

+

FEMINISTIČKA ETIKA BRIGE

Čitanka/Reader

**Feministička etika brige
Čitanka/ Reader**

Žene u crnom, 2012.
Jug Bogdanova 18/5
Telefon i fax: 011. 2623 225
zeneucrn@gmail.com
www.zeneucrn.org
Beograd

ANIMA
Centar za žensko i mirovno obrazovanje,
Kotor, Stari grad 420
Telefon: + 382 32 33 91 45
anima@t-com.me
www.animakotor.org
Crna Gora

Uredile:

Staša Zajović i Ljupka Kovačević

Sarađivale/i:

Ivana Vitas, Marijana Stojčić, Marija Perković, Milica Gudović,
Miloš Urošević, Slavica Stojanović

Tehnička obrada:

Zinaida Marjanović

Štampa:

Studio Denik – Novi Sad

Publikacija je realizovana zahvaljujući solidarnoj podršci
Kvinna Till Kvinna – Švedska
Global Fund for Women

Sadržaj

FEMINISTIČKA ETIKA BRIGE

Čitanka/Reader

Uvod	5
------------	---

I DEO

Tong Rozmari/Tong Rosemary i Nensi Vilijams/Nancy Villiams:

Feministička etika	11
--------------------------	----

Selma Sevenhuijsen:

Vrednosti koje održavaju život – etika brige, o ranjivosti i zaštiti	38
--	----

Sara Radik:

Beleške ka feminističkoj materinskoj politici mira	48
--	----

Sandra Li Bartki:

Hraniteljke ega i utešiteljke: pokoravanje i otuđenje ženskog emocionalnog rada	74
--	----

Eva Kamberer:

Problem feminističke etike	93
----------------------------------	----

Aintzane Saitua/Maruha Sarasola:

Briga o drugima kao izbor	104
---------------------------------	-----

II DEO

EKONOMIJA BRIGE – FEMINISTIČKI PRISTUP 109

Marija Babović:

Rodne nejednakosti iz perspektive feminističke ekonomije 111

Marija Perković:

Ekonomija brige – kratak istorijski prikaz 121

Gita Sen.

Makroekonomska politika – feministička analiza 129

M.V.Lee Badget, N.Folbre:

Briga o drugima – rodne norme i ekonomske posledice 132

Ipek Ilkarkan:

O ekonomiji brige, siromaštvu vremena, siromaštvu prihoda..... 140

Džudi Fadž:

Globalni lanci brige: transnacionalne radnice brige 142

Maja Hrgović:

Kad žene odlaze na Zapad, ceh plaćaju obitelji 149

Žene u crnom:

Žene, ekonomske migrantkinje iz Srbije u zemljama EU
(Istraživanje, 2010.) 155

Staša Zajović:

Ekonomske imigrantkinje i aktivistkinje u zemljama EU
(istraživanje, 2010.) 159

Uvod

Čitanka sadrži eseje domaćih i međunarodnih autorki iz regije i sveta koje se bave pitanjima feminističke etike brige i ekonomije brige. To su ujedno i naslovi dva dela ove čitanke.

Neki od radova su ranije objavljeni, neki među njima su prevedeni ranije, ali nisu objavljeni. Naravno, postojala je potreba da se i pre objavljivanja ove čitanke zajednički promišlja o feminističkoj etici brige, ali su stalno iskrsavali drugi 'prioriteti'. Čitanku smo želele da objavimo i pre par meseci, ali smo to odložile jer nam je nedostajao važan deo za promišljanje ove teme a to su radovi o ekonomije brige iz feminističke perspektive.

Naravno, radovi verovatno predstavljaju samo deo teorijskih i aktivističkih doprinosa neophodnih za promišljanje pitanja vezanih za feminističku etiku brige. Zato bi bilo dobro da uslede i naredne čitanke koje će pratiti evoluciju ove teme, koja dobija na značaju posebno u vremenima izazova koji pred feministički pokret stvara tlačiteljski neoliberalni ekonomski model.

Tekstovi iz čitanke *Feministička etika brige* su pre svega namenjeni kao teorijsko-aktivistička podloga i podsticaj za zajedničko promišljanje važnih pitanja kojima se bavimo. To su pre svega, feministički pristup pravdi, kreiranje novih vidova pravednosti iz feminističke perspektive (npr. ženski sudovi). Međutim, *Čitanka* može biti korisna i za promišljanje nekih drugih pitanja kao što je feministička analiza ekonomije, makroekonomski procesi, feminizacija migracija i siromaštva, radna prava žena unutar dominantne neoliberalne ekonomske paradigme, itd.

U skladu sa feminističkom praksom, *Čitanka* je namenjena za zajedničko učenje, upoznavanje sa radovima relevantnih autorki, kao i za proizvodnju znanja uključivanjem aktivistkinja u stvaranje analiza i teorija na osnovu iskustva. Deljivost (demokratizacija) znanja podrazumeva širenje zajedničkog prostora žena iz aktivističke i akademske zajednice radi kritičke refleksije, preispitivanja, postavljanje pitanja, uvećanja kolektivne moći i političke snage feminističkog pokreta.

Smatramo da su u vremenima neoliberalne depolitizacije, nvo projektizacije, rodne tehnokratije, fragmentacije feminističkog pokreta, zajednička kritika i proizvodnja znanja izuzetno važna i kao čin vraćanja feminističkoj praksi (pre svega iz revolucionarne '68', ali ne samo iz '68) čitalačkih/diskusioh kružoka – diskursnih zajednica.

Pitanja za diskusiju koje su urednice Čitanke postavile skromni su doprinos diskusiji, neka vrsta vodiča kroz radove. Naravno, pitanja mogu biti dopunjena pa i menjana u skladu sa dinamičkim i interaktivnim procesom zajedničkog učenja.

U prvom delu Čitanke „*Feministička etika brige*“ dat je istorijski prikaz koncepta feminističke etike i feministički pristup etici brige. Uz razotkrivanje zamki tradicionalne ženske brige o drugima u vremenima političkih i socio-ekonomskih kriza (*Tong Rozmari i Nensi Vilijams*), autorke ukazuju na duboke protivrečnosti emocionalnog rada (brige o drugima, безусловne podrške, požrtvovanosti, posvećenosti muškim srođnicima) na emocionalni integritet i etičke principe žena u kapitalističkoj tržišnoj utakmici. U tom smislu nam se čini izuzetno značajnom (pre svega, za kreiranje feminističkog modela pravednosti) analiza destruktivnog učinka emocionalnog rada za perpetuiranje patrijarhalne nekažnjivosti nasilja i zločina. O tome najviše govori izvanredan esej *Sandre Li Bartki*, ali i drugih autorki.

Međutim, feministička analiza brojnih autorki (*Sara Radik*) pokazuje značaj etike brige za žensku politiku mira u vidu pretvaranja ranjivosti, bola, tragedija u građanski otpor, zajedničku borbu žena protiv ratova, diktatura (*Sara Radik, Selma Sevenhuijsen*). Za naš feministički-antimilitaristički (ŽuC-a i srodnih organizacija) angažman takođe je veoma značajna analiza Sare Radik u vezi sa socijalizacijom materinske brige u iskustvu ženskih pokreta otpora u Latinskoj Americi (Argentina, Čile, itd.). Tu analizu smatramo veoma podsticajnom za daljnje zajedničke analize otpora i neophodnosti „demilitarizacije materinstva“. Naime, imajući na umu iskustvo zlo/upotrebe žena u političke svrhe (nacionalističko-militarističke) najvećeg dela 'pokreta majki' u Srbiji, ali i šire na prostoru bivše Jugoslavije, pomenuti eseji su izuzetni značajni za zajedničku kritičku refleksiju tog perioda. Prvi deo Čitanke se završava esejem španskih aktivistkinja, koji u vidu manifesta, nudi alternativne predloge o 'neposlušnosti obaveznom kućnom poslu i brizi o drugima', podeljenom odgovornosti između muškaraca i žena u obavljanju emocionalnog rada, itd.

U drugom delu Čitanke „*Ekonomija brige – feministički pristup*“ zastupljeni su radovi u kojima se izlažu najvažniji teorijski i istraživački temelji proučavanja rodnih ekonomskih nejednakosti, (kako onih na tržištu rada tako i u sferi neplaćenog kućnog rada), značaj tog rada za socijalnu reprodukciju za makroekonomske procese, kao i nevidljivost domaćeg rada u nacionalnim i međunarodnim ekonomskim statistikama. Ista autorka (*Marija Babović*) ukazuje na fenomen feminizacije siromaštva, poguban uticaj neoliberalne ekonomske globalizacije na radna prava žena.

Autorka *Marija Perković* daje kratak istorijski prikaz ekonomije brige (marksistička kritika kapitalističke ekonomije, uticaj rodne i klasne pripadnosti na organizovanje žena u XIX veku, kao i u XX veku u SSSR-u i u SFRJ).

Dve feminističke teoretičarke i aktivistkinje (*Gita Sen i Ipek Ilkarakan*) jasnom kritikom tržišne ekonomije koja prenebregava značaj domaćeg rada, ukazuju na neophodnost razvijanja feminističke analize ekonomije ('ljubičaste ekonomije'). Analizom posledica tzv. razvojnih procesa za žene (u sklopu neoliberalnog kapitalističkog sistema, kresanja socijalnih davanja, itd.), zagovara uključivanje domaće ekonomije (ekonomije brige) u makroekonomski sistem i neophodnost pravedne raspodele domaćeg rada između muškaraca i žena, itd.

Autorka *Džudi Fadž* objašnjava fenomen feminizacije migracija, uglavnom iz bogatih u siromašne zemlje (globalni lanci brige i transnacionalne radnice brige), pozitivne i negativne učinke po žene, kako u zemljama porekla tako i u zemlje destinacije. Autorka *Maja Hrgović* objašnjava gore navedeni fenomen feminizacije migracije iz zemalja Balkana u zemlje EU u poslednjih dvadeset godina (promene u rodnoj i klasnoj strukturi emigracije, status i tretman imigrantkinja, učinci emigracije na jačanje samopouzdanja/samopoštovanja emigrantkinja; promene u zemlji/zajednici iz koje dolaze emigrantkinje, emocionalni i zdravstveni problemi emigrantkinja, itd). Fenomen feminizacije migracije se osvetljava i kroz iskustva emigrantkinja iz Srbije, kao i stavove aktivistkinja prema imigrantkinjama u nekim zemljama EU, što je prikazano kroz istraživanja *Žena u crnom* 'Žene, ekonomske migrantkinje iz Srbije u zemljama EU' i 'Ekonomske imigrantkinje i aktivistkinje u zemljama EU'.

I na kraju, najiskrenije zahvaljujemo autorkama koje su nam ustupile tekstove, feminsitičkim aktivistkinjama i prevoditeljicama, svim saradnicama/ima koje su veoma korisnim sugestijama doprinele realizaciji ove Čitanke.

Staša Zajović i Ljupka Kovačević

Novembar 2012.

Deo I

**FEMINISTIČKA
ETIKA BRIGE**

Tong Rozmari/Tong Rosemary i

Nensi Vilijams/Nancy Williams

Feministička etika

Feministička etika je pokušaj prepravljjanja, ponovnog formulisanja i promišljanja onih aspekata tradicionalne etike u kojima ona omalovažava i potcenjuje žensko moralno iskustvo.

Filozofkinja feminizma, *Elison Džeger*, pored ostalih, krivi tradicionalnu etiku jer se ogrešila o žene u pet međusobno povezanih tačaka:

Prvo, pokazuje više interesovanja za muška pitanja i interese u odnosu na ženska pitanja i interese.

Drugo, tradicionalna etika smatra nebitnim moralna pitanja u takozvanom svetu privatnosti, području na kome žene obavljaju kućne poslove i vode brigu o deci, bolesnima i starijima.

Treće, podrazumeva se da žene nisu moralno zrele i razumne kao muškarci.

Četvrto, tradicionalna etika precenjuje kulturološki konstruisane maskuline/muške osobine kao što su „nezavisnost, autonomija, intelekt, volja, opreznost, hijerarhija, dominacija, kultura, transcendentnost, proizvod, asketizam, rat i smrt“ dok potcenjuje kulturološki konstruisane feminine/ženske odlike kao što su „međusobna zavisnost, zajednica, odnosi, deljenje, osećanja, telo, poverenje, odsustvo hijerarhije, priroda, imanentnost, proces, radost, mir i život“.

Peto i poslednje, favorizuje „muške“ načine moralnog rasuđivanja koji daju prednost pravilima, pravima, univerzalnosti i nepristrasnosti u odnosu na „ženske“ načine moralnog rasuđivanja koje daju prednost odnosima, odgovornostima, partikularitetu i pristrasnosti (*Džeger*, „*Feministička etika*“, 1992.)

Feministkinje su razvile širok spektar rodno orijentisanih pristupa etici od kojih se svaki odnosi na jednu ili više tačaka tradicionalne etike po kojima se ona ogrešila o žene ili ih zanemarila. Neke feminističke etičarke više zanimaju pitanja koja se tiču ženskih osobina i ponašanja, posebno onih koja se tiču pružanja nege. Za razliku od njih, druge etičarke feminizma se zanimaju više za političke, pravne, ekonomske, odnosno ideološke uzroke i posledice statusa žena kao drugog pola. Uprkos ovim razlikama, sve etičarke feminizma teže istom cilju: stvaranju rodne etike koja nastoji da odstrani ili bar, u najmanju ruku, smanji ugnjetavanje bilo koje grupe ljudi, ali ponajviše žena. (*Džeger*, „*Feministička etika*“, 1992.).

1. Feministička etika: Istorijska pozadina

Feministički pristupi etici, pored rasprava o rodnoj prirodi morala, nisu nove grane etike. Tokom osamnaestog i devetnaestog veka, veliki broj raznih misliljki/mislilaca, uključujući i *Meri Vulstonkraft*, *Džona Stjuarta Mila*, *Ketrin Bičer*, *Šarlot Perkins Gilman* i *Elizabet Kedi Stenton* bavile/i su se temama koje se tiču „ženskog morala“. Svaka/i od ovih misliljki/mislilaca postavlja pitanja kao što su: Da li su ženske „feminine“ osobine proizvod prirode/biologije ili su pre ishod društvenog uslovljavanja? Da li su moralne vrline kao i rodne osobine povezane se čovekovim afektivnim i kognitivnim sposobnostima, dakle čovekovom fiziologijom i psihologijom? Ako je to tako, da li treba prosto da prihvatimo činjenicu da muškarci i žene imaju različite moralne vrline kao i rodne osobine i nastavimo dalja raspravljanja polazeći od toga? Ako nije, da li treba da nastojimo da se muška i ženska moralnost spoje: u jednu ljudsku moralnost koja je podobna za sve?

Postavljajući sebi pitanja slična kao gore pomenuta, **Meri Vulstonkraft** zaključuje da je moralna vrлина jedinstvena. Tvrdi da su žene dužne da praktikuju istu moralnost koju i muškarci praktikuju; odnosno ljudsku moralnost. Iako nije upotrebljavala termine kao što su „društveno konstruisane rodne uloge,“ Vulstonkraftova se nije slagala sa tim da su žene po prirodi osuđene da budu manje moralne nego muškarci (Vulstonkraft, *Odbrana prava žena*, 105.str). U nedostatku prilika za razvijanje umnih sposobnosti, žene postanu isuviše emotivne, preosetljive, narcisoidne i samopovlađujuće individue. Vulstonkraftova tvrdi da ženama ništa ne fali, misleći tu i na njihov navodno moralno slab karakter, one ne mogu biti izlečene strogim obrazovanjem; tj. obrazovanjem koje nastoji da razvije umne sposobnosti učenika. Muškarci imaju interesovanja i posvećuju se stvarima koja su daleko od beznačajnih, bave se sebičnim interesovanjima jer dobijaju adekvatno obrazovanje. Pružite ženama muško obrazovanje, rekla je Vulstonkraftova, i žene će postati moralno zrela ljudska bića baš kao i muškarci. (Vulstonkraft, *Odbrana prava žena*, 105.str.)

Vulstonkraftova prepoznaje razum više nego osećajnost kao karakteristiku koja razlikuje ljude od neljudskih životinja. Pravi razliku upoređujući manire, kao što je bilo koja nesvesna automatska radnja koju čovek može da savlada, sa moralom koji zahteva kritičko mišljenje. Dok roditelji uče dečake o moralu, devojčice uče manirima, rekla je. Društvo kao celina najčešće ohrabruje žene da neguju negativne psihološke osobine kao što su „lukavost“, „sujeta“, i „nezrelost“ od kojih svaka usporava moralni razvoj žena. Da stvar bude gora, ono što bi mogle biti ženske vrline društvo pogrešno predstavlja kao poroke. Vulstonkraftova osobeno tvrdi da, naprimer, nežnost, kao pozitivna ženska psihološka osobina, biva brzo preobražena u poniznost, negativnu psihološku osobinu „kada je to ponizno ponašanje nekoga ko je zavisao, podrška slabijeg koji voli, jer želi zaštitu; i uzdržava se jer mora da trpi uvrede u tišini; osmehujući se ispod bića na koji se ne usuđuje da zareži“ (Vulstonkraft, *Odbrana prava žena*, 107. str.)

Zgrožena negativnim psihološkim osobinama svojih savremenica, posebno onim prisutnim u višem - srednjem staležu, Vulstonkraftova zaključuje da će žene postati potpuno

razvijene moralne činiteljke tako što će početi razmišljati i ponašati se kao muškarci. Nije joj palo na pamet da se zapita da li je muška moralnost zapravo i ljudska moralnost. Sve što je znala je to da, na prvi pogled, muška moralnost deluje bolja nego ženska i da je stoga superiorniji kandidat za titulu „prave ljudske moralnosti“.

Vulstonkraftova podvlači da je ženama iz njenog razdoblja potrebno bolje obrazovanje, ali propušta da pruži konačno obrazloženje zašto bi ženama trebalo obezbediti muško obrazovanje. Vulstonkraftova ponekad nagoveštava da je svrha edukacije žena prosto ta da obezbedi muškarcima „razumno prijateljstvo“, odnosno „pronicijivije ćerke, osećajnije sestre, vernije žene i razumnije majke“ (Vulstonkraft, *Odbrana prava žena*). Međutim, u drugim slučajevima Vulstonkraftova predlaže da žene moraju da budu obrazovane da bi mogle da postanu razumne, odgovorne i nezavisne odrasle osobe. Obraća pažnju na to da da bi žene postale „zaista moralne i korisne“ (Vulstonkraft, *Odbrana prava žena*.) moraju da budu ekonomski nezavisne od muškaraca.

Rasprave o tome šta čini jedno ljudsko biće dobrim se nisu završile sa Vulstonkraftovom već su se nastavile i u sledećem veku. Ironijom istorije, žene su u devetnaestom veku smatrane moralnijim (mada manje intelektualnijim) od muškaraca, shvatanje koje je uznemirilo filozofa utilitarizma, **Džona Stjuarta Mila**. On je to video kao etički duple standarde koje društvo greškom postavlja po kojima se ženska moralnost procenjuje različito od muške moralnosti. Razmišljajući o ženskoj navodnoj moralnoj superiornosti, Mil zaključuje da je ženska moralnost prosto rezultat sistematskog društvenog uslovljavanja. Žene su naučene da žive za druge, da uvek daju a nikad ne uzimaju, da se podređuju, popuštaju i povinuju; da budu večite trpljenice. Takođe su učene da se ne slažu sa muškarcima zato što nisu toliko pametne i jake kao muškarci. S obzirom na to, ženska vrlina nije proizvod samostalnog izbora. To je posledica društvene konstrukcije.

U osnovi, postoji samo jedna vrlina – ljudska vrlina – i žene kao i muškarci treba da budu ohrabrene da se povinuju njenim standardima. Onda i samo tada društvo će biti najpravednije i najprosperitetnije moguće. (Dž.S. Mil, *Potčinjenost žena*, 1970.)

Za razliku od Vulstonkraftove i Mila, ostale/i misliteljke/mislioni devetnaestog veka ne podržavaju ideju da vrlina jeste ili bi trebalo da bude jednaka za oba pola. Umesto toga pružile/i su pojedinačne ali jednake teorije o vrlini prema kojoj su muške i ženske vrline prosto drugačije. Ili su razrađivale/i pojedinačne i različite teorije o vrlini prema kojoj je ženska vrlina suštinski bolja od muške. Bitno je da se ova grupa različitih misliteljki/mislilaca ne slaže međusobno po pitanju kako treba oceniti osobine kao što su: negovanje, briga, empatija, saosećajnost, samožrtvovanje, ljubaznost, koje se pripisuju ženama. Pitale/i su se da li su ove „ženske“ „feminine“ karakteristike:

1. istinske moralne vrline koje treba da se razvijaju kod muškaraca kao i kod žena,
2. pozitivne psihološke osobine koje treba da se razvijaju samo kod žena, ili
3. negativne psihološke osobine koje ne treba da se razvijaju ni kod koga?

Ketrin Bičer pripada ovoj grupi misliteljki. Veruje da je ženama mesto u kući. Međutim, za razliku od nekih njenih savremenica/ka, veruje da je posao žene, podrazumevajući pod tim stvaranje i održavanje jakih porodica u kojima moralna vrlina napreduje, neophodan za dobrobit društva. U pokušaju da pomogne društvu da poštuje u pravoj meri posao koji žene obavljaju kod kuće, Bičerova je razvila „domaćinstvo“ kao naučnu granu. Naglašava da je za posao koji žene obavljaju kod kuće potrebno dosta inteligencije i organizacionih i profesionalnih veština; na primer, rukovođenje velikim posedom može biti zahtevno kao upravljanje malim preduzećem.

Bičerova takođe naglašava da je ženin najvažniji posao da se trudi da članovi njene porodice budu kao Hrist, koji je umro bolnom smrću da bi iskupio celo čovečanstvo iz palog, grešnog stanja. Izolovane u domenu privatnog, gde su navodno slepe na ovozemaljska iskušenja bogatstva, moći i prestiža, žene su navodno u boljem položaju nego muškarci da neguju „samopožrtvovano dobročinstvo“, vrlinu koja nalikuje Hristu i da služe kao uzori svojim porodicama. Što su žene valjanije i savršenije, to će i društvo biti bolje. Ubedena da su žene odgovorne za moralno usavršavanje muškaraca i dece, Bičerova se nikada nije zapitala zašto je Bog opteretio žene više nego muškarce ovom odgovornošću, namećući im zadatak stručnog osposobljavanja vrlinom samopožrtvovanog dobročinstva. Uostalom, polazeći od toga da je Hrist muškarac, zar Bog nije trebalo da odabere muškarce da budu čuvari društvene vrline? (Bičer i Stou, *Dom američke žene*, 1971).

Približno u vreme kada je Bičerova pisala, **Elizabet Kendi Stenton** takođe vidi razlike između ženske i muške moralnosti. Iako Stentonova nije bila sigurna da li muške i ženske suprotstavljene vrline smatra rezultatom društvene manipulacije ili biološkim imperativom, znala je da je muška moralnost, o kojoj je imala uopšteno loše mišljenje, postavila standarde za ponašanje u svetu javnosti. Rešenje ove situacije za žaljenje, rekla je Stentonova, je relativno jednostavno: treba gurnuti žene i njihovu superiorniju moralnost u svet javnosti. Čovečanstvo ne može sebi da priušti da ostavi žene u svetu privatnosti, kao što je Bičerova uradila, da koriste svoj dobar uticaj samo tamo i nigde drugde. (Bul i Bul, *Sažeta istorija o ženskom pravu glasa*, 1988.)

Isto kao i Bičerova, odgajana u duhu hrišćanske vere, Stentonova ceni žensko samopožrtvovano dobročinstvo. Međutim, Stentonova veruje da postoji jedna značajnija vrlina koju žene moraju da razviju a to je razvoj sopstvene ličnosti. Tokom tumačenja pasusa iz Biblije u kome se veličaju dobrotvorna dela siromašne udovice, Stentonova se slaže da je ženski velikodušni čin davanja, na prvi pogled, zaista vredan hvale. Pa ipak, Stentonova upozorava žene da je moguće da ženska velikodušnost – spremnost da brinu i daju više od muškaraca – doprinosi ženskom drugorazrednom društvenom položaju. Iako su dela samopožrtvovanosti moralni imperativi u teoriji, ono što bi trebalo ne znači i da može i da se ostvari u praksi. Žene sebi ne mogu uvek da priušte da budu potpuno usmerene na druge, rekla je Stentonova; ponekad moraju da budu sebične da bi mogle da brinu o sebi i da napreduju ka obezbeđivanju istih političkih, društvenih i ekonomskih nagrada i moći koje muškarci imaju.

Iako nije namerno i svesno pokušala da nastavi u pravcu razmišljanja Stentonove, **Šarlot Perkins Gilman** zamišlja društvo u kome postoje samo žene, *Herland/Njena zemlja*, u kojem su žene i ćerke (prev. stvorene procesom partenogeneze – razviće organizma iz neoplođene jajne ćelije) u mogućnosti da praktikuju superiorniju moralnost. *Herland* je ženski orjentisano društvo majki u kojem su granice između sfere privatnog i sfere javnog radikalno ispomerane. Žene iz *Herlanda* imaju bitnu ulogu kako na sudovima i u trgovinskim centrima, tako i u zabavištima i školama. Takmičarski, individualistički pristupi životu nestaju u *Herlandu*, gde žene mogu da se odnose jedna prema drugoj u duhu saradnje jer ne osećaju potrebu da dominiraju jedna nad drugom.

Nije ni čudo onda što tri muška istraživača - **Teri, Džefi Ven** - koji dospeju u *Herland*, ne znaju šta tamo da rade. Pre nego što dođu, šale se na račun mitske zemlje, pretpostavljajući da u njoj sigurno ima muškaraca, pošto žene ne mogu ni u kom slučaju biti dovoljno sposobne da vode narod bez muške pomoći. Kada uvide kako se *Herlandom* uspešno upravlja, međutim, samo jedan od njih, Ven, je dovoljno iskren da prepozna da stanovništvo koje sačinjavaju samo žene je grupa izuzetno uspešnih ljudskih bića. Kako on to vidi, žene iz *Herlanda* neguju obe, najbolje „feminine“/ženske vrline i i najbolje „maskuline“/muške vrline – vrline, koje udružene predstavljaju sadržaj ljudske vrline. Prema tome, ako društvo u realnom svetu želi da bude moralno ispravno, treba da prigrlji *Herland* kao svoj ideal. (Gilman, *Herland/Njena zemlja*, 1979.).

Napomene radi, *Herland* je fiktivna utopija u kojoj izmišljeni društveni, ekonomski, politički i kulturni uslovi dozvoljavaju ženama da se razviju na moralno dobre kao i psihološki zdrave načine. Ali uslovi za žene su prilično drugačiji u ne-fiktivom, stvarnom svetu, priznaje Gilmanova. U knjizi *Žene i ekonomija* (1966), napisala je da dok žene budu bile zavisne od ekonomske pomoći muškaraca, dotle će žene biti poznate po poslušnosti a muškarci po taštini. Neophodno je da žene bude ekonomski jednake sa muškarcima pre nego što počnu da razvijaju istinsku ljudsku moralnu vrlinu, savršen sklad ponosa i poniznosti: samopoštovanje.

2. Feministički pristupi etici brige

Očigledno je da su misliteljke/mislioni feminizma osamnaestog i devetnaestog veka, poput *Vulstonkraftove*, *Mila*, *Bičerove*, *Stentonove* i *Gilmanove*, doprinele/i razvoju širokog spektra feminističkih pristupa etici koji su usredsređeni na sličnosti i razlike između „muške/maskuline“ etike i „ženske/feminine“ etike. Radeći to, pokrenule/i su rasprave o različitim ontologijama i epistemologijama koje podupiru postojanje ovih dveju etika. Uglavnom, ne prihvataju ontološku pretpostavku da što je pojedinac udaljeniji od ostalih, to će potpunije biti razvijen. Takođe dovode u pitanje pretpostavku da što je znanje univerzalnije, apstraktnije, nepristrasnije i racionalnije, to jasnije odražava realnost. Umesto ovih pretpostavki, neosporno prisutnih u većini tradicionalnih etika, one/i predlažu ontološke pretpostavke koje tvrde da što je pojedinka/ac povezanija/i sa drugima i njegova ličnost je

bolja. Takođe nude epistemološku pretpostavku da što je neko znanje naročitije, konkretnije, pristrasnije i emotivnije, to je verovatnije da predstavlja način na koji ljudi istinski doživljaju svet. Prema tome, ne iznenađuje to da „zajednička žena“ postepeno počinje da zamenjuje „samostalnog muškarca“ u feminističkim pristupima etici u osamnaestom i devetnaestom veku. (Tong, *Feministička etika*, 1993.).

Nadograđujući se na zaostavštinu mnogih misliteljki/mislilaca koje/i su im prethodile/i, istaknuta grupa etičarki feminizma dvadesetog veka nastavlja da koristi „zajedničku ženu“ da razvije različite feminističke pristupe etici orijentisane na brigu. Za razliku od nefeminističkih pristupa etici orijentisanih na brigu, feministički su vrlo prilagođeni rodним pitanjima. Etičarke feminizma koje su orijentisane na brigu brzo opažaju slučajeve ženske podređenosti i tendencije patrijarhalnih društava koja nepravilno vrednuje načine na koje žene razmišljaju, pišu, rade i vole.

2.1. Feministička etika brige: Drugačiji glas

Zagovornice feminističke etike brige, uključujući i **Kerol Giligan** i **Nel Nodings** ističu da su tradicionalne teorije, principi, praktikovanja i stavovi o moralu nedovoljni jer umanjuju, ignorišu, obezvređuju odnosno omalovažavaju vrednosti i vrline koje se kulturološki dovode u vezu sa ženama. Giliganova nudi svoj rad kao kritiku frejdovskog gledišta prema kome su muškarci potpuno moralno razvijeni, dok žene nisu. Frojd je navodnu žensku moralnu inferiornost pripisao devojčicinom psihoseksualnom razvoju. Dok dečaci prestaju da budu privrženi majkama zbog straha da će ih očevi kastrirati ako to ne urade, devojčice ostaju vezane za majku jer strah od kastracije nema nikakvog uticaja na njih – jer su one već ostale bez „cenjenog organa“. Kao rezultat ove muško-ženske različitosti spomenute u teoriji, kod devojčica se navodno mnogo sporije nego kod dečaka razvija poimanje sebe kao autonomnih moralnih osoba, koji su lično odgovorni za posledice svojih dela: kao pojedinke koje se moraju povinovati društvenim pravilima ili suočiti se sa kaznama. Drugim rečima, dečaci i muškarci poštuju zakon više od devojčica i žena.

Po mišljenju Giliganove, **Frojd** je prosto jedan od mnogih tradicionalnih mislilaca koji smatraju žene moralno inferiornijim u odnosu na muškarce. Izdvaja psihologa **Lorensa Kolberga**, koji je proučavao obrazovanje. Kolberg tvrdi da je moralni razvoj proces koji se odvija u šest faza.

Prva faza je „Orijentacija prema kazni i poslušnosti“: kako bi izbegli bol koji uzrokuje kažnjavanje, odnosno osetili zadovoljstvo koje donosi nagrađivanje, deca se ponašaju onako kako im je rečeno.

Druga faza je „Instrumentalno-relativistička“: zasnovana je na ideji o reciprocitetu- „usluga za uslugu“- deca razmišljaju o potrebama drugih do one mere do koje drugi zadovoljavaju njihove potrebe.

Treća faza je „Orijentacija dobre osobe“: adolasci se okreću prevladajućim normama širih socijalnih grupa ne bi li obezbedili njihovo odobravanje i ljubav.

Četvrta faza je „Orijentacija prema redu i zakonu“: kod adolescenata se razvija osećaj

dužnosti, uvažavanje autoriteta i očuvanje socijalnog reda da bi se obezbedilo divljenje i poštovanje ostalih.

Peta faza je „Orijentacija na društveni ugovor i individualna prava“: odrasli prihvataju utilitarističko shvatanje moralnosti prema kojoj pojedinci mogu da se ponašaju kako žele sve dok ne ugrožavaju druge ljude.

Šesta faza je faza „Univerzalnih etičkih načela“: odrasli prihvataju Kantovo viđenje morala koje prevazilazi sve konvencionalne moralnosti. Rasuđivanjem odraslih više ne upravlja koristoljublje, mišljenje drugih, strah od kažnjavanja već samonametnuti univerzalni principi moralnosti. (Kolberg iz Mišel, izdanje, *Kognitivni razvoj i epistemologija*, 1971.)

Iako Giliganova priznaje da je Kolbergova lestvica razvoja moralnosti privlačna mnogim ljudima koji su obrazovani u školi tradicionalne etike, ističe da široka prihvaćenost teorije o moralnom razvoju nije nužno merilo njene tačnosti. Pita se da li su Kolbergovih šest faza moralnog razvoja zaista univerzalne, nepromenljive i poređane po hijerarhiji. Posebno, pita se zašto po Kolbergovom poretku stvari, žene se retko popnu do treće faze na lestvici moralnog razvoja dok muškarci uobičajeno uspeju da dođu do četvrtre ili čak pete faze? Da li ova razlika između rodova znači to da su žene moralno nepotpunije razvijene nego muškarci? Ili umesto toga da nešto nije u redu sa Kolbergovom metodologijom - da postoji neka predrasuda u njoj koja dozvoljava muškarcima da postignu veći uspeh u moralnom razvoju od žena?

Giliganova veruje da je Kolbergova metodologija naklonjena muškarcima. Ima više sluha za muške glasove dok za ženske nema. Tako da ne primećuje drugačiji glas koji Giliganova tvrdi da čuje u svojoj studiji o dvadesetdevet žena koje se osvrću na svoje odluke o abortusu. Ovaj osobeni glas moralnosti, kaže Giliganova, govori jezikom brige koja u prvi plan stavlja odnose i odgovornosti. Naizgled, ovaj jezik je uglavnom nerazumljiv proučavaocima Kolberga koji govore dominantnim jezikom moralnosti tradicionalne etike – takozvanim jezikom pravde koja naglašava prava i pravila.

Iako Giliganova napominje da jezik brige i jezik pravde nisu zavisni od roda po strogo utvrđenim pravilima, prema kojima sve žene pričaju samo jezikom brige i svi muškarci samo jezikom pravde, ponekad daje primere koji to potkopavaju.

U svojoj studiji o abortusu, prikazuje samo žene koje ulaze i izlaze iz tri spomenuta moralna okvira koja povezana u celinu konstituišu njenu etiku odnosa: *prvi nivo* u kome žene prenaplašavaju svoje interese; *drugi nivo* gde žene prenaplašavaju interese drugih i *treći nivo* u kome žene svoje interese sastavljaju sa interesima drugih.

Dakle, žena na prvom nivou bi odluku o svom abortusu donela u skladu sa time šta je najbolje za nju, na drugom nivou u skladu sa time šta je najbolje za druge i na trećem nivou u skladu sa tim šta je najbolje za nju i druge shvatajući to kao celinu odnosa. Žene na Trećem nivou ispoljavaju način razmišljanja koji je sasvim i istinski feministički. (Giligan, *Drugačijim glasom*, 1982.).

Etika brige Giliganove je bila priznata i prihvaćena u velikoj meri, ali je takođe bila i strogo kritikovana. Neki kritičari tvrde da nivoi Giliganove ne nude nova saznanja o ljudskoj moralnosti koja sežu izvan Kolbergovih Faza, u kojima se Kolberg usredsređuje na muško moralno iskustvo dok se Giliganova usredsređuje na žensko. Shvatajući ovaj prigovor ozbiljno, Giliganova je pokrenula nekoliko studija o moralnom iskustvu muškaraca. Njen glavni cilj je bio da istraži načine na koje društvo, na primer, u Sjedinjenim Državama možda učutkuje dečaćku i mušku moralnu osetljivost, ohrabrujući ih da ne budu dovoljno odgajene ljudske ličnosti da bi mogli uspeti u izuzetno takmičarski nastrojnom javnom svetu. Giliganova ističe da za razliku od današnjih žena koje mogu da pričaju moralni jezik pravde i prava skoro tečno kao i moralni jezik brige i odgovornosti, današnjim dečacima i muškarcima je još uvek teško da jasno izražavaju moralne probleme na bilo koji drugi način sem moralnim jezikom pravde i prava. Glavni cilj novih studija Giliganove je da dokaže da je treći nivo razmišljanja, ipak, način razmišljanja po kojem bi trebalo da se vodi moralno razmatranje.

Drugi kritičari insistiraju na tome da iako je briga prava moralna vrlina, nije toliko suštinski bitna moralna vrlina kao što je pravda. Za ove kritičare je karakteristična tvrdnja da je bolje postupati po opštem moralnom načelo kao što je „pomaganje siromašnima“ nego po posebnom osećanju brige za određenu osobu. Uvrežena načela su pouzdanije moralne smernice nego prolazna osećanja, kažu oni. *Takođe iznose gledište da kada su pravda i briga u sukobu, nepristrasna razmatranja treba da dominiraju nad pristrasnim razmatranjima: fundamentalna prava i osnovne potrebe mog deteta nisu ni manje ni više važna od prava i potreba bilo čije dece.*

Ipak drugi kritičari tvrde da nema ničeg novog u vezi sa „drugačijim glasom“ koji Giliganova čuje. Ističu da je dobročinstvo (odnosno briga) u istoj meri zastupljeno u tradicionalnoj etici kao i pravda. Od dobročinstva potiču ideje o maksimiziranju sveukupne hrane, ne povređivanju nikoga i ne mešanju se u slobodu pojedinaca. Od pravde potiču pojmovi o jednakosti poštovanja svih osoba i jednakosti pred zakonom. Ali, u odbranu Giliganove, ono što neki tradicionalni etičari podrazumevaju pod pojmom „dobročinstva“ možda nije ono što Giliganova podrazumeva pod pojmom „brige“. Filozof **Lorens A. Blam** traži od nas da razmotrimo ovo specifično načelo „Zaštiti decu od svega što im može naškoditi“, načelo koje proizilazi iz dobročinstva kao opšteg načela. Kako Blam ovo vidi, mnogi roditelji odobravaju ovo posebno načelo, ali samo oni koji su brižni – odnosno osetljivi na i svesni posebnih interesa i potreba svoje dece – znaće kada i kako to da ispune.

Iako se većina filozofa tradicionalista slaže sa Blamom po pitanju toga da će se brižni roditelji vrlo verovatno češće ponašati blagonaklono za razliku od onih koji decu zapostavljaju, ne slažu se sa njim da su samo brižni roditelji u stanju da se tako ponašaju. Umesto toga oni ističu da zvanično osećanje dužnosti, koje može ali ne mora biti propraćeno osećanjima brige, je dovoljno da izazove ovaj moralni čin. Poput mnogih etičara koji razvijaju verzije etike brige, Blam, međutim, veruje u to da ljudi da bili moralni moraju da čine više od pukog povinovanja zakonu. Moraju biti i preplavljeni prikladnim emocijama, sentimentima

i osećanjima da bi obavili moralno vredan čin u potpunosti. (Blam, *Prijateljstvo, altruizam i moralnost*, 1980.)

Uz nefeminističke kritike usmerene na etiku Giliganove, takođe su nekoliko izrazito feminističkih kritika su bile upućene na njen račun. Najjače od ovih kritika su one koje ističu da iako su žene bolje vode brigu o drugima od muškaraca, i dalje je epistemološki, etički i politički nepromišljeno dovoditi žene u vezu sa vrednošću brige. Dovoditi žene u vezu sa brigom o drugima je možda način da se promovise gledište da su žene zadužene za vođenje brige o drugima ili još gore da zato što žene mogu da vode brigu o drugima, treba da se brinu po svaku cenu, bez obzira šta to za njih znači.

U knjizi *'Ženskost i dominacija'* (1990.), **Sandra Li Bartki** raspravlja da žensko iskustvo izgradnje muškog ega i vidanju njihovih rana na kraju ženama oduzima moć. Tvrdi da takva vrsta „emotivnog posla“, koju praktikuju žene u nekim uslužnim profesijama, uzrokuje da se odvoje od svog temelja koji se zasniva na osećanjima i sentimentima. Na primer, plaćati nekome da bude uvek vedar čak i kada su mušterije, pacijenti ili klijenti nepristojni, bezobrazni ili se ponašaju nasilnički znači plaćati osobi da se pretvara da je ljubazna iako se ona ne oseća tako. Ali neka osoba se pretvara da je ljubazna samo toliko dugo dok ne ugrozi svoju sposobnost da prepozna razliku između lažne i prave ljubaznosti.

Bartkijeva priznaje da se neke žene osećaju ispunjene energijom više nego iscrpljene posle emotivnog posla koji obavljaju. Mnoge supruge i majke tvrde da je iskustvo staranja, brige, nege o muževima i deci vredno truda čak i kada je teško. Što se više brinu o drugima to više vide sebe kao osobe koje drže sve konce u rukama tako što obavljaju sav posao umesto drugih.

Ali takvo subjektivno osećanje nadmoći, kaže Bartki, ne poklapa se sa objektivnom realnošću stvarnog posedovanja moći. Na primer, mnoge žene se uzrujaju kada ne uspeju da udovolje muškarcima koji ih okružuju. Pa ipak, ti muškarci možda ne primećuju koliko bola nanose njihove reči i dela tim ženama. Deluje kao da muškarci manje brinu o ženskim osećanjima nego što žene brinu o muškim osećanjima. Prema tome, po mišljenju Bartkijeve, ženska briga o muškarcima može dostići nivo „kolektivnog klanjanja žena muškarcima, potvrda muške važnosti koja je nije uzajamna“ (Bartki, *Ženskost i dominacija*, 1990).

Bartkijeva izražava zabrinutost zbog ženske brige o muškarcima jer bi žene u tom procesu mogle da žrtvuju svoj moralni integritet. Bartkijeva navodi primer *Tereze Štangl*, supruge *Franca Štangla*, komandanta u Treblinci. Svesna činjenice da suprug ubija hiljade Jevreja u njegovom koncentracionom logoru, nastavila je i pored toga da se poslušno, čak blagonaklono, stara o njegovim potrebama. Radeći to, kaže Bartkijeva, postala je saučesnica u njegovom zlu; jer žena ne može nakon što je prećutala zlo da očekuje da će da očuva svoju dobrotu potpuno netaknutom. Jer iako je zlodelo izvršila voljena osoba ono je i dalje zlodelo, žene bi trebalo da analiziraju „zamke i iskušenja koje donosi briga za druge“ pre nego što svesrdno prigrlje etiku brige. (Bartki, *Ženskost i dominacija*, 1990).

Maletova potkrepljuje uzdržanost Bartkijeve u vezi sa etikom brige. Pravi razliku

između *iskrivljene brige* i *neiskrivljene brige*. Maletova to vidi kao da žena nije u položaju da istinski brine o nekome ako je ekonomski, društveno, odnosno psihički primorana na to. Posebno jer ne može istinski da se brine o drugima pod okolnostima koje karakterišu muška dominacija i ženska podređenost. *Samo kada bi žene bile u potpunosti jednake sa muškarcima, samo tada bi mogle brinuti o njima bez straha da će oni iskoristiti njihova dela iz ljubavi*. Samo dok žene rade više nego što je njihov pravičan deo posla brige o drugima, do tada će oba pola ostati lišena moralnosti. Međutim, prevelika briga o drugima predstavlja opasnost da bi se moglo postati snishodljiv. Premala briga o drugima predstavlja opasnost da bi se moglo postati toliko sebičan da se zamrzne čovekovo srce u tom procesu. *Brinuti o drugima na odgovarajući način znači brinuti razumno i dobro*.

Problemi koje ističu Bartkijeva i Maletova u vezi sa brigom zavređuju pažnju, po oceni feministkinja koje su orijentisane na brigu. Ali nisu dovoljno jake da potpuno diskretuju rad Giliganove a još manje projekat o feminističkoj brizi uopšte. Čak iako je rizično za žene da brinu o drugima u patrijarhalnom društvu, briga ostaje deo svake kredibilne etike. Zbog osporavanog statusa brige treba razviti stabilniju feminističku etiku brige koja se tiče muškaraca kao i žena i koja, svakako, ne zahteva odbacivanje brige.

Delimično kao odgovor na pozive za usavršavanje feminističke etike brige, Nel Nodings je razvila etiku koja vrednuje vrline i vrednosti koje su tradicionalno vezane za žene. Za Nodingsovu, etika se tiče posebnih odnosa između dve strane: „jedne koja brine“ i „druge o kojoj se brine“. Istinska briga se ne sastoji od čovekovog objavljivanja univerzalne ljubavi prema celom čovečanstvu. Niti se sastoji od slanja pomoći žrtvama rata, gladi i prirodnih nepogoda. U stvarnosti, jedna majka iz Sjedinjenih Američkim Država ne može da brine o deci u Sudanu na isti način kao što brine o svojoj deci. Prava briga zahteva stvarne susrete sa određenim osobama; ne može biti poklonjena iz daleka na sve pojedince uopšteno.

Nodingsova tvrdi da dok smo deca delujemo po urođenom osećaju za brigu koji nas podstiče da pomazemo drugima prosto zato jer što to želimo. Kasnije, kada postanemo toliko zauzeti i „bitni“ da mislimo da nemamo vremena da brinemo o drugima, proračunatost takozvane etičke brige nadopunjuje spontanost urođenog osećaja za brigu o drugima. Pokušavamo da budemo dostupni nekome čak iako su naši kalendari popunjeni ugovorenim susretima i sastancima. Crpimo svoja sećanja na one dane kada je bilo lako brinuti o drugima, kada smo uvek imali vremena za one koji nas vole ili kojima smo im potrebni. Po mišljenju Nodingsove, u čemu god da se ispoljava vrednost etičke brige, nije u tolikoj meri izvorna kao što je urođena briga. Urođena briga je preduslov za ostvaranje etičke brige. Sociopate ne mogu etički da brinu zato što to ne mogu ni prirodno. Verovatno dolaze na svet bez sposobnosti usvajanja brige o drugima kao ponašanja.

Iako Nodingsova tvrdi da muškarci mogu i treba da budu oni koji brinu o drugima, češće daje primere žena kao brižnih ljudi. Neki od kritičara Nodingsove misle da ona vrednuje žene koje brinu do tačke ugrožavanja svog identiteta, integriteta, pa čak i opstanka. Nodingsova prigovara da je kritičari nisu razumeli. Poput njih, *ona misli da ona koja brine za druge treba da brine i za sebe*. Ipak, pouzdan slučaj može biti zasnovan na tome što Nodingsova

misli da, u biti, *ona koja brine treba da brine za sebe da bi mogla da brine za druge još bolje*. Očuvanje odnosa, u onoj meri u kojoj je to moguće od velike je važnosti za Nodingsovu. Po njenom mišljanju, prekinuti vezu bez napora da se nađe neki način da se očuva razlog je za zabrinutost. Nodingsova ukazuje na opasnost da kada neka osoba raskine vezu, posebno onu koja je prisna, on ili ona se izlaže opasnosti da postane „etički obezvređena“ (Nodings, *Briga: Ženski pristup etici i moralnom obrazovanju*, 1984).

U knjizi *Osnove iz kuće: Briga i socijalna politika* (2002), Nodingsova proširuje načela svoje feminističke etike brige do poprišta javne politike. Kao odgovor onima koji su kritikovali feminističku etiku brige kao „dobru teoriju o domaćinstvu“ nesposobni da vide moralnu kompleksnost širih socijalnih pitanja i principa koje obuhvata, Nodingsova tvrdi da je čvrst osećaj za društvenu pravdu zasnovan na lekcijama naučenim u sferi privatnog. Po njenom viđenju, *ako razvijemo istinski delotvornu društvenu politiku koja se bavi pitanjima beskućništva, duševnih oboljenja i obrazovanja, imamo šta da naučimo o „osnovama iz kuće“ odakle vodi poreklo i briga o drugima*.

Fiona Robinson proširuje glavni stav Nodingsove o odnosima između privatne i javne etike. Po mišljenju Robinsone, *u domenu međunarodnih odnosa ne može doći do pravog napretka u bavljenju problemom siromaštva bez kritičke feminističke etike brige*. Robinsonova ističe da uprkos svim naporima koje su činili teoretičari tradicionalnog opredeljenja zasnovanog na pravima i obavezama, kako bi podstakli narode da se izbore sa ogromnim manjkom u prihodima, siromaštvo ostaje još veći problem nego ikada ranije. Robinsonova misli da su tradicionalni etički pristupi određenim problemima kao što je siromaštvo previše apstraktni i uopšteni da bi podstakli da se dovoljno deluje u cilju odstranjivanja stvarne patnje koju prouzrokuje siromaštvo. Etičarke/i treba da probude svest o siromaštvu u svakodnevnom životu onih koji nisu siromašni. Robinsonova tvrdi da nam je potrebna kritička feministička etika brige koja pomaže onima koji su privilegovani da shvate načine na koje njihovo bogatstvo utiče na siromaštvo nepriviligovanih ljudi. *Dok se privilegovani ljudi ne odreknu nekih svojih prednosti potpomažući tako ekonomske, političke i društvene promene, dotle će dobrotvorni prilozii koje daju tu i tamo da ublaže ljudsku patnju većinom služiti samo njima da se osećaju dobro*. (Robinson, *Globalizacija brige: Etika, feministička teorija i međunarodni odnosi*, 1999)

2.2 Orijentacija na brigu: Paradigmatični moralni odnosi

Sara Radik, Virdžinija Held i Eva Kitej, imaju mnogo toga zajedničkog sa Giliganovom i Nodingsovom. Podvlače da odnosi među ljudima nisu odnosi između jednako obaveštenih osoba i osoba koje imaju jednaku moć već između neravnopravnih i međusobno zavisnih osoba. U odnosu roditelja prema detetu, ili samouverenog prijatelja prema potištenom i uzrujanom prijatelju, na primer, ne odnose se jedan prema drugome kao poslovni partneri tokom pregovara oko sklapanja ugovora, već kao dve osobe različitih moći, koje pokušavaju da razreše pitanje od zajedničkog interesa. Etika bi trebalo da bude pravljena po modelu života kako ga većina ljudi svakodnevno doživljava.

U svojoj feminističkoj etici brige, **Sara Radik** tvrdi da društvo treba da vrednuje na pravi

način ono što ona naziva „materinska praksa“. Kao bilo koja ljudska delatnost, materinska praksa ima poseban oblik razmišljanja sa svojstvenim rečnikom i logikom, posebne ciljeve i namere. U slučaju majčinskog razmišljanja, ovi ciljevi i namere se sastoje od očuvanja, razvoja i prihvatanja svoje dece. (Radik, *Majčinsko razmišljanje*, 1989.).

Očuvanje dečijeg života je prvo stanovište materinske prakse Radikove. Ni jedno ljudsko biće, spolja, nije ranjivije od deteta. Deca ne mogu da prežive ako ih neko ne hrani, ne oblači i ne štiti. Da pokaže u kojoj meri su zaista deca zavisna od osoba koje brinu o njima, Radikova navodi primer Džuli, preopterećene mlade majke sa veoma zahtevnim detetom. Pošto joj je bilo sve teže i teže da brine o bebi, Džuli pomišlja da je ubije. Užasnuta svojom mišlju, Džuli je sa bebom ušla u gradski autobus. Provela je celu noć vozeći se autobusom, jer je zaključila da dok ona i njena beba budu na javnom mestu, neće moći da je povredi.

Radikova prepričava Džulinu priču da bi istakla kako materinstvo nije lak posao. Ne oseti se svaka majka izbezumljenom poput Džuli; ali ima dana kada većina majki požele, makar potajno, da nisu majke. Da bi mogle da se prikladno ophode prema deci tokom ovih dana, kaže Radikova, majke moraju da neguju vrline kao što su pažljiva analiza (mogućnost ispravnog sagledavanja stvari), skromnost i vedrina. Opremljeni ovim vrlinama, one koje se ponašaju na ovaj način moći će da se bore sa nedaćama koje život podjednako donosi deci i odraslima.

Drugo stanovište materinske prakse Radikove je *podsticanje* dečijeg razvoja. Podsticati dečiji razvoj ne znači nametati svome detetu neku vrsu idealnog životnog scenarija. Majke ne treba da teraju svoju decu da budu savršena. Majke treba radije da pomognu deci da shvate da je u životu bitan trud da se postane bolja osoba uprkos nečijim manama i slabostima.

Treće i poslednje stanovište materinske prakse Radikove je *obuka*. Majke se obično vrlo trude da nauče decu kako da se ponašaju na društveno prihvatljiv način - da bi postala građanke/i koje/i poštuju zakon. Ali dolazi i do toga da savesne majke odbijaju da se prilagode društvenim zahtevima i očekivanjima. Na primer, jedna savesna majka može da odbije da spremi sina da se bori za nepravedan cilj ili da reguliše ishranu ćerke koja želi da smrša do broja 0 dizajniranih farmerki. Može da se nađe zarobljena između vrednosti takmičarski nastrojenog, opsednutog moći, individualističkog društva na jednoj strani i svog unutarnjeg ubeđenja da su ove vrednosti temeljno pogrešne. Ako majka obučava sina po načinama koje nalaže svet, on će verovatno biti uspešan u njemu, ali je takođe moguće da će postati drzak poslodavac koji se ponaša grubo prema svojim zaposlenima. S druge strane, ako majka vaspitava sina da bude „dobar dečko“, on može izrasti u „gubitnika“ u očima društva. Kao i sve majke, kaže Radik, jedna savesna majka mora da odluči da li su njene vrednosti ili vrednosti većinskog dela društva one kojima bi trebalo da se vodi u praksi podizanja deteta. Da li je bitnije da se njeno dete povinuje društvenim normama ili da ih kritički preispituje?

Poslednja nada Radikove je da prenese majčinsko razmišljanje u svet javnosti - da natera

više muškaraca i žena da razmišljaju o problemima na „majčinski“ način. Ističe da su, na primer, ljudi koji razmišljaju na način jedne majke skloni su da pomisle prvo na to šta rat donosi konkretno nego kako on izgleda apstraktno. Za one koji razmišljaju na majčinski način rat se ne vodi zbog toga da nečiji narod pobedi bez obzira na sve. Rat pre podrazumeva rizikovanje života nečijeg deteta na koje je neko potrošio godine da ga zaštiti, vaspita i obuči. Za osobu koja razmišlja na majčinski način, rat podrazumeva smrt - podrazumeva neutralisanje „proizvoda“ materinske prakse; podrazumeva gubitak onoga što je čoveku najdragoceniije.

Virdžinija Held, poput Radikove, nalazi u većini slučajeva savršenu paradigmu u odnosu između osoba sa majčinskim osobinama i dece. Heldovu ne zabrinjava samo činjenica da tradicionalna etika odbacuje *žensku* moralnost već i to što predstavlja *mušku* moralnost kao *rodno neutralnu* moralnost. Tvrdi da kada bi tradicionalna etika bila zaista rodno neutralna, ne bi davala prednost paradigama – kao što je, na primer, model sklapanja ugovora koji govori više o muškom nego o ženskom iskustvu. Po proceni Heldove, previše tradicionalnih etičara uzdiže ljudske odnose kao moralne do one tačke do koje oni služe različitim interesima pojedinačnih razumnih sklapanja ugovora. Pa ipak, život se ne sastoji samo od sukoba, takmičenja i rasprava- i od toga da neko dobije ono šta želi.

Osoba sa majčinskim osobinama bi znala da se život sastoji i od saradnje, dogovora i zajedništva – od toga da se imaju u vidu potrebe drugih. Međutim, Heldova razmišlja da kada bi odnos između osobe sa majčinskim osobinama i deteta, a ne odnos između dva razumna pregovarača tokom sklapanja ugovora, bila paradigma za dobar ljudski odnos, društvo bi moglo izgledati drugačije (Heldova, „*Feminizam i teorija morala*“, 1987).

Međutim, Heldova priznaje da i odnos između osobe sa majčinskim osobinama i deteta može biti problematičan. Odnos između oca i sina ili majke i ćerke može biti isto tako opresivan kao i između poslodavca i zaposlenog. Zaista, u nekim prisnim odnosima može biti prisutno mnogo više maltretiranja i svireposti nego u nekim poslovnim. Obično je mnogo lakše otići od jednog poslodavca koji maltretira nego od muža koji to isto radi.

Heldova tvrdi da njena odbrana majčinske etike ne podrazumeva sveopšto nepriznavanje tradicionalne etike. Samo zato što feministička etika brige može da se bavi stvarima koje prevazilaze „moralni minimum“ poštovanja prava pojedinaca ne znači da treba i da obezvređuje taj „moralni minimum“. Osobe sa majčinskim osobinama moraju da budu pravedne i brižne u istoj meri; kritičke/i misliteljke/misljoci treba da budu emotivno -osetljive/i pojedinke/ci; sposobne/i da uopštavaju ljudske odnose kao i da izvuku iz njih posebne osobine.

Kao i druge feministkinje koje se bave etikom brige, Heldova smatra da središnje vrednosti feminističke etike treba da budu podjednako prisutne u privatnom i javnom domenu. Kada joj je postavljeno pitanje šta je po njenom mišljenju najosnovnija ljudska vrednost, Heldova je bez oklevanja odgovorila da je to briga. *Po njenom viđenju, briga može da postoji bez pravde ali pravda ne može da postoji bez brige.* Mišljenje Heldove nije sasvim jasno, ali izgleda da prema njenom glavnom stanovištu pre nego što je izgrađen *polis* (prev. u antičkoj Grčkoj

polis je grad koji je ujedno i država), postojale su porodice, neke od njih vrlo nepravedne po tome što su muškarci bili povlašćeniji od žena, ili po tome što su stariji imali prednost nad mlađima. Ipak, ove su porodice opstale zato što je u njima postojalo dosta brige za njihove članove zbog koje su brinuli na osnovne ljudske potrebe drugih i štitili najvažnije ljudske interese svakog od njih. Da nije bilo ove vrste brižnog ponašanja u okviru porodica, polis- sa svojim pravilima, zakonima, ugovorima i merilima pravde – nikada ne bi nastao. Heldova kaže: „Pravda ne može da postoji bez brige...jer bez brige ni jedno dete ne bi preživelo niti bi bilo pojedinaca vrednih poštovanja.“ (Virdžinija Held, *Etika brige* 2006, 17. str)

Poput Radikove koja govori o pojedinkama/pojedincima koje/i razmišljaju na majčinski način i Heldove koja govori o osobama sa majčinskim osobinama, **Eva Feder Kitajova** želi da izbegne optužbu od strane feminističkog egzistencijalizma. Njena feministička etika brige se odnosi na „odnose zavisnosti“ i „zavisne radnike“ pre nego na „materinske odnose“ i „majke“. Za Kitajevu, primer zavisnog radnika bi bio bliski rođak, prijatelj ili plaćeni radnik koji ima obavezu da svaki dan radi za opstanak onoga koji je zavisan od njega. Rad koji zavisni radnik obavlja karakterišu briga, interesovanje i povezanost sa onim koji je zavisan od njega, i ona uobičajeno trpi negativne lične odnosno profesionalne posledice koje su rezultat toga što radi posao koji joj je neophodan. Po mišljenju Kitajeve, zavisni radnik ima obavezu prema zavisnoj zato što je ona najpodesnija osoba za zadovoljavanje njegovih potreba. Na primer, izvor moralne obaveze jedne majke prema svom detetu nisu *pravila* zavisne osobe kao osobe, već radije *odnos* koji postoji između onoga kome nešto treba i onoga ko je u situaciji da zadovolji njegovu potrebu. Ovaj većinskim delom društveno konstruisan odnos definiše to da se on obično ne *bira* već je zadan u okviru porodičnih veza, dinamici prijateljstva ili poslovnim okvirima.

Kitajeva tvrdi da po ugledu na paradigmu odnosa zavisnosti može i treba da se vodi javna politika koja se tiče ljudske jednakosti. Iz njenog ugla, mi smo svi jednaki zato što smo svi proizvod rada jedne ili više majčinskih/zavisnih radnika. Jer svako je dete neke majke, svako je iskusio kako je to biti zavisan od nekoga – čak radikalno zavisan od nekoga zbog čistog opstanka. Od društva bi bilo pošteno samo kada bi vodilo računa o svim svojim zavisnim radnicima, uključujući tu i zvanične majke. Jer ako društvo uradi išta manje od ovoga za zavisne radnike ogrešiće se ne samo o zavisne radnike već i o ljude koji zavise od njih.

To je postepeno rasplitanje cele tkanine koja vezuje društvo. Prema tome, ako društvo želi da se održi, Kitajeva tvrdi da bi prvi cilj javne politike morao da bude davanje više moći zavisnim radnicima u društvu. (Kitaj, *Ljubavni rad: Eseji o ženama, jednakosti i zavisnosti*, 1999).

3. Feministički pristupi etici orijentisani na status

Feministički pristupi etici orijentisani na brigu obično se bave pitanjima moći – odnosno, dominacije i subordinacije – pre nego što pređu na pitanja o *dobrom* nasuprot *lošem*, *brizi* nasuprot *pravde* i *majčinskom* nasuprot *očinskom* razmišljanju. Ne radi se o tome

da su feministkinje koje su orijentisane na status feministkinje u većoj ili manjoj meri od feministkinja orijentisanih na brigu, već o tome da one stavljaju akcenat na druge stvari, različite od onih na koje stavljaju feministkinje orijentisane na brigu.

Feminističke etičarke orijentisane na status pristupaju sistematskoj ženskoj podređenosti muškarcima na mnogo različitih načina. Liberalne, radikalne, marksističke/socijalističke, multikulturalne, globalne i ekološke feministkinje sve su ponudile niz različitih objašnjenja i rešenja za ženski status „drugog pola“. Isto tako i egzistencijalističke, psihoanalitičke, postmodernističke feministkinje i feministkinje trećeg talasa. Zagovornice ovih škola feminističke misli stoje pri tome da razaranje svih sistema, struktura, institucija i običaja koji stvaraju ili održavaju uvredljive razlike u moći između muškaraca i žena je neophodni preduslov za stvaranje rodne ravnopravnosti. Deluje kao da one, na neki način, smatraju da pravda prednjači nad brigom, nasuprot mišljenju Heldove.

