

Roman Kuhar

KRAJI MAVRIČNEGA SPOMINA

Preden odidem iz Opna, se na cesti še enkrat ozrem nazaj.
Vidim ljudi, ki so potolčeni. Ranjeni in razčlovečeni.
Ta večer ne gre brez solz.
A hkrati vidim ljudi, ki jih to ne bo potolklo do tal.
Vajeni so udarcev po glavi. Praznih obljub.
Vajeni so tega, da jih žejne pripeljejo čez lužo.
Vidim ljudi s trdo kožo.
Ne, to ni konec zgodbe. Nikakor. Peder ne pozebe.

Open.dnevnik, na referendumsko nedeljo 25. marca 2012,
ko je zavrjen predlog novega Družinskega zakonika.

Uvodno nelagodje

Zanimivo je, skorajda kontradiktorno, da v kraje spominjanja, kot jih razume francoski zgodovinar Pierre Nora in kot jih na ravni nacionalnega spomina in konstrukcije nacionalne identitete zastavlja pričujoča knjiga, vključujemo spominsko naracijo LGBT-skupnosti v Sloveniji. Biti neheteroseksualen, tako v smislu posameznikove identitete kot v smislu simbolnih elementov, na katerih je zgrajen spomin naroda, je pogosto veljalo za nekaj, kar je po definiciji antiteza naroda ali narod domnevno celo ogroža. Tovrstna heteronormativna konstrukcija naroda sicer

ni v ničemer specifična za Slovenijo, saj je bolj ali manj univerzalno prisotna v spominskih naracijah celotnega zahodnega sveta. Narod je v nacionalističnih in populističnih politikah konstruiran kot esencialistično dejstvo, utemeljeno v heteronormativnem imaginariju družine, doma, ognjišča, »krvi, ki ni voda«, tudi ženske, ki rojeva sinove naroda, in tako naprej.

Znotraj tovrstnega imaginarija je homoseksualnost lahko razumljena kot oblika nezvestobe narodu in državi. V času železne zaves, na primer, je bila obtožba homoseksualnosti priročno orodje obračunavanja s političnimi nasprotniki. McCartyjevo histerično preganjanje domnevnih homoseksualcev iz ameriških vladnih služb v petdesetih letih 20. stoletja je tipičen primer tovrstne politike. Pregarjali so jih, ker naj bi bili domnevni sovjetski špijuni. V Sovjetski zvezi pa so jih, nasprotno, razumeli za disidente, ki spodbujajo socialistični projekt. Konec šestdesetih se je število aretacij in obsodb homoseksualcev v Sovjetski zvezi več kot podvojilo, saj je bilo zaradi propada ideološkega soglasja po invaziji na Češkoslovaško leta 1968 potrebno utišati disidente.

Tudi v nekdanji Jugoslaviji, kjer je bila moška homoseksualnost kaznivo dejanje do konca sedemdesetih, v nekaterih republikah pa še po razpadu države, so z obtožbo homoseksualnosti odstranili kakšen moteč element, kot so bili, na primer, katoliški duhovniki. V eni od takih sodb iz leta 1949 na okrožnem sodišču v Ljubljani je sodnik o duhovniku, ki je bil obtožen »nenaravnega občevanja«, zapisal: »Upoštevajoč verska čustva, ki so med delom našega naroda še globoko zakoreninjena, je razumljivo, da je obdolžencu uspelo zavesti dijake k nemoralnim dejanjem v svrhu zadovoljitve svojega nenormalnega spolnega nagona. [...] Značilno pa je, da se baš tako moralno pokvarjeni ljudje protivijo pozitivni graditvi naše države in bolj ali manj odkrito pristopajo na pozicije sovražnikov naše oblasti.« Duhovnik je dejanja priznal, v svoj zagovor pa kritiziral Cerkev, izpostavil dvom v obstoj boga in obljubil, da bo izstopil iz Rimskokatoliške cerkve, če bo oproščen. Ker je bil obtožen še nekaterih drugih kaznivih dejanj, je bil obsojen na sedem let in šest mesecev zapora.

Neheteroseksualnost kot nekaj, kar prestopa meje nacionalnega imaginarija, ni zgolj stvar preteklosti. Svet zahodnih demokracij je sicer v drugi polovici devetdesetih 20. stoletja, predvsem pa v začetku novega tisočletja vzpostavil nekaj, kar se je do pred kratkim zdelo kot neustavljiv proces demokratizacij politik na področju seksualnosti in spola, a vzpon radikalnih desnih populističnih politik v začetku 21. stoletja, npr. gibanja proti t.i. teoriji

spola, predstavlja pomembno grožnjo doseženim civilizacijskim standardom enakosti spolov in enake obravnave ne glede na spolno usmerjenost ali spolno identiteto posameznika oziroma posameznice.

Po drugi strani so se zgodili tudi premiki, ki v nekatere nacionalne imaginarije vključujejo izbrane posameznike iz LGBT-skupnosti. Omenimo naj samo britanskega matematika Alana Turinga, ki je med drugo svetovno vojno razvozlal kodirana sporočila nacistov in s tem bistveno pripomogel k njihovemu porazu, po vojni pa je bil obtožen homoseksualnosti. Sodišče mu je dalo na voljo zaporno kazen ali kemično kastracijo. Izbral je slednjo, kmalu za tem pa je storil samomor. Britanska kraljica se mu je uradno opravičila leta 2013 in ga s tem rehabilitirala v britanski nacionalni spomin. V Sloveniji, nasprotno, tovrstnih razširitev (še) ne poznamo. Res je, da je bila leta 2002 na pobudo sorodnikov razveljavljena sodba iz leta 1949, v kateri sta bila Vitomil Zupan in Jože Brejc (Jože Javoršek) obtožena protidržavnega delovanja in »zločinov zoper javno moralno«, vključno s homoseksualnimi orgijami, a hkrati še naprej ostajajo burne in dolgoletne polemike o zasebnih življenjih nekaterih vidnih posameznikov in posameznic. Med njimi zagotovo izstopa boj za interpretacijo o popotnici in pisateljici Almi Karlin, kjer je njeno domnevno lezbično razmerje s Theo Gammelin v uradnih podobah pogosto izbrisano kot nemogoče in neresnično, čeprav ne obstajajo trdni dokazi ne za eno ne drugo interpretacijo. Težava je torej v tem, da je v heteronormativnem imaginariju potencialna lezbična interpretacija apriori izključena.

