

Emilia EPŠTAJN¹

Muzej afričke umetnosti, Beograd

UDK

305-055.2 Трyт С.
326-055.2:141.72(73)

U ČIJE IME (NE) SMEMO GOVORITI: O SODŽURNER TRUT I „ISKUSTVU” KAO POLAZNOJ TAČKI ZA ŽIVLJENJE I RAZMATRANJE POLITIČKOG SUBJEKTA²

APSTRAKT Genealogija američkog feminizma pokazuje da je veoma rano, usled specifičnosti socijalnog konstrukta SAD kao i posebnih uslova u kojima se kreiraju i razvijaju pojmovi roda i rase, došlo do razilaženja među „ženama” – takođe kategorije i pojma sa višestrukim značenjem i potencijalima za kreiranje i razgradnju (jednog, svojevrsnog) političkog subjekta. Jedna od okosnica razilaženja Amerikanki bilo je na osama „iskustvene” različitosti doživljaja i življenja roda i rase u Americi. Rad kreće od jednog od najcitiranijih govora u savremenoj feminističkoj teoriji „A zar nisam ja žena?”, Sodžurner Trut, a njime se i završava, jer je upravo razmatranje tog govora i načina na koji se instrumentalizovao u feminističkoj teoriji dovelo i do buđenja i koherentnog artikulisanja političkog subjekta Afroamerikanki, ali i do njegovog implementiranja u okvire feminističkih teorija koje imaju za cilj ukazivanje na problematičnost i ograničenost postupanja iz tačke politika identiteta.

Ključne reči: Sodžurner Trut, telo, crno, belo, žensko, rod, iskustvo

1 E-mail: emilia.epstajn@museumofafricanart.org

2 Ovaj rad predstavlja novu i skraćenu verziju master rada koji je odbranjen aprila 2014. godine u okviru programa Teorija kulture i studije roda na Fakultetu političkih nauka Univerziteta u Beogradu pod naslovom „Politike crnog i belog ženskog tela u savremenoj feminističkoj teoriji”. Problematican naslov koji u sebi potvrđuje upravo ono što u savremenoj feminističkoj teoriji predstavlja tačku najjače kritike, spora i razilaženja – univerzalizujuće i isključujuće dejstvo politika identiteta i političkog subjekta koji je na njemu izgrađen – dakle taj i takav naslov, ispostavilo se da je u velikoj meri odredio pravac razvijanja rada na temu roda i rase

Pre nego što se upustimo u podučavanje ovih Afrikanaca našim sistemima filozofske misli, pokušajmo da savladamo njihove. ... Mi ne tvrdimo, naravno, da su Bantu sposobni da formulišu filozofsku raspravu, uz kompletan i adekvatan vokabular. Zadatak leži na nama da se uhvatimo u koštac sa takvim sistematskim razvojem. Mi smo ti koji će moći njima da kažu, u preciznim odrednicama, šta je njihov duboko unutarnji koncept bivstvovanja. Oni će se prepoznati u našim rečima i prećutno saglasiti, izgovarajući: „Vi nas razumete: vi nas potpuno poznajete: vi ‚znate‘ na način na koji mi ‚znamo‘”.

(Temples 1945)

Čijom krvlju li su moje oči sazdane?

(Harraway 1991)

UVOD

Ovaj rad inspirisan je govorom Sodžurner Trut (Sojourner Truth), odnosno jednim, u feminističkoj teoriji često citiranim, interpretiranim i prevedenim govorom poznatim pod nazivom „A zar nisam ja žena?” („Ain’t I a Woman”). Sodžurner Trut (1797–1883) jedna je od najpoznatijih Afroamerikanki, s vremenom je postala simbol borbe za ukidanje ropstva i za ženska prava. Rođena kao ropkinja po imenu Izabela Baumfri (Isabella Baumfree), ona je svoje ime promenila u Sodžurner Trut (što bi u prevodu značilo „saputnica istine”) nakon svojevrsnog hrišćanskog proviđenja koje, pored brojnih drugih životnih zbivanja i prekretnica opisuje u narativu iz 1850. godine (Gilbert 1850). Ovaj narativ nudi uvid u život jedne crnkinje-ropkinje, zatim i oslobođene Afroamerikanke, i može se tumačiti kao jedno iskustvo koje u sebi sažima iskustva čitavih generacija Afroamerikanki koje su živele i umirale pre i posle nje. Istovremeno, njeno *iskustvo* je postalo referentna tačka

u okvirima američkog feminizma. Iako sam naslov izmenila za potrebe ovog članka i time sprovela neku vrstu naknadne korekcije, smatram da je važno ne zaboraviti inicijalni naslov jer on nosi u sebi sve protivrečnosti koje pisanje o identitetima i upotreba društvenih kategorija kao analitičkog oruđa podrazumevaju. Taj naslov isto tako oslikava bezizlaznu poziciju političkog subjekta koji se nalazi „između” termina i kategorija kroz koje je primoran da se artikuliše. Ovom prilikom bih posebno želela da se zahvalim Adriani Zaharijević što mi je ukazala na nedoslednosti i propuste u ranijoj verziji master rada, kao i na tome što je preusmerila rad u pravcu razmatranja pojma „iskustva” u feminističkoj teoriji.

koja ide u prilog i služi kao odbrana onim *znanjima* koja kreiraju epistemičke sisteme koje nazivamo crni ili afroamerički feminizam.

Predstavljanje Sodžurner Trut na Konvenciji žena (*Women's Convention*) u Akronu (Ohajo), 1851. godine, možemo shvatiti, poput svakog drugog javnog govora, kao vrstu nastupa, pa čak i performansa u kojem i samo telo figurira kao posrednik u prenošenju određene poruke. Njen nastup, njena pojava, izazvali su kod prisutnih komešanje i dobacivanja da se ponovo pokreće „pitanje abolicije” i da je opet reč o „ženama i crncima” (Stanton, Anthony, Gage 1969, 114–117). Ona sama predstavljala je u datom trenutku paradigmu ne samo svog vremena³, već i paradigmu brojnih Afroamerikanki koje će u okvirima crnog feminizma tek stupiti na političku scenu⁴. Sodžurner Trut je iskoristila priliku da izrazi i samim tim postavi osnovu za kreiranje *istorijski akumuliranog zajedničkog iskustva* čitave jedne grupacije – afroameričkih žena. Ona je tada rekla:

„Pa, deco, gde ima dima ima i vatre. Postavljeni između crnaca s Juga i žena sa Severa što samo o pravima govore, beli muškarci će vrlo brzo biti u nevolji. No, čemu sva ova priča? Onaj muškarac tamo kaže da ženama treba pomagati oko tereta, da ih treba prenositi preko jarka, i da im svuda treba dati najbolje mesto. Sa mnom niko nikada ne deli breme, niti mi pomaže da preskočim kaljave jarke, niti mi daje neko najbolje mesto! Pa zar ja nisam žena? Pogledajte me! Gledajte moju ruku! Ja sam orala i sadila i skupljala u košare posađeno, i nijedan me muškarac u tome nije pretekao! A zar nisam ja žena? Ja mogu da radim i jedem kao muškarac – kad toliko mogu da nađem – a mogu i bič da nosim! I zar zato nisam žena? Rodila sam petoro dece, a sve do jednog su ih,

3 Zato što postavljanjem tog pitanja, u tom trenutku, Sodžurner Trut otvara pitanje istorijski utemeljene pretpostavke prema kojoj se „rodno” određena žena, zapravo sve predispozicije koje je u tom smislu čini specifično različitom od muškarca, utemeljuje u idejama o pretpostavljenoj polnoj determinisanosti (žene).

4 Istovremeno, Sodžurner Trut nagoveštava kritiku koju u feminističku teoriju i praksu uvode afroameričke feministkinje koje u drugoj polovini XX veka govore o „višestrukim” identitetima, njihovom simultanom dejstvu i nesvodljivosti pod simplifikovane odrednice unutar roda, klase, rase, i svih ostalih (mogućih) socijalnih kategorija. Zapravo, nagoveštava se da „biti žena” znači različite stvari i podrazumeva različita iskustva ukoliko se govori (pa za početak) o belim ili crnim, odnosno Afroamerikankama.

na moje oči, prodali u roblje, i kad sam plakala onako kako to samo majke mogu, niko osim hvaljenog Isusa me nije čuo! Tà, zar ja nisam žena?” (Haravej 2006, 112).

I *da*, ako se podsetimo komešanja u publici, ovo jeste bilo i pitanje žena i pitanje ropstva na jedan poseban način koji je ključan za razmatranje feminizma u Sjedinjenim Američkim Državama. Govor „A zar nisam ja žena?”, kao i sam lik Sodžurner Trut inspirisao je brojne feminističke tekstove, što potvrđuje da je on pogodio problem pravo u centar; da je *to pitanje* jedno od onih retkih koje uspeva da obeleži ne samo istorijski trenutak u kojem je postavljeno, već da će isto tako dalekosežno prodirati u savremenost i da će to biti *pitanje* koje obeležava čitav jedan period teorijskog preispitivanja *roda* i *rase* unutar savremenog feminizma. I zaista, biće da su prisutni bili u pravu: Sodžurner Trut je najavila celu generaciju američkih i afroameričkih feministkinja, dakle i crnih i belih žena, koje su se bavile i emancipacijom i pravima, i žena, i crnaca i crnkinja, u Americi. Štaviše, postavivši pitanje *A zar nisam ja žena?* Sodžurner Trut je počela da odmotava klupko koje će pokazati ne samo da su pitanja roda i pitanja rase u američkom feminizmu, nerazdvojna, već i da njeno pitanje lančano povlači za sobom i ono ključno za feminizam: *(A) šta je to žena?*

U ovom radu, Sodžurner Trut i njen(i) govor(i), će se pre svega posmatrati u okviru teorijskog razmatranja pojma *iskustva*. Iskustvo je jedna od tačaka feminizma koja nije samo imala moć da okupi i učini politički koherentnim „žene kao žene” već je, pokazalo se, istovremeno bilo tačka oko koje su se unutar feminizma žene razdvajale. Iskustvo, podeljeno ili ne, takođe je otvorilo u feminizmu poznati problem oko toga „u čije ime se sme govoriti”, i na relaciji rase i u okvirima roda, u ovoj formi izražena problematika iskustva uzela je poseban obrt.