3.1 Liberalni, radikalni, marksistički/socijalistički, multikulturalni, globalni i ekološki pristupi

Liberalne feministkinje imaju svoje istorijske korene u delima Meri Vulstonkraft „Obrana prava žena“, Džona Stjuarta Mila „Potčinjenost žena“ i ženskom pokretu sifražetkinja u 19. veku. Među organizacijama sa kojima se savremene liberalne feministkinje najviše dovode u vezu je Nacionalna organizacija žena (NOW). Liberalne feministkinje ostaju pri tome da je glavni razlog ženske potčinjenosti muškarcima skup društvenih normi i formalnih zakona koji otežavaju ženama da budu uspešne u javnom svetu. Dok žene ne bude imale iste mogućnosti kao muškarci, dotad neće biti u mogućnosti da ispune sav svoj potencijal na fakultetima, forumima, tržištu, u operacionoj sali itd. Iako mnogi ljudi misle da liberalni feminizam više nije popularan i da su etička pitanja, kojima se najviše bavio, razrešena, istini za volju još 2009., Povelja o (ženskim) pravima objavljena 1967. od strane Nacionalne ženske organizacije u Sjedinjenim Američkim Državama, naprimer, tek treba da se sprovede u potpunosti. Pravo na rađanje američkih žena još uvek nije sigurno a Amandman o jednakim pravima tek treba da se donese. Štaviše, od 2009. prosečna radnica u SAD još uvek zarađuje oko 20 % manje od prosečne plate muških radnika (Maher, Volstrit žurnal, 2008.); samo 17 od 100 američkih senatora su žene (Konfesor i Hakim, Njujork tajms, 21. januara 2009.); i od decembra 2008., samo 13 žena su izvršne direktorke prema Fortune 500, godišnjoj listi rangiranja najvećih korporacija Amerike magazina Fortune (CNNMoney.com, 2009.). Ako je cilj liberalnog feminizma da pogura žene svom snagom u svet javnosti i da ih katapultira u više orbite, onda je njihov posao daleko od završenog. Žene najčešće biraju zavisne poslove - onaj posao na koji se fokusira Eva Feder Kitajeva – u svetu javnosti, taj posao koji podrazumeva brigu o drugima, ima skoro najniži društveni položaj i najmanje je plaćen posao koji se može imati.

Radikalne feministkinje smatraju da je plan liberalnih feministkinja pogrešno usmeren na pravne lekove u vidu „afirmativnih akcija“ kao što su „jednaka plata za jednak (ili uporediv) posao“ i materinsko odsustvo. Po njihovoj proceni, žene će ostati drugi pol dok

ne dođe dan i vreme kada će žene steći punu kontrolu nad svojim reproduktivnim moćima i seksualnim željama. U početku su radikalne feministkinje imale „libertarijanske“ stavove prema seksualnosti i reprodukciji. Takođe su nagovarale žene da olakšaju sebi trudnoću što je više moguće. Zašto bi prolazile kroz neprijatnu trudnoću i bolno porođajno iskustvo kada umesto toga mogu da iskoriste surogat majku - još bolje, hipotetički veštačku matericu – da bi dobile dete za sebe? Takođe su „libertarijanske“ radikalne feministkinje nagovarale žene da postanu što više androgine. Što žene budu manje pokušavale da otelotvore svoje „ženske“ osobine, koje je za njih društvo konstruisalo, to će biti jednakije sa muškarcima.

Kasnije su neke radikalne feministkinje počele da sumnjaju u savete koje su libertarijanke davale ženama. Ova grupa radikalnih feministkinja, poznata još i pod nazivom „kulturene“ feministkinje, upozoravala je da je heteroseksualni seks za žene mnogo štetniji i više pitanje obaveze nego što je blagotvoran i sporazuman. Tvrde da heteroseksualnost, posmatrana kao institucija, ima svrhu da kontroliše i objektivise žensku seksualnost u cilju zadovoljavanja muškaraca. Kulturne radikalne feministkinje takođe tvrde da veštačka/tehnološka sredstva reprodukcije predstavljaju opasnost za žene, napravljena da postepeno oduzima ženama jedinstvenu moć da donose na svet novi život. Lišene ove moći, žene će se vrednovati primarno kao „seksualni objekti“. Takođe, osporavajući „androgini“ ideal ljudske osobe koja je u potpunosti dobra, one su odbacile „muške/maskuline“ načine postojanja, razmišljanja i ponašanja kao nevažne. Zašto pokušavati da se bude kao „muškarac“ – odnosno, pojedinac koji je sklon nasilju, hiper – takmičarski nastrojen i podstiče ratove – kada se umesto toga može biti „žena“ – odnosno, individua koja je spremna na saradnju, brižna i doprinosi miru? (Tong, *Feministička misao*, 2009).

Iako ekstremni oblici libertarijanskog radikalnog feminizma na jednoj strani i ekstremni oblici kulturnog radikalnog feminizma na drugoj imaju nedostataka, misao radikalnih feministkinja je uspela da proizvede neka vrlo korisna etičke dela. Na primer, takozvana lezbejska etika, iako kontroverzan, posebno je opsežan dodatak feminističkoj teoriji etike. Osporavana je zbog toga jer se zasniva na činjenici da je bila primarno razvijena da služi ženama orijentisanim na žene i, u nekim verzijama, samo ženama lezbejkama.

Po mišljenju filozofkinje **Sare Lucije Hoglendove**, jedne od najpoznatijih misliteljki koje su doprinele razvijanju lezbejske etike, suštinsko moralno pitanje za lezbejke glasi: „Da li ovo doprinosi mojem samoostvarivanju, slobodi i oslobađanju?“ pre nego „Da li je ovo dobro?“ ili „Da li sam ja dobra?“ (*Hoglendova, Lezbejska etika, 1989*). Podržavajući gledište Hoglendove, Merilin Fraj tvrdi da je tradicionalna etika zaokupljena pitanjima o dobroti jer njeni zagovornici imaju koristi od ne samo toga što će biti „dobri“, nego i od toga što će druge naterati da budu „dobri“. Na primer, jedan Amerikanac koji je belac, hrišćanin, pripadnik srednjeg staleža i heteroseksualac zasnovaće mišljenje o sebi kao autoritetu, vođi ili šefu, prema ubeđenju da je on uvek u pravu – da on zna šta je dobro za druge kao i za sebe. Dok žene budu nastavile da prihvataju ovaj koncept moralnog zastupništva, tvrdi Frajeva, one će, isto kao muškarci, nastaviti da misle da je etika znati šta je najbolje za sve, pa zatim nametanje ovog najboljeg svima bez obzira koliko se to pokazalo teškim ili štetnim. (Frajeva, „Reakcija na lezbejsku etiku: Zašto etika?“ , 1991).

Tvrdeći da lezbejske etičarke nisu zainteresovane da nameću svoje dobro svima osim

sebi, Hoglendova i Frajeva pretpostavljaju da što se lezbejki i njihovog izbora tiče, samog po sebi, biraju dobro kao svoj cilj i način delovanja. Više od bilo kojih tvrdnji feminističke etike, ova izaziva najviše primedbi kritičara. Skeptični su u vezi tvrdnje da samo zato što lezbejka slobodno odabere da uradi nešto da je ono time i moralno opravdano.

Hoglendova ima odgovor na ovaj izazov. Imajući u vidu da društvo nameće toliko ograničenja i zabrana na izbor lezbejkama da je, možda za sada, lezbejkama mogućnost izbora od veće moralne važnosti nego same stvari koje izaberu. Pa ipak, Hoglendova nije spremna da tvrdi da apsolutno ne postoje ograničenja na mogućnosat izbor lezbejki. U jednom trenutku u svojoj analizi onoga što, na primer, čini moralno zastupništvo i interakciju, Hoglendova zapaža da u odabiranju nečega za sebe, lezbejka bira za druge lezbejke, koje za uzvrat biraju za nju. Lezbejke ne sastavljaju pojam vrednosti odvojene jedna od druge; one ga koncipiraju zajedno. Etika nije samostalno traganje tokom koga moralna vrednost izlazi na videlo negde duboko iz nečije ličnosti ili daleko spolja od nečije ličnosti.

Naprotiv, moralna vrednost – odnosno, lično mišljenje – se pojavljuje iz onoga što Hoglendova naziva „lezbejski kontekst,“ iz jednog energetskog polja sposobnog da se odupire ugnjetavanju. Lezbejski pristup etici, dakle, bavi se lezbejkama koje postaju takva vrsta ljudskih bića koje odbijaju da dominiraju ili budu dominirane. (Hoglend, *Lezbejska etika*, 1989).

Marksističke/socijalističke feministkinje se uglavnom ne slažu sa liberalnim feministkinjama. Tvrdе da je teško, čak nemoguće, za ugnjetavane osobe (posebno žene) da budu uspešne u klasnom sistemu. Jedini delotvoran način da se prekine podređenost žena muškarcima je da se zameni kapitalistički sistem socijalističkim sistemom u kojima će i jednima i drugima, iliti i ženama i muškarcima, biti dodeljene jednake plate za njihov posao. Žene moraju biti ekonomski jednake sa muškarcima pre nego što mogu postati jednako moćne kao muškarci.

Značajno je to, da se savremene marksističko/socijalističke feministkinje mnogo manje obavezuju prema tradicionalnom marksističkom viđenju da ženski relativno loš socijalni status zavisi samo od toga da li su ili nisu žene deo plaćene, proizvodne radne snage. Tokom godina, i glavno kao rezultat uključivanja mnoštva radikalnih feminističkih ideja u svoju teoriju i praksu, marksističko/socijalističke feministkinje su sve češće stvarale dela poput „Ženskog poseda“ Džulijet Mičel u kojem obrazlaže da četiri društveno -ekonomske strukture određuju status žena; posebno, žensku ulogu u proizvodnji, reprodukciji, seksualnosti i socijalizaciji dece. Ženska uloga u svakoj od ovih struktura mora da se promeni ako treba da budu jednake sa muškarcima. Kao što Mičelova dodaje u „Psihoanalizi i feminizmu“, ženski unutarnji svet – njihove psihe – moraju biti promenjene takođe, jer dok se žene ne uvere u svoju vrednost, promena u spoljašnjem svetu može potpuno da ih oslobodi.

Multikulturalne feministkinje potvrđuju većinu onoga šta druge škole feminističke misli govore o ženskom statusu, ali ih krive zbog toga što nisu potpuno usredsređene na neodvojivost struktura i sistema roda, rase i klase. Po njihovom mišljenju, feministkinje ne treba da se usredsrede isključivo na žensku podređenost u vidu žena kao radnica ili kao članica rasne ili etničke grupe u nepovoljnom položaju. Pre bi trebalo da razumeju da

sve u vezi sa ženom – boja kože, debljina novčanika, usmerenost seksualnih želja, godina rođenja na krštenici – objašnjava njen položaj u društvu. Iako su odvojive u teoriji, rasizam, seksizam i klasizam nisu odvojeni u stvarnosti. Mnoge žene su žrtve „višestruke opasnosti“ i „čvrsto povezanih sistema ugnjetavanja“ (*bel huks, Čežnja: Rasa, rod i kulturna politika*, 59.str). Na primer, žena hispanskog porekla bez isprava u Sjedinjenim Državama, koja radi kao malo plaćena kućna pomoćnica za belkinju koja je visoko plaćena advokatkinja, je višestruko ugnjetavana. Posmatrana kao uljez, strankinja, nametljivka, jedna od onih ljudi koji nemaju pravo da budu u Sjedinjenim Državama, može da počne da misli loše o sebi. Njen identitet i mišljenje o sebi kao nekome ko se ponaša što je moguće odgovornije u teškim situacijama može biti narušeno. Višestruka ugnjetavanja uzima duhovni/psihološki danak kao i materijalni danak ljudima.

Iako **globalne feministkinje i postkolonijalne feministkinje** uglavnom hvale delo multikulturalnih feministkinja, one ga ipak smatraju nepotpunom diskusijom o ženskom ugnjetavanju. Ističu to da žene u takozvanim zemljama Prvog sveta (koje se nalaze uglavnom na severnoj hemisferi) moraju više da poštuju status i situaciju žena u takozvanim zemljama Trećeg sveta (koje se uglavnom nalaze na južnoj hemisferi). Feministkinje se prečesto usredsređuju skoro isključivo na rodnu politiku u svojim zemljama. Tako da, dok se feministkinje iz Sjedinjenih Država bore da formulišu zakone kojima će sprečiti seksualno zlostavljanje na radnom mestu, žene u drugim zemljama bivaju kamenovane do smrti zbog preljube ili podvrgnute genitalnom sakaćenju (uključujući i infibulaciju u nekim slučajevima). Feministkinje u Sjedinjenim Državama, slično, protestuju protiv farmaceuta koji, zbog svog prigovora savesti na abortus, otežavaju nekim ženama iz Sjedinjenih Država da dođu do kontraceptivne pilule za jutro posle, dok mnoge žene u drugim zemljama imaju vrlo malo ili nemaju uopšte pristupa centrima za planiranje porodice i umiru zbog prljavštine tokom izvršenja ilegalnog abortusa ili kao rezultat loše održavanih trudnoća i porođaja. Postkolonijalne feministkinje idu dalje od isticanja činjenice da žene u zemljama Prvog sveta imaju više materijalnih dobara od žena u zemljama Trećeg sveta. Takođe ističu činjenicu da su neke od privilegija koje imaju žene Prvog sveta nauštrb žena Trećeg sveta, od kojih se mnoge izvoze u zemlje Prvog sveta da rade kao malo plaćena pomoć kućne nege, posluga ili dadilje.

Ekofeministkinje se slažu sa globalnim i postkolonijalnim feministkinjama da je za žene najvažnije da shvate kako se ženski interesi mogu razilaziti ali i nalaziti međusobne sličnosti. Međutim, zameraju im, kao i većini drugih feminista, što ne obraćaju pažnju na odgovornosti koje imaju ljudska bića prema ne – ljudskim životinjama. Neke ekofeministkinje, na primer, iskoristile su etiku brige Giliganove kao osnovu za teoriju o zaštiti životinja. Slično kao i feministička etika, teorija o feminističkoj brizi o životinjama je nastala kao kritički odgovor na utilitarističku i na pravima zasnovanu životinjsku etiku (*Singer, Oslobođanje životinja, 1974; Regan, Slučaj za prava životinja, 1983*). Kritičari obrazlažu da su ovi racionalistički okviri nedovoljni zato što imaju antropocentrični značaj (na primer, što su nam ne – ljudske životinje sličnije, to ćemo imati veći moralni obzir prema njima) i kao rezultat toga ne uspevaju da vide ne – ljudske životinje iz njihovog ugla sa jedinstvenim sklonostima, potrebama i realnošću. Postoji još jedan problem kod pristupa orijentisanih na pravdu koji leži u njihovom eksplicitnom poricanju i potiskivanju uloge emocija tokom našeg moralnog

razmatranja o zlostavljanju ne – ljudskih životinja. Kada čovek razmišlja o nedostatku emotivne reakcije na patnju životinja kao o glavnom razlogu zašto se zlostavljanje nastavlja, isključivanje brige se čini u suprotnosti sa tim kada se govori o prikladnom ophođenju prema ne – ljudskim životinjama (*Donovan i Adams, Feministička tradicija brige u životinjskoj etici, 2007*). Što ne znači da bi mi trebali da odbacimo utilitarističke modele i modele zasnovane na pravima. Oni predstavljaju korisne argumente za etičko ophođenje prema ne – ljudskim životinjama. Po mišljenju Džozefin Donovan, suština je u tome „da je takođe moguće –čak, neophodno – zasnovati tu etiku u emotivom i duhovnom razgovoru sa neljudskim oblicima života. Izvan ženske relacije kulture brige i brižne ljubavi se, stoga, pojavljuju osnove za feminističku etiku koja se bavi ophođenjem prema životinjama. Mi ne bi trebalo da ubijamo, jedemo, mučimo i iskorišćavamo životinje jer one ne žele da budu tako tretirane i mi to znamo. Ako budemo slušali, čućemo ih“ (Donovan, *Znakovi*, 375.str). Pristupi brige životinjskoj etici se sastoje od saosećajnih načina razumevanja sudbine pojedinačnih životinja u patrijarhalnim i kapitalističkim institucijama. Zagovornice zadržavaju mišljenje da saosećajne reakcije, razumevanje i briga mogu i trebaju da informišu naše etičko razumevanje zašto imamo odgovornost da oslobodimo ne – ljudske životinje od ljudske dominacije. Naše ophođenje prema svetu prirode je druga stvar. Jedan od razloga zašto naš svet karakteriše nepravda, nedostatak brige i ogromne socioekonomske razlike između različitih ljudi je u tome što se ophodimo ravnodušno i ponekad čak sa prezirom prema svetu prirode, tvrde ekofeministkinje. Skladištimo oružje za masovno uništenje, trošimo izvore energije kao da su nepresušni, bacamo otpad u naše vode i ubijamo životinje zbog mesa koje ne moramo da jedemo. Radeći to, ispoljavamo naša verovanja da je naše pravo da kontrolišemo prirodu da bi stvorili bolji svet za sebe. Ali mi patimo od zavaravanja u našem grozničavom pokušaju da vladamo prirodom, kaže Inestra King. Priroda se pobunila i ljudske vrste počinju da sprovode u delo sopstveno uništenje jer seku šume i uništavaju životinjske vrste (*Inestra King, „Lečenje rana: feminizam, ekologija i dualizam prirode i kulture,“ 1995*).

3.2 Egzistencijalistički, psihoanalitički, postmodernistički pristupi i pristupi trećeg talasa

Odstupajući od načina feminističkog razmišljanja koji u prvi plan ističe materijalne posledice statusa drugog pola, *egzistencijalističke* feministkinje se fokusiraju na psihološke posledice. U knjizi *Drugi pol*, Simon de Bovoar piše o tome da je muškarac od početka sebe nazivao Jastvom/pravim čovekom a ženu Drugim. Ako Drugo predstavlja pretnju Jastvu, onda žene predstvaljaju pretnju muškarcima. Ako muškarci žele da ostanu slobodni, oni moraju ne samo da podrede žene sebi, već i da ubede žene da ne zaslužuju bolje ophođenje. Prema tome, ako žene žele da postanu istinsko Jastvo, moraju da vide sebe kao nezavisne činiteljke koje su slobodne da same kroje svoju sudbinu. Žene bi trebalo da odbiju da definišu sebe uz pomoć muških pojmova i prosto krenu svojim putem.

Kao i egzistencijalističke feministkinje, **psihoanalitičke feministkinje** traže objašnjenje za status žena u dubljim i skrivenim delovima ženske psihe. Po njihovom mišljenju, dečaci i devojčice se psihički i društveno razvijaju na vrlo različite načine zbog toga što decu

najčešće odgajaju majke. Dok odrastaju, dečaci žele da se odvoje od ostalih i od ženskih vrednosti koje se kulturološki vezuju za njihove majke i sestre. Za razliku od njih, devojčice odrastaju kao „male žene,“ imitirajući ponašanje svojih majki i želeći da ostanu povezane sa njima i ostalima. Štaviše, zbog načina na koje patrijarhalni sistemi i strukture oblikuju vrednosti ljudskih bića, dečaci i devojčice misle da navodne muške vrednosti kao što su pravda i savesnost, koje dovode u vezu sa kulturom, više *ljudske/humane* od navodnih ženskih vrednosti kao što su briga i ljubaznost, koje dovode u vezu sa prirodom.

Želeći da oslobodi žene iz psihoseksualnih obrazaca vrednosti koje prouzrokuju da žene i muškarci gledaju na žene kao manje vredne od muškaraca, neke psihoanalitičke feministkinje rasuđuju da ovo bezumno stanovište o ženama vodi poreklo iz oslanjanja društva na žene da obave svoje zadatke pružanja nege i na muškarce da obave svoje zadatke izgradnje sveta. Tvrde da kada bi muškarci posvećivali toliko vremena očinstvu koliko žene posvećuju majčinstvu i kada bi žene radile toliko mnogo u svetu preduzeća koliko muškarci rade, onda deca više ne bi poistovećivala dom sa ženama i posao sa muškarcima. Umesto toga, odrasli bi verujući da su njihovi roditelji dva ljudska bića koja vrednuju, u relativno istoj meri, prednosti života u kući i života na poslu.

Značajno je napomenuti da ne misle sve psihoanalitičke feministkinje da je dvostruki dogovor oko roditeljstva i dvostruki dogovor oko posla lek za ozloglašeni Edipov kompleks, koji je ranije opisan. Prolazeći kroz ovaj kompleks, dečak se potpuno integriše u kulturu. U zamenu za to što se rastao od svog prvog predmeta ljubavi, svoje majke, taj dečak ne samo da beži od kastracije koju bu izvršio otac. Nego uspeva i da ovlada iracionalnim moćima koje poseduju priroda i žene. Pošto ne mogu jednako uspešno da savladaju Edipov kompleks kao dečaci, devojčice, koje nemaju penise da izgube, ne odvajaju se potpuno od majki. Kao rezultat toga, integracija devojčica u kulturu nikada nije potpuna. Žene žive na periferijama i marginama društva, kao neko ko ne vlada već se vlada nad njime. Prema tome, po proceni nekih psihoanalitičkih feministkinja, jedini način da se promeni status žena u društvu je da se odbaci ono gledište po kome ljudska bića ostaju u prirodnom stanju ukoliko ne savladaju Edipov kompleks. Liz Irigaraj i Julija Kristeva savetuju žene da ostanu u onome što one nazivaju Imaginarnim, ono mesto gde su majka i dete simbiotički ujedinjeni. Ostaviti ovo mesto da bi se ušlo u takozvani Simbolički poredak – odnosno, muški svet jezika, pravila i zakona - nema skoro nikakvog smisla za ženu. Umesto ulaska u ovaj svet u kojem su neizbežno ugnjetavane i ugušivane, žene bi trebalo da ostanu u Imaginarnom gde mogu da uživaju u onome po čemu se razlikuju od muškaraca i da žive život po njihovim uslovima. Civilizacija se neće srušiti ako žene ostanu u Imaginarnom, ali će zato patrijarhat propasti.

Prema viđenju **postmodernističkih feministkinja i feministkinja trećeg talasa**, svi pokušaji da se nađe jedno objašnjenje za ugnjetavanje žena su pogrešni. Ne postoji jedna celina, „Žena“, na koju se može prikačiti etiketa. Žene su pojedinke, svaka sa posebnom pričom o svojoj posebnoj ličnosti koju ima da ispriča. Štaviše, bilo kakvo jedinstveno objašnjenje za status „Žene“ je prosto još jedna konkretizacija takozvane „falocentrične“ misli: odnosno, način „muškog razmišljanja“ koji zahteva da se kaže apsolutna istina *jedne i jedine* priče o stvarnosti. Žene moraju, po proceni postmodernističkih feministkinja i

feministkinja trećeg talasa, da otkriju jedna drugoj svoje razlike da bi mogle uspješnije da se odupru patrijarhalnoj sklonosti centralizacije i zgušnjavanja misli u krutu istinu koja je oduvek postojala i koja će zauvek postojati. Da bi postale ono što jesu, žene moraju da prigrlje koflikt, čak i samokontradikciju; ne moraju da se ponašaju ni po kakvom scenariju, uključujući tu i samonametnuti scenario, tokom svog života.

4. Zaključak

Feministički pristupi etici orijentisani na brigu i status ne nameću ženama jedan normativni standard. Nude ženama više načina na osnovu kojih bi shvatile na koji način utiču rod, rasa, klasa i tako dalje na njihove moralne odluke. Zbog toga što feministički pristupi etici uglavnom ginocentrični kao i rodno osetljivi, nefeministički kritičari među njima se žale da su ovi pristupi „pristrasni prema ženama“. Etika, ističu ovi kritičari, ne može da se nastavi iz ovog stanovišta - u ovom slučaju, iz ženskog stanovišta - i da i dalje bude smatrana etikom. Zaista, tradicionalna etika je nastavila pod pretpostavkom da se njene vrednosti i pravila primenjuju na sve razumne osobe podjednako. Pa ipak, većina tradicionalnih etičkih teorija deluju kao da su utemeljene na *moralnom iskustvu muškaraca* - uglavnom onih moćnih - nasuprot ženskom moralnom iskustvu.

Feministkinje koje razvijaju pristupe etici koji su orijentisani na brigu i status mogu bezbedno da obrazlažu kako pokušavaju da urade ono što su tradicionalni etičari trebali još na početku da urade - tj. poklanjaju toliko pažnje ženskom moralnom iskustvu koliko i muškom. Na isti način na koji se istoričari nisu obazirali na probleme, brige i borbe u svetu privatnosti u kojem se nalaze deca, crkva i kuhinja da bi se usredsredili na ekonomske revolucije, političke prevrate i vojna osvajanja u svetu javnosti, tradicionalni etičari su se svi prečesto usredsređivali na muške moralne interese, pitanja i vrednosti, zanemarujući time ženske. Prema tome, kada zagovornica feminističke etike insistira na tome da se obrati pažnja na žensku moralnost, ona jednostavno na taj način možda nešto ispravlja - uključuje ženska moralna iskustva u etičku tradiciju, koja je pristrasna prema muškarcima, samo zbog toga jer postoji potreba za time.

Međutim, možda čini i više od toga. Možda ukazuje na to da nije dovoljno da tradicionalna etika uključi i ženske interese i pitanja i da prepozna žene kao moralne činitelje koje se moraju shvatiti ozbiljno. Naprotiv, možda pokušava da nagna tradicionalnu etiku da još jednom razmisli o ontološkim i epistemološkim pretpostavkama na kojima je njihove mišljenje zasnovano; i da razmotri tu mogućnost, da daleko od toga što su povod za ljudsko oslobađanje, njihova načela, pravila, propisi, norme i kriterijumi ustvari služe da podrže modele dominacije i subordinacije koje demorališu svakoga.

Ako se etika bavi oslobodjenjem ljudskih bića, onda delo **Elison Džeger** o četvorostrukoj ulozi feminističke etike ne može biti usavršeno ni na jedan bitniji način. Prema mišljenju Džegerove, svi feministički pristupi etici žele da:

1. izraze moralne kritike zbog delovanja i načina postupanja koji ovekovečuju žensku

podređenost;

2. odrede moralno opravdane načine za odupiranje takvim delovanjima i načinima ponašanja;

3. nađu moralno poželjne buduće alternative za takva delovanja i načine ponašanja; i

4. se ozbiljno shvati žensko moralno iskustvo, ali ne i nekritički (Džeger, „Feministička etika,“ 1992).

Feminističke etičarke treba da nastoje da prvo i najbitnije poboljšaju sveobuhvatno stanje *žena* naročito – takođe i ostalih kojima je potrebna pomoć kao što su deca, stariji, slabi i nemoćni, hendikepirani i ugrožene manjine.

Iako različite interpretacije feminističkih etičarki o tome od čega se sastoji voljni i namerni izbor, jedna nezakonita i zakonita upotreba kontrole i jedan zdrav ili patološki odnos uveravaju intelektualnu i moralnu zajednicu da, nakon svega, feminizam nije monolitna ideologija koja predviđa jedan jedini način za sve žene kakve bi trebalo da budu, ovaj način mišljenja je takođe primer osetne političke fragmentacije među feministkinjama. Kada je zatraženo od njih da izraze svoj princip iz feminističke perspektive po pitanju morala, sve što jedna poštena feministička etičarka može da kaže je da ne postoji takva perspektiva. Ipak, ako feministkinje nemaju neki jasan, tačan i objedinjen stav po pitanju glavnih moralnih pitanja, onda će perspektive koje su manje prijatne za žene da ih zamene.

Dakle, feminističke etičarke ističu, na primer, kako princip koji je od koristi za jednu grupu žena može u isto vreme da naškodi drugoj grupi žena, ipak je verovatno greška feminističkih etičarki koje ne prihvataju principe koji mogu da posluže kao najvažnija pitanja koja su od interesa za najveći broj žena. Zbog toga, mnoge feminističke etičarke veruju da moraju prvo da slušaju o ženskim različitim tačkama gledišta pa posle da na osnovu njih oblikuju svoja gledišta koja odgovaraju svima. Međutim, neizvesno je da li ovaj cilj može da se dostigne. Bez obzira na to, feminističke etičarke ostaju posvećene zadatku da povuku sve žene prema cilju rodne jednakosti sa muškarcima. Dvadeset prvi vek će, bez sumnje, uvideti nova napredovanja na polju feminističke etike dok bude pokušavao da doraste izazovu življenja u globalizovanom svetu.

Bibliography/Bibliografija

Abel, Emily K. and Margaret K. Nelson, (eds.), (1990). *Circles of Care: Work and Identity in Women's Lives*, Albany: SUNY Press.

Bartky, S.L. (ed.), (1990). *Femininity and Domination*, New York: Routledge.

Bartlett, K.T. (1991). "Feminist legal methods". In K.T. Bartlett & R. Kennedy (eds.), *Feminist Legal Theory: Readings in Law and Gender*, Boulder, CO: Westview Press, 370-403.

Beasley, Chris. (1999). *What is Feminism?: An Introduction to Feminist Theory*, London: Sage Publications.

- Beecher, C.E. and Stowe, H.B. (1971). *The American Woman's Home: Principle of Domestic Science*, New York: Aeno Press and The New York Times.
- Blum, C.P. (1966). *Friendship, Altruism, and Morality*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Brownmiller, S. (1993). *Against Our Will: Men, Women, and Rape*, New York: Fawcett Columbine.
- Buhle, M.J., Buhle, P. (eds.) (1978). *The Concise History of Women's Suffrage*, Urbana: University of Illinois Press.
- Bulbeck, Chilla. (1998). *Re-Orienting Western Feminisms: Women's Diversity in a Postcolonial World*, New York: Cambridge University Press.
- Butler, Judith. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge.
- Card, Claudia. (1999). *On Feminist Ethics and Politics*, Lawrence, KS: University Press of Kansas.
- Chodorow, N. (1999). *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, updated edition, Berkeley: University of California Press.
- Confessore, N. and D. Hakim. (2009). "Paterson picks Gillibrand for Senate seat". *NYTimes.com*, January 23, URL <<http://www.nytimes.com/2009/01/24/nyregion/24senator.html?pagewanted=2&r=1>>.
- Copjec, Joan. (2002). *Imagine There's No Woman: Ethics and Sublimation*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Daly, M. (1978). *Gyn/ecology: The Metaethics of Radical Feminism*, Boston: Beacon Press.
- (1984). *Pure Lust: Elemental Feminist Philosophy*, Boston: Beacon Press.
- de Beauvoir, S. (1952). *The Second Sex*, Toronto: Vintage Books.
- Donovan, Josephine. (2003). *Feminist Theory: The Intellectual Traditions*, 3rd ed., New York: Continuum.
- (1990). "Animal Rights and Feminist Theory". *Signs*, 15 (2): 370-375.
- Donovan, Josephine and Carol Adams. (2007). *Feminist Care Tradition in Animal Ethics: A Reader*, New York: Columbia University Press, 1-20.
- Eisenstein, Z. (1981). *The Radical Future of Liberal Feminism*, Boston, MA: Northeastern University Press.
- Firestone, S. (1970). *The Dialectic of Sex*, New York: Bantam Books.
- Friedan, B. (1997). *Feminist Mystique*, New York: W.W. Norton & Company.
- (1998). *The Second Stage*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Frye, M. (1991). "A response to *Lesbian Ethics: Why ethics?*" In C. Card (ed.), *Feminist Ethics*, Lawrence, Kans.: University Press of Kansas, 52-59.
- Gilligan, C. (1982) *In A Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- and D.A.J. Richards (2008). *The Deepening Darkness: Patriarchy, Resistance, and Democracy's Future*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Gilman, C.P. (1979). *Herland: A Lost Feminist Utopian Novel*, New York: Pantheon.
- (1966). *Women and Economics*, New York: Harper and Row.
- Hanigberg, Julia E. and Sara Ruddick, (eds.), (1999). *Mother Troubles: Rethinking Contemporary Maternal Dilemmas*, Boston: Beacon Press.
- Held, V. (1983). "The obligations of mothers and fathers". In J. Trebilcot (ed.) *Mothering: Essays in Feminist Theory*, Totowa, NJ: Rowman and Allanheld, 9-20.
- (1987). "Feminism and moral theory". In E. Kittay and D. Meyers (eds.), *Women and Moral Theory*,

- Savage, Md.: Rowman and Littlefield.
- (1993). *Feminist Morality: Transforming Culture, Society, and Politics*, Chicago: University of Chicago Press.
- (ed.), (1995). *Justice and Care: Essential Readings in Feminist Ethics*, Boulder, CO: Westview Press.
- (2006). *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*, Oxford: Oxford University Press.
- Heywood, Leslie and Jennifer Drake, (eds.), (1997). *Third Wave Agenda: Being Feminist, Doing Feminism*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hoagland, S.L. (1988). *Lesbian Ethics*, Palo Alto, Calif.: Institute of Lesbian Studies.
- Howard, Judith A. and Carolyn Allen. (2000). *Feminisms at a Millennium*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Jaggar, A.M. (1983). *Feminist Politics and Human Nature*, Totowa, NJ.: Allenheld.
- (1991). "Feminist ethics: Projects, problems, prospects". In C. Card (ed.), *Feminist Ethics*, Lawrence, KS: University Press of Kansas.
- (1992). "Feminist ethics". In L. Becker and C. Becker (eds.), *Encyclopedia of Ethics*, New York: Garland Press, 363-364.
- (1994). *Living with Contradictions: Controversies in Feminist Social Ethics*, Boulder, CO: Westview Press.
- King, Y.(1995). "Engendering a peaceful planet: ecology, economy, and ecofeminism in contemporary context". *Women's Studies Quarterly*, 23: 15-25.
- Kittay, E. F. (1999). *Love's Labor: Essays on Women, Equality, and Dependency*, New York: Routledge.
- and E.K. Feder (2003). *The Subject of Care: Feminist Perspectives on Dependency*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Kohlberg, L. (1971). "From is to ought: How to commit the naturalistic fallacy and get away with it in the study of moral development". In T. Mischel (ed.), *Cognitive Development and Epistemology*, New York: Academic Press, 151-235.
- Kourany, J., Sterba, P., and Tong, R. (eds.), (1987). *Feminist Philosophies: Problems, Theories, and Applications*, Englewood Cliffs, NJ.: Prentice Hall.
- Lindemann, Hilde, Marian Verkerk, and Margaret Urban Walker.(2009). *Naturalized Bioethics: Toward Responsible Knowing and Practice*, Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Lugones, M. (1987) "Playfulness, 'world'-traveling, and loving perception". *Hypatia*, 2: 3-19.
- Lugones, M. and Spelman, M. (1983). "Have we got a theory for you! Feminist theory, cultural imperialism, and the demand for 'the woman's voice'". *Women's Studies International Forum*, 6(6): 573-581.
- Maher, K.(2008). "Campaign '08: Obama puts spotlight on women's pay gap". *The Wall Street Journal*, September 25: A15.
- Mero, J. (2008). "The myths of catching-up development". In M. Mies and V. Shiva(eds.), *Ecofeminism*, Chicago: University of Chicago Press. 125: 55-69.
- Mies, M. and Shiva, N. (1993). "Fortune 500 women CEOs". In *Fortune*, URL = <http://money.cnn.com/galleries/2008/fortune/0804/gallery.500_women_ceos.fortune/>.
- Mill, J.S. (1970). "The subjection of women". In A.S. Rossi (ed.), *Essays on Sex Equality*, Chicago: University of Chicago Press. 123-242.
- Millet, K. (1970). *Sexual Politics*, Garden City, NY: Doubleday.

- Mitchell, J. and S.K. Mishra (2000). *Psychoanalysis and Feminism: A Radical Reassessment of Freudian Psychoanalysis*, New York: Basic Books.
- Mullet, S. (1988). "Shifting perspectives: A new approach to ethics". In L. Code, S. Mullet, and C. Overall (eds.), *Feminist Perspectives: Philosophical Essays on Method and Morals*, Toronto: University of Toronto Press.
- Narayan, U. (1997). *Decentering the Center: Philosophy for a Multicultural, Postcolonial, and Feminist World*, Bloomington, IN: Indiana University Press.
- and S. Harding (2000). *The Subject of Care: Feminist Perspectives on Dependency*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Noddings, N. (1984). *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley: University of California Press.
- (2002). *Starting at Home: Caring and Social Policy*, Berkeley, CA.: University of California Press.
- (1989). *Women and Evil*, Berkeley, CA.: University of California Press.
- Nussbaum, Martha. (1999). "The Feminist Critique of Liberalism". In A. Jeffries (ed.), *Women's Voices, Women's Rights: Oxford Amnesty Lectures*, The Oxford Amnesty Lecture Series. Boulder, CO: Westview Press.
- (2003). "Capabilities and Functional Entitlements: Sen and Social Justice". *Feminist Economics*, 9 (2-3): 33-59.
- Puka, B. (1991). "Interpretive Experiments: Probing the Care-Justice Debate in Moral Development". *Human Development*, 34: 61-80.
- Regan, Tom. (1983). *The Case for Animal Rights*, Berkeley, Calif.: University of California Press.
- Rich, Adrienne. (1970). *Of Woman Born*, New York: Norton.
- Robinson, F. (1999). *Globalizing Care: Toward a Politics of Peace*, Boston, MA: Beacon Press.
- Ruddick, S. (1983). "Maternal thinking". In J. Trebilcock (ed.), *Mothering: Essays in Feminist Theory*, Totowa, NJ: Rowman and Allanheld, 213-30.
- (1989). *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*, New York: Ballantine Books.
- Schroedel, J.R. and Peretz, P. (1995). "A Gender Analysis of Policy Formation: The Case of Fetal Abuse". In P. Boling (ed.), *Expecting Trouble*, Boulder, CO.: Westview Press, 85-108.
- Sher, G. (1987). "Other Voices, Other Rooms? Women's Psychology and Moral Theory". In E. Kittay and D. Meyers (eds.), *Women and Moral Theory*, Lanham, MD.: Rowman & Littlefield, 178-189.
- Sichel, B.A. (1991). "Different strains and strands: Feminist contributions to ethical theory", *Newsletter on Feminism*, 90 (2): 90.
- Singer, Peter. (1975). *Animal Liberation*, New York: Harper Collins Books.
- Sterba, James P., (ed.), (2000). *Ethics: Classical Western Texts in Feminist and Multicultural Perspectives*, New York: Oxford University Press.
- Taylor Mill, H. (1970). "Enfranchisement of women". In A.S. Rossi (ed.) *Essays on Sex Equality*, Chicago: University of Chicago Press.
- Tong, R. (1993). *Feminine and Feminist Ethics*, Belmont, Calif.: Wadsworth.
- (2009). *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*, 3rd edition, Boulder, CO: Westview Press.
- Walker, Margaret Urban. (2007). *Moral Understandings: A Feminist Study in Ethics*, 2nd ed. New York:

Oxford University Press.

Warren, K.J. (2000). *Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective on What It Is and Why It Matters*, Lanham, Md: Rowman & Littlefield.

Wollstonecraft, M. (1988). *A Vindication of the Rights of Women*, M. Brody (ed.), London: Penguin.

Ziarek, Ewa Plonowska. (2001). *An Ethics of Dissensus: Postmodernity, Feminism, and the Politics of Radical Democracy*, Stanford, CA: Stanford University Press.

(Tong Rosemary i Nancy Williams, *Feminist Ethics*, Standford Encyclopedia of Philosophy, 1998.)

Prevela: Ana Brtko

Pitanja za diskusiju:

I Istorijski prikaz koncepta feminističke etike

- 1. U čemu je razlika između tradicionalne etike i feminističke etike?*
- 2. Na koji način M. Vulstonkraft konstruiše pojam univerzalne ljudske moralnosti i kako se to može dostići?*
- 3. U čemu je razlika između koncepta moralnosti M. Vulstonkraft i pojma rodno konstruisane moralnosti kod Dž. S. Mila?*
- 4. Kakve opasnosti/zamke nosi hrišćansko-konzervativni koncept „požrtvovanog dobročinstva” Bičerove i Stantonove?*
- 5. U kojoj je meri rodni separatizam (koncept Herland) Š.P. Gilman povezan sa sadašnjim/današnjim rodnim esencijalizmom?*

II Feministički pristup etici brige

- 1. Koje su osnovne zamerke K. Giligan upućene Frojdu i Kolbergu? Kako K. Giligan nastoji da dostigne ravnotežu emocija (brige, itd.) i pravедnosti? U čemu je najveći doprinos K. Giligan feminističkoj etici brige i zašto je važan za naš femininički koncept brige i pravde (Ženski sud, itd.)?*
- 2. Kako Sandra Li Bartki razotkriva/pokazuje moralne (i političke) zamke tradicionalne etike brige? Kako se ta etika brige zlo/upotrebljava i na privatnom i na javnom nivou? Na koji način je to iskustvo relevantno sa našim iskustvom tokom ratova i sada nakon ratova? Navesti primere!*
- 3. Koje nove elemente uvode Maletova i Nodingsova u feminističku etiku brige? Šta za nas (naš aktivizam, itd.) znači ravnotež brige za druge i brige za sebe? Kako se, po*

njima, model socijalne pravednosti može izvesti iz sfere privatnosti u sferu nacionalnih/ javnih socijalnih politika? Zašto je feministička etika brige neophodna za pravedniju međunarodnu politiku?

III Materinska politika - dostignuća, izazovi, zamke, kontradikcije...

- 1. Kako se materinska briga o drugima (S. Radik, V. Held) prenosi u svet javnosti?*
- 2. Kakav je značaj ovih koncepata na politiku rata i mira? Šta to znači za ženski mirovni pokret?*
- 3. Koji su najznačajniji primeri materinske politike mira poslednjih decenija? U našoj regiji i u svetu? Kakav je naš stav o tome? Kakvi su naši odnosi sa takvim grupama/ mrežama i koliko su važni za feministički pristup pravdi (ŽS, itd.)?*

IV Feministička etika brige – razne struje u feminizmu: liberalna, radikalna, marksistička, lezbejska...

- 1. Šta im je zajedničko a u čemu se razlikuju međusobno?*
- 2. Šta je zajednički imenitelj feminističke etike brige (E. Džeger)?*
- 3. Kakav je značaj svakodnevnog iskustva žena u oblikovanju teorijskih postavki feminističke etike brige? itd.*

Selma Sevenhuijsen

VREDNOSTI KOJE ODRŽAVAJU ŽIVOT: ETIKA BRIGE. O RANJIVOSTI I ZAŠTITI¹

Uvod

Svoj doprinos ovom simpozijumu želim da započnem tako što ću ispričati dva događaja iz skorašnjeg holandskog političkog života.

Prvi: dan nakon napada na Svetski trgovinski centar, tadašnji premijer Wim Kok (Wim Kok) izjavio je na televiziji da su ga ovi događaji naveli da uvidi da smo svi ranjivi.

Druga: novinski članak krajem januara 2003, u kojem uticajni politički komentator kaže da je tokom protekle (2002) godine došlo do promene u holandskom biračkom telu. S obzirom na to da je do nedavno „taj” holandski građanin želeo slobodu, sada je postalo jasno da je zaštita glavni politički zahtev i moralna vrednost za prosečnog holandskog građanina/ku (Šefers [Scheffers], 2003). Na izjave poput ovih ne treba gledati, prema mom mišljenju, kao na jednostavne iskustvene izjave. One obično smeraju na opravdavanje određenih političkih postupaka. Stavovi o tome „šta ljudi misle” ili o pretpostavljenoj zajedničkoj moralnosti imaju normativnu dimenziju. Ovi stavovi često sažimaju predstave o ljudskoj prirodi i moralnoj subjektivnosti koje odražavaju uspostavljena stanovišta u političkoj filozofiji.

Moja prva reakcija na izjavu Vima Koka bila je nada. Naposljetku, sve feminističke teoretičarke etike uveliko su dokazivale kako bi ranjivost trebalo da prepoznamo kao suštinsku karakteristiku ljudskog stanja, a ne kao karakteristiku takozvanih „slabih” ili diskriminiranih osoba. Da li je moguće da stravični događaji 11. septembra 2001. mogu da proizvedu progresivni pomak u političkom mišljenju? Kao što sada znamo, ovo teško da je bio slučaj. Tok nedavnih događaja u svetskoj politici jasno pokazuje da je priznanje ranjivosti uzrokovalo čvrsto naglašavanje zaštite, ponovno precrtavanje granica i izgradnju virtuelnih i stvarnih zaklona unutar nacija i širom planete. U evropskoj politici ovaj kurs kombinuje se sa znatnim skretanjem ka desnici.

Da bih rasvetlila mogući doprinos feminističke etike brige aktuelnom političkom mišljenju o ranjivosti najpre ću izneti kratak prikaz onoga što smatram njenom suprotnošću: paradigmu zaštite pune straha? Razmatranja o brizi sigurno ne izostaju iz ove paradigme. Pre briga unutar ove paradigme zadobija specifičnu definiciju, u smislu „zaštite ranjivih”. Ovakvo

1. Predavanje na simpozijumu „*Ranjiva i bezbedna. Ženski doprinosi mirovnom poretku*”, protestantska akademija Boldern, Švajcarska, 21.-23. februar 2003.

značenje vidljivo je tamo gde naglašavanje zaštite vodi ka brizi prerusenoj u parohijalizam i moralnom podsticaju za zaštitu onoga što i ko se smatra kao blisko/familijarno ili što pripada „našoj” kulturi. Iz političke odgovornosti bi u ovom slučaju sledilo da je na vladama da odbrane ono za šta se smatra da pripada naciji, od porodica do zajedničke kulture i jezika, zajedničkog sistema vrednosti ili dominantinih ekonomskih interesa. Odatle sledi i spremnost na odbranu, na ograđivanju od onih koji/e su opaženi/e kao neprijatelji/ce. U feminističkoj etici brige, prepoznavanje ranjivosti počinje suprotnim moralnim impulsom, brižnošću. To ću objasniti počinjući od brižnosti koja vodi ka drugačijem pojmu odgovornosti, a takođe i ka drugim područjima vrednosti koje održavaju život. Konačno, razmotriću značaj mog pristupa za ženske doprinose miru.

Zaštita zasnovana na strahu

Liberalna etika i politička teorija uvek su bile prilično ambivalentne u pogledu ranjivosti. Njihovo potenciranje vrednosti poput autonomije, slobode i samo-dovoljnosti izgrađeno je na marginalizaciji ili čak negaciji zavisnosti i ranjivosti. Ipak, cilj ovih individualističkih vrednosti da ljude učine nezavisnim, da ih učine neranjivim na potencijalne povrede koje mogu da nastanu iz zavisnosti od drugih. Osnovni moralni argument ovde je da zavisnost stvara ranjivost za postupke drugih, i tako narušava autonomiju u pogledu samokontrole i autonomnog rasuđivanja. Ali liberalizam – naročito njegove više društveno inspirisane varijante – nije zatvorio oči pred činjenicom da će uvek postojati ljudi koji ne mogu da dostignu standard samodovoljnosti i nezavisnosti. Pored grupe nezavisnih ljudi liberalizam je dopustio – ili konstruisao – grupu zavisnih ljudi, takozvanih slabih i ranjivih društvenih grupa. Žene su jednom bile – i često su još uvek – označene kao jedna takva grupa dok se pretpostavljalo da su zavisne po prirodi ili stupanjem u brak. Druge društvene grupe poput dece, siromašnih ili osoba sa posebnim potrebama, takođe su bile označene kao ranjive i zavisne. Ove grupe bile su predstavljane kao one zaslužuju negu i zaštitu, bilo u porodici, u društvenim ustanovama, ili od strane države.

Na taj način liberalizam je proizveo paradoksalni način razmišljanja o ranjivosti i brižnosti. Sa jedne strane postoji grupa nezavisnih autonomnih subjekata, sposobnih da se staraju o sebi i kojima nije potrebna briga drugih, i sa druge strane, postoji grupa ranjivih ljudi, koji mogu da zahtevaju negu od strane nezavisnih: brigu kao izraz zaštite i solidarnosti. Za grupu autonomnih subjekata pretpostavlja se da je „neosetljiva” jer, u načelu, oni/e mogu „da stanu na svoje noge” i praktikuju suverenost. Za ovakav spoj neranjivosti i zavisnosti se pretpostavljalo da vodi ka izjednačavanju izvora moći i uravnotežavanju odnosa moći u društvu.

U osnovi ovakvog pojma nezavisnosti je atmosfera straha i nepoverenja prema svemu što odstupa od normalnosti. Vrednost negativne slobode je da pojedincima osigura pravo na zaštitu od kršenja njihove autonomije. Liberalizam u sebi prećutno podrazumeva nelagodu u bavljenju ljudskim vezama i zavisnošću. Jednostavnije je „Druge” opažati kao osobe koje

„nam” mogu nauditi, nego kao pojedinci i pojedinke sa kojima smo povezane/i i u koje se možemo pouzdati, ili za koje možemo pretpostaviti da nam žele dobro. Pre nekog vremena čula sam istaknutog britanskog sociologa kako tvrdi da ranjivost (*vulnerability*) znači – s obzirom na latinski koren reči (*vulnerabilis*) – povrediti ili biti povređen. Ova izjava podsetila me je na nemoguću dilemu dva naoružana protivnika, koji bi duboko u svom srcu želeli da žive u miru, ali ne mogu da se prepuste ovoj želji jer osećaju neophodnost da budu na oprezu radi moguće agresije onog drugog.

Njihov strah priziva odbranu kao povratnu reakciju. Prema tome, nisu samo ranjive grupe one koje bi mogle da zahtevaju zaštitu. Kada u društvu počnu da preovlađuju osećanja pretnji i straha, takozvani „nezavisni” ljudi mogu takođe, kada postanu svesni svoje ranjivosti, lako da pribegnu diskursu zaštite. Stoga ne izgleda kontradiktorno zahtevati zaokret od slobode ka zaštiti, kako je gore citirani holandski komentator tvrdio. To je upravo shvatanje „povrediti ili biti povređen” kroz koju se ostvaruje ova moćna logika zaštite. To je logika unutar koje se zaštita vidi kao „prirodna” reakcija na ranjivost. Briga se razume kao najpreča moralna obaveza zbrinjavanja i preuzimanja odgovornosti za ono što se smatra nečijom „sopstvenošću”.

U ovakvom shvatanju zaštite poznato je privilegovano nad nepoznatim. „Naša” kultura, „naša” deca i „naše” vrednosti bi zaslužile odbranu od pretnji spolja, bilo od ljudi označenih kao teroristi ili od imigranata koji su sumnjivi zbog odbijanja da se prilagode „našem” stilu života, vrednostima i kulturi. Ovakav zaštitni tip brige može se okarakterisati kao oblik normalizovanog parohijalizma, koji i unutar i izvan sebe precrtava iste granice koje hoće da zaštiti. On proizvodi kulture usmerene ka unutra, gde se neko zaista radije suočava sa svojim protivnikom s leđa nego što ga gleda ga u lice i upušta se u neposredan razgovor. On (zaštitni tip) proizvodi kulture koje neguju sopstvene istine i ne oklevaju da ih nametnu drugima putem više ili manje otvorenih oblika sile.

Feministička etika brige

Prikazala sam ovaj oblik zaštitne brige na donekle polemički način da bih mu suprotstavila ono što smatram jezgrom *feminističke* etike brige. Prema mom mišljenju, feministička etika brige je istovremeno i kritička i utopijska. Ona kritički istražuje kulturne pojmove brige i njihove rodne dimenzije. Ona takođe razvija i gledišta o tome kako ispravna briga izgleda i kako može da se praktikuje u širokom području društvenih i političkih konteksta. U svom radu nastojim da predstavim političke dimenzije brige i razvijem brigu u pojam građanstva. Brigu vidim kao društvenu i moralnu praksu koju karakteriše posvećenost ispravnom odnošenju prema sebi, drugima i materijalnom svetu, kao i načine na koji se oni prepliću (Sevenhuijsen, 1998). Etika brige je, suprotno liberalnom individualizmu, suštinski zasnovana na *relacionoj/odnosnoj ontologiji*. Ovo može sažeto da se izrazi stavom da mi svoje živote možemo da živimo jedino zahvaljujući prisustvu drugih koji doprinose našem opstanku i blagostanju.

Iz razloga što vrednuje odnose i komunikativne interakcije, etika brige omogućava da na drugačiji način mislimo o ranjivosti i zavisnosti. Priznavanje međusobne zavisnosti i

međusobne povezanosti kao osnovnih karakteristika ljudskog stanja povlači i prihvatanje da je svako ranjiv, umesto pripisivanja ranjivosti posebnim grupama. Na ovaj način se etički princip brige suprotstavlja kulturnim i političkim tendencijama svakog označavanja „drugim”: stereotipnom shvatanju grupa kao „različitih” od nas samih. Džoan Tronto (Joan Tronto) neprestano pokazuje da je pitanje odnosa prema drugosti suštinsko moralno pitanje etike brige (Tronto, 1993). Isto tako se i zavisnost procenjuje iz iz drugačijeg moralnog okvira od onog prisutnog u liberalnom individualizmu. Zavisnost se vidi kao neizbežna karakteristika svakodnevnog života i ljudskih međusobnih uticaja. Priznaje se da zavisnost stvara moć, i vice versa: moć stvara zavisnost. Etika brige ne odgovara na ovu ideju predlogom da se zasene ili izjednače moći: ona pre postavlja pitanje odgovornosti i poverenja u prvi plan. Onda moralno pitanje postaje: kako se sa postojećim odnosima zavisnosti baviti na odgovoran način? Kako upotrebiti moć na način koji održava ljudsko napredovanje?

Razlike u odnosu na paradigmu zaštite zasnovane na strahu postaju jasnije kada pogledamo suštinske vrednosti feminističke etike brige: pažljivost, odgovornost, umeće brige, osetljivost i poverenje. Ovde ću se koncentrisati na dve: pažljivost i odgovornost, da bih se kasnije vratila na važnost poverenja. *Pažljivost* je za mene središnja vrednost etike brige. Pažljivost se može označiti, i ovde sledim Džoan Tronto, kao „delovanje u pogledu drugog”, koje „nas nagoni da iskoračimo iz svojih granica” (Tronto, 1993). Simon Vejl (Simone Weil), jedna od najoštromnijih teoretičarki brižnosti, predložila je da pažljivost sagledamo kao „ispražnjenje uma i duše” u cilju prihvatanja drugog u sebe (Vajl, 1973).

Za Vejl, praksa pažljivosti je protivotrov za silu i kontrolu: cilj joj je razumevanje i suzbijanje posledica, kako ona to naziva, patnje. Patnja obuhvata kombinaciju ponižavanja, društvene degradacije, fizičkog bola i duševnog bola. Umesto da pruža ljudsko dostojanstvo i smisao, u svojoj najgrubljoj formi, patnja ljudima oduzima mogućnost upravljanja sopstvenim životom. Ona im oduzima dušu, slobodu i sposobnost iskrenog postupanja (Bel [Bell], 1998). Ona izneverava osnovnu veru kojom u početku svako raspolaže, verovanje da će nam drugi učiniti dobro. Za Vejl, da bismo suzbili/e patnju, treba da budemo u stanju da postavimo pitanje „šta je to kroz šta prolaziš?” Ovakva pažljivost karakteriše se i kao uvidavnost, oblik aktivnog slušanja onoga šta drugi imaju da kažu, obraćanje pažnje na njihov protest protiv povreda koje im se nanose i želja da se sa njima postupa dobro. Ono pokazuje aktivni interes i posvećenost. Iskrena pažnja poštuje potencijal za slobodu, mudrost i kreativnost drugog. U tom smislu je i izuzetna vrednost koja održava život.

Pažnja, kada je ovako razumemo, je mešavina niza moralnih stavova koji se ostvaruju kroz prijemčivost i otvorenost prema drugima, kao što su empatija (pokušaj da se stavimo na mesto drugog), saosećanje (razumevanje patnji i radosti drugih), безусловna ljubav (koja teži zaštiti drugosti drugog) i demokratsko slušanje (pažnja kao umeće komunikacije u politici). Svi ovi stavovi se „ostvaruju spolja”. Utoliko oni predstavljaju suprotnu moralnu reakciju na ranjivost od one zaštitom. Tamo gde je svrha odbrane iznutra usmerena ka precrtavanju i očuvanju granica, pažljivost je usmerena na prelaženje granica i otvaranje pojedinca/ke za drugo i za nepoznato, a takođe i na preispitivanje sopstvenih vrednosti i sistema verovanja. Ključno moralno pitanje u vezi sa ranjivošću nije „povrediti ili biti

povređen”, već pre „povrediti ili ne” ili „kako se izboriti sa ranama kada je patnja jednom nanesena”.

Kada je ovako postavimo, uviđamo zašto je pažljivost u centru brige. Jedino ako smo prema drugima pažljivi možemo da postupamo predano i iskoračimo izvan granica samih sebe. Pažljivost se suprotstavlja egocentrizmu i ugodnosti koji su prisutni u zahtevu za zaštitom. Ona time vodi i ka drugačijim pogledima na *odgovornost*, nasuprot pojmu odgovornosti koji se javlja u paradigmi plašljive zaštite. Korisno je istaći etimološki koren pojma odgovornosti, latinsko „respondere” – dati odgovor. Ovako viđena, odgovornost je sposobnost da se adekvatno odazovemo potrebama drugih, sposobnost da reagujemo na patnju, bol i ponižavanje i preduzmemo konkretne korake da bi se „nešto učinilo po tom pitanju”. Da bih podvukla aktivni element ove vrednosti, ističem da se ne uzima u obzir samo puka moć reagovanja, već i spremnost da se nešto preduzme. Napokon, nisu potrebna nikakva sredstva da bi se na nečijem licu videli bol i patnja, i da se zaista povodom toga nešto i učini. Briga nije romantični fenomen kako ljudi često očekuju. I pažnja i odgovornost su složene sposobnosti koje treba da budu zaista praktikovane da bi se stekle. Obe pretpostavljaju sposobnost bavljenja moralnim sumnjama i dvosmislenostima. Etika brige priznaje da nikako nije lako utvrditi „kako postupiti ispravno”. To tek moramo da otkrijemo upuštajući se u same situacije koje su često duboko dvosmislene. Ali samo stvarnim činjenjem možemo da shvatimo šta odgovornost iziskuje, i ko za šta može snositi odgovornost.

Ovde je opet ključni faktor kako se baviti ranjivošću. Napredni stavovi u sebi podrazumevaju i spremnost za preduzimanje rizika, čak i mogućnost da i same/i budemo povređene/i. Australijska teoretičarka politike Elizabet Porter (Elisabeth Porter) je tvrdila: preduzimanje rizika neodvojivo je od sopstvenog izlaganja ranjivosti usled iskrene otvorenosti prema drugima (Porter, 2000). Prekoračivanje granica podrazumeva da se odlučujemo na rizik da budemo ranjeni/e ali i da imamo neku predstavu o tome kako da se izborimo sa tim. Kada jednom usvojimo stav da smo sve/i ranjive/i, prinuđene/i smo da pitanja fragilnosti, svrhovitosti i nataliteta uključimo u moralne sporove o ljudskom životu i ljudskim odnosima.

Ovo podrazumeva i vladanje strahom od smrti. Prihvatanjem smrti kao elementa ljudske egzistencije ublažava se napetost u zalaganju za zaštitu, a otvaranje prema drugosti postaje lakše. Ispravna brižnost u ovom pogledu uključuje i brigu o sebi, voljnost da se suočimo sa emocijama kao što su strah, mržnja, očaj, odricanje, usamljenost. Pažnja se može okarakterisati kao delovanje s obzirom na drugog, ali je ona u isto vreme i duboka lična praksa: učenjem i delovanjem tu praksu razvijamo u sklonost čineći je delom našeg svakodnevnog habitusa i rutine. Ovako se etika brige može označiti kao egzistencijalna etika, nasuprot etici načela liberalne političke teorije.

Briga kao niz vrednosti koje održavaju život

Ove kratke postavke o pažljivosti i odgovornosti mogu da razjasne kako je feministička etika brige zaista etika životne potpore. Postoje i dodatne vrednosti koje su u ovom pogledu važne, vrednosti koje bi pre trebalo da budu sagledane kao izrazi vrlina. Ukratko ću spomenuti neke od njih.

Ranije spomenuto *poverenje* je jedna od osnovnih vrednosti u etici brige. To je vrednost koja omogućava da se briga nastavlja koliko god je to moguće. U praksi, štićenici zavise od onih koji se o njima brinu. U kulturi brige, ljudi koji su u zavisnoj poziciji mogu da računaju na pažljivost. Oni, posle svega, treba sopstveno blagostanje da povere drugima. Ovo znači da, kada smo u položaju da pružanja nege, treba da nastojimo da pokazujemo dobru volju i pouzdanost, ali i da razumemo razloge za nepoverenje i mržnju koje drugi mogu da imaju. Pitanja na koji način stvoriti/obnoviti poverenje, tamo gde je ono jednom bilo narušeno ili iznevereno, kako omogućiti uzajamno poveravanje tada postaju nužna moralna pitanja. Ona za to zahtevaju pažnju svih.

Ovo me dovodi de druge dopunske vrednosti, *velikodušnosti*, ili sposobnosti da cenimo davanje iznad primanja. Ova vrednost nije u saglasnosti sa normom recipročnosti, kojom je prožeta naša moralna kultura. Velikodušnost implicira da je pogrešno da uvek kada nešto pružamo očekujemo i nešto za uzvrat. Potreba za pažnjom nije tako određena: pažnju pružamo onda kada je ona nekome potrebna. Ako bi poklanjanje pažnje zavisilo od zahteva za njenim uzvraćanjem, izložili/e bismo se opasnosti da ona, a odatle i briga, nikada ni ne budu započete. Iskrena pažnja ne traži ništa za uzvrat, već je pre dar koji nam je dodeljen i koji razmenujemo sa drugima. Dakle, zahvalnost za brigu i pažnju koje smo mi primile/i od drugih pomaže u razvijanju naše sposobnosti i spremnosti da ih pružimo.

Pažnja i odgovornost podržani su *ispunjavanjem obećanjai* i *praštanjem*. Ovo je logička posledica realizacije kojoj briga ne teži radi „dobra u svetu” (stava koji lako odvođi u paternalizam ili čak aroganciju). Bolje je imati u vidu da u se u brizi suočavamo sa dvosmislenostima i mutnim stranama moralnog života. Moralno postupanje često vodi ka onome što Englezi nazivaju „postizanje cilja posle mnogih neuspeha”, pokušavajući da postupamo ispravno koliko god da je u datoj situaciji moguće. Obećavanje pretpostavlja sposobnost da se priznaju greške, i odlučnost za promene. Praštanje podrazumeva odbijanje da budemo zatočenici nepravde koja nam je učinjena, odbijajući time i da svoje mane projektujemo na druge. A takođe i da aktivno doprinosimo održavanju i uspostavljanju poverenja kada je potrebno.

Obe ove vrednosti, redom, pretpostavljaju poštovanje *pluralnosti*, saznanje da u svetu živimo zajedno sa drugima koji su drugačiji od nas. Ovo shvatanje slaže se u stvari sa relacionim i komunikacijskim shvatanjem ljudskog života. Ovaj stav obuhvaćen je sledećim citatom Hane Arent (Hannah Arendt) o značenju obećavanja i praštanja:

Obe sposobnosti, stoga, zavise od pluralnosti, od prisustva i postupanja drugih, jer niko ne može da oprašta samom sebi i niko se ne može osećati vezanim obećanjem datim jedino samom sebi; praštanje i obećavanje izvedeni u samoći ili izolaciji ostaju bez realnosti i ne znače više od uloge odigrane pred samim sobom. (Arent, 1958)

Za pluralnost je potreban međuljudski prostor („prostor između nas”); tamo gde praktično ostvarujemo odgovarajuće kombinacije između udaljenosti i blizine, a tamo gde povrede umeju da izleče može doći do napretka.

