 20  
 Ger, Güliz 37, 40–41, 45, 51, 53–54  
 Giroux, Henry 100  
 Glenn, Evelyn Nakano 22, 114,  
 117  
 Göle, Nilüfer 37, 40–41, 52–53,  
 77–78, 101  
 Gregorčič, Marta 97  
 Grosrichard, Alain 38  
 Gudykunst, William B. 85

## H

Habermas, Jürgen 7  
 Halkier, Bente 37, 54  
 Hall, Stuart 38, 112  
 Hamann, Brigitte 28–29  
 Hammarberg, Thomas 58  
 Hansen, Karen Tranberg 40–41  
 Hanžek, Matjaž 57–58  
 Harrison, Barbara 102  
 Harrison, Caroline 110  
 Hasegawa, Tomohiro 85  
 Hochschild, Arlie 76

Horowitz, Jason 123  
 Horvat, Srečko 14  
 Hrženjak, Majda 75  
 Hunt, Lynn 26–27

**I**

Imre, Aniko 120  
 Intihar, Anja 120

**J**

Jagger, Mick 122  
 Jalušić, Vlasta 11, 13, 15, 20  
 Janković, Zoran 58  
 Jansen, Stef 65  
 Jogan, Maca 11, 15  
 John, Elton 122  
 Johnson, Barbara 17  
 Jontes, Dejan 98

**K**

Kahlo, Frida 43  
 Kalčić, Špela 40  
 Kaneva, Nadia 13  
 Kang, Milian 76, 92  
 Kaplan, Caren 20, 22, 117  
 Katunarić, Vjeran 16  
 Kennedy, Jackie 110  
 King, Larry 115  
 Kligman, Gail 13  
 Klopčič, Vera 58  
 Knauss, Melania → glej Trump,  
 Melania  
 Kossiabati, Jana 42–43  
 Krajnc, Borut 94, 101–107  
 Kuljić, Todor 30

**L**

Lankshear, Colin 100  
 Layoun, Mary N. 32

Le Bon, Gustave 24  
 Lee, Bruce 122  
 Lennon, John 122  
 Lesjak-Tušek, Petra 97  
 Lewis, Reina 37  
 Loizeau, Pierre-Marie 110  
 Lončar, Andreja 120  
 Lucceni, Luigi 29  
 Ludvik XVI., kralj 26  
 Lunaček Brumen, Sarah 93–94, 96  
 Luthar, Breda 74, 98  
 Luthar, Oto 7  
 Lyons, Lenore 76–77  
 Lyttleton, Chris 79, 89

**M**

MacDonald, Myra 37–38, 54  
 Madison, Dolley 110  
 Madonna → glej Ciccone, Madonna  
 Louise Veronica  
 Magris, Claudio 30  
 Majstorović, Daniela 13, 15  
 Malhotra, Sheena 52, 85  
 Marija Antonija Jožefa Ivana  
 Habsburško-Lotarinška (Marija  
 Antoaneta) 19, 25–27, 29, 31–32  
 Marotta, Vince P. 76  
 Matunović, Aleksandar 31  
 Mayo, Edith P. 110, 118  
 McClintock, Anne 37  
 McDowel, Linda 76  
 McRobbie, Angela 39  
 Medved, Andrej 103  
 Meh, Ela 93–94, 96  
 Melossi, Dario 77  
 Merkel, Angela 66  
 Mezzadra, Sandro 75–76, 89–90  
 Midler, Bette 123  
 Mihelj, Sabina 97

Minh-Ha, Trinh T. 37  
 Mislej-Mef, Drago 102, 104  
 Mlakar, Luka 109  
 Moallem, Minoo 20, 117  
 Molz, Germann 92  
 Montagna, Nicola 78, 96  
 Morokvasić, Mirjana 73  
 Mostov, Julie 15, 20, 22  
 Mulvey, Laura 38

**N**

Nail, Thomas 77  
 Nakano Glenn, Evelyn 114  
 Neilson, Brett 75–76, 89–90  
 Norris, Pippa 112  
 Nye, Bernardette 110