Iskustvo Sodžurner Trut osvedočeno u njenom govoru i na njenom telu-koži-mesu⁵ je zapravo, u teorijskom smislu transcendiralo svoju istoričnost.

5 Teorijski pojam „mesa” (na engleskom „flesh”), koriste teoretičarke Hortens Spillers (Hortense Spillers), Bibi Bakare-Jusuf (Bibi Bakare-Yusuf), i druge, i njemu će biti posvećena posebna pažnja u radu.

Taj život na prelazu, pokazaće se kao reprezent života brojnih Afroamerikanki, zauvek žigosanih ropskim iskustvom i do danas „podvojenih” ili „dvostruko vezanih” u okvirima jednog „emancipovanog” identiteta. Ono što je posebno intrigantno u pitanju *A zar nisam ja žena?* – jeste: zašto odgovor nije bio potvrđan? Zašto je ovo pitanje u datom trenutku i postavljeno? Konačno, zbog čega se jedna ropkinja 1851. godine na Konvenciji žena u Ohaju nije mogla nazvati *ženom*; ili, drugim rečima, zbog čega je *ženom* nisu smatrali okupljeni beli Amerikanci, i muškarci i žene, i zbog čega se ona ženom nije smela javno deklarirati.

Iz više razloga, Sodžurner Trut i jeste i nije bila „žena”. U kontekstu kreiranja politički koherentnog subjekta, crna i bela žena se nisu mogle povezati ni u prvim danima nakon ukidanja ropstva niti više od sto godina kasnije, u nastupajućem drugom talasu feminizma. Isprva paradoksalno, a danas nakon kritičkog preispitivanja u okviru feminističke teorije prihvaćeno viđenje, problem locira u samom definisanju pojma „žene”. Istorija feminizma i kao pokreta i kao teorije pokazala je da se ne može govoriti u ime *svih žena* a da se pritom ozbiljno ne ugrozi pravo na postojanje *svih onih drugih žena* koje se ne mogu podvesti pod pojam normativno ženskog.⁶ U prvom talasu feminizma, bele Amerikanke su jedino *kao žene* i mogle da traže jednaka prava sa muškarcima, ali insistiranjem na takvom rodnom utemeljenju, one su se na rasnoj osnovi izdvojile i postavile iznad brojnih drugih ne-belih žena.

6 Pod normativno ženskim misli se ne samo na sklop karakternih osobina (iracionalnost, umerenost, smanjena intelektualna sposobnost, manja izdržljivost, blagost, i sve to u *odnosu na* muškarca); tako i određeni domeni rada u kojima se mogu kretati: domaćinstvo pre svega, kasnije naravno to će biti određena „ženska” zvanja i pozivi. Sa idejom da su unapred definisane ovim predispozicijama rodna determinisanost se, ponavljamo, pravda polnom (biološkom) determinisanošću. Dalje, normativizujuće dodeljene uloge izvedene su iz (suprotstavljenog) odnosa žena–muškarac i u tim relacijama dolazi se do pretpostavke o tome da su „sve žene iste” u *odnosu na muškarce*. Međutim (i ovaj veznik uvode Afroamerikanke), upravo pomerajući i postavljajući relaciju na crna–bela Amerikanke, Afroamerikanke tvrde da je normativna žena: bela, pa zatim i bela Amerikanke određene (srednje) klase. Iz te perspektive, postaje jasan značaj koji se daje *rasi* kao socijalnoj kategoriji koja natkriljuje sve ostale, i ovo će činiti osnovu afroameričke feminističke misli.

Sodžurner Trut je u svom govoru nagovestila ideju da je njeno iskustvo posve drugačije od iskustva bele žene, tako da razmatranjem pitanja koja je ona pokrenula, *pojmom iskustva* se možemo baviti na osi sličnosti koje omogućava povezivanje i političko udruživanje grupa žena, ali takođe može izazvati podvajanje i razilaženje. U srži i jednog i drugog nalazi se esencijalizacija identiteta i iskustva. Razmatranje iskustva roda i rase, kao i iskustva tela Afroamerikanki mora da uključi i diskurzivnu i epistemološku dimenziju. Cilj toga jeste da nas vodi ka razumevanju identiteta i političkog subjekta koji je u slučaju Afroamerikanki utemeljen u istoriji polnog (biološkog) određivanja ženskog; zatim, jednog „ne-orodenog” subjekta, odnosno rodnog subjekta koji figurirajući kao suprotnost ima funkciju da odredi normiranu ženskost bele Amerikanke; i na kraju, da nas dovede do pretpostavke da će rasa, u američkom kontekstu, biti najširi okvir za razmatranje bilo rodnih, bilo klasnih i/ili svih ostalih socijalnih kategorija (u teoriji) i grupa (u praksi).

Razmatranje odnosa crnih i belih žena u Americi, posmatrajući uzroke i ciljeve njihovog grupisanja u različitim feminizmima (kreiranje različitih znanja, teorija i praksi), potvrđuje tezu koja uvek iznova vraća fokus na problematiku kategorije žene – nestabilnost pojma i neodrživost identiteta, ali istovremeno i neophodnost zadržavanja ovog termina upravo zbog višestrukosti značaja i vrednosti koji nosi i za feminizam kao pokret, kao i za određenu(e) grupu(e) koja je pozicionirana u okvirima tog pojma i kategorije. Deniz Rajli (Denise Riley) je takođe jedna od teoretičarki koja se u određenom segmentu svog rada oslanja na Sodžurner Trut. Rajli smatra da je ova jaka ličnost danas pred nama, da bi ona umesto pitanja „Nisam li ja žena?” izgovorila: „Nisam li ja fluktuirajući identitet?”, i to zbog toga što je Sodžurner Trut, bilo da je „žena” ili da se može smestiti u pojam „žene”

„istorijski, diskurzivno konstituisana i uvek u relativnom odnosu prema kategorijama koje su po sebi promenljive; ‚žene’ su promenljivi kolektivitet u kojem ženske osobe mogu biti različito pozicionirane – pa se samim tim možemo oslanjati na kontinuitet te kategorije” (Riley 1995, 1–2).

ISKUSTVO ROPSTVA

„Atlantska trgovina robljem” naziv je kojim se obeležava istorijski period od 16. do 19. veka tokom kojeg su Afrikanci⁷ različitog porekla sa afričkog kontinenta dopremani u Novi svet. Trgovina ljudima kao radnom snagom, a u slučaju Afrikanki, i njihova seksualna eksploatacija kao komoditeta za reprodukciju još radne snage – robova, bila je temelj na kojem je počivao robovlasnički sistem i rani kapitalizam severne Amerike. Afričko ropstvo je bilo posebno važno za ekonomiju plantaža širom američkog juga zbog toga što je omogućavalo neplaćenu radnu snagu za proizvodnju useva koji su bili od ključnog značaja za evropski primat na svetskom tržištu⁸, a koje je bilo pretpostavljeno evropskom komercijalnom i geografskom ekspanzijom (Sinha 2008, 1). Sociopolitičko uređenje Novog sveta zasnovano na robovlasničkoj ekonomiji suštinski je obeleženo „krađom tela” miliona Afrikanaca.

Robovlasnički brodovi koji su prevozili Afrikance, muškarce, žene i decu, bili su mesta terora i sadizma koja su imala za cilj stvaranje poslušnog roba. Procenjuje se da je oko petnaest miliona Afrikanaca i Afrikanki kidnapovano za potrebe trgovine robljem, a kao dokaz neljudskih uslova na brodovima kojima su se prevozili, svedoči činjenica da ih je između jedanaest i dvanaest miliona zapravo stiglo na kopno (Davies 1997, 452–453). Atlantska trgovina robljem se takođe naziva i „središnji prolaz” (*Middle Passage*), a plovidba iz Afrike u Ameriku može se tumačiti kroz antropološku konstrukciju „ritualnog prelaza”. Ritualni prelaz se u ravni simboličkog ponašanja, deli na nekoliko (uglavnom tri) segmenta, od kojih je središnja, odnosno, *liminalna* faza, najbremenitija simboličkim značenjem i zapravo postavlja individuu u centar ritualnih radnji koje imaju za cilj da je pripreme za novi socijalni status koji joj

7 Uvek iznova iznenađuje u kojoj meri upotreba termina Afrikanci briše etničku specifičnost i to, pre svega, zbog univerzalizujućeg dejstva koje u tom kontekstu ima rasa (crna) kao isto tako univerzalno shvaćena kategorija.