Premiki v smer vključevanja LGBT-skupnosti v zahodnem svetu so ponekod privedli do novega fenomena, ki ga ameriška sociologinja Jasbir K. Puar opredeli kot homonacionalizem. Gre za instrumentalizacijo človekovih pravic LGBT-skupnosti, ki postanejo del neoliberalnega imaginarija, parade ponosa pa nacionalni praznik, ki ga dodobra izkorišča globalni (in lokalni) kapital. Vendar pa je tovrstna mainstreamizacija LGBT-skupnosti v (nacionalističnih) politikah teh držav lahko tudi platforma za izključevanje Drugih, najpogosteje imigrantskih skupnosti. Politike enakosti spolov in seksualnega liberalizma so tako postale, ugotavlja francoski sociolog Eric Fassin, lakmusov papir za selekcijo imigrantov: homonacionalistična mantra je, da potrebujemo protiimigrantske politike, saj bo sicer ogrožena »naša« LGBT-skupnost in, kakopak, »naše ženske«. Tako je zaščita pravic ene manjšine zlorabljena za izključitev druge manjšine, kar je tipična značilnost sodobnih populističnih politik. Ta, poudarja Mojca Pajnik, medijska teoretičarka, pogosto deluje z

navidezno demokratične perspektive: z zagovarjanjem liberalnih vrednot zahodne demokracije, v prvi vrsti človekovih pravic, le-te priznava selektivno, tj. človekove pravice gejev in lezbijk proti človekovim pravicam muslimanov, človekove pravice žensk proti človekovim pravicam migrantov in podobno.

Slovenijo bi težko uvrstili med države, kjer se pojavlja homonacionalizem. Večletna razprava o družinskem zakoniku, vključujoč oba referendum v letih 2012 in 2015, na katerih so državljanke in državljani zavrnil enake pravice in možnosti istospolnih parov in istospolnih družin, je bila eksplicitno prežeta s heternormativnimi (nacionalističnimi) argumenti. Že v svojem uvodnem nagovoru v parlamentu dne 12. oktobra 2009 je Aleš Primc, vodja *Civilne iniciative za družino in pravice otrok*, pozneje preimenovane v iniciativo *Za otroke gre*, poudaril, da je njihova naloga rešitev družine in zaščita otrok pred homoseksualci in njihovimi zahtevami po enakih pravicah, saj naj bi se Slovenija soočala z »demografsko zimo«, biološki ali posvojeni otroci istospolnih parov pa očitno niso primeren gradnik nacionalnega tkiva. »To moramo narediti,« je poudaril, »zaradi naše prihodnosti, če hočemo, da kot narod, družba, kultura, da, tudi civilizacija, preživimo. Še nekomu smo dolžni ta boj – našim prednikom. Če bi oni tako razmišljali, kot razmišljajo predlagatelji spornega družinskega zakonika in organizacije istospolno usmerjenih, danes nobenega od nas ne bi bilo tukaj.«

Na ta način so bili homoseksualci v Sloveniji skozi boj za »naše otroke« konstituirani ne zgolj kot Drugi znotraj naroda, pač pa tudi kot Drugi, ki je proti narodu. To »dvojno naravo« homoseksualca razkriva tudi dejstvo, da so parade ponosa, predvsem v »mladih demokracijah«, pogosto tarče nacionalističnih skupin, ki homoseksualnost razumejo kot, če se izrazim z besedami nekdanjega predsednika Slovenskega zdravniškega društva, Antona Dolenca, »izrodek družbe« in »mrtva veja na živem drevesu življenja«. V vzhodni Evropi so najbolj neposredna sodobna slika tovrstnega razumevanja LGBT-skupnosti kot ogrožujoče narodu t. i. »območja, osvobojena LGBT-ideologije« na Poljskem, ki so ob podpori stranke Prawo i Sprawiedliwość (PiS), tj. Pravo in pravičnost, vzpostavljena v več kot osemdesetih občinah in pokrajinah predvsem na jugu Poljske.

Z nekaj posploševanja bi lahko postavili tezo, da so v določenih delih zahodnega sveta pravice gejev in lezbijk zlorabljene za izključevanje Drugih, medtem ko so drugod, predvsem v nekaterih delih vzhodne Evrope, Drugi pravzaprav geji in lezbijke sami, so tisti element, ki ga ni mogoče umestiti v post-socialistično

družbo, ki je (občasno) ponosna na svojo homofobijo. Vprašanje torej ni, kje so LGBT-osebe in alternativna kultura v dominantnem nacionalnem spominu in konstrukciji nacionalne identitete, odgovor je pač na dlani, namreč na njenem zavržnem robu oziroma onkraj njega, pač pa, kje bi lahko bile oziroma bi morale biti oziroma kakšne alternative nacionalnemu kolektivnemu spominu ustvarjajo manjšinska kolektivna pomnjenja.

I.

Dvojna identifikacija prek meja naroda

Medtem ko imajo nacionalne skupnosti praviloma le lastno, na sebe nanašajočo se identifikacijo, je za manjšinske skupnosti, z izjemo morda trdno zasidranih in zaprtih etničnih in religioznih skupin, značilna dvojna identifikacija, tj. nacionalna in transnacionalna. LGBT-skupnost je v kontekstu prostorov spominjanja in konstrukcije nacionalne identitete posebnost prav zato, ker nujno preči nacionalne meje. Čeprav je vedno možno rekonstruirati naracijo LGBT-skupnosti znotraj določenih nacionalnih meja, se ta vendarle skorajda po definiciji vedno vpenja širše.

Referenčna točka LGBT-gibanja v zahodnem svetu je ameriška zgodovina tega gibanja, ki svoj razmah doživi po drugi svetovni vojni, in predvsem prelomni Stonewallski upor leta 1969 v New Yorku. Ta v svetovnem merilu predstavlja začetek modernega gejevskega in lezbičnega gibanja in spremembo dotedanje asimilacijske politike v bolj radikalno in neizprosno politiko, ki ne moleduje več za družbeno vključitev LGBT-oseb, pač pa to brezkompromisno zahteva. Ta pristop, značilen za zgodnja sedemdeseta leta v ZDA, spodbuja politiko razkritja, zahteva demedikalizacijo homoseksualnosti in stavi na vidnost skupnosti. Po vzoru uspehov drugega vala feminizma in predvsem gibanja temnopoltih za državljanske pravice se postopoma preoblikuje v tipično identitetno gibanje, kakršnega poznamo tudi v Sloveniji.