Treba reći da su ispunjenje obećanja i opraštanje uspešni samo uz postupanje u skladu sa *istinitošću* i *poštenjem prema sebi i drugima*. Dok uviđamo da bi bilo nemoguće i takođe arogantno boriti se za jednu istinu o situacijama iz ljudskog života, pri svemu tome postaje još važnije usvajanje istinitosti kao cilja ljudskih veza. Samo aktivnim slušanjem i iskrenim govorom možemo da se upoznamo sa razilaženjima u perspektivi različitih aktera, i možemo dospeti bliže istini o vrednostima koje treba da poštujemo u ljudskim odnosima. Opet je to u vezi sa obzirnošću, ili, preciznije, sa brižna ljubav. Američka filozofkinja Sara Rudik (Sara Ruddick) primećuje da brižna ljubav označava oboje, i kognitivnu sposobnost (pažnja) i vrlinu (ljubav). Za nju je pažnja istovremeno i čin saznanja i čin ljubavi. Brižna ljubav predstavlja vrstu istinoljubivosti kao svoj cilj, ali i „čini da istina služi sa ljubavlju” (Rudik, 1989).

Saznanje da okolnosti sadrže različito shvaćene istine podseća nas na vrednost *skromnosti*. Ukoliko svet želimo da vidimo iz perspektive drugih, treba da smo sposobni da istovremeno budemo u sopstvenom položaju ali i da se iz ovog položaja izmestimo. Treba da obraćamo pažnju na gledišta drugih, i da razmišljamo o sopstvenim vrednostima i interpretacija onoga što se događa. Antropolozi su saželi ovaj epistemčki stav kao kombinaciju između „familijarizovanja sa stranim” i „otuđivanjem od familijarizovanog”. Ovaj stav blizak je onome što feministička sociološkinja Nira Juval Devis (Nira Yuval Davis) naziva, više u političkom kontekstu, stavom „ukorenjenosti i premeštanja”. Primenjivanje ovog stava znači da znamo odakle dolazimo, i da imamo nekakvu predstavu o tome gde želimo da stignemo. Ovo nije argument za bezupitno prihvatanje onoga što svako misli i čini. Tačnije, ova forma pažnje omogućava nam da procenimo gde stojimo i šta činimo i kojim vrednostima se vodimo u individualnom i zajedničkom životu. Takođe doprinosi suprotstavljanju fanatizmu, za mene jednom od najvećih neprijatelja demokratskog i brižnog društva.

Konačno, želim da spomenem *nadu*. Kako sam ranije spominjala, paradigma zaštite gradi se značajno na strahu i očaju. Ovo su individualne i kolektivne emocije sa sopstvenom logikom, i stoga teške za uklanjanje. Feministička etika brige ima, sa svojim insistiranjem na pažnji i prekoračivanju granica, kapacitet da ove emocije savlada, i da kroz to prevazilaženje ponudi nove mogućnosti ljudskih odnosa. Briga usmerena ka ljudskom napretku nosi u sebi isceljujući efekat. Znanje da čak i u teškim situacijama ljudi poseduju obavezu i dovoljno elastičnosti da uredi nove oblike društvene podrške može da probudi nadu. Negovanje brižnog ponašanja u bezbrojnim trenucima kada izgleda kao da očaj pobeđuje održava nadu. Bez nade, cinizam i očaj lako postaju dominantni u ljudskoj svesti. Da bi do ovoga došlo, moramo da sačuvamo sposobnost za otvorenost i čuda.

Ženski doprinosi mirovnom poretku?

Želim da završim sa pitanjem da li za feminističku etiku brige može da se kaže da predstavlja ženske doprinose miru. Ponudiću nekoliko razmatranja na ovu složenu i više-aspektnu temu.

Prvo: iako uviđam da su moja razmišljanja rezultat aktuelnih feminističkih misli o brizi i, u mnogo slučajeva, iz ženskih praksi brige; želela bih da istaknem da ne postoji ništa inherentno žensko u njima. Zapravo, ima elemenata sličnih onima koje su razradili mnogi muški teoretičari etike. Inspirisana su i od strane nekoliko religijskih tradicija. Ali je takođe istina da delovanje u skladu sa ovakvim vrednostima pretpostavlja ogromne napore u stvaranju i podržavanju jednog novog simboličkog poretka. Ovo ne znači samo uzimanje za ozbiljno feminističke perspektive o moralnom životu, već i moć identifikovanja sa sposobnostima koje su tradicionalno označene kao „ženske”. Niti je mnogo muškaraca spremno na ovo, niti je lako promeniti političke institucije i intelektualne tradicije koje su marginalizovale vrednosti brige.

Zauzimanje kritičke perspektive o „ženskosti” brige još znači i odbacivanje bilo kakve predstave da su žene prirodno miroljubive. Vođenje predstavom da su žene mirotvorke ne samo da previđa činjenicu da su mnoge žene aktivno doprinele patriotskim ideologijama i vođenju ratova, već bi nas sprečilo da barem pokušamo da shvatimo njihove motive za to. Isto tako, zauzimanje distance u rodnom shvatanju brige može da učini da shvatimo da su žene mnogo više mogle da doprinesu međunarodnoj politici osim promovisanja vrednosti brige, kao na primer učesćem u političkim pregovorima i političkim odlukama u vrhovima društva.

Drugo, može biti prigovoreno da su ove vrednosti potpuno utopijske, ili da uopšte nisu adekvatne kao moralna uputstva za delovanje u javnoj sferi nemilosrdnih politika, te da bi bolje bilo da ih zadržimo za naše privatne odnose. Moj odgovor je da su baš te tako postavljene granice javno – privatno one koje održavaju atmosferu parohijalizma i zaštite. Prekoračivanjem ovih granica žene su iznele na videlo nepravedne i nasilne prakse i izmenile obim dužnosti i odgovornosti. Ovo nekada može i da poseje seme za političke promene. Kao što je Sara Rudik izlagala, majke su na Majskog trga razotkrile su javno svo nasilje i teror argentinske diktature pokazavši svoju patnju i očaj. Citiram tumačenje Rudik:

Zaštitnička ljubav, jedinstvena povezanost, obećanje rođenja i elastičnost nade, nezamenljivo bogatstvo bića u ranjivom telu – ovi klišeji majčinskog posla su odigrani u javnosti, od strane žena koje insistiraju da vlast imenuje i preuzme odgovornost za svoje zločine. One govore 'ženski jezik' odanosti, ljubavi i uvrede; ali one to izgovaraju sa zajedničkim besom u javnom prostoru u kome to nikada ranije nisu nameravale. (Rudik, 1989)

Prisećam se nedavnih primera. U severnoj Irskoj, Bosni i Izraelu/Palestini žene su, i individualno i u solidarnim ženskim grupama, preduzimale inicijative za solidarne projekte građenja mostova preko zamršenih razlika u napetim političkim situacijama (Kokburn

[Cockbur n], 1998). Možda je tačno da ovi projekti nisu bili eksplicitno vođeni etikom brige. Iz njihovih postupaka ipak možemo da uvidimo da su inspirisane sličnim motivima. One, na primer, uzajamno brinu o ranjivosti i aktuelnim povredama, i bore se za priznanje razlika njihovim prepoznavanjem ne gubeći iz vida ono što im je svima zajedničko. Njihove akcije su izvor nade i svedoče o mogućnosti pomirenja (Porter, 2000; Kokburn, 1998, 2000).

Treće: moj pristup očigledno pokreće pitanje da li je, i da li bi trebalo, da etika brige uvek bude kritična prema zaštiti kao reakciji na ranjivost. Postoje mnoge situacije u kojima ranjive osobe ili ugrožene grupe treba da budu zaštićene od zloupotrebe moći onih od kojih zavise. Savet da nastojimo da uvek budemo otvorene i osetljive i verujemo svakome koga sretnemo na našem putu, bio bi loš. U mnogim situacijama bolje bismo postupile ako bismo sačuvalе naše granice nego ih potpuno otvorile. Dok se sigurno slažem sa ovakvim zapažanjima, želim takođe da istaknem da bi trebalo da budemo izuzetno oprezne u pogledu načina i situacije u kojoj ćemo upotrebiti ovakve argumente. I ponovo, treba da upamtimo fundamentalnu razliku između brige i zaštite. Kao što je Džoan Tronto rekla, osnova brige je delovanje i interes za potrebe drugih, dok zaštita pretpostavlja loše namere moguće povrede od strane drugih, te poziva na odbrambenu reakciju (Tronto, 1993). Briga se karakteriše usvajanjem blagostanja drugih kao cilj, dok zaštita rađa ravnodušnost i patnju.

Četvrto: u aktuelnoj antagonističkoj situaciji u svetu mogla bi da se dovede u pitanje delotvornost političkih strategija zasnovanih na brizi. Ovo je zaista prikladan slučaj, i moram da priznam da sam i sama protekle godine bila očajna zbog marginalizacije vrednosti brige u svetskoj politici, uprkos porastu svesnosti o njenoj potrebi kod ljudi. Ipak verujem da nemamo drugi izbor nego da nastavimo da se obraćamo sa margina, govrimo i radimo ono što treba da bude izrečeno i urađeno, u nadi da će se u budućnosti margina pomeriti bliže centru. Jedino u javnom prostoru možemo da stvorimo međuljudske prostore, gde mogu da nastanu uzajamno prepoznavanje i prihvatanje i gde pluralnost može da postane praksa protiv teških struja straha i nepoverenja.

Poslednje – mada ne i najmanje važno – ne zaboravimo na značaj projekata kao što je ženska letnja akademija ovde u Boldernu, veoma inspirišuća karika u lancu organizovanja žena izvan svih razlika. Tokom moje prve posete Boldernu, avgusta 2001, upoznata sam sa lavirintom. U međuvremenu taj lavirint je za mene počeo da znači ono o čemu sam danas izlagala: nelinearnost ljudskog života; potrebu za razmišljanjem o sopstvenim suštinskim vrednostima; mogućnost poveravanja, predavanja i oslobađanja kontrole; pažljivog koračanja; rada na povredama kroz prihvatanje, lečenje i obnovu; zadovoljstvo i plodnost u individualnom i radu sa drugima; nužnost da nastavim dalje; vrednost skromnosti i mogućnost nade. Sada znam da mnogi lavirintski projekti na slične načine nastoje da doprinesu kulturi mira, ne samo u ovoj zemlji, već i u SAD i južnoj Africi. U Čarters katedrali, mestu jednog klasičnog lavirinta, stakleni svod iznad prikazuje alegoriju dobrog Samarićanina. Meni ovaj spoj značio kao izvor nade da lavirint može da posluži kao sredstvo za unapređivanje brige, saosećajnosti i pomirenja izvan svih razlika i udaljenosti.

Prevela: Tamara Belenzada

Pitanja za diskusiju:

- 1. Na koji način se militarizuje bezbednost nakon 11. septembra 2001 ? Kako se strah i ranjivost koriste kao izgovor za ograničavanje ljudskih prava i građanskih sloboda?*
- 2. Zlo/upotrebe straha i ranjivosti od strane desničarskih politika (ksenofobičnih, rasističkih, homofobičnih...)? Kako se to ispoljava u našim sredinama?*
- 3. Kako se patrijarhalna politika 'zaštite' – liberalnog individualizma – pretvara u nacionalističku zatvorenost i proizvodnju straha od drugih (siromašnih, imigranata, neprilagođenih...)?*
- 4. Koje elemente unosi Selma S. u feminističku etiku brige? Kako se kroz njen koncept brige podstiče stvaranje drugačijeg koncepta moći (solidarnosti, pažljivosti, brižnosti...) i drugačiji koncept građanstva – pre(ovazi) laženje granica?*
- 5. Šta znači Selmin koncept feminističke etike brige za našu etiku odgovornosti i pravde (odnosa prema žrtvama, pre svega onim počinjenim u naše ime i svim drugim)?*
- 6. Koji je doprinos Selmine feminističke etike brige za razbijanje esencijalističkih stereotipa o 'prirodnoj miroljubivosti' žena? Kako se, po Selmi, može doprineti pravednijim međunarodnim odnosima i izgradnji mira putem feminističke etike brige?*

Sara Radik

Beleške ka feminističkoj materinskoj politici mira

Kad god pesnik upotrebi metaforu ili priču koja je prethodno prihvaćena i kulturno definisana, taj pesnik upotrebljava mit koji je uvek potencijalno revizionistički; to znači da će metafora ili priča biti izmenjena radi ostvarenja određenih ciljeva, da će staro bure biti napunjeno novim vinom koje će u početku ugasiti žeđ određenog pesnika, ali će na kraju omogućiti da dođe do kulturne promene.

Ališa Ostriker 1/

Materinska politika mira započinje mitom: majke su mirotvoriteljke bez moći. Rat je muški posao; majke su marginalne ili su žrtve; njihov posao je život. Ovaj mit srušila je istorija. Gde god da se muškarci bore majke ih podržavaju. Kada ih moćni muškarci ne obeshrabruju, žene, a ponekad i majke, bore se podjednako svirepo kao i muškarci. S obzirom na to da feministkinje insistiraju da žene i muškarci treba pravično da dele i teret i zadovoljstvo bitke, mnoge mlade žene očekuju da njihov život obuhvati, bez protivrečnosti, i borbu i materinstvo.

Međutim, taj mit nas i dalje opija. Kontradikcija između nasilja i materinskog posla je očigledna. Gde god da se vodi rat deca su gladna, preplašena i povređena; kuće se spaljuju, usevi se uništavaju, porodice se rasturaju. Ugrožavaju se svakodnevne obaveze i dugoročni ciljevi ženskog odgoja dece. Iako majke mogu biti ratoborne, rat jeste njihov neprijatelj. Kad vlada mir, majke se bave poslom koji zahteva nenasilnu bitku i bore se protiv iskušenja da napadnu ili napuste protivnike. Ta povezanost materinstva i nenasilja simbolizovana je u odnosu biološke majke i njene bebe ali i bebe i majke koja ju je usvojila. Iako majke možda nisu miroljubive, "mir" jeste njihov posao. Uprkos jasnim istorijskim dokazima, mit o materinskoj miroljubivosti opstaje.

Mirotvorci, kao i pesnici revizionisti, žele da promene ovaj mit da bi on mogao da preživi savremenu stvarnost vezanu za žene, a da i dalje služi miru. Savremena mirotvorkinja može da ukaže na korist koju majke i materinsko razmišljanje imaju za politiku mira. Iako unutar grupe majki, kao i unutar svake druge grupe, ima običnih militaristkinja i mirotvorki kao i svirepih ratnica i svetačkih pacifistkinja, materinstvo u celini omogućava načine mišljenja i ponašanja koji su korisni za politiku mira. Majke bi *svakoj* politici mogle da donesu sposobnosti koje su izbrusile u svom poslu – na primer, pažljivost, realnost i želju za promenom. Neke materinske karakteristike, koje se smatraju korisnim za svaki organizovani poduhvat, izgledaju posebno pogodne za nenasilnu akciju. Nenasilna akcija, kao i materinsko ponašanje u svom najboljem obliku, zahteva elastičnu veselost, shvatanje istine kao brige i toleranciju dvosmislenosti i ambivalentnosti. Za majke su pitanja pravog

poverenja, dopuštene upotrebe sile kao i mogućnost i vrednost kontrole aktuelna i složena pitanja u njihovom svakodnevnom radu kao i u nenasilnoj akciji. I aktivistkinje i majke mogu smatrati da sam mir zavisi od „ljubavi” koja povezuje ljudska bića i još uvek nije „definisana, jer izrasta iz konfuzije, znanja, bede i neophodnosti.”^{2/} Ništa od pomenutog ne čini većinu majki miroljubivim. Naprotiv, one majke koje su već angažovane u javnoj borbi za mir – u podsticanju sumnji u delotvornost nasilja i u pokretanju nenasilne akcije – mogu da daju drugačiji doprinos kolektivnoj inicijativi za ostvarenje mira.

Iz perspektive mirotvorca dobro je što pojedinci, žene i muškarci, unose različite materinske sposobnosti u mirovni rad. Ali, to je manje od onog što zahteva revizionistički mit. Ideal materinske miroljubivosti leži u ljubavi prema potomstvu i radu na njegovom podizanju. Mitska majka mirotvoriteljka ne donosi samo različite poklone mirovnim projektima. Samim tim što odgaja decu ona se smatra inicijatorom mira i svedokinjom protiv rata. Ona oličava ponašanje čiji ciljevi i strategije protivreče ciljevima i strategijama rata koji je, kao i materinstvo, takođe organizovana ljudska delatnost sa moralnim pretenzijama. Upravo ova potencijalno bolna protivrečnost između rata i materinstva kao ljudskih aktivnosti mogla bi da motiviše pojedine majke da se ratu odupru. Slično tome, ponašanjem upravljaju principi nenasilja prema kojima obične majke sebe ocenjuju; upravo nenasilne aspiracije tog ponašanja koje opstaju u stalnim i ponekad katastrofalnim pojedinačnim neuspesima, navode na pomisao o miru šireg opsega koji se ne bi ograničio samo na materinsku sferu. Žene i muškarci čiji je materinski identitet od suštinskog značaja za njihovo samopoštovanje trebalo bi da, kao majke, budu nevoljni militaristi i samouvereni mirotvorci kakve god da su im individualne sklonosti.

Upravo je ovde, gde najviše obećava, mit o materinskoj miroljubivosti najozbiljnije doveden u pitanje. Ne iznenađuje nas to što mnoge majke vole rat, i što je još više onih koje igraju svoje uloge u vojnim scenarijima. Zabrinjava, međutim, činjenica da upravo zahtevi materinskog ponašanja često nadahnuju militarističku politiku. Materinsko nenasilje ukorenjeno je u posebnim plemenskim, često rasnim lojalnostima; odbranaška i branjena država slavljena kroz teoriju pravednog rata često je najverovatniji predmet proširene materinske ljubavi; materinska sklonost ka vladanju nepokornima preti viziji tela kao testamenta nade. Materinski orijentisane misliteljke koje su žrtve mnogih oblika ograničenosti, odricanja i neautentičnosti često ne uspevaju da vide, a kamoli da pruže otpor militarističkom nasilju.

Kako se onda mit o materinskoj miroljubivosti može revidirati? Kakve akcije ili kakvo razumevanje može da preobrazi samo materinstvo? Ako nema načina da se napravi skok od majki do mira, da li je moguće između njih izgraditi konceptualno-politički most? Pojedine žene kao Kete Kolvic (Käthe Kollwitz) primer su hrabrosti da se ostvari promena. Da li isto tako postoje načini da se preobrazi materinsko ponašanje kao i predstava majke u javnosti? Da li je moguće stvoriti novi, stvarni i simbolički, javno priznat materinski identitet? Da li ima kolektivnih poduhvata ili političkih pokreta koji preobražavaju ponašanje onih majki koje se u njih uključe? Kako učešće u tim pokretima potkopava specifične militarističke elemente tipične za materinsko ponašanje?

Među mnogobrojnim političkim pokretima koji bi mogli poslužiti kao pokretači političkih promena, zapazila sam dva koja ojačavaju miroljubivost majki koje u njima učestvuju i koji za svedoke i simpatizere kristalizuju nove mogućnosti materinske moći i miroljubivosti. Prvi pokret ću nazvati ženskom politikom otpora, a drugi feminističkom politikom. Iako ni ženska politika otpora ni feministička politika nisu po sebi mirovne politike, svaka od njih daje uputstva za ostvarivanje i učvršćivanje mira. Obe ove politike nerazmrsivo su povezane sa materinstvom, mada svaka dovodi u pitanje upravo one vidove materinskog ponašanja koji ograničavaju njihovu javnu, efikasnu miroljubivost. Svaka za sebe, a još više zajedno, one transformišu materinsko ponašanje u mirotvoračko delo.

Ženska politika otpora

Žensku politiku otpora određuju tri karakteristike: njeni zagovornici su žene, one eksplicitno prizivaju simbole ženskosti iz svoje kulture, i njihov je cilj da se odupru izvesnim oblicima ponašanja ili politike koje praktikuju njihovi vladari.

Tipično je da žene, kao i muškarci, ispoljavaju društvenu i političku pripadnost nezavisno od svog pola; žene su socijalistkinje ili kapitalistkinje, patriotkinje ili disidentkinje, kolonijalistkinje ili nacionalistkinje. Za razliku od drugih politika, žensku politiku organizuju i sprovode žene. Žene se bune zbog zarada, protiv alkohola, stvaraju mirovne kampove oko raketnih baza, štite svoje škole od vladinog mešanja, ili svoj protest protiv nuklearnih proba izražavaju sedenjem. Ženska politika često uključuje muškarce: žene traže mušku fizičku snagu ili prihvataju zaštitu koju im nude snažni muški saveznici. Pa ipak, upravo se žene svesno samoorganizuju kao žene. Razlozi koje žene navode u prilog svom organizovanju kreću se od procene da treba zaštititi „ženskost” preko toga da muškarci ne žele da učestvuju u „sentimentalnoj” politici do činjenice da im je u muškom prisustvu teško da govore, a još teže to što ih oni ne shvataju ozbiljno. Suština ženske politike nije u tome da zahteva nezavisnost od muškaraca već, što je pozitivno, da se žene organizuju kao žene. Kakav god da je razlog njihovog separatizma, činjenica da se žene organizuju upravljaju i sprovode politiku omogućava im da koriste simbole ženskosti iz njihove kulture.

Žene takođe mogu da se organizuju bez pozivanja na zajedničko shvatanje ženskosti. Feminističke aktivnosti, na primer, često organizuju žene koje eksplicitno odbacuju uloge, ponašanje i stavove koji se očekuju od „žena”. Po mom mišljenju ženska politika otpora afirmiše obaveze koje se tradicionalno pripisuju ženama i zahteva od zajednice da ih poštuje. Žene su odgovorne za zdravlje dece; u ime svoje materinske dužnosti one pozivaju državu da zaustavi nuklearne probe koje, kao oličenje opšte bolesti, ostavljaju stroncijum-90 u majčinom mleku. Ako žene treba da hrane svoju porodicu, onda zajednica mora da proizvodi dovoljno hrane i prodaje je po cenama koje one mogu sebi da priušte. Ako su žene odgovorne za obrazovanje male dece, onda se one protive vladinim naporima da se mešaju u lokalno školstvo.

Nije svaka ženska politika politika otpora. Postoje politike koje organizuju žene koje slave ženske uloge i stavove, ali one više služe da održe postojeće stanje nego da mu se odupru. U skoro svakom ratu majke heroja i mučenika udružuju se da podrže sinove vojnike tako što im pletu čarape i pišu pisma, a zatim ih oplakuju kada poginu i sve to u službi ratničke države. Najpoznatiji primer ženske politike je nacistička organizacija žena koja je slavila *Kinder, Küche, Kirche*.^{3/} U Čileu, danas, jedna ženska organizacija pod upravom žene diktatora Pinočea slavi „žensku moć“ (*el poder femenino*), koja se iskazuje kroz lojalnost porodici i otadžbini.

Žensku politiku *otpora* čine žene koje preuzimaju odgovornost za posao podizanja dece, a zatim se sukobljavaju sa politikom ili aktivnostima koje se mešaju u njihovo pravo ili sposobnost da obavljaju svoj posao. Žene se odupiru u ime ženskih dužnosti koje su preuzele i koje njihovo društvo očekuje da one izvrše. Taj ženski otpor uznemirio je neke filozofe i feministkinje. Kao i u slučaju organizovanog nasilja, ženski otpor je teško predvideti i kontrolisati. Žene u južnom Bostonu odupiru se rasnoj integraciji; majke se odupiru regrutovanju svoje dece za vođenje pravednih ratova.

Čak i tamo gde se žene bore protiv tiranije, njihovi „ženski“ protesti izgledaju previše prihvatljivi da bi bili efikasni. Kao što Doroti Dinerstin (Dorothy Dinnerstein) tvrdi sa žaljenjem, od žena se *očekuje* da plaču dok se muškarci bore ili vladaju:

Žensko rezignirano, a podrazumeva se tajno, iskazivanje uvrežene intuicije da je svet kojim vladaju muškarci ubitačno sulud, predstavlja centralnu temu folklora, književnosti, drame /i ženske politike otpora/.

Setite se, na primer, poslovice u kojima se žene stavljaju u istu grupu sa vinom i pesmom te predstavljaju neophodan kontrapunkt bici, kontrapunkt koji omogućava muškarcima da se odmore od ubijanja da bi mu se ponovo vratili osnaženi. Ili se setite izreke „Muškarci moraju da rade a žene moraju da plaču.“ U njoj se podrazumeva da su ženske suze zbog onog ubilačkog u muškarčevom delanju deo večnog i nepromenljivog stanja stvari na svetu... Cilj njenih suza nije u tome da muškarca odvrate od njegovog posla već da mu pomognu da ga nastavi, jer ona plače zbog njega dok on zbog nje obavlja ono zbog čega ona plače.^{4/}

Krista Volf (Christa Wolf) s tim u vezi izražava bojazan da je ženski otpor podjednako krhak kao i individualna zavisnost svake žene od muškarca, od lojalnosti rodbini i od klasnih privilegija: *n Dugo mi je trebalo da shvatim. Moje privilegije isprečile su se između mene i najvažnijih uvida; isti slučaj je bio i sa mojom vezanošću za porodicu koja nije zavisila od privilegija koje sam imala.^{5/}*

Kakvi god da su razlozi u pitanju, feministkinje su sklone da se razočaraju u čvrstinu i stepen ženskog otpora. Doroti Dinerstin izražava to feminističko razočaranje:

Apsurdnoj aroganciji njegove borbe odgovara bedna servilnost njenog podsmeha, koji se u celini izražava samo uz njegov pristanak i unutar granica koje je on odredio, i što u celini ima za cilj da očuva stabilnost carstva kojim on vlada.^{6/}

Iako neki ljudi strahuju da je „ženski” otpor neizbežno ograničen – a meni se njihov strah čini osnovanim – ja polažem nadu u jedinstvenu potencijalnu efikasnost tog otpora, naime, u činjenicu da društveni položaj u kome se same nalaze čini žene inherentno „nelojalnim civilizaciji” 7/ koja od njih zavisi. Tako se Hegel plaši, a ja se nadam, da su prividno pokorne žene na ivici disidentstva. Država, čiji najmoćniji vladari zavise od ženskog rada i čija stabilnost počiva na autoritetu Očeva, „stvara sebi od onog što guši i od onog od čega zavisi, unutrašnjeg neprijatelja – žene uopšte.” 8/ Naglašavajući poput Hegela da su žene isključene sa pozicija moći, Julija Kristeva slavi ženu koja je „većita disidentkinja u odnosu na društveni i politički konsenzus, prognana sa pozicija moći, i koja je, prema tome uvek sama, fragmentarna, demonska veštica.” 9/ Međutim, kao i Kristeva, i ja smatram da majka-disidentkinja, možda za razliku od drugih veštica, nije samo potencijalna kritičarka poretka koji nju isključuje već da je isto tako i u podjednakoj meri čuvar i legitimator tog poretka zato što smatra da je njena dužnost da ga usadi svojoj deci. Od ove majke-disidentkinje Kristeva očekuje „etičku osetljivost” koja je ukorenjena u kolektivnom iskustvu i tradiciji materinstva. Ja bih od nje očekivala onu ambivalentnost za koju Džejn Lazar (Jane Lazarre) veruje da održava srce u životu, čak i dok usporava kretanje prsta na obaraču. Ova etička osetljivost može postati efikasno borbena sredstvo u ženskoj politici otpora. Njena ambivalentnost, iako podstiče saosećanje, ne usporava akciju pod uslovom da se žene rukovode principima nenasilja koji im dozvoljavaju da mrze i osuđuju tlačitelje koje pritom ne sakate i ne ubijaju.

Ženske politike otpora razlikuju se koliko i kulture iz kojih potiču. Od mnogobrojnih primera koje bih mogla da izaberem, navešću otpor argentinskih i čileanskih žena vojnoj diktaturi, a posebno politici kidnapovanja, zatvaranja, torture i ubistava „nestalih”. Otpor argentinskih majki postojećem vojnom režimu i sličan, još uvek aktuelan, otpor čileanskih žena Pinoćeovoj diktaturi predstavljaju politički primer centralnih materinskih koncepata kao što su prvenstvo telesnog života i povezanost sopstva sa drugim. U isto vreme, ovi pokreti politički preobražavaju izvesne tendencije materinskog militarizma kao što su veselo poricanje i ograničenost.

Iako poslu kojim se žene bave uvek pretili nasilje i mada žene u ratu uvek pate zbog gladi, bolesti, sakaćenja i gubitka voljenih bića, zločin poznat kao „nestajanje” posebno je potresan. Otmice i glasine o torturi i ubistvu uništavaju živote i porodice. S obzirom na to da sudbina nestale osobe nije jasna, da niko na vlasti ne priznaje njeno postojanje, a kamoli nestanak, tu osobu nije čak moguće ni ožaliti:

*Ako ste **nestali** znači da su vas oteli na uglu neke ulice, ili su vas izvukli iz kreveta, ili iz bioskopa ili kafica, bilo da je to učinila policija, vojska, ili ljudi u civilnoj odeći, tako da ste od tog trenutka nestali bez traga sa lica zemlje. To znači da su sve informacije o **nestaloj** osobi u potpunosti izgubljene. O njoj ili njemu ne zna se apsolutno ništa. Kakva im je sudbina? Ako su živi, gde su? Šta preživljavaju? Ako su mrtvi, gde su im kosti?10/*

Nejtan Laks (Nathan Laks) opisuje kako je započeo argentinski protest u Buenos Ajresu 1976. godine:

Kada je došla na vlast /u Argentini 1976/, vojska je sistematizovala i ubrzala teror tako da je ubrzo uništila kako oružane tako i neoružane organizacije levice, a takođe i veliki broj pojedinaca

koji su imali malo ili nimalo veze sa njima. Neselektivne otmice i nekažnjivost sa kojom su vršene posejale su strah – kako je i bilo planirano. Odnosi među prijateljima i rođacima raspali su se od straha bez presedana. Sasvim pristojni ljudi iznenada su počeli da se plaše da odu u posetu roditeljima otete osobe jer bi takav izraz saosećanja možda mogao da ih izloži užasnoj sudbini. U toj državi terora jedna mala organizacija žena, majki i rodbine otetih Argentinaca iskazala je zapanjujući čin prkosa. Jednog četvrtka popodne ta grupa se okupila na trgu „Plaza de Mayo” , na glavnom trgu u Buenos Ajresu koji je bio poprište bezbrojnih istorijskih događaja počevši od 1810. godine kada se Argentina odvojila od Španskog carstva. Na centru tog trga, u vidokrugu predsedničke palate, nacionalne katedrale, nekoliko ministarstava i sedišta korporacija, Majke su hodale u zatvorenom krugu.11/

Te Majke su se upoznale pred bolnicama ili zatvorima kuda su nosile hranu i druge potrepštine, tragajući za nestalima ili pred vladinim kancelarijama gde su pokušavale, uglavnom bezuspešno, da saznaju nešto o tome gde se nalaze njihovi najmiliji. Kada su marširale, majke su nosile bele marame na kojima su bila izvezena imena nestalih. Često su nosile upaljene sveće a skoro uvek i fotografije nestalih. U Čileu, žene su se vezivale lancima za stepenice parlamenta praveći ljudski lanac koji je preko stadiona, koji je služio kao sabirni centar za uhapšene ljude koji su kasnije bili mučeni i ubijani, vodio do rudnika „Lonken” u kome je otkrivena masovna grobnica.

Ženski pokreti u Latinskoj Americi jasno predstavljaju politiku otpora. Žene koje u njima učestvuju rizikuju da budu bačene u zatvor i mučene, a u nekim slučajevima su i same „nestajale”. Znajući kakve ih užasne stvari mogu snaći, žene u Čileu su se međusobno obučile da imenuju i odbrane se od onog čega se plaše:

Ako su se plašile suočavanja sa policijom, rečeno im je da jednostavno pronađu nekog policajca i netremice ga posmatraju sve dok ne uspeju da ga vide kao muškarca a ne kao predstavnika države. Hodale su oko policijskih kombija sve dok ti simboli režima ne bi počeli da im izgledaju samo kao drugi tip motornog vozila... Žene su takođe učile jedna drugu kako da se odbrane od suzavca... da ne jedu dva sata pre demonstracija, da obuku običnu odeću, da se ne šminkaju već da na jagodice stavje so da bi sprečile da im prah od suzavca uđe u oči... da nose limun da ih ne bi pekle oči i bokal domaće mirišljave soli napravljene od soli i amonijaka.12/

Te su žene međusobno razgovarale o svojim strahovima, nalazile su druge žene koje su delile njihove strahove i marširale su sa njima kao sa srodnim grupama. I tako su one došle da se svojim telima bore protiv države.

Kao što je slučaj sa mnogim politikama otpora, Argentinke i Čileanke među mnogim drugim ženskim odnosima stavljaju naglasak na materinstvo. One su „Madres”, bez obzira na to da li su biološke majke ili majke usvojiteljke nestalih pojedinaca; kasnije je stvorena grupa koju su činile bake – „Abuelas”. Njihovo prisustvo i karakter njihovih akcija, kao i intervjui koje su davale, bez razlike navode iskustvo materinstva kao najvažnije za njihov život, kakav god da je drugi kućni ili plaćeni posao koji obavljaju. U više navrata one se

sećaju i govore o običnim stvarima – odevanju, ishrani, smeštaju i najviše od svega o srodnim poslovima. Svi ti poslovi, koji se obično uzimaju zdravo za gotovo, dramatično su prisutni samo zato što su prekinuti; oni postaju ogoljeno vidljivi zbog jezivih „nestanaka”, zbog razornog podsmeha materinskom i detinjastom „nepromenljivom očekivanju dobrote u srcu.” 13/

Uvažavajući materinstvo ove žene uvažavaju i sebe. Uništavanje života njihove dece, koja su često bila tek na pragu zrelosti, uništava i godine njihovog rada; gubitak dece i nemogućnost da ih ožale stvaraju u njima ogroman gnev. Međutim, ovakav stav može nas dovesti u zabludu. Ove žene ne govore o svom radu već o svojoj deci; one nose slike svoje dece a ne svoje sopstvene. Karakteristično struktuiranje njihovog odnosa prema sebi i drugom, simbolizovana u činu rađanja i ostvarena u materinstvu, sada se politizuje. Deca, koja su odsutna, *nisu* njihove majke, koje nesumnjivo *nisu* nestale već su telesno prisutne. Izgubljena su jedinstvena i nezamenljiva deca. Ali, slike koje Majke nose sugerišu da njihova deca nisu, iako su nestala, odvojena od svojih majki već su uprkos svom nestanku i dalje nerazdvojno vezana za njih.

Za ove Argentinke i Čileanke, kao i za žene iz većine kultura, materinstvo je intuitivno ili „prirodno” povezano sa rađanjem. Posebno su Bake („Abuelas”) dobile političke poene insistiranjem na emocionalnom značaju genetskog kontinuiteta. Posle pada vojnog režima jedan od njihovih projekata bio je da stvore genetsku banku da bi otkrile biološke roditelje dece koju su usvojili ljudi bliski vladajućoj klasi u vreme kada je vojska bila na vlasti. Ovo insistiranje na genetskoj vezi predstavlja jedan vid opšte afirmacije tela. Jer, zaista, ranjivost, potencijal i moć ljudskog tela od suštinske su važnosti za politiku otpora koju sprovede ove žene kao i za materinstvo:

Ljudsko telo je veoma značajan reper za ove žene kao i afirmacija života. One često govore o fizičkom bolu, o ranama koje im je u duši izazvao nestanak njihove dece. Izgleda da one, noseći njihovu fotografiju zakačenu na odeći ili u medaljonu na lancu oko vrata osećaju da su tako u bliskom kontaktu sa svojom decom. 14/

Zbog patnje od nasilja koje je nad njima izvršila vojska – zato što su skidana gola, seksualno ponižavana i mučena – tela njihove dece postala su mesto bola. S obzirom na to da se nasilje nad telom vrši radi zastrašivanja, samo telo postaje mesto na kome se nasilje izvršava. Odupirući se tom nasilju, tela majki postaju instrumenti nenasilne moći. Ukrašene slikama voljenih tela izloženih nasilju, one iskazuju neophodnost da se voli čak i usred užasa, „uprkos zločinima koji su nad njima počinjeni, zbog kojih su propatile i čije su svedokinje bile.” 15/

U svom protestu, ove žene ostvaruju ulogu koja se tradicionalno očekuje od žena ali je istovremeno i narušavaju. Ove žene su možda očekivale da će živeti u skladu sa ideologijom „odvojenih sfera” po kojoj muškarci i žene imaju različite ali komplementarne zadatke. Kakvu god ideologiju o polom uslovljenoj podeli rada da su možda prihvatile, političke okolnosti

u kojima su se našle kao i njihova očigledno veća ranjivost i očevidno veća plašljivost i konvencionalnost muškaraca među kojima su živele, zahtevale su od njih da u javnosti deluju kao žene. Kao žene koje na gradske trgove policijske države donose slike svojih najmilijih, kao žene koje stavljaju jastučnice, igračke i druge predmete za koje su vezane na ograde od bodljikave žice podignute oko vojnih baza, pretvarajući na taj način simbole materinstva u politički govor. Ljubav koja održava u životu, jedinstvo u povezanosti, potencijalno rođenje i istrajnost u nadi, nezamenljivo blago ranjivog telesnog bića – sve su to materinski klišeji koje žene prikazuju u javnosti, insistirajući da njihovi upravljači imenuju odgovorne ljude i preuzmu odgovornost za zločine. One govore „ženskim jezikom” lojalnosti, ljubavi i gneva; ali one takođe artikulišu gnev javnosti na javnom mestu onako kako se od njih to nikada nije očekivalo.

Iako u konvencionalnom smislu to nije „mirovna politika”, protest žena iz Latinske Amerike podriva tendencije materinskog ponašanja i razmišljanja koje se mogu označiti kao militarističke. U izvesnoj meri, to je pitanje promene ravnoteže od materinskih tendencija koje podržavaju militarizam ka tendencijama koje ih podrivaju. U ovom slučaju, ravnoteža se pomera od poricanja ka istini, od uskogrudosti ka solidarnosti i od nezakovitosti ka aktivnoj odgovornosti. Pišući o Andreu Trokmu (André Trocme) i njegovim parohijanima u francuskom selu Le Šambon za vreme Drugog svetskog rata, Filip Holi (Phillip Hallie) odredio je tri karakteristike koje su im omogućile da razbiju konfuziju i dezinformacije kojima su nacisti obavijali svoju politiku i da deluju u skladu sa onim što znaju. „**Lucidnost njihovog znanja, svest o tuđem bolu i tvrdoglave odluke** raspršile su stanovnicima Le Šambona noć i maglu koje su prekrile umove tolikih ljudi u Evropi, i širom sveta, 1942. godine” 16/ U transformaciji materinskog ponašanja Argentinki i Čileanki, na delu su iste te vrline nenasilnog otpora.

Veselo poricanje je materinsko endemsko iskušenje. Slična „spremnost na samozavaravanje,” kako ju je nazvao vođa pokreta otpora Andre Trokm, takođe navodi mnoge pristojne građane da podrže ratnu politiku. Opšte je poznato da retko ko može da podnese, osim nakratko, da prizna opasnosti koje sobom nosi upotreba nuklearnog oružja i štetu koju je ona već nanela i koju bi još mogla da nanese. Slično tome, malobrojni su oni građani koji zaista uspevaju da sagledaju političke ciljeve i materijalno-empativni život ljudi koje ugrožava intervencionistička ratna politika njihove sopstvene vlade. Nasuprot tome, Argentinke i Čileanke insistiraju na „lucidnosti znanja” za zločine koje je počinila vojska i to znanje šire. „Kod njih je duboko potresna ta odlučnost da se otkrije istina.” 17/ One nastoje da i drugi čuju istinu. One su „spremne da odmah razgovaraju; potrebno im je da razgovaraju, da budu sigurne da će njihova priča, tako tragična i tako obična,... biti ispričana, biti poznata.” 18/ Pored toga što razgovaraju, one prave tapiserije, „arpilleras,” na kojima prikazuju scene iz svakodnevnog života, uključujući radničko organizovanje, policijsku brutalnost, otmice i otpor. Protesti, priče i tapiserije proširuju materinski zadatak pripovedanja i održavaju realnost uobičajenih materinskih vrednosti nasuprot iskušenju da se one poreknu ili izopače. U ovom kontekstu, njihov običan ali neobičan rad postaje politika pamćenja.

Pošto se borio u Drugom svetskom ratu filozof Dž. Glen Grej (J. Glenn Gray) je napisao:

Veliki bog Mars pokušava da nas oslepi kada uđemo u njegovo carstvo, a kada iz njega izlazimo daje nam da popijemo veliku čašu vode zahvaćene iz reke Lete... Kad pomislim kako lako zaboravljamo milione ljudi koji su neizmerno propatili, bilo da su zauvek telesno ili mentalno obogaljeni, ili da su poginuli pre ostvarenja svog cilja, u meni se rodi bunt protiv celog tog suludog spektakla ljudskog postojanja.19/

Posle pada vojne hunte, žene Argentine insistirale su da se tela nad kojima je izvršeno nasilje **zapamte**, što je zahtevalo da se zločini imenuju, da se ljudi koji su ih izvršili izvedu na sud, kao i da se objasni gde se, živa ili mrtva, nalaze ta tela i da se, ukoliko je moguće, vrate porodici.

„**Svest o tuđem bolu.**” Argentinske i čileanske Majke govorile su prvo o sopstvenom bolu, a potom o bolu rodbine i prijatelja drugih nestalih lica. Slično tome, materinsko nenasilje ukorenjeno je i po pravilu ograničeno na vezanost za „sopstvenu” decu i ljude u čijem okruženju žive. U Poglavlju 7 govorila sam o ograničenjima kao o glavnom izvoru materinskog militarizma; uskogrudost materinskog ponašanja može da se pretvori u rasizam koji pothranjuje organizovano nasilje. Ova plemenska uskogrudost takođe je bila prevaziđena u protestima žena u Argentini i Čileu.

Kao što je kod materinstva uopšte uzev slučaj, žene najlakše saopštavaju zabrinutost koju osećaju za svoju decu drugim majkama „koje su im slične”; samo što u ovom političkom kontekstu sličnost nije vezana za rasu ili etničku pripadnost već za zajedničku patnju. U Argentini, gde su protesti bili okarakterisani „jedinštvenošću” fotografija, žene su počele da nose identične maske da bi ukazale na svoju običnost. U Čileu je jedna žena rekla:

Sva ova patnja nas je ujedinila. Ja ne tražim samo pravdu za svoje dete niti je druge žene traže samo za svoju decu. Mi tražimo pravdu za sve njih. Sve smo mi jednake. Kad bismo našle samo jednog nestalog, ja bih se radovala kao da smo pronašle moje dete.20/

Zabrinutost za sve žrtve ponekad se proširivalo na kolektivnu zabrinutost za sve ljude jedne nacije:

Mi smo žene i majke radnika, stručnjaka, studenata i budućih generacije ove zemlje.21/

Ovo jeste „nacionalizam,” ali onaj plemenitiji. Mnoge žene otišle su korak dalje eksplicitno se identifikujući sa svim žrtvama vojnog ili ekonomskog nasilja:

Na samom početku samo smo želele da spasemo svoju decu. Ali što je vreme prolazilo došle smo do različitih saznanja. Bolje smo shvatile šta se događa u svetu. Znamo da kada bebe nemaju dovoljno hrane to takođe predstavlja kršenje ljudskih prava.22/

Trebalo bi da se obavežemo da Lonken /mesto gde je otkrivena masovna grobnica/ pretvorimo u sveto mesto. Neka to bude mesto za izražavanje dubokog poštovanja, da se neprijateljska ruka više nikad ne digne ni na jedno ljudsko biće koje živi na zemlji.23/

Bila bi ludost verovati da je svaka žena u argentinskom i čileanskom protestnom pokretu

proširivala zabrinutost za sudbinu svog deteta na sve nestale, a zatim na čitavu naciju i na sve žrtve nasilja uopšte. Zbog čega bi žene čija su deca i najmiliji bili pojedinačno progonjeni proširivale svoje saosećanje na sve žrtve, s obzirom na to da je takvo proširivanje izuzetno retko čak i kod žena i muškaraca koji nisu žrtve pojedinačnih napada? Ipak, mnoge od ovih žena proširile su svoju angažovanost na intelektualni, politički i emocionalni plan. One nisu „prevazišle” svoj pojedinačni gubitak i svoju ljubav prema pojedincu; pojedinačnost je bila emocionalni koren i izvor njihovog protesta. Kroz angažovanje u pojedinačnom slučaju one su proširile materinstvo na davanje podrške i zaštite ljudima čiji je život upropašćen nasiljem.

„*Tvrdooglava odluka.*” Kao što nas deca podsećaju, tvrdooglava odluka je obeležje materinstva. Majke odgovaraju: to što izgleda da je tvrdooglava odluka može biti mešavina plašljivosti, oklevanja i očaja. Žene koje pružaju otpor nisu (skoro sasvim sigurno) kao ni obične majke oslobođene iskušenja da odgovornost prebace na druge, odnosno, da dopuste da drugi – nastavnici, poslodavci, generali, sveštenici, bake i deke – utvrđuju norme prihvatljivosti i da se na njih prebaci odgovornost za dečji život. Poput običnih majki, među ženama iz pokreta otpora verovatno ima *pojedinki* koje bi u normalnim vremenima diskutovale sa nastavnikom ili organizovale protest protiv lokalnog zagađivača. Ali, „tvrdooglava odluka” poprma novo i kolektivno političko značenje kada žene koje zajedno deluju izađu iz svojih domova da zauzmu prostore koji nikada nisu bili predviđeni za žensko prisustvo.

Nalik na svoje pandane u drugim pokretima otpora, ove tvrdooglavo odlučne Argentinke i Čileanke, koliko god da su lično plašljive, javno izjavljuju da preuzimaju odgovornost za zaštitu sveta u kome one i njihova deca moraju da žive. Ove žene su ćerke, naslednice i kako ih Kolvicova naziva, *mater dolorosa*. Kao i u prikazu koji daje Kolvicova, majka postaje žrtva kada njena deca postanu žrtve. Ove žene su i same žrtve; štaviše, one su prvo svedokinje kako njihovi najmiliji postaju žrtve, a zatim i nepoznati ljudi; one stoje nasuprot vlasti, solidarne sa povređenima. Međutim, u izvesnom smislu, zbog ispoljene hrabrosti, one odbijaju da budu žrtve. Tačnije, one se podsmevaju dihotomijama koje još uvek rešetaju političku misao. Ne postoji kontradikcija između „uloge žrtve” i preuzimanja odgovornosti za javnu politiku. Moguće je snažno delovati stajanjem uz one koji su povređeni. Slabost i pasivnost ne ogledaju se u otkrivanju sopstvene patnje i odsustvu želje da se drugi osakati ili da mu se nanese šteta. Latinoamerička *mater dolorosa* naučila je kako da se bori kao žrtva za žrtve; ne pristajanjem uz jake već pružajući otpor jakima.

Ženska politika otpora nije sama po sebi mirovna politika. Žene mogu da organizuju sabotažu mirovnim sporazumima ili da slave heroje ili mučenike organizovanog nasilja. Tokom Malvinskog/Foklandskog rata, Argentinke i Engleskinje organizovale su ženski skup u Njujorku da zajedno osude militarizam i imperijalizam svojih zemalja. Ali, tokom istog tog rata, argentinske Majke su navodno koristile patriotsku retoriku za jačanje sopstvenih ciljeva: „Malvini pripadaju nama kao što nam pripadaju i naši sinovi.”

Međutim, u sopstvenom kontekstu, argentinski protest je imao a čileanski i dalje ima antimilitarističke implikacije. Režimi protiv kojih žene protestuju bili su i jesu militaristički;

sveprisutnost vojnika kao tlačitelja i generala kao komandanata tih tlačitelja bila je – a u Čileu je i dalje – dovoljna da simbolizuje kontrast između žena i rata. Štaviše, delovanje generala nije slučajno povezivano sa militarizmom. Kao što je Platon shvatio, odbacujući vojnu vlast u svojoj totalitarnoj državi, mučenje, otmice i drugi fizički teror inficiraju vlast strašnih tirana, baš kao što zverstva inficiraju i najbolje organizovani rat. U svojim planiranim i sve brutalnijim strategijama radi zadobijanja apsolutne kontrole, generali su primer preterivanja svojstvenog vojnoj tiraniji. Zbog toga se u ženskim protestima pred sud javnosti ne izvodi samo određena vlada već vojna vlast uopšte.

Kakva god da su njihova militaristička osećanja ili retorika, argentinski i čileanski protesti svetu pokazuju ideale nenasilja. Iako efikasni protesti neizbežno povređuju svoje protivnike i osobe koje su sa njima povezane, cilj demonstracija nije da vređaju nego da okončaju vređanje. Nijedna od njihovih akcija nije nosila čak ni rizik nanošenja ozbiljne i trajne fizičke štete. Njihov postojani cilj bio je ponovno povezivanje i obnavljanje pravednog društva, ali i kažnjavanje onih koji su bili odgovorni za nasilje. Dajući primer postojanog i tvrdoglavog delovanja, argentinske i čileanske žene poslužile su kao uzor za nenasilni otpor u drugim zemljama Latinske Amerike kao i u celom svetu. One su, prema tome, doprinele kolektivnim naporima da se pronade mir, kakav god da je njihov stepen efikasnosti unutar sopstvenih zemalja. Kao i materinsko ponašanje iz koga izrasta, ženska politika otpora može da bude rasna, plemenska ili šovinistička; ne možemo očekivati da žene u pružanju otpora izraze onu retku ljudsku sposobnost solidarisanja sa svim žrtvama nasilja. Ali, ako ovi latinoamerički protesti na bilo koji način imaju simboličku vrednost, oni nam sugerišu da latentna miroljubivost koja karakteriše materinsko ponašanje ima tendenciju da se ostvari jer se njene učesnice, razmišljajući o nasilju, aktivno bore protiv njega.

Feministička politika

Ne postoji nikakav lakmus test da se utvrdi ko je „feministkinja”. U svetu i u Sjedinjenim Američkim Državama, feminizam je raznolik društveni pokret koji se nalazi u procesu promene i sopstvenog stvaranja. Kada govorim o feminizmu najmanje imam u vidu politiku transformisanja onih socijalnih i lokalnih odnosa u kojima se žena namerno ili nesvesno kažnjava zbog svog pola. Drugo, kakvom god drugom politikom i interesima da se rukovode, feministkinje se ozbiljno usredsređuju na načine na koje rod – socijalna konstrukcija muškosti i ženskosti – organizuje politički, lični i intelektualni život. U skladu sa tom feminističkom pretpostavkom, rodom uslovljena podela rada, zabave, moći i osećajnosti predstavlja socijalni konstrukt koji nanosi štetu ženama, a u manjoj meri i muškarcima, i koji se, prema tome, može i mora menjati. Najvažnija, iako možda najkontroverznija, činjenica jeste da se feministkinje bore za prava žena,^{24/} da se bore na njihovoj strani, ponekad protiv muškaraca, a često sa njima. Kao žene, ili iz solidarnosti sa ženama, feministkinje se bore protiv svih socijalnih, rasnih, ekonomskih ili fizičkih zloupotreba koje prete da ugroze sposobnost žena da rade i vole.

Ovo je opšta i elastična definicija koja ostavlja otvorenom mogućnost za praktično svaku vrstu neslaganja među feministkinjama u pogledu politike ili teorije. Ovo je definicija koja ni na koji način ne obavezuje feministkinje na antimilitarizam. U mnogim delovima sveta, feministkinje organizuju nabavku oružja za ličnu odbranu i odbranu svog naroda, želeći u očajanju da razoružaju moćne i nasilnički nastrojene muškarce. Neke feministkinje podržavaju vojno regrutovanje žena u manje očajnim okolnostima, tvrdeći da žene imaju koristi od plata, posla, putovanja i obrazovanja koje nudi život u vojsci: štaviše, one insistiraju, da bi žene kad bi im bilo dozvoljeno da se obučavaju i da neposredno učestvuju u borbi mogle da steknu hrabrost i veštine koje se u borbi stvaraju.

Politički gledano, mnoge feministkinje veruju da građani u demokratskom društvu treba da prihvate privilegije i dužnosti koje im vojnička država nameće. U Sjedinjenim Američkim Državama, pojedinci su plaćali i molili da dobiju mogućnost da ne učestvuju u borbi; Crni Amerikanci i drugi muškarci pripadnici „manjina” i siromasi selektivno se regrutuju za nepopularne ratove. Međutim, uprkos tim nepravilnostima, mnoge severnoameričke feministkinje podržavaju ideal građanske vrline po kome nijedna grupa ljudi, bez obzira na klasnu pripadnost, rasu, pol ili etničko poreklo, ne bi trebalo da bude isključena ili izuzeta od učešća u vojnom komandovanju ili borbenim dejstvima.

Bez obzira na to da li su racionalne liberalke ili se bore za oslobođenje, feministkinjama može da priraste za srce stvaranje feminističke *ženske* militarističke politike. Feministička vojnička junakinja najvernije se može predstaviti slikom mlade žene sa bebom u naručju i puškom preko ramena, mada naoružana devojka koja u uniformi liči na zgodnog muškarca, sa kojim je ponekad posmatrač može pobrkati, zauzima drugo mesto. Mnogobrojne izuzetno ženstvene, a često izuzetno seksepilne, vojničke heroine primernog duha istovremeno ublažavaju nasilje, povećavaju imaginarnu žensku agresivnost i ponovo ispisuju, na golicav i zastrašujući način, seksualni scenario bitke.

Bilo da feministkinje jesu ili nisu militaristkinje, feministička politika preobražava materinski militarizam. Kao i ženska politika otpora, i feminizam dovodi do promene ravnoteže u materinskom ponašanju od poricanja lucidnog znanja i od uskogrudosti do svesti o tuđoj patnji, kao i od povinovanja tvrdoglavoj sposobnosti odlučivanja do aktivnog delovanja. Ovaj preobražaj paradoksalno započinje u bliskom odnosu koji postoji između feministkinja i žena koje su majke. Majke i feministkinje ne mogu jedne bez drugih. Skoro svaka feministkinja je imala majku; mnoge su i same majke; malo je onih koje hladne glave razmišljaju o institucijama i iskušenjima materinstva koja su često uticala na njihov život, kao i na život njihovih majki. Mnoge majke, čak i one koje su feministkinje, plaše se da feminizam nudi bezdušna ili previše uprošćena rešenja za socijalne i lične dileme materinstva.

Međutim, aktuelni sukob majki i feministkinja – bilo da je praktične ili psihološke prirode – od ogromne je koristi za materinstvo. Iako se neke feministkinje zaista mogu optužiti za preziranje materinstva, nijedan drugi pokret nije ga tako ozbiljno analizirao i tako efikasno radio na ostvarivanju ekonomske i psihološke mogućnosti žena da se posvete materinstvu, a da mu pritom ne žrtvuju svoje fizičko zdravlje i projekte koji sa nisu povezani

sa materinstvom. Organizovanjem žena radnica, borbom za stvaranje obdaništa, za dobijanje odgovarajuće zdravstvene nege, za porodijska i roditeljska odsustva, kao i zahtevima da se ženama da pravo da budu majke ako to žele i onda kada to same žele – u ovim i mnogim drugim borbama koje su vodile, feministkinje su toliko puta dokazale da su, boreći za ženska prava, jake saveznice majki. U toj praktičnoj podršci koju pruža majkama u njihovom svakodnevnom radu počiva koren feminističkog preobražaja materinskog militarizma.

Bilo zbog sopstvenog iskustva vezanog za polne predrasude i polne zloupotrebe ili zato što su bile ohrabrene određenom feminističkom politikom i borbom koju su feministkinje vodile u njihovo ime, mnoge prethodno skeptične majke postale su feministkinje. To znači da su one, sa različitim stepenom ubeđenosti, bile sklone da postanu pobornice ženskih prava, sposobne da se usredsrede na uticaj koji rod ima na njihov život, kao i da same počnu da u svom okruženju menjaju rodne odnose koji ih sputavaju. Postajući feministkinje, majke stiču „feminističku svest,” zbunjujuće, često bolno, ali neizbežno saznanje da priče koje su same sebi pričale o tome šta znači „biti žena” predstavljaju samozavaravanje i nisu u službi njihovih interesa. Sa ovim novim saznanjem stvara se i uznemirujuće ubeđenje da su izvesne realnosti njihovog života nepodnošljive i da se moraju promeniti.

Iskaz Sandre Bartky (Bartky) o početku stvaranja njene feminističke svesti – karakterističan za kasnije teorijsko stanovište – veoma je koristan: *Stvaranje feminističke svesti predstavlja iskustvo spoznavanja istine o sebi i društvu... Samo značenje onog što feministkinja predoseća obasjano je svetlošću onog što treba da bude... Feministkinja naslućuje neke karakteristike realnosti kao nepodnošljive, kao one koje bi trebalo odbaciti u korist jednog projekta za preobražaj budućnosti... Socijalna realnost otkriva se kao obmana... Ono što se stvarno dešava sasvim je različito od onog što izgleda da se dešava.*^{25/}

Što se majke tiče, „spoznavanje istine” podrazumeva sagledavanje stvarnih osećanja i konflikata materinstva. Feministički projekat sastoji se u realističnom opisivanju gneva i ambivalentnosti materinske ljubavi. Feministička svest takođe zahteva od majke da sagleda, ne braneći ih, društveni položaj žene i političke odnose između muškaraca i žena, koji od majki iznuđuju – čak i od muškaraca koji preuzimaju ulogu majke – nepotrebno i neprihvatljivo žrtvovanje moći i zadovoljstava.

Sve veća sposobnost majke koja je feministkinja da imenuje i odupre se silama koje postoje u njoj i izvan nje, podriiva mnoge oblike samoodricanja kojima je materinsko razmišljanje sklono. To ne znači da se veselo poricanje, neiskrenost i gubitak ličnosti u odanoj ljubavi – da uzmemo samo tri primera – može „izlečiti” feminizmom. To su endemska iskušenja materinstva. Međutim, jasno sagledavanje, a ne mistifikacija naslućivanja „sebe i svog društva” kao i istinsko povećanje mogućnosti koje se pružaju ženama i izgrađivanje njihovog samopoštovanja, pomeraju ravnotežu udaljavajući se od iluzija i pasivnosti i idući u susret aktivnoj odgovornosti i angažovanju. Majka koja stiče feminističku svest otkriva tajno značenje dominantnih vrednosti i želi da zna čijim interesima one služe i kako utiču na njenu decu. Biti majka i feministkinja znači prepoznati da mnoge dominantne vrednosti – koje uključuju, ali ne ograničavaju, potčinjenost žena – nisu prihvatljive i ne treba da budu prihvaćene.

Ova feministička lucidnost jača materinsko nenasilje na različite načine. Iako se majke angažuju u pružanju otpora nasilju koje je usmereno prema njihovoj deci, sama deca često smatraju da ih je majka izdala jer ih je optuživala da su „izazivala” nasilje koje je nad njima vršeno ili je od njih tražila da „razumeju” nasilnika. Podjednako su zastrašujuća sećanja majki koje su štitile svoju decu, ali nisu mogle da zaštite sebe od fizičkog zlostavljanja ili od ućutkivanja i prezira koji su bili na granici nasilja. Feministkinje imenuju mnogobrojne oblike nasilja kojima su žene izložene – od ljubavnika, poslodavaca, muževa i nepoznatih muškaraca – i prepoznaju žensku sklonost ka „potčinjavanju” ili ka preuzimanju krivice za muško nasilje, ili, što je još gore, sklonost da decu uče istom takvom ponašaju.

Iako su feministkinje možda užasnute kada majke zlostavljaju ili zanemaruju svoju decu, i mada se feministički glasovi ističu u protestima protiv siromaštva i očaja koji su često uzrok tog zlostavljanja ili zanemarivanja, feministkinjama je ponekad teže da jasno vide nasilje i da ga bezrezervno osude kada to nasilje čine žene. Međutim, u naučnim radovima, lepoj književnosti i pismima uredništvu raznih listova, feministkinje su insistirale na sagledavanju materinskog nasilja da bi se ono razumelo i da bi se protiv njega preduzele mere. Feministkinje imaju zadatak da utvrde kakvo je nasilje u pitanju kada majke prirodu doživljavaju kao neprijatelja, lomeći dečju volju i ponekad dečje telo. Uopšteno govoreći, kada feministkinje analiziraju posledice potiskivanja polnosti ili materinski gnev zbog poretka rođenog iz straha i lišavanja, one isto tako pišu o materinskom nasilju i izjašnjavaju se protiv njega. Feministkinje sve ovo čine kao pobornice ženskih prava. One se ne bave samo analizom već i stvaranjem politike i prostora koji ženama pružaju ekonomsku mogućnost i fizičku bezbednost da se staraju o sebi i onima do kojih im je stalo, dakle, da krenu iz početka.

Sve u svemu, majka-feministkinja sve jasnije sagledava nasilje koje je nad njom izvršeno ili koje je ona izvršila i postaje sposobnija da mu se odupre. Kada razvije kritički stav prema nasilju koje je prethodno prihvatila, ona će verovatno početi da sumnja u dominantne fantazije i teorije o organizovanom nasilju u javnosti. Mitovi o divljim mužjacima, strašnim ratnicima, sveznajućim intelektualcima, o zaverama, vanrednim stanjima i nuklearnoj zaštiti postaju ranjivi pod lucidnim znalačkim pogledom. Udruženo sa obavezom da pruži zaštitu, to lucidno i kritičko znanje može samo po sebi biti dovoljno da podstakne majčin otpor militarističkim planovima i „odbrambenim strateškim inicijativama” koje prete njenoj deci.

Ali, lucidno znanje ne može samo po sebi da podstakne majčin otpor nasilju koje preti „drugoj” deci, čak ni u slučaju kada to nasilje finansira i izvršava njena sopstvena vlada. Kada je u pitanju proširen materinski militarizam, najbolje znanje mora biti motivisano i provereno u saosećanju sa tuđim patnjama koje su „nepodnošljive i koje bi trebalo odbaciti u korist jednog projekta za preobražavaj budućnosti.” U Poglavlju 7, nagovestila sam da u materinskom ponašanju ima osnova za proširivanje obima nenasilja u porodici putem materinske identifikacije sa drugim posebnim materinskim obavezama da se štiti i voli život. Upravo sam odala priznanje proširivanju saosećanja ženske politike otpora kod argentinskih i čileanskih žena. Feministička politika takođe daje značajan doprinos transnacionalnoj i transkulturnoj solidarnosti majki.