8 Usled ograničenog prostora nemoguće je više vremena posvetiti pitanju evropskog primata na svetskom tržištu (u najširem smislu od 16. veka nadalje) koje je od ključnog značaja za odnose evropskog kontinenta i Novog sveta sa Afrikom, odnosno istorijom ropstva u Sjedinjenim Američkim Državama.

predstoji. „Središnji prolaz” predstavljao je liminalnu fazu „ritualnog procesa” putem kojeg se brisalo sećanje, istorija i svi tragovi kulturnog identiteta u cilju stvaranja roba. Na velikim trgovačkim brodovima, porobljeni afrički čovek se nalazi u vremenskoj i prostornoj suspenziji, a status u koji se on „inicira”, jeste status roba. Postojeći identitet prestajao bi da važi po ulasku na velike prekookeanske brodove i to fizičkom torturom i žigosanjem, ali i zabranom upotrebe ličnih imena i komunikacijom sa drugim robovima. Ovi *robovi u nastajanju* nisu smeli da koriste vlastiti (ili maternji) jezik niti da se povezuju sa individuama sa kojima bi se eventualno sporazumeli. Time se ukidala njihova etnička pripadnost, status koji su imali u zajednici, kao i srodničke veze (hooks 1982, 18–19).

Psihička tortura i fizičko zlostavljanje na brodovima, predstavljali su deo postupka dehumanizacije koja je imala za cilj stvaranje apsolutno poslušnog tela roba. Razmatrajući telo crne žene u ropstvu, Bibi Bakare-Jusuf (Bibi Bakare-Yusuf) polazi od stanovišta da se telo kao konceptualno oruđe za promišljanje roda, seksualnosti i pola mora postaviti u dimenziju telesnog iskustva (Bakare-Yusuf 1999). Jedini način na koji crni feminizam može da pristupa iskustvu ropstva jeste da ga locira u telesnost, odnosno iskustvo življenog crnog ženskog tela.

Bakare-Jusuf posmatra ropstvo kao stanje u kojem se kroz „ekonomiju nasilja“ i bola, vrši dekonstrukcija subjekta. Ona postavlja telo Afrikanke koja postaje rob u teorijski koncept Ilejn Skari (Elaine Scarry) i njene studije *Telo koje trpi bol: stvaranje i razgradnja sveta* (Scarry 1985). Prema ovoj teorijskoj postavci, telo nad kojim se vrši nasilje doživljava bol koji za razliku od drugih osećanja (poput ljubavi *prema* nekome, ili straha *od* nečega i sl.) nema referentnu ravan. Zbog toga što bol nema referentni okvir, iskustvo koje se trpi nije moguće transformisati, odnosno izraziti, i usled toga ono ostaje zarobljeno u telu. Ono što sledi jeste nasilno razdvajanje tela i uma, utoliko što telo postaje ono koje nosi bol, a um onaj koji bi trebalo, ali zapravo ne može, da izrazi bol. Pozivajući se na Lakana (Jacques Lacan) koji stvaranje socijalnog subjekta vezuje za zakone jezika, a s obzirom na to da bol nije „izražen” jezikom, tj. običnim govorom, on se doživljava kao nešto što je nemoguće izraziti, nešto nevidljivo. Nemogućnost izražavanja bola kroz

govor dovodi do rascepa između subjekta koji govori, koji se služi socijalno razumljivim sistemom komunikacije s jedne strane, i telesnog subjekta s druge strane (Bakare-Yusuf 1999, 313–314). Istorijsko iskustvo Afroamerikanaca i Afroamerikanki kao robova, njihova svedenost na telo kao stanje izvan jezika (izvan socijalne razumljivosti i konstruisanosti), i u očima onog koji nanosi bol i u žrtvi koja ga trpi, kreira stanje korporealnosti (svedenosti na telesno) koje izuzima i isključuje Afroamerikance iz javne sfere koja je preduslov za subjektivitet (ibid., 316).

Telo koje se uporno izlaže brutalnosti i nasilju potvrđuje dve stvari: 1) da žrtva ne raspolaže svojim telom, da nema nikakva prava nad njim i da sledstveno tome, želi da se oslobodi sopstvenog tela jer je ono glavni posrednik u sprovođenju podređenosti, i 2) uporno i ponavljano terorisanje na plantažama (pored psiholoških sadističkih poriva vlasnika) imalo je za cilj da dehumanizuje. Porobljenome se ne sme dozvoliti da percipira sebe kao nekoga ko ima ikakva prava (Spillers 1987, 75) i on se uporno mora *podsećati* da nema

„ni dušu, ni ljudski govor, ni rodni subjektivitet, ni kulturu ni jezik na koji se može pozvati. Stoga, osmišljavanje i sprovođenje tako elaboriranih mehanizama torture ... predstavljalo je protokol onih koji su smatrali za sebe da poseduju te attribute” (Bakare-Yusuf 1999, 317).

Pored brisanja ljudskosti i elemenata ličnosti, na prekookeanskim brodovima je otpočet proces brisanja roda (*degendering*) Afrikanaca i Afrikanki. Socijalno i političko uređenje Novog sveta gradilo se na „krađi tela” koja je zahtevala raskidanje veze između tela roba, i volje i aktivne želje. Kao posledica toga, o rodu (muškom ili ženskom) kao društvenoj kategoriji se ne može govoriti, a tela muškaraca i žena „postaju teritorije kulturnog i političkog manevrisanja, bez ikakve rodne referencijalne ravni, rodne specifičnosti” (Spillers 1987, 67). Dakle, brisanje roda jeste ponavljani proces koji se sa prekookeanskih brodova preneo i na plantaže Novog sveta; brisanje roda koje se sprovodi nad telima Afrikanaca i Afrikanki kreira (u ovom ropskom stanju) telo koje nije rodno obeleženo (*de-gendered*) (ibid.).

Hortens Spilers (Hortense Spillers) koristi se distinkcijom *tela* (body) i *mesa* (flesh) kako bi naglasila suštinsku razliku između porobljene i oslobođene pozicije subjekta. Prema njenom mišljenju, pre *tela* postoji *meso*, kao „nulta tačka socijalne konceptualizacije, koju nije moguće prikriti diskursom” (ibid., 67). Govoriti o *mesu* kao nečemu prediskurzivnom, znači da se insistira na razlikovanju ovog koncepta od pojma *tela* i boje kože kao socijalnih konstrukata. Rasecanje, sakaćenje, penetriranje i drugi oblici nasilja nad *mesom* Afrikanke dozvoljavaju Hortens Spilers da izvede još jednu razliku: između kulture (kao referentne ravni za telo) i kulturalne *vestibularnosti* (koja se odnosi na pojam mesa). U definisanju pojma „mesa” Spilers ga svodi na entitet „od krvi i mesa” u *vestibuli*, odnosno predvorju kolonizovane Severne Amerike. Meso robova i ropkinja podložno je i izloženo istim oblicima torture koji prevazilaze razmatranja na nivou boje kože (ibid.); telo ropkinje doživljava duplo dehumanizovanje jer je izloženo *silovanju* (u ovom smislu shvaćeno kao specifično, rodno), „ženskim” oblikom povrede nad telom i umom, ali je istovremeno (bičevanjem i linčovanjem) izloženo *eksternalizovanim* oblicima mučenja koji su po svojoj brutalnosti *muški*: „Materijalizacija scene nezaštićenog ženskog mesa – ženskog mesa ne-orođenog (*ungendered*) – nudi praksu i teoriju, tekst za život i smrt, a istovremeno i metod za čitanje kroz njihove različite medijacije” (ibid., 68).

Ako je telo u kulturi ono koje je pozicionirano, diferencirano i određeno, telo/meso u takozvanoj „kulturnoj vestibularnosti”, bilo bi ono koje je otvoreno/potencijal za takvo socijalno smeštanje. Spilers razmatra pojam *tela*, odnosno kreira pojam *telo/meso* kao potporu stanovištu da

„pre diferencijacije subjekta koji se zasniva na rodu (u najkonvencionalnijem smislu), unutar sistema ropstva postoji inicijalna diferencijacija između subjekta i objekta, odnosno u slučaju Spillers, ljudskog i neljudskog. Ključna distinkcija između pozicije zarobljenog i oslobođenog subjekta, jeste da se zarobljenik posmatra kao stvar, ‚drugost’, koja nije podređena diskurzivnim distinkcijama koje bi odredile polnu razliku” (Smith 2002, 22).

Brisanje parametara društvenosti odnosilo se i na rod kao tačku socijalne prepoznatljivosti. Kako bi se obezbedio status roba koji zahteva apsolutnu

poslušnost koja se postiže torturom tela kako na prekookeanskim brodovima tako i po dolasku u Ameriku, rob je postavljan izvan društva upravo ukidanjem rodne determinacije, odnosno osporavanjem prava i očekivanja koja su belim muškarcima i ženama u patrijarhalnom robovlasničkom američkom društvu bila propisana i normirana. Robovi međutim, ne gube polnu determinisanost; štaviše, oni se redukuju na biološku konstrukciju polnosti. Robovi koji se razlikuju prema polu, ipak su u svakom drugom smislu, dakle po pitanju obespravljenosti i oduzimanja statusa humanosti bili podjednako potlačeni.