Če je Stonewallski upor nekaj, s čimer se danes hranijo zgodovinske naracije LGBT-gibanj v (zahodnem) svetu, tudi v Sloveniji, ni nobenega dvoma, da gre hkrati tudi za obliko kulturne kolonizacije skozi ameriško pop kulturo, vključno z najbolj prepoznavnim znakom skupnosti, tj. mavrično zastavo. Tudi za del LGBT-gibanja v Sloveniji so ameriške ali anglosaške reference okvir, znotraj katerega se oblikujejo specifične, čeprav pogosto po zahodnih

modelih oblikovanje nacionalne spominske naracije. Pri tem bogata ameriška LGBT-ikonografija, ki posameznikom nudi možnost identifikacije v kontekstu, v katerem povsem umanjkaajo nacionalne točke identifikacije, nujno ne vodi v kulturno uniformnost in homogenost. Kulturni znaki, jezik, identitete, ki jih producira zahodni svet, lokalne oziroma nacionalne skupnosti vsaj potencialno lahko predrugačijo, prepletejo z nacionalnimi pomeni, kar vodi v vsaj določeno mero kulturne heterogenosti. A to je le potencial, ki v globaliziranem svetu vse redkeje zaustavlja kolonialistično moč ameriških diskurzov, konceptov in politik.

Čeprav se mitičnost Stonewallskega upora vse bolj prevprašuje skozi včasih povsem neproduktivne razprave o tem, kdo je vrgel prvi kamen, in pomembne razprave o tem, katere identitete so bile v konstrukciji tega kraja spominjanja izbrisane, kakopak osebe na marginah LGBT-gibanja, namreč ženske, temnopolte LGBT-osebe, transspolne osebe itd., se zdi, da se moč ameriških referenc v sodobnosti zgolj ojačuje. Kljub temu obstajajo dobri primeri kulturne heterogenosti, kot je slovenski LGBT-sleng, ki v marsičem sicer temelji na ameriški terminologiji, a v slovenski LGBT-skupnosti dobiva specifične »nacionalne« konotacije (npr. *closet* (ang. omara, simbolno: prostor skrivanja svoje spolne usmerjenosti) v slovenščino prevajamo kot *klozet* (arhaična slovenska beseda za stranišče, ki znotraj skupnosti dobi enak simbolni pomen kot angleški »closet«).

Zanimivo je, da ameriška ikonografija in jezik nista v ospredju začetkov LGBT-gibanja v Sloveniji leta 1984, pač pa se pomemben del takratnih referenc navezuje na evropski, predvsem nemški prostor, kjer se na prelomu iz 19. v 20. stoletje tudi pojavijo prvi zametki tega, čemur danes rečemo LGBT-gibanje. Nenazadnje se prva gejevska organizacija v Sloveniji, ki je tudi prva tovrstna organizacija v nekdanji Jugoslaviji in v srednji Evropi, imenuje Magnus, po Magnusu Hirschfeldu, nemškemu znanstveniku, zdravniku, Judu, feministu, geju, ki konec 19. in v začetku 20. stoletja v Berlinu postavi pomembne temelje raziskovanju seksualnosti in zagovarja znanost kot tisto, ki bo odpravila predsodke. Hirschfeldov vpliv na slovenski prostor ni mogoče zanikati že v »njegovem času«, saj prva knjiga o homoseksualnosti v slovenskem jeziku z naslovom »Homoseksualnost«, ki jo v samozaložbi leta 1926 izda avtor pod psevdonimom Vindex, v marsičem povzema prav njegove ugotovitve iz knjige *Die Homosexualität des Mannes und des Weibes* iz leta 1914. Po mnenju ustanovitelja sekcije Magnus, enega izmed pionirjev slovenskega gejevskega

gibanja, psihologa Bogdana Lešnika, se slovensko LGBT-gibanje na začetku sploh ni veliko ukvarjalo »s tistim, kar so bile tedaj aktualne preokupacije gejevsko-lezbičnih gibanj na Zahodu. Mi smo imeli svoje. Samo tu in tam smo pobrali kakšno ključno besedo in jo vstavili v svoj kontekst.«

II.

Začetki gibanja

Leta 1984 je v Ljubljani potekal prvi festival Magnus, festival homoseksualne kulture, ki ni povzročil posebnega odziva javnosti ali medijev. Čeprav je bil to vstop predvsem gejevske in manj lezbične skupnosti v javnost, slednji se bolj eksplicitno zgodi leta 1987 z objavo posebne priloge revije Mladine »Ljubimo ženske«, je ta večinoma ostal neopažen. Vzpostavitev roza večerov v klubu K4 v tem času je sicer pomenila močno referenčno točko za LGBT-skupnost ne samo v Sloveniji, pač pa tudi širše v Jugoslaviji. V nedeljski Roza K4 so namreč hodili tudi ljudje iz drugih jugoslovanskih republik, s čimer se je utrjevala podoba Slovenije kot najbolj liberalne republike v Jugoslaviji, a nastajajoče LGBT-gibanje je bilo del širše zgodbe novih družbenih gibanj v osemdesetih v Sloveniji in, kot poudarja Lešnik, del takratne kulture prečenja meja. Magnus je nastal »v družbenih okoliščinah, ko je bilo prekoračevanje meja vsakdanja praksa. V marsikaterem pogledu, če ne v vseh. Veliko smo hodili čez mejo in ilegalno prenašali različne stvari,« pojasnjuje Lešnik. »Drugo prekoračevanje meja je zadevalo notranjo politiko. Izrekali smo se o temeljnih vprašanjih tako rekoč kot pristojna instanca. Tretje prekoračevanje se je dogajalo znotraj gibanj. Nova družbena gibanja so takrat delovala kot eno samo gibanje. Notranje meje so bile izrazito ohlapne. Podobno smo mislili seksualnost – prekoračimo meje spolne usmerjenosti in živimo svojo seksualnost ne glede na definicije«.