**O**

O'Connor, Karen 110  
 Obama, Michelle 110, 114, 118  
 Orbán, Viktor 98  
 Ortner, Sherry 22  
 Owczarzak, Jill 13–14

**P**

Pajnik, Mojca 97–98  
 Papić, Žarana 14  
 Parreñas Salazar, Rhacel 76  
 Passerini, Luisa 75  
 Pašić Bišić, Faila 35  
 Pateman, Carole 9, 20  
 Patterson, James 111  
 Pelangi, Dian 43  
 Peters, Michael 100  
 Pinto, Diana 69  
 Piper, Nicola 75  
 Porić, Ela 45  
 Pratt, Geraldine 76, 79  
 Pušnik, Maruša 7, 60, 74–74, 98

**Q**

Quincy Adams, John 109

**R**

Ramet, Sabrina P. 20  
 Reagan, Nancy 110  
 Rhodan, Maya 123  
 Rice, Condoleezza 66  
 Roces, Mina 75  
 Roosevelt, Eleanor 110  
 Rosner, Victoria 76  
 Ross, Elliot 118  
 Rousseau, Jean-Jacques 26  
 Rudnick, Paul 115  
 Ruggiero, Vincenzo 78

**S**

Salecl, Renata 11  
 Sandikci, Özlem 37, 40–41, 45, 51,  
 53–54  
 Savić, Obrad 119  
 Scharrer, Erica 110  
 Schulte, Regina 19  
 Schütz, Alfred 24  
 Scott, Joan W. 37, 40  
 Sharma, Nandita 24  
 Shome, Raka 20, 22–23, 117–118,  
 123  
 Shuman, Amy 105  
 Simmel, Georg 24, 77  
 Sisi → glej Elizabeta Bavarska  
 Smith, Anthony D. 20  
 Solberg, Carl 77  
 Stacey, Judith 39  
 Stalin, Josif 100, 121  
 Stallone, Sylvester 122  
 Starič, Peter 121  
 Stephan, Renate 28  
 Strojan, Elka 7, 18, 58, 66–71

Strojan, Miha 67  
 Strojan, Samanta 66  
 Suksomboon, Panitee 79  
 Sunanta, Sirijit 76, 78–80  
 Sutter Fichtner, Paula 19

## Š

Štiks, Igor 14, 62, 100, 116

## T

Takaki, Ronald 85  
 Taylor, Alan John Percivale 19, 31  
 Therborn, Göran 12  
 Thomas, Chantal 25, 58, 77  
 Tito → glej Broz, Josip  
 Todorova, Maria 119  
 Tolentino, Jia 110, 112, 114–115  
 Trump, Barron 115  
 Trump, Donald 109, 111, 113–115, 121, 123  
 Trump, Melania 7, 18, 109–124  
 Trupp, Alexander 79  
 Turner, Terence 40  
 Turner, Tina 122  
 Tuš, Tanja 66  
 Tuveri, Matteo 26  
 Twigg, Julia 76

## U

Učakar, Tjaša 37, 39  
 Unterreiner, Katrin 28

## V

Van Assendelft, Laura 110  
 Van Zoonen, Liesbet 13  
 Van Demark, Christopher 27, 33  
 Vendela, Vida 115–116  
 Verdery, Katherine 14

Vezovnik, Andreja 98  
 Vidmar Horvat, Ksenija 6, 10, 15, 20, 29, 32, 37, 39, 58–59, 94, 98, 101  
 Violi, Patrizia 105  
 Volčič, Zala 61, 65

## W

Waldman, Katy 112  
 Watson, Robert P. 110  
 Wenger, Klaus 70  
 Werbner, Pnina 37, 40  
 Wiedlack, Katharina 116–119, 123  
 Wolf, Jacqueline H. 24  
 Wright, Terence 104

## Y

Yanti, Najua 43  
 Yeğenoğlu, Meyda 37  
 Young, Robb 111–112  
 Yuval-Davis, Nira 21–22, 77

## Z

Zaborowska, Magdalena 115, 119  
 Zhang, Nan 79, 89  
 Zweig, Stefan 25

## Ž

Župevc, Aleš 121  
 Žužek, Aleš 120