Pozivajući se na istorijski građeno iskustvo ropstva, njemu se mora pristupati na različite načine u zavisnosti od toga da li se govori o muškarcima ili ženama. Istraživanja istorijskih izvora koja je sprovedla bel huks (bell hooks) početkom 1980-ih godina, omogućila su joj da zaključi da su svi dotadašnji radovi koji su se bavili ropstvom u Americi, previđali političke i socijalne posledice seksualne eksploatacije crne žene. Kada je u pitanju razmatranje iskustva crne žene u ropstvu, kao i njene polne, biološke redukcije, bel huks ističe konstantnu izloženost ropkinje potencijalnoj i u praksi često ostvarivanoj mogućnosti da bude silovana. Njena seksualna ranjivost i dostupnost belom gospodarstvu biće tačka u kojoj se „institucionalizovani zločin” tj. silovanje, sprovodio s ciljem proizvodnje budućih robova.

Cilj brutalnosti na brodovima i plantažama jeste, kao što je nagovešteno, pravljenje ekonomski produktivnog (i u slučaju ropkinja reproduktivnog) tela. Imajući to u vidu, važno je zadržati se na *radu* u periodu ropstva i na znanjima koja iskustvo tela u radu proizvodi. Dok se iz prethodnih segmenata koji se odnose na nasilje nad telom, vidi kako se granica između muških i ženskih tela robova gubi u procesu dehumanizacije, ona se istovremeno u polnom smislu diferenciraju i to postaje na određen način jasno kada je u pitanju radna eksploatacija tela Afroamerikanaca. bel huks smatra da se upravo u *domenu rada* prepoznavala razlika u statusu robova i ropkinja. Dok je crni rob prvenstveno eksploatisan kao radnik u poljima, crna ropkinja je eksploatisana i kao radnica u polju, i kao radnica u domaćinstvu, i na kraju kao reproduktivna snaga. Naime, sledeći huks, iako takva raspodela poslova nije ugrožavala muškost roba, ona je kreirala izrazitu ambivalentnost u percepciji *ženskosti*, odnosno ženskosti koja omogućava ropkinji da se bavi

i onim poslovima (težak fizički rad u polju) koji se tradicionalno smatraju muškim. Status ropkinje, samom raspodelom poslova koja je od crne žene tražila da obavlja „muške” poslove, zapravo postavlja osnove za pokretanje pitanja koja remete pretpostavke na kojima počiva rodna konstruisanost bele Amerikanke (hooks 1982, 22). Zauzimajući dvojnu poziciju u tački ukrštanja ženskih i muških atributa (sposobnost za reprodukciju s jedne strane, i težak rad u polju s druge strane), one su ugrožavale postojeće „patrijarhalne mitove o prirodi ženske urođene fiziološke različitosti i inferiornosti“ (ibid., 71).

Zadržimo se, na trenutak, na relaciji rodne konstruisanosti bele Amerikanke naspram polne, biološke konstruisanosti crne ropkinje. Uzmimo, kako Spillers tvrdi da je „patrijarhalizovani ženski rod ... zapravo ‚jedini’ ženski rod koji postoji” (Spillers 1987, 73), a da: „[p]atrijarhat predstavlja sistem vrednosti u kojem ženska i muška bića (pol) postaju muškarci i žene (rod)” – kao i to da je u pitanju

„sistem u kojem muškarci imaju moć da negiraju žensku seksualnost ili da nameću njene poželjne okvire; da upravljaju radom i proizvodom ženskog rada; da kontrolišu žensko potomstvo; da ih fizički ograničavaju i sprečavaju njihovo kretanje; da ih koriste kao objekte u muškim transakcijama; da staju na put njihovoj kreativnosti i da im uskraćuju pristup društvenom znanju i kulturnim dostignućima” (Zaharijević 2010, 138).

Ako postavimo bele Amerikanke perioda ropstva u ove okvire patrijarhata, na koji način se crne ropkinje postavljaju izvan tog okvira, izvan roda bele žene? Noseći status ropkinje, crne žene su

„konstituisane istovremeno rasno i polno – kao obeleženo žensko (animalno, seksualizovano, bespravno), *ali ne kao žena* (ljudsko biće, potencijalna supruga, biće kojem je dostupno ime oca) – u specifičnoj instituciji, ropstvu, koje ih je isključivalo iz ‚kulture’, određene kao kruženje znakova kroz sistem udaje” (Haravej 2006, 115; naglasila E.E.).

To se posebno očitava na telesnom iskustvu (ili traumi) seksualnosti afričke ropkinje. Njena biološka sposobnost da rađa čini je posebno ranjivom i imala je nezamislive psihološke posledice, ali u teorijskom pogledu primoranost

da rađa, čime se oduzima majčinstvo kao i pravo nad potomstvom, posebno ukazuje na rodnu konstruisanost socijalnih realnosti poznatih kao materinstvo i vlasništvo. Ovim pitanjima su se posebno bavile bel huks i Hortens Spilers.

Spilers posvećuje posebnu pažnju razmatranju utilizacije reproduktivnosti crne ropkinje i posledica koje ona ima po produkciju robova i negiranje srodničkih odnosa. U ropstvu, potomstvo ne pripada majci, već gospodaru, vlasniku roba; s druge strane, s obzirom na to da je bio čest slučaj da je dete bilo rezultat silovanja ropkinje čiji je počinitelj isti taj robovlasnik, potomcima se negira i njihovo genetsko poreklo, odnosno krvno srodstvo koje ga vezuje za biološkog oca. Na taj način, robovi su *siročad*, uistinu na margini (Spillers 1987, 74). To je za Spilers, još jedan primer kulturne vestibularnosti u kojoj srodstvo gubi značaj upravo zbog toga što zavisi od vlasništva, vlasničkih odnosa. Legitimisanje crnog deteta, pogotovo muškog crnog deteta, u patrijarhalnom robovlasničkom društvu bi ga postavilo kao direktnog naslednika prava kojim raspolaže otac (beli robovlasnik). Ako bi u takvoj konstelaciji odnosa srodstvo bilo afirmisano, došlo bi do narušavanja vlasničkih odnosa. Time i genetska reprodukcija postaje jedan od načina da se učvrste ograničenja i potencijalno širenje vlasničkih prava (na neprihvatljive potomke). Čudnim spletom okolnosti osporavanje srodstva zapravo predstavlja glavnu strategiju neospornog vlasništva (ibid., 74–75). Time se ujedno održava i rasna supremacija, o kojoj će biti više reči u sledećem odeljku.⁹

9 Neophodno je pojašnjenje stanovišta Hortens Spilers po pitanju tela/ mesa, bola i istorije, kako bi se izbegle pogrešne interpretacije o genetskom prenošenju iskustva, usađivanja iskustva bola u genetiku:

„Nisam sigurna da se bol prenosi genetski ili putem nekog genetskog upisa na društveno biće koje nosi sećanje bola. ... Verujem da postoji istorijsko telo koje je kodirano za sećanje i da je to ono što se prenosi u nekom simboličkom, diskurzivnom i narativnom smislu. ... Verujem da su generacije ropstva nosile bol u svom mesu, da je informacija prenošena kroz telo koje trpi bol ili osakaćeno meso. Međutim, takođe bih morala da verujem da dete te majke i tog oca može da krene ispočetka. Takođe, telo istorije je nešto o čemu bih volela da razmišljam, o opipljivosti prirode sećanja i kako se ono prenosi” (Haslett 1998).

Afroameričke teoretičarke su se posebno bavile iskustvom ropstva i telesnim iskustvom crne žene kako bi iz njega izvukle saznanja koja doprinose legitimisanju različitosti istorijskog iskustva crne žene u SAD. Time se postupno analiziraju različiti aspekti identiteta Afroamerikanki kao i načina na koje se kategorije roda, rase i pola različito formulišu na bazi tog iskustva.

NEVIDLJIVI OKOVI: NAKON ABOLICIJE ROPSTVA

Reprezentacija crne žene u američkoj javnosti kao seksualno promiskuitetne direktna je posledica robovlasničke ekonomije i uređenja. Stvaranjem mita o promiskuitetnoj crnoj ženi,¹⁰ tendenciozno se radilo na odvajanju dveju rasa i na sprečavanju mešovityh brakova u periodu nakon Proklamacije o emancipaciji (1862). Tokom „Džim Krou” ere¹¹, godina koje su u odnosu dve rase u Americi poznate kao godine „razdvojenih, ali jednakih”, sistemski se radilo na održanju supremacije bele rase, a bel huks je izričita u stanovištu da je seksualna eksploatacija crnih žena, utemeljena u ropstvu, imala dalekosežne i dugotrajne posledice po status crnih žena u američkom društvu (hooks 1990, 52). huks smatra da održavanje tog stereotipa nije puka posledica rasne mržnje, već je predstavljalo osmišljenu metodu socijalne kontrole (ibid., 59–60). Nakon ukidanja ropstva, dakle, sistemski se radi na održanju rasne segregacije. Ukratko, održanje stanja rasne segregacije, razdvojenosti, postizalo se kroz različite zakone koji zabranjuju mešovite brakove, kao i

10 Kao reakcija na nametnut identitet prostitutke, crnkinje su se okrenule „materinstvu” kao suprotnosti i jednoj prihvatljivoj „ženskoj” ulozi. Prema bel huks prvi identitet je bio nametnut, a drugi iznuđen (hooks 1982, 70).