Gejevskemu in lezbičnemu gibanju v osemdesetih je uspelo premakniti vprašanje homoseksualnosti iz medicinsko-psihiatričnih okvirov, ki so v Sloveniji prevladovali v sedemdesetih letih, v kontekst kulture in politike. Proces demedikalizacije je bil dolg in naporen, a vendarle je slednjič le postalo jasno, da homoseksualnosti ni zgolj stvar posameznikove psihologije, pač pa ima tudi pomembne kulturne in politične dimezije. K temu so seveda prispevale prve umestitve vprašanja homoseksualnost v aktualni politični

kontekst, kot je bil na primer javni manifest združenja Magnus leta 1986, s katerim so zahtevali spremembo jugoslovanske ustave tako, da bi ta vključevala prepoved diskriminacije na podlagi spolne usmerjenosti. Zahtevali so tudi, da mora jugoslovanska oblast homoseksualnost dekriminlizirati v Srbiji, Bosni in Makedoniji in protestirati pri tistih državah, kot so Romunija, Sovjetska zveza, Kuba in Iran, kjer so homoseksualce še vedno preganjali. Zahtevali so tudi uvrstitev homoseksualnosti kot teme v šolski kurikulum, v katerem naj bi bila homoseksualnost obravnavana enakovredno heteroseksualnosti. Čeprav te zahteve niso bile nikoli uresničene, so takšni posegi v politično sfero prispevali k večji prepoznavnosti gejevske in lezbične skupnosti v medijskem, kulturnem in političnem prostoru bivše države.

Do prelomnega trenutka v smislu mainstreamizacije teme homoseksualnosti v javnem prostoru nekdanje Jugoslavije je prišlo leta 1987. Petindvajsetega maja 1987, na Dan mladosti, bi v Ljubljani morali otvoriti četrti festival Magnus. Ob datum začetka festivala so se najprej spotaknili srbski mediji. Beogradski časnik *Politika* je pompozno poročal, da »nihče v Ljubljani ni zaskrbljen zaradi zbiranja homoseksualcev« in »nikogar ne moti, da se festival začne 25. maja.« Avtorica teksta je srbske bralke in bralce seznanila z zanjo presenetljivim dejstvom, da se v Ljubljani nihče ne norčuje iz homoseksualcev: »V Ljubljani se nihče ne vznemirja zaradi zbora homoseksualcev in ‚Magnus gejev‘. [...] Ves ta homoseksualni vik in krik pa v Ljubljani ni novost, saj že četrtič gosti homoseksualce ter njihove spremljevalce in spremljevalke, vsekakor pa je letos novo to, da se festival začneja 25. maja. (...) Homoseksualec tam ni obsojen in deležen posmeha. Predpostavlja se, da je to njegova osebna stvar«.

Petindvajseti maj je bil obravnavan kot nekakšen sveti dan, na katerega naj se ne bi dogajale »grde stvari«. Homoseksualnost je bila tako ponovno konstruirana kot nekaj, kar je usmerjeno proti komunističnim idealom, hkrati pa je bila strpna reakcija Ljubljane razumljena kot še ena od slovenskih provokacij v času povečanja napetosti med Ljubljano in Beogradom. Takrat so namreč Slovenijo že sumili, da želi izstopiti iz jugoslovanske federacije, festival Magnus, in z njo homoseksualnost, pa je bil priročno orodje za pritisk na slovensko vlado.

Pod tem pritiskom je takratna republiška vlada v Sloveniji dejansko izdala javno opozorilo, da bi organizacija tega festivala predstavljala grožnjo zdravemu delu prebivalstva v Ljubljani. Med homoseksualnostjo in aidsom

je bil postavljen enačaj, kar je bila splošna medijska praksa v tistem obdobju. Svet za socialno in zdravstveno politiko pri predsedstvu RK SZDL je nato izdal mnenje, da bi pristojni organi morali prepovedati napovedano srečanje. Festivalu so nasprotovali ne zgolj zaradi zdravstvenih in socialnih aspektov, pač pa tudi zato, ker bi organizacija tega festivala, ki je medtem v jugoslovanskih medijskih interpretacijah prerasel v »Svetovni kongres homoseksualcev«, po mnenju sveta »utegnila povzročiti tudi pomembne ekonomske posledice, predvsem na področju turizma, tako v Sloveniji kot Jugoslaviji.« Predvidevalo se je namreč, da udeleženci o temi festivala ne bodo samo debatirali, pač pa jo bodo, kot so namignili v sarajevski reviji *Svijet*, tudi prakticirali. Za povrh je sarajevska revija *As* v strahu, da bi Jugoslavija postala »obljubljena dežela pedrov«, pozivala, naj si vsi pravilno usmerjeni Jugoslovani pripnejo priponko z napisom »Pedri, ne, hvala!« »Slovenci so bili proglašeni za pedrsko nacijo,« se spominja aktivistka, pisateljica in prevajalka Suzana Tratnik. »Zanimivo pa je bilo tudi jugoslovansko časopisje,« dodaja tedaj aktivistka, danes pa poslanka stranke *Levica* Nataša Sukič, ki je s Suzano Tratnik leta 1987 ustanovila prvo lezbično organizacijo v Jugoslaviji Škuc-LL. »Pojavljale smo se v rumenih rubrikah. Sarajevski *As* je recimo pisal, da se prodajamo avstrijskim lezbijkam na meji. To so bili takrat veliki strahovi socializma, da smo se me prodajale avstrijskim kapitalistkam.«

Homoseksualnost je bila torej konec osemdesetih priročno orodje za politične obračune v času tako imenovanega slovenskega sindroma, v času zaostrovanja med jugoslovanskim in slovenskim političnim vrhom. »Ampak to ni ogrozilo stikov, ki smo jih imele s hrvaškimi in srbskimi lezbijkami,« poudarja Suzana Tratnik. »Vedno smo kot skupnost čutile neko nadgradnjo, tako da nam nacionalizem ni prišel blizu. Že feministična antipatriarhalna drža temu nasprotuje.«

V kolikšni meri je bila homoseksualnost le orodje v političnem boju med nasprotujočimi si političnimi silami v Jugoslaviji konec osemdesetih let, je postalo jasno takoj po razpadu Jugoslavije. Takrat homoseksualnost ni več uspela ostati znak »progresivne kulture« slovenske družbe, pač pa je postala znak nečesa, kar ogroža tudi slovensko nacionalno bit.

III.