Za razliku od materinskog načina mišljenja koje ima koren u posebnim osećanjima i lojalnostima, feminizam izričito proklamuje ideal solidarnosti i glasno izražava žaljenje zbog svog neuspeha da taj ideal sprovede u praksi. Ideal solidarnosti naslednik je ranijeg ideala „sestrinstva,” koji su neke feministkinje prihvatile još pre jedne decenije.^{26/} Žensko sestrinstvo zasnivalo se na navodno zajedničkoj ugnjetenosti od strane muškaraca i na zajedničkoj odgovornosti za starateljski posao. Romantične nade polagane u sestrinstvo nisu izdržale klasnu i rasnu podeljenost, izraženu razliku u obliku i stepenu ugnjetavanja žena, kao i bezbroj kulturnih i individualnih razlika u pogledu učešća žena u poslu starateljki. Zajedno sa idealom sestrinstva, nakratko je zavladao ideja da su muškarci drugi i neprijatelj. Ova militaristička konstrukcija protivrećila je savezima žena i muškaraca iste rase i klase i nežnom drugarstvu koje se često razvija između žena i muškaraca koji su kolege i prijatelji. Feminizam koji bi muškarce označio kao neprijatelje ne bi mogao da dobije podršku velikog broja žena koje su, kakvo god da im je seksualno opredeljenje, volele muškarce kao braću, očeve, sinove, rođake, prijatelje, i ponekad ljubavnike.

Feministički ideal identifikovanja sa borbom za ženska prava potpuno se razlikuje od ličnog iskustva u okviru romantičnog i militarizovanog sestrinstva. Iako feministkinje više ne tvrde da su sve žene potlačene na isti način ili da sve žene imaju zajedničko iskustvo u pogledu materinstva i staranja o deci, one jesu razvile alternativni ideal zasnovan na solidarnosti sa ženama koje trpe i opiru se seksualnom, rasnom, intelektualnom, ekonomskom ili drugom obliku zlostavljanja. Ideal solidarnosti ne odražava stav koji feministkinje imaju prema bilo kojoj ženi ili prema svim ženama. Očigledno je da su subjekti feminističke solidarnosti žene koje trpe zlostavljanje od muškaraca kao pojedinaca ili od seksističkih ili heteroseksističkih institucija. Drugo, kakva god da su njihova individualna iskustva, feministkinje su sklone da budu političke saveznice zlostavljanih žena – bez obzira na klasu, rasu i oblik seksualnog tlačenja – kao bića koja daju život, kao majke ili rođake. Solidarnost se pruža bez ograničenja sa različitim naglascima u zavisnosti od stavova samih feministkinja. Ali, solidarnost ne uključuje „žene” uopšte, već, naprotiv, žene koje učestvuju u posebnom obliku borbe.

Majka koja je istovremeno žena u procesu sticanja feminističke svesti verovatno će pronaći ideal solidarnosti među ženama, posebno ako se nađe u društvu drugih feministkinja. Bez obzira na to da li će se sresti u skloništu, čitalačkoj grupi, centru za rekreaciju, sindikatu ili u mirovnoj akciji, feministkinje proklamuju ideale solidarnosti u eksplicitnim ideološkim izjavama, često kroz ogorčene optužbe i kroz priznanja o neuspehu koji potvrđuje snagu njihovog ideala. U meri u kojoj sama majka prihvati ideal solidarnosti, delokrug njenog lucidnog znanja proširiće se na „druge” žene, i uključiti često one majke koje su mete nasilja njihovih sopstvenih vlada. Solidarnost sa ženama koje se bore za svoja prava podrija vojnu lojalnost državi. Ta solidarnost izbegava apstraktne partijske etikete – poput „komunističke,” „fašističke,” „demokratske” – radi pažljivijeg uvida u razloge ženske patnje i ženskog delovanja. Vojna lojalnost zahteva od žena i muškaraca da ubijaju – ili bar da plate da se obuče ubice – u ime apstraktnog neprijateljstva. Feministička solidarnost među tim apstraktnim neprijateljima i saveznicima pokušava da se identifikuje sa kulturno specifičnom borbom žena da rade, da se staraju o svojoj deci, da uživaju, da slobodno razmišljaju i govore, kao i da se suprotstavljaju zlostavljanju.

S obzirom na to da feminizam preobražava poricanje i uskogrudost koji podstiču materinski militarizam, majke će verovatno prvo reagovati protiv posebne politike nasilja i snaga koje prete njima i njihovoj deci, a zatim protiv onih koje njihova sopstvena vlada upotrebljava protiv drugih, i konačno u ime dece nad kojom se bilo gde vrši nasilje. Majke nisu posebno altruistički nastrojene, ali su sposobne da budu odgovorne i solidarne. Majke se angažuju u različitim akcijama, od pisanja pisama do blokiranja vojnih baza, obično u dogovoru sa muškarcima i ženama koje nisu majke, ponekad u grupama koje su isključivo sastavljene od majki ili od feministkinja. Sve dok su u javnosti prisutne kao majke koje se opiru nasilju i traže mir, one preobražavaju značenje “materinstva.”

Istina je, takođe, da kada se majke eksponiraju u javnosti kao mirovne aktivistkinje, feministkinje se mogu pokazati nevoljnim da ih podrže. Kao što su mnoge feministkinje istakle, žene mogu da se angažuju kao žene individualno ili kolektivno, a da u svoje ime ili u ime žena uopšte ne iznose tipične feminističke zahteve kao što su pravo na jednaku zaradu, pravo na napredovanje u službi, pravo na obavljanje rukovodećih funkcija, pravo na seksualno zadovoljstvo u kome zadržavaju samopoštovanje, pravo na kontrolu uslova rađanja, ili pravo na autonomiju unutar braka i mogućnost pravičnog razvoda. Mnoge feministkinje smatraju da svaka politika koja eksplicitno ne govori o nepravdi koja se čini ženama odvraća žensku energiju od feminističkih zahteva. Mnoge feministkinje su posebno skeptične kada je reč o materinskoj antimilitarističkoj politici koja se zasniva na identitetu žena kao majki, starateljki, kao rodbine koja pruža pomoć i utočište. Ova politika koja crpe snagu iz posla koji žene obavljaju, izgleda da previđa eksploataciju radnika i ojačava koncepciju ženske odgovornosti koja, što se samih žena tiče, ne sluti na dobro. Za razliku od ženske politike otpora koja se ponosno oslanja na tradicionalne identitete čak iako ih preobražava, feministička politika podvrgava kritičkom razmišljanju sve tradicionalno ženske uloge.

Međutim, uprkos tim neizbežnim tenzijama ja verujem da feministkinje jačaju moć majki da deluju bilo kao pojedinke bilo u mešovitim grupama bilo u okviru ženske politike otpora. Same feministkinje naglašavaju činjenicu da kad god žene deluju u javnosti ili zajedno sa drugim ženama, one stižu samopoštovanje i veštine koje feministkinje žele da sve žene steknu. Feministička književnost i umetnost slave takvu snagu i potom je ozakonjuju kao žensko pravo i to vrlo često na očigled njihove kulture kakav god da je razlog zbog koga je ta snaga stvorena. Nažalost, takođe je istina da kada se žene ponašaju militantno, kada tu snagu steknu i žele da je upotrebe, one bez razlike postaju predmet mizoginih uvreda od strane nepoznatih muškaraca, od strane političkih protivnika, a često i od strane muškaraca u čijem okruženju žive. Uprkos lokalnim varijantama u rečniku i naglasku, u tom rečniku uvreda postoji obeshrabrujuća redundanca: ženski sudovi se pobijaju kao „suludi,” „histerični,” naivni i sentimentalni; njihov „kastirajući” gnev potiče iz seksualne zavisti ili seksualnog lišavanja; one su veštice, kurve i lezbejke. Upravo su feministkinje dekonstruisale ove uvrede i otkrile kako su psihijatrijske uvrede, seksualno sujeverje i homofobija bili instrumenti za zastrašivanje koji su žene međusobno razdvajali i poricali njihovo poverenje u sopstveni um, poricali njihov gnev i njihove želje. U feminističkoj kulturi, čak i bez eksplicitne feminističke podrške, prezir koji bi u suprotnom bio obeshrabrujući može kod žena da stvori umesan gnev i ponos.

U celini, majke koje steknu feminističku svest i uključe se u feminističku politiku verovatno će postati još sklonije nenasilju i antimilitarizmu. Povećavajući moć majki da saznaju, da vode računa o svojoj deci, kao i da deluju u skladu s tim, feminizam aktualizuje miroljubivost koja je latentno prisutna u materinskom ponašanju. Feminizam poseduje tu moć transformacije bez obzira da li su feministkinje antimilitaristički nastrojene ili nisu. Kao što sam naglasila, u okviru svakog širokog shvatanja feminizma, moguće je aplaudirati organizovanom nasilju a da se pritom ne naruši feministički angažman.

Iz ovog, međutim, ne proizlazi da su feminizam i politika mira međusobno suprotstavljeni. Naprotiv, ja verujem da je feminizam već povezan sa politikom mira i da svoje dvostruko poreklo vodi od rada koji su tradicionalno obavljale žene i od feminističkog otpora zlostavljanju žena. Trebalo bi da je već postalo očigledno da su majke-feministkinje ujedno i antimilitaristkinje, a takav je i onaj deo feminističkog pokreta koji čine majke zajedno sa muškarcima i ženama koji su preuzeli ulogu majke. Sasvim nezavisno od svojih pripadnica koje su majke, u samom feminizmu postoje inherentne antimilitarističke karakteristike. Otkrivajući veze između stvaranja „muževnih” muškaraca i ratovanja, feministkinje su podrile apstraktne teorije o pravednom ratu, seksualnim fantazijama i strahovima koji pothranjuju privlačnost nasilja. Feministkinje često smatraju da se nasilje nad ženama simbolički reflektuje na vojno i ekološko nasilje i da je uzročno odgovorno za njih; opiranje jednom podrazumeva opiranje drugom. Feminizam je globalni pokret solidarnosti koji poštuje razlike uprkos gnevu i ogorčenosti. Čak i u svojim naporima da jedne drugima efikasno pruže podršku, feministkinje moraju da stvore „mirovne” tehnike.

Zbog toga ne bi trebalo da nas iznenađuje činjenica što specifično feministička politika mira predstavlja jedan od najvitalnijih delova međunarodnog mirovnog pokreta. Ako feminizam u svojoj borbi protiv militarizma upućuje izazov materinskom militarizmu, da li je nerazumno nadati se da antimilitaristički feminizam može efikasno da transformiše latentnu materinsku miroljubivost u instrument mira? Feminističke mirovne aktivistkinje nude miroljubivim majkama pomoć, teoretske uvide, psihološku podršku i solidarnost u akciji. Taj proces nije isključivo jednosmeran. Majke osnažuju feminizam jer, osnažene feminizmom, donose kolektivnoj politici mira drugačije načine mišljenja i principe nenasilja izbrušene u svakodnevnoj upotrebi.

Time ne želim da kažem da se feminizam utapa bilo u materinstvo bilo u politiku mira. Mnoge feministkinje su zaprepašćene uslovima u kojima se odvija nega dece i činjenicom da žene na njih pristaju. Mnoge feministkinje su uključene u organizovano nasilje kao u deo svog otpora neprekidnom ekonomskom i rasnom nasilju kome su izložene. Međutim, ima istine – i nade – u paroli da je „Feministički svet miroljubiv svet”. Feministička svest može biti i antimilitaristička i materinska; stav do koga se došlo u feminističkom preobražaju materinstva ujedno predstavlja specifičnu i moćnu antimilitarističku viziju. Još jednom ću parafrazirati iskaz Sandre Bartki o njenom sticanju feminističke svesti koji sam prethodno citirala:

Sticanje antimilitarističke i feminističke materinske svesti znači iskustvo spoznavanja istine o društvenoj upotrebi organizovanog nasilja i o sopstvenoj reakciji na njega u obliku straha ili

revolta. Društvena stvarnost, stvarnost organizovanog nasilja je varljiva... Ono što se zaista dešava potpuno se razlikuje od onog što izgleda da se dešava... Sticanje materinske feminističke i antimilitarističke svesti predstavlja iskustvo spoznavanja uticaja nasilja na sopstvenu decu i sebe same, kao njegove žrtve ili izvršiteljke, da bi se potom odbacila sopstvena sudbina radi solidarnosti sa drugim ženama koje se odupiru nasilju... Samo značenje onog protiv čega se bori materinski feministički antimilitarizam, dakle, brutalnost i nasilje koji sobom nose velike troškove, otkriva nam se u svetlosti mira koji treba da bude afirmacija života koji nasilje uništava. Materinski antimilitarizam smatra da su neke karakteristike stvarnosti neprihvatljive i da ih treba odbaciti radi projekta o preobražaju budućnosti.

Epilog

Feministička materinska politika mira: mirotvorci stvaraju zajedničku sumnju u nasilje, klimu u kojoj se izražava želja za mirom, način života u kome je moguće učiti i ispoljavati nenasilan otpor i strategije pomirenja. Ovaj opis mirotvorstva je i opis materinstva. Majke svoj posao shvataju ozbiljno i stvaraju žensku politiku otpora. Feministkinje podržavaju tu politiku, smišljaju njene strategije, slave njenu snagu i opiru se nasilju i preziru. Majke, feministkinje i žene koje pružaju otpor članice su „maštovitog kolektiva.” 27/ Kao kolektiv, ta grupa crpe snagu iz čina i simbola rađanja kao i iz predanog rada žena koje su tokom većeg dela istorije preuzimale odgovornost za zaštitu i negu potomstva. Ali zbog toga što je feministički, ovaj maštoviti kolektiv podriva mitsku podelu na žene i muškarce, na privatnu negu i javnu zaštitu, koja sputava i materinske i mirotvorne napore. S obzirom na to da muškarci preuzimaju ulogu majki, a da majke artikulišu javni otpor nasilju, materinstvo i mirotvorstvo postaju jedno, žensko-muški posao – feministička materinska politika mira.

Taj „maštoviti kolektiv” majki, feministkinja i žena koje pružaju otpor predstavlja čudan politički entitet. Njega čine jedno ponašanje i dva politička pokreta, u kome je svaki element često u sukobu sa druga dva. Svaki od ova dva politička pokreta transformisao bi, sa svoje strane, materinsko ponašanje; zajedno, međutim, oni rade na maštovitosti majki i svakog onog ko se identifikuje sa ulogom roditelja. Koalicija majki, feministkinja i žena koje se opiru nasilju u stvarnosti je retka pojava. Međutim, ta maštovita veza nadahnjuje nov politički identitet: majku-mirotvorku feminističkog usmerenja koja se oslanja na istoriju i žensku tradiciju stvaranja politike mira koja poštuje ljudska bića. Oblici i ideologije feminističke materinske politike mira su različiti i još uvek se stvaraju u raznolikim kombinacijama angažovanja majki, feministkinja i žena koje se opiru nasilju. Pojedinke u njima učestvuju u skladu sa sopstvenom ekonomskom situacijom, političkom lojalnošću, temperamentom i veštinom. Ali, čak i u svojim početnim oblicima ova politika već daje značajan doprinos višeznačnom, polimorfnom stvaranju „mira”.

Ja sam stvorila te argumente, stoga verujem u njih. Međutim, ideja feminističke materinske mirovne politike stvara nevericu. Živimo u ratnom okruženju. Čini nam se da se na svakom koraku bore muškarci a ponekad i žene. Na svakom koraku, muškarci i žene podržavaju te

borce u izvršenju akcija za koje veruju da opravdavaju nasilje. Na svakom koraku, uprkos najboljim namerama pravednih ratnika i onih koji ih vole, „svirepost prati rat kao što šakali prate ranjenu životinju.” 28/ Oni koji žive u neobjavljenom ratu – u stanju koje se smatra mirom – svedoci su plemenskog nacionalizma, rasizma, potčinjavanja i imperijalizma koji nas podsećaju na činjenicu da nam mir tako često izgleda samo kao privremeni prestanak neprijateljstava.

Mirovna aktivnost je uvek specifična kao poseban otpor posebnom nasilju. U Argentini Majke, kao grupa, nisu preživele pobedu koju su ostvarile. Kada su otmice prestale i kada je vojnu tiraniju zamenila demokratskija vlada, žene više nisu bile sigurne u to šta treba da zahtevaju i kako da pružaju otpor. Žene su bile klasno i politički podeljene; samo su neke od njih bile zainteresovane da učestvuju u demokratskom životu. One nisu mogle kolektivno da odluče koliko će se dugo nadati povratku svoje dece, kako će obeležiti uspomenu na njih, a ni kako će ubice pozvati na odgovornost. Međutim, zahtevi koje su one postavljale čak i posle pada vojne hunte izgledaju jasniji od zahteva sa kojima se suočavaju mirotvorci u Sjedinjenim Američkim Državama.

U Sjedinjenim Američkim Državama vladini službenici sastaju se sa vođama imperija koje su nekada nazivali zlim i, u trenucima optimizma, izjavljuju da je „hladni rat” završen. Pa ipak ti isti službenici i dalje prizivaju sveti rat protiv komunizma i u to ime pripremaju „konflikte niskog intenziteta” koji razaraju tkivo dalekih društava, tolerišu zločinačka kršenja ljudskih prava u „prijateljskim” zemljama i detaljno planiraju tako ogromno i konačno nuklearno uništenje da ono izmiče ljudskom poimanju. Građani Sjedinjenih Američkih država žive u stanju nuklearne opsade, 29/ kao taoci oružja koje njihova vlada razmešta, kao saučesnici u proizvodnji municije koja se naširoko reorganizuje kao „oružana agresija protiv siromašnih,” 30/ i jer su nesposobni da razmišljanjem iskorače iz teologije koja zagovara „mir kroz snagu” – drugim rečima, kroz nasilje. Nuklearno oružje nije neutralna činjenica već funkcioniše u sistemu rizika i u sistemu ekonomske i vojne prevlasti koji je skoro previše kompleksan da bi se mogao shvatiti. Kada se tortura i tiranija tolerišu u jednoj zemlji, kada se zauzimaju poljoprivredna dobra, bombarduju gradovi ili u drugoj zemlji spaljuju bolnice, moguće je nazreti posledice ratova za koje se pripremamo i koje finansiramo. Međutim, lako je skrenuti pogled sa nasilja koje nuklearna država dozvoljava i rizikuje i okrenuti se, umesto toga, ranijim ratovima da bismo uživali, ili u najmanju ruku opravdali, nasilje izvršeno u ime patriotizma u ranijim, nevinijim vremenima.

Međutim, uprkos sveprisutnosti rata, centralne ideale na kojima se zasniva vojnička čast i pravda sada dovodi u pitanje njihovo sopstveno oružje. Istini za volju, vojnička romansa je verovatno uvek bila iluzija (čak se ni u *Ilijadi* ne daju utešne slike nasilja). Iako je možda bilo bitaka u kojima su se vojnici borili protiv vojnika i gde je retko ko drugi bio povređen, od kad postoje ratovi postoje i „civilni” koje ranjavaju, koji gladuju, koje siluju i koji postaju robovi kad vojska dođe. Sada, međutim, čak i ti tragovi romanse blede. Ni najstroža podela na borce i civile ne može da opstane s obzirom na postojanje modernog oružja. Ne postoji „prekid vatre” između „konvencionalnog” i nuklearnog oružja; 31/ ona su ekonomski, fizički i strateški nerazdvojna. Ona zajedno oličavaju kontradikciju između ideala viteškog, moralno

uzdržanog vojničkog patriotizma i mašina od kojih patriote zavise. U svetlu nuklearnog rata, svi ratovi izgledaju bledunjavo. Da li je ikada postojalo dovoljno dobro oružje za naoružanog ali ranjivog, hrabrog ali uzdržanog pravednog ratnika? Da li je bajonet bio bolji od napalma; da li su životinje u stanju raspadanja koje su vojnici bacali preko zidina u gradove pod opsadom da bi zarazili stanovništvo bolje od hemikalija koje se raspršuju nad mobilisanim trupama? Gde je klupko rata počelo da se odmotava? Jedan američki filozof, ironično i možda uskogrudno, stavlja taj početak u Getizburg, gde je „pobeda pokolja nad viteštvom dovela do užasnog Šermanovog marša kroz Džordžiju i Južnu Karolinu, do totalnog rata, do bacanja zapaljivih bombi na Drezden, do Hirošime i Nagasakija, do granatiranja mlaznog aviona punog putnika.” 32/

Mada se bezbroj žena upustilo u romansu sa ratom, mnoge su odbile seksualno-konceptualnu primamljivost vojničkog razmišljanja. Poput svakog teoretičara koji zastupa princip pravednog rata, i ove žene umeju da naprave moralnu razliku između masakra u Maj Leju i bitke za Britaniju, između Piketovog napada na Getizburg i granate ispaljene na putnički avion. Međutim, one odbijaju onaj način razmišljanja koji van zakona stavlja jedan oblik nasilja da bi ozakonio drugi: „Mi ne pravimo razliku između pušaka i nuklearne bombe.” „Mi smo protiv svakog rata i protiv nasilja nad svakim ljudskim bićem.” „Apstraktni termin ‘neprijatelj’ u praksi znači uništenje ljudskih bića.” 33/ Šta god da žene rade, zavesa pada na dramu o pobjedniku i pobeđenom, o vojniku i civilu, o junaku i nitkovu. Zasićenost bombardovanjem, nuklearnim projektilima i profitiranjem na prodaji malog smrtonosnog oružja bili su dovoljni da okončaju taj komad. Žene nisu zaustavile rat; mnoge od njih su ga volele. Ali dok se ta „velika drama” odvija, žene stvaraju alternativu. U njihovoj viziji rat nije autentični komad već proizvod „civilizacije” koju on samo naizgled prekida. Vidžinija Vulf o tome piše iz perspektive fašističkih tridesetih godina ovog veka:

*Javni i privatni svetovi neraskidivo su povezani; tiranije i servilnosti jednog su tiranije i servilnosti drugog.*34/

Njene reči danas nalaze odjeka kod Kriste Volf:

*Znamo kada rat počinje, ali kada počinje ono što prethodi ratu? Ako s tim u vezi postoje pravila, trebalo bi ih preneti drugima. Trebalo bi ih zaveštati i zapisati na glinenim pločicama ili u kamenu. Šta bi u njima stajalo? Ne dozvolite da vas vaši ljudi varaju.*35/

U ovoj alternativnoj viziji nestao je „divni brat,” viteški junak svake militaristički nastrojene sestre i teoretičara sklonog konceptu pravednog rata, a sa njim su nestala i sva njegova pravila. Dok Kasandra Kriste Volf, koju niko nije mogao da čuje, gleda kako ubijaju njenog brata Troila, drevna bitka se povezuje sa aktuelnom opasnošću, sa „užasnom ogoljenom muškom nasladom,” sa apstraktnim eufemizmima intelektualaca koji se zalažu za odbranu zemlje:

*Troil je stajao na svom mestu i borio se, licem u lice, sa svojim protivnikom. On se borio po pravilima, kao su ga učili da treba da se bore muškarci visokog roda... Ahil je podigao mač visoko iznad glave, uhvatio ga čvrsto sa obe ruke, i izviznuo njime mog brata. Sva pravila su zauvek bila prekršena. Eto, tako se to radi.*36/

Kasandra vodi svog ranjenog brata u hram, skida mu oklop i vida mu rane. Ahil ide za njom, napušta označeno „bojno polje” i ulazi u svetište.

U kakvoj ulozi se neprijatelj približava mom bratu? Kao ubica? Kao zavodnik? Da li tako nešto može da postoji – spoj pohote ubice i ljubavnika u jednoj osobi? Da li je dozvoljeno da tako nešto postoji među ljudskim bićima? Ukočeni pogled žrtve. Nestavno približavanje progonitelja, koga sada vidim otpozadi, te razvratne zveri. On grli Troila, miluje ga, pomera ga – bespomoćnog dečaka sa koga sam ja, nesrećna žena, skinula oklop! Kako se smeje i previja od smeha. Hvata ga za vrat. Njegova punačka, dlakava šaka kratkih prstiju steže vrat mog brata... Oči mog brata počinju da iskaču iz svojih duplji. Kakvu nasladu vidim na Ahilovom licu. Užasnu ogoljenu mušku nasladu. Ako to postoji, sve je moguće.37/

Tako Krista Volf, građanka nuklearne Istočne Nemačke, piše o Troji. U Sjedinjenim Američkim Državama njene reči nalaze odjek kod jedne druge žene, Lesli Marmon Silko, koja je stvorila još jednog junaka pravednog rata. Njen junak, Indijanac Tajo, bio je vojnik u Japanskom ratu (1941-1946), a zatim se vratio da živi u Sjedinjenim Američkim Državama. „Izbezumljen” kao Septimus Voren Smit Virdžinije Vulf i Šadrak Toni Morison, Tajo ne može da zaboravi:

*Stalno je video kožu leševa u rovovima sa obe strane blatnjavog puta – tanku i tamnu kožu razapetu na nadutim šakama prekrivenim muljem; čak su i beli muškarci imali tamniju kožu posle smrti. Nije bilo nikakve razlike kada su njihova tela ležala naduta i prekrivena muljevima. Ta tela su za Taju postala nešto najgore; izgledala su mu previše bliska i kad su bila živa. Kada im je narednik rekao da poubijaju sve japanske vojnike postrojene ispred pećine sa rukama na glavi, Tajo nije mogao da povuče obarač... U tom trenutku video je kako Džosaja /njegov ujak/ stoji među njima... Tako je Tajo stajao, ukočen od gađenja, dok su pucali na vojnike i dok je gledao kako njegov ujak pada, a on je znao da je to Džosaja... /čak i pošto ga je / Roki naterao da pogleda leš i rekao mu: „Tajo, ovo je **Japanac!** Ovo je **japanska** uniforma.” 38/*

Rat u kome se Tajo bori „prerasta u nuklearni” ; Tajo se vraća kući, u rezervat Laguna u kome žive Pueblo Indijanci, na zemlju gde se prave bombe i gde su usevi i stoka uništeni mnogo pre no što je ta zemlja počela da se koristi za proizvodnju bombi. U napuštenom rudniku uranijuma Tajo naslućuje suludi i globalni obrazac uništenja, u viziji čiji početak liči na viziju mira:

Lokacija po imenu Trojstvo, gde su isprobali prvu atomsku bombu, nalazi se samo tri stotine milja jugoistočno u Vajt Sendzu (White Sands). Tajne laboratorije u kojima je bomba stvarana bile su duboko u planinama Džemes, na zemlji koju je vlada oduzela Indijancima Kočiti Pueblo: Los Alamos, udaljen sto milja severoistočno od mesta na kome se on sada nalazi, još uvek je ograđen visokom žicom kroz koju se pušta struja, gustom borovom šumom i žutomrkim stenama od peščara na obodu kanjona gde se oduvek nalazilo svetište planinskih lavova blizanaca. Nema kraja; nema granica; on je stigao do tačke konvergencije u kojoj počiva sudbina svih živih bića i same zemlje. U džunglama iz svojih snova saznao je zašto su se japanski glasovi pomešali sa glasovima iz Lagune... Obrisi kultura i svetova povučeni su tamnim ravnim linijama na sitnom svetlom pesku... Ljudska bića su ponovo jedno pleme, sjedinjena sudbinom koju uništitelji planiraju za

sve njih, za sva živa bića; ujedinjeni u krugu smrti koji proždire ljude u gradovima udaljenim dvanaest hiljada milja, žrtve koje nikada nisu upoznale ove visoravni, koje nikada nisu vidjele nežne boje ovih stena gde se pripremao njihov pokolj.

... Zaplakao je osetivši olakšanje što je najzad shvatio taj obrazac, način na koji se sve priče međusobno uklapaju – stare priče, ratne priče, njihove priče – i postaju priča koja se njemu priča. Nije on lud; nikada i nije bio lud. Samo je video svet onakvim kakav je oduvek bio: bez granica, samo kao prolaz kroz prostor i vreme.³⁹

Svako bi mogao da očajava zarad „miroljubivosti” usred nasilja koje je tako sveprožimajuće, a ipak je često nevidljivo. Žene, od kojih se očekuje da budu „miroljubive” i bespomoćne, posebno su svesne tih sila koje su uperene protiv njih. Ponekad izgleda da među ženama majke imaju najbolju priliku da izvrše uticaj. Militaristi još uvek računaju na majke da blagoslove planove nasilnika, uključujući nasilje za koje se njihovi sinovi mobilisu. Trebalo bi nešto da znači kada majke, u ime zaštite i prihvatljivosti, kažu ne. Međutim, ako su među ženama majke najspremnije da govore, njih možda najmanje žele da čuju.

Majke su u mnogim vidovima slične vojnicima. Poput Vilfreda Ovena (Wilfred Owen) i drugih pesnika-vojnika, one su stvorile antiratnu književnost i oslanjale se na autoritet *svog* iskustva da bi nas podstakle da vidimo ono što su one vidjele: kad biste mogli da čujete nade i strahove koje sam ja čula, kad biste znali ono što ja znam o životu i brizi, „Prijetelju moj, ne bi govorio s tolikim žarom/ Deci što žarko žude za očajničkom slavom,/ onu staru laž.” Činjenica da vojnici i dalje slave rat uprkos svemu što su videli i da se majke pretvaraju u militaristkinje uprkos svom radu i ljubavi, ne odbacuje autoritet njihovog iskustva iako navodi na pomisao da je njihovu kontinuiranu podršku ratu potrebno objasniti. Zanimljivo je da često upravo ženu/majku vojnici optužuju za patriotizam o kome ništa ne zna, dok ona njega optužuje za bezobzirno uništenje.

Ali, na kraju krajeva, majke i vojnici su potpuno različiti. Vojnici poznaju rat jer su u njemu bili. Oni se vraćaju iz zemlje smrti, govore iz prve ruke o ratnom užasu i tajnovitoj privlačnosti, i svedoče o onom što većina nas nije videla. Majke, posebno ako su iz zemalja koje svoje ratove vode daleko od kuće, nisu nigde bile. Ono što one znaju može da zna svaki muškarac i svaka žena i toga niko ne treba da bude pošteđen. Nekim ljudima je teško da slušaju vojničke priče dok drugi uživaju u perverznom ili sadističkom zadovoljstvu slušajući potvrde o užasima o kojima se odavno nagađalo. Retko da je kome dosadno. Materinske priče nisu ni tajanstvene ni privlačno užasne. Kada govore protiv rata, majke kažu upravo ono što svi očekuju da čuju.

Možda, međutim, u političko-akustičkim uslovima tehno-strateškog rezonovanja majke imaju posebnu sposobnost da govore i učine vidljivim kako besmislenost tako i obrasce uništenja. Kad bi se ratovi zaista vodili između boraca i po pravilima, na bojnopolju sa koga bi običan svet bio udaljen, onda bi samo vojnici mogli da ih razume i samo bi on (ili ona) kroz patnju zaslužio pravo da o njima svedoči. Međutim, „kuće” su u ratu uvek bile bojna polja; sada vojnici koji lete visoko na nebu ili oni koji sede za kompjuterima, miljama daleko, mogu „bojna polja” mogu da donesu u kuće. To može učiniti vojnici koji se nalazi

negde drugde, na drugoj strani projektila ili bombe, kad gore gradovi, kad se hrana kvari a deca razboljevaju i umiru. Ili možda bljesak naših najnovijih raketa samo otkriva ono u šta smo već dugo sumnjali. Upravo majke i oni koji sa njima žive sa njihove strane puške – „stanovništvo” koje se siluje, porobljava, izgladnjuje i spaljuje – mogu da nam saopšte šta se stvarno dogodilo.

Majke su oduvek bile čuvarke obećanja rođenja; one su te od kojih se očekuje „da nas nauče da osetimo sa velikim žaljenjem šta je to što nasilje ubija i ponovo će ubiti.” 40/ Ali njihovog svedoka obesnažuje njihova sopstvena eksploatacija, bespotrebno žrtvovanje i politička izolacija. Rođenje nije ništa bez materinstva, iako materinstvo kao što znamo nije imuno na rasizam, već je naprotiv nerazmrsivo vezano za njega, na rasizam u kome rat buja, kao i apstraktne mržnje i lojalnosti od kojih zavisi militarizam. Sada, kako moja priča kaže, feministička materinska politika mira može da preobrazi materinsko delovanje i natalitet u kome se ono začinje. Naravno, ne postoji jednostavan način koji bi razmrsio destruktivnost koju smo stvorili, koji bi razmontirao njeno oružje, raspleo privlačnost njenih koncepata i izlečio nas od užasne romanse koju smo doživeli sa njom. Priča koju sam vam ispričala nije jedina priča koja govori o majkama ili o miru. Potrebne su nam mnoge politike, mnoge volje, mnoga moralna i intelektualna ostvarenja. Feministička materinska politika je jedna od tih priča. Ona označava početak koji, kao I samo rođenje, oživljava ljudske nade koje su podjednako stare i bar podjednako neuništive kao i rat.

/Iz: Sara Ruddick: *Mathernal Thinking: Towards a Politics of Peace*/
Prevela sa engleskog Dragana Starčević

Beleške:

1. Alicia Ostriker, *Stealing The Language* (Boston:Beacon Press, 1986) str.212.
2. Jane Lazarre, *The Mother Knot* (Boston: Beacon Press,1986) str.156.
3. Za diskusiju o ženskom učešću (i povremenom suprotstavljanju) nacističkoj nemačkoj vladi videti Claudia Koonz, *Mothers in the Fatherland: Women, the Family and Nazi Politics* (New York:St.Martin's,1987). Među mnogim dobrim osobinama ove fascinantne knjige najvažnije je kako prati kompleksne veze između ženskih odvojenih sfera, nacistički i feministički pristup različitosti žena i učešće žena u nacističkoj državi i njihovo razočaranje.
4. Dorothy Dinnerstein, *The Mermaid and the Minotaur* (New York Harper& Row,1976) str. 226.
5. Christa Wolf, *Cassandra* (New York; Farrar Straus&Giroux, 1984), str. 53.
6. Dorothy Dinnerstain, 'The Mobilisation of Eros', u *Face to Face* (Greenwood Press, 1982). Zahvaljujem se autorki na dozvoli da citiram rukopis. Vidi intelektualno sofisticiran i nadahnut pregled američke ženske politike otpora, Amy Swerdlow o ženskim mirovnim demonstracijama, koji će objaviti University of Chicago Press. Kao primer njenog rada vidi 'Pure Milk, Not Poison: Women's Strike for Peace and the Test ban Treaty of 1963', u *Rocking the Ship of State: Toward a Feminist Peace Politics*, ed. Adrienne Harris & Ynestra King (Westview Press, 1989).

7. Naslov poznatog eseja Adrienne Rich u *Lies, Secrets and Silence* (New York: Norton, 1979), str. 275-310.
8. Hegel, *The Phenomenology of Mind*, deo VI, A, b, 'Ethical Action; Knowledge Humane and Divine: Guilt and Destiny' (New York; Harper, 1967), str. 496.
9. Julia Kristeva, 'Talking about Polygoue' (intervju sa Françoise van Rossum-Guyon), u *French Feminist Thought*, ed. Toril Moi (Oxford: Basil Blackwell, 1987), str. 113.
10. Marjorie Agosin, 'Emerging from the Shadows: Women of Chile', *Barnard Occasional Papers On Women's Issues*, tom 2, br. 3, jesen 1987, str. 12. Veoma sam zahvalna Temmi Kaplan, istoričarki, direktorki Barnard Collage Women's Center, čije je interesovanje za 'materinske' i grass-roots ženske pokrete otpora nadahulo ovo poglavlje. Temma Kaplan me je snabdela materijalom o Madres i diskutovala sa mnom o prvobitnoj verziji ovog poglavlja.
11. Nathan Laks, citirano u Nora Amalia femenia 'Argentina's Mothers of Plaza de Mayo: The Mourning Process from Junta to Democracy', *Feminist Studies*, tom 13, br. 1, str. 10. Argentinske Majke protestovale su do pada vojne hunte i još uvek postoje, iako su sada podeljene na osnovu političkih ciljeva.
12. Marjorie Agosin, Temma Kaplan, Teresa Valduz, 'The Politics of Spectacle in Chile', *Barnard Occasional Papers on Women's Issues*, tom 2, br. 3, jesen 1987, str. 6.
13. Simone Weil, 'Human Pesronality' u *Simone Weil Reader*, str. 315.
14. Agosin, 'Emerging', str. 16.
15. Simone Weil, 'Human Pesronality' u *Simone Weil Reader*, str. 315.
16. Phillip Hallie, *Lest Innocent Blood Be Shed* (New York: Harper & Row, 1979), str. 104.
17. Agosin, 'Emerging', str. 16.
18. Agosin, 'Emerging', str. 14
19. J. Glenn Grez, *The Warriors* (New York: Harper & Row, 1979) str. 21
20. Agosin, 'Emerging', str. 21.
21. Patricia M. Chuchryk, 'Subversive Mothes: The Women's Opposition to the Military Regime in Chile', rad prezentovan na International Congress of the Latin American Studies Association, Boston, 1986, str.9.
22. Rene Epelbaum, član argentinskog protesta, u intervjuu uživo sa Jean Betheke Elshtain.
23. Agosin, 'Emerging', str. 18.
24. 'Pobornice prava žena' je izraz Terry Winant u 'The Feminist Standpoint: A Matter of Language', *Hypatia*, tom 2, br. 1, zima 1987.
25. Sandra Lee Bartky, 'Toward a Phenomenology of Feminist Consciousness' u *Feminism and Philosophy*, ed. Mary Vetterlin-Braggin, Frederick A. Elliston & Jane English (Totowa, NJ: Littlefield Adams, 1977), str. 22-34.
26. Moja diskusija u ovom odeljku direktno se oslanja na diskusiju Bell Hooks o solidarnosti u *Feminist Theory: From the Margin to the Center* (Boston: South End Press, 1984).
27. Ideju o 'maštovitom kolektivu', koja mi je poslužila u različitim kontekstima, uzela sam iz razgovora sa Helen Longino nakon čitanja teksta 'Rumors from the Cauldron: Competition among Feminist Writers', gde Valerie Miner koristi ovaj izraz. Tekst je objavljen u *Competition: A Feminist Taboo?* ed. Valerie Miner & Helen Longino (New York: Feminist Press, 1987), str. 183-94.
28. Dower, *War Without Mercy* (New York; Pantheon, 1986), str. 12.

29. Ideju da živimo pod nuklearnom opsadom i da smo stoga u nekoj vrsti rata, dugujem Helen Knapp. Iz doktorske disertacije koju radi na Union Graduate School koristila sam njenu detaljnu vojnu istoriju i filozofsku analizu.

30. 'The Challenge of Peace. God's Promise and Our Response – A Pastoral Letter on War nad Peace', *National Conference of Catholic Bishops*, maj 1983, II deo, odeljak 128.

31. Ideja o 'pregradnom zaštitnom zidu' između nuklearnog i konvencionalnog oružja se i pobija i na njoj se insistira u nuklearnom diskursu. Ja jednostavno tvrdim ono o čemu ću raspravljati na drugom mestu – da su nuklearno i konvencionalno oružje nerazdvojno povezani tehnološki, strateški i, što je još važno, u teorijama i fantazijama koje formiraju uobičajena mišljanja u vezi sa ratom.

32. Arthur Danto, 'Gettysburg', *Grand Street*, tom 6, br. 3, proleće 1987, str. 111.

33. Est German Women, u *Women in Russia*, ed. Tatyana Mamanova (Boston: Beacon Press, 1984). Potpune reference u beleškama poglavlja 6.

34. Virginia Woolf: *Three Guineas*, str. 142.

35. Christa Wolf, *Cassandra*, str.66.

36. Wolf, *Cassandra*, str. 73.

37. Wolf, *Cassandra*, str. 74.

38. Leslie Marmon Silko, *Ceremony* (New York: Viking Penguin, 1977),

39. Silko, *Ceremony*, str. 246.

40. Simone Weil, 'Iliad, Poem of Force', str.29, u *Simone Weil Reader*

Pitanja za diskusiju:

I Materinska politika mira: *mitovi, kontradikcije, reproduktivni rad – rat i mir...*

- Zašto se u patrijarhatu (od antičke Grčke do danas) najviše slave majke i ratnici?
- Kako patrijarhat militarizuje materinstvo?

II Ženska politika otpora: *progresivne i konzervativne politike; politike otpora u Latinskoj Americi:*

- Šta znači majčinsko iznošenje 'privatnog bola' na javnu scenu?
- Zašto ženski otpor plaši države budući da majke traže uslove za ispunjenje tradicionalnih uloga (reproduktivnih) koje se od očekuju? Šta o tome misli filozofkinja Julija Kristeva i drugi mislioci?

III Feministički antimilitarizam: sučeljavanja, napetost, preplitanje; uzajamna podrška...

- Na koji način ženski pokreti otpora (Čile, Argentina...) demilitarizuju materinstvo? Kako feminizam podstiče demilitarizaciju materinstva? Kako putem otpora majke

pre(vazi)laze granice materinskih uloga? Šta znači 'socijalizacija' materinske brige – brigu o svojoj deci pretvaraju u brigu za svu nestalu decu? Kako majke simbole materinskta pretvaraju u antimilitaristički otpor? Kako se solidarnost u patnji/kroz patnju (zbog nestanka dece) pretvara u solidarnost sa svim potlačenima (žrtvama političkog, ekonomskog, vojnog nasilja)?

– Kakav je doprinos materinske politike otpora i mira feminističkoj etici brige i odgovornosti? Šta su novo donele ženskom mirovnom pokretu?

– Šta podrazumeva feministički pojam i praksa majčinstva? Šta to znači za ženski mirovni pokret?

IV Značaj ovog rada za feministički pristup pravdi (ŽS, itd.): problem prisilne mobilizacije, svedokinje (Srbija i C.Gora) koje će o tome govoriti...

– Militarizacija materinstva: Kako se to dešavalo na prostoru bivše Jugoslavije u poslednjih 20 godina?

– Pokreti majki u ex-Ju se organizuju: Kako se to dešavalo na prostoru ex-Ju tokom ratova? Zašto su kod nas (ex-Ju) pokreti majki uglavnom odani državi/naciji/vojsci?

– Kakav je odnos feministkinja prema pokretima majki? Da li smo imale kontakte sa tim pokretima? Ako jesmo, koju vrstu odnosa? Ako ne, zašto ne?, itd.

Sandra Li Bartki

HRANITELJKE EGA I UTEŠITELJKE: POKORAVANJE I OTUĐENJE ŽENSKOG EMOCIONALNOG RADA

Muška kultura je bila (i još uvek je) parazitska, jer se hrani ženskom emocionalnom snagom, a ne daje ništa zauzvat.

Šulamit Fajerston

Šta muškarac želi? Šta, u sadašnjoj areni trenutnih odnosa među polovima, muškarac zapravo želi od žene? Odgovor sam potražila među muškarcima, i to muškarcima koji tvrde da su eksperti u interpretaciji i shvatanju tih odnosa. „Ono što muškarca duboko privlači u ženi”, kažu psiholozi **Konel Koven** (Connell Cowan) i **Melvin Kinder** (Melvyn Kinder) u svom bestseleru *Pametne žene, pogrešni izbori*, „je magična mešavina nerazblažene moći i nežnosti – u podjednako meri.” „Snaga, jačina i gospodarenje mogu biti zadobijen,” uveravaju nas oni, „bez odbacivanja ženske nežnosti i brižnosti.” To su zaista dobre vesti. Ali, na drugom mestu oni priznaju da „štagod muškarci rekli, većina još uvek želi da kontroliše vreme i učestanost vođenja ljubavi. Muškarci ne žele seksualno agresivnu ženu, već ženu koja će uvek biti na raspolaganju i puna strasti.” To aktivira alarm u mojoj glavi. Štagod muškarci rekli... Da li je to upozorenje ili priznanje? Kako žena može imati nerazblaženu moć, a da pritom nije u mogućnosti da kontroliše vreme i učestalost vođenja ljubavi. Muškarce ne privlače ni kvalitete koje imaju žene sa uspešnom karijerom: „Ženu koja je mnogo uložila u svoje obrazovanje i karijeru ne mora da znači da će muškarci više ceniti.” Dakle, nerazblažena moć zapravo ne privlači, jer takva moć podrazumeva jasnu demonstraciju snage u javnim sferama, pošto je to često nagrada za uspešnu karijeru. Ja sam zbunjena: Šta muškarac želi? Neku vrstu moći, ali to nije moć u uobičajenom smislu i, manje misteriozno, nežnost, ali ne prosto nežnost, već „žensku nežnost.”

Tuče bestselera iz psihologije, koji su se pojavili poslednjih godina, bave se detaljno onim što zovu „ljubavne krize” – odnosno onim što autori smatraju krizama u intimnim odnosima žene i muškarca. Ovi pisci, uglavnom žene, pričaju nam depresivne priče o ženskoj zavisnosti i muškim manipulacijama, često velikim promašajima. Dok se njihova karakterizacija tih kriza donekle razlikuje, svi se slažu u jednom: muškarci pružaju ženama mnogo manje onog što se u popularnoj psihologiji zove „pozitivna energija” – odnosno emocionalna podrška – nego što žene pružaju muškarcima, i sve se slažu da je ta neravnoteža konstantan izvor ženskih frustracija.

Feminističke teoretičarke su takođe obratile pažnju na neravnotežu u količini emocionalne podrške među polovima. **En Fergason** (Ann Ferguson), na primer, ukazala je da je muško korišćenje ženskog emocionalnog rada vrsta eksploatacije koja se u glavnim crtama poklapa sa eksploatacijom radnika u kapitalizmu. Fergason je „produkciju u oblasti polova” postavila u istu ravan kao i produkciju u industriji. Četiri vrste robe se tu proizvode: održavanje kuće, deca, odgajanje (i dece i muškaraca) i seksualnost.

Prema Fergasonovoj, muška ekonomska dominacija u domaćinstvu je analogna posedovanju sredstava za proizvodnju od strane kapitalista. Tako da proizvodnja koja je rezultat odnosa među polovima u društvu kojim dominiraju muškarci stavlja ženu u poziciju nejednake razmene. Na isti način na koji kontrola sredstava za proizvodnju kapitalistima dozvoljava da oduzmu „višak vrednosti” od radnika, to jest razliku između ukupne vrednosti onog što stvore radnici i dela koji im se vrati – tako muškarcima njihova dominacija dozvoljava da oduzmu višak ženskog proizvoda od žena. Tako, na primer, rodna podela rada gde žene primarno odgajaju decu zahteva postojanje ideala „žene kao odgojiteljke”. Devojke uče da nađu zadovoljstvo u zadovoljavanju drugih osoba, i da svoje potrebe stavljaju na drugo mesto. Muškarci, sa druge strane, uče „da su to ženske veštine, i uče da zahtevaju brigu od žene ne umejući pritom da se brinu sami o sebi.” Žene su kao i radnici, uhvaćene u zamku takve podele rada koja zahteva od njih da proizvode više robe – u ovom slučaju brige – nego što dobijaju zauzvrat.

Iz ove priče jasno je da žene doživljavaju eksploataciju. Džozel Feinberg (Joel Feinberg) karakteriše eksploataciju generalno kao međulični odnos koji „Uključuje jednu stranu (A) koja profitira iz svog odnosa sa drugom stranom (B) tako što na neki način „koristi” osobine druge strane ili poziciju u kojoj se ona nalazi. U većini slučajeva eksploatacije, interesi druge strane su ugroženi, ili su njena prava umanjena, mada to ne mora biti slučaj. On navodi određen broj slučajeva eksploatacije u kojima „druga strana niti gubi niti dobija u tom procesu.” Bezopasni parazitizam je recimo: razmislite o ljudima koji koriste ljubavnost bogatog i dobrodušnog patrona ili trač kolumnistu koji zadovoljava vulgarnu radoznalost javnosti izveštavajući o dnevnim aktivnostima neke slavne ličnosti. Patron može biti dovoljno bogat da mu takvo iskorištavanje uopšte ne smeta, a slavna osoba može jednostavno biti indiferentna prema takvom publicitetu.

Ali, posebna vrsta eksploatacije koju **Marks** ističe, a i Fergasonova, je eksploatacija prve vrste, to jest, iskorišćavanje u kojem A profitira iz svog odnosa sa B na štetu interesa B. Važno je shvatiti da, za marksiste, kapitalistička eksploatacija podrazumeva više od nejednake razmene vrednosti između radnika i kapitalista. Često mi dajemo više drugima nego što primamo – možda zato što imamo više da damo – a ne osećamo se ugroženim ili ne nazivamo to eksploatacijom. Zaista, zahtevati jednaku razmenu u svim vezama koje uspostavljamo sa drugim ljudima bi spustilo sve bogatstvo i raznovrsnost ljudskih odnosa na nivo prostog ugovora.

Ono što je glavno je da prisvajanje viška vrednosti u kapitalizmu podrazumeva nejednaku razmenu koja nije benigna – jer je karakter te razmene takav da donosi sistematsku nemoć

jedne strane u razmeni – direktnih proizvođača. Prisvajanje viška vrednosti je koren radničkog otuđenja, gde se pod otuđenjem podrazumeva gubitak kontrole i nad proizvodima rada i nad samim procesom proizvodnje; gubitak autonomije u proizvodnji donosi sa sobom smanjenje snage radnika; posledica tog slabljenja može biti atrofija ljudskih sposobnosti izazvana nekreativnim radom koji se radi celog života. Prisvajanje viška vrednosti oblikuje osnove društvene, političke i kulturne nadmoći više klase.

Argumenti Fergasonove ne podrazumevaju da su ove dve postavke odnosa – radnika u kapitalizmu i žena u domaćinstvu – identične, jer je jasno da nisu. Njeno tvrđenje je, kako sam ja to shvatila, da su obe te strane eksploatisane na isti način, to jest, obe su umešane u odnos nejednake razmene u kojem je karakter razmene obespravljajući. Sama ta tvrdnja je problematična. Prvo, može se sumnjati da li je neravnoteža u davanju emocionalne podrške uopšte odnos nejednake razmene. Drugim rečima, da li taj odnos ispunjava prvi uslov koji je po Marksu potreban da bi se neki odnos prihvatio kao eksploatacija. U kapitalizmu, radnici po marksistima primaju manje vrednosti nego što daju. Štaviše, pošto se vrednost radničke plate može izraziti u istoj valuti kao i vrednost proizvoda, te dve vrednosti se mogu uporediti i na taj način eksploatatorski karakter tog odnosa dokazati na vrlo jasan način. Dalje, prema marksistima, ne postoji nijedna „vrednost” koju kapitalisti daju radnicima a koja bi mogla „izravnati račun”. Tako da, ako želimo da izjednačimo „višak ženske brige” sa „viškom vrednosti”, moramo pokazati da u intimnoj razmeni koja postoji između žena i muškaraca postoji ne samo neravnoteža u pružanju jedne vrste „usluga” – u ovom slučaju brižnosti – *već neravnoteža u bilo kojoj razmeni ekvivalenata*. Ali to samo konzervativci poriču. Emocionalni doprinos muškaraca i žena u vezi se svakako razlikuje, priznaju, ali je njihov doprinos jedno drugom posmatran u širem smislu u ravnoteži: on pokazuje svoju ljubav prema njoj tako što obezbeđuje hranu, ona brinući se o njemu. Možda su oni u pravu?

Drugo, čak i ako se može pokazati da ženska emocionalna briga nije uklopljena u širu razmenu ekvivalenata, da li je sasvim jasno da su žene zaista ugrožene ukazivanjem te brige? Da li su muškarci koji uzimaju više nego što daju išta gori od Feinbergovih bezopasnih parazita čija eksploatacija ne uzrokuje nikakvu stvarnu štetu? Drugačije rečeno, da li ženska pozicija u ovom odnosu ispunjava drugi marksistički uslov za eksploataciju, to jest, tu nije u pitanju samo nejednaki transfer moći, već izvorna nejednakost kao posledica tog transfera. Mnoge feministkinje osuđuju ugovor između muškaraca i žena (ekonomsko izdržavanje u zamenu za rad u kući i emocionalnu brigu) jer ekonomska zavisnost sama po sebi donosi slabljenje pozicija strane koja je zavisna. Ali je moguće raspravljati da li je nejednaka emocionalna podrška – „ženska nežnost” – slabljenje ženske pozicije. I ako jeste, u čemu se tačno to slabljenje sastoji?

II

Hajde da preciznije utvrdimo karakter emocionalne podrške koju žene pružaju, a koja im se ne uzvraća. Šta znači u idealnom slučaju davati nekome „emocionalnu podršku”? Podržavati nekog emocionalno znači bodriti mu duh, čuvati ga da ne potone pod teretom briga koje nosi. Utopiti se, znači predati se, pasti u očajanje i depresiju, u manje ekstremnim

slučajevima, slabo se boriti. Dakle, davati takvu podršku, koja će tu osobu činiti sposobnijom da se bori; ponuditi joj utehu, uglavnom lečeći emocionalne rane ili nuditi joj podršku, uglavnom pothranjujući njen ego. Cilj ove podrške je stvoriti ili održati, u onom ko je podržan na taj način, uverenje o vrednosti i važnosti njegovih sopstvenih projekata, dakle vrednosti i važnosti same njegove ličnosti.

Poseban kvalitet te pažnje koju daje onaj koji brine je podloga za poverenje onog drugog. Ta pažnja može imati oblik govora, pohvale karakteru ili dostignućima tog drugog, ili se može manifestovati nizom verbalnih signala (koje ponekad nazivamo 'konverzacijskim navijanjem') koji utiču na njega da nastavi da govori, dakle potvrđuju važnost onoga o čemu on priča. Ili, takva pažnja može biti izražena neverbalno, to jest, znakovima tela onog ko pruža pažnju, održavanjem kontakta očima, naginjanjem glave, održavanjem osmeha na licu.

Ponovo, rad na emocionalnom izlečenju može biti ostvaren verbalno na ogroman broj načina, od jednostavnog izraza indignacije na reči njegovog šefa, do složene konstrukcije obrazloženja čiji je cilj da čini njegove promašaje ili razočaranja manje strašnim; ili, neverbalno, u utešnom stezanju ili zagrljaju, u saosećajnom dizanju obrva, ili tužnom uzdahu. Rad na emocionalnom oporavku – lečenje rana – i podržavanju poveravanja – hranjenje ega – se preklapa na mnogo načina. Saosećajno slušanje uz podržavanje, kao što smo videli, daje do znanja govorniku da je to što on govori stvarno važno, dakle to je sugestija da je i on sam važan; sem toga volja za slušanjem je uteha; rane, ako postoje, manje bole ako ih možemo podeliti. Uneti se sa razumevanjem i bez snishodljivosti u tuđu nevolju – melem za dušu, zaista – znači potvrditi vrednost te osobe, iako takva afirmacija nečije vrednosti ne mora zahtevati poseban trud. Osećanja su takođe faktor u obezbeđivanju emocionalne podrške. Jer, dok emocionalnu podršku možemo dobiti i od stranca u vozu, kome odlučimo da se poverimo, dotle su oblici emocionalne brige kao što su oni ovde opisani, među najuobičajenijim načinima kojima pokazujemo osećanja, posebno ako je ta briga pojačana, među partnerima, i izrazima ljubavi.

U našem društvu, žene u najvećem broju društvenih određenja žive pod senkom imperativa da moraju da obezbede emocionalne usluge muškarcima, i imaju mnogo nevolja zbog nevoljnosti muškaraca da im pruže to isto. U vrlo iskrenoj studiji koju je napisala **Lilian Ruben** (Lillian Rubin) o brakovima u radničkoj klasi, (*Svetovi bola*), ona otkriva da su se teme kao što su veze i intimnost, koje su ranije bile ograničene na srednju klasu, sada raširile i u ostalim socioekonomskim grupacijama. Supruge se u njenoj studiji žale na emocionalnu nesposobnost svojih muškaraca i to tonom koji nije mnogo različit od onog koji upotrebljavaju profesionalni psihoterapeuti pišući priručnike o intimnom životu za publiku iz srednje klase. Takve žalbe su upadljivo odsutne iz studije koja je godinama važila za vodeću u toj oblasti, a koju je 1962. napisala **Majra Komarovski** (Mira Komarovsky), pod nazivom *Brakovi plavih kragi*. Povećanjem geografske mobilnosti, osipanjem ranijih radničkih udruženja i mreže čvrstih rođaćkih veza, parovi iz radničke klase su neminovno mnogo upućeniji na sopstvene emotivne izvore; ove okolnosti, kao i moćan uticaj vrednosti i životnog stila srednje klase, u kombinaciji stvaraju sasvim nove zahteve, i sa njima nova nezadovoljstva.

Crnkinje su najviše pod udarom zbog navodnog nedostatka „ženske nežnosti”. Neki od crnih muškaraca ostavljaju deo svojih briga pred vratima crne žene: ona je suviše kritična, previše agresivna, čvrsta, kastratorka koja ne samo da ne stoji „iza svog muškarca”, nego još i podriiva njegov autoritet. Ove optužbe, pojačane i relativnom ekonomskom nezavisnošću crnih žena, postale su posebno aktuelne tokom kasnih šezdesetih, u kriznoj situaciji u Pokretu za crnačka prava i različitim separatističkim i nacionalističkim crnim pokretima; to je vodilo proširenoj i jetkoj raspravi među politički svesnim crnim muškarcima i ženama. Iako su kao grupa generalno mnogo siromašnije od belih žena, crnkinje teže mnogo većoj ekonomskoj nezavisnosti od crnih muškaraca, nego što je slučaj sa belim ženama kad su u pitanju beli muškarci, i u mnogo većem broju su glava svoje porodice. Ovo nepostojanje zavisnosti često izaziva nevolje, jer iako je povezano sa siromaštvom crnih ljudi i materijalnim stanjem cele zajednice, znači i žensko samopotvrđivanje i odbijanje pokorovanja kućnoj tiraniji. Uobičajene i konstantne žalbe na takvo potvrđivanje crnih žena ukazuju nam još jednom da postoji trend prihvatanja životnog stila i vrednosti srednje klase u celom američkom društvu. Činjenica da je njeno ponašanje osuđeno kao definitivan promašaj da se prilagodi normama tlačitelja je ironija koja nije izmakla crnoj ženi.

Emocionalna podrška može biti izraz ljubavi i prijateljstva. Može takođe biti i plaćena, kao deo nečijeg posla. U svakom slučaju, uključuje dva ista elementa – pothranjivanje ega i lečenje rana. Ali komercijalizovana briga o nekome znatno se razlikuje od one u kojoj postoje duboke veze među partnerima. U detaljnoj studiji o emocionalnom radu koji obavljaju stjuardese, **Arli Hohnsčajld** (Arlie Hochschild) je dala dobar prikaz „komercijalizacije ljudskih osećanja”. Ovi zaposleni, pretežno žene, su plaćeni da pokazuju osećanja prema putnicima: da se prijatno smeše i šire oko sebe atmosferu tople, radosne i prijateljske pažnje. Pokazivati neprekidnu veselost je teško u bilo kakvim okolnostima, ali to postaje još teže pod ubrzanjem povezanim sa uslovima letenja. Ne samo što je u pitanju veći broj osoba kojima se mora pokloniti pažnja, već su te osobe, putnici, često pod stresom zbog dugih putovanja, izgubljenog prtljaga ili kasnih letova.

Stjuardese moraju voditi računa o osećanjima putnika i o sopstvenim osećanjima: moraju raditi tako da „sakriju i potisnu osećanja, da bi stvorile uslove za odgovarajuću atmosferu među putnicima”. Uostalom, ako pokažeš napor koji ulažeš da bi se ponašala radosno znači da loše obavljaš taj posao. Logika komercijalizacije prodire „sve dublje i dublje u oblast koju obično smatramo privatnim, skoro svetim delom osobe i njene duše.” Sve to kod stjuardesa često rezultira osećanjem praznine i promašaja, ili udaljavanjem od sopstvenih osećanja, pa ona čak i sebi postavlja pitanje da li je uopšte sposobna da oseća. Njihov osećaj neautentičnosti, pogoršan fizičkim i psihološkim efektima ubrzanja, može voditi u depresiju, nesanicu, alkoholizam i upotrebu droga. Pod takvim uslovima, pružanje emocionalnih usluga zaista može mnogo doprineti slabljenju ličnosti.

Ali emocionalna podrška koju muškarci dobijaju od žena sa kojima su u intimnoj vezi liči na komercijalizovanu brižnost jedino na prvi pogled. Tačno je da stjuardesa, kao i dobra supruga, hrani ego i pruža oslonac; svaki putnik mora da se oseća željenim i važnim, a ona mora rešiti svaki problem koji se javi tokom putovanja. Ali takva veza je slučajna, i kratka

uostalom, dok ova druga mnogo duže traje i mnogo više obavezuje. Intimna veza zahteva kompleksniju senzibilnost i dublje unošenje. Žena u takvoj vezi gaji duboka osećanja prema onome koga podržava; ona je duboko iskrena u pružanju te podrške; ona se cela predaje tom radu, ako se tako može reći. Naravno, pružanje podrške može se obavljati mehanički kao što stjuardesa obavlja svoj posao, da to bude predstava u kojoj žena ne učestvuje stvarno. Ali intimna veza u kojoj se takve stvari dešavaju ima ozbiljne probleme; zaista, veza u kojoj se tako nešto konstantno ponavlja teško da se i može nazvati vezom. Posmatrajući stvari na taj način, lako je razumeti zašto rutina posla stjuardese može dovesti do slabljenja ličnosti, zašto vodi u samoootuđenje i u nemoć da se identifikuju vlastita osećanja, pa čak i u narkomaniju i alkoholizam. Ali kako mogu stvarna osećanja, briga i podrška, koje zahtevaju ljubav i saosećanje, voditi do slabljenja ličnosti i njene snage? Trebalo bi da nas ta prilika da se bavimo drugom osobom moralno ojača, jer ne samo da postajemo bolje čineći dobro, već jačamo i naše moralne vrline. I, zar nismo privilegovane, jer imamo pristup u duboko skriveni deo svesti druge osobe, i na taj način nudi nam se oslobađanje, makar i privremeno, od tereta samoće koji svi nosimo. Tvrdnja da su žene oslabljene jer pružaju emocionalnu podršku sada ne izgleda samo pogrešna, nego i potpuno perverzna. Ali, pogledajmo malo bliže.

III

Veliki broj feminističkih teorija tretira žensku podršku i ono što one dobijaju zauzvrat kao „igru bez pobjednika”. Pretpostavlja se da su muškarci jači, a žene slabije u proporciji koja je u neposrednoj vezi sa emocionalnom koristi – pothranjivanje ega i tešenje – koju muškarci dobijaju iz emocionalnih usluga, a koje ne uzvraćaju u potpunosti. Metafore o ispunjenosti i praznini se često koriste da se opiše ovakvo stanje stvari: žene pune muškarce svojom energijom; ovo osećanje ojačava muškarce a nas slabi. Štaviše, psihička korist koju muškarci izvlače iz ženske brige čini ih sposobnijim da vladaju; rasipajući svoju snagu, žene same sebe stavljaju u situaciju da budu podređene.