11 „Džim Krou” je izmišljeni lik belog komičara Tomasa Dartmuta Rajsja (Thomas Dartmouth Rice, 1808–1860) koji se bazirao na stereotipima o robovima i Afroamerikancima. U okviru svog zabavnog programa, Rajs je farbao lice u crno, ponašao se kao pajac i karikirao afroameričku varijantu engleskog jezika. Bio je veoma popularan i nastupao je širom Amerike i Engleske. Kao period, *Džim Krou* era se odnosi na vreme nakon građanskog rata u Americi (1861–1865) kada su Afroamerikanci načelno dobili građanska prava koja su ih izjednačavala sa belim Amerikancima. *Džim Krou* se odnosi i na niz zakona, običaja i medijsku propagandu kojima su ismevani i ponižavani Afroamerikanci. Period je trajao od 1870. do 1960-ih godina i pokreta Afroamerikanaca za borbu za građanska prava (Pilgrim 2012).

održavanjem mita o seksualnoj dostupnosti i nemoralnosti Afroamerikanki, ali i „mita o crnom silovatelju”¹² (ibid., 51–60).

Evelin Hamonds (Evelynn Hammonds) smatra da se seksualna konstrukcija crne žene može pratiti od 19. veka do danas i da ona pokazuje dve osobenosti: prvo, da se seksualnost crne žene gradila kao binarna suprotnost beloj ženi i, drugo, da je tokom istorije tog odnosa crna žena osmišljavala različite strategije kojima se suprotstavljala tim konstrukcijama (Hammonds 1997, 170). Jedna od reakcija Afroamerikanki predstavljala je povlačenje, tišinu i negaciju sopstvene seksualnosti usled njene hiperbolisanosti. Tokom perioda rekonstrukcije,¹³ došlo je do socijalnog organizovanja prvih grupa Afroamerikanki, reformatorke koje su svojim aktivizmom težile da izbrišu postojeće „ropske” stereotipe i crnih muškaraca i crnih žena, i omoguće prostor za stvaranje društveno prihvatljive pozicije ne samo za sebe već i za čitavu rasu. U tom procesu, rad i aktivnosti Afroamerikanki, kao i težnja da se uklope u rodne stereotipe bele Amerikanke, bili su u velikoj meri usmeravani ka razbijanju mita o seksualnoj dostupnosti crne Amerikanke. To se, između ostalog ostvarivalo maksimalnim saobraženjem sa viktorijanskim moralom, hrišćanskom etikom i pobožnošću, odnosno normiranom rodnom konstrukcijom bele Amerikanke (cf. Hammonds 1997). Jedan od oblika identitetskog pozicioniranja koji su crne reformatorke propagirale bilo je vezivanje za *materinstvo*. Kako bi se izmestile iz hiperseksualizovanog identiteta, one su prigrile majčinstvo u cilju dokazivanja socijalne prihvatljivosti i primerenosti. Drugi oblik poznat je u teoriji crnih feministkinja kao *politika ćutanja*. Politika ćutanja imala je negativne posledice utoliko što je s jedne strane bila bazirana na potpunom ukidanju ženske seksualnosti, a s druge strane do razdvajanja među samim Afroamerikankama kao

12 bel huks dalje navodi da je socijalna osuda sklapanja braka između crne žene i belog muškaraca bila jača od one koja zabranjuje sklapanje braka između crnog muškarca i bele žene. Razlog za to može se naći u „patrijarhalnoj seksualnoj politici” prema kojoj žena uvek nasleđuje status muža. U slučaju siromašnog crnog muškarca, bela žena nasleđuje isti status, dok bi stupanje u brak belog muškarca i crne žene dovelo do nasleđivanja imena (prezimenaa), kao i vlasništva, ali i u primeru najsiromašnijeg belog muškarca, status koji nosi beli čovek u društvu je donekle takođe prenosiv na crnu suprugu (cf. hooks 1982, 60–65).

13 Period nakon građanskog rata (1861–1865) i ukidanja ropstva.

posledica osude onih Afroamerikanki koje nisu živele životom propisanim viktorijskim i hrišćanskim vrednostima. U krajnjoj liniji, nijedna od ovih strategija nije uspjela da izbriše negativne konstrukcije seksualnosti crne žene koje su bile duboko ukorenjene u američkom društvu. Identitet koji stoji iza „politike ćutanja” i „politike prikrivanja” na dobar način oslikava onaj aspekt identiteta crne žene koji se gradi kao reakcija na rodnu konstrukciju žene u belom društvu i kao težnja da se politička vidljivost uspostavi ulaskom u taj domen (ibid.). Na neki način, pokušaj konsolidacije u okvirima normiranog belog identiteta Amerikanke, bio je u tom trenutku jedina opcija za crne žene u Americi i bio je motivisan „voljnim” brisanjem sopstvenog iskustva u cilju dobijanja izvesne socijalne vidljivosti i prihvatljivosti privilegovanog statusa bele Amerikanke. U tom smislu, iako je rad crnih reformatorke bio pionirski, kao forma socijalne organizacije nije kreirao definisan politički subjekt, niti je bio u stanju da uzurpira dominantni diskurs. Evelin Hamonds¹⁴ smatra da vidljivost sama po sebi ne briše čitavu istoriju ćutanja, genealogiju crne seksualnosti u SAD, niti da bi mogla biti kadra da uzdrma strukture odnosa moći i dominacije. Usmeravajući crne teoretičarke da se bave sopstvenim telima i telima Afroamerikanki u teorijskom smislu, Hamonds kaže: „moramo da se priupitamo kako se percepcija strukturira i, sledstveno tome, moramo da istražimo kako se razlika uspostavlja, kako funkcioniše, i kako konstituiše subjekte koji *vide* i *govore* u svetu”; ona takođe nudi rešenje za „politiku ćutanja” u formi „politike artikulacije” koja bi se „gradila na preispitivanju onoga što *omogućava* crnoj ženi da govori i deluje” (Hammonds 1997, 180; naglasila E.E.).

14 U tekstu „Ka genealogiji crne ženske seksualnosti: problematika ćutanja” („Toward a Genealogy of Black Female Sexuality: The Problematic of Silence”), Hamonds argumentovano kritikuje „politike prikrivanja” i „politike tišine” smatrajući ih strategijama Afroamerikanki koje su iznuđene periodom u kojem su se javile, predstavljajući tada (možda i jedini način) da se one grupišu i konsoliduju. Hamonds kritikuje ove dve politike kada se tretiraju kao istorijsko nasleđe *svih* Afroamerikanki jer su nositeljke tih politika vrlo često isključivale one individue čija se pozicija izvan heteroseksualne matrice smatrala opasnom po afroamerički kolektivitet, istovremeno žigošući crne lezbejke kao „izdajnice rase” čime se osujećuje mogućnost za koheziju unutar afroameričke zajednice (Hammonds 1997).

O „TELU” KAO KONCEPTU ZA PROMIŠLJANJE ISKUSTVA I POJMU „ISKUSTVA” KAO EPISTEMOLOŠKOM POLAZIŠTU

Odnos i crnih i belih feministkinja konkretno, ili crnih i belih žena uopšte prema telu je ambivalentan. S jedne strane, polno i fiziološki normirano žensko telo je, takoreći, odgovorno za istorijsko svođenje žene na njenu reproduktivnu ulogu, praćeno pretpostavkama o fizičkoj slabosti i seksualnoj dostupnosti. Teoretizovanje tela u feminističkoj filozofiji takođe je snosilo posledice ovog biološkog redukcionizma. S ciljem odvajanja od nasleđa koje ih je vezivalo za sopstveno telo, njegove biološke, fiziološke, anatomske socijalno konstruisane uslovljenosti, jasno je da su feministkinje zazirale od mogućnosti da ponovo budu redukovane na telo, a posledica tog „straha” često je bilo potpuno zapostavljanje telesnog aspekta promišljanja (Grosz 1995, 31). Iako su isprva odbacivali saznajni potencijal tela, ženski pokreti i feminističke teorije su „zaziranjem od tela” zapravo potvrđivali centralnu poziciju tela u sopstvenoj potlačenosti. Telo je predstavljalo sredstvo i tačku opresije i marginalizacije žena, ali je upravo to *telesno iskustvo* bilo ono koje je legitimisalo „saznajnu moć tela”.¹⁵ U slučaju afroameričkih žena, njihovo iskustvo roda, pola i seksualnosti koje je delom vezano za ropsku prošlost (konstrukciju identiteta tada formiranu) kao i nastupajuće periode, čine *telo* izrazito bolnom tačkom za promišljanje. Ključna tema koja se nametala jeste upravo odnos između određenog iskustva života u određenom telu, njegove socijalne determinisanosti, kao i načina stvaranja znanja o tim iskustvima i toj stvarnosti.

Ideja o iskustvu koje se deli, o tome da se razumevanje može postići samo između onih koji su prošli i doživeli izvesne iste ili slične događaje, ima izrazito jaku moć povezivanja. Iskustvo se može razmatrati kao *kohezivni element* na osnovu kojeg je moguće kreirati jednu koherentnu grupu političkih subjekata, koja će se u cilju svoje determinacije i demarkacije, uglavnom pozivati na zajednički identitet. Samim tim jedna politička grupa se može, radi postizanja političkih prava i ciljeva, pozvati upravo na one elemente po

15 Zaziranje od tela i njegovog sazajnog potencijala, sličan je odbacivanju „objektivnosti” u feminizmu, čija je kontrapozicija *standpoint* teorija, o čemu će biti reči u nastavku teksta.

kojima je diskurzivno određena kao drugačija i zbog kojih su joj oduzeta određena prava.