Velika pričakovanja, velika razočaranja

LGBT-gibanje, kot del novih družbenih gibanj, in pozneje, leta 1988, tudi del Odbora za varstvo človekovih pravic, ki je bil ustanovljen zaradi procesa proti četverici, je pripomoglo k demokratični spremembi političnega sistema leta 1991, a je hkrati postalo tudi eno od prvih žrtev takratnih velikih demokratičnih sanj. Nova družbena gibanja, vključno z LGBT-gibanjem, so v tako rekoč »nemogoči kombinaciji« z bolj konservativnim delom civilne družbe, ki se začne pojavljati po letu 1987 in si je prizadevalo za, kot je to poimenoval Vukasin Pavlović, »nacionalno emancipacijo«, vzpostavila določeno raven sožitja in mirnega sobivanja, saj so si delili isto mesto, tj. mesto opozicije v odnosu do socialistične vlade, do katere so bili kritični. Rešitve so sicer videli v različnih izhodih, a so oboji konec osemdesetih odigrali pomembno vlogo pri spremembi političnega sistema. V zaostrenih razmerah med političnimi vodstvi SFRJ in Socialistične republike Slovenije so v ospredje prišle ideje o ogroženem položaju slovenskega naroda. Ogroženost je bila sprva sicer povezana s komunizmom, jugoslovanskim centralizmom in srbskimi nacionalističnimi težnjami, a kmalu je na seznam razlogov za ogroženost naroda prišla tudi nizka nataliteta. To je bilo rojstvo »etnopolitike«, ko je biološka reprodukcija naroda začela pridobivati naraščajoči pomen znotraj nacionalističnih diskurzov. Ti so postopoma začeli ožiti v osemdesetih letih razprt prostor za državljske pobude novih družbenih gibanj, ki so, kot rečeno, na vrh svojih prizadevanj postavljale pravice različnih manjšin, vključno s spolnimi manjšinami.

Ključna razpoka med gibanjem za »nacionalno emancipacijo« in novimi družbenimi gibanji je nastala prav pri vprašanju, kaj početi s socialistično dediščino državnega feminizma in pravic žensk. Zanimivo je, da je bila na 13. kongresu ZSMS, tik pred tem, ko se je ta zveza preoblikovala v poznejšo politično stranko LDS, še sprejeta pobuda novih družbenih gibanj, da se ustrezno spremeni zakonodaja, ki bi omogočala tudi poroke med osebami istega spola, a pobuda je ostala zgolj znak še zadnjih izdihljajev obdobja, ko se je zdelo, da je vse mogoče. Kmalu zatem je prišlo do streznitve, ko je napovedano odpiranje prostora in spoštovanje človekovih pravic za vse trčilo ob konservativno jedro dela novih političnih strank, ki so si življenje v novi državi predstavljale povsem drugače, hkrati pa so aktivno brisale LGBT-tematike iz nacionalne zgodbe o uspehu.

Proces re-tradicionalizacije v zgodnjih devetdesetih letih 20. stoletja je ženske jasno postavljal nazaj v zasebni prostor. Podobno se je zgodilo tudi z vidnostjo LGBT-skupnosti, namreč, re-tradicionalizacija je pomenila poskuse »privatizacije« homoseksualnosti, češ da to vprašanje nima pomembnih političnih dimenzij in da mora ostati stvar zasebnosti in intimnosti posameznikov in posameznic. K temu je prispevala tudi postopna revitalizacija Rimskokatoliške cerkve v Sloveniji, ki je, kot ugotavlja sociolog Marko Kerševan, poskušala ponovno dobiti mesto »kolektivnega intelektualca«, ki ponuja odgovore na vsa pomembna družbena in politična vprašanja.

Prvi zaplet se je zgodil že pri pisanju nove slovenske ustave, ki je v prvotni različici omenjala spolno usmerjenost kot eno od osebnih okoliščin, na osnovi katere je prepovedana diskriminacija (14. člen ustave), a je bilo to pozneje umaknjeno in skrito v zapis »in druge osebne okoliščine«. Hkrati ni bilo presenečenje, da so v začetku devetdesetih nove konservativne politične sile poskušale odpraviti pravico do splava, pojasnjuje psihologinja Metka Mencin Čeplak, saj je bil to del istih prizadevanj in trendov. Geji in lezbijke, ki so jih ti diskurzi označevali za patološke in nemoralne, so bili videni kot grožnja biološki in kulturni reprodukciji Slovencev.

IV.

Prostori srečevanja in spominjanja

Kljub spremenjenim družbenim okoliščinam v začetku devetdesetih, ali morda prav zato, je med vsemi akterkami in akterji novih družbenih gibanj LGBT-gibanje ostalo eno od najbolj vitalnih. V devetdesetih se institucionalizira v različnih nevladnih organizacijah, hkrati pa ohranja in ustvarja tudi živo alternativno kulturno sceno, in sicer deloma skozi vzpostavitev svojih manjšinskih medijev (*Revolver*, *Lesbo*, *Narobe* ...), filmskega festivala, svoje knjižne zbirke pri založbi Škuc (*Lambda* in *Vizibilija*) in predvsem skozi prostore srečevanja, v prvi vrsti na Metelkovi, pa v nedeljskem K4, pozneje tudi v kavarni Open in podobno, kar danes predstavlja pomembne referenčne točke prostorov spominjanja. Slovensko LGBT-gibanje namreč ni specifično zgolj po tem, da je za razliko od tovrstnih gibanj v zahodnem svetu nastalo že v času po dekriminalizaciji homoseksualnosti leta 1977. Kot pojasnjujeta Nataša Velikonja in Tatjana Greif, je specifika slovenskega LGBT gibanja tudi v tem, da ni izšlo

iz kritične mase homoseksualcev, ki zavzamejo določen del urbanega prostora, kar je danes v zahodnem svetu urbanih središč poznano kot »gejevska soseska«. V Sloveniji se skupnost organizira okrog »kulturne infrastrukture«, vendar so to le fizične reference, ki jih vzpostavi že pred tem obstoječe gibanje. Okvir (alternativne) kulture je bil izhodiščna točka za politične intervencije. Bogdan Lešnik pojasnjuje, da je bila tako vzpostavljena alternativna kultura »analitični koncept za refleksijo vsakdanjega življenja in kot izhodišče za intervencijo, v osnovi za spremembo sistema, vendar ne z njegovimi sredstvi.«