Nema dileme oko tvrdnje da muškarci kao grupa imaju direktnu psihološku korist od ženske emocionalne podrške: to izgleda očigledno. Moje je mišljenje, međutim, da je taj standardan način posmatranja pogrešan, i to iz dva razloga. Prvo, mislim da mnoge feminističke teoretičarke precenjuju efikasnost ženske brige (podrške). Nameravam da uspostavim ravnotežu između obima i efekta ženske emocionalne podrške. Drugo, verujem da standardno viđenje potcenjuje efekat slabljenja koji ima neuzvrćena briga na same žene, potpuno nezavisno od pitanja kako i koliko muškarci psihološki jačaju primajući je. Jednostavno, može se desiti da to nije baš igra bez pobjednika, to jest, da u mnogim okolnostima žene, pružajući emocionalnu podršku, mogu sebe oslabiti u većoj meri no što će ojačati muškarce.

Jedna od varijanti onog što zovem standardno viđenje je teorija „sigurnosnog ventila”. Ona tvrdi da ženska emocionalna podrška predstavlja više od osiguravanja psiholoških koristi muškarcu kao pojedincu: ta podrška zapravo učvršćuje ceo patrijarhalni sistem, jer pomaže stabilizaciji karakterističnih institucija koje su njegov oslonac. Dalje, tvrdi se, ove institucije

su označene hijerarhijski, dakle nejednakim pristupom moći, i obezličavanjem, otuđenjem rada, i apstraktnom instrumentalizovanom racionalnošću. Doduše, muškarci plaćaju veliku cenu za svoje učešće u takvom sistemu, iako im sam sistem dozvoljava mnogo veću moć nego ženama. Otkrivanje najdubljih osećanja neke osobe je veoma opasno u uslovima takmičenja i bezličnosti: muškarac mora da prihvati rizik da će ga proglasiti kukavicom ili preosetljivim ako kaže isuviše. Dakle, muškarci se odriču mogućnosti da uspostave iskreno i intimno prijateljstvo među sobom; odriču se mogućnosti emocionalnog opuštanja u društvu sa drugim muškarcima. Umesto toga, moraju delovati čvrsto, kao da imaju punu kontrolu, samopouzdanje i sposobnost da komanduju sve vreme.

Dakle, cena koju muškarci plaćaju svojim učešćem u društvu, mogla bi biti neprihvatljivo velika, da nema žena koje je snižavaju. Žene su uglavnom isključene iz arene u kojoj se muškarci bore za prestiž; zbog toga, i zbog prirodnog uklapanja u šablon odgajanja, žene su u situaciji da popravljaju emocionalnu štetu koju muškarci nanose jedni drugima. Tako ženska emocionalna podrška postaje sigurnosni ventil koji omogućava smanjenje tenzije koja proističe iz generalno nehumanog sistema. Bez tog oslobađanja od tenzije, one mogu uništiti celu mrežu ekonomskih i političkih spona koja ga sada održava. Dakle, žene imaju važnu ulogu u preventivi destabilizacije sistema u kojem neki muškarci tlače druge muškarce, a muškarci generalno tlače žene. Da li ova teorija, teorija sigurnosnog ventila, ukazuje na glavni uzrok slabljenja žena kad je u pitanju neravnoteža u međusobnoj podršci polova? Koliko je je ona uopšte ubedljiva?

Hegel kaže da nijedan čovek nije heroj pred svojim slugom. Sigurno je da su mnogi muškarci heroji pred svojim ženama. Ali razmotrimo sledeće: ako prihvatimo da je dobro potvrđivati nečiju vrednost, čak i podređivanjem toj osobi, koliko je dobro, u svetlu poslednje analize, kada takva potvrda potiče iz društvene inferiornosti osobe koja tu vrednost potvrđuje? „Cezarova nagrada je zaista nagrada”, ali to nije Cezar. Naposljetku, žena je izbačena iz akcije: tipično, nama nedostaje stvarni svet. Mi imamo isuviše malo sopstvenog prestiža da bismo bile uzrok prestiža muškaraca. Većina muškaraca se poredi sa drugim muškarcima da bi odredila svoj status i potvrdila sopstvenu vrednost. Kada poređenje ne zadovolji, nežna ženska briga može biti uteha, ali u kojoj meri?

Štaviše, moramo se setiti da muškarci mogu dugo preživeti i bez ženske podrške, na primer u zatvoru, ili u vojsci. U sveobuhvatnoj studiji o trenutnim društvenim i psihološkim dimenzijama prijateljstava, Lilijan Ruben tvrdi da svaki čvrst odnos među muškarcima obično nema obeležje intimnosti – koja za nju predstavlja otkrivanje osećanja i znatnu emocionalnu otvorenost – a ipak se muškarci među sobom vezuju na određen način, i ta veza može predstavljati važan izvor emocionalne podrške.

Muškarci, ona kaže, mogu živeti sasvim grubo bez intimnosti – emocionalne povezanosti koja vezuje dvoje ljudi na važan i snažan način. Na najopštijem nivou, deljenje iskustva muškosti – i svest da se ono razlikuje od ženstvenosti, potvrđivanjem tih razlika kroz intuitivno razumevanje kojem nisu potrebne reči – nesumnjivo stvara vezu među muškarcima. To je često primitivna veza, osećanje bratstva koje može biti maglovito, i koje postoji uporedo sa lakše uočljivim takmičarskim duhom koji takođe egzistira u toj vezi.

Takmičenje među muškarcima može biti ne samo uzrok emocionalnog stresa koji zahteva žensku brigu da bi se sanirali njegovi destabilizujući efekti, već i moćan podstrek povezivanju muškaraca i dubok izvor muškog samopoštovanja. Jedan od njenih sagovornika je rekao sledeće: „Nije da se ja ne osećam prijatno sa ženama, nego uživam u muškom društvu na specijalan način. Uživam da se nadmećem sa muškarcima. Sa ženama ne volim da se takmičim, to nije zabavno.” Kada ga je Ruben upitala u čemu tačno uživa kod takmičenja, evo šta je odgovorio: (*Smeh*) Samo žena može pitati tako nešto. (*Ozbiljnije*) Teško je to izraziti rečima. Mogu sa se opustim, i idem do kraja. Zaista otkačim na to. To je uzbudljivo. Nije bitno da li je u pitanju sport ili zarada, igram da pobedim. Mogu da pokažem koliko sam zaista dobar.

Mene ovde interesuju muškarci koji su sposobni da prihvataju emocionalnu podršku od žene, ali koji se ne uzvraćaju. U bestselerima na koje sam ranije ukazivala, pisci se žale na tu neravnotežu, ali su mnogo zabrinutiji zbog muške emocionalne anemije – muškog straha od otkrivanja, jednom rečju, njihovog odbijanja da prihvate podršku od žena. I to ima smisla: čvrsti momci, naviknuti od detinjstva na uzak dijapazon muževnih emocija, ne mogu lako postati emocionalno otvoreni – čak i sa ženom. Ali možda nas taj način objašnjenja situacije vodi na pogrešan put, sugerišući dualizam spoljašnjosti i realnosti – spoljašnjost koja pokazuje neranjivost, i realnost bogatog, zahtevnog emocionalnog života. Pre bih rekla da tabu pokazivanja emocija potiče zapravo iz odbijanja osobe da ih oseti. Čini se, takođe, da postoji psihološki mehanizam u muškarcima zbog kojeg teže, da bez obzira na žene, „odbace” takve potencijalno destabilizujuće emocije kao što su ozlojeđenost, tuga ili frustracija. Čak i ako pretpostavimo da te emocije nisu anestetizovane, već da su negde ispod površine jer ih muškarci ne mogu podeliti sa ženama, nema dokaza da se zatvoreni muškarci više opiru nego njihovi otvoreniji drugovi. Svi muškarci se opiru, i oni otvoreni i zatvoreni, oni koji koriste emocionalnu podršku žena, ne odgovarajući na nju adekvatno, pa čak i ona manjina muškaraca koja zna kako da uzvratiti na ono što dobija. Niti postoje dokazi da je u vreme političkih previranja, širok otpor dela muškaraca na postojeće uslove povezan na bilo koji način sa prekidom ili nedostatkom ženske brige i podrške – veza koju nam sugeriše teorija „sigurnosnog ventila”.

Bolje mentalno i fizičko zdravlje oženjenih muškaraca se često poteže kao dokaz da muškarci imaju značajnu korist od ženske podrške i brige. Pretpostavlja se da se tom emocionalnom podrškom koju oženjeni muškarci dobijaju od svojih supruga, može objasniti zašto oni žive duže od neoženjenih i zašto se nisko kotiraju na standardnim listama psihopatoloških oboljenja. Ali čak i tu bi nam malo skepticizma dobro došlo. Duži životni vek oženjenih, na primer, može se objasniti većom brigom o svom fizičkom stanju (redovna ishrana, zdravija hrana, više ubeđivanja od strane žene da ode kod lekara) umesto emocionalnom podrškom. Štaviše, nije jasno da li za bolje mentalno zdravlje oženjenih treba zahvaliti emocionalnoj brizi ili činjenici da brak kao instituciju biraju muškarci koji su dovoljno stabilni da prihvate korist koju im ona donosi. A čak i u vezama koje traju neko duže vreme, postoje tragični slučajevi u kojima je sva moguća ženska pažnja puna ljubavi, prosto nemoćna pred posledicama stresnih okolnosti u životu njenog muškarca

– alkoholizam, narkomanija, depresija ili samoubistvo. Razmišljanje o broju takvih tragedija može svakako izazvati određenu sumnju u efikasnost ženske emocionalne podrške.

Sve što sam navela čini mi se da govori protiv teorije „sigurnosnog ventila”. Nema sumnje da muškarci imaju koristi od ženske brige o njima i podrške, i jasno je da sve to može do izvesnog stepena smanjiti muško nezadovoljstvo, ali ipak posledice nisu toliko značajne kako nam ta teorija sugeriše. Mislim da nije tačno da stepen ženskog slabljenja stoji u direktnoj proporciji bilo sa konkretnom emocionalnom koristi koju muškarci izvlače iz ženskog emotivnog rada, bilo sa stabilizacijom ekonomski i politički tlačiteljskog sistema, kojoj doprinose psihološki oporavljeni muškarci. Predlažem da umesto toga potražimo slabljenje koje je skrivenije, ono čiji su koreni u subjektivnim i duboko unutrašnjim posledicama koje žene imaju usled pružanja emocionalne podrške i brige, kao i usled neadekvatnog odgovora na svoje emocije.

IV

Ljubav, osećanja i saosećajno pružanje podrške mogu izgledati kao čisto privatna stvar koja nema nikakve veze sa mestom u nekom makrokosmosu. Ali to nije tačno. Sociolog **Teodor Kemper** (Theodore Kemper) naglašava da „u ljubavnoj vezi najmanje jedan učesnik daje (ili je spreman da da) izuzetno visoko mesto drugom učesniku”. „Priznato mesto” on definiše kao „dobrovoljno pokoravanje potrebama, željama ili interesima druge osobe”. Pošto je, kao što smo do sada videli, ženska emocionalna podrška muškarcima vrsta pokoravanja njihovim potrebama, željama i interesima, ona se može shvatiti i kao priznanje statusa, davanje poštovanja muškarcima od strane žena. Razmislimo još jednom o tipičnim znakovima tela kojima se pokazuje intimna briga: saosećajno klimanje glavom, telo nagnuto unapred; često osmehivanje, bodrenje, odobravajući glas, da muškarac nastavi svoju priču, dakle da može nastaviti svoje upravljanje ženinim vremenom i pažnjom. Pada u oči da je ovo ponašanje identično sa uobičajenom oblicima ponašanja kojima se pokazuje poštovanje u statusnoj hijerarhiji. Ali status nije priznat uzajamno: do sada su emocionalne razmene o kojima govorimo, bile podložne polnoj podeli emocionalnog rada, kojom se od muškaraca nije zahtevalo ono što se zahtevalo od žena; naša briga i podrška je kolektivno klanjanje žena muškarcima, afirmacija muške važnosti koja ostaje bez adekvatnog odgovora. Time što konstantno dajemo nešto a ne uzvraća nam se, priznajemo mušku supremaciju i doprinosimo sopstvenoj društvenoj degradaciji. Svakako, retko postajemo svesne implikacija kolektivnog klanjanja. Briga koju žena posvećuje svom muškarcu je potpuno iskrena, te na taj način žena u svojoj glavi stalno obnavlja ideju da su njegove svakodnevne male drame veoma bitne. On, naprotiv, prima njenu pažnju kao nešto što mu pripada; time što propušta da joj uzvрати na odgovarajući način, on potvrđuje njoj, i što je još važnije sebi, njenu inferiornu poziciju u hijerarhiji polova.

Žene ne očekuju da im uzvraćaju pažnju deca koju gaje, pogotovu ako su ta deca mala, ali s obzirom na ideal partnerstva koji sada preovlađuje, očekuju priznanje od muškaraca sa kojima su u intimnoj vezi. Nepriznavanje je bolno, pogotovu što u društvu muškarci, a ne žene, imaju moć da dodeljuju ili zadržavaju društveno priznanje. Želja da je on primeti; čekanje na njegov prvi korak: koliko je to poznato ženi, koliko slično čekanju da suveren primeti podanika, ili

bogataš prosjaka. Zaista, ponekad se nalazimo u situaciji da preklinjemo za njegovu pažnju – a malo stvari može tako oslabiti ličnost kao što je prinuđenost da se moli.

Žene su na mnogo načina odgovorile na muško odbijanje da ih priznaju. Žena se može psihološki stopiti sa muškarcem tako da njegove tuge i radosti doživljava kao svoje. Ona nije svesna njegove indiferentnosti prema njenim doživljajima, jer su njegovi doživljaji zapravo *njeni* doživljaji. Posle osam godina, lako možemo prizvati tu sliku: Ronald Regan na podijumu, i Nensi malo iza svog muža, upire u njega pogled pun poštovanja i apsolutnog prihvatanja. To je savršena vizuelna ikona pokušaja da se nečija svest potpuno stopi sa svešću druge osobe.

Psihološkinje kao što su **Nensi Čodorov** (Nancy Chodorow) i **Doroti Dinerstin** (Dorothy Dinnerstein) kažu da je takvo žensko ponašanje u „stvarima srca” i uopšte, ženski „ego koji je spremniji na povlačenje” povezan sa činjenicom da se od devojčica, za razliku od dečaka, ne zahteva da prekinu svoju prvobitnu identifikaciju sa materinskom brižnošću. Ako je to tačno, fenomen koji ovde opisujem može biti „predodređen” psihološkim faktorima. U svakom slučaju, vredno je upitati se u kojoj je meri stapanje svesti žene sa osobom koja je objekat njene pažnje i strategija usvojena da bi se izbegao bes i propadanje veze, efekti koji prirodno proističu iz odbijanja da se prizna vrednost žene. Štaviše, uspešno davanje podrške zahteva u izvesnoj meri gubitak sopstvene ličnosti, bez obzira na infantilnost takvog stapanja i bez obzira na to koliko takvo stapanje koristi u suzbijanju ljutnje ili ozlojeđenosti. Vratićemo se kasnije na ovo pitanje.

Žene ponekad zahtevaju predstavu ritualizovanih gestova pažnje od muškaraca – da se sete njihovih rođendana ili godišnjice, ili čestitke za dan Sv. Valentina – znaci muške pažnje koji su uglavnom odsutni u svakodnevnom životu. Upornost kojom žene insistiraju na takvim ritualnim predstavama je mera, verujem, njihovog osećanja zapostavljenosti. Ako muškarac zaboravi, a njegovo zaboravljanje se odražava odsustvom predmeta – poklona, čestitke – koji je u našoj kulturi definisan kao vidljiv i materijalan simbol potvrde, nedostatak koji one osećaju u privatnom životu postaje javan. Ženska preokupacija takvim stvarima, a bez stvarnog razumevanja njenog pravog značenja, donela nam je reputaciju da smo kapriciozne i površne, reputaciju koja sama po sebi donosi slabljenje pozicija. „Zašto žene ne mogu biti kao muškarci?” kaže toliko poznati Prof. Henri Higin¹ svom prijatelju. „Ako zaboravim tvoj šašavi rođendan, hoćeš li ti praviti veliku gužvu?/ ...Zašto žene ne mogu biti kao mi?”

Nijedna od ovih strategija – stapanje ili minimalizam – nije stvarno rešenje. Žena koja prihvata ritualne gestove, koji se dešavaju najviše nekoliko puta godišnje i često su vrlo površni, u zamenu za iskrenu pažnju koju posvećuje svom muškarcu sve vreme, je napravila zaista vrlo lošu pogodbu, dok je psihološka identifikacija koju smo pominjali utemeljena na pokušaju da se porekne bol i izbegnu posledice ljutnje. Pokušavati sa takvim stapanjem je kao praktikovanje magije ili samohipnoze. Žena koja je ekonomski zavisna od muškarca može naći da je prirodno što se identifikuje sa njegovim interesima; kao dodatak stapanju o kome sam govorila, takva zavisnost hrani težnju za preidentifikacijom. Ali, s obzirom na generalnu krhkost današnjih veza, učestalosti razvoda, i konflikte koji se javljaju čak i u

vezama koje traju, obazrivost nalaže ženi da poklapanje sopstvenih interesa sa partnerovim shvati samo kao privremenu pojavu.

V

U ovom delu diskutovaću o činjenici da žene moraju da prihvate rizik da ih njihova briga i podrška koju pružaju, oslabi u svakom pogledu. Takvim svojim ponašanjem, žena može biti primorana da prihvati moralno sumnjive stavove, ili prihvatiti izvestan broj ubeđenja koja mistifikuju okolnosti u kojima se nalazi.

Pre svega tu je epistemološki rizik, to jest, rizik da će žena nekritički prihvatiti „svet po njegovim merilima” i da će imati problema u stvaranju uslova koji njoj odgovaraju. Kako se to dešava? Podržavati i brinuti se o muškarcu, znači praktično duboko se uneti u njegov svet; znači videti stvari sa njegove tačke gledišta, verovati u stvari za koje on veruje da su u redu. **Nel Nodingz** (Nel Noddings) to lepo objašnjava: Prihvatiti model brižnog ponašanja prema nekoj osobi znači dozvoliti da te apsorbuje ta druga osoba: to je „premeštanje interesa sopstvene realnosti u tuđu realnost” gde „ostavljam po strani iskušenje da analiziram i planiram. Ja ne stvaram; primam drugog u sebe i vidim i osećam ono što on vidi i oseća.” Dakle, briga o drugoj osobi „uključuje izlaženje iz sopstvenog okvira referenci i ulaženje u tuđ”. To je stapanje druge vrste, stapanje koje nije motivisano nedostatkom priznanja, već samim karakterom emocionalnog posvećivanja drugoj osobi.

Nije neophodno da se žena stopi sa muškarcem kome posvećuje pažnju; postoje slučajevi u kojima će odbiti njegovu verziju stvari, bilo njemu u lice, bilo u sebi. Ali ako ona počinje *konzistentno da dovodi u pitanje vrednosti i uverenja onoga koga bi trebalo da podržava*, to će loše uticati na tu podršku. Žena je uhvaćena u paradoks: ako sačuva svoje sumnje za sebe, prihvata rizik da se u njoj razvije osećanje udaljenosti i lažnosti koje je, kako smo ranije videli, glavna oznaka komercijalne, otuđene brige. Ako svoje sumnje izrazi, i ako se to ponavlja, prihvata rizik da bude shvaćena kao nelojalna. U svakom slučaju, to se loše odražava na njenu vezu. Od profesionalnih terapeuta se zahteva da razviju „hermeneutiku sumnje”; ali ne i od naših intimnih partnera. Sasvim razumno očekujemo da će naši prijatelji i partneri podržati naše borbe i našu privrženost nekom uverenju, slaviti naše pobeđe i ožaliti poraze, jednom rečju da će videti stvari – barem one bitne – kako ih mi vidimo. Tako da „epistemološka veza” sa objektom njene pažnje je deo njene brige – bilo koga ko se brine o drugoj osobi, uostalom – dolazi, da tako kažemo sa teritorijom.

„Svet prema njegovim merilima”: ima ceo niz značenja koja odražavaju mušku privilegovanu poziciju u društvu u celini. Antagonizam između muškaraca i žena je samo deo kompleksnog sistema antagonizama koji čine strukturu društvenog uređenja. Dakle, biće mnogo situacija u kojima će njegova verzija biti ista kao i njena, a njegovo viđenje stvari umnogome odražavati njenu sopstvenu sliku. Na primer, crne žene i muškarci koji se bore protiv rasizma moraju, u velikoj meri, deliti razumevanje društva u kojem se njihova borba odigrava. Ali, ako izuzmemo generalno identične interese muškaraca i žena, biće mnogo prilika, čak bezbroj prilika gde će se odraziti privilegovan položaj muškaraca u društvu.

Iz različitih izvora znamo da ženama u našem društvu nedostaje epistemološki autoritet. Taj nedostatak ima mnogo uzroka, a dobrim delom oni potiču iz istorijskog muškog monopola nad sredstvima društvenog izražavanja i komunikacije, monopol koji je tek nedavno došao u pitanje. Uobičajeno je da žensku asimilaciju muškoj ideologiji tumačimo na previše mehanički i intelektualan način: mistifikovanje i iskrivljene ideje, kažemo, se proizvode na nekoliko mesta – u crkvi ili školi – a poprima ih ženski um. Ono što u toj slici nedostaje je aktivna ženska uloga u tom prihvatanju muških ideja, naše empatičko, maštovito i osećajno ulaženje u perspektivu muškarca. Pošto imamo posla sa jasnom podelom rada među polovima, ne postoji odgovarajuća afirmacija u intimnoj vezi za svet koji bi odgovarao ženi.

Postoji takođe rizik ženskog epistemološkog razvoja u tom nejednakom posvećivanju partneru. Koji su rizici za naše moralne poglede? Hegel tvrdi da je porodica mesto gde se odražava ženski moral, što je mišljenje koje su prihvatili sadašnji hrišćanski pisci. Sa mnogo više pronicljivosti, **Džon Stjuart Mil** (John Stuart Mill) je ukazao da je patrijarhalna porodica izvor moralne korupcije i za žene i za muškarce: on ukazuje na laganje, hipokriziju, i samo-omalovažavanje, kao osnovne opasnosti za ženu. Njegovi razlozi su neoborivi. Ali ja želim da ukažem na drugu opasnost, koja nema veze sa laganjem ili omalovažavanjem, već proističe iz iskrene emocionalne posvećenosti, i, daleko je koliko je to moguće, od hipokrizije.

Potvrditi muški osećaj za stvarnost znači potvrditi njegove vrednosti. „Budi iza svog muškarca”: šta drugo to može značiti? Prisetimo se muških psihologa **Kauana** (Cowan) i **Kindera** (Kinder) koji nisu tražili od žene visoke moralne principe, još manje moralnu snagu, već „žensku nežnost”. Nežnost zahteva saosećanje i oprostaj, koje su u izvesnim slučajevima vrline, a svakako odlike koje mora posedovati neko ko o nama brine. Ali postoje situacije u kojima vrline kao što su sposobnost da se oprost, vode u moralno slepilo i potpuno saučesništvo:

Kažemo da iza svakog velikog muškarca stoji žena, ali iza svakog monstruma takođe stoji žena, iza svakog od onih bezbrojnih muškaraca koji gaze druga ljudska bića, nanoseći im ogromnu patnju i bol. Ona je tu, u senci, bleđa ženska silueta, koja nežno uklanja krv sa svojih ruku.

Ovo je veoma upečatljivo rečeno, i jasno takođe, posebno zato što dolazi od Tereze Štangl (Teresa Stangl), supruge Frica Štangla (Fritz Stangl), komandanta Treblinke. Tereza, inače antinacistkinja i ubeđena katolkinja, bila je užasnuta onim što je znala o poslu svoga muža; ipak, održala je dom i svoje srce kao sigurnu luku u koju će on uploviti kad bude mogao; „ona je stajala iza svog muškarca”. Malo nas će proširiti pojam „ženske brige” do tih granica, ali mnoge od nas su napravile kompromise sa sopstvenim moralnim pogledima, jer su smatrale da je važnije podržati nego ispoštovati sopstvene principe. U takvoj situaciji uvek postoji tenzija između naše privrženosti i onog što želimo da izrazimo. Još veća opasnost je ona koja je neizbežno u samoj prirodi intimnog podržavanja neke osobe – opasnost „moralnog povezivanja”, koje, kao i epistemološko vezivanje, koje sam ranije pomenula, može osobi koja nekoga podržava oduzeti svu njenu osobenost.

Emocionalna posvećenost mužu koju daje svaka „dobra supruga” je na neki način slična

onoj koja se očekuje od „dobre majke”. Ali je i značajno različita. Iako je majka zainteresovana da očuva svoje dete, za njegov rast, društvenu prihvaćenost, ona mora obratiti pažnju i na njegov moralni razvoj; u pojedinim situacijama ona mora biti sposobna da „oblikuje dete tako da ono poštuje izvesna moralna pravila”. Ali partner ženama u vezi nije dete, bez obzira koliko se detinjasto ponašao; o njoj će se suditi prema njenoj lojalnosti, a ne prema njegovim moralnim shvatanjima. Muž – ili ljubavnik – ne želi i neće lako tolerisati da ga etički edukuje njegova žena; ono što on želi je odobravanje i prihvatanje. Viljem Džons (William Jones) je to vrlo otvoreno izrazio: ono što „prosečan Amerikanac” želi je supruga koja će mu pružiti: mirno mesto gde će ga apsolutno i uvek ceniti; gde će, pošto je već jednom prihvaćen, biti zaštićen od bilo kakvog kritikovanja, i gde će njegove dobre namer biti poštovane baš kao da su već ostvarene.

Znači, traže ženu koja će biti tu za njih, „raj u nemilosrdnom svetu” u kome može biti popravljena svaka šteta pretrpljena na nekom drugom mestu. Ali ovde, kao i svuda, to nije želja da muške potrebe budu zadovoljene pre nego ženine, već da one budu zadovoljene na njen račun. Epistemološka i moralna šteta je, ako sam u pravu, to što su emocionalna podrška i posvećenost uvek disproporcionalne. Muškarci imaju korist; žene preuzimaju rizik.

Slabljenje pozicije se, dakle, može sadržati u istaknutijim oblicima nejednake međusobne posvećenosti među partnerima: u priznatoj poziciji i pokoravanju; jedva prihvatljivom etičkom i epistemološkom „oslanjanju” na realnost onog koji ima viši položaj u hijerarhiji polova. Ali to je samo jedan deo priče. U ovom delu želim da pokažem da neke vrste ženske podrške mogu izgledati kao da ženama daju neku moć, a zapravo, na čisto fenomenološkom nivou, slabe žensku poziciju.

Tešenje predstavlja veliki deo onog što podrazumevamo pod pružanjem podrške. To znači da je u standardnom scenariju intimne, heteroseksualne veze, muškarac taj koji je pred svojom ženom ranjiv i osetljiv. Strah i nesigurnost su za mnoge muškarce nevidljivi pratioci javnog takmičenja u muževnosti, a to su delovi života svakog muškarca, koje žene vrlo dobro poznaju. Za ženu koja ga teši, taj momak ne samo da nije kolos koji je opkoračio svet, već ima vrlo malo sličnosti sa patrijarhalnim tiraninom iz feminističkih teorija. Muškarci možda zaista pripadaju moćnijoj kasti; međutim, njoj to tako ne izgleda u tom trenutku. Prosto možemo zamisliti gospođu Štangl kako saoseća sa uznemirenim Fricom koji opisuje iskušenja i muke svog svakodnevnog posla: kako je opterećen spoljnim svetom i kako pati u sebi!

Zašto svaka žena nije feministkinja? Feminizam je priča o ženskim povredama, ali prosečna žena koja je u heteroseksualnoj vezi zna da i muškarce povređuju, što je sasvim tačno. Ona je voljna da prizna, ta prosečna žena, da generalno muškarci imaju veću moć nego žene. Ta nesumnjiva činjenica je prosto činjenica; ona je apstraktna, dok je muškarac koji je ispred nje čovek od krvi i mesa: njegove povrede su stvarne, njegov strah opipljiv. I kao oni herojski lekari u večernjim predstavama koji neumorno obavljaju svoj posao usred opasne epidemije iako se onesvećuju od umora, žena stavlja sopstvene potrebe na stranu da bi se lakše posvetila njegovim potrebama. Ona to ne radi jer je podlegla „šovinizmu” ili „nije

svesna šta to znači”, već zato što taj posao to zahteva od nje. Zaista, ona mu može oprostiti što je on maltretira, jer ima u vidu taj veliki rezervoar bola i besa iz koga sve to potiče. To je jedno od objašnjenja moralnog slabljenja ženskih pozicija usled podrške koju pružaju muškarcima: u takvoj situaciji žena je u iskušenju da zanemari način na koji je tretiraju.

Fuko je tvrdio da praksa ispovedanja slabi ličnost koja se ispoveda. Ispovedanje, praktikovano u psihoanalizi i religiji, je oblikovano tako da vodi onog ko se ispoveda u srž pretpostavljene istine i realnosti o samom sebi, koju je obavezan da ispoštuje od tada pa nadalje. Ali takva istina ne postoji: ideja o takvoj istini, kaže Fuko, je iluzija, način da se u onog ko se ispoveda usade norme koje će osigurati podređenost prema moći koju predstavlja ispovednik. Ali evo kontraprimera za tu tvrdnju: u slučaju heteroseksualne intimne veze, ispovedanje ne slabi muškarce koji se ispovedaju, već žene kojima se oni ispovedaju. Kako to? Jednostavno: žena nije predstavnik bilo koje insitucionalizovane moći. Ona nema autoritet bilo da izrekne kaznu, bilo da interpretira situaciju u skladu sa normama koje bi povećale prestiž institucije koju predstavlja, dakle svoj sopstveni prestiž. Zaista, ženska podrška je tako bezazlena da garantuje da će muškarac dobiti oprostjenje od žene, ali ne pod njenim uslovima, već pod njegovim. Štaviše, muško priznanje straha ili greške može zamagliti ne samo žensko razumevanje rasporeda snaga između nje i određenog muškarca, već i raspored snaga između muškaraca i žena uopšte.

Sada imamo sledeću sliku: muškarac, koji je njoj nadređen u hijerarhiji polova, se sada pojavljuje pred njom kao slabiji pred jačom, pacijent pred svojom negovateljicom. Zamka u koju je uhvaćena, i izvor njene zablude da ima veliku moć jer leči i zaceljuje. Ona sebe zamišlja ka veliki rezervoar pohranjene moći, moći koja miruje. To joj daje osećanje lične efikasnosti koji možda ne može nigde drugde dobiti. Kao što je napisala jedna od Kafkinih ljubavi, Milena Jesenska, da: „veruje da može izlečiti Kafku od svih njegovih bolesti i učiniti da se on dobro oseća, samim svojim prisustvom – samo ako on to želi”.

Iako žene mogu osećati svoj nedostatak moći i biti ozlojeđene zbog toga, neki vidovi te njene slabosti mogu joj izgledati apstraktni i daleki. Znamo da, na primer, retko imamo pristup institucijama koje određuju zakone ili glavnim finansijskim institucijama. Ali Vol Strit i američki Kongres izgledaju prilično daleki. Moć koju žena u sebi oseća, da leči i pruža podršku, odnosno – „moć ljubavi” – je vrlo konkretna i bliska: to je kao polje sile kojim je ona okružena, velika reka koja izvire iz nje same.

Tako je kompleksna i kontradiktorna ženska subjektivnost ugrađena u njenu emocionalnu posvećenost. Ovde je, kao i svuda, žena potvrđena na neki način i omalovažena na drugi, ali je to ujedinjeno u istom činu. Žena koja muškarcu pruža veliku podršku koja joj se ne uzvraća, priznaje njegov status i pokorava se; slaže se sa prećutnim pravilima po kojima je ono što se njemu dešava važnije, te zaslužuje više pažnje nego ono što se dešava njoj. Ali iako se muška supremacija podrazumeva kod oba partnera, muškarac je taj kome se olakšava jer je pred svojom tešiteljkom on ranjiv i osetljiv. Bez obzira na to što njena pozicija slabi, moralno i epistemološki, tom brigom koju poklanja, ta briga joj istovremeno daje osećanje velike moći.

Situacija u kojoj se muškarci sa višim statusom u polnoj hijerarhiji prepuštaju ženskom tešenju nije promenjena: oni nisu napustili svoju superiornu poziciju, niti su nestale muške privilegije. Ranjivost koju oni pokazuju nije uvod u gubitak tih muških privilegija, niti ojačavanje ženskog statusa. To jest, osećanje da je ljubav koju poklanjamo snažna sila dobrog u životu voljene osobe, nema isti efekat, kao što je to Milena Jesenska otkrila, i na naš život. Osećanje da se poseduje moć koja proističe iz ženske brige o voljenoj osobi je nešto sasvim različito od stvarne moći. Nema sumnje da osećanje efikasnosti jeste neka vrsta kompenzacije za moć koja je ženama uskraćena: ako ne možete biti kralj, sledeća najbolja stvar je biti kraljev poverenik. Ali isto kao što pravimo lošu pogodbu time što prihvatamo povremene čestitke za Dan zaljubljenih umesto stalne pažnje koju zaslužujemo, loše je što se zadovoljavamo jednostavnim osećanjem da imamo moć, koliko god ono opojno bilo, umesto efektivnom moći na koju imamo sva prava.

Konačno, još jedna opaska u vezi subjektivnog zadovoljenja prilikom brige o nekome: kada tešimo nekoga, da li ponekad postoji nepriznati *Schadenfraude* – zadovoljstvo u razmišljanju o tuđoj nevolji – u pogledu na gospodara koji je tako nisko pao? To može biti ili ne biti muškarac kome je ona prisiljena da se pokorava, ali njegova ranjivost i zavisnost mogu na neki način za ženu predstavljati degradaciju svih muškaraca, i za nju ta simbolična degradacija može biti zadovoljavajuća. Pošto ne postoji potreba u našim emotivnim životima koja je stalno prisutna, lako, sasvim kompenzativno, *Schadenfraude* može koegzistirati sa većinom dobrih nagona. Ali zadovoljstvo osvete, kao i zadovoljstva stapanja i gubitka sopstvene ličnosti, treba da postanu prošlost za nas.

U pružanju emotivne podrške, isto kao i u procesu narcističkog samo-opijanja, konvencionalna ženstvenost se otkriva kao duboko zavodljiva. Ovde, kao i u drugim aspektima naših života, ponuđena su nam stvarna i na neki način ispunjavajuća ženska zadovoljstva u zamenu za stvari kojih se odričemo zbog te iste ženstvenosti. Dok ne budemo imale alternativne izvore zadovoljstva, ova koja imamo je teško odbiti.

VI

Sada su na redu neke zaključne opaske. Postoji čitav spektar veza u kojima figuriše emotivna podrška. Na jednom kraju tog kontinuumu su površne i rutinske veze sa komercijalizovanom brigom o drugoj osobi, u kojoj osoba koja pruža podrška ne oseća iskrenu brigu za osobu kojoj navodno posvećuju pažnju, i gde, u najgorem slučaju, taj „posao” zahteva da se manipuliše i da se potiskuju i falsifikuju sopstvena osećanja. Na drugom kraju su veze apsolutno iskrene; u njima nema zadnjih misli, niti unutrašnjih sumnji kojima se može bar neutralisati totalno prihvatanje koje je upravljeno objektu njene pažnje. Ali većina intimnih veza je negde između. Mene je interesovala druga vrsta veza, jer mislim da rizici koji je prate nisu dobro procenjeni i kada govorimo o emocionalnoj podršci to je obično vrsta podrške koju imamo na umu; sebe procenjujemo prema njoj i osećamo se krivima ako ne zadovoljavamo te kriterijume. Treba trezveno razmisliti o stepenu u kom se zadržao viktorijanski ideal žene kao „kućnog anđela” u našoj, takozvanoj post-feminističkoj eri. Još uvek je u velikoj meri prisutno uzdizanje ideala „ženske nežnosti”, koji se nikako ne može

povezati sa pomenutom „nerazblaženom moći”, čak i kod pisaca koji se izjašnjavaju kao simpatizeri ženskog pokreta, kao neophodne podloge da bi se manifestovala ženstvenost.

S obzirom na širenje ideala „ženske nežnosti”, tvrdnje feminističkih teoretičarki kao što je Ferguson su opravdane. Žene ulaze u rizik da budu eksploatisane u heteroseksualnim vezama, i to u rizik stvarne eksploatacije u marksističkom smislu reči. I, prečesto, ženska emocionalna posvećenost partneru uključuje nejednaku razmenu u kojoj je jedna od strana oslabljena posebnom vrstom uslova koje karakterišu samu razmenu. To slabljenje potiče iz ženskog aktivnog prilagođavanja svetu koji je po muškim merilima; potiče i iz određenih zadovoljstava koja služe da još više mistifikuju našu poziciju. Takva obespravljenost, kao i kod najamnih radnika, može biti opisana i kao vrsta otuđenja to jest kao zabrana razvijanja sopstvenih sposobnosti, što je suštinski preduslov za ispunjenu ljudsku egzistenciju. Ovde se ne razlikuje sposobnost za kreativan rad, kao u tradicionalnoj marksističkoj teoriji o otuđenju, već sposobnost, oslobođena od vešte manipulacije pristancima, da se stvori sopstveno moralno i epistemološko viđenje stvari. Dakle, marksistička analiza kategorija koje karakterišu eksploataciju, otuđenje i organizaciju procesa rada uopšte nije irelevantna za žensko iskustvo, niti, kao što su neke postmoderne feminističke teoretičarke tvrdile, iskrivlju prirodu tih iskustava. Čak naprotiv: marksistička pitanja, ako znamo kako da tumačimo odgovore, nas mogu dovesti u samo srce ženskog subjektivnog pogleda na stvari.

Mnoge feminističke teoretičarke su okarakterisale slabljenje ženskog položaja metaforama o praznini i ispunjenosti: žene pune muškarce svojom energijom, ojačavajući ih, a slabeći sopstvenu poziciju. Ja ne mislim da nema slabljenja, već da to slabljenje ne možemo meriti samo povećanjem muške energije, ili – kako nas upućuje teorija sigurnosnog ventila – redukcijom muške tenzije, već promenama u ženama, koje kad se u potpunosti prihvate služe da nas održe u pokornosti.

Konzervativci tvrde da se na žensku podršku adekvatno uzvraća muškim ekonomskim izdržavanjem. To gledište nije baš odbranljivo. Klasična pogodba o kojoj konzervativci toliko galame – ekonomsko izdržavanje u zamenu za emocionalni rad i kućni posao – se slomila pod pritiskom ekonomskih potreba. Mnogo žena je sada prinuđeno da se zaposli van kuće. Konstantna potreba ovih žena za muškim ekonomskim patronatstvom je mera potcenjenosti ženskog rada. Eksploataciji na poslu dodaje se neproporcionalna podela kućnih poslova, brige o deci, i emocionalnog rada; žene su u toj situaciji četverostruko eksploatisane. Ne treba zaboraviti ni rastući broj neudatih žena i samohranih majki, koje pružaju emocionalnu podršku muškarcima sa kojima su u dužoj ili kraćoj vezi, nemajući apsolutno nikakvu ekonomsku kompenzaciju. Ali čak i u zanemarljivom broju slučajeva u kojima su muškarci voljni i sposobni da pruže ekonomsku pomoć ženi, teško se može prihvatiti da takva podrška kompenzuje ženi epistemološku, moralnu štetu, i generalnu mistifikaciju zbog koje rizikujemo da nam se ne uzvрати briga i emocionalna podrška.

U skorije vreme, konzervativcima se pridružio izvestan broj feminističkih teoretičarki u slavljenju ženske brižnosti. Motivi su im različiti: konzervativci uzdižu tradicionalne ženske vrline u kontekstu šire odbrane *status quo*-a među polovima; feminističke teoretičarke,

pogotovo one koji veruju u ideju „etike podrške” koja je bazirana na tradicionalnoj ženskoj ulozi žele da uzdignu status žena time što će se na pravi način ceniti naš emocionalni rad, i da te kvalitete prošire na domen politike. Pozdravljam te ciljeve. Ipak, mnoge feminističke teoretičarke koji uzdižu taj ideal, kao i mnogi konzervativci, ignorišu mogućnost da žene tim radom mogu pretrpeti moralnu štetu. Jasno je međutim da ta etika treba da se razvija, ali pažljivom analizom zamki i iskušenja koje proističu iz nje.

Može biti da je tačno ono što tvrde neki feminističke teoretičarke da žene imaju manju potrebu od muškaraca da prekinu veze sa materinskom brižnošću; to se može povezati sa našim „egom spremnim na povlačenje” i relativno većim značajem koji u našem životu imaju veze. Ali to je samo jedna strana priče. Potreba za ženskim psihološkim razvojem nije sama po sebi odgovorna za našu veću sklonost da ponudimo utehu i podršku. Feministička teorija o „objektu vezivanja”, kao i feministička etika brige o drugim osobama, insistira na potrebi analize subjektivnih efekata rada koji svakodnevno obavljamo – uključujući i naš emotivni rad – i na načinima na koji taj rad struktuiraju subjektivno viđenje stvari i onih koji ga obavljaju i onih kojima on služi.

Žensko subjektivno viđenje sveta je stvoreno kontinualnim procesima, ličnim „angažovanjem u vežbama, predavanjima, i institucijama koje daju značaj (vrednost, značenje i osećanje) događajima u društvu”. Zapravo, praksa brige o drugim osobama u heteroseksualnim vezama i porodičnim institucijama ga sadrže. Ako želimo da promenimo sebe i svoj život, mnogo je lakše prihvatiti da ćemo promene izvršiti na načine koji su nam već poznati i kroz rad koji svakodnevno obavljamo, nego preduzimanjem restrukturiranja osnovnih psiholoških pravila po kojima se vladamo. Ja ne mislim da je takvo restrukturiranje nemoguće ili da ne treba podsticati radikalne promene u organizaciji recimo brige o deci, kao što je zajedničko preuzimanje odgovornosti, koje može pomoći razvijanju sličnih šablona ponašanja kod muškaraca i žena. Ono što ja želim da kažem je: da bismo razvili efektivnu politiku svakodnevnog života, potrebno je da imamo mnogo bolje razumevanje ne samo procesa razvoja ličnosti nego što je sada slučaj, već i „mikropolitike” uobičajenih svakodnevnih transakcija, načina na koje zapisujemo i menjamo naše pokoravanje svakodnevnici. Najistaknutiji oblici i mnogi subjektivni efekti takvog zapisa se mogu razviti nezavisno od bilo kakve posebne teorije o formiranju ličnosti. Potrebno je da prepoznamo našu podređenost ne samo u skrivenim oblastima psihe, već i u dužnostima koje svakodnevno obavljamo sa zadovoljstvom i za koje mislimo da su nevinna zadovoljstva svakodnevnog života.

(Iz: Sandra Lee Bartky, *Femininity and Domination*, studies in the phenomenology of oppression, Routledge, New York and London 1990)

Prevela: Aleksandra Vesić

Pitanja za diskusiju:

I poglavlje:

Patrijarhat = kapitalistički sistem...

Autorica upoređuje patrijarhat i kapitalistički sistem proizvodnje putem uspostavljanja ekvivalenta između:

- eksploatacija radnika/ca = emocionalni rad žena u domaćinstvu;
- kapitalista koji poseduje sredstva u proizvodnji = muškarac koji dominira u domaćinstvu;
- radnik ulaže u proizvodnju roba = žena koja ulaže u rad brige o drugima u kući;
- kapitalista ubira/prisvaja plodove viška rada u proizvodnji = muškarac ubira/prisvaja plodove viška rada na brizi u kući...

Da li su na isti način eksploatisane žene u domaćinstvu kao i radnici u kapitalističkoj proizvodnji?

II poglavlje:

Uticaj klasne i rasne pripadnosti na emocionalni rad; plaćene i neplaćene emocionalne uluge...

- Koje su klasne i rasne dimenzije emocionalnog rada (podrške, posvećenosti...)?
- Koji su rizici i problemi vezani za pružanje emocionalnih usluga na komercijalnoj/plaćenoj osnovi? Npr. primer iz eseja o stjuardesama ili navesti vlastita iskustva ove vrste!

III poglavlje:

Muškarci na tržištu rada – emocionalni rad u funkciji održanja 'stabilnosti' sistema...

- Na koji način emocionalni rad učvršćuje patrijarhalni sistem, amortizuje potrebe/sukobe/tenzije među muškarcima zbog kapitalističkog takmičarstva na tržištu rada? Kako to pogađa i obesnažuje žene?
- Šta je teorija 'sigurnosnog ventila'? Zašto se naglašava efikasnost emocionalnog rada žena u održanje 'stabilnosti' nehumanog sistema? Zašto autorka smatra da je ta 'efikasnost' precenjena?

IV poglavlje:

Emocionalni rad – pravednost

- Da li neravnoteža u emocionalnom radu između muškaraca i žena odražava 'samo' rodnu nejednakost na tržištu rada ili generalno, inferiornu poziciju žena?
- Da li bi jednakost muškaraca i žena na tržištu rada dovela do ravnopravnosti (i pravičnosti) u emocionalnom radu?
- Da li viši status žena (jako malog broja) na tržištu rada podrazumeva viši nivo pravednosti u emocionalnom radu u kući?

V poglavlje:

Emocionalni rad i etički principi – zamke, kontradikcije...

- Kakve moralne implikacije ima izražavanje bezuslovnog nekritičkog vrednosnog slaganja žena (lojalnost) sa muškim srođnicima?
- Koje društvene sankcije podrazumeva neslaganje žena ili 'nelojalnost' muškim srođnicima ili pak, državi-naciji?
- Na koji način žrtvovanje vlastitih moralnih principa od strane žena u korist muških srođnika (i porodice uopšte) hrani nekažnjivost? (slučaj Tereze Štangl u ovom eseju)
- Da li безусловna odanost supruga radnih zločinaca na prostoru bivše Jugoslavije održava dominantni stav većine stanovnika/ca naklonosti i 'ljubavi' prema svojim ratnim zločincima?
- Da li nam je poznat slučaj neke supruge ratnih zločinaca u bivšoj Jugoslaviji koja je izrazila nelojalnost ili otpor muškim srođnicima – zločincima? Ako postoji, kako su je tretirali u porodici, široj zajednici? Sa odobravanjem ili gnušanjem?
- Emocionalni rad u kući i moralna pozicija žena: jača ili slabija etičnost žena? Potvrđuje inferiornu poziciju žena u društvu? Pruža ženama kompenzaciju za nemanje moći u društvenoj hijerarhiji?

VI poglavlje:

Marksistička analiza kapitalističke eksploatacije i emocionalni rad...

- Značaj marksističke analize za razgradnju patrijarhalnog karaktera emocionalnog rada, dvostruke opterećenosti žena i kapitalističke eksploatacije

Eva Kamberer

Problem feminističke etike

Rasprave unutar feminističke misli poslednjih godina (poslednje dve decenije, tačnije rečeno) sve su više eksplicitno usmerene na područje morala. Pokušaji artikulisanja onoga što bi se maglo nazvati feminističkom filolofijom otvorili su predmetna polja pojedinih filozofskih disciplina za promišljanja „na niti vodilji interesovanja za oslobođenje žene”, 1/ Međutim, kao i u slučaju svakog projekta koji nije presto rezultat imanentnih teorijskih kretanja, već je nastao pod neposrednim uticajem jednog političkog pokreta, 2/ ni feministička etika se ne može sasvim svesti na svoje unutarfilozofske okvire niti posmatrati samo s obzirom na njih. Jer, njeno centralno pitanje odnosi se upravo na smisao i značenje ovih okvira, koji u svom tradicionalnom vidu, za radikalne feministkinje, predstavljaju skup stavova iskazanih “u jeziku oca”, 3/ pa, prema tome, zahtevaju traganje za onim „sasvim drugim”, što bi simbolisalo glas majke. Ali, bilo bi zaista kratkovidno feminističku etiku u celini izjednačiti sa ovakvim stavovima. Ona, naprotiv, u sebi pokazuje raznorodnost koja je karakteristična i za sva druga područja feminističke misli: to se u jednakoj meri odnosi na radikalnost kritičkih zahvata u tradicionalnu misao, kao i na pozitivne koncepte koji razmatraju mogućnosti ukidanja mehanizama polne asimetrije. Ova raznorodnost svakako predstavlja teskoću za precizno utvrđivanje i analizu mogućnosti plodnog razvijanja feminističke etike; jer, uvek moramo imati u vidu da se pred nama nalaze tekstovi napisani u sasvim različitim registrima, za čije razumevanje nije nebitna čak ni činjenica iz koje zemlje autor/ka potiče: od američkih, koji su u bitnom vezani za specifična empirijska istraživanja i političke pokrete, do evropskih koji su, čini se više vezani za filozofiju; i dalje, unutar svake od ovih tendencija, od tekstova pisanih na način „intuitivan i receptivan”, 4/ preko tekstova koji projekt feminističke filozofije vide kao u potpunosti vezan za postmodernu rnišljenje, pa do sve značajnijih pokušaja da se obezbedi profilisaniji i nijansiraniji pristup feminističkog mišljenja, koje ne otpisuje u celini klasičnu pojmovnu aparaturu, korpusu tekstova tradicije. Namera ovog teksta je da ocrta glavne tendencije u razvoju feminističke etike, da ukaže na mogućnosti i teškoće ovakvog projekta, i konačno, da pokuša da prati kretanje kojim pitanja moralnosti unutar feminističkog pokreta dobijaju odlučujući značaj.

Pitanje značaja polnih razlika za artikulaciju etike

Razvoj feminističke etike iniciran je na sasvim specifičan način. Kada ovo tvrdimo, pre svega imamo u vidu modele koji su izrasli iz kritike istraživanja o oblikovanju moralne svesti unutar razvojne psihologije, znači tendenciju poteklu iz Amerike, koja je još uvek manje prisutna i manje analizirana u našoj sredini nego što je to model koji se situira unutar postmodernih misaonih zahvata u istoriju filozofije i razvija na temelju kritike tradicionalne

filozofije kao „falocentrizma”. Ovaj poslednji model, kao i model feminističke etike u sklopu teologije, 5/ takođe zavređuje pažnju, ali naglasak će biti na prvom modelu, kako iz razloga informativne prirode, tako i stoga što izgleda da on već samim pristupom problemu i u pokušajima njegovog rešavanja čuva veću otvorenost za koncepte koje nam je ostavila istorija etike, a istovremeno ne gubi iz vida konkretnost problema ženske emancipacije. Ovo, naravno, ne znači da se ovde radi o potpuno čistim modelima unutar kojih vlada nekakva jednoobraznost pretpostavki i željenog oblika emancipacije. Pre je u pitanju horizont u kom se problem sagledava i čija širina, u slučaju modela čija će analiza u ovom tekstu imati prednost, u krajnjoj liniji pruža mogućnost za artikulaciju koncepta pregnantno izraženog stavom „s one strane polnog morala”, 6/ za razliku od ranijih modela 7/ koji afirmišu polno specifični moral.

Na početku možemo razlikovati dve perspektive u kojima se mogu posmatrati rezultati feminističke etike: u prvom slučaju radi se o naglašavanju različitosti žene i o pokušaju da se afirmišu nekakav specifično ženski moral kao komplementaran rnuškom 8/ ili čak kao jedino vredan, a u drugom o potrazi za jedinstvenim sistemom moralnih vrednosti s one strane polnih razlika. I jedna i druga orijentacija feminističke etike inspirisane su istim istraživanjima, ali ih bitno različito interpretiraju. Naime, mogući značaj polnih razlika za formiranje različitih, ali jednakovrednih moralnih stavova prvi put je u kontekstu feminističkih rasprava eksplicitnije analiziran u knjizi Kerol Giligan (Carol Gilligan) *Drugi glas*. 9/ Ova knjiga dovodi u pitanje adekvatnost Kolbergove (Kohlberg) skale moralnog razvoja. 10/ Lorens Kolberg je rezultate svojih istraživanja protumačio tako da iz njih proizilazi da žene mahom ostaju na nižem stupnju razvoja moralne kompetencije (mada se, naravno, uz pretpostavku povoljnih uslova, ne smatra nemogućim da dostignu i najviše stupnjeve), odnosno, one se retko uzdižu do „morala principa”.

Giliganova je pokušala da pokaže da se ovde zapravo radi o neadekvatnom tumačenju rezultata empirijskih istraživanja, i da, naprotiv, moramo da razlikujemo dve moralne perspektive, koje se uglavnom, mada ne i u potpunosti, podudaraju sa polnim razlikama. Kada se stvari ovako posmatraju, i ženskom ponašanju može se pripisati epitet artikulisanog moralnog stava – jer, ako ga više ne vidimo samo u perspektivi tradicionalne etike principa, ono se ukazuje kao bitno vođeno stavom brižnosti za svoje bližnje. 11/ Karakteristično je da žene – ispitanici u vezi sa postavljenim pitanjima o pojedinim moralnim dilemama traže mnogo dodatnih podataka. Ovo ukazuje na to da žene ne zanima apstraktni pojedinac, već konkretna jedinka s obzirom na koju se one i odlučuju na sasvim određene i specifične postupke.

Ukratko, tzv. ženski moral je uvek vezan za konkretnog drugog i za određeni kontekst, tj. on ne implicira da se u određenim, u dovoljnoj meri sličnim okolnostima svaka jedinka mora ponašati na isti način. Stoga on i nije striktno vezan za formiranje moralnih sudova, a etički pristup koji je usmeren isključivo na ovaj procenat bitno je prekratak za ženski moral. Muški moral, nasuprot tome, izražava se u poštovanju principa pravednosti, on nije vezan za kontekst niti za određenog pojedinca. I jedan i drugi vrednosni stav formiraju se kao dominantni kod nekog pojedinca na temelju emotivnih odnosa koji su obeležili njegovo rano detinjstvo: jedinke kod kojih dominira ženski moral svoje iskustvo su formirale u perspektivi vezanosti, solidarnosti, brige, dok je muški moral bitno vezan za osećanje podređenosti i želju da se ona prevaziđe. Ukoliko sasvim preciziramo i zaoštrimo ove stavove 12/ imamo dihotomiju između perspektive okrenute konkretnom kontekstu i narativne, 13/

orijentisane na odnose i veze i vođene osećanjima empatije i blagonaklonosti, i perspektive apstraktne i orijentisane na univerzalno važenje, vođene razumom, koja poštuje princip nemešanja i nepristrasnosti.

Ovakvo viđenje etike je, naravno, skopčano sa mnogim teškoćama. Pre svega se postavlja pitanje kakvu neposrednu važnost rezultati empirijskih istraživanja u sklopu razvojne psihologije mogu imati za jedan etički projekt. Stoga je neophodno da ukratko ocrtamo značenje koje stav o dvostrukosti moralne perspektive ima za samu autorku.

Njena teza u svom slabom vidu ne implicira da se radi o nekakvom zakonu, već naprosto o tome da većina ispitanika daje prednost perspektivi pravednosti, dok većina ispitanica preferira sagledavanje moralnih konflikata s obzirom na brigu za druge ljude.

Dvostrukost moralne perspektive Kerol Giligan predstavlja poznatim primerom iz psihologije percepcije. Radi se o slici koja može biti viđena na različite načine: ukoliko je posmatramo na jedan način vidimo zeca, međutim, ako promenimo perspektivu vidimo patku, tj. nemoguće je istovremeno videti obe figure. Ovakav način predstavljanja dobra pogada problem: različite perspektive ne impliciraju veću vrednost niti zahtev da se nekoj od perspektiva da prednost. One su jednako vredne. Međutim, on osvetljava i one što bi se moglo označiti kao najveći problem ove teze: problem odnosa između različitih perspektiva i mogućnosti njihovog sjedinjavanja. Autorka u svom tekstu o izvoru morala tvrdi "da svaka od ove dve perspektive može da predstavi značenje one druge unutar svoje sopstvene pojmovnosti,^{14/} tj. da u okvirima pravednosti briga imu status posebne dužnosti, a u okvirima brige „pravednost prerasta u zadatak da se sopstvena ličnost i drugi integrišu u krug brige”. ^{15/} Ovo implicira da i briga može biti diktirana i artikulirana principima (npr. „merilima autentičnog ljudskog odnosa” kao što autori tvrde na istom mestu), pa je stoga bar delimično opravdano odbijanje Kolbergovog prigovora da etika brige predstavlja samo jedan „lični” aspekt morala pravednosti. Etika brige, međutim, pretenduje na status alternativnog stanovišta, koje tek dozvoljava da sfera moralnosti bude sagledana u čitavoj njenoj širini.

Da bismo stekli uvid u značaj teze o različitim perspektivama u oblikovanju moralnih sudova za jednu moguću feminističku transformaciju etike, trebalo bi da se na ovom mestu vratimo na ranije navedena određenja tzv. ženskog morala koja navodi Kerol Giligan i na njihova implikacije. Izvor morala je, po njoj, u odnosima koji su obeležili rano detinjstvo jedinke. Navedena dva načina shvatanja morala počivaju na „dva opisa znanja”: s jedne strane imamo koncept znanja kao „sklada razuma i čiste forme”, a s druge strane znanje kao ono „što se zadobija kroz međusobnu povezanost ljudi”. ^{16/} Kod male dece mogu se uočiti osećanja koja svedoče o postojanju obe ove forme, kao što i različite moralne perspektive jedva da mogu da se sretnu u čistom obliku. One samo osvetljavaju različitost dimenzija u kojima se organizuju međuljudski odnosi (u slučaju pravednosti dominira dimenzija nejednakosti/jednakosti, a u drugom slučaju dimenzija vezanosti/rastavljanja) i treba da posluže za kompleksnije objašnjavanje moralnog razvoja dece. Bez obzira što su ovakvi stavovi već u krugu onih koji se bave empirijskom psihologijom izazvali značajne prigovore i pobijanja, ^{17/} ne može im se osporiti značaj, barem utoliko što

osvetljavaju nedovoljnost i jednodimenzionalnost uobičajenih tumačenja razvoja moralne kompetencije u psihologiji. Dakle, u kritičkom delu, gde se detektuje „u kom smislu zene nisu shvaćene kao istinske individue”, njihov značaj nije mali. Međutim, trebalo bi imati u vidu implikacije koje oni imaju za jednu feminističku etiku u njenom „anticipatorskom delu”, znači u delu koji se bavi artikulacijom konkretnih maksima ponašanja, 18/. Čini se, pre svega, da ovakvo shvatanje morala ostaje neumitno ograničeno na sferu ljudskih odnosa koji se oblikuju u malim grupama, jer se moralost razumeva kao „spontano saučestvovanje” sa ostalim članovima grupe, tj. ona je bitno orijentisana na ovaj vid odnosa. Postavlja se, naravno, pitanje da li s obzirom na tako sužen horizont može da se govori o etičkom konceptu, ili kako to S.L. Haulend (S.L. Hougland) u svom tekstu „Razmišljanja o brizi” 19/ formuliše: „Etika koja problem izgladnelih ljudi u nekoj udaljenoj zemlji ne uključuje u područje moralnog prosljeđivanja nije adekvatna.” Ostaje da ovaj problem bliže razmotrimo u onome što sledi, pošto ćemo pokušati da izložimo jedan izoštriji koncept etike brige, koji istovremeno uzima u obzir neke od primedbi upućenih ovom nacrtu etike. Jedna od karakteristika tzv. „ženskog morala” je usmerenost na kontekst u kom se neki moralni konflikt javlja i na individue u njihovoj posebnosti. Prigovor koji se nameće, i koji zaista i jeste najčešći, je prigovor zbog partikularizma.

Kerol Giligan, tumačeći čuveni Sartrov (Sartre) primer moralnog konflikta pred kojim se nalazi mladić koji ne zna da li da se priključi pokretu otporu ili da ostane uz staru majku, navodi reči ispitanice koja bi se odlučila da ostane pored majke uz sledeće opravdanje: „Ne znam da li bi to bilo najbolje, ali je to jedno neposredno i dobro rešenje. Zar nema drugih muškaraca koji su verni državi, kada je već on jedini od koga zavisi egzistencija njegove majke? Ja sam za to da postupci budu usmereni na dobrobit pojedinaca. Kada bi svako tako delao, logično je da bi njegovi postupci služili dobrobiti svih.” 20/ Autorka ova tumači kao pokušaj da se moralni konflikt reši na kreativan način uz oslanjanje na različitosti među ljudima; ovakvo rešavanje, staviše, pruža mogućnost prevladavanja krute dihotomije između dobitka i gubitka, u kojoj se moralne dileme obično artikulišu. Ona je sklona da u temelju ovakvog pristupa vidi logiku prema kojoj „bi se, u slučaju da svi slede norme koje vode stav brižnosti u konkretnim odnosima (na primer univerzalizacija norme poštovanja svake idiosinkratične ljudske relacije), ovakvi konflikti možda pokazali kao suvišni.” 21/ Iz ovakvog tumačenja proizilazi da je reč o zahtevu koji bi trebalo da ima univerzalni karakter, tj. čiji je smisao univerzalno poštovanje razlika. H. Nagl-Docekal u svom prikazu etike brige osim toga ističe da i u zahtevu poštovanja potreba konkretnih pojedinaca sa kojima komuniciramo treba imati u vidu razliku između potreba koje oni sami izražavaju i njihovih istinskih interesa, jer tek ovo razlikovanje nam omogućuje ispravno postupanje. A ono je, s druge strane, moguće samo na temelju opštih pojmova. Za nju se, dakle, radi o protivrečnosti sledećeg tipa: „Etika brige, koja se razvijala kao alternativa moralnom univerzumu, sa svoje strane počiva na opštim principima.” 22/ O kakvoj vrsti dileme je u stvari reč, i da li je ona nerešiva, videćemo u pokušaju rekonstrukcije jednog pozitivnog projekta feminističke etike koji se više ne ograničava samo na kritičku funkciju.

Vrlo ozbiljni prigovori upućeni su i tezi da su moralni samo postupci vođeni osećanjima. Ovaj momenat predstavlja naličje prevashodne orijentacije na konkretne odnose i potrebe

pojedinaca sa kojima smo u tim odnosima. Očigledno je da je u ovom slučaju bar delimično posredi jedna vrsta idealizacije osećanja, koja ne uzima u obzir potencijalni nasilni aspekt kao prateći momenat ovakvih odnosa. Od većeg značaja je prigovor zbog relativizma, kojem se ova vrsta etike nužno izlaže: to što je emocija kriterijum na osnovu kog prosuđujemo da li je neka radnja moralna ili ne, implicira da smo, u krajnjoj liniji, prepušteni potpuno proizvoljnom vrednovanju, koje, s druge strane, kao što ističe Elison Džagar (Alison Jaggar), čak i sam prethodni, kritički deo feminističkog projekta čini neobavezujućim.