Ideja da zajedničko iskustvo povezuje žene zauzima centralno mesto i leži u osnovi političkog udruživanja i angažmana u feminizmu kao pokretu. Samo pozivanje na ostvarivanje prava *žena* temelji se na ideji da izvesna, rodno determinisana i diskurzivno određena grupa postoji i da upravo iz te svoje marginalizovane i obespravljene pozicije ona može da se bori za sopstvenu emancipaciju. Međutim, istim potezom, u cilju grupisanja i determinisanja u okvirima nekog identiteta, žena se redukuje na određene karakteristike. Dakle, vezivanjem za određeni identitet koji proističe iz deljenog iskustva, postupkom sopstvene esencijalizacije,¹⁶ žena se limitira i ograničava, a ujedno i isključuje sve one koji se na isto iskustvo ne mogu pozvati.

Jedan od pristupa feminističke epistemologije koji je važan za utvrđivanje značaja koji iskustvo nosi u feminističkoj teoriji jeste *feministička standpoint teorija*,¹⁷ koja pod uticajem Hegelove dijalektike gospodar/rob i marksističke teorije o epistemičkoj privilegiji proletarijata u odnosu na buržoaziju, obrće odnos privilegovanja i legitimiše znanja „sluge”. Davanje moći kreiranja znanja „slugi” (ma ko to bio u odnosu gospodar/sluga) ima veliki kritički potencijal:

16 „Esencijalizam ... koji ima dugu i slavnu istoriju u okvirima razvoja Zapadne filozofije, se ovde odnosi na pripisivanje fiksnih suština ženama. Smatra se da je suština žene data i univerzalna, i uglavnom se, no ne nužno, identifikuje sa biologijom žene i ‚prirodnim’ karakteristikama – odgajanje, empatija, podrška, nekompetitivnost, i tome slično. Ili, ženska suština se može pripisati određenim aktivnostima i procedurama (koje mogu ili ne moraju biti diktirane biologijom), a koje je moguće posmatrati u socijalnim praksama – intuitivnost, emocionalni odgovori, briga i posvećenost pomaganju drugima, itd. Esencijalizam uključuje verovanje da karakteristike koje definišu žensku suštinu dele sve žene u svim vremenima. Ono implicira ograničenje opcija i mogućnosti za promenu – ne postoji mogućnost da ženski subjekt postupi na način koji je u suprotnosti sa njenom suštinom. Njena suština se provlači kroz sve varijante diferenciranja među ženama. Stoga se esencijalizam odnosi na postojanje fiksiranih osobina, datih atributa i aistorijskih funkcija koje ograničavaju mogućnosti za promenu i time, socijalnu organizaciju” (Grosz 1995, 47– 48).

17 Za pregled razvoja *standpoint* feminističke teorije, kao reakcije na tradicionalnu epistemologiju i njene dualizme, kao i odnos prema postmodernom feminizmu, cf. Lončarević 2012.

„*Standpoint* teorije ... tvrde da predstavljaju svet iz posebne društveno situirane *perspektive*, koja tvrdi da poseduje epistemičku privilegiju ili autoritet. [Međutim, one] *nikada* ne tvrde epistemičku privilegiju potčinjenih/marginalizovanih/žena nad čitavim poljem znanja ... [već] *ograničavaju* domet svojih tvrdnji: cilj je da se razvije znanje koje bi bilo *korisno* za potčinjene/marginalizovane grupe u društvu” (Lončarević 2012, 49).

Jedan oblik *standpoint* feminističke teorije nudi afroamerička teoretičarka Patriša Hil Kolins (Patricia Hill Collins). Ona definiše saznanje Afroamerikanki kao potlačeno znanje (tj. znanje „sluge”) u kojem je moguće prepoznati teme koje su specifične za iskustva afroameričkih žena (Collins 2000, 251). Kolins eksplicitno univerzalizuje crnu feminističku epistemologiju tvrdeći da su u pitanju „kolektivna iskustva i prateći pogledi na svet koje Crne¹⁸ žene u SAD održavaju na osnovu naše specifične istorije” (ibid., 256). Ostajući dosledna ideji *standpoint teorije* koja odražava znanje kreirano na margini, Kolins insistira na legitimizaciji „življenog iskustva kao kriterijuma kredibiliteta” (ibid., 257). Tvrđnje Patriše Hil Kolins u tekstu iz kojeg su uzeti citati, mogu biti problematične u onoj meri u kojoj je univerzalizacija iskustva bilo koje grupe, pa tako i afroameričkih žena, potencijalno štetna i isključujuća u okvirima te grupe. To se posebno vidi po autorkinom insistiranju na majčinstvu (engl. *mothering*) koje se kao i drugi aspekti života Afroamerikanke koje Kolins pominje (značaj crkve u zajednici, afričkih korena u razmišljanju, konkretno dijalog kao ključni i „afrički” element za postizanje saznanja, itd.) nikako ne mogu prihvatiti od strane Afroamerikanki neheteroseksualnih opredeljenja. S druge strane, ono što je izrazito važno za *standpoint* teoriju kao i znanja koja se kreiraju sa margine jeste njihova funkcija da „osnaže žene radi poboljšanja i prevazilaženja” određenih teških životnih okolnosti u kojima žive. U tome, zapravo, i leži problem identiteta: kako legitimisati identitet potlačene grupe, imajući u vidu istorijsko brisanje njihove kulture, vrednosti, verovanja, a da se u tom procesu redukcionizma, ne osujete i ne oštete sami članovi zajednice u čije ime se te, u biti esencijalističke tvrdnje, iznose? Jer, čim pominjemo

18 Crne teoretičarke koje se pominju u ovom radu sve koriste velika slova kada govore o „Crnim ženama”. Naglašavanje rase ima najmanje dva cilja: da se na neki način crnim ženama kao najmarginalizovanim grupama u američkom društvu otvori polje za izvesnu moć samoimenovanja, i da se time naglasi dominantni i određujući uticaj koji rasa vrši na kategoriju roda.

esencijalističke tvrdnje, mi zapravo govorimo o identitetima, ili o „pojmu uniformnog i univerzalnog ženskog iskustva koje u potpunosti zanemaruje društvene, istorijske i kulturne razlike među ženama” (Lončarević 2012, 51).

Savremena feministička teorija u načelu ne govori u jednini – o tipskoj ženi ili o tipskom ženskom telu i to je u direktnoj vezi sa pitanjem odnosa teorije i prakse, tj. znanja i iskustva. Ne postoji uniformna kategorija žene koja je rodno, rasno, klasno determinisana. Različita iskustva određena socijalnom pozicijom kreiraju različito saznanje utemeljeno na tom iskustvu. Sredina dvadesetog veka predstavila je navodni početak kraja velikih ideja i otvorila put raskrinkavanju tendencije određenih znanja da univerzalizuju iskustva. Time su dovedeni u pitanje viševjekovni oblici kolonijalnih, rasnih (rasističkih) i maskulinih vidova vladanja drugima. Razbijanjem jednog univerzalističkog poimanja stvarnosti, otvoren je put, takozvanim „situiranim znanjima” za koje Dona Haravej (Donna Haraway) smatra da su izuzetno jaka oruđa za stvaranje „mapa saznanja” svih tih različitih drugih (Haraway 1991, 113). Pojam „situirana znanja” stavlja odnos iskustvo/znanje u sasvim poseban odnos. U potrazi za „situiranim znanjima” (ili takođe „feminističkim objektivizmom”), Haravej istražuje koje su to mogućnosti za delimično prevođenje i prenošenje znanja među grupama koje su različite i koje zauzimaju različite pozicije moći, i to na jednom svetskom nivou (ibid., 187). Ako je feminizam prošao kroz fazu „feminističkog empirizma” prema kojem žene kreiraju znanja kao odgovore i kontrapozicije belom, maskulinom, patrijarhalnom i heteroseksualnom znanju – normi, i ako je takođe konstatovana „socijalno konstruktivistička perspektiva” koja kreira bezbroj „odсутnih referenci, odloženih označenih, podvojenih subjekata i beskrajni preplet označitelja” – šta ostaje da se uradi? (ibid., 183–188). Da li feminizam kao pozicija borbe za sopstveni glas, vidljivost, pravo na život i specifičnost i sličnost svake i bilo koje (ne)žene, tu gubi potencijal?

Dona Haravej govori o „parcijalnoj perspektivi” koja stvara situirano znanje, odnosno specifičnu feminističku objektivnost kao pogled koji je rezultat partikularne i specifične telesnosti. Znanja potlačenih nisu nikako „nevina”, čista neokaljana istina; ona su važna jer su kritika postojećeg stanja i nude mogućnost za transformaciju. Takođe, prema Haravej, rodnu specifičnost, ili

specifičnost u ravni određene konstelacije roda/rase moramo posmatrati kao situiranu različitost i kao žensku telesnost (ibid., 199). Na kraju, tela biološki (polno) lociranih žena kao predmeti saznanja, jesu „generativna materijalno-semiotička čvorišta”, ili tačke povezivanja. Njihovi graničnici se materijalizuju u društvenoj interakciji u čijem procesu se „mapiraju prakse“ (ibid., 200–201). Ta partikularistička, odnosno parcijalna saznanja predstavljaju beskonačno mnoštvo mapiranih praksi od čegu su u stvari sazdane iskustvene razlike.