V osemdesetih so v Ljubljani že obstajali določeni (začasni) fizični prostori, ki so tako ali drugače omogočali srečevanja istospolno usmerjenih – v prvi vrsti zagotovo gejevski in lezbični večeri v K4 oziroma t.i. »roza disko«. Ti fizični prostori so prve referenčne točke, na katerih gibanje gradi svoje prostore spominjanja. Vstop v nedeljski K4 je bil na povsem osebni ravni pogosto lahko nekakšna oblika iniciacije v LGBT-sceno in preseganje zapiranja posameznikove homoseksualnosti v zasebnost štirih sten doma. Pravzaprav sta se že v poznih šestdesetih in sedemdesetih, ko je bila homoseksualnost večinoma omejena na zasebne prostore, začeli pojavljati dve vrsti javnih mest kot prostorov srečevanja gejev: t.i. »štrik placi« na parkiriščih, v parkih, savnah in podobno, kjer so se ob večerih odvijali anonimni, večinoma seksualni stiki med moškimi, in prostori za druženje. Noben od teh prostorov seveda ni bil uradno označen kot gejevski prostor, pač pa je bilo v določenih krogih splošno znano, da se tam srečujejo istospolno usmerjeni moški. Po drugi strani se lezbijke nikoli niso srečevale v tovrstnih javnih prostorih, v parkih, savnah in podobno. Po mnenju Suzane Tratnik in Nataše Segan je dejstvo, da so bili stiki med lezbijkami prek časopisnih oglasov zamejeni na zasebna srečanja, privedlo do nekajletnega zamika pri ustanovitvi lezbičnega gibanja v Sloveniji.

Stvari se glede fizičnih prostorov srečevanja pomembno spremenijo v devetdesetih. Od takrat do danes glavna referenčna točka ostaja Metelkova, ki je omogočila vzpostavitev svoje lastne, neodvisne kulturne in družbene platforme za LGBT-populacijo v Sloveniji. Metelkova mesto je avtonomno družbeno in kulturno središče Ljubljanje, kjer si je LGBT-skupnost priborila svoj »prostor pod soncem« kot del nekdanje »Mreže za Metelkovo« in kjer še danes delujejo edina dva nekomercialna gejevska in lezbična kluba v Sloveniji, namreč Tiffany in Monokel, in Lezbična knjižnica.

Tako kot velja za nekatere druge LGBT-prostore spominjanja, velja tudi za Metelkovo, da je prešla v kolektivni spomin LGBT-skupnosti skozi spopad

z zunanjimi akterji. Mesto Ljubljana je namreč želelo izpraznjeno vojašnico nekdanje Jugoslovanske ljudske armade spremeniti v novo trgovsko središče. Temu so se septembra 1993 uprli akterke in akterji Mreže za Metelkovo, preskočili zid Metelkove, z lastnimi telesi preprečili rušenje stavb in prostor spremenili v prostore in klube alternativne kulture, kjer so dnevno organizirali razstave, koncerte, zabave, literarna branja, predavanja in druge dogodke. »Zadostovalo je nekaj ur,« je zapisano v fenzinu Mreže za Metelkovo, »da se je stoletno središče represije na Slovenskem spremenilo v najbolj kreativni atelje v Evropi«.

Mesto Ljubljana je na zasedbo Metelkove sprva odreagiralo tako, da so prekinili dotok vode, elektrike in ogrevanja ter vložili tožbo proti Mreži za Metelkovo, ki pa so jo pozneje umaknili. Metelkova je do srede devetdesetih postala osrednje slovensko središče LGBT-scene in je za mnoge predstavljala zatočišče pred homofobično družbo zunanjega sveta. Ta je občasno sicer poskušala posegati vanjo bodisi prek pritožb sosedov, da je glasba na Metelkovi preglasna, bodisi z obiski policije, ki je tako ali drugače posegala v tamkajšnjo avtonomno kulturno sceno. Prostor je z leti postal turistična znamenitost Ljubljane in s tem izgubil svoj radikalni karakter, ki ga je imel na začetku devetdesetih, vendar, kot poudarja sociolog Rastko Močnik, kljub temu ostaja »simbol državljanske neposlušnosti pri obrambi javne narave mestnih prostorov in v boju proti asocialni dejavnosti kapitala«.

V.

Hoč'va ohcet!

Leta 2001 je v Sloveniji potekala prva parada ponosa, manifestacija, ki ima svoje korenine v spominskem pohodu leta 1970 v New Yorku, s katerim se je ameriška LGBT-skupnost spomnila Stonewallskega upora leto pred tem. V Sloveniji je bil razlog za organizacijo protestnega pohoda julija 2001, ki je danes interpretiran kot prva parada ponosa, zaplet pred barom Café Galerija v Ljubljani. Varnostnik namreč ni dovolil vstopa v lokal dvema gejem, češ da ta bar ni »za take ljudi«. Eden od bolj odmevnih transparentov, ki ga je bilo moč opaziti na prvi paradi ponosa, je bil zapis: *Hoč'va ohcet!* Ta je napovedoval tematiko, ki je v zadnjih dvajsetih letih najbolj vidno zaznamovala LGBT-skupnost v Sloveniji, pa tudi drugod po svetu: boj za protidiskriminacijsko zakonodajo v devetdesetih je v novem

tisočletju prerasel v boj za pravice na področju partnerskega in družinskega življenja.

Eden od pomembnejših pravnih, simbolnih in predvsem družbenih premikov, ki jih je doživela gejevska in lezbična skupnost v zadnjih dveh desetletjih, je razširitev institucije zakonske zveze tako, da ta ni več izključujoča na osnovi spola, pač pa vključuje tako pare istega kot nasprotnega spola. Prve premike v to smer sta že konec sedemdesetih naredili Norveška in Švedska s tem, da sta istospolnim parom, ki so živeli skupaj v partnerski skupnosti, priznali določene pravice. Prelomnico v tej zgodovini predstavlja Danska, ki je 1. septembra leta 1989 kot prva država na svetu v svoj pravni sistem uvedla poseben institut, namenjen istospolnim parom, tj. registrirano partnerstvo. Ta institucija je bil hkrati približek institutu zakonske zveze in simbolni razkorak med institucijo, rezervirano za heteroseksualne pare, in novo institucijo, namenjeno le istospolnim parom. Temu vzoru so v naslednjih letih sledile številne druge zahodnoevropske države, dokler leta 2001 Nizozemska ni prekinila s tovrstno pravno in simbolno diskriminacijo in je uzakonila možnost poroke za vse pare.