Teza o ženskom moralu naišla je u feminističkim krugovima i na sasvim drugačiju vrstu osporavanja, koje iz drugih razloga dovodi u pitanje njen krilički domašaj. Ne postavlja se, naime, više pitanje o mogućoj produktivnosti ove teze za jednu feminističku etiku, već se teza u celini odbacuje kao proizvod patrijarhalnog mišljenja. I u ovom slučaju suočeni smo sa jednom blažom i sa jednom oštrijom varijantom interpretacije „ženskog morala”. Kerol Guld (Carol C. Gould) kritikuje nacrt Giliganove kao izdanak misli kojom dominiraju muškarci) jer se, po njenom učvršćuje dvojestvo ženskog i muškog kao biološki zacrtano. A radi se, naprotiv, o jednoj istorijski nastaloj kategoriji. Korol Guld insistira na potrebi da se ovako razdvojene perspektive ponovo sintetizuju i da se misle zajedno. Svakako da osvetljavanje aspekta brige doprinosi jasnijem viđenju područja moralnosti, ali se postavlja pitanje da li je dominacija ove perspektive adekvatna i na području političke filozofije gde je od najvišeg značaja aspekt pravednosti.^{23/} Značaj ovih prigovora, s obzirom na to da Giligan operiše „slabom tezom” koja ne podrazumeva potpunu nespojivost ovih moralnih perspektiva niti njihovo postojanje u čistom obliku (već samo postojanje dvaju tendencija) ipak nije sudbonosan.

Znatno je ozbiljnije i radikalnije tumačenje Sandre Harding ^{24/} koje ukazuje na nedozvoljeno brkanje različitih nivoa objašnjenja: empirijskog i normativnog nivoa. Otuda njen prigovor da se kod ženskog morala radi o patrijarhalnoj konstrukciji koja je prosti izraz faktičkog stanja, tj. okolnosti da se žene vaspitavaju za vođenje brige o svojim bližnjim, ima veću težinu nego što je to slučaj u prethodnoj interpretaciji. A korak koji nas od konstantovanja ove činjenice vodi do njenog tumačenja kao normativnog ideala vezanog za žensko razumevanje morala u potpunosti zamagljuje socijalno poreklo ove dihotomije. Autorka povlači paralelu između ovakvog samorazumevanja žene i jednog razumevanja morala karakterističnog za Afriku porobljenu od strane bele manjine. O principu brige kao o etički relevantnom moglo bi se, po njenom mišljenju, govoriti tek u sklopu jedne emancipatorski koncipirane strategije.

Ovakva vrsta prigovora postavlja nas pred mnogo dalekosežniji i dublji problem: problem određenja ženskog identiteta i/ili mogućnosti (odnosno neophodnosti) njegove konstitucije u sklopu, odnosno s one strane jednog patrijarhalnog sistema. Čini se da pokušaji artikulisanja ovog identiteta kao nečeg sasvim drugog, „izvan” raspoloživog simboličkog sistema, sve više gube iz vida stvarnu emancipaciju (koja u jednom specifičnom smislu ne bi smela da znači isključivo emancipaciju žena), i kao da svojim gestom potpunog odbacivanja tradicionalnih kategorija kao androcentričkih izdaju svoju kritičku funkciju i reprodukuju strukture porobljavanja. U tom smislu je od velikog značaja određenje - koje

samo prividno nije sadržinski naročito bogata feminističke filozofije kao „filosofiranja na niti vodilji interesovanja za oslobođenje žene”. Ono nas suočava sa pokušajem sinteze momenata karakterističnih za različite, u mnogo čemu oprečne faze razvoja feminizma: s jedne strane, težnje za jednakošću muškaraca i žena, i, s druge strane, stava da je u sklopu naše kulture nemoguće istinski govoriti o ženi. Diskusije o feminističkoj etici kao da su u tom smislu paradigmatične: one otvaraju prostor za ponovno, možda opreznije i produktivnije promišljanje problema koji su prethodno naznačeni. U sledećem poglavlju pokušaćemo da razmotrimo nacrt feminističke etike koji ovu etiku vidi kao jedan mogući „istraživački program za budućnost 25/ i da osvetlimo u kojoj meri se on poklapa sa konceptom etike brige 26/ kao teorijom tipično ženskog vida moralnosti. Centralno pitanje bi se, u stvari, svelo na dilemu koju H. Nagl-Dočekal formuliše na sledeći način: „U kojoj meri afirmisanje tradicionalno ženskih vrlina odgovara feminističkom interesu za etiku?”27/

Etika brige/Feministička etika

U svom programskom tekstu „Zašto bi trebalo da se brinemo za brigu” Nel Noding želi da pruži nacrt jedne „etike sa feminističkog stanovišta”. 28/ Ona se još uvek kreće na tragu radikalnih stavova elike brige pokušavajući da izgradi jedinstvenu perspektivu u znaku dominacije tzv. „materinskog pristupa”, ali ne previđa moguće prigovore koji se zasnivaju na univerzalističkoj etici principa. Takav pristup dovodi do zanimljivog redefinisavanja nekih kategorija tradicionalne etike uz istovremeno radikalno kritikovanje samih temelja ove etike. Za razliku od pristupa moralnosti preko momenata zakona i principa, koji ona u potpunosti osporava, govori se o „receptivnoj racionalnosti brige, koja je karakteristična za ženski pristup”. 29/ Etički stav, ali i čitava čovekova egzistencija, svoj osnov ima u emocijama, njegov izvor je u afektivnom reagovanju. Kritika tzv. muškog stava, tj. očinskog pristupa moralu, prisutna je u ovom tekstu samo u najopštijim crtama: naglašava se nemogućnost izražavanja poželjnog moralnog stava u muškom jeziku i uz pomoć principa, definicija i demonstracija, i, s druge strane, iznosi se tvrdnja da je u ime principa počinjeno toliko zla u svetu, da je sasvim opravdano govoriti o vrednosti jednog novog pristupa.

Taj pristup određuje se preciznije na sledeći način:

Prvo pažnja nije usmerena niti na artikulisanje moralnih sudova niti na posebne radnje, već na način moralnog susretanja druge jedinice;

drugo, neophodno je u potpunosti sačuvati svest o jedinstvenosti ljudskog susretanja; i

treće, ova etika kao jedan od svojih bazičnih momenata sadrži univerzalnost, koja na početku izlaganja ima samo jedno vrlo neprecizno značenje – radi se, naime, o tome da stav brižnosti načelno nikome nije nedostupan. 30/

Autorki je, pre svega, stalo da nam pruži jednu „obuhvatnu sliku brige.” Ovakav koncept se zasniva i proizilazi iz iskustva žena, i to prevashodno ukoliko one sebe doživljavaju kao onu stranu u odnosu koja vodi računa o nekom drugom. Žene sebe na ovaj način definišu, i baš ovakvo samorazumevanje trebalo bi da posluži kao alternativa

nezadovoljavajućem muškom pristupu. I u ovom slučaju jedna „tendencija” dobija status moralno vrednog ponašanja, i autorka načelno ne vidi nikakve prepreke tome da i muškarci usvoje ovakav stav.

Postavlja se, naravno, pitanje da li je dovoljno da ovaj koncept načelno ospori svaku relevanciju etici principa, pa da već samim tim postane imun na uobičajene prigovore od strane ove etike. Sam navedeni tekst bi trebalo da demonstrira intuitivno nalaženje rešenja čija bi se ispravnost onda naknadno dokazivala. Na taj način bi se on i u metodskom pogledu oslanjao na, navodno, tipično žensko iskustvo u pristupu moralnim konfliktima. 31 /Autorka je, međutim, isuviše svesna težine prigovora zbog relativizma i proizvoljnosti karakteristične za procene šta je moralno dobro, a šta ne. Ona zato pokušava da precizira kriterijume na osnovu kojih možemo govoriti o istinskoj brizi.

Nel Nodingz razlikuje jedinku koja se o nekom brine i jedinku o kojoj se ova brine, ističući da je neophodan angažman oba ova učesnika da bi u njihovoj relaciji došlo do istinske realizacije brige. U susretu ove dve jedinke mora doći do tzv. “ispunjenja” da bi uopšte moglo da se govori o brizi. Istovremeno, briga ne postoji ukoliko se neke obaveze prema drugom ispunjavaju isključivo rutinski i samo na temelju poštovanja pravila. Nemoguće je, naravno, sasvim sistematično navesti kriterijume brige, jer se radi o nečem tako „kompleksnom... i subjektivnom”, 32/ da njegova realizacija ne zavisi ni od kakvih pravila, već od „konstelacije uslova koji se procenjuju kako iz perspektive jedinke koja se brine tako i iz perspektive onoga o kome se vodi briga”. 33/ Ova dvostrukost perspektive implicira, kao što smo već ranije naglasili, da je potrebno praviti razliku između istinske dobrobiti jedinke o kojoj se brinemo i njenih sopstvenih zahteva, i da, u krajnjoj liniji, moramo da imamo u vidu horizont koji prekoračuje okvire naših pojedinačnih odnosa. Ovo i sama autorka naglašava govoreći o zahtevnosti vaspitnog koncepta koji bi našu decu osposobio da “na smislen način vode brigu o drugome”. 34/

Do koje mere se ovaj koncept definiše u suprotnosti prema klasičnoj formi etike, npr. U odnosu na Kanta, shvatićemo ako imamo u vidu da voditi brigu ne znači ponašati se u skladu sa pravilima, već u skladu sa sklonostima i simpatijama, što onda s obzirom na kompleksnost ranije navedenih činilaca relevantnih za realizaciju brige implicira da je svaka situacija apsolutno jedinstvena, a dijapazon postupaka jedinke koja se brine skoro nesagledivo širok. Zato je nemoguće zamisliti nekakvu univerzalnu brigu, tj. brigu za svakoga. Ovde se autorka opet određuje u suprotnosti prema tradicionalnoj etici, u suprotnosti prema Kantovom tumačenju smisla biblijskih stavova o dužnosti ljubavi čak i prema sopstvenom neprijatelju, 35/.

Momenat univerzalnosti u konceptu Nel Nodingz prisutan je, međutim, u jednom slabijem vidu u tvrdnji da postoji oblik brige koji svi ljudi (dakle, bez obzira na pol) na prirodan način mogu postići, tj. autorka govori o određenim osećanjima i stavovima kao univerzalnim, 36/ da bi na kraju uvela i jedan opšti pojam dužnosti: „Moja prva i uvek aktuelna dužnost je da drugome pristupam kao neko ko će se o njemu brinuti.” Dakle, autorkina namera nije da učvrsti dihotomiju polno uslovljenih moralnih perspektiva, već da

nas podstakne na istinski dijalektički dijalog, da bismo konačno uspjeli da transcendiramo i ono muško i ono žensko u stvarima morala”, 37/.

Etika brige bi, prema tome, u osnovi značila prevladavanje polnih razlika u oblasti morala. 38/ Na ovom mestu konačno moramo da označimo moguće programe razvoja feminističke etike u budućnosti i da vidimo da li se oni i u kojoj meri poklapaju sa prethodno iznetim konceptom etike brige. Pošto ovaj koncept pre svega osporava filozofiju morala orijentisanu na sferu principa i negira smisao zahteva univerzalnosti u jakom smislu, značajno je da ovde upozorimo na jedan projekt feminističke etike koji insistira na detaljnijoj analizi formalnog univerzalizma, i time, posredno, otklanja jednostranost prethodnog koncepta i otvara prostor za produktivniji dijalog feminističke misli sa tradicijom, 39/.

Formalni univerzalizam, naime, ne cilja na mnoštvo rigidno definisanih principa, već se iskazuje u kategoričkom imperativu, koji u jednoj od svojih formulacija nalaže poštovanje čoveštva u svakoj ličnosti, tj. njegovu tretiranje kao svrhe po sebi. 40/ Ovaj poslednji momenat implicira našu dužnost da uzimamo u obzir da je drugi „kompetentan da sam određuje svoje svrhe”. 41/ To nadalje znači da smo dužni da poštujemo odluke svake individue ukoliko one nisu u suprotnosti sa moralom. Ovde se dakle susrećemo sa pravilom koje je istovremeno univerzalističko, ali i individualizirajuće. Ovakvim razumevanjem mogli bi se otkloniti sporovi oko univerzalizma i partikularizma koji stalno prate feminističke diskusije i iskoristiti potencijali koji se kriju već u samim tekstovima filozofske tradicije.

Nacrt etike brige u izvesnoj meri korespondira sa još nekim relevantnim projektima feminističke etike, ali se sa njima i razilazi u meri koja nam onemogućava da poistovetimo feminističku i žensku etiku. 42/ Elison Džagar u svom tekstu^{43/} utvrđuje minimalne uslove koje mora da zadovolji svaki nacrt feminističke etike: on pre svega mora da pruži konkretna uputstva za delanje koja vode ukidanju ženske podređenosti, umesto da je još više učvršćuju (što znači da ovaj nacrt mora da bude praktičan i neutopijski), on, nadalje, mora biti u stanju da na adekvatan način tematizuje sve moralne teme i iz javne i iz privatne sfere (s obzirom na to da je žena još uvek potisnuta i ograničena na područje privatnog), i konačno, mora se na kritički način uzeti u obzir moralno iskustvo svih žena (dakle sprečiti da iskustvo određenog sloja ili žena zapadne kulture bude proglašeno opštim, i u tom smislu merodavnim).^{44/}

Iz navedenog je jasno da etika brige samo donekle zadovoljava ove uslove, pre svega u pogledu afirmisanja ženskog iskustva u oblasti morala, ali ni tu ne u potpunosti, jer se u velikoj meri ograničava na razradu nekakve etike ženske moralne svesti, a pokušaji prevladavanja dihotomije moralnih perspektiva su više deklarativni nego stvarni.

Feministička etika, naprotiv, u gornjoj formulaciji želi da afirmiše oba aspekta, kako kritički, koji mogućnost moralne filozofije uvek promišlja u kontekstu postojeće duboko ukorenjene “asimetrije u statusu muškarca i žene”, tako i ovaj važniji: naime, pitanje kako je moguće misliti etiku koja bi strukturno “bila slobodna od patrijarhalne polne konfiguracije

i koja bi mogla eksplicitno da uzme u obzir interes žena". 45/ Ili, pošto je važno još jednom naglasiti da cilj feminističke etike nije prosto naglašavanje relevancije polnih razlika za specifičan moralni stav, nešto drugačije i kompleksnije formulisano: polazna tačka feminističke etike u budućnosti treba da bude „pitanje u kom pravcu se moraju izmeniti forme svakodnevnog ophođenja da bi i žene i muškarci na svom putu ka sreći koji su sami izabrali mogli da računaju na saučestvovanje i podršku drugih". 46/

Beleske:

1. Ovo je, u stvari, određenje feminističke filozofije u celini koje daje Herta Nagl-Docekal („Feministička filozofija je filozofiranje na niti vodilji interesovanja za oslobođenje žene." Herta-Nagl Docekal, Von der feministischen Transformation der Philosophie sU'. 524, u *Elbik und Sozialwissenschaften* 3, 1992, sveska 4), a koje, kako ćemo kasnije videti, pakušava da ima u vidu ne samo raznovrsnost feminističkih teorija, već, čini se, i sintetizuje koncepte koji su na prvi pogled potpuno raznorodni.

2. Up. sedam relevantnih elemenata u promišljanju pojma feminističke filozofije koje ista autorka navodi u svom tekstu Was ist Feministische Philosophie? u *Feministische Philosophie*, Wien München 1994, str. 9 i sl.

3. Up. Nel Naddings, Warum sollten wir uns ums Sorgen sorgen? u *JenseiLS der Geschlechtermoral*. Beitrage zur feministischen Ethik, sastavile Herta Nagl-Docekal i Herlinde Pauer-Studer, Frankfurt a.M. Pischer 1993, str. 135. Autorka na samom početku svog teksta postavlja zahtev za utvrđivanjem etike koja bi se bazirala na jednom materinskom pristupu, čija bi osnova, dakle, bio receptivitet, vezanost i emotivno razumevanje.

4. Isto, str. 143

5. Informativan prikaz ovih modela može se naći u Annemarie Pieper, *Aufsrand des slil/gelegren GeschlechLS*, EinfUhrung in die feminislische Ethik, Freiburg: Herder 1993

6. Ovo je i naslov zbornika sa priložima o feminističkoj etici sa engleskog govornog područja, koji su sastavile Herta Nagl-Docekal i Herlinde Pauer-Studer, a koji, pre svega, imamo u vidu. Up. prim. 3.

7. Model koji srećemo u prvoj verziji moralnopsiholoških razmatranja, u kojima se promoviše dvostrukost rnorala, kao i model koji se razvija unutar postmodernog stila razmišljanja i čija je kritika uma tako obuhvatna da se više čak ne može ni govoriti o feminističkoj transformaciji filozofije, već o potrazi za alternativama filozofiji (traganje za ženskim pismom).

8. Određenja „muški" i „ženski" ne treba uzimati kao striktno vezana za biološki pol (*sex*); ona pre korespondiraju kategoriji polnog identiteta (*gender*) i rezultat su zapažanja da postoji splet vrednosti koji suštinski određuje neki stav i ponašanje kao muško ili žensko, a u sferi moralnih stavova, analogno tome, stav pravednosti ili stav brižnosti.

9. Carol Gilligan: *In a Different Voice*. Psychological Theory and Women's Development, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1982

10. Lawrence Kohlberg: *Essays on Moral Development~ Volume I: The Philosophy of Moral Development*, San Francisco: Harper and Row 1981

11. Na engleskom se za ovaj tip morala koristi naziv „Caring”. U nemačkoj literaturi srećemo izraze „Fursorglichkeit” i „Sorgen”.

12. Up. određenja ovih moralnih perspektiva koja Herta Nagl-Docekal iznosi u svom uvodu u zbornik „Jenseits der Geschlechtermoral”.

13. Na ovom mestu je prilika da u celini citiramo krajnje paradigmatičan stav Nel Noddings: „Moramo da radimo na jedan intuitivan i receptivan način koji je pomalo misteriozan, emotivan i nekonsekventan.” isto str. 143

14. Carol Gilligan/Grant Wiggins: Die Ursprünge der Moral in den frühkindlichen Beziehungen, u *Jenseits der Geschlechtermoral*, str. 91

15. Isto, str. 91

16. Isto, str. 86

17. Prigovori uglavnom dovode u pitanje validnost empirijskih rezultata njenog istraživanja, tvrdeći da se uopšte ne može govoriti o nekoj razlici morala uslovljenoj polnim razlikama.

18. Radi se o aspektima feminističke etike kako ih je formulisala H. Nagl-Docekal na tragu jednog opšteprihvaćenog shvatanja feminističke teorije. Up. *Jenseits der Geschlechtermoral. Eine Einführung*, u istoimenom zborniku

19. Sarah Lucia Hoagland: Einige Gedanken über das Sorgen, u *Jenseits der Geschlechtermoral*, str. 173 i 51.

20. Carol Gilligan/Grant Wiggins, Die Ursprünge der Moral in den frühkindlichen Beziehungen u *Jenseits der Geschlechtermoral*, str. 95

21. Isto, str. 95

22. Up. H. Nagl-Docekal, *Jenseits der Geschlechtermoral. Eine Einführung*, u istoimenom zborniku, str. 20

23. Up. Carol C. Gould: Philosophical Dichotomies and Feminist Thought: Towards a Critical Feminism, u: *Feministische Philosophie*, cd. Harla Nagl-Docekal, Wien München 1994

24. Up. S. Harding: Die auffällige Übereinstimmung feministischer und afrikanischer Moralvorstellungen, Eine Herausforderung für feministische Theoriebildung, u: *Weibliche Moral. Die Kontroverse um eine geschlechtsspezifische Ethik*. Frankfurt a.M./New York: Campus Verlag 1991

25. Tu, pre svega, mislimo na tekst Alison Dzagar, *Feministische Ethik: Ein Forschungsprogramm für die Zukunft* u *Jenseits der Geschlechtermoral*.

26. Pokušaćemo da rekonstruišemo osnovne momente etike brige kako ih iznosi Nel Noddings, čija varijanta ove etike se čini najpotpunijom i najdiferenciranijom; up. Nel Noddings, *Warum sollten wir uns um Sorgen kümmern?* u istom zborniku

27. H. Nagl-Docekal: Von der feministischen Transformation der Philosophie u *Ethik und Sozialwissenschaften* 3 (1992) *sveska* 4, str. 527

28. Nel Noddings, *Warum sollten wir uns um Sorgen kümmern?* u zborniku *Jenseits der Geschlechtermoral*, str.138

29. Isto, str. 136

30. Isto, str. 141

31. Indikativno je da autorka opisujući svoj postupak kaže da on u sebi sadrži moment ilkonsekventnosti - epitet koji se tradicionalno vezuje za ženski pol, naravno sa negativnim predznakom. Zato se čini da nije pogrešno reći da i ovaj program krije dvosmislenost karakterističnu za moralnopsihološka razmatranja Kerol Giligan, dvosmislenost koja uvek iznova otvara pitanje nije li ovde naprosto reč o tome da se tradicionalne ženske vrline pretvore u osnov jednog navodno novog i boljeg koncepta moralnosti.

32. Isto, str. 148

33. Isto, str. 150

34. Isto, str. 162

35. Up. Kantovo razlikovanje praktičke i patološke ljubavi u *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Frankfurt a.M. Suhrkamp 1985, Str. 25

36. Nel Noddings, Warum sollten wir Uns Sorgen sorgen u zborniku *Jenseits der Geschlechtermoral*, str.169

37. Isto, str. 142.

38. Zanimljivo je da i neka načelna osporavanja mogućnosti razvijanja jedne feminističke filozofije govore o neophodnosti prevladavanja onog ženskog kao jedinom načinu emancipacije žena. Up. prigovore koje Gernot Beme (Gernot Bohme) upućuje tekstu H. Nagl-Docekal „O feminističkoj transformaciji filozofije”, str. 538; 011 na ovom mestu po analogiji sa Marksovim razmatranjima o jevrejskom pitanju, tvrdi da „neće emancipacija onog ženskog ženama doneti jednakost, već emancipacija žena od onog ženskog.” Razmatranje ovog stava otvorilo bi pitanje konstitucije ženskog identiteta, koje je isuviše kompleksno da bi na ovom mestu moglo da bude analizirano. Međutim, u pogledu projekta feminističke etike značajan je jedan njegov aspekt koji diktira trajnu opreznost pred „utapanjem” feminizma u emancipatorski okvir marksizma: on je, pre svega, suviše nespecifičan i suviše okrenut budućnosti da bi mogao na adekvatan način da zahvali problem diskriminacije žena. U nešto zaoštreno formi iskazano, on bi implicirao da nije važno u kojoj meri je neko porobljen sve dok smo svi zajedno neslobodni.

39. Radi se o projektu H. Nagl-Docekal izloženom u: *Jenseits der Geschlechtermoral. Eine Einführung*, u istoimenom zborniku, Str. 26 i sl.

40. Up. Immanuel Kant, n.n.m. str. 61

41. H. Nagl-Docekal, isto, str. 24

42. Up. prilog Herlinde Paucr-Studcr u navedenom zborniku: *Moraltheorie und Geschlechterdifferenz. feministische Ethik im Kontext aktueller Praxestheorien*

43. *Feministische Ethik: Ein Forschungsprogramm für die Zukunft*, u navedenom zborniku

44. Isto, str. 196 i 51.

45. Herlinde Paucr-Studcr: *Moraltheorie und Geschlechterdifferenz*, u pomenutom zborniku, Str. 36

46. Herta Nagl-Docekal: *Jenseits der Geschlechtermoral. Eine Einführung* u istoimenom zborniku, str. 28

Aintzane Saitua/Maruba Sarasola

Briga o drugima kao izbor

Neposlušnost

Podela poslova kao briga o drugima bila je predmet teorijskog i političkog interesovanja feminističkog pokreta, o čemu se promišljalo na različite načine za ovih poslednjih sedamnaest godina. Rezultati, upoređeni sa drugim političkim promenama, neznatni su. Žene i dalje snose najveći teret brige o nemoćnim osobama, premda se time ne bave sve žene niti za sve žene to znači isti.

Može se reći da su danas sinovi i kćeri deo životnog projekta. Materinstvo postaje sve više izbor a ne obaveza. S druge strane, briga o mladima ima malo zajedničkog sa brigom o starima. Čerke i sinovi su deo našeg izbora, života, budućnosti, dok nas starost suočava sa krajem života, sa nemoći. Sasvim je jedno brinuti se o nekoj staroj i zdravoj osobi koja se umnogome o sebi brine i brinuti se o drugoj staroj osobi koja zavisi od drugih, a koja uz to živi u oskudici.

Iako je feministički pokret, kao što smo kazale prve, pokušao da učini univerzalnom etiku brige o drugima, subjekti kojima je to bilo upućeno – muškarci – pružali su veliki otpor preuzimanju tih obaveza i na ovom planu se i dalje ponašaju licemerno, premda se ne može reći da to čine baš svi muškarci.

Sedamnaest godina je veoma kratko vreme da se promene navike stečene vekovima, a one su deo našeg kolektivno nesvesnog. Štaviše, u ovom slučaju te navike počivaju na čvrsto ukorenjenoj osnovi kao što su osećanja. Međutim, osećanja, kao i ponašanja i celokupno ljudsko stvaralaštvo, podložni su promenama i ponovnom pregovaranju. U tom smislu, ne treba zaboraviti da skoro automatski mehanizam koji gura žene da se brinu o muškarcima, čak i da ih štite a muškarce da to sasvim prenebregnu, nije nepromenljivi deo stvarnosti, nema drugačiji uzrok od onog koji određuje odnos žena sa uobičajenim modelom (brinuti se i hraniti) i modela koji određuje muškarce, već se radi o zadatim ulogama.

Neposlušnost kao oružje za odvratanje

Shvatanje da je promena pravedna i moguća prožimala je brojne zahteve feminističkog pokreta a jedan od tih njih je i zahtev za podelom brige o drugima. Poslednji od tih zahteva – „neposlušnost obaveznom kućnom poslu“ – predstavljala je ublaženu verziju predloga žena da „prestanu sa svakim vidom brige o drugima“. Takav stav je počivao na mnoštvu argumenata.

Oskudni rezultati dostignuti do sada vezani su za činjenicu da sve dok žene budu ispunjavale te poslove, muškarci neće biti primorani da se suoče sa pravom „potrebom da se promene“.

Otpor učešću žena na mestima političke odgovornosti ili kada žene uđu u političku sferu, ona se feminizuje i iz nje izlaze muškarci, koji se bave „zaista važnim pitanjima“, to jest, onim što im donosi moć, navodi na razmišljanje da se rešenje za ovakve situacije mora tražiti na drugim nivoima, drugačijim od političkog, kao što je podeljeno roditeljstvo. Sve je više glasova u feminizmu koji zagovaraju stanovište da je podela briga preduslov za to da se jednakost između žena i muškaraca ostvari na delu.

Politički smisao predloga ne teži modelu društva u kojem ćemo prestati da se brinemo o zavisnim zajednicama, devojkicama i dečacima, starim ili bolesnim osobama i da se njima bave isključivo institucije. To bi trebalo da bude oružje odvratanja u rukama žena. Niko drugi sem feminističkog pokreta neće kazati da život drugih i briga o drugima treba da bude odgovornost svih a ne samo žena.

Razlika je u tome da su sada žene pozvane da stupe na scenu i da to bude politički čin, isto kao što to rade u slučaju drugih političkih pitanja gde pritisak predstavlja sredstvo neke grupe da nametne svoj cilj.

Sem toga, taj slogan ima i vrednost u tome što oslobađa od krivice one koje iz bilo kojih razloga, odluče da prestanu da se brinu o drugima. Naime, to omogućava viši stupanj slobode jer podstiče izbor.

Teren etike

Međutim, tokom kasnijih rasprava pojavila su se gledišta koja ovo pitanje osvetljavaju u etičkom a ne samo političkom pogledu pa su čak postavljana pitanja u stilu „treba li to da znači da prestanem da se brinem o mojoj majci?“ ili „kako to mogu?“. Ako smo do tada govorile o ženama kao kolektivu, ovo pitanje vodi raspravu na teren na kojem će svaka pojedinka da odluči šta će da radi, rukovodeći se isključivo onim što joj pomaže da živi punije i zadovoljnije kao ljudsko biće, to jest, dolazi se na teren etike.

Zavisimo od drugih, živimo u mrežama zavisnosti u kojima priznavanje, pomoć i dogovor predstavljaju neophodne elemente našeg ljudskog postojanja. U tom smislu, etika, individualni stav prema drugima, treba da usvoji univerzalne vrednosti čiji je jedini izvor ljudsko postojanje. Prema tome, briga mora da čini sastavni deo univerzalne etike, na isti način kao što je to pravda.

Dakle, predlog da se prestane sa brigom o drugima jeste veoma polemički i složen jer pored političkog, uključuje osećanja i etiku. Jer sugerise ženama da prestanu da čine dobro,

to jest, da prestanu da se požrtvovano brinu o onima koji to sami ne mogu. Još je teže utoliko što osobe kojima je potrebna briga nisu nepoznate, već nas obično sa njima vezuje krvno srodstvo ili pozitivne emocionalne spona. Ovdje samo pokrećemo neka od pitanja iskrsela tokom polemike.

Da li možemo da kažemo, imajući u vidu činjenice, da žene a ne muškarci, ispoljavaju revolucionarnu etiku od odnosa na brigu o drugima? Na prvom mestu, treba napomenuti da ni žene ni muškarci nisu dobri „po prirodi“. Ljudska priroda sadrži potrebu, kako za stvaranje tako i za uništavanje. Moguće je dostići etički stav kada se priznaju suprotstavljene i protivrečne želje, osećanja i stvarnosti koje postoje u svakoj/om od nas i mi biramo između njih, preuzimajući odgovornost kako za dobro tako i za zlo. Svaki etički čin nužno podrazumeva slobodu izbora u svakoj konkretnoj situaciji.

Požrtvovanost nije vrlina

Međutim, tradicionalna ženska etika brige ne zasniva se na izboru svake žene, već se radi o nečem nametnutom zasnovanom na ženskoj vrlini, na požrtvovanosti, koja se podrazumeva (čak se i ne radi o vrlini) i koja je obavezna. Prenebregnuti sebe, vlastiti životni projekat, vlastite želje da se bude i da se postane, prenebregnuti pravo na preispitivanje kulturnih obrazaca, kako bi drugi postali individue.

Želeli bismo da podvučemo da model odnosa sa drugima koji počiva na požrtvovanosti, ne mora biti ispunjen dobročinstvom i plemenitošću. Ako neka žena nema odnos sa samom sobom, ako ne poznaje vlastite granice i vlastite želje i potrebe, ako živi za druge, to će je na kraju progutati, ona neće steći svest o pravu na vlastiti etički izbor.

Pitanje je šta sa mržnjom i ozlojeđenošću koju izaziva odricanje od same sebe od vlastitog dobra, razvoja.

Dakle, kako bi se tradicionalno propisana uloga brige pretvorila u univerzalnu etiku, treba da prestane da bude obaveza i da postane individualni izbor. Između onoga što jesmo i onoga što bismo morali da budemo (težnja za savršenstvom koju predstavlja etika) postoji i volja da se nešto želi, koja obavezno podrazumeva slobodu. Da svaka može da ostvari svoj izbor onako kako se to čini najprikkladnije i preuzimajući odgovornost za to.

Pošto, izgleda, muška zajednica nije spremna da preuzme brigu o drugima kao što bi trebala, predlažemo ženama da prestanu da se brinu o drugima iz obaveze, kako bi potreba za brigom bila podeljena. Na taj način ćemo dati odgovor na jednu nepravdu. Jer ono što zaista nije moralno jeste da žene budu primorane da se brinu o drugima tako što će se odricati ili ograničavati učešće u drugim sferama života, kako bi muškarcima omogućile da se time bave. Čini se da je etično prestat i brinuti o drugima kao o obavezi i postaviti to pitanje kao vlastiti izbor.

Istovremeno, neposlušnost porodičnim obavezama znači da u konkretnim situacijama muškarci postave ovu etičku dilemu i da daju odgovor preuzimajući odgovornost, preuzimajući posledice svog izbora i ne prebacujući lopticu na žene.

Iz feminističkog časopisa *Geu Emakumeok*, Bilbao, jul 1993; prevela Staša Zajović)

Pitanja za diskusiju:

1. Šta znači sa stanovišta pravednosti i odgovornosti 'neposlušnost obaveznom kućnom poslu' i brizi o drugima?
2. Kako sadašnje politike neoliberalnog kapitalizma (ukidanje socijalnih usluga države blagostanja u Evropi) osujećuju dostignuti nivo emancipacije žena i dovode čak do preispitivanja nekih feminističkih teorija, budući da je navedeno u eseju postignuto 80-tih godina XX veka? Šta to znači u našem kontekstu?

DEO II

**EKONOMIJA BRIGE:
FEMINISTIČKI PRISTUP**

Marija Babović

RODNE EKONOMSKE NEJEDNAKOSTI IZ PERSPEKTIVE FEMINISTIČKE EKONOMIJE²

Podsticaji za razvoj feminističke ekonomije odvijali su se pod istim uslovima kao i u sociologiji. Feminizam drugog talasa otvorio je početkom 1970ih godina brojna pitanja rodni nejednakosti i izvršio pritisak da se ona uključe u naučna proučavanja. Povećanje broja žena u disciplini omogućilo je i da se stvori kritična masa autorki koje počinju da preispituju dominantne pristupe sa stanovišta proučavanja roda. Međutim, kako to ističu Drusila Barker i Suzan Feiner, ekonomiji je, za razliku od drugih društvenih nauka, bilo potrebno još 20 godina da se konstituiše „samosvesna feministička zajednica“. Tako je ranih 1990ih, osnovana Međunarodna Asocijacija za Feminističku Ekonomiju (IAFFE), a 1995. godine pojavio se prvi broj časopisa Feministička ekonomija (Feminist Economics) (Barker, Feiner, 2004: xiii). Osnove feminističke ekonomije uspostavljene su na radovima autorki koje su delovale iz tri različite tradicije u ekonomskoj misli i nauci: neoklasične ekonomije, institucionalne ekonomije i marksističke političke ekonomije. Ovi pristupi, oslonili su se na pojedina važna postignuća iz okvira ne-feminističke ekonomije, ali su se razvili i u oštrom kritičkom odnosu prema njenoj rodnoj neosetljivosti. Feministička ekonomija tokom vremena napredovala je od izučavanja ključnih aspekata rodni ekonomskih nejednakosti, poput onih na tržištu rada ili u sferi neplaćenog kućnog rada, ka kompleksnijim i obuhvatnijim analizama koje sežu i u oblasti makroekonomije, roda i razvoja, režima blagostanja i sl. Ovde će biti izloženi najvažniji aspekti proučavanja rodni ekonomskih nejednakosti u opusu feminističke ekonomije.

Nova paradigmataska osnova proučavanja rodni ekonomskih nejednakosti

Posebni aspekti proučavanja ekonomskih nejednakosti u feminističkoj ekonomiji ne mogu se shvatiti u punoj meri ukoliko se prethodno ne uzmu u obzir neke temeljne promene u naučnim paradigmatama u osnovi ovih pravaca. Iako, kao što je već rečeno, veliki broj istraživanja ekonomskih nejednakosti, bar u početku počiva na osnovnim postulatima „konvencionalne ekonomije“, razvoj rodni ekonomskih analiza vodi suštinski *dekonstrukciji konvencionalne ekonomije* i njenoj rekonstrukciji na novim temeljima. Kritikovana su shvatanja i objašnjenja tržišta i načina funkcionisanja tržišnih društava. Ocenjeno je da ovakva shvatanja počivaju na izrazito androcentričnom Zapadnom stanovištu o individualnom

2. Preuzeto iz: Marija Babović, „Rodne ekonomske nejednakosti u komparativnoj perspektivi: Evropska Unija i Srbija“, Sociološko udruženje Srbije i Crne Gore/ Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu i/ SeConS – Grupa za razvojnu inicijativu, Beograd, 2010, str. 57- 70

akteru. Ovaj tip kritike bio je praćen otvorenom debatom o prirodi tržišta i načinima na koje se ostvaruju, kao i ograničavaju ciljevi i akcije pojedinaca u zajednicama. Koncept efikasnosti koji ima centralno mesto u ekonomskim analizama kritikovan je na temelju toga da pareto optimalnost pretpostavlja da se mere ekonomskog blagostanja mogu pratiti na osnovu jedne metrike i da distribuciona pitanja moraju ostati izvan ekonomske nauke (Barker, 1995).

Feministička ekonomija dovodi u pitanje osnovnu paradigmu neoklasične ekonomije o pojedincu kao racionalnom ekonomskom akteru. Autorke ove orijentacije ističu da, kao što ne postoji univerzalni ljudski subjekat, tako *ne postoji ni univerzalni ekonomski akter*. Pretpostavka o univerzalnoj ekonomskoj racionalnosti briše duboke razlike između domaćice više klase u Egiptu, žene beskućnice u urbanim centrima SAD, žena u izbegličkim kampovima i maloletnim seksualnim radnicama u Južnoj Aziji. Neoklasična ekonomija insistira da su svi suštinski isti – oni su svi racionalni ekonomski agenti koji nastoje da maksimiziraju svoju korisnost unutar dvostrukog ograničenja – vremena i dohotka (Barker, Feiner, 2004: 6). Feministička alternativa ističe da rod, rasa, etnicitet i nacija predstavljaju analitičke kategorije koje nisu jednostavni opisni atributi pripisani racionalnim akterima, koji su u svim drugim aspektima isti. Feministička ekonomija izučava odnose između žena i muškaraca, kao i između različitih grupa žena. Ona ne pretpostavlja da su ovi odnosi na bilo koji način esencijalni, optimalni ili prirodni. Odbacujući tradicionalna stanovišta o ženama i muškarcima, nudi perspektivu iz koje se socijalni odnosi mogu videti na nove načine. Pojedinci ne prethode socijalnim odnosima. Svi aspekti individualnih iskustava su posredovani društvom. Pojedinci stiču svoja verovanja o religiji, ekonomiji i rodnim ulogama preko interakcija sa kulturom.

Međutim, pojedinci nisu puki statični proizvod društava i kultura. Oni deluju u okviru ograničenja kulture, politike i ekonomije. Priznati da su ljudi oblikovani okolnostima, ne znači poricati njihovu sposobnost da oblikuju svoj svet (Ibid).

Dalje feministički orijentisane autorke smatraju da središnji problem ekonomije ne treba da bude racionalni izbor pojedinaca već *obezbeđivanje blagostanja pojedinaca i zajednica* (Beneira, 2003: 43). Feministkinje nisu jedine koje su postavile to pitanje. Pridružile su se horu drugih glasova koji dolaze iz različitih perspektiva. Kenneth Boulding je, recimo, tvrdio da je moderna ekonomija otišla potpuno prema shvatanju ekonomskog života kao društva organizovanog na razmeni, a izgubila osećaj da je to proces obezbeđivanja ljudske rase, ili čak čitave biosfere. Drugi autori su, pak, istakli da je konvencionalna ekonomija nezainteresovana za socijalna pitanja poput siromaštva, zdravstvene zaštite pogoršanja socijalnih uslova i sličnih pitanja. Feminističke ekonomistkinje su dodale novu dimenziju tome, naglašavajući značaj neplaćenog rada, rada uloženog u brigu o drugima (engl. caring labor) i čitave ekonomije brige o drugima (engl. care economy) za obezbeđivanje ljudskog blagostanja. Usmeravajući se na važnu ulogu žena u obezbeđivanju ljudskog blagostanja one su dale veliki doprinos novom promišljanju ekonomije. Osvetlile su prirodu i funkcije neplaćenog rada i doprinele otvaranju pitanja podzastupljenosti ženskog rada u nacionalnim radnim statistikama i nacionalnim računima, ukazujući na značaj neplaćenih aktivnosti za socijalnu reprodukciju i funkcionisanje ekonomije (Ibid).

Nejednakosti na tržištu rada

Tokom 1950ih godina neoklasična ekonomija počinje da istražuje razloge porasta učešća žena u radnoj snazi. Džekob Mincer i drugi ekonomisti proučavali su razloge zbog kojih je došlo do ovog porasta upravo u period povećanja porodičnog dohotka (koji, pretpostavlja se, treba da bude u negativnoj korelaciji sa ponudom rada). Pokazalo se da je porast plata, uslovljen ekonomskim rastom u tom periodu, povećao inicijative žena da se angažuju u plaćenom radu, umesto da ostanu kod kuće. Tvrđilo se da je taj efekat supstitucije veći nego što je efekat rasta dohotka koji je indukovao žene da ostanu u kući (Mincer, 1962). Mincerov rad, kao i rad drugih ekonomista koji su ga sledili, predstavljao je prelaz ka sve većoj zainteresovanosti da se ekonomske analize primene na razumevanje sfere domaćinstva. To je bio važan korak u uključivanju pitanja ženskog rada u naučni opus vodeće ekonomije.

Dostignuća teorije humanog kapitala primenjena su u istraživanjima rodni razlika u zaradama, obrazovnim postignućima i izborima vezanim za obrazovanje i obuku, kao i determinanti zarada i nezaposlenosti. Tokom 1970ih i 1980ih institucionalna ekonomija rada u SAD kombinovala je marksistički i institucionalni pristup u analizi strukture tržišta rada i načina na koji je ona povezana sa stratifikacijom, kao i klasnim, rasnim i rodni nejednakostima (Edwards et al, 1973). Institucionalisti su istraživali istorijske i savremene procese segregacije, segmentacije i diskriminacije na tržištu rada i kritikovali model kompetitivnog tržišta rada. Ponudili su i alternativne pristupe razumevanju nejednakosti u zaradama. Teorija segmentacije imala je brojne implikacije za analizu rodni nejednakosti. Međutim, ni ovde rod nije bio inkorporiran kao integralni deo modela. Bar u početku, žene su samo dodate analizi kako bi se opisalo njihovo pozicioniranje i uslovi učešća na tržištu rada, pre nego da se objasni zašto je segmentacija urodnjena (Beneira 2003: 38). Feministkinje su iskoristile ove pristupe da bi razvile obuhvatno razumevanje rodni nejednakosti na tržištu rada i ukazale na *jednakost šansi* kao jedno od centralnih pitanja unapređenja rodne ravnopravnosti. U toj oblasti preduzeta su brojna istraživanja. Jedan pravac istraživanja usmerio se na analizu učešća žena u radnoj snazi, faktora koji utiču na njihovu participaciju u sferi plaćenog rada, kao što su politike zapošljavanja, porodične politike i sl. (Strober, 1984; Power, Rosenberg, 1995; Trzcinski, 2000; Rubery et al, 2001). Ova istraživanja bila su usmerena na ispitivanje radni režima, razlike u vezi sa rasnom, klasnom, etničkom pripadnošću i seksualnošću, hijerarhije na tržištu rada koje su povezane sa rodnom diskriminacijom i segregacijom (Ammott, Matthaei, 1991; Power, Rosenberg 1995; Rubery et al, 1998). Važan doprinos ovih radova sastoji se u tome što su ukazali da je položaj žena u sferi plaćenog rada u bilo kom društvu manje uslovljen postojećim zakonima o jednakim šansama, a više uslovljen institucionalnim faktorima kao što su politike aktivnog zapošljavanja, raspoređivanje vremena između plaćenog i neplaćenog rada, socijalne sigurnosti i prava, i institucionalnog režima utvrđivanja zarada (Laufer, 1998; Rubery et al, 1998; Bruegel, Perrons, 1998). Time su analizama podvrgnuta i značajna pitanja kao što su uticaji režima blagostanja na zapošljavanje žena, šeme minimalnog dohotka, kao i brojne politike pomirenja privatnog i profesionalnog života muškaraca i žena (MacDonald, 1998; Albelda, 2001).

Autorke feminističke orijentacije povezale su teoriju segmentacije tržišta rada sa rodnom segregacijom i naglasile kako su obe povezane sa procesima socijalizacije izvan radnog mesta gde su se reprodukovale i transformisale (Hartman 1976, Strober, 1984). U novije vreme, analizirane su i rodne nejednakosti u uslovima takozvane „ekonomije zasnovane na znanju“ koje odlikuju razvijena društva (Walby, et al, 2007).

Nejednakosti u ekonomiji domaćinstva

Feministička ekonomija izvršila je u ovoj oblasti snažan napad na takozvanu *novu ekonomiju domaćinstva* (New Household Economics). Ovaj pristup razvili su 1960ih godina nobelovac Geri Beker i drugi teoretičari humanog kapitala.

U okviru ovog pristupa, tržišno orijentisani koncepti i modeli primenjeni su na proizvodnju u domaćinstvu. Analiza raspoređivanja vremena na različite aktivnosti koristila se u cilju objašnjenja polne podele rada u kući i odluka članova domaćinstva da se uključe u tržišni plaćeni rad. Asimetrije u podeli rada i nejednakosti u distribuciji kućnog rada objašnjene su preko individualnih izbora koji su se odigrali pod pretpostavkom maksimizacije korisnosti.

Ovi izbori su se, kako se pretpostavljalo, odvijali u okviru harmoničnog domaćinstva u kome pojedinci donose individualne odluke, iako one utiču na kolektivnu dinamiku domaćinstva. Taj tip analiza otvorio je nove teorijske i empirijske pravce istraživanja i druga pitanja kao što su ekonomija braka i izbori u vezi sa ponudom rada, željeni broj dece i stope fertiliteta.

Metodološki, ovi neoklasični modeli suštinski su sledili pristup „dodaj žene i promešaj“³. Mada informativni i sa naglaskom na matematičke i kvantitativne analize, ovi modeli su imali ograničene domete iz feminističke perspektive. Zarobljeni ortodoksnim analitičkim okvirom i osnovnim pretpostavkama neoklasičnog modela, oni nisu mogli ni da postave, a kamoli da odgovore na pitanja koja je otvarao ženski pokret – o rodnoj socijalizaciji, nejednakostima, asimetričnim odnosima moći. Pretpostavka o harmoničnom domaćinstvu nije bila od koristi za razumevanje sukoba interesa i odnosa dominacije/ subordinacije u domaćinstvu. A pretpostavka o zajedničkoj maksimizaciji koristi zahtevala je agregaciju pojedinačnih ukusa i preferencija među članovima porodice, što je bilo problematično. Veran čikaškoj školi ekonomije i oslanjanjem isključivo na ekonomska objašnjenja, Beker je razvio analize dalje u pravcu kvantitativnih modela podele rada u domaćinstvima i porodicama, koje je video kao delimično determinisane biološkim razlikama, a delimično različitim iskustvima i investicijama u ljudsko ponašanje. Ovo parcijalno socio-biološko objašnjenje položaja žena u domaćinstvu i na tržištu rada bilo je u oštrm kontrastu sa konstruktivističkim pristupima

3. Kovanicu „dodaj žene i promešaj“ prvobitno je upotrebila Doroti Smit u članku iz 1974. godine „Ženska perspektiva kao radikalna kritika sociologije“, sa namerom da istakne kako uključivanje pitanja žena nije suštinski promenilo bazične pretpostavke u pravcu ženske perspektive (nav. prema Warton, 2005: 4)

koji su dolazili iz feminističke teorije. Neoklasični radovi ekonomije domaćinstva uglavnom su nastavili da ignorišu rodne analize i feministička pitanja u svojim radovima (Beneira, 2003: 35–36).

Autorke feminističke orijentacije ocenile su novu ekonomiju domaćinstva kao „fatalno pojednostavljenu“, „irelevantnu“ ili „pogrešnu“ u razumevanju problema žena (Bergman, 1995). Kritika Bergmanove ukazuje da ovaj pristup opisuje institucije kao benigne a pojedince kao aktere sposobne da ostvare svoje ciljeve preko tržišta, upućujući time na zaključak da je državna intervencija bespotrebna i da čak može biti štetna. Autorka, međutim, ukazuje na brojne primere u kojima je državna intervencija potrebna (Ibid).

Značajan doprinos u proučavanju rodnih odnosa unutar ekonomije domaćinstva dao je i Amartya Sen svojim modelom pregovaranja. U ovom modelu pojam „kooperativnog konflikta“ opisuje dinamiku domaćinstva na mnogo realističniji način. Mada su feministički orijentisane autorke kritikovale Senovo shvatanje dinamike pregovaranja u domaćinstvu (Beneira, Roldan 1987), njegova primena teorije igara na domaćinstvo kao prostor u kome se odvija kooperativni konflikt bila je inovativna i donela napredak u odnosu na harmonični model racionalnog izbora. Kritikujući neoklasično shvatanje odnosa u domaćinstvu, Sen je istakao da je konflikt interesa između muškaraca i žena različit od drugih konflikata. On stavlja naglasak na mogućnosti kooperacije i konflikta koji rezultiraju iz uslova u kojima muškarci i žene ostvaruju svoju različitu pregovaračku moć (Beneira, 2003: 39). Tako se debata o kućnom radu kasnih 1960ih i 1970ih fokusira na prirodu domaćeg rada i njegove funkcije unutar ekonomskog sistema kao izvora održavanja i reprodukcije radne snage. Debata se fokusira na načine na koje neplaćeni kućni rad doprinosi snižavanju troškova održavanja i reprodukciji sadašnjih i budućih generacija radnika. Ona je bila značajna jer je dala legitimitet feminističkim pitanjima unutar marksističke paradigme, ali nije uspela da identifikuje i analizira implicitne rodne odnose izvan kućnog rada i podele rada u domaćinstvu kako bi ponudila odgovore na specifičnija pitanja o rodnim nejednakostima i reprodukciji. Feministička kritika ove debate istakla je ograničenja tradicionalne marksističke koncepcije akumulacije, koja je ignorisala ulogu reproduktivnog rada (Himmelweit, Mohun, 1977, Molyneux 1979; Beneira, 1979).

Rodne nejednakosti, razvoj i globalizacija

Proučavanje rodnih nejednakosti sa stanovišta socio-ekonomskog razvoja, kao i u okviru procesa globalizacije, takođe predstavlja važno područje istraživanja u okviru feminističkih ekonomskih pravaca. Prekretnicu u proučavanju rodne dimenzije razvoja predstavljao je rad Ester Boserup objavljen 1970. godine. Autorka je pokazala da proces razvoja nije rodno neutralan i ukazala na brojne primere marginalizacije žena tokom procesa modernizacije i razvoja (Boserup, 1970). Ona je ukazala da tokom procesa modernizacije ženama biva uskraćen pristup obuci, pravima na imovinu (posebno zemljište), obrazovanje i tehnologiju. Ove prepreke proizvode i kolonijalne i postkolonijalne vlasti, zapostavljajući činjenicu

da su žene u subsaharskoj Africi i Jugo-istočnoj Aziji tradicionalno imale autonomnu ulogu u poljoprivrednoj proizvodnji. Ovaj nedostatak resursa doveo je do toga da tokom poljoprivrednih reformi produktivnost poljoprivredne proizvodnje muškaraca raste, ali ne i produktivnost žena. U slučajevima industrijske modernizacije, žene su bile daleko manje zastupljene među industrijskom radnom snagom u velikim modernim fabrikama, pa je njihova ekonomska participacija uglavnom ostala ograničena na kućnu zanatsku proizvodnju. Autorka je ukazala da su na strani potražnje za radnom snagom, ovakvom položaju žena doprineli faktori kao što su regulacije tržišta rada i predrasude poslodavaca, dok su na strani ponude rada najvažniji faktori bili problemi u usklađivanju zaposlenosti u modernom sektoru sa porodičnim odgovornostima. Iznad svega, žene su se suočavale sa preprekama u obrazovanju i obuci za moderne veštine, što je ograničilo njihovu ekonomsku ulogu na neplaćeni rad u domaćinstvu (Boserup, 1970: 214).

Rad Boserupove pokrenuo je eru istraživanja u oblasti roda i razvoja. Marginalizacija žena tokom razvojnih procesa proučavana je širom sveta. Međutim, pojedini autori i autorke su zauzeli nešto drugačije stanovište. Oni nisu ukazivali na isključivanje žena iz razvojnih procesa, već su analizirali načine na koje su žene uključene u razvoj. Beneira i Sen su smatrali da je ključni koncept podređenost a ne isključivanje i marginalizacija (Beneira, Sen, 1981). Ova podređenost žena dobija različite oblike zbog toga što ekonomska organizacija u kapitalističkoj modernizaciji dobija vrlo različite forme (plantaže, male komercijalne farme, radno ili kapitalno intenzivne tehnologije i industrijalizaciju orijentisanu na izvoz). Deprivilegovan položaj žena u novim oblicima plaćenog rada nije primarno posledica tradicionalnih kulturnih praksi i predrasuda, već načina na koje novi oblici proizvodnje stvaraju nesigurne i hijerarhijske strukture poslova. Beneira i Sen su takođe kritikovale Boserupovu zbog zapostavljanja značaja reproduktivnog rada i ukazale na potrebu da se na nov način artikulišu pitanja plaćenog i neplaćenog rada (Ibid).

Proučavanje roda i razvoja se od navedenih problema okrenulo ka novim temama od 1980ih godina. Planiranje razvoja zamenili su liberalizacija i privatizacija. U ekonomiji razvoja postaje dominantna neoklasična ekonomija koja je kao glavne prepreke razvoju identifikovala politički indukovane distorzije u cenama, kao što su precenjene kursne stope, kontrola uvoza i kredita. Smatralo se da će deregulacija ekonomije ukloniti ove prepreke i omogućiti rast i poboljšanje životnog standarda. Ova teorija je primenjena preko stabilizacionih politika Međunarodnog monetarnog fonda (MMF) i politika strukturnog prilagođavanja Svetske banke (SB). Promene u politikama vodile su i premeštanju fokusa istraživanja sa sektorskih premeštanja između tradicionalnih i modernih sektora ekonomije, ka sektorskim premeštanjima između sektora koji su isključeni iz međunarodne trgovine i onih koji su uključeni u međunarodnu trgovinu. Transfer radne snage iz prvog sektora u drugi treba da omogući rast, s tim što prema teorijama strukturnog prilagođavanja ovi procesi uključuju zaposlenu radnu snagu a ne mobilizaciju viška radne snage (Peterson, Lewis, 1999). Feministička kritika ukazala je da teorija strukturnog prilagođavanja podrazumeva neograničeni višak ženskog rada, dostupnog da popuni manjak radne snage u javnom i drugim sektorima koji ostaju izvan tokova međunarodne trgovine (kao što su zdravlje, obrazovanje, vodoprivreda, higijena i sl.), dok istovremeno taj ženski rad treba da obezbedi reprodukciju domaćinstava i socijalnih mreža u zajednici (Ibid).

Od početne usmerenosti na rodnu poddelu rada, osobeni položaj žena u ruralnim oblastima, položaju žena na međunarodnim i lokalnim tržištima rada, tokom 1980ih i 1990ih dolazi do ekspanzije inovativnih rodnih analiza u oblasti makroekonomije, životne sredine međunarodne trgovine, prava na imovinu, obrazovanje, kao i procese feminizacije siromaštva. U ovim novijim istraživanjima u centru pažnje se nalaze procesi ekonomskog restrukturiranja i njihovih efekat na rodne nejednakosti, feminizaciju rada, porast neformalnog rada žena, uticaj globalizacijskih procesa na ekonomske rodne nejednakosti.

Makroekonomija

Feminističke analize ukazale su i na slabosti makroekonomskih modela. Pre 1990ih, feministička makroekonomija usmerila se pretežno na kritiku bruto nacionalnog i bruto domaćeg proizvoda (BNP, BDP), koji se najčešće koriste kao mere ukupnog proizvoda zemlje. Autorke feminističke orijentacije ukazale su da je ekonomija mnogo šira od sume privatnih i javnih preduzeća, dobara i usluga koji se u datom trenutku vrednuju u novčanom smislu. Ona obuhvata i vreme provedeno u porodičnom radu, investicije u ljudski kapital preko brige o deci i obrazovanja, troškove iscrpljivanja prirodnih resursa i degradacije životne sredine (Folbre, 1994: 253). Pojedine autorke zagovaraju potpuno odbacivanje postojećih makroekonomskih modela i njihovu zamenu alternativnim modelima koji su konzistentniji sa rodnim pitanjima. Tako je Hejzel Henderson konstruisala makroekonomski model koji uključuje nemonetarni proizvodni rad i ekonomsku prirodnu resursnu osnovu, kao i tradicionalni BNP, kako bi ekonomska aktivnost bila adekvatnije obuhvaćena, ali i ljudsko delovanje na prirodu (Henderson, 1991, nav. prema Peterson, Lewis, 1999). Njen model ekonomije je predstavljen slikovno kao višeslojna torta u kojoj su zvanična tržišna ekonomija i novčane transakcije samo najviši sloj.

Taj sloj ne uključuje samo proizvodnju privatnog sektora koja počiva na javnom sektoru proizvodnje poput vlade, infrastrukture, formalnog obrazovanja merenog preko BNP, već i ilegalnih aktivnosti u kojima se obavljaju novčane transakcije. Ispod ovog sloja nalazi se nemonetarni, ali proizvodni sloj koji obuhvata socijalne kooperative, kontra-ekonomiju, uključujući i ilegalne radionice (sweat shops), neplaćeni porodični i rad u zajednici, dobrovoljni rad, kućnu proizvodnju i poljoprivrednu proizvodnju za potrošnju u domaćinstvu. Ova dva sloja počivaju na sloju prirode, naše resursne osnove (Ibid). Predloženi su i drugi alternativni modeli makroekonomije (up. Jennings, 1994, Pietila, 1996) koji mogu predstavljati osnovu za dalji razvoj feminističkih alternative aktuelnim makroekonomskim modelima.

U skladu sa naporima da se ekonomija vidi na drugačiji način u odnosu na konvencionalne pristupe, uvažavajući doprinos sfera ekonomije koje su izvan glavnih tokova, a u kojima žene ostvaruju važne, a najčešće i ključne uloge, feminističke autorke smatraju da se moraju redefinisati kriterijumi na osnovu kojih se ocenjuju performanse jedne ekonomije. Barker i Feiner ističu sledeće kriterijume kao ključne:

- 1. Pravičnost* koju shvataju znatno šire od ranije predočenog liberalno feminističkog shvatanja jednakih prava i jednakih šansi za učestvovanje u ekonomiji. Naime, ne radi se samo o tome da li će pojedinci imati šanse da učestvuju u ekonomiji bez obzira na rasnu, klasnu pripadnost ili rod, već i da li će oni koji nemaju pristup tržišnom dohotku biti u stanju da uživaju društveno prihvatljiv životni standard?
- 2. Doprinos ekonomije poboljšanju kvaliteta života.* Ovde uključuju kriterijume kao što su kvalitet dokolice, zdravlja, obrazovanja i uslova rada, tako da merenje doprinosa ekonomije seže mnogo dalje od tradicionalne potrošačke korpe dobara i usluga kao mere blagostanja.
- 3. Ekonomska sigurnost*, odnosno šanse da učesnici u ekonomiji mogu na osnovu te participacije da izdržavaju sebe i svoje porodice.
- 4. Potencijalna rasipnost ekonomske aktivnosti.* Više se ne može ignorisati mera u kojoj proizvodnja i potrošnja rasipaju ljske i ne-ljudske resurse (Barker, Feiner, 2004).

Sumirajući doprinos feminističke ekonomije, Lurdes Beneira ukazuje na dva ključna postignuća. Prvo, ona je ukazala na socijalnu konstrukciju i ekonomske osnove podređenosti žena, sa značajnim implikacijama za razumevanje faktora koji dovode do različitih oblika rodni nejednakosti i hijerarhijskih odnosa moći. Ovaj doprinos značajan je ne samo zbog mogućnosti da se njime podstaknu odgovarajuće politike i akcije, već i da one suštinski odgovore na pitanja potreba i interesa žena. Drugo, feministička ekonomija je postavila izazove pred neke temeljne paradigme i pretpostavke u ekonomskoj nauci, a time podstakla i njen dalji razvoj, kao i kritičku ulogu ekonomske profesije u društvenim procesima (Beneira, 2003: 47).

Zaključak

Cilj prvog dela studije bio je da se izlože najvažniji teorijski i istraživački temelji proučavanja rodni ekonomskih nejednakosti. U prvom poglavlju mapiranje najvažnijih teorijskih i istraživačkih pristupa obuhvatilo je sociološke, ekonomske pristupe, ali i multidisciplinarni pristup socijalne uključenosti.

Zadatak u ovom poglavlju bio je da se u izlaganje uvedu osnovni pojmovi, koncepcije, teorije i metode na osnovu kojih se proučavaju ekonomske nejednakosti i koji odražavaju različita shvatanja ovog fenomena. Pokazalo se da svaki od opisanih pristupa pridaje veliki značaj ekonomskim nejednakostima, mada ih defi niše na različite načine.

Za sociološke pristupe ekonomske nejednakosti su jedan od ključnih elemenata širih društvenih nejednakosti. One se često definišu preko položaja u sistemu društvene reprodukcije u kome se kombinuju kriterijumi vlasništva nad sredstvima za proizvodnju i položaja na tržištu rada koji je pretežno uslovljen karakteristika humanog kapitala (obrazovanja, kvalifi

kacija). Naglasak je kod nekih autora na prvom (kao kod Rajta), a kod nekih na drugom (kao kod Goltorpa). Sociološki pristupi nastoje da čvršće povežu ekonomske nejednakosti sa nejednakostima u ekonomskoj ili šire, društvenoj moći. Od 1980ih godina ekonomske nejednakosti u proučavanju društvene diferencijacije bivaju zanemarene kod značajnog broja autora orijentisanih na razlike u životnim stilovima, potrošnji i sl., ali uprkos ovim tendencijama, stratifikacijske analize koje polaze od ekonomskih nejednakosti ostaju značajne (up. Crompton et al, 2000) i o njima će kasnije biti više reči.

Ekonomska nauka se u proučavanju nejednakosti primarno usmerava na nejednaku distribuciju dohotka i bogatstva, kao i na nejednakosti na tržištu rada. U dominantnim pristupima, nejednakosti se posmatraju kao rezultat razlika u produktivnosti, kvalifikacijama, odnosno, humanom kapitalu. One su legitimna pojava na kompetitivnim tržištima rada koja podstiče efikasniju alokaciju resursa (preko širenja informacija i pokretljivosti radne snage). Heterodoksni pristupi posvećuju više pažnje socijalnim činiocima koji utiču na oblikovanje ekonomskih nejednakosti.

Proučavanje ekonomskih nejednakosti u okviru pristupa socijalne uključenosti značajno je ne samo po nastojanjima da analizira ekonomske nejednakosti kroz procese na osnovu kojih se uspostavljaju (zapošljavanje, obrazovanje, pristup socijalnim uslugama od značaja za oblikovanje ekonomskih šansi), koliko i kroz rezultate (nejednakost u dohotku, siromaštvo, materijalna deprivacija), već i po tome što danas predstavlja i ključnu konceptualnu osnovu na kojoj se oblikuju socijalne politike u EU, a od skora i u Srbiji.