„Zagovaram politike i epistemologije lokacija, pozicioniranja i situiranosti, u kojima je parcijalnost, a ne univerzalnost uslov za davanje racionalnih saznavnih iskaza. To su iskazi nad ljudskim životima; pogled iz tela, uvek kompleksan, kontradiktoran, struktuirajuće i struktuirano telo, protiv pogleda odozgo, niotkuda, iz jednostavnosti” (ibid., 195).

Jer,

„[f]eminističko otelovljenje se opire fiksiranju i nezasito je znatiželjno kada su u pitanju mreže različitog pozicioniranja. Ne postoji jedan jedini feministički standpoint jer naše mape zahtevaju isuviše dimenzija da bi ta metafora prikovala naše poglede” (ibid., 196),

i na kraju, partikularistički pogled ne sme biti samodovoljan, jer „[j]edini način da se dobije širi uvid jeste da se nalazimo negde konkretno” (ibid.).

Kada je u pitanju iskustvo kao koncept za promišljanje epistemologija i identiteta, pored Done Haravej i Džoan Skot (Joan Scott) daje značajan uvid i upozorenje koje treba da odvraća od nekritičkog preuzimanju iskustva kao početka i glavnog uzroka znanja. Skot insistira na svesnom izbegavanju nužne esencijalističke klopke koja iz toga proishodi:

„upravo je to pozivanje na iskustvo kao na neosporivo svedočanstvo i na izvornu tačku objašnjenja ... ono što slabi kritički naboj istorijâ razlike. ... [S]vedočanstvo iskustva ... reprodukuje date ideološke sisteme više no što ih osporava ... [P]rojekt iznošenja iskustva na videlo onemogućava kritičko ispitivanje načina funkcionisanja samog ideološkog sistema, njegovih kategorija reprezentacije (homoseksualno/heteroseksualno, muškarac/žena, crno/belo kao fiksiranih nepromenljivih identiteta)” (Skot 2006, 41–42).

Utvrđivanjem iskustva i njegovim iznošenjem na videlo, postaju jasniji odnosi dominacije, ali istovremeno postoji opasnost od reprodukovanja i potvrde tih istih odnosa dominacije i sistema koji ih proizvode. Ako pretpostavljamo da je marginalna pozicija ona koja dereguliše normu, prema Skot, iznošenjem iskustva se samo potvrđuje stanje stvari, ali se ne nudi „metod” kojim bi se ta marginalna pozicija, kao pozicija razlike, mogla postaviti kao alternativa obrascu. Problem nije u samoj istoričnosti događaja, odnosno u validnosti iskaza i činjeničnom stanju – da li se nešto zbilo ili nije, već *u odnosu prema tim događajima*. Problem se javlja kada se iskustvo prisvaja kao temelj na kojem se gradi znanje i kada se zanemaruje upravo suprotno: da je iskustvo proizvod diskursa i da usled toga, iskustvo produkuje subjekte (ibid., 42).

„Istorija umnogome predstavlja utemeljujući diskurs” – odnosno oslanja se na izvesne pretpostavke koje poprimaju status „večnih istina” (ibid., 43). U težnji jedinke za diferencijacijom, iskustvo istupa u prvi plan jer nosi u sebi *autoritet istoričnosti* koji upravo i omogućava konstruisanje subjekta. I ne samo da omogućava determinaciju, iskustvo takođe potpomaže integraciju koja (dalje) izaziva proces hijerarhizacije iskustava (odnosno proces utvrđivanja koja su iskustva tačna, istinita, a koja to nisu, ili su u najmanju ruku manje važna). Čitav ovaj proces se na kraju završava esencijalizacijom grupe koja se integriše oko npr. roda, rase, klase, a to, sledstveno, vodi isključivanju. Na koji način su bele feministkinje prve upale u „zamku” privilegovanosti, i na koji način to ostaje opasnost svih identitetskih pozicija, bilo u ravni rase ili roda, Džoan Skot objašnjava:

„Među feminističkim istoričarkama, na primer, ‚iskustvo’ je doprinelo legitimisanju kritike lažnih tvrdnji o objektivnosti tradicionalnih istorijskih stanovišta. Deo ukupnog projekta feminističke istorije ticao se demaskiranja svih tvrdnji o objektivnosti kao ideološkog pokrića za maskulinističku predrasudu, ukazivanjem na nedostatke, nepotpunost i isključivost istorije ‚glavnog toka’. To se postizalo pronalaženjem dokumentacije o ženama u prošlosti koja dovodi u pitanje postojeće interpretacije, lišene rodne perspektive. Ali kako novom znanju dati autoritet, ako je svaka mogućnost istorijske objektivnosti dovedena u pitanje? Vraćanjem na iskustvo, koje u ovoj upotrebi konotira i stvarnost i subjektivno opažanje stvarnosti – iskustvo

žena u prošlosti i iskustvo istoričarki koje se unekoliko mogu prepoznati u svojim pretkinjama” (ibid., 47).

Neophodno je razumevanje iskustva kao onog koje se formira u datom istorijskom trenutku, kao nečega što se „uči”. Identitet tako postaje način pozicioniranja subjekta u okvirima preovlađujućeg diskursa. Moć subjekta da deluje u datim okolnostima (istorijskim diskursima) ograničava njegovu moć delovanja i razmišljanja svodeći ga na produkt sopstvene situiranosti. „Iskustvo je” – nastavlja Skot, „istorija subjekta” i zbog toga su takođe „diskurzivne produkcije znanja o sebi, a ne refleksije bilo unutrašnje bilo spoljašnje istine” (ibid., 51–52). Prema jednom novom pristupu pojmu iskustva koje se udaljava od njegovog shvatanja kao utemeljenja, a približava njegovoj instrumentalizaciji u procesu saznanja, iskusiti bi značilo saznati ponovo, poistovetiti se sa određenim znanjem, odnosno razumeti sebe u okvirima nekog istorijski kreiranog identiteta.

Na kraju, čini mi se da susret crnih i belih žena u Americi, iako nosi važne lekcije o tome da iskustvo nikada ne sme da bude univerzalizovano, može da doprinese pretpostavci (hipotezi) da su *identiteti neizbežne faze u procesu saznavanja sopstvene pozicije i u gradnji subjekta*. Korišćenje ujedinjujuće snage iskustva u trenucima identifikacije kao podsticaja za koheziju unutar grupe, mora biti usklađeno sa legitimisanjem nebrojenih konstruisanih iskustava kojima nas život u političkoj sferi izlaže.

Većina afroameričkih teoretičarki je isključenost crnih žena iz glavnog diskursa tretirala kao poziciju višestruke opresije, koja je kao takva u stanju da proizvodi znanje sa margine koje se legitimiše upravo kroz istoriju i iskustvo opresije, patnje i bola. Problem koji se ovde postavlja jeste: kako zahtevati od marginalizovanih grupa da zaborave na uzroke svoje marginalizacije, da *prevaziđu* svoju istoriju? Kako zahtevati napuštanje samoodređenja preko identiteta koji je vezan za sopstvenu isključenost i patnju, kao i zamenu „logike bola” sa ničeanskim idealom zaboravljanja istorije (Braun 2011, 224). Pozicioniranje identiteta u *logici bola*, kako ga opisuje Vendi Braun (Wendy Brown), vodi ka tome da se subjekt konstantno vezuje za izvor sopstvenog ranjavanja, u ponavljajućem procesu identitet je i početak i kraj, i konstrukcija

i razgradnja: identitet slama, ima potencijal da definiše i čini prepoznatljivim, ali na kraju ponovo samo zarobljava i ograničava. Takav subjekt je – *ranjeni subjekt* i zavisi od unutarnjih procesa transformacije logike bola/patnje i na neki način vodi saumouništenju subjekta:

„Jer, ako sam u pravu da je problematika bola u samoj srži mnogih savremenih protivrečnih zahteva za političkim priznanjem, onda taj bol više od svega može da teži – više i od osvete – za okolnostima u kojima bi se za njega čulo da bi se on donekle oslobodio, za okolnostima u kojima će bol biti priznat da bi se savladao, da bi se nagnao da prepozna mogućnosti koje će mu omogućiti da trijumfuje, da bi se najzad izgubio” (Braun 2011, 247).

Kako se jedna kritika politika identiteta može primeniti na slučaj subjekta Afroamerikanke čiji je identitet, svakako istorijski legitimno, utemeljen u identitetu u kojem figuriraju patnja i bol, i koji se zapravo i dalje formira i traži artikulaciju u toj međupoziciji rod/rasa? Da li se na bol može gledati kao na tačku koja bi u okvirima *svih* feminizama dijahrono, transkulturalno i intrateorijski povezala *sve* žene? Nije li upravo sa tih stanovišta nastupao početkom drugog talasa beli američki feminizam kada je tvrdio da na osnovama sopstvene obespravljenosti sme govoriti u ime svih žena? Ako je stanovište sa kojeg se feminizam razvijao – obespravljenost, drugorazredni ili trećerazredni položaj u društvu, zakonska nezaštićenost – nešto što je (a jeste) proizvelo patnju i bol, da li bi s drugačijim pristupom bolu mogla da se razvije politika koja *menja svet*? Ovde smo na tragu uvida u bol Sare Ahmed (2003), koja prepoznaje njegov, takođe istorijski, utvrđen potencijal u feminizmu ne samo da mobiliše grupe (žena) već i da kreira *znanja* žena. Vezujući se za sopstveno znanje, da li je od nebrojenih potlačenih moguće tražiti da *zaborave* na svoju bolnu prošlost i patnju? Delom se nadovezujući na bel huks, Sara Ahmed smatra da bol mora da se ostvari u sferi političke akcije, ali nikako kroz univerzalizaciju bola kao osnove za tu akciju. Ako bismo posmatrali identitetsko pozicioniranje u kontekstu bola, neophodno bi bilo razjasniti da akcija nije moguća ako tuđi bol, ili tuđe iskustvo bola pretvaramo u čitanje sopstvene istorije u kontekstu kolektivnog. S jedne strane, podsećajući se teorije Elejn Skari, kako ga na primeru crnih ropkinja, njihovog tela i mesa, prenose i Bakare-Jusuf i Hortens Spillers, telo koje trpi bol nema referentnu ravan, te je usmereno na sebe. Kao polaritet tome, kada je u pitanju tuđi bol, iz