V Sloveniji so prve tovrstne pobude nastale že konec osemdesetih in v začetku devetdesetih. Kljub temu da so bile sprva neuspešne in zavrnjene, so vendarle postopoma utrjevale pot za spremembo, ki se je zgodila najprej leta 2005 (Zakon o registraciji istospolnih partnerskih skupnosti, ZRIPS) in nato bistveno bolj temeljito leta 2017 (Zakon o istospolni partnerski zvezi, ZIPZ). Javna razprava o teh vprašanjih se je širše odprla v novem tisočletju, najprej pred sprejetjem ZRIPS leta 2005, potem pa kontinuirano od konca leta 2009 naprej, ko je bila predstavljena prva različica novega družinskega zakonika, ki je vključevala tudi istospolne poroke, in nato z amandmaji k Zakonu o zakonski zvezi in družinskih razmerjih (ZZZDR), s katerimi naj bi bilo omogočeno isto, tj. razširitev instituta zakonske zveze na raznospolne in istospolne pare.

Obe razpravi o družinskem zakoniku in amandmaji k ZZZDR, ki sta privedli do referendumov leta 2012 in 2015, sta pomembno zaznamovali LGBT-skupnost v Sloveniji ter njen položaj znotraj širše družbe. Razprava okrog obeh predlogov in oba referenduma, ki ju je v zvezi s tem leta 2012 in 2015 sprožilo gibanje »Za otroke gre«, so bržkone nekateri od tistih gradnikov slovenskega spominskega diskurza, ki, kot opozarja zgodovinar Sašo Jerše, nimajo nujno enoznačnega pomena za vse in »njihova simbolna kvaliteta

nima nujno za vse posameznike enaka vrednosti«. Povsem možno je oba referendum prikazati kot dvojno zmago, ki sta obranili »pravo družino« in »naše otroke«. A možna je tudi nasprotna pozicija: čeprav sta bila oba družinska referendum v pravnem smislu poraz za LGBT-skupnost v Sloveniji, sta bila v družbenem smislu zmaga, saj se slovenski javni prostor še nikoli ni tako na široko odprl za razpravo o istospolnih partnerstvih in istospolnih družinah. Nenazadnje je bila pravna rešitev, ki je bila zavrnjena na prvem referendumu, v Zakonu o istospolni partnerski zvezi potrjena takoj po koncu drugega referenduma. Večletna javna razprava je tako – v kombinaciji z dogajanjem v zahodni Evropi in ZDA, kjer je, na primer, ameriški predsednik Barack Obama podprl uzakonitev istospolnih porok, ko so javnomnenjske raziskave pokazale, da te spremembe podpira več kot polovica Američanov – pripeljala do »družbene zmage« v smislu normalizacije homoseksualnosti. Nasprotniki družinskega zakonika so sicer, ob tesni podpori Rimskokatoliške cerkve, s pretanjenim populističnim govorico, ki je bila prikrito prežeta s sovraštvom in gnusom do homoseksualnosti, uspešno mobilizirali določene dele družbe, a hkrati v svoji radikalnosti vzpodbujali tudi nasprotno učinke na drugi strani kontinuuma, kjer je bilo mogoče prav tako v višjih razprave beležiti vzpostavljanje mreže različnih akterk in akterjev, ki pred tem niso sodelovali in so se združili v boj proti izključevanju LGBT-skupnosti. Te *ad hoc* mreže sicer niso imele številčno tako velikega vpliva kot druga stran, vendar pa je neprestan govor o tej temi in potem tudi vstop posameznih istospolnih parov, njihovih staršev in istospolnih družin v javnost s svojimi osebnimi zgodbami prispeval k normalizaciji tega vprašanja in k pomembnemu krčenju socialne distance do LGBT-oseb. To se nenazadnje kaže tudi v empiričnih podatkih, ki kažejo, da se je socialna distanca do istospolno usmerjenih oseb v Sloveniji od devetdesetih naprej prepolovila, prelom pa predstavljajo prav leta, v katerih je v Sloveniji potekala razprava o družinskem zakoniku. Če je še v devetdesetih veljalo, da več kot vsak drugi državljani Slovenije ne želi imeti homoseksualca za soseda, je ta delež danes manjši od petine. Po drugi strani pa drži tudi to, da sta oba referenduma v Sloveniji prispevala h krepitvi neokonservativnih gibanj, ki jih danes poznamo kot gibanja proti t. i. teoriji spola in ki dobivajo vse bolj globalne dimenzije. In ravno skozi to napetost med neokonservativnimi nacionalističnimi in religioznimi gibanji in LGBT-skupnostjo se kaže, kako je ta še vedno antiteza narodu, vsaj po podobi, ki jo branijo in želijo vzpostaviti ta gibanja in ki v nekaterih državah preraščajo tudi v uradne državne politike.

VI.

Triglav, Planica ... parada ponosa?

LGBT-gibanje v Sloveniji je gradnik nacionalne identitete Slovenije kot napredne in sodobne države skozi neumorno držo slabe vesti, ki jo to gibanje s kritičnim zrcalom postavlja sleherni politični garnituri. Boj za pravice LGBT-oseb, vključno z drugimi sorodnimi boji, ki pa so le redkokdaj zmogli vzpostaviti sotočnost bojev in so pogostejše ostajali znotraj svojih identitetno zamejenih okvirov, je boj, ki državo Slovenijo vztrajno vleče iz procesov re-tradicionalizacije, čeprav je medtem sam pristal na vrsto rešitev, ki se zdijo »tradicionalne«: LGBT-gibanju ni uspelo redefinirati družbenih razmerij in vzpostaviti alternativnih načinov bivanja, je pa razširil definicije in razumevanje nekaterih tradicionalnih družbenih institucij, kot so družina in zakonska zveza, vsaj kot možnosti, ki niso izključno utemeljene v heteronormativnem imaginariju naroda.