Svaki od navedenih pristupa, nesumnjivo je značajno doprineo razumevanju ekonomskih i društvenih nejednakosti. Međutim, njihovi doprinosi razumevanju *rodnih* ekonomskih nejednakosti najčešće su bili odsutni ili tek vrlo ograničeni (izuzev u slučaju pristupa socijalne uključenosti). Tek sa prodorom feminističkih pristupa, ekonomija i sociologija počinju da unapređuju razumevanje rodnih ekonomskih nejednakosti. Iako izrazito heterogeni, feministički pristupi ukazali su na izražene nejednakosti u rodnim odnosima i na deprivilegovan položaj žena u društvima posve različitih tipova. Kod većine ovih pristupa ekonomske nejednakosti se shvataju kao jedan od ključnih aspekata, a često i determinanti opštih rodnih nejednakosti. Ekonomske nejednakosti se proučavaju u interakciji sa drugim oblicima nejednakosti i obuhvataju vrlo širok spektar problema od nejednakosti u sferi plaćenog rada, neplaćenog rada u domaćinstvu, do opštijih pitanja nejednakosti u procesima razvoja, globalizacije i sl.

Izučavanje rodnih nejednakosti u početku je uspostavljeno kao proučavanje podređenog položaja žena. Ono što se naziva rodnim studijama zapravo su najčešće bile ženske studije. Feministička kritika je ponekad podrazumevala samo percepciju žena, zaboravljajući da su i muškarci rodna bića. Postepeno, međutim, narastajući na profeminističkoj politici muškaraca, počeo je i razvoj muških studija tokom 1980ih godina. Studije o muškarcima i 'muškosti' (engl. masculinity) množile su se tokom 1990ih (Connell, 1995, Kimmel, Messner 1989) u meri u kojoj su muške studije danas prepoznate kao specijalizovana oblast akademskog istraživanja. U postmodernim i post-strukturalističkim pristupima, sama ideja o ženama i

muškarcima kao unifikovanim kategorijama dovedena je u pitanje. Ovi teorijski pristupi bili su ključni pokretači sve većeg priznavanja razlika ne samo između rodova već i unutar rodnih kategorija. Nejednakosti i razlike utemeljene na klasi, seksualnosti, etnicitetu, starosti, religijskoj orijentaciji i građanskom statusu postaju značajni aspekti koji se izučavaju.

Neke pristalice ženskih studija, smatraju da razvoj rodnih studija može umanjiti značaj i vidljivost ženskih problema. Pojedine autorke tvrde da su ženske studije izgubile samopouzdanje i uticaj, te da rodne studije predstavljaju 'razvodnjavanje' ženskih studija, odnosno, predstavljaju znak da je feminističko znanje obuzdano i rekonstituisano u dominantnim akademskim krugovima.

Međutim, proučavanje rodnih odnosa ostaje veoma značajno u društvenim naukama. Prvo, proučavanje roda ostaje multi i inter-disciplinarno i to je njegova ključna snaga koja ima dubok uticaj na savremene teorije i stavove.

Drugo, rodna pitanja dublje prodiru u centralne oblasti disciplina. Treće, feminizam ostaje centralno stanovište u studijama rodnih odnosa (Pilcher, Whelehan, 2005: xii-xiii).

Nakraj prvog poglavlja otvorena su dva pitanja. Prvo se ticalo doprinosa konvencionalne ekonomije i sociologije razumevanju rodnih nejednakosti, posebno ekonomskih. Izlaganje u ovom poglavlju upućuje na složen zaključak. Do 1970ih godina i u sociologiji i u ekonomiji razvijene su važne teorije i metode proučavanja nejednakosti. Njihov doprinos razumevanju opštih nejednakosti bio je nesumnjiv, ali su njihovi doprinosi u objašnjenju važnog područja nejednakosti – rodnih odnosa – gotovo u potpunosti izostali.

S obzirom da je proučavanje rodnih odnosa podrazumevalo i značajno redefinisanje teorija i metoda u ovim naukama, može se zaključiti da je doprinos konvencionalnih pristupa u sociologiji i ekonomiji u proučavanju rodnih ekonomskih nejednakosti bio posredan i uslovan.

Drugo pitanje koje je postavljeno pre izlaganja u ovom poglavlju ticalo se obrnutog doprinosa – koliko su ekonomija i sociologija dobile od rodnih pristupa? Čini se da izlaganje u ovom poglavlju nedvosmisleno priziva odgovor – dobile su mnogo toga. Iznad svega, proučavanja rodnih odnosa i posebno položaja i uloga žena, bacila su svetlo na oblasti do kojih reflektori ovih nauka pre toga nisu dopirali. Time su doprinela da i ove nauke obuhvatnije i adekvatnije sagledaju i istražuju društvenu stvarnost u svojim disciplinarnim granicama, ali i da iz njih iskoračuju kada je potrebno posegnuti za složenijim objašnjenjima.

Marija Perković

Ekonomija brige – kratak istorijski prikaz

Razlog što je u ovu čitanku uvrštena i ekonomija brige, leži u tome što žene i muškarci definišu svoj način života preko etike (morala), ali u ovom svetu žive od ekonomije, na prvom mestu. Proizvodnja materijalnih dobara nam omogućava svakodnevni život, a tek „sa punim stomacima” možemo definisati i stvarati i naš ljudski svet.

No, kako je potrebno za stvaranje čovečnog sveta imati (i) univerzalnu etiku, potrebno je da i uslovi našeg materijalnog opstanka budu čovečni. To znači da ekonomija i ekonomski odnosi moraju biti čovečni. U krajnjoj liniji, to znači da prihvatanje i praktikovanje etike brige u mnogome zavisi od naših materijalnih uslova, oni im, na izvestan način, prethode.

Zbog toga u ovom odeljku govorimo o ekonomiji i ekonomiji brige, jer time želimo dodatno da rasvetlimo zašto etika brige nije opšteprihvaćena.

Ekonomija potiče od grčke reči „oikonomikos“ . Ova reč je složenica koja povezuje grčke reči „nomos“ , običaj, zakon i „oikos“, kuća, i izvorno znači: **zakoni upravljanja domaćinstvom**. Veruje se da ju je prvi put upotrebio grčki mislilac Ksenofon (427–355. p. n. e.) koji je svoju knjigu koja objašnjava kako uspešno voditi poljoprivredno domaćinstvo nazvao „Oikonomikos“ .

Politička ekonomija kao termin vezuje se za početak razvoja kapitalizma i kapitalizam kao takav. *Ona istražuje društvene zakonitosti materijalnog života ljudi*. Naziv ovoj nauci je dao Antoye de Montichetieb 1615. godine. Kapitalizam, kao istorijska forma, za razliku od svih prethodnih ekonomskih sistema, uspeo je da angažuje ogromne prirodne i ljudske resurse u proizvodnji materijalnih dobara (zahvaljujući tehničko tehnološkim otkrićima). Zbog toga se pojavila i potreba da se, sa jedne strane opravda takav sistem koji počiva na privatnom vlasništvu i novcu kao robi, a sa druge strane - da se iznađu pravila *upravljanja* masovnom proizvodnjom koja je karakteristična za kapitalizam. Ekonomski teoretičari tog doba su **ustanovili su da rad predstavlja pravi izvor bogatstva i da su kamate i rente posledice vlasništva nad kapitalom**. Istovremeno, zalagali su se za slobodnu konkurenciju i smatrali da država ne sme da vrši intervencije na tržištu. U pojednostavljenom smislu, obrazloženje klasičnih ekonomista jeste da je RAD izvor bogatstva, i da je **najbolji sistem onaj koji počiva na privatnom vlasništvu, i da je slobodna tržišna konkurencija merilo uspeha pojedinaca**. Uspeh na slobodnom tržištu ujedno znači i da je taj čovek dobar, vredan, sposoban. Samu ekonomiju su, najčešće, videli kao delatnost koja bi trebalo da zadovolji materijalne ljudske potrebe.

Kritika političke ekonomije nastaje u industrijskoj eri kapitalizma (od prve polovine XIX veka, Karl Marks i Fridrih Engels su ključni predstavnici). Analizirajući kapitalistički sistem, marksisti su se pozabavili ne samo istraživanjem zakonitosti proizvodnje, raspodele, razmene i potrošnje (čisto ekonomski odnosi) već su istraživali i kako nastaju ti odnosi. U njihovoj analizi, ključna stvar je otkriće da vlasnik - kapitalista ostvaruje bogatstvo ne svojim radom i svojom sposobnošću da opstane na slobodnom tržištu (kako tvrde ekonomisti koji se zalažu za slobodno tržište), već isključivo time što prisvaja veći deo RADA svojih radnika i radnica. Time se utvrdilo da „**sposobnost privatnog vlasnika**” ne počiva na njegovim ličnim vrednostima i kvalitetima koji mu omogućavaju tržišnu utakmicu, već da počiva na zapravo neljudskom (dakle, nemoralnom) odnosu – eksploataciji drugog čoveka. Isto tako, analiza kapitalističkog načina proizvodnje, pokazala je da kapitalistička ekonomija nema za cilj da zadovolji materijalne potrebe ljudi, već isključivo da ostvari PROFIT. Time se čitav ljudski rad u kapitalizmu otuđuje od stvarnih ljudskih potreba (održavanja života i stvaranja kvalitetnog života ljudi) već služi isključivo gomilanju kapitala u rukama malog broja ljudi (tako danas imamo milijardere koji ne mogu potrošiti svoje bogatstvo, i veći deo čovečanstva koji umire od gladi).

Kako je „briga“ iz porodice prenet na privrednu sferu

„Onaj čovek tamo kaže da ženi treba pomoći dok se penje u kočije, da je treba preneti preko bare, i da svuda treba da ima najbolje mesto. Meni nikada niko nije pomogao da se popnem u kočije, niti da pređem baricu, niti mi je iko ponudio najbolje mesto... A zar ja nisam žena? Pogledajte me. Pogledajte mi ruku! Obrala sam i sejala i sakupljala u ambare i nijedan muškarac nije mi bio ravan... I šta, zar ja nisam žena?”

Sojourner Truth: govor na Konvenciji o pravima žena, Ohio, SAD, 1851.
(citirano prema Sheila Rowbotham, *Svest žene – svet muškarca*)

Citat na početku teksta nas upozorava kako pojam ženskosti nikako nije univerzalan, i da je on ideološki obojen, da uveliko zavisi od klasne pripadnosti. Isto tako, i da pojam brige (u njenom najširem značenju) i te kako zavisi od klasnog položaja i da, istorijski i ideološki, takođe ukazuje na neravnotežu moći među polovima i klasama. Takođe, i sam naslov nas iznova podseća koliko je termin *porodica* usko vezan sa životima žena, i kako često, njegova prividna samorazumljivost u najvećoj meri definiše žene, i prilično otežava njihovu emancipaciju.

Šila Rowbotham u svojoj knjizi „*Svest žene – svet muškarca*“ prateći razvoj ženskog pokreta unutar kapitalizma, iznosi podatke o načinima na koje su se žene sve organizovale, i oko kojih tema. Pripadnost klasi je velikim delom diktirala i načine otpora i teme kojima su se žene bavile. To znači da su se radnice, kao obespravljena klasa koja se stvarala u gradovima, za razliku od pripadnica viših klasa, okupljale oko ekonomskih pitanja, pre svega. Njihov nezavidan ekonomski položaj na ivici gladi, a budući da su kao žene i dalje vodile brigu

o svakodnevnom preživljavanju svojih radničkih porodica, okupljao ih je na svojevrsnim protestima protiv previsokih cena i nestašica namirnica. U tom smislu, ekonomija brige zapravo pokazuje jednako istoriju položaja žena u društvu koliko i klasni položaj žena, jer se razvijala, pre svega, zbog zaposlenih žena. A žene koje su stupile na tržište rada u kapitalizmu su žene niže klase.

„Potreba za zajedničkom akcijom se, u stvari, javlja iz odnosa žena prema potrošnji. Najvažnija je bila cena hleba, osnovni artikal u ishrani siromašnih. U nerazvijenom transportnom sistemu lokalno snabdevanje bilo je najvažnije - slaba žetva je značila glad i stvaranje zaliha na pijaci kako bi se podigle cene. Pobuna zbog hrane i fiksiranje cena bile su opšteprihvaćena sredstva kontrolisanja raspodele.“⁴

Ovi protesti/akcije su bile poluritualne, polupolitičke i specifične su za početak XIX veka. Kako je vreme odmicalo, i pobune žene su u svom načinu, kao i u svom zahtevu, postajale sve političnije, i žene radnice su se masovno priključivale revolucionarnim pokretima, sindiklanim organizacijama i sl.

„Žene su počele da se uključuju u aktivnosti koje su zahtevale istrajne organizacijske napore u kojima su otkrile svoju moć, a to je osnovno političko iskustvo ugenjetenih. Sada su počele zajednički da deluju. Više nisu organizovale samo domaćinstvo. Ovakvo sveobuhvatno organizovanje na radnom mestu, na mestu proizvodnje, predstavljalo je nov način borbe. Implikacije ovog sezale su mnogo dublje od pobune zbog hleba. Žene su naučile kako da iznesu svoj slučaj.“⁵

Međutim, isto tako je bilo (uostalom, kao i danas) evidentno da se žene radničke klase ipak daleko manje politički organizuju nego muškarci.

„Rađanje, dugi periodi trudnoće koji su prekidali rutinu rada, i orijentacija žena na porodicu bila je povezana sa propagandom srednje klase o sreći, strpljenju i pojedinačnoj samopomoći, u cilju onemogućavanja proleterizacije žena iz radničke klase. Karakterističan odnos žene prema rađanju i potrošnji u okviru porodice bio je posrednik u njenom odnosu prema robnoj proizvodnji. Žene su nastavile da rade u kući, udovoljavajući potrebama porodice, ali je plaćeni rad postao aktivnost uglavnom van porodične proizvodnje. Tako je rad žena van kuće predstavljao ekonomski dodatak porodičnom prihodu. Žene su zadržale određene odlike predkapitalističke radne snage. Nikada nisu naučile u potpunosti pravila nove ekonomske igre. Ishod ovoga bila njihova spremnost da prihvate niske nadnice. I zaista, bile su zapošljavane obično kada bi poslodavci hteli da oslabe moć radnika, ili kada su nove mašine značile da se određeni proces pojednostavio i da mu je smanjena vrednost.“⁶

Jednako kao u XIX veku, tako i danas, položaj žene u porodici se oslikava i na njen

4. Rowbotham, Sheila, „Svest žene – svet muškaraca“, Radionica SIC, Beograd 1983, str. 59

5. Isto, str. 67

6. Isto, str. 67 - 68

položaj u javnoj sferi. Dokle god njen položaj u porodici, u kojoj je briga za članove porodice zapravo maska njene potčinjenosti i samožrtvovanja za druge, njena potčinjenost se neće izmeniti ni u drugim sferama.

Zato je pitanje položaja žena u svetu rada nedvojivo od pitanja porodice. Naime, ključne odlike kapitalizma jesu „razdvajanje doma i mesta rada, prouzrokovan razvojem masovne proizvodnje po sistemu najamnog rada. Drugi je stvaranje radne snage podeljene usitnjavanjem samog procesa rada, što je izazvano samim težnjom kapitalista za povećanjem produktivnosti rada: proces rada je podeljen u skladu sa diferencijacijom po nivoima kalsifikacije.“⁷ To zapravo znači, da je u potlačenosti žena, jednako učestvovao kapitalistički način proizvodnje, koliko i predkapitalistička patrijarhalna matrica porodice, i podele rada unutar porodice, a koja je i dalje bila na štetu žena. Istovremeno, kapitalizmu je odgovorala uloga žene- domaćice unutar porodice, kao ideološko mesto „proizvodnje“ radne snage i vrednosti koje će održavati sam kapitalizam.

Takođe, kako tvrdi Mišel Baret, upravo zbog već navedenih ključnih odlika i tendencija u kapitalizmu (najamni rad koji je ljude stavio pre svega u položaj potrošača jer se proizvodi ne za sopstvene potrebe već za tržište, razdavajanje doma i mesta rada, usitnjavanje podele rada) dodatno je učvrstio sve razlike među polovima, i na izvestan način ih umnožio.

Podruštvljenje brige – primeri iz revolucija u Evropi

Položaj žena, jednako unutar kapitalističkih odnosa, koliko i unutar nekadašnjih socijalističkih država, pokazao je kako je nedovoljno izmeniti samo proizvodne odnose i prirodu vlasništva. Unutar kapitalizma, iako ideja profita ne mari za pol radničke snage, ipak mu na ruku ide tradicionalna uloga žena kako bi vlasnik isplaćivao manje nadnice, ili koristio besplatan ženski rad za reprodukciju u produkciju radne snage (unutar porodice). Iskustvo socijalističkih država, nakon prvobitnog revolucionarnog poleta, takođe je pokazao kako izmenjen način proizvodnje i promena vlasničke strukture nije dovoljna za promenu neljudskih društvenih odnosa. Bez promene starih kulturnih matrica, tačnije, bez promene patrijarhalne matrice, položaj žena, kao i drugih marginalizovanih grupa, ne može se izmeniti na bolje.

Istorijat emancipacije žena u poslednja dva veka pokazao je kako se žene moraju boriti na (najmanje) dva fronta – u obaranju nečovečnih klasnih odnosa, i obaranju seksizma. Zanemarivanje klasne borbe, ili zanemarivanje pitanja istinske ravnopravnosti polova, onemogućava stvaranje pravednijeg sveta.

Ujedno, stalna (najmanje) dvostrukost opresije nad ženama, klasna/ekonomska i seksistička, u ovoj istoriji od dva veka pokazuje kako se razvijala ekonomija brige.

7. Baret, Mišel, *Potlačena žena – Problem marksističke analize feminizma*, Radnička štampa, Beograd, 1983, str. 160

Kako je kapitalizam, zahvaljujući tehničko-tehnološkim izumima omogućio ženama da se masovno pojave na tržištu rada⁸, istovremeno je, zbog nedirnute patrijarhalne matrice, položaj zaposlenih žena diktirao njihovo organizovanje i zahteve koji su prevazilazile pitanja visine nadnica ili trajanja radnog vremena.

Već za vreme revolucije 1948. godine, u Francuskoj, žene radnice su bile sklone idejama radničke kontrole (dakle, promeni strukture vlasništva). Takođe, postavile su pitanje organizovanja jaslica, škola, čitaonica za radništvo...

„Ideja o jaslama, koja je bila potpuno nova za 1840-te, izrodila se iz neposrednih potreba zaposlenih žena. Javila se i iz čvrste vere u mogućnost obrazovanja ljudi – shvatanja kojeg su delili i socijalistički i feministički pokreti tog vremena. Interakcija praktičnih potreba zaposlenih žena i teorija o obrazovanju dece dala je programe koji su bili veoma značajan nagoveštaj alternativnih oblika društvenog života. Briga o školovanju se ponovo pojavila u Komuni. Delegati Društva za novo školstvo su 1871. godine izneli plan koji je podsećao na onaj prethodni iz 1869. godine što ga je izradila feministkinja socijalstikinja Pauline Roland. Ideja je bila da se „mladi ljudi osposobe za samoupravu putem republikanskog školovanja“. Ovo nije podrazumevalo samo svetovno obrazovanje bez stare patriotske indoktrinacije, već takođe eksperimentisanje sa sasvim novim metodama učenja.“

Takođe, u Komuni su postojala rešenja kojima je praktično priznato da je brak mesto potlačenosti žena.

„Žene su na primer, bile one zakonite supruge ili ne, primale penziju narodnih gardista koji su poginuli. Ovo je bilo prećutno priznavanje porodične strukture radničke klase i direktan udarac autoritetu Građanskog zakonika“.

Sovjetska revolucija je donela posebno radikalne promene u ekonomskom i društvenom položaju žena. Potpuno izjednačavanje žena i muškaraca u ustavu, radu, imovinska prava, nezavisnost od muškog supružnika, pre sovjetske revolucije su bile nezamislive stvari u carskoj Rusiji.

„Takođe je bilo očigledno da je sloboda za žene značila ne samo promene na radu već i u porodici. Revolucija je morala da izvrši reorganizaciju ne samo proizvodnje već i reprodukcije – Potreba da se žena oslobodi uobičajneog dirinčenja u kući bila je uobičajena tema. Nadali su se da će biti mogućnosti da potpuno kolektiviziraju ove privatne dužnosti putem javnih restorana, zajedničkih kuhinja, praonica, centara za umetničko štopovanje, kolektivno održavanje kuće i olakšica za decu (jaslica, obdaništa, zabavišta, dečijih kolonija). Lenjin je isticao uticaj rada na svest žena. Verovao je da one mogu otkriti jedan novi aktivni i javni svet umesto izolovanog i malog sveta porodice u kome vlada fatalizam. (..) Kolontajeva (

8. Masovna industrijska proizvodnja više nije iziskivala sirovu snagu, već naprotiv, veštost. Poslovi u fabrikama su sve češće iziskivali brzinu, i čak, na mnogim poslovima su bile poželjnije sitnije, vešte šake žena i deca, što ih je učinilo poželjnom radnom snagom, a zbog tradicionalnih uloga, i jeftinijom radnom snagom.

Aleksandra) je videla porodicu kao kulturnu instituciju koja je održavala stare vrednosti autoritarnosti i dominacije.

Dokle god je porodica zadržavala svoj tradicionalni oblik, radnicima je bilo nemoguće da postignu punu društvenu emancipaciju.⁹

Prve godine nakon sovjetske revolucije, obeležila je i ova nada da će stari oblik porodice izumreti. Ono što je bila svojevrsna tragedija SSSR, jeste ekonomska nerazvijenost zemlje koja je kočila pružanje svih pomenutih javnih usluga koje bi na prvom mestu žene, a potom i muškarce, oslobodila ropstva. Marksističke ideje o porodici suočavale su se sa surovom stvarnošću posleratne SSSR – sa ekonomskog krizom i duboko ukorenjenim patrijarhalnim matricama. Već krajem dvadesetih godina XX veka, prve tekovine revolucije koje su oslobodile sovjetske žene, počele su da se povlače. Sa pretnjom fašizma i rata, u SSSR je početkom tridesetih rehabilitovana tradicionalna porodica, došlo je i do ukidanja prava na abortus 1936. godine. Sa Drugim svetskim ratom, i nakon njega, sovjetska žena više nije bila ravnopravna drugarica iz revolucije i prvih godina nakon nje, ona se polako vraćala u tradicionalnu ulogu.

Iskustvo socijalističke revolucije u Jugoslaviji

Socijalistička revolucija sprovedena usred Drugog svetskog rata u Jugoslaviji, specifična je po mnogo čemu, a posebno prema autonomnom organizovanju žena usred rata i usred revolucije. Ne postoji pandan Antifašističkom frontu žena (AFŽ), koji je, organizujući se u ratu i nastavljajući svoj rad u socijalističkoj Jugoslaviji (sve do ukidanja 1953. godine), doneo izuzetne promene po položaj žena.

Dokumenta o radu samog AFŽ, potom Saveza ženskih društava i Konferencije za društvenu aktivnost žena, takođe su pokazivale kako specifičan položaj žene unutar porodice utiče na ekonomiju i na njihov ekonomski položaj. Jednako kao u Pariskoj komuni, ili Sovjetskoj revoluciji, i u socijalističkoj Jugoslaviji su žene ispostvaljale zahteve kojima se njihov privatan rad u porodici morao „kolektivizirati“ (podruštvi) preko jaslica, obdaništa, javnih praonica, kolektivnih hladnjača, restorana društvene ishrane, zajedničkih kuhinja... Istovremeno, one su insistirale i na razvijanju dizajna tekstilne industrije, industrije nameštaja i sl. jednako zbog funkcionalnosti, koliko i zbog estetike. Takođe, uticale su na uvoz i proizvodnju kućnih aparata (poput usisivača) i time jednako pospešivale razvoj prirode koliko i standard stanovništva.¹⁰

Iskustvo socijalističke Jugoslavije (kao i iskustva širom sveta, koliko u socijalističkim, toliko i kapitalističkim državama) pokazao je da je „lakši“ deo stvoriti pravnu jednakost polova, i jednakost u užem smislu građanskih prava (izjednačavanje u političkom životu) i

9. Rowbotham, Sheila, „Svest žene – svet muškaraca“, Radionica SIC, Beograd 1983, str. 90

10. Videti više u Božinović, Neda, Žensko pitanje u Srbiji u XIX i XX veku, Devedesetčetvrta i Žene u crnom, Beograd, 1996, str. 180 - 184

imovinskih prava. Ono što se teško menjalo jesu svakodnevne navike, tradicionalne uloge koje se vuku iz dubokih patrijarhalnih i religijskih korena.

Polet revolucije je i u SFRJ u prvim godinama činio da su žene osvajale sva prava koja su do tada bila praktično nezamisliva. Od prava glasa, do legalizacije abortusa... žene su masovno ulestvovala u obnovi zemlje, u opismenjavanju stanovništva... Takođe, skidanje marama i feredža je bio jedan od simboličkih znakova oslobođanja žena za koju je zaslužan AFŽ.

No, ubrzo socijalistička Jugoslavija na čelu sa Komunističkom partijom, odlučuje da je nepotrebno da dalje postoji autonomna organizacija žena u socijalizmu, i ona se utapa u druge društvene organizacije. Međutim, stvarnost žena u SFRJ je bila daleko od idealne. Ukidanjem autonomne organizacije, ukinuta je i mogućnost žena da direktno intervenišu u društvenu stvarnost i time nasatve sa poboljšanjem svog položaja. Tu se jednako radi o pravom uvidu o obimu društvene brige o deci, o podružstvenju rada u porodici, položaju na radnom mestu, uticaj na industriju (privredu) ili u samoj političkoj vlasti. Sa birokratizacijom zemlje, rastom nacionalizma u svim republikama SFRJ, jačala je retraditionalizacija, da bi poptuno „eksplodirala“ sa raspadom SFRJ. Kao ilustracija tog procesa, može se navesti pitanje abortusa koji je legalizovan 1951. godine, a Ustavom iz 1974. godine je pravo na odlučivanje dato isključivo ženama. Već Ustav iz 1992. godine pravo o odličivanju prekida trudnoće, ponovo je ograničio pravo žena na potpuno odlučivanje o abortusu, jer je u odlučivanje ponovo uključen i muškarac.

„Nestankom samostalnih ženskih organizacija prestalo je intenzivno zanimanje za menjanje odnosa među polovima u porodici i društvu. Njihov način rada i nastojanje da se, uz ekonomsko osamostaljivanje žene, putem kritike i samoosvešćivanja, one same svakodnevno suprotstavljaju pojavnim oblicim dominacije muškaraca i potčinjenosti žene, niko nije prihvatio ni nastavio (...) Parcijalne rasprave su se uglavnom ticale oblasti vaspitanja i obrazovanja, a mere za njihovo sprovođenje prepuštane su prosvetnim i zdravstvenim organima, koji i su ih sprovođili an svoj način, često suprotno intencijama inicijatora tih mera. Sve službe namenje ženi su institucionalizovane, pa su i pored rezultata koje su dale, birokratizovane (što nije samo njihov greh, jer to leži u prirodi njihovih ovlašćenja i tome prilagođenih njihovih metoda rada). Istovremeno, ženama je onemogućeno da svojom inventivnošću, inicijativom i kritikom, same organizovano i praktično utiču na njihov rad, ublaže birokratizaciju i polnu diskriminaciju, vidljivu na svakom koraku.“¹¹

11. Božinović, Neda, Položaj žene u Srbiji u XIX i XX veku, Devedestčetvrta i Žene u crnom, Beograd, 1996, str. 257

Pitanja za diskusiju:

- Ukratko objasniti pojmove ekonomija, politička ekonomija!
- Koja je osnovna kritika Marksa i Engelsa u odnosu na kapitalističku ekonomiju?
- Kakav je uticaj rodne i klasne pripadnosti na organizovanje žena i kojim se pitanjima bavio ženski pokret? Napraviti kratak istorijski osvrt na XIX vek!
- Objasniti dvostruku opterećenost/tlačenje - klasno i rodno – žena i podruštvljavanje brige na primerima (Pariske komune, Oktobarske revolucije i SFRJ)!
- Kakav je uticaj ukidanja AFŽ-a na položaj žena u SFRJ (u sferi rada i porodice)?

Gita Sen

Makroekonomska politika – feministička analiza

O razvoju uopšte...

Ovo je zora novog surovog sveta, sveta u kome su društveni ugovori raskinuti, gde su se novi igrači pojavili na sceni dok stari ne žele da se predaju i gde definicije i značenja samog razvoja predstavljaju polje borbe. Borbe se vode svakodnevno na mnogim nivoima i poprištima. Borbe vode žene u starosedelačkim zajednicama, tu si pitanja šta G20¹² radi, šta BRIC¹³ radi, ko će biti na čelu MMF¹⁴, ko će voditi Svetsku banku¹⁵. Ogromni porast nejednakosti je na sceni. Najnovija studija ekonomiste Sens Piketija koji je radio slične studije u prošlosti ukazuje na ogroman rast nejednakosti između zemalja, i možda još važnije, unutar zemalja u poslednje dve decenije. I najzad, zlo koje porast nejednakosti rađa u neku ruku predstavlja taj novi, surovi svet. Naprimera, da pomenemo užasno nasilje nad Dalitima¹⁶ u Indiji, ili ubistvima LGBT aktivista u različitim delovima sveta, potom nasilje prema migrantima. Svo to zlo je deo surovog novog sveta i mislim da kao žene treba da posmatramo odakle dolazi nejednakost. Pre više od 28 godina kada smo počele da radimo kao grupa DAWN¹⁷, želele smo da dovedemo u pitanje nejednakost, time smo se bavile od početku našeg ženskog pokreta.

Rod i razvoj...

Brinulo nas je što se pitanju razvoja ne posvećuje dužna pažnja, tako da smo to pitanje postavile još na konferenciji u Nairobiju daleke 1984. godine¹⁸ na sledeći način: kome treba i ko želi veći deo kolača ako znamo da je kolač otrovan? Ako je razvoj zatrovan, kakva je korist ženama od takvog razvoja u kome će učestvovati u većoj meri? Ili kakva je korist od veće ravnopravnosti u okviru takvog razvoja? Zato smo izazvale same sebe i uopšte socijalne pokrete da bismo odgovorili na ovo pitanje. Kako da izgradimo ravnopravnost u okviru jednog humanog i humanizirajućeg razvoja? Ovde se ne radi o ideološkom čistunstvu već se ukazuje na vezu između rodne ravnopravnosti i prirode razvoja. Naime, ekonomski rast, koji se izjednačava sa razvojem i postao mu je sinonim, ima mnoge i otrovne izvore i oblike.

12. G20 – grupa razvijenih zemalja sveta

13. BRIC – ekonomski savez koji čine Brazil, Rusija, Indija i Kina

14. MMF – Međunarodni-monetarni fond, osnovan 1945. godine radi sprečavanja ekonomskih kriza; međutim jačanjem neoliberalizma (od 80-tih godina a posebno nakon 90-tih do sada) ima ulogu 'svetskog finansijskog policajca' koji interese međunarodnog finansijskog kapitala.

15. Svetska banka – osnovana 1945, u početku je bila neka vrsta 'fonda uzajamne pomoći', ali jačanjem neoliberalizma postala je oruđe za zaštitu međunarodnog finansijskog kapitala

16. Daliti – kasta najsiromašnijih, tzv. nedodirljivih' u Indiji, zajednica koja broji miliona???

17. DAWN – videti u brošuri Globalizacija...

18. Konferencija UN u Nairobiju/Kenija, održana 1984. o ženama i razvoju

A to su, između ostalog: eksploatacija resursa koja uništava život starosedelačkih zajednica i uništava ekološku bazu opstanka, finansijska tržišta koja su van kontrole, preterana potrošnja bogatih elita, kako na Severu tako i na Jugu, preterana eksploatacija radne snage, itd. Kako da se nosimo sa teškim osiromašenjem koje ovakva forma ekonomskog razvoja donosi u mnogim delovima sveta? U delu Indije odakle dolazim, nekada divan predeo je potpuno uništen zbog vađenja gvozdene rude koja se izvozi bez plaćanja poreza i taksi. Kako da reagujemo kad DAU Chemicals, multinacionalna kompanija koja je odgovorna za jednu od najvećih industrijskih katastrofa na svetu koja se desila u Bopalu¹⁹, uprkos protestima nastupa kao sponzor Olimpijskih igara u Londonu (2012.)? Koji način ekonomskog rasta nam je potreban i kako da stignemo do tamo gde će se postići humani i humanizovani razvoj. Mislim da je to jedno od najvažnijih izazova.

Borba za ravnopravnost i pravdu...

Pre mnogo godina aktivistkinja Lurdes Beleria i ja smo kritikovale tezu da je najveći problem u tome što su žene marginalizovane i nisu uključene u ekonomski sistem. Naprotiv, problem žena nije što su marginalizovane u odnosu na globalnu ili glavne tokove ekonomije. Žene su uključene, ali uvek na dnu lestvice takvog izrazito hijerarhijskog sistema proizvodnje. Dakle, žene nisu izostavljene nego su uključene i to na dnu sistema proizvodnje bogatstva.

Šta čini žene odgovornima za brigu o ljudskim bićima u ekonomskom sistemu gde se ljudi tretiraju samo kao sredstva da se postigne cilj? Cilj je ekonomski rast i stvaranje profita a sredstva su ljudska bića i šta god može da se uradi da se iscedi maksimum iz njih. Kako onda da uzmemo brigu i ekonomiju brige da ne bude više marginalizovana u okviru ekonomskog sistema kao što je sada? U Latinskoj Americi borba za demokratiju i pravedniji ekonomski sistem vodi ka stvaranju sistema koji uključuje u stvaranje višeg stupnja socijalne sigurnosti za ljude. Iako izgleda novo, mene vraća 30 godina u prošlost kada smo diskutovale o novim sistemima. Mi sad govorimo o paktu koji će omogućiti da društvo obezbeđuje brigu i to bi trebalo da bude centralni deo ekonomskog sistema kako bi se omogućilo da se pokrenemo napred i da se dostigne ravnopravnost. Ravnopravnost ne može da se ostvari bez humanizacije brige. Neko će pitati da li ja govorim samo o pripitomljavanju zveri? Mislim da je nemoguće ubiti zver zato što ne znamo koja će nova zver zauzeti upražnjeno mesto. Mi moramo da 'humanizujemo' zver. Ovaj sistem nije održiv i stoga što je neravnopravnost u temelju tog sistema. Čak i Voren Bafet²⁰ predlaže da se podignu porezi za bogate da bi se omogućila humanija raspodela. Kad god pogledamo žrtve sistema, kad govorimo da treba popraviti uslove za siromašne žene, domorodačko stanovništvo, ljude koji trpe zbog svoje rase ili klase, uvek nam se odgovara da nema para. A ipak, uvek ima para za korporacije, ima para da se spašavaju banke i ima para za bogate. Svaki put kad se traže pare za siromašne postavlja se pitanje da li je to održivo. Naravno da je održivo zato što je potrebno da se sistem okrene ka potrebama onih 99 procenata.

19. Bopal- ekološka katastrofa???

20. Waren Buffet???

Moć korporacija mora da se dovede u pitanje...

Slabljenje sistema države socijalne brige koji se sada dešava svuda u svetu treba da omogući nastavak dominacije finansijskog sistema i korporativne moći. Finansijski sistem ucenjuje sve i nije u našem interesu da prihvatimo takvu ucenu. Sada je vreme da se traži kontrola korporacija. Moramo da insistiramo na tome da se ne može graditi pravedan sistem bez zaštite ženskog zdravlja i reproduktivnih prava, bez zaštite ženskog telesnog integriteta.

Moć znanja, moć zajedništva i solidarnosti...

I na kraju, govoriću o prirodi moći i o tome šta mi kao žene treba da uradimo. Moć je bazirana na kontroli resursa. Novac stvara novac. Mi moramo da znamo, kad novac stigne, čiji je, odakle stiže i na kraju kako da omogućimo nove resurse za naš pokret. Moć se bazira na resursima. Jedan resurs je znanje. Vreme je da izađemo iz našeg organičenog i udobnog sveta u kome prepuštamo da se ekonomijom bavi neko drugi koga naši interesi ne zanimaju. Kad smo počele da radimo u našoj organizaciji DAWN, nismo sve bile ekonomistkinje. A ekonomija nije neverovatno komplikovana. Moramo da je naučimo i moramo da je koristimo. Moć je bazirana na znanju. Znanje je i kolektivno zalaganje, zajednički napor... Vreme je da naučimo da radimo zajedno sa drugim socijalnim pokretima mnogo više nego ranije. I najzad, moć je zasnovana i na neustrašivosti. Žene se često plaše moći. Vreme je da se oslobodimo tog straha. Moramo da izazivamo sistem i da izazivamo ljude! Mi smo polovina čovečanstva i moramo da se trudimo da menjamo svet prema slici koju želimo.

Gita Sen/Indija, feministička aktivistkinja, teoretičarka, iz organizacije DAWN, Development Alternatives for New Era; izlaganje na međunarodnoj feminističkog konferenciji - Dvanaesti međunarodni forum Awid-a (Međunarodno udruženje žena u razvoju) – o pravima žena i razvoju, održanom u Istambulu od 19. do 22. aprila 2012.

(Prevele i priredile: Ivana Vitas i Staša Zajović)

M.V.Lee Badget, N.Folbre:

Briga o drugima – rodne norme i ekonomske posledice²¹

U skoro svim kulturama, biti žena znači biti odgovorna za druge. Uobičajeno je da se za žene vezuje viši stepen porodične odgovornosti nego za muškarce. Čerka koja zanemaruje stare roditelje, supruga koja ostavlja muža, majka koja napušta dete – sve one izazivaju veću osudu nego što bi to bio slučaj sa sinom, mužem ili ocem koji bi to isto uradili. Rodne norme koje određuju interpretaciju odgovarajućeg ponašanja za muškarce i žene su jako vezane za socijalno konstruisane koncepte porodičnog altruizma/požrtvovanosti i ličnog interesa. Žene koje su visoko nezavisne ili ambiciozne kao i muškarci koji su jako zavisni ili porodično orijentisani, često se smatraju neprivačnim. U sociološkoj literaturi se ponašanje u skladu sa kulturno određenim ulogama ponekad naziva igranje rodne uloge.

Rodna uloga određuje kome se pripisuje zadatak da se brine o drugima. Bez obzira ko radi taj posao, rad uloženi u brigu o drugima je skup. Roditelj koji posveti svoje vreme i energiju “porodičnim” aktivnostima uglavnom iskusi značajno smanjenje životne zarade. Ljudski kapital koji domaćice (ili muškarci) steknu radeći u kući teško se preračunava u odnosu na partnera koji se specijalizira na tržištu rada i to dovodi do slabije pozicije u odlučivanju u porodici kao i u ekonomski ranjivima u situacijama kao što je razvod. Pored toga, zaposleni u sferi brige o drugima su obično manje plaćeni od drugih. U ovoj sferi zaposlenja, žene su prisutne u najvećoj meri.

Ovaj članak se bavi interdisciplinarnom analizom odnosa između rada uloženi u brigu o drugima, socijalnih normi i ekonomskih rezultata. Takođe, istražuje se na koji način se ovi odnosi menjaju tokom procesa kapitalističkog razvoja. Prvi deo daje pregled feminističke literature o radu uloženi u brigu o drugima. Drugi deo se fokusira na rodne norme ukazujući da ekonomska analiza njihovih posledica može da objasni zašto su toliko dugotrajne.

Rad uloženi u brigu o drugima

Prve koje su ukazale i razradile koncept rada uloženi u brigu o drugima bile su skandinavske feministkinje. One su ukazale koliko se takav rad razlikuje od tradicionalnih ekonomskih definicija rada. *Koncept brige o drugima opisuje vrstu rada koji zahteva ličnu*

21. Skraćena i priređena verzija članka : Assigning Care: Gender Norms and Economic Outcomes; M.V.LeeBadget, N.Folbre, *International Labour Review*, Vol 138 (1999), No.3

pažnju i usluge koje se normalno odvijaju na bazi ličnog kontakta i često sa osobama koji ne mogu da izraze svoje potrebe kao što su deca, bolesni ili stari. Pored opisa takvog rada, često se ističe da postoji unutrašnji motiv za bavljenje ovim radom – motiv koji je zasnovan na emocionalnoj povezanosti sa osobom o kojoj se brinemo. Na taj način, ovakav rad je čvrsto vezan i za drugi koncept koji se pojavljuje u sociološkoj literaturi-koncept emocionalnog rada.

Pored raznih razrada u literaturi, feministkinje su počele da koriste pojam brige na specifičan način kako bi osvetlile još jednu dimenziju pored emocija- odgovornost. Korisno je napraviti razliku između „brige o drugima“ kao oblika rada i „motiva za brigu“ koji su unutrašnji motivi one koja obavlja taj rad. Rad uložen u brigu o drugima je rad koji uključuje lični kontakt između onih koji primaju usluge i onih koje ih daju. Lični identitet je važan u aktivnostima kao što je učenje, medicinska nega i savetodavne usluge. One koje pružaju usluge uglavnom znaju ime klijenta. Treba reći da ipak, one koje daju usluge ne moraju da budu emocionalno ili društveno povezane sa klijentima i rade posao jednostavno zbog plate ili da bi izbegle da budu kažnjene.

Brigu o drugima pokreću brojni motivi. To je osećanje povezanosti sa osobama o kojima se stara i ta povezanost je zasnovana na bliskosti, altruizmu ili socijalnim normama obaveze ili poštovanja. Obavljanje ovog posla podrazumeva često i želju da se brine o drugima. Osobe biraju da se bave ovim poslom zato što im omogućava da ostvare svoje razloge za brigu o drugima. Čak i kad ih to prvobitno ne pokreće, one/i koji se bave ovim poslom često stiču naklonost i osećanje odgovornosti prema onima o kojima se brinu.

Opisujući rad uložen u brigu o drugima treba otići dalje od klasičnih ekonomskih kriterija, kao što su proizvod ili plata, i pozabaviti se ličnim i emocionalnim motivima, jer od toga da li se neko bavi ovim poslom iz unutrašnjih ili spoljašnjih razloga, veoma mnogo utiče na kvalitet rada. *Feministička analiza brige je novi diskurs koji do sada nije bio razvijen u okviru ekonomske teorije.*

Rod i norme koje određuju brigu o drugima

Bilo da se konceptu rada uloženog u brigu o drugima prilazi iz marksističke ili neoklasične ekonomske teorije, postavlja se glavno pitanje: kako društvene norme nastaju i kako se menjaju se? Ekonomisti su tek zadnjih godina počeli da obraćaju pažnju na ovu temu. U ekonomiji se norme uglavnom tretiraju kao rešenja koja se tiču nekog problema, zanemarujući pri tom činjenicu da se kroz norme reflektuju kolektivne forme moći. Grupe u društvu često osnažuju norme i pravila koja im donose korist. Kao što kaže Edna Ulman-Margalit:

„... norme mogu da se shvate kao sofisticirano oruđe prinude, koju koriste privilegovane grupe u datoj situaciji nejednakosti kako bi promovisale neki interes u održavanju status quo-a. Norme izgledaju sofisticirano dok god zadržavaju privid da se ne radi o nekome lično i uspešno prikrivaju ono što leži u suštini a to je igra moći.“

Feministička teorija podvlači prisilni karakter socijalnih normi maskuliniteta/mušкости i feminiteta/ženskosti, tretirajući norme kao važne elemente rodne strukture podređenosti.

Muškarci kao grupa mogu mnogo da dobiju podržavajući žensku sklonost ka staranju o drugima. Naravno i obrnuto je tačno: žene mogu mnogo da dobiju podržavajući norme i sklonosti muškaraca ka brizi o drugima. Ali, naš konstrukt rodnog ponašanja proistekao je iz društava u kojima muškarci imaju veću ekonomsku i kulturnu moć od žena. Rezultat može da se opiše kao „društveno nametnut altruizam“ ili rodno iskrivljen sistem prinudne socijalizacije. „Obaveza proistekla iz diskriminacije“ je još jedna prigodna fraza.

Društveno nametnuto ponašanje nastaje kroz razvoj rodnih normi porodičnog života. Društvene norme stvaraju jak pritisak za diferencijaciju rodnih uloga nezavisno od raspona unutrašnjih razlika muškaraca i žena. Posebno treba naglasiti da norme nameću ženi veću odgovornost, brigu o drugima i nameću zadatke koji bukvalno zahtevaju požrtvovanost/altruizam. Iako studije pokazuju da nema značajne razlike u nivoima altruizma između muškaraca i žena, načini na koji se ispoljavaju su rodno obeležene. Pomaganje drugima zavisi od konteksta. Muškarci će radije da pomognu da se ponese veš dok će žene radije pomoći da se veš složi. Na manje banalnom nivou, muškarci će pre otići u rat i žrtvovati život nego žene. Žene će međutim radije pomagati i ispoljavati altruističko ponašanje u porodici i zajednici. Njihov altruizam će najviše da se ispolji u brizi za druge.

Jedan primer istraživanja u SAD dobro pokazuje tradicionalne rodne norme. Merene komponente eksplicitno povezuju brigu za druge, altruizam i feminitet. Od 1972, na primer, ispitanice/i su odgovarale/i da li se slažu ili ne slažu sa izjavom: „Mnogo je bolje i za žene i muškarce ako je muškarac uspešan van kuće a žena brine o kući i porodici“.

Obratite pažnju da se od žene očekuje ne samo da vodi računa o kući nego da „brine o“. U ispitivanjima sprovedenim od 1972. do 1982., 65% svih ispitanica/ka se složilo sa ovom izjavom. Do 1994., samo 34% je ostalo na ovom stanovištu. Ovakav značajan pad može se objasniti velikim prilivom žena na tržište rada kao i njihovom većom mogućnošću da preispituju tradicionalne norme. Ipak, upada u oči činjenica da u zemlji koja se smatra jednom od najmodernijih u svetu, čak trećina ispitanika misli da žena treba da se posveti porodičnoj brizi.

Dugoročna istraživanja se ređe sprovode u zemljama u razvoju ali klasična studija koju je sproveo Amartya Sen 1990., pokazuje da žene često nemaju koncept o sebi kao nezavisnoj individui koja ima sopstvene interese, van svoje porodice. Kulturne norme koje izjednačavaju ženskost sa nesebičnošću jako pomažu politiku muške dominacije te zbog toga može da se sprovodi bez mnogo muke.

Feministička teoretičarka Džoan Tronto ukazuje da se individue, kojima se ukrade mogućnost razvoja u skladu sa sopstvenim interesima, ohrabruju da žive kroz živote drugih i koriste brigu o drugima kao zamenu za neko sebičnije zadovoljenje svojih potreba.

Majčinski altruizam često izgleda jači od očinskog u to u nekoliko dimenzija. Uobičajeno je da majke odvajaju veći deo zarade za porodične potrebe nego što to čine očevi. Zarada koju kontrolišu žene će biti potrošena za dečije zdravlje i ishranu pre nego na, naprimer, alkohol. U mnogim zemljama, neznatan broj očeva vrlo malo ili nikako ne izdržava svoju decu.

Zašto žene, mnogo više od muškaraca, posvećuju svoje vreme i napor da bi se brinule o drugima?

Mnoga društva podržavaju izgradnju ženskog altruizma prema porodici i deci u mnogo većoj meri od muškog altruizma. Ako je „normalno“ da žene biraju da se specijalizuju u poslovima brige o drugima, zašto društva razvijaju prinudna pravila i prakse koje stvaraju prepreke za drugačiji izbor? Istorijska evolucija porodične strukture i društvene prakse u različitim zemljama očitno svedoči sledeće: ženska kolektivna ekonomska i politička moć ograničava njihovu mogućnost da ubede muškarce (i društvo u celini) da uzmu većeg učešća i pomognu u brizi o drugima.

Kulturološka pogodba

Osobe koje pružaju brigu su često taoci same situacije. Mnogi oblici ovakve socijalne pogodbe bazirani su na pretnji da će se izgubiti nešto veoma vredno. One/i koji pružaju brigu su, skoro po definiciji, motivisane unutrašnjim motivima koji čine skoro nemogućim da se takva briga uskrati. Majka (ili otac) ne može da kaže svojoj bebi da prestane da plače ili će prestati da je voli. Medicinske sestre ili učiteljice/lji ne vole da štrajkuju zato što to pogađa one o kojima se brinu, više nego poslodavce. U široj slici kulturološke pogodbe žene bi možda više volele svet u kome one i dalje nesrazmerno više brinu o drugima nego svet u kome niko ne brine ni o kome.

Religijski fundamentalizmi promovišu odgovornost i brigu kao rodni zadatak, preteći da ako žene ne brinu o drugima, niko neće. Linda Veber kaže: „Kako uopšte da se ponašamo u skladu sa našim Stvoriteljem ako ne naučimo od naših majki da se predajemo drugima, da nudimo nas same u ljubavi za druge, kao i da kontrolišemo naše telesne impulse da bismo bile tu za druge?“ Govornik na konferenciji *Moralne većine* u SAD objašnjava: „Što manje vremena žene provode misleći o sebi one su srećnije...Žene su predodređene svojom prirodom da provode više vremena zadovoljavajući potrebe drugih.“ Takođe se tvrdi da ako žene ne ispoljavaju svoju nesebičnost, dečaci će izrasti u agresivne i nekontrolisane jedinke pa će se ljudi vratiti u varvarstvo.

Za briga o drugima žene često bivaju obučene da je upražnjavaju u vidu poslušnosti. Na skupu baptista (najveće protestantske denominacije u SAD), 1998. godine zahtevano je da žena treba da se „velikodušno potčini“ vođstvu svoga muža. U Egiptu, 1985, Vrhovni sud je poništio zakon koji je davao pravo ženi da se razvede ako njen muž dovede drugu ženu. Sudanski vojni režim ne dozvoljava ženi da napusti zemlju bez dozvole oca, brata ili muža. Politika talibana u Afganistanu predstavlja ekstremnu verziju istog odgovora – primenjuju se zakoni i društvene norme da bi se zabranilo da se žene zaposle izvan kuće.

Rast religijskog fundamentalizma u celom svetu svedoči o nelagodi koju izaziva destabilizacija tradicionalnih patrijarhalnih odnosa, odnosa koji obezbeđuje jeftin izvor rada uloženog u brigu o drugima. Očiti su i politički interesi koji su bazirani na naciji, rasi, klasi i rodu. Postoji takođe i opšta zabrinutost zbog opasnosti koju Bendžamin Barber naziva Mek-svet. To je svet u kome je i briga o drugima postala brza usluga i u kome osobe kupuju jeftinu, standardizovanu, prepakovanu brigu u obliku supervizije, instrukcija i terapije. U svetu tržišta i brzih transakcija ostaje malo prostora za razvijanje solidarnosti i osećanja. Ako se sve više osoba opredeli za individualističku strategiju koja insistira na autonomiji a ne na posvećenosti, cena i rizik posvećenosti drugima će porasti. Rezultat može da podseća na trku u naoružanju u kojoj napori individue da stekne stratešku prednost vode ka ogromnim gubicima društvenih resursa i na kraju dovode do destruktivnog rata svih protiv svih.

Konzervativci često označavaju feministkinje kao promoterke zapadnih ili liberalnih vrednosti individualizma. To nije sasvim tačno. Tvrdnja da žene treba da imaju potpuno ista individualna prava kao i muškarci ostavlja otvoreno pitanje kako ta individualna prava treba definisati i kako se ona moraju uskladiti sa društvenim odgovornostima. Žene su oduvek bile posebno svesne tenzije koja postoji između brige i individualizma. Kulturološka pogodba koja jednostavno omogućava ženi da se ponaša više kao muškarac, koja redefiniše ženu na više muški, sebičniji stil, mnogo je manje privlačna od pogodbe koja redefiniše muškost na više ženski način u koji je uključena briga o drugima. Takvu društvenu pogodbu ipak, nije lako postići.

Redefinisanje rodno određene brige o drugima

Tradicionalne društvene norme maskuliniteta su pod znakom pitanja. Uticajne diskusije koje se vode o rodnoj segregaciji na tržištu rada ističu da je potrebno da se „menjaju stereotipi“. Ovakav proces je ipak teže sprovesti nego što izgleda. Stereotipi se veoma teško menjaju, posebno kada koriste onoj strani koja ima ekonomsku i kulturnu moć da ih definiše.

U sociologiji, mnoge/i optimistično gledaju na napore koji se ulažu da se ohrabri učešće muškaraca u poslovima brige o drugima jer će to smanjiti rodnu nejednakost. Sociolog Skot Koltrejn ističe kao najvažniju promenu porast učešća muškaraca u porodičnim poslovima. David Popino, sociolog, ukazuje koliko je uključivanje muškaraca u podizanje dece dobro, za njih same i za društvo u celini. Studija o očevima koji su sami podizali decu (nijedan od njih nije aktivno izabrao tu ulogu) nalazi da briga o deci i odgovornost podstiču razvoj saosećanja i nege. Neke od antropoloških studija pokazuju da deca koja su se se brinula o drugoj deci izrastu u osobe koje imaju veći stepen brige o drugima. Gej populacija je reagovala na AIDS epidemiju na brižan način i individualno i kolektivno.

Pokret ka redefinisaniu maskuliniteta nije svakako ograničen samo na SAD i druge razvijene zemlje. Akcioni program UN međunarodne konferencije o populaciji i razvoju iz 1994 navodi:

Posebni napori treba da se usmere ka povećavanju odgovornosti muškaraca i promovisanje njihove aktivne uloge u odgovornom roditeljstvu, seksualnom i reproduktivnom ponašanju, uključujući porodično planiranje; prenatalno, majčino i detetovo zdravlje; prevenciju neželjenih i visoko rizičnih trudnoća; zajedničku kontrolu i doprinos porodičnim primanjima, dečijem obrazovanju, zdravlju i podizanju; uvažavanje i promovisanje jednake vrednosti dece oba pola. Muška odgovornost za porodični život mora da se uključi u obrazovanje dece od najranijeg doba.

Ovakvi napori su važni i zaslužuju poštovanje. Važno je takođe ispitati i izvore otpora koji postoje prema promenama. Briga o drugima je skupa. Muškarci nerado preuzimaju odgovornost zato što će im to smanjiti prihode i zato što bavljenje poslovima brige o drugima donosi manji prihod od drugih, muških poslova. U globalnoj ekonomiji koju karakteriše sve veća kompetitivnost, relativna cena poslova brige o drugima će verovatno porasti. To je drugi razlog zašto se tradicionalne rodne uloge tako teško menjaju. One se reprodukuju kroz interakciju između tržišta rada i tržišta bračnih odnosa.

Reprodukcija roda

Dva najvažnija demografska trenda dvadesetog veka – pad fertiliteta i povećanje participacije žena na tržištu rada – oslabili su tradicionalne rodne uloge. Glavna protivteža ovim trendovima jeste segregacija na tržištu rada, šema koja reflektuje tradicionalnu podelu rada u kući. Čak i u zemljama kao što su SAD gde žene dobijaju, u proseku, nešto malo manje obrazovanja od muškaraca i gde zakoni zabranjuju rodnu diskriminaciju, žene su uglavnom i dalje koncentrisane u ženskim zanimanjima. Prema jednoj skorašnjoj proceni, 53% muškaraca i žena bi trebalo da promeni zanimanje da bi se postiglo balansirana rodna distribucija zaposlenja; segregacija zaposlenja dovodi do 40% razlike koja postoji u primanjima između muškaraca i žena.

Segregacija zanimanja i briga o drugima

To što su žene uglavnom koncentrisane u „ženskim“ zanimanjima ukazuje da njihovi poslovi uključuju odgovornost i brigu o drugima. Teško je napraviti dobru analizu ovog odnosa zato što uobičajeni međunarodni standardi za kategorije zanimanja proističu iz teorijskog okvira koji razlikuje proizvodnju dobara (proizvodnja) i obezbeđivanje usluga. Naglasak je na potrebnom nivou obrazovanja za posao kao i na položaju u okviru firme. Ipak, neka zanimanja jesu prvenstveno zanimanja koja podrazumevaju brigu o drugima.

Najistaknutija takva zanimanja su nastavnička i medicinska nega, zanimanja koja su slabo plaćena s obzirom koliko obrazovanje zahtevaju. U SAD, skoro polovina žena koje rade u sferi profesionalnog i tehničkog posla su ili medicinske sestre ili nastavno osoblje. Ta dva zanimanja objašnjavaju zašto su žene u čitavom svetu nesrazmerno zastupljene u ovoj kategoriji posla.

U OECD zemljama, sada je posebna pažnja usmerena na dva relativno slabo plaćena zanimanja: čuvanje dece i brigu o starima – zanimanja koji spadaju u kategoriju pružanja usluga. Veće učešće žena na tržištu rada doveo je do značajnog smanjenja neformalne porodične brige i to dovodi do situacije u kojoj slaba plaćenost i velika potražnja dovodi do nižeg kvaliteta obezbeđivanja društvene brige.

Odgovornost za brigu o drugima nije samo vezana za zanimanja koja eksplicitno podrazumevaju brigu o drugima. Etnografske studije raznih zanimanja pokazuju da se od sekretarica očekuje da štite svoje šefove od stresa i da stvaraju atmosferu koja je podržavajuća. Kelnerice se podstiču da budu blage i ostvaruju lični kontakt. Od stjuardesa se očekuje da budu hrabre u kriznim situacijama pored toga što služe pića. Konvencionalne kategorije ne mogu da pokriju tačan procenat poslova koji odgovara profilu posla uloženog u brigu o drugima.

U svakom slučaju, važnije pitanje jeste zašto žene i dalje biraju ovakve poslove, čak i u ekonomskom okruženju u kojem izgleda da mogu da biraju i kad su ekonomske prednosti tradicionalno muškog posla evidentne. Jedan očigledan razlog je da su žene socijalizovane od malih nogu da se specijalizuju u tradicionalno ženskim zadacima. Očekivali bismo da će takve forme socijalizacije da oslabe ako ne i da skoro nestanu pod uticajem ekonomskih interesa. Druga mogućnost jeste da su žene suočene sa duplom porukom koju društvo šalje: ekonomska dobit koju stiže birajući netradicionalno zanimanje može biti poništena gubitkom zarade koju bi doneo muškarac u kuću.

Brakovi se uglavnom sklapaju između individua koje potiču iz sličnih klasa, rasa i obrazovnog profila. Sa jedne strane, muškarci su ekonomski motivisani da se ožene sa ženom koja dobro zarađuje i na taj način doprinosi porodičnom budžetu. Sa druge strane, njima ne mora da odgovara da sklope brak sa partnerkom koja ima mnogo bolju poziciju i koja može da vrši pritisak na njih da preuzmu veće kućne odgovornosti i na taj način da ugrozi njihovu tradicionalnu muškost.

Zaključak

Društvene norme koje određuju rodne uloge mogu da se dovedu u pitanje i to se i čini u velikoj meri.

Pretpostavka da žene moraju da imaju veću odgovornost od muškaraca i da moraju da podrede sebe potrebama svoje dece i porodice je na neki način slična staroj kineskoj praksi vezivanja stopala ženama. Ženama je ograničena pokretljivost, produktivnost i stvaranje nezavisnosti. Društvene norme koje strogo povezuju ženu sa brigom o drugima imaju značajne ekonomske posledice koje doprinose rodnoj neravnopravnosti ne samo u kući nego i na tržištu rada. Onda kada su žene u većem broju ušle u poslovnu sferu, rodne norme su se reprodukovale radnom segregacijom i sankcijama nad ženama koje se ne smatraju dovoljno ženstvenim na muškim poslovima.

Ne iznenađuje da su se žene mobilisale kako bi zajednički dovele u pitanje opresivne rodne stereotipe (u tim naporima nekada im se pridružuju i muškarci). Patrijarhalna moć zadržava jake ekonomske i kulturne uticaje. Postoji ipak dublji razlog zašto žene mogu da preuzmu veću odgovornost i brigu o drugima čak i kad shvataju kolika je cena. Nekada izgleda da je jedina alternativa svetu bez patrijarhata svet bez brige o drugima. Globalni kapitalistički razvoj može da pomogne da se destabilizuje tradicionalna patrijarhalna moć ali takođe promovise pojedinačni rat svih protiv svih. Posebno u zemljama u kojima postoji velika nejednakost u primanjima i rasni/etnički sukob, ekonomski razvoj se povezuje sa značajnim raspadom porodičnih veza, porastom broja porodica koje održavaju same žene kao i siromaštvom žena i dece. Jeftina tržišna ponuda brige o drugima često je skrojena samo da bi se skresali troškovi a ne da bi se razvijale ljudske sposobnosti.

Moramo stalno da se podsećamo da postoji alternativa između dva zla. Moguće je podeliti brigu o drugima. Možemo da promovise novi društveni ugovor koji deli odgovornost i brigu o drugima podjednako između muškaraca i žena. Možemo da stvorimo nove rodne norme koje prave balans između snage i nežnosti, autonomije i povezanosti, novca i ljubavi. Pored toga, moramo i da dovedemo u pitanje dinamiku globalnog kapitalizma. Jedini način da podržimo i zaštitimo posao uložen u brigu o drugima je da smanjimo pritisak plaćenog posla na porodični život, da uvedemo stroge standarde kvaliteta na tržištu poslova brige o drugima i da podstičemo razvoj visokih nivoa znanja i posvećenosti kod osoba koje se bave poslovima brige. Umesto da ženama vezujemo stopala, trebalo bi da uvežemo kapitalizam sa odgovornošću i organičimo ga na njegovu odgovarajuću, limitiranu sferu.

Priredila i prevela: Ivana Vitas

Pitanja za diskusiju:

- Objasniti koncepte brige o drugima, kao neplaćenog i plaćenog rada!
- Šta podrazumeva emocionalni rad?
- Objasniti rodnu uslovljenost brige o drugima i uticaj na tržište rada!
- Na koji način religijski fundamentalizmi tlače žene (između ostalog, u vezi sa radom na brizi o drugima...)? Na koji način religijski fundamentalizmi služe interesima tržišta preko ideologije vraćanje žene u porodicu? Koji su otpori tome?
- Zanimanja vezana za brigu o drugima: slobodan izbor žena ili klasno-rodna konstrukcija?
- Rodna podele rada u vezi sa brigom o drugima, plaćeni rad brige o drugima, novi modeli odgovornosti...

Ipek Ilkarakan/Ipek Ilkcaracan

O ekonomiji brige, siromaštvu vremena, siromaštvu prihoda...

Postoji nešto zajedničko za sve žene na svetu – rad u kući, briga o drugima. To je, možda, najvažniji element koji spaja žene u celom svetu.

Ekonomska moć je jako važna, ali moramo se zapitati: zašto ona ne uspeva da poveća blagostanje i rodnu ravnopravnost? Zato što ignoriše značaj domaćeg rada i, samim tim, ne uspeva da proceni uticaj domaćeg rada na ekonomsku moć niti da proceni uticaj ekonomskih mera na domaći rad i obrnuto.