istih razloga nije zapravo ni moguće zaista doživeti i osetiti tuđu patnju. Usled toga, najčešća reakcija jeste identifikacija, ili prenošenje, koje navodi ljude da interpretiraju tuđi bol kao svoj (Ahmed 2003, 244). Suprotstavljajući se ovoj klopki, Sara Ahmed predlaže da osvestimo tu nemogućnost da osetimo tuđi bol. Saosećanje zapravo „podrazumeva zamenjivanje sebe drugim koje može biti kolonizacija pozicije drugog *kao sopstvene*” (Batler 2001, 155) – i zbog toga treba da se uhvatimo za tu nedokučivost tuđeg bola kao *pokretača*, kao „etiku i politiku koja počinje tuđim bolom i kreće se prema drugima” (Ahmed 2003, 245). Na kraju,

„reagovanje na bol je u vezi sa govorom o bolu i takav čin govora je uslov za formiranje jednog ‚mi’, sačinjenog od različitih priča o bolu koje nije moguće podvesti pod temeljni identitet ili istost. Priče o bolu mogu biti ‚deljene’ jedino kada pretpostavimo da nisu ista priča, čak iako su povezane i omogućavaju nam da uspostavimo veze. ... Politika kolektiviteta zahteva reagovanje na bol drugih bez pretpostavke da možemo da nastanimo njihova tela. To nije vezanost koja pretpostavlja pristup istini osećanjima drugog, niti je to vezanost koja pretpostavlja da su pojedinačna osećanja temelj za ono što nas navodi da se povezujemo s drugima” (Ahmed 2003, 245–246).

Izbegavanjem univerzalizacija kao i strateških identifikacija, razumevanje bola na ovaj način može biti pokretač za akciju i to posebno kada se nadovežemo na ideju bel huks (hooks 2000) da jedan „feminizam za sve” mora imati za cilj ukidanje svih oblika opresije i dehumanizacije.

EPILOG: SODŽURNER TRUT – FIGURA KOLEKTIVNE ČOVEČNOSTI

Prema Doni Haravej, moć koju Sodžurner Trut nosi jeste sposobnost „da predstavi kolektivnu čovečnost, ne konstruišući kosmičko zatvaranje te neobeležene kategorije” (Haravej 2006, 114). Ta „čovečnost” oličena u Sodžurner Trut nije ni muško ni žensko, već otvoreni potencijal koji nije redukovana na rod, ili na bilo koju drugu socijalno kontrolišuću i limitirajuću konstrukciju. Dokaz za to jeste njeno telo – koje je jako kao telo muškarca, a ima sve anatomske karakteristike polno određene žene; njeno ime – Izabela Baumfri koje ne govori ništa o njenom poreklu, već samo o tome kome pripada, kao i njeno samoodabrano ime, koje je locira u težnji ka nečemu,

težnji ka istini, težnji ka artikulaciji i identitetu; na kraju i njen govor koji je za mnoge prisutne bio gotovo nerazumljiv i koji je od trenutka izgovaranja neprepoznatljiv, nejasan i čijim beleženjem, iz pera belog čoveka, on automatski postaje prevod, odnosno interpretacija.¹⁹ Ono što čini Sodžurner Trut – njeno telo, ime i govor – „nepodesnom” i „nepodešenom”²⁰, jeste da nju nije moguće postaviti u okvire roda, odnosno u okvir socijalno razumljivog sistema. Sodžurner Trut predstavlja univerzalno „koje se nikada neće skrasiti”, ona „svojom radikalnom specifičnošću, ... izmeštanjem i opiranjem neobeleženom identitetu, ... postaje sredstvo tvrđenja statusa ‚ljudskog’” (ibid.). Situirano znanje Sodžurner Trut, odnosno

„mehanizme isključenja ... iz prostora neobeležene univerzalnosti (*to jest*, isključenja iz domena ‚ljudskog’) u modernom, belom, patrijarhalnom diskursu“ omogućuje ovoj bivšoj ropkinji da upotrebi „svoje telo i govor da bi ‚razliku’ pretvorila u organon za postavljanje bolnih stvarnosti i praksi de-konstrukcije, de-identifikacije i rasparčavanja u službi čovečanstva artikulisanog na nov način” (ibid., 115).

Sećanje na istoriju iskustva Sodžurner Trut je otvorilo mogućnost ne samo njoj već i nebrojenim drugim marginalizovanim i isključenim graničnim bićima – „simijanima, kiborzima i ženama” – da doživljavaju i koriste sopstvenu „izmeštenost” kao „temelj povezivanosti” (ibid., 119).

LITERATURA

- Ahmed, Sara. 2003. „Feminist Futures.” In *A Concise Companion to Feminist Theory*, ed. Mary Eagleton, 236–254. Cornwall: Blackwell Publishing.
- Bakare-Yusuf, Bibi. 1999. „The Economy of Violence: Black Bodies and the Unspeakable Terror.” In *Feminist Theory and the Body: A Reader*, eds. Jenet Price and Margrit Shildrick, 311–323. New York: Routledge.

19 Prema Haravej, ono što se smatra zapisanim tekstom koji prenosi govor Sodžurner Trut, zapravo je „govor kako su beli abolicionisti zamišljali idiolekt Roba, navodno arhetipskog crnog Roba s plantaže na Jugu” (Haravej 2006, 118).

20 U pitanju je igra reči koju uvodi Haravej.

- Batler, Džudit. 2001. *Tela koja nešto znače: o diskurzivnim granicama „pola“*. Beograd: Reč.
- Braun, Vendi. 2011. „Ranjeni identiteti.” *Genero: časopis za feminističku teoriju i studije kulture* 15: 219–249.
- Collins, Patricia Hill. 2000. „Black Feminist Epistemology.” In *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, 251–271. New York, NY: Routledge.
- Davies, Norman. 1997. *Europe: A History*. London: Pimlico.
- Gilbert, Olive, ed. 1850. *The Narrative of Sojourner Truth*. (Dictated by Sojourner Truth). Boston: The Author. <http://digital.library.upenn.edu/women/truth/1850/1850.html#preface>;17.08.2012
- Grosz, Elizabeth. 1995. *Space, Time and Perversion: Essays on the Politics of Bodies*. New York: Routledge.
- Hammonds, Evelyn M. 1997. „Toward a Genealogy of Black Female Sexuality: The Problematic of Silence.” In *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*, eds. Jacqui M. Alexander and Chandra Talpade Mohanty, 170–182. New York and London: Routledge.
- Haravej, Dona. 2006. „Ecce Homo, Zar ja nisam (ne-sam) žena, i nepodes/še/ni Drugi: ljudsko u posthumanističkom pejsažu.” U *Feministkinje teoretizuju političko*, ur. Džudit Batler i Džoan Skot, 107–122. Beograd: Centar za ženske studije.
- Haraway, Donna J. 1991. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge.
- Haslett, Tim. 1998. „Hortense Spillers Interviewed for the Black Cultural Studies Web Site Collective in Ithaca, NY.” Black Cultural Studies Web Site Collective, February 4. <http://www.africanafican.com/writers%20and%20film/HORTENSE%20SPILLERS%20interviewed%20by%20Tim%20Haslett%20for%20the%20Black%20Cultural%20Studies%20web%20site%20collective%20in%20Ithaca,%20NY%20February%204,.html>
- hooks, bell. 1982. *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*. London, Winchster Mass.: Pluto Classics.
- hooks, bell. 1990. *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*. Boston, MA: South End Press.

- hooks, bell. 2000. *Feminism Is for Everybody: Passionate Politics*. Cambridge, MA: South End Press.
- Lončarević, Katarina. 2012. „Feministička epistemologija: nastanak, razvoj i ključni problemi.” *Godišnjak Fakulteta političkih nauka* VI(7): 41–59.
- Pilgrim, David. 2012. „What Was Jim Crow?” *Jim Crow Museum of Racist Memorabilia*. Ferris State University. <http://www.ferris.edu/htmls/news/jimcrow/what.htm>
- Sinha, Manisha. 2008. „Abolition Movement.” In *Encyclopedia of Race and Racism* (Volume 1: a–f), ed. John Hartwell Moore, 1–10. Farmington Hills, MI: Thompson & Gale.
- Skot, Džoan. 2006. „Iskustvo.” U *Feministkinje teoretizuju političko*, ur. Džudit Butler i Džoan Skot, 39–57. Beograd: Centar za ženske studije i istraživanje roda.
- Smith, Victoria L. 2002. „The Attack of the Fifty-Foot Women, or How (White, Anglo-American) Feminism Went From Jouissance to Melancholy.” *Gender Forum: An Internet Journal for Gender Studies* 1. <http://www.genderforum.org/fileadmin/archiv/genderforum/genderealizations/