Čeprav to težavno razmerje z nacio ni razrešeno, je dejstvo, da je v dveh desetletjih novega tisočletja prišlo do pomembnih premikov k mainstreamizaciji homoseksualnosti, o čemer nenazadnje priča tudi uvrstitev te teme v pričujočo monografijo o temeljnih gradnikih slovenskega nacionalnega pomnenja. Dejstvo je, da je štirideset let dolga zgodovina LGBT-gibanja v Sloveniji, obenem z neizbrisnim doprinosom sorodnih gibanj v svetu, postala del slovenskega kolektivnega spomina in v dobršnem delu njegova slaba vest. Povedno je, da so skorajda vse epizode izključevanja LGBT-skupnosti na dolgi rok končale v svojem nasprotju, tj. v večji vključenosti istospolno usmerjenih posameznikov in posameznic, od prepovedi vstopa dvema gejema v ljubljanski lokal, kar je privedlo do prve parade ponosa v Sloveniji, do obeh izgubljenih referendumov o družinskem zakoniku, kar je nazadnje rezultiralo v popolni pravni izenačitvi istospolnih parov in družin in privedlo do pomembnega premika slovenske družbe v smer sprejemanja istospolne usmerjenosti.

Vse to pa seveda ne pomeni, da je vidnost LGBT-oseb danes nevprašljiva in nikoli več izbrisljiva. To jasno kažejo trenutni neizprosní boji za pravice transspolnih oseb, ki so zdaj glavna tarča napadov in populističnih zlorab. Morda je še največji preboj doživela LGBT-pisateljska scena, sploh lezbična, ki je pobrala kar nekaj nacionalnih literarnih nagrad, vključno z nagrado

Prešernovega sklada, ki jo je leta 2007 prejela Suzana Tratnik. Morda je ta za narode, ki vse manj berejo in mednje, kot kažejo raziskave, spada tudi slovenski, manj ogrožajoča. Po drugi strani pa prav kultura nosi ključno vlogo v narodovi biti in če čeznjo sijejo tudi mavrične barve LGBT-skupnosti, obstaja pričakovanje, da bo z njimi nekoč prešito tudi nacionalno tkivo. A vprašanje je, kdaj bomo na to zares pripravljeni.

Pripis

Glavnina zgornjega besedila je nastala leta 2020. Medtem je Slovenija postala prva postsocialistična država, ki je po odločbi ustavnega sodišča poleti 2022 v svoji zakonodaji izenačila raznospolne in istospolne pare. Nepozornemu opazovalcu se je morda zdelo, da je do te spremembe prišlo nenadoma, a zanjo je bilo vendarle potrebnih 33 let bojov, 8 predlogov zakonov, štirje sprejeti zakoni, dva referendum, odločitev vrhovnega sodišča, odločitev okrajnega sodišča in šest odločitev ustavnega sodišča. Ta sprememba je še en dokaz, da politike izključevanja in strahu na dolgi rok ne vzdržijo, a vendarle lahko povzročijo veliko krivic, njihova sposobnost neprestanih populističnih preobrazb pa mora ostati opomin, da nobena človekova pravica ni izbrisana za večno.

Viri in literatura

- Dota, Franko, *Javna i politička povijest muške homoseksualnosti u socialističkoj Hrvatskoj (1945.–1989.)*, doktorska disertacija (Zagreb 2017).
- Fassin, Eric, Our Heterosexual Culture and Their Homophobic Cultures. Two Versions of European Sexual Democracy, *American Anthropological Association annual meeting* (2007).
- Jerše, Sašo, Slovenski kraji spomina. Pojmi, teze in perspektive zgodovinskih raziskav, *Zgodovinski časopis* 71/1–2 (2017) 246–267.
- Kerševan, Marko, Cerkev v postsocializmu, *Družboslovne razprave* 21 (1996) 43–56.
- Kuhar, Roman, »Trpeči aktivizem mi je bil vedno malo tuj«: Intervju z dr. Bogdanom Lešnikom, *Narobe* 10 (2009) 8–11.
- Kuhar, Roman, Konec je sveta, kakršnega poznamo: populistične strategije nasprotnikov Družinskega zakonika, *Časopis za kritiko znanosti* 260 (2015) 118–132.
- Kuhar, Roman, *Medijske podobe homoseksualnosti* (Ljubljana 2003).
- Kuhar, Roman, Prečuta noč za lezbični manifest: Intervju z Natašo Sukič in Suzano Tratnik, *Narobe* 4 (2007) 8–12.
- Lešnik, Bogdan, Melting the Iron Curtain. The beginning of the LGBT movement in Slovenia, *New Social Movements and Sexuality* (Sophia 2005) 86–96.

- Magnetogram »Javna predstavitev mnenj o predlogu Družinskega zakonika«, *Odbor Državnega zbora Republike Slovenije za delo, družino, socialne zadeve in invalide* (12. 10. 2009).
- Mencin Čeplak, Metka, Heteronormativnost in regulacije rodnosti, *Annales Series historia et sociologia* 2 (2013) 403–414.
- Močnik, Rastko, *Zakaj je Metelkova pomembna?*, <http://www.metelkovamesto.org/?mode=static&id=66>, 24. 2. 2017.
- Mozetič, Brane (ur.), *Grmade, parade in molk. Prispevki k neheteroseksualni zgodovini na Slovenskem* (Ljubljana 2015).
- Pajnik, Mojca, Populizem. Med demagoško retoriko in etnoekskluzivizmom, *Osnovni pojmi in dileme državljske vzgoje* (Ljubljana 2014) 117–122.
- Pavlović, Vukasin, *Društveni pokreti i promene* (Beograd 2006).
- Puar, Jasbir K., *Terrorist Assemblages. Homonationalism in Queer Times* (London and Durham 2007).
- Rajgelj, Barbara in Weiss, Monika (ur.), *Open.dnevnik. Spletni dnevniki sopotnic_kov LGBT prijaznega lokala Cafe Open* (Ljubljana 2018).
- Takács, Judit, Kuhar, Roman and Tóth, Tamás, »Unnatural fornication« cases under state-socialism: a Hungarian-Slovenian comparative social-historical approach, *Journal of homosexuality* 14 (2017) 1943–1960.
- Tratnik, Suzana in Segan L., Nataša, *Zbornik o lezbičnem gibanju na Slovenskem. 1984–1995* (Ljubljana 1995).
- Velikonja, Nataša in Greif, Tatjana, *Lezbična sekcija LL. Kronologija 1987–2012 s predzgodovino* (Ljubljana 2012).