U studiji koju je uradila Rania Atonopulos, a odnosi se na Meksiko, Argentinu i Čile, u uzima se obzir visina prihoda i socijalna briga. Tu se pominje *siromaštvo prihoda* (income poverty) i novi koncept *siromaštvo vremena* (time poverty).

Siromaštvo prihoda podrazumeva sredstva neophodna za održanje života u domaćinstvu. Koncept siromaštva vremena podrazumeva potrebe domaćinstva u vidu neplaćenog rada i brige o drugima.

Količina vremena posvećenog tržišnim potrebama (plaćeni rad van kuće) oduzima se od količine vremena posvećenog domaćem radu i vidi se da su neka domaćinstva teško pogođena siromaštvom u vremenu.

Studija pokazuje da postoji značajan broj domaćinstava koja su siromaštva po pitanju vremena, iako nisu siromašna kad su u pitanju prihodi. Postoji deficit/manjak u pogledu rada na brizi. Ajde da zamislimo sledeći eksperiment: ukoliko bi država obezbedila zaposlenje za one koje nemaju posao a sposobne su za to i ako bi dobile prosečnu platu, kakav bi bio odnos između pomenuta dva nivoa siromaštva? Uzimajući u obzir i jedno i drugo siromaštvo, vidimo da se u mnogim domaćinstvima teško postiže blagostanje. Najčešće je broj zavisnih članova porodice, dece i starijih koji ne mogu da rade visok a nivo obrazovanja u okviru domaćinstva je nizak. Iako se prihod duplira, broj radnih sati (na tržištu rada) je veoma visok i domaćinstvo dobija prihod koji je samo malo iznad minimalnog. Pristup koji uzima u obzir ne samo novčani prihod nego i rad u kući – neplaćeni rad doveo bi do promene i većeg stepena ravnopravnosti.

Neplaćeni rad u kući mora postati deo makroekonomskih politika...

Ako pogledamo razne pristupe u svetu vidimo da se u ekonomiji razvijenih zemalja i u ekonomiji viših klasa, ženama omogućuje zaposlenje a domaći poslovi prelaze u javnu sferu. Naprimera, u SAD-u domaći poslovi su nadomešteni tržišnim proizvodima i servisima. Ipak, osnovna pretpostavka je da plate koje žene mogu da zarade, budu dovoljno visoke da mogu da plate servise za domaćinstvo koje tržište nudi. U državama sa modelom veće jednakosti,

kao što su skandinavske i zapadnoevropske, visoki ekonomski rast omogućava da država obezbedi beneficije kao što su obrazovanje predškolske dece ili brigu o starima. Dakle, potrebno je ispuniti dva uslova:

1. Obezbediti visok nivo zarada
2. Država treba da obezbedi visok nivo usluga koja se finansiraju porezima.

Međutim, ovi uslovi se mogu ispuniti samo ako postoji visok ekonomski rast. Ako vidimo kakvo je stanje danas u svetu, jasno je da se pomenuti modlei mogli ostvariti samo u bogatim zemljama i to pre naftne krize, u zlatnim godinama par posleratnih decenija. Taj period se u ekonomskoj istoriji naziva zlatno doba kapitalizma i nastao je u posebnim uslovima.

Ljubičasta ekonomija: briga o drugima se tiče i muškaraca a ne samo žena...

Međutim, ono što želim da kažem jeste da se rad u kući ne može u potpunosti prebaciti na tržište ili javnu sferu. Dakle, ne možemo da stvorimo sistem u kome možemo u potpunosti da kupimo brigu o drugima, o našoj deci i starijima. Neplaćeni rad brige o drugima može da se socijalizuje samo do određenog nivoa. Veoma važan deo te brige uvek ostaje u kući. Najveći deo tog tereta, čak i tamo gde žene participiraju kao radna snaga u istoj meri kao i muškarci, i dalje je ženska obaveza. Socijalizacija brige o drugima je veoma važna. Trebalo bi da imamo jednaku podelu kućnih poslova između muškaraca i žena i to je važan preduslov za rodnu ravnopravnost. Daću primer iz severnog dela Turske. Sa većom participacijom žena na tržištu rada, prihvodi rastu, ali istovremeno raste i siromaštvo vremena (time poverty). Generalno gledano, u Turskoj, i pored ekonomskog rasta, participacija žena na tržištu rada se nije povećala. Turska je usvojila neoliberalni model od osamdesetih godina (XX veka), ali je jaz u zapošljavanju muškaraca i žena i dalje veoma veliki i to jača rodnu neravnopravnost. To se takođe odražava na jačanje konzervativizma. Naprimera, u izbornoj kampanji, ženme promovisu konzervativne stavove. Činjenica je da i konzervativne i nekonzervativne stranke žele da pomognu domaćinstva, ali ne tako što će ojačati žene, već govore o ojačavanju porodice.

Neophodna nam je ljubičasta ekonomija. Ekonomski prioriteti treba da budu usaglašeni sa privatnim životom, sa situacijom u kojoj ravnopravnost mora da bude važnija od efikasnosti, kolektivni interesi važniji od individualnih i gde materijalizam ne treba da dominira nad duhovnom sferom.

Ipek Ilkaran je profesorka na Univerzitetu u Istambulju (tačno videti ove podatke???) a ovo izlaganje je imala na plenarnoj sesiji o feminsitičkoj analizi makroekonomske politike na međunarodnoj feminističkoj konferenciji - Dvanaesti međunarodni forum Awid-a (Međunarodno udruženje žena u razvoju) – o pravima žena i razvoju, održanom u Istambulju od 19. do 22. aprila 2012.

Prevele i priredile: Ivana Vitas i Staša Zajović

Džudi Fadž (Judy Fudge)

Univerzitet Viktorija, Kanada

Globalni lanci brige: transnacionalne radnice brige

Verovatno kroz globalne lance brige najjasnije možemo videti načine i institucije kroz koje se vrši globalna distribucija nejednakih resursa.²²

I Feminizacija migracije

Feminističke teoretičarke govore da je rodna nejednakost sastavni deo savremene rastuće globalizacije, i da rodne razlike u migracionim tokovima često odražavaju rodne podele rada u nejednakim ekonomskim razvojnim procesima.²³ Veza između migrantskog rada u oblasti brige, globalizacije, i privatizacije društvene reprodukcije na različite načine označava i novi svetski poredak u domaćinstvu²⁴, novu međunarodnu podelu reproduktivnog rada²⁵ ili transnacionalnu ekonomiju domaćeg rada²⁶.

Što se tiče potražnje, feminizacija migracije se odlikuje većim učešćem žena u radnoj snazi, opadanjem stope rađanja, dužim trajanjem života, promenama u strukturi porodice, kresanjem javnih fondova za brigu (negu, staranje...), kao i povećanom marketizacijom brige (tj. usluge brige više nisu stvar države već prevashodno tržišta) u razvijenim zemljama severne hemisfere. Što se tiče ponude, ekonomski trendovi kao što je rastuća nejednakost između zemalja sa visokim i niskim ličnim prihodima, kao i nesigurnost, ranjivost i nestabilnost usled ekonomske krize u kombinaciji sa rodnim faktorima kao što su zlostavljanje, porodični

22. Shireen Hassim, "Global Constraints on Gender Equality in Care Work," (2008) 36(3) *Politics & Society* 388-402 at 397

23. Gioconda Herrera, "States, Work and Social Reproduction through the Lens of Migrant Experience:

Ecuadorian Domestic Workers in Madrid" in Isabella Bakker and Rachel Silvey, eds., *Beyond States and Markets: The Challenges of Social Reproduction* (Abingdon, Oxon: Routledge, 2008) 93-107 at 94.

24. Pierrette Handagneu-Sotelo, "Blowups and other Unhappy Endings" in Barbara Ehrenreich and Arlie Russell Hochschild, eds., *Global Woman: Nannies, Maids and Sex Workers in the New Economy* (New York: Henry Holt, 2002), 55.

25. Rhacel Salazar Parreñas, "The Care Crisis in the Philippines" in Barbara Ehrenreich and Arlie Russell Hochschild, eds., *Global Woman: Nannies, Maids and Sex Workers in the New Economy* (New York: Henry Holt, 2002) 39-54.

26. Bridgette Young, "Financial Crises and Social Reproduction: Asia, Argentina and Brazil" in Isabella Baker and Stephen Gill, eds., *Power, Production and Social Reproduction* (Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan, 2003) 103.

konflikti i diskriminacija povećavaju broj žena koje migriraju u potrazi za plaćenim poslom²⁷. Novčane pošiljke su ključne za opstanak domaćinstava, zajednica i društva u velikom broju zemalja u razvoju jer je izvoz radnika/ca jedan od načina na koji se vlade bore sa nezaposlenošću i spoljnim dugom. Migrantkinje su postale ključni katalizator u “globalnim kolima opstanka”²⁸.

Istorijski gledano kroz niz zemalja, kako razvijenih tako i onih u razvoju, žene iz deprivilegovanih rasnih i etničkih grupa su se bavile brigom i uslugama u domaćinstvu kako bi zadovoljile potrebe društveno moćnijih grupa, dok je njihova potreba za brigom bila potisnuta i zapostavljena²⁹. Nigde nije proces racionalizacije i podređivanja očigledniji nego u procesu globalizacije brige i društvene reprodukcije.³⁰ Mnoge žene koje napuštaju Jug da bi radile na Severu su zapravo privremene radnice migrantkinje koje ne uživaju pravo da zadobiju status građanki zemalja u kojima rade niti da slobodno cirkulišu na tržištu rada. Uzimajući u obzir osnovnu rodnu poddelu rada u zemljama destinacije, migrantkinje su često ograničene na tradicionalno “ženska” zanimanja – kao što su kućni rad, rad u oblasti nege, bolničarke, rad u kući, i seksualni rad – a to su obično nesigurni poslovi sa niskom platom, nepostojanjem socijalne zaštite i lošim uslovima rada³¹.

II Globalni lanci brige

Termin “*globalni lanci brige*” prva je koristila Arli Hohšild (Arlie Hochschild) a pod tim se podrazumeva sistem ličnih veza između ljudi širom planete i te veze se zasnivaju na plaćenom i neplaćenom radu u oblasti brige.³² Globalni lanci brige su transnacionalne mreže formirane sa ciljem da održavaju svakodnevni život. Ove mreže se sastoje od domaćinstava koja transferišu/prenose zadatke brige od jednih ka drugima a zavise od odnosa moći³³. Koncept *globalnog lanca brige* pomaže da se analiziraju širi društveni procesi

27. Lourdes Benería, “The Crisis of Care, international Migration, and Public Policy” (2008)14(3) *Feminist Economics* 1-21.

28. Saskia Sassen, “Global Cities and Survival Circuits” in Barbara Ehrenreich and Arlie Russell Hochschild, eds., *Global Woman: Nannies, Maids and Sex Workers in the New Economy* (New York: Henry Holt, 2002) 39-54.

29. 8 Shahra Razavi, “The Political and Social Economy of Care in A Development Context: Conceptual issues, Research Questions and Policy Options,” United Nations Research institute for Social Development, Gender and Development Program Paper Number 3, 2007, 2.

30. Rhacel Salazar Parreñas, “Gender inequalities in the New Global Economy” in Antoinette Fauve-Chamous, ed., *Domestic Service and the Formation of European identity: Understanding the Globalization of Domestic Work, 16-21st Centuries* (Peter Land: Bern, 2005) 369-79.

31. Rania Antonopoulos, “The Unpaid Care Work-Paid Work Connection,” Working Paper No. 541, The Levy Economics institute of Bard College, 2008 at 38.

32. Arlie Russell Hochschild, “Global Care Chains and Emotional Surplus Value” in William Hutton and Anthony Giddens, eds., *On the Edge: Living with Global Capitalism* (London: Jonathon Cape, 2000) 13.

33. Amaia Pérez Orozco, “Global Care Chains” Gender, Migration and Development Series, Working Paper 2, (Santo Domingo, Dominican Republic: United nations international Research and Training institute for the Advancement of Women (UN-INSTRAW, 2009).

koji dovode do transnacionalnog transfera domaćeg rada. Ovi procesi odražavaju glavne društvene nejednakosti u sferi su rada, klasa i roda. Koncept takođe obuhvata strategije internacionalizacije domaćinstava i obuhvata i nematerijalne faktore, kao što je formiranje identiteta. Štaviše, koncept može biti korišćen da se prevaziđu siromaštvo i nezaposlenost i pruža mogućnost zaposlenja i povećane plate. Takođe objašnjava migracione tokove pošto literatura o globalnim lancima brige ističe makro kontekst trgovine i nejednak razvoj³⁴. Ovi globalni lanci brige ne samo što povezuju Sever i Jug već i mnoštvo zemalja na Jugu; i ti lanci su nastali kao plod dva povezana fenomena – politike strukturnog prilagođavanja i neoliberalnih reformi.

Elaborirajući koncept ovih lanaca, Nikola Jits (Nicola Yeates) ističe kompleksnost usluga brige “koje uključuju raznolike usluge kao što su čišćenje domaćinstva, briga o porodici, zdravstvena briga, seksualna briga, kao i religiozna/duhovna briga, koje se pružaju u raznim kontekstima kao što je individualni privatni, institucionalni državni, ali i nedržavni”³⁵. Istraživanje lanaca je fokusirano na “tržište dadilja”, koje uključuje međunarodni transfer rada nege koji se odvija u individualnom kontekstu domaćinstva. Međutim, Jits dodaje potrebu da se proširi obim usluga globalnih lanaca brige kako bi uključio migrantske radnice/ke u različitim veštinama i nivoima zanimanja.³⁶ Ovo proširenje je važno jer će pomoći da se istraži i sledeći fenomen: način na koji bogate zemlje crpu kvalifikovane radnice u oblasti brige iz zemalja u razvoju³⁷. Štaviše, pošto su kvalifikovanost i zanimanje migrantkinja veoma povezane sa vrstom zaposlenja – i pravima vezanim za boravak/državljanstvo koja mogu imati u zemljama destinacije, šire razmatranje globalnih lanaca brige takođe razotkriva šarolike pristupe i nejednake kriterijume u dobijanju statusa državljanstva.³⁸

III Politika i zakon

Ženska migracija utiče na politike smišljene da pomire plaćeno zaposlenje i odgovornosti brige, kako u zemljama porekla tako i u zemljama destinacije. Međutim, ta migracija ima i kontradiktoran uticaj. Zaposlenje migrantkinja koje obavljaju rad nege u zemljama destinacije na Severu je individualno i privatizovano rešenje šireg problema kombinovanja plaćenog rada sa neplaćenim radom u oblasti brige. Pošto je ovo rešenje opcija samo za porodice koje to sebi mogu priuštiti, porodice sa nižim primanjima su ostavljene u zapečku. Zapravo, Lourdes Benerija (Lourdes Benería) ističe da “zaposlenje migrantkinja sa Juga može

34. Nicola Yeates, *Global Care Chains: A Critical introduction*, *Global Migration Perspectives*, No. 44 (Geneva: Global Commission on international Migration, 2005) at 5.

35. 14 *ibid.* at 8.

36. *ibid.* at 11.

37. Hassim, *supra* note 1 at 397.

38. Judy Fudge and Fiona MacPhail, “The Temporary Foreign Worker Program in Canada: Low-skilled Workers as an Extreme Form of Flexible Labour” (2009) 31 (1) *Comparative Labour Law and Policy Journal* 101-141; Daiva Stasiulis and Abigail Bakan, *Negotiating Citizenship: Migrant Women in Canada and the Global System* (Toronto: University of Toronto Press, 2005).

doprineti začaranom krugu u zemlji destinacije u kojoj privatna rešenja odlažu kolektivni napor da se kreiraju odgovarajuće javne politike³⁹. Štaviše “u zemljama porekla, potreba za ravnotežom između porodice i tržišta (rada) se prebacuje sa žena koje migriraju na osobe koje preuzimaju njihove uloge u porodici.”⁴⁰ Rejčel Salazar Parenjas (Rhacel Salazar Parreñas) je pokazala na slučaju Filipina, kako izvoz ženskog rada rezultira “iscpljivanjem resursa brige” koje štetno utiče na njihovu sposobnost da obezbede brigu za porodicu koja je ostala iza njih⁴¹. Pošto uglavnom žene preuzimaju porodične uloge migrantkinja, postoji velika potreba za politikama koje bi ovo pomirile na Jugu.⁴² Dok odluka žena da migriraju može povećati njihovu finansijsku autonomiju kao i njihov finansijski doprinos domaćinstvu kroz slanje novčanih pošiljki, njihovo uključivanje u tržište brige na Severu ponovo podstiče rodnu prirodu brige. Znači, ne samo da globalni lanci brige ilustruju načine na koje se nejednaki resursi globalno distribuiraju⁴³, oni takođe otkrivaju rodnu dimenziju ove nejednakosti.

Individualizovana i makretizovana rešenja krize brige na globalnom Severu podstiču nejednakost između država Severa i Juga, između žena i između muškaraca i žena. Postoji potreba za javnom politikom koje će brinuti za javno i kolektivno a ne privatno i individualno, kao i potreba za rešenjem koje bi pomirilo konkurentnu potražnju za plaćenim i neplaćenim radom na Severu i Jugu. Takođe postoji potreba za politikama koje obezbeđuju pristojan rad za domicilne i migrantske radnice širom planete. Međunarodna organizacija rada je objavila 2009. godine *Pristojan rad za lokalne radnike/ce*, dokument koji će biti razmatran na međunarodnoj Konferenciji rada 2010. godine sa ciljem da se usvoji međunarodni instrument koji će regulisati oblast rada u kući⁴⁴. Izveštaj zagovara usvajanje specifičnih međunarodnih standarda koji promovišu pristojan rad, uključujući socijalnu zaštitu i kolektivno organizovanje za domicilne radnike/ce. Takođe uzima u obzir transnacionalnu dimenziju rada u kući u kojoj rad jedne grupe žena u kući osnažuje drugu grupu žena da nađe plaćeno zaposlenje van kuće.⁴⁵

“Problem ravnoteže između posla i porodice”, kao što primećuje Šajrin Hasim (Shireen Hassim) “je makar donekle ispregovaran između država umesto da je ispregovaran samo između pojedinki unutar domaćinstava ili između domaćinstva i države”⁴⁶. Nacionalne države koriste imigracione zakone da bi regulisale svoje granice i da bi ograničile prava ne-državljana i ne-državljanke. Dok su razvijene nacije voljne da privuku visoko kvalifikovane radnike/ce u oblasti brige, najveći deo rada u oblasti brige, koji je kao takav povezan sa ženskim radom, se posmatra kao niskokvalifikovan. Zbog toga su mnoge migrantkinje zapravo privremeno na radu u inostranstvu, a bivaju izbačene iz zemlje destinacije kada im se posao završi.

39. Beneria, supra note 6 at 11

40. ibid. at 11.

41. Parreñas, supra note 9 at 15.

42. Beneria, supra note 6 at 11.

43. Hassim, supra note 1 at 397.

44. International Labour Organization, Decent Work for Domestic Workers. Report iV(1) international Labour Conference, 99th Session, 2010, Fourth item on the Agenda at 9.

45. ibid. at 9.

46. Hassim, supra note 1 at 397.

Pošto se međunarodno tržište brige ubrzano komercijalizuje i integriše, transnacionalni pružaoci usluga i agencije traže prednost u liberalizaciji cena usluga.⁴⁷ Dok *Član IV Opšteg ugovora o trgovini i uslugama* (General Agreement on Trade and Services), koji se odnosi na privremenu migraciju i individualne pružaoce usluga, potencijalno olakšava ovaj proces, razvijene zemlje mu se opiru i ograničavaju ga na usluge vezane za biznis ili visoko kvalifikovane pružaoce usluga⁴⁸. Bogate zemlje Severa više vole bilateralne od multilateralnih ugovora kako bi upravljale migrantima/kinjama. U svetu u kojem se ženski rad u oblasti brige ne vrednuje, Međunarodna organizacija rada čini malo da se prizna, legitimiše i vrednuje rad u oblasti brige i da se obezbede jednaka prava za migrante/kinje.⁴⁹ Štaviše, pošto pravo migranata da ostanu u zemlji destinacije zavisi od održavanja odnosa zaposlenosti sa specifičnim poslodavacom, prečesto su prava vezana za zaposlenje više simbolična nego stvarna.⁵⁰ Zato En Stjuart (Ann Stewart) zaključuje da “interakcija između restriktivne migracije i radnih zakona može učiniti nekvalifikovane žene (posebno negovateljice), veoma ranjivim i može stvoriti kompleksne odnose moći, ne samo u formalnim kontekstima vezanim za rad, već i kod poslodavaca koji su primaoci usluga u domaćem okruženju”⁵¹.

IV Zaključak

Nije moguće razmatrati rodnu ravnopravnost na sveobuhvatan način bez razmatranja globalne redistribucije.⁵² Komodifikacija rada brige može rešiti krizu na Severu na uštrb krize na Jugu. Štaviše, rodna ravnopravnost takođe zahteva da se preispitaju politike izbora⁵³. Politike koje poboljšavaju individualni izbor treba da se pozabave i širim strukturama vezanim za zaposlenje i socijalna davanja. Žene sa Severa i Juga treba da budu slobodne da balansiraju između posla i privatnog života onako kako njima odgovara. Međutim, problem je u tome što se još uvek ne govori o većem učešću muškaraca u životu domaćinstva. Problem je u tome što će žene morati da se bave poslovima brige sve dok muškarci ne odluče da se time bave. Izbor svake žene ponaosob zavise od mogućnosti koje im se pružaju, kao i od kulturnih normi. Ukoliko zaista želimo da omogućimo ženama da biraju kako će organizovati svoje vreme, važno je povećati stimulacije za muškarce da preuzmu veći udeo u neplaćenom radu, čime bi doveli u pitanje kulturne norme koje nameću ženama određene vrste poslova u domaćinstvu.

47. Ann Stewart, “Who do We Care About? Reflections on Gender Justice in a Global Market,” (2007) 58(3) Northern Ireland Legal Quarterly 358-74.

48. *ibid.*

49. Two ILO Conventions specifically address migrant workers, Convention 97 (C97), Migration for Employment (Revised), 1949 and Convention 143 (C143), Migrant Workers (Supplementary Provisions) (1975).

50. Martin Ruhs and Philip Martin (2008) 42(1) “Numbers vs. Rights: Trade-Offs and Guest Worker Programs” *international Migration Review*, 249-265; Fudge and MacPhail, *supra* note 17.

51. Stewart, *supra* note 26 at 374.

52. Hassim, *supra* note 1; Stewart *supra* note 26

53. Jane Lewis Susanna Guillari, “The Adult Worker Model Family, Gender Equality and Care: The Search for New Policy Principles and Problems of a Capabilities Approach,” (2005) 34(1) *Economy and Society* 76-104 at 96.

Muškarci i žene moraju biti podsticani da “zajedno prevazilaze rodne granice u potrazi za višim kvalitetom života, da uspostavljaju norme koje zahtevaju i od jednih i od drugih da finansijski doprinose svojoj deci i da brinu o njima.”⁵⁴ Proširenjem broja ljudi koji ulažu u vreme za brigu smanjuju se pojedinačni troškovi brige, a širenjem iskustva brige na sve članove i članice društva, povećava se mogućnost da se institucionalizovano i finansijski doprinosi troškovima brige.⁵⁵

Beleška o terminologiji: neplaćeni rad, rad brige i neplaćeni rad brige⁵⁶

Termini neplaćeni rad, rad brige i neplaćeni rad brige često se brkaju. To navodi na pogrešne zaključke, iako postoje oblasti preklapanja između njih.

Neplaćeni rad uključuje široki spektar aktivnosti koje se dešavaju van novčane razmene. Uključuje: **(i)** neplaćen rad u domaćinstvu ili u porodičnom biznisu, **(ii)** aktivnosti kao što su donošenje vode ili skupljanje drva za potrebe domaćinstva, i **(iii)** neplaćena briga o detetu, starom roditelju ili prijatelju koji pati od hronične bolesti.

- Neki elementi neplaćenog rada – naprimer, neplaćen rad u porodičnom biznisu, uključeni su u sistem knjigovodstva i treba da budu uključeni u računanje BDP (bruto domaćeg proizvoda);
- Drugi elementi neplaćenog rada – naprimer, donošenje vode ili skupljanje drva za potrebe domaćinstva su uključeni u knjigovodstvo i treba da budu uključeni u računanje BDP, iako samo mali broj zemalja to čini.
- Neplaćene usluge kao što je kupovina, pripremanje hrane, pranje rublja itd., kao i neplaćena briga o detetu, starima ili komšijama je isključena iz knjigovodstva i računanja BDP.

Rad brige uključuje direktnu brigu o osobama; može biti plaćen i neplaćen. Osobe sa jakom potrebom za brigom uključuju staranje o maloj deci, starim i osobama sa raznim poteškoćama, kao i invaliditetom, ali i osobama bez fizičkih poteškoća, ali zahtevaju i primaju negu.

54. Susan Himmelweit, “Economic theory, norms and the care gap, or Why do economists become parent?” in A. Carling, S. Duncan and R. Edwards, eds., *Analysing Families: Morality and Rationality in Policy and Practice* London: Routledge 2002) 231at 247; Referring to the South, Benería (supra note 6 at 16) claims, “the new agenda of gender equity needs to emphasize men’s equal share in the reproductive activities taking place within households.”

55. Himmelweit, supra note 32 at 247.

56. Shahra Razavi, “The Political and Social Economy of Care in A Development Context: Conceptual issues, Research Questions and Policy Options,” United Nations Research institute for Social Development, Gender and Development Program Paper Number 3, 2007.

Plaćeni negovatelji/ce obuhvataju dadilje, negovateljice dece, bolničarke, gerijatrijske sestre i ljude koji se brinu o starima u domaćinstvu ili institucionalnom okruženju; mogu raditi u raznim institucijama (javnim, biznis, neprofitnim). Direktna briga o osobama (kupanje, hranjenje, vođenje kod lekara, šetanje, razgovor itd.) se često posmatra odvojenom od ostalih neophodnih aktivnosti koje stvaraju preduslov za ličnu brigu, posebno pošto je osoba koja ima jaku potrebu za negom često u nemogućnosti da to sama obavi.

- Radnice u domaćinstvu često preuzmu i neki formu rada nege (recimo brigu o deci) iako nisu definisane kao “plaćene negovateljice”
- Roditelji koji brinu o sopstvenoj deci dok su na plaćenom “roditeljskom odsustvu” striktno rečeno, ne obavljaju neplaćeni rad ali ne mogu se ni klasifikovati kao plaćeni negovatelji.

Neplaćeni rad brige je briga o osobama bez eksplicitne novčane nagrade. Najveća količina neplaćenog rada u gotovo svim društvima se dešava unutar domaćinstva/porodice, ali pojednike takođe obavljaju neplaćeni rad za nekoliko domaćinstava ili porodica – za rođake, komšije, članice zajednice – i takođe unutar različitih institucija (javnih, biznis, neprofitnih, zajednice) na volonterskoj ili neplaćenju osnovi.

(Prevela: Milica Gudović)

Pitanja za diskusiju

- Objasniti fenomen feminizacije migracija: pozitivni i negativni uticaj na žene koje rade u oblasti brige!
- Šta su globalni lanci brige? Na koji način se to odražava u bogatim zemljama Severa a na koji u siromašnim zemljama Juga? Ko preuzima poslove brige u zemljama Juga umesto žena koje emigriraju u zemlje Severa?
- Zašto međunarodna organizacija rada nije zainteresovana za poboljšanje položaja
- Alternative predlaže autorka: podela rada između muškaraca i žena, itd.?

Maja Hrgović

Kad žene odlaze na Zapad, ceh plaćaju obitelji

Zagreb, Rim, Perugia, Sofija i Bukurešt

Promijenjeni uvjeti rada u Zapadnoj Europi ženama s Balkana koje su spremne raditi u inozemstvu otvaraju nove mogućnosti. Ono što je nekima od njih san, njihovim je obiteljima noćna mora.

Iako je prošloga tjedna proslavila dvadeset deveti rođendan, Alina izgleda kao da je u četrdesetima. Raščupana kosa, izgrizeni nokti i natečene oči koje stalno trepću nimalo ne pridonose njezinu izgledu. Pridonose dojmima progone osobe.

„Samo se mora pobrinuti za to da djevojke budu čiste, nahranjene i da pišu domaću zadaću, ali njemu je i to previše,” kaže ona, misleći na svoga muža. „Lakše je kurvati se, piti i kockati. S mojim novcem.”

Zanemarujući divan pogled koji se pruža s osunčane terase kafića u Deruti, mirnome gradiću nedaleko od Perugie, Alina pripaljuje novu cigaretu i prepričava telefonski razgovor što ga je sat ranije vodila s kćerima, tinejdžericama, koje su u Rumunjskoj.

Kada je Alina 2006. godine otišla iz rodnog grada Găeștia u Rumunjskoj, kako bi u Italiji radila kao njegovateljica jedne starije žene u invalidskim kolicima, njezin je tridesetsedmogodišnji suprug Cosmin ostao kod kuće brinuti se o djeci. Međutim, kćer ju je obavijestila da je prije četiri dana nestao sa svim novcem što ga je obitelj imala.

Alina pripada rastućem fenomenu - ženama s Balkana koje rade na Zapadu i jedine u svojim obiteljima privređuju. Posrijedi je obrat tradicionalne formule po kojoj su muškarci odlazili raditi u inozemstvo, a žene ostajale kod kuće. Ova je promjena stavila na kušnju mnoge obitelji.

Izgled migracije se mijenja

Prema podacima UN-ova Odjela za ekonomska i socijalna pitanja [UN Department of Economic and Social Affairs – UNDESA], koji prati migracijske uzorke diljem svijeta, od 1990. godine broj emigrantkinja premašuje broj muških emigranata u devet balkanskih zemalja: Albaniji, Bosni i Hercegovini, Bugarskoj, Hrvatskoj, Kosovu, Makedoniji, Crnoj Gori, Rumunjskoj i Srbiji.

UNDESA-ini izvještaji pokazuju da udio žena u migracijama na Balkanu iznosi 54 posto i da premašuje njihov prosječni udio u ukupnoj svjetskoj migraciji, u kojoj žene sudjeluju s 49,6 posto. Udio žena je najviši u Makedoniji i Bugarskoj, gdje one čine 59 posto svih migranata.

Prema procjenama Svjetske Banke iz 2008. godine, od ukupno 7,9 milijuna emigranata sa Balkana, žene čine 4,3 milijuna, ili 54.5 posto.

U prošlosti su žene s Balkana obično ostajale kod kuće s djecom dok su im muževi radili u rudnicima i čeličanicama na Zapadu i slali im teško zarađeni novac.

Kad bi i one putovale u inozemstvo, činile su to da se pridruže muževima dok oni traže posao ili bi im se priključivale kasnije, u skladu s politikama za spajanje obitelji.

Međutim, pad Željezne zavjese 1989. godine, tehnološko unapređenje rada te oružani sukobi u bivšoj Jugoslaviji 1990-ih potaknuli su proces feminizacije radne migracije s Balkana.

Fizički rad u tvornicama ustupio je mjesto novim oblicima zapošljavanja u uslužnom sektoru, gdje se zahtijevala ili favorizirala ženska radna snaga. Kao rezultat toga, s Balkana odlazi više žena nego ikad prije i sve više njih postaju jednim hraniteljicama svojih obitelji.

Zapadnjački trend mijenja Istok

Zanimanja koja su tradicionalno rezervirana za doseljenice s Balkana uglavnom su u slabo plaćenim sektorima gospodarstva, obilježenima manjkom radne snage i društvenog prestiža. Obično se zapošljavaju kao čistačice, konobarice u kafićima i restoranima, hotelske sobarice, kućepaziteljice i njegovateljice bolesnih i starih.

Prema istraživanju koje je 2007. godine provelo Otvoreno društvo u Rumunjskoj, od gotovo 255 000 Rumunjki na privremenom radu u Italiji, njih 88 posto barem je jednom radilo – i to često ilegalno – kao ispomoć u kući.

Iako primjećuju da je ovaj novi trend pružio ženama s Balkana novi izvor moći, sociolozi upozoravaju kako ih je on istodobno i udaljio od obitelji i stvorio im nove vrste pritiska.

Obitelji u kojima su žene postale jedine hraniteljice proživljavaju temeljitu preobrazbu, kažu oni, što pred tradicionalno patrijarhalnu balkansku obiteljsku strukturu postavlja nepredvidive izazove.

„Hraniteljice koje migriraju stvarnost su za brojne obitelji na Balkanu”, kaže hrvatski sociolog Ivan Prolić. „Taj je trend u porastu, on mijenja strukturu tradicionalne obitelji, mijenja patrijarhalni mentalitet i potresa ruralne zajednice”, dodaje on.

Prolić kaže da je taj trend nov i zato se njime bavilo malo istraživanja. „Za sociologiju je to vrlo zanimljivo i svakako bi se trebalo pozornije istražiti”, zaključio je.

Teško je biti badante

Alina radi posao koji bi malo Talijana pristalo raditi za plaću koju bi oni smatrali uvredljivo niskom. Ipak, ona uspijeva svakoga mjeseca poslati 400 eura svojoj obitelji.

Pored plaće, Alina ima i drugi poticaj koji će, nada se, isplatiti njezinu žrtvu. Hendikepirana sedamdesetsedmogodišnja starica za koju se brine obećala je da će joj oporučno ostaviti kuću. „Čekam da umre”, hladno priznaje Alina dok otpuhuje dim sljedeće cigarete.

Zbog toga obećanja nekako se uspijeva nositi s činjenicom da baš i ne voli svoju poslodavku, koju smatra rasisticom. Pamti članak iz novina Corriere della sera od prošloga ljeta o Talijanki koja je uhićena jer je godinu dana zlostavljala Rumunjku koja je o njoj skrbrila. Prijeteći da će ju prijaviti kao ilegalnu doseljenicu, prisilila ju je da živi u podrumu i držala je ondje u zatočeništvu. U međuvremenu, doseljenici poput Aline moraju se nositi i s netrpeljivošću mjesnog stanovništva. U Italiji, baš kao i ostalim dijelovima zapadne Europe, s jačanjem gospodarske krize 2008. godine, ojačalo je i raspoloženje protiv doseljenikâ, stoji u izvještaju nevladine organizacije Caritas Migrante sa sjedištem u Rimu.

Talijanska desničarska vlada opire se politici otvorenih granica koju provodi EU i činjenici da se od siječnja 2008. godine građani njenih najnovijih članica, Rumunjske i Bugarske, mogu slobodnije kretati i raditi bilo gdje u EU.

Ipak, stručnjak za imigracijska pitanja Antonio Ricci kaže da bi Italija morala biti zahvalna svojim registriranim doseljenicima kojih je preko 2,5 milijuna i onima ilegalnima, a takvih je oko 700 000. U društvu koje sve više stari i ima vrlo nisku stopu nataliteta, bez doseljeničke bi radne snage gospodarstvo ozbiljno stradalo, osobito u području malih i srednjih tvrtki, kaže Ricci. Privatno uposlene njegovateljice s istoka, koje brinu o starijima i nemoćnima, popunjavaju praznine vladine neefikasne politike socijalne skrbi, kažu stručnjaci. Zbog toga su osobe koje ispomažu u kući isključene iz pooštrenih antiimigracijskih mjera koje je prošle godine uvela talijanska vlada.

Ipak, sveprisutan je prezir javnosti prema svima koji izgledaju kao stranci, bili oni iz Rumunjske, Albanije ili Maroka. Netrpeljivost se osjeća i u načinu na koji mnogi Talijani izgovaraju riječ badante, što znači strankinja njegovateljica.

Alini je toga preko glave. „Prodavači u supermarketima uvijek idu za mnom da vide hoću li što ukrasti, a neki mi ljudi na ulici ne uzvraćaju pozdrav. To ponižava, a događa se na sve strane”, kaže ona. „Moja prijateljica iz Bugarske, badante kao i ja, kaže da ću se priviknuti na to. Ali neću nikad”, dodaje ona.

Nije sve u novcu

I dok praznine na zapadnoeuropskom tržištu rada povlače za sobom zahtjev za uvezenom radnom snagom, siromašna gospodarstva većine zemalja na Balkanu gotovo su neiscrpiv izvor žena spremnih privremeno napustiti obitelji kako bi radile na Zapadu.

Istraživanja Gallup Balkan Monitora iz 2006. i 2008. godine otkrivaju, kao jedan od najvažnijih poticaja migracije, duboko nezadovoljstvo životnim standardom u većini država zapadnog Balkana. Iako su financijski razlozi glavna motivacija za rad u inozemstvu, većina doseljenica s kojima sam razgovarala u Italiji, Austriji, Hrvatskoj, Bosni i Hercegovini, Rumunjskoj i Bugarskoj vjeruje da koristi od migracije nadilaze puku zaradu.

Neda Pleša iz Boboljušaca u Bosni glasna je, duhovita žena u kasnim tridesetima. S gotovo stalnim smiješkom na licu, tešku ju je zamisliti tužnu. Ipak, kaže da je patila od ozbiljne depresije prije nego što se zaposlila u inozemstvu.

Kao stotine žena iz sjeverozapadne Bosne, Neda je pronašla novu karijeru u sjevernoj Austriji. Od 2004. godine radi u mljekari blizu Linza. „Moj se posao sastoji od jedan posto inspiracije i 99 posto perspiracije”, u šali će ona.

No još uvijek svoj posao smatra spasom od života koji uspoređuje sa zatvorom. „Moj bivši muž je smatrao da žena ne smije raditi i da za obitelj mora privređivati muškarac... tipična bosanska mačistička uvjerenja”, prisjeća se. „Dok je on radio na građevini, ja sam ostajala kod kuće, dosađivala se, i bila usamljena, kuhala, jela, gledala televiziju i debljala se. Kad sam od njega tražila novac, uvijek sam morala objasniti za što mi točno treba. To se zove ekonomsko nasilje i naposljetku mi je uništilo samopoštovanje”, zaključuje Neda. Zahvaljujući poslu u Austriji, Neda danas ima pristojne prihode, rastavljena je i otkrila je strast za putovanjima s naprtnjačom.

Mira Bator, tridesetosmogodišnjakinja iz Kiseljaka u srednjoj Bosni, također kaže da nije migrirala samo radi novca. I ona smatra da joj je novi život, odnosno rad u inozemstvu, dao samopoštovanje.

Bator je iz Bosne došla u Zagreb 2007. godine kako bi kao prodavačica radila u prodavaonici cipela svoga rođaka. Lani su joj se pridružili nezaposleni muž i sin Adam, predškolac.

„Moji roditelji žele da ostavim posao i brinem se za Adama jer smatraju da za obitelj mora privređivati moj muž”, kaže ona. „Ali meni ne smeta što sam hraniteljica obitelji. Zbog toga osjećam samopouzdanje i ponos. Da sam zatvorena među četiri zida, nikad se ne bih ovako osjećala”, dodaje.

Svijet bez ženâ

Ekonomska migracija prema Zapadu lišila je neka sela i gradiće gotovo svih radno sposobnih žena. Ako koga zanima kako bi izgledao svijet bez žena, neka posjeti Vršec, gradić u zabiti bugarske oblasti Montana. Glasovit po izvorima mineralne vode, poznat je i po tome što većinu od njegovih približno 5000 stanovnika čine nezaposleni muševci bez žena i djeca bez majki. Stanovnice toga gradića otišle su raditi u Italiju i Španjolsku i kući šalju novac koju zarade kao badante ili u cateringu.

Sunčan je i vreo ljetni dan. Nijedne žene nema u zalogajnici Bor-Cvor na glavnoj ulici. Lokal je pun muškaraca koji sjede za jednostavnim stolovima s crveno-bijelim kariranim stolnjacima, smijulje se i čavrljaju.

Suprotno stereotipovima o zajednicama u kojima obitavaju samo muškarci, Vršec djeluje miroljubivo, uredno i ugodno. Muškarci svakodnevno više u krčmi, pružaju jedni drugima podršku dok čekaju da im se žene vrate kući na godišnji odmor. Petar Dimov, četrdesetpetogodišnji građevinski radnik topla osmijeha, svoju ženu nije vidio od lani. Priznaje da je zaplakao kad ga je sin nedavno upitao koje su boje mamine oči, a on se nije mogao sjetiti. Petrova spremnost da o svojoj samoći i čežnji priča usred krčme, pred

drugim muškarcima, prkosi još jednome stereotipu o muškarcima. Ni suosjećajnost njegovih prijatelja ne poklapa se sa stereotipovima. Svi oni prolaze kroz slična iskustva.

Muškarci iz Vršeca naučili su kuhati i pomagati svojim kćerima u adolescentskim krizama. Njihov je odnos prema ovom potpunom preokretu uobičajenog modela patrijarhalne obitelji iznenađujuće zdrav. „Nikad prije nisam cijenio to što je moja žena činila za djecu i za kućanstvo, sve dok nisam izgubio posao a ona otišla na rad u Italiju”, priznaje Petar. „Sad kad sam podižem sinove, shvaćam koliko je težak posao kućanice. U usporedbi s tim, rad u građevinarstvu pravi je kolačić”, šali se on, a ostali odobravajući kimaju.

Napuštanje može rezultirati samoubojstvom

Koliko god poboljšani životni standard emigrantkinjama donosio očiglednu korist, on se često skupo plaća. Kao i mnoge poslovne žene sa Zapada, migrantkinje iz istočne Europe često pate od zdravstvenih tegoba; među njima su, prema Američkom udruženju psihijata, depresija, teškoće prilagođavanja novim situacijama, nagle promjene raspoloženja i očaj.

U međuvremenu, u Rumunjska se suočava s novim, zastrašujućim sindromom: samoubojstvima djece koju su majke ostavile kad su otišle u inozemstvo.

Prema istraživanju što su ga 2008. u Rumunjskoj proveli UNICEF i Udruženje za društvene alternative [Social Alternatives Association], gotovo 350 000 rumunjske djece imalo je barem jednog roditelja na radu u inozemstvu, a od toga broja njih oko 126 000 bilo je bez oba roditelja. Najmanje devetnaestero djece ubilo se 2006. i 2007. godine. U oproštajnim su pismima naveli kako je samoubojstvo rezultat nepodnošljivih osjećaja napuštenosti i osjećaja da su ih roditelji odbili od sebe. Nekoliko samoubojstava dogodilo se u oblasti Dambovita u središnjoj Rumunjskoj, kraju koji je na zlu glasu po broju djece bez roditelja.

U Alininu rodnom gradu Găeștiu na svakom su koraku vidljive posljedice što ih je migracija nanijela razdvojenim obiteljima. U gradu stanuju gotovo isključivo djeca te bake i djedovi koji su preuzeli ulogu roditelja budući da su ovi otišli raditi na Zapad.

Izgled sela objašnjava zbog čega su ljudi spremni učiniti sve kako bi otišli u potragu za boljim životom u Italiji, Španjolskoj ili gdje drugdje. Sklepani kućerci radi izolacije su prekriveni starim tepisima, čak i zahrđalim ploham hladnjaka. Čopori mršavih pasa i skupine još mršavije djece lunjaju naokolo, igraju se u blatnjavim lokvama i gomilama neprepoznatljivog, smrdljivog otpada na glavnoj ulici.

Adrianu je devet godina, njegovoj sestri Irini tek sedam. Vrte se oko napuštene autobusne postaje i zabavljaju igricama na svojim nintendoima. Majka im je otišla u Španjolsku prije dvije godine i nije se vratila. Niti je nazvala niti pisala, iako njihovoj baki svakog mjeseca šalje novac. Kad ih se pita što najviše žele u životu, uglas odgovaraju „iPod”.

„Ne nedostaje mi naša mama i ne želim da se vrati,” kaže Adrian, krupnih očiju prikovanih za igračku u ruci. „Baka kaže da nas je zauvijek napustila i da sad ima novog dečka. Ja ga ne želim upoznati.” Prema rumunjskom Nacionalnom uredu za zaštitu djece [National Authority for Child Protection], djecu poput Adriana i Irine čeka neizvjesna budućnost.

Njihov životni standard i tobožnji normalan život osigurani su dok im roditelji šalju novac i dok su im bake i djedovi živi i zdravi. Ako nešto od ovoga izostane, djeca bi mogla završiti u čemernim sirotištima i naposljetku biti uvučena u prostituciju ili kriminal. Hraniteljice s Balkana bore se u bitkama iz kojih je ponekad nemoguće izaći kao pobjednik. San o emancipaciji i sudjelovanju na zapadnom tržištu rada može se pretvoriti u noćnu moru, osobito za njihove obitelji. Iako je dobrodošao izazov što ga ovaj trend postavlja pred tradicionalni patrijarhat, nuspojava tog procesa mogu biti djeca koja više ne mare za razliku između majke koja ljeti navrati na tjedan-dva i novog iPod-a.

(Ovaj tekst je rezultat programa Balkanske stipendije za novinarsku izuzetnost, inicijative fondacija Robert Bosch i ERSTE, u suradnji sa Balkanskom istraživačkom mrežom, BIRN).

Pitanja za diskusiju:

Ukratko objasniti proces feminizacije migracije iz zemalja Balkana u posljednjih 20 godina sa posebnim osvrtom na sledeća pitanja ovog fenomena:

- promene u rodnoj strukturi emigracije na Zapad;
- razlozi (ekonomski, kulturni, rodni...);
- poslovi kojim se bave imigrantkinje;
- status i tretman imigrantkinja u zemljama destinacije (ekonomski, politički, kulturni, rodni, itd. ;
- učinci emigracije na jačanje samopouzdanja/samopoštovanja emigrantkinja;
- promene u zemlji/zajednici iz koje dolaze emigrantkinje (promene u odnosima u porodici, sa decom...);
- zdravstveni problemi emigrantkinja (pre svega emocionalna ugroženost...) i njihove dece u zemlji porekla, itd.

Žene u crnom

Žene, ekonomske migrantkinje iz Srbije u zemljama EU

Istraživanje u okviru projekta: „Žene, mir, bezbednost – od tradicionalnog do feminističkog koncepta bezbednosti“ (2010.)

UVOD

Istraživačko-aktivistički timovi u okviru Mreže Žena u crnom u Srbiji rade na promovisanju humanog koncepta bezbednosti koji uključuje razne nivoe bezbednosti (lična, politička, ekonomsko-socijalna, itd.). U nastojanju da se ispita kakva je ljudska bezbednost imigrantkinja, da li im je ugrožena bezbednost, ili ne i ukoliko jeste, šta je ugrožava i kakvi su mehanizmi zaštite, obavljeno je anketno istraživanje pod nazivom „Žene, ekonomske migrantkinje iz Srbije u zemljama EU“.

Feminizacija radne migracije je termin koji je ušao u upotrebu poslednjih godina i koristi se da opiše porast broja žena koje traže posao van zemlje u kojoj su rođene. Danas skoro polovinu radne migracije čine žene. Iako je taj procenat povećan u odnosu na prethodne periode, najznačajnija promena je da žene u najvećoj meri odlaze samostalno u potrazi za poslom. Ranije je najveći broj žena pratio muževe ili su se priključivale porodici dok danas one nezavisno traže posao na globalnom tržištu rada. U nekim zemljama procenat žena koje samostalno odlaze na rad je dramatično veliki. U Filipinima je ženska radna snaga najveći izvozni artikal. Procenat žena u radnim migracijama na Balkanu iznosi 54 procenata u odnosu na ukupan broj radnika na radu u inostranstvu.

Razna istraživanja danas pokušavaju da utvrde koliko talas migracije žena ima uticaja na položaj žena. Sa jedne strane, globalno tržište uglavnom dodeljuje ženama migrantkinjama tradicionalne poslove u reproduktivnoj sferi i na taj način obnavlja patrijarhalne obrasce. Očigledna je kontinuirana eksploatacija rodnih uloga od strane globalnog kapitala. Sa druge strane, radno iskustvo u drugoj zemlji može i da doprinese promeni rodnih uloga. Žene koje zarađuju za sebe i porodicu stiču samopouzdanje, samopoštovanje i autonomiju. Ipak, cena koju plaćaju radeći u razvijenim zemljama je obično visoka. One često krive sebe ili ih drugi okrivljavaju što su ostavile decu kako bi mogle da rade, procenjuju svoj uspeh samo prema tome koliko su poslale porodici. Ponovo se ženski identitet konstruiše jedino oko brige za porodicu.

Prema podacima UN, žene migrantkinje koje izdržavaju svoje porodice trpe najveću eksploataciju, rade veoma mnogo i najveći deo zarade šalju kući.

U druge dve grupe spadaju žene koje su otišle svojim voljom ili kao izdržavane žene.

Istrazivanje o ženama migrantkinjama iz Srbije realizovano je u periodu od 01.07.2010. do 30.08.2010. godine na bazi anketnog upitnika sa više različitih pitanja (kakve poslove obavljaju žene iz Srbije kada odu u zemlje EU, da li se održava patrijarhalna podela rada, da li se možda menjaju rodne uloge i da li se može govoriti o osnaživanju žena ili samo o novoj reprodukciji tradicionalnih uloga itd). Obavljeno je na uzorku od 65 + 60 ispitanica (žene koje su same, bez svojih porodica - 65 i žene sa svojom porodicom na privremenom radu u inostranstvu - 60). Realizatorke i nositeljke izrade anketnog istraživanja su bile *Žene u crnom* iz Beograda i *Žene za mir* iz Leskovca.

Uzorak je stratifikovan teritorijalno, obuhvaćen je veći broj zemalja EU u kojima su žene poreklom iz Srbije na privremenom radu (ili na trajnom).

Osnovni podaci o ispitanicama

Istrazivanje je obuhvatilo žene – ekonomske migrantkinje koje su otišle same u zemlje EU, a porodice ostale da žive u Srbiji, kao i one koje su otišle sa porodicama.

Kada je reč o ženama migrantkinjama, koje su se odlučile da odu same, one su u najvećem broju udate, neke su bez dece, ali ima i onih koje imaju i šire porodice.

U pogledu starosne strukture, najviše je mlađih žena, u dobi od 26 – 34 godine, a najmanje onih starijih od 50 godina. To vredi u oba slučaja (kada odlaze same ili zajedno sa porodicom).

Što se tiče školske spreme, proporcionalno su zastupljene sve spreme, od osnovne do visoke, kada se radi o samim ženama, dok u drugom slučaju (kada odlaze porodično), dominira srednja i niža školska sprema.

Takođe u oba slučaja, radi se o ženama koje u Srbiji nisu uopšte radile, ili imaju manji radni staž (od 6 do 10 godina), što je razumljivo imajući u vidu starosnu strukturu.

Komentar istraživanja

Reprezentativnost uzorka na kojemu je istraživanje sprovedeno nije takva da bi opravdala donošenje nekih čvrstih konačnih nalaza. Ipak, pojedini trendovi su veoma jasni:

1. Iz odgovora ispitanica proizlazi da su u najnovijem imigracionom talasu, žene iz Srbije zastupljenije od muškaraca jer su spremne da obavljaju i najteže poslove, lakše nalaze posao te su hrabrije i požrtvovanije.

2. I u slučajevima kada odlaze same ili sa porodicom, žene migrantkinje po pravilu rade na tradicionalno „ženskim“, niže kvalifikovanim i lošije plaćenim poslovima (NKV, administracija), bez obzira na školsku spremu koju poseduju.

3. Kao razlog za odlazak u zemlje EU se najčešće navodi veća zarada i nemogućnost da se nađe zaposlenje u Srbiji.

4. Istraživanje ukazuje na to da se uticaj žena migrantkinja na donošenje važnih odluka vezanih za porodicu koja je ostala u zemlji ili je sa njima, nije bitno promenio iz čega se posredno može zaključiti da se nije mnogo promenio ni njihov položaj u okviru patrijarhalne porodice.

5. Vidljivo je takođe i da su stekle izvesno samopouzdanje jer u svojim odgovorima, u znatnom procentu navode da se osećaju ravnopravnim članicama porodice, što protivreči njihovim odgovorima vezanim za uticaj na donošenje važnih porodičnih odluka.

6. Većina žena, pre svega onih koje žive same osećaju usamljenost, ali ističu da nemaju težih psihičkih problema.

7. Istraživanje pokazuje da je oko trećine žena migrantkinja suočena sa diskriminacijom, ali da se gotovo nikada ne obraćaju za pomoć; nije primetno da one osećaju druge vidove ugrožavanja sopstvene bezbednosti ili da poseduju svest o ugroženosti.

8. Istraživanje pokazuje da žene u velikoj meri (86% i 75%) odlazak u inostranstvo ocenjuju kao lični uspeh. To govori o tome da, uprkos i dalje snažnom patrijarhalnom modelu, žene vrlo visoko ocenjuju mogućnost da budu ekonomski nezavisne i to vrlo visoko vrednuju. To što mnoge ispitanice rade poslove ispod njihovog obrazovnog nivoa, ali i dalje to doživljavaju kao svoj uspeh svedoči o tome da su žene mobilnije, spremnije da iskoriste realne šanse, kao i da uspeh ne vrednuju statusno nego kao rešavanje problema.

9. Uprkos svemu, i žene koje su same ekonomske migrantkinje, i one koje su otišle sa porodicom, u velikom procentu govore da se osećaju bezbedno. Ovo upućuje na zaključak da je za njihov osećaj bezbednosti, samopoštovanja i autonomije presudno to što imaju stalan posao, zarađuju za sebe i porodicu.

10. Kada se uporede podaci koji govore da se ekonomske migrantkinje u velikoj meri osećaju bezbedno u zemljama u kojima rade, sa podacima sa radionica koji pokazuju da se žene ne osećaju bezbedno u sopstvenoj zemlji, dobijamo poražavajući zaključak. Prisustvo bede, nezaposlenosti i odsustvo lične bezbednosti dovodi do preovlađujućeg osećanja nebezbednosti. Kada se ukrste podaci o tome da ispitanice ocenjuju boravak u inostranstvu kao lični uspeh sa podacima o osećanju bezbednosti moglo bi se zaključiti da osećanje bezbednosti proističe iz mogućnosti da rešavaju svoje problema, samostalno i uspešno.

Iz svega bi se moglo zaključiti da je iskustvo ekonomske migracije pomoglo osnaživanju žena, pre svega time što su one u značajnoj meri preuzele ulogu hraniteljke porodice, koja je tradicionalno pripadala muškoj glavi porodice, ali ta promena uloga nije suštinski ukinula patrijarhalnu neravnotežu moći u njihovim porodicama.

(Integralni tekst anketnog istraživanja nalazi se na sajtu www.zeneucrnem.org)

Koordinacija: Ivana Vitas, Snežana Tabački i Staša Zajović

Saradnice na projektu:

*Marina Vlasisavljević, Valentina Vukosavljević – Pavlović i
Dušanka Stojković (Leskovac, obrada ankete)
Admira Turković (Prijepolje), Danica Jovanović (Novi Bečej),
Dragica Pavlov – Krstić (Pirot), Jelena Memet (Kruševac),
Jovanka Brkić (Velika Plana), i Mia Kuzmanović (Novi Sad) – (anketarski tim)*

Staša Zajović

Ekonomске imigrantkinje i aktivistkinje u zemljama EU

Istraživanje:

Anketni upitnik za istraživanje: 'Žene, ekonomski migranti u zemljama EU' u okviru projekta 'Žene, mir, bezbednost – Rezolucija 1325' poslat je na 55 adresa u zemljama EU, od tog broja stiglo je 23 odgovora, tj. nešto više od jedne trećine.

Radi se o pilot anketnom istraživanju koje obuhvata pre svega aktivistkinje Mreže Žena u crnom u Italiji, Španiji, Velikoj Britaniji i Francuskoj. Ankete su slane od kraja aprila 2010. a pristigli odgovori su obrađeni septembra 2010. godine.

Ciljevi anketnog istraživanja:

- Uvid u stepen ljudske bezbednosti imigrantkinja, izvori ugrožavanja bezbednosti i načini zaštite na institucionalnom nivou i na nivou civilnog društva.
- Uvid u stepen informisanosti (o radnim pravima imigrantkinja, o mehanizmima zaštite) aktivistkinja civilnog društva a pre svega aktivistkinja Mreže Žena u crnom u zemljama EU o statusu imigrantkinja u zemljama EU.
- Uvid u stepen angažmana aktivistkinja civilnog društva, pre svega aktivistkinja Mreže Žena u crnom u pogledu rodne, klasne, interkulturalne podrške i solidarnosti između aktivistkinja civilnog društva i imigrantkinja u zemljama EU.

Polazišne teze u istraživanju bile su: kakav je stepen ljudske bezbednosti imigrantkinja (lična, ekonomska, politička, kulturna, zdravstvena, itd.); koji su izvori ugrožavanja bezbednosti a koji mehanizmi zaštite postoje na nivou država i civilnog društva; da li dostignuti stepen rodne ravnopravnosti i institucionalni mehanizmi imaju univerzalni karakter: da li se podjednako odnose na sve žene, da li ih podjednako uživaju sve žene; da li se jednakost i privilegije žena u razvijenim zemljama zasnivaju i na nejednakosti i eksploataciji imigrantkinja iz nerazvijenih zemalja; u kojoj meri rodna ne/jednakost zavisi ne samo od rodne već i klasne, rasne, etničke pripadnosti; u kojoj meri restriktivni imigracioni zakoni vode ka marginalizovanju i/li isključivanju (ekonomskom, političkom, kulturnom) imigrantkinja i u kojoj meri najprogresivniji deo ženske populacije, tj. aktivistkinje civilnog društva putem svog građanskog angažmana doprinose ublažavanju nepovoljnog položaja imigrantkinja.

Osnovni podaci o ispitanicama

Dob: Do 30 (2); 30-50 (9); preko 50 (12); ispitanice su bile iz sledećih država: Španija (8), Italija (11), Velika Britanija (1) i Francuska (1), a što se tiče obrazovnog nivoa radi se isključivo o osobama više i visoke stručne spreme.

Ispitanice su aktivistkinje civilnog društva: ljudska prava, ženska ljudska prava, mirovna grupa, sindikati: isključivo aktivistkinje civilnog društva (aktivistkinje feminističko-antimilitarističkih grupa Žena u crnom (95%) a ostatak su aktivistkinje organizacija za ljudska prava.

Komentar istraživanja

- Indikativno je već i to da većina onih kojima smo uputile pitanja nije našla shodnim da nam odgovori. To ukazuje na teškoću bavljenja tim pitanjem, jer radi se o civilno i politički izuzetno angažovanim ženama. Na osnovu toga se nameće potreba posebne analize i refleksije ozbiljnih i dubokih kontradikcija u shvatanju i primeni ideje solidarnosti.

- Iz odgovora ispitanica koje su se odazvale na anketu proizilazi da najveći deo imigrantkinja radi na poslovima na kućnim poslovima (čišćenje i održavanje stanova, poslovima nege i brige o drugima), pri čemu u najvećem broju slučajeva nemaju čak ni određeno radno vreme, što upućuje na veoma visok stepen eksploatacije. Dakle, imigrantkinje rade na socijalno i ekonomski najniže rangiranim i najmanje plaćenim poslovima. Najveći deo imigrantkinja nije socijalno osiguran, što potvrđuje našu polazišnu tezu da je rodna jednakost i institucionalni mehanizmi rodne jednakosti zavise ne samo od rodne nego u uslovima neoliberalnog kapitalizma najmanje u istoj meri od rasne, klasne i etničke pripadnosti.

- Istraživanje je vrlo jasno pokazalo da je nivo bezbednosti vrlo nizak i da je veći deo aktivistkinja svestan njihovog nezavidnog položaja, kao i restriktivnog zakonodavstva i politike prema imigrantkinjama. Pogoršana je i celokupna kulturna i politička klima prema stranicima koje domicilno stanovništvo percipira kao neprijatelje i pretnju za bezbednost, posebno u državama u kojima je na vlasti desnica. Veoma retko se kao jedan od izvora ugrožavanja bezbednosti pominje i ugroženost od pripadnika od vlastite zajednice, a češće se u odgovorima pominje osećanje straha imigrantkinja od deportacija ili od okoline. Većina ispitanica navodi sledeća tri izvora osećanja nebezbednosti: neinformisanost u pogledu mogućnosti zaštite na nivou institucija i organizacija civilnog društva, nepoznavanje jezika i kulture zemlje u kojoj žive i rade, kao i raspostranjenost ksenofobije i rasizma. Ovakvi odgovori ukazuju na neophodnost daleko većeg angažmana, kako države tako i civilnog društva o mehanizmima zaštite imigrantkinja.

– Iz odgovora na pitanje kome se imigrantkinje faktički mogu obratiti, proizilazi da ima jako puno mogućnosti pomoći, ali da većina imigrantkinja nije sa njima upoznata. U uskoj vezi sa time je i nalaz koji smo dobile na sledeće pitanje.

A to pitanje koje smo htele razjasniti odnosi se na to u kojoj meri najprogresivniji deo ženske populacije u zemljama EU, tj. aktivistkinje civilnog društva putem svog građanskog angažmana doprinose ublažavanju nepovoljnog položaja imigrantkinja. Istraživanje je pokazalo da se samo 9 aktivistkinja (a to znači nešto manje od 40%) na razne načine učestvuje u akcijama pomoći, podrške i solidarnosti sa imigrantkinjama a da ostalih 14 nikako ne učestvuju (8 njih to obrazlaže nedostatkom kapaciteta svojih grupa za takve vrste aktivnosti, dok ostale nisu obrazložile odsutnost interesa za tu vrstu aktivnosti). Odatle se jasno može zaključiti da većina aktivistkinja ne smatra da bi principe solidarnosti trebalo primenjivati u 'svom dvorištu', dok bi verovatno solidarnost sa ženama u udaljenim zemljama (npr. Avganistan, Palestina, Afrika, Latinska Amerika) pokazala viši stupanj angažmana (ali to nije bio predmet ankete).

– Indikativno je da čak ni aktivistkinje koje učestvuju u akcijama solidarnosti ne opisuju te aktivnosti, što nažalost mnogo više ukazuje na deklarativni karakter solidarnosti i izostanak suštinskog sadržaja solidarnosti.

Integralni tekst anketnog istraživanja nalazi se na sajtu www.zeneucrnom.org

Staša Zajović

Beograd, septembar 2010.

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

141.72:172(082)

33:141.72

FEMINISTIČKA etika brige : čitanka/reader
/ [uredile Staša Zajović i Ljupka Kovačević].
– Beograd : Žene u crnom : Anima, 2012 (Novi
Sad : Denik). –161 str. ; 30 cm

Tiraž 180. - Str. 5-7: Uvod / Staša Zajović,
Ljupka Kovačević. - Napomene i bibliografske
reference uz pojedine radove i uz tekst. –
Bibliografija uz pojedine radove.

ISBN 978-86-85451-51-5

a) Феминистичка етика - Зборници b)
Економија - Феминистички аспект - Зборници
COBISS.SR-ID 195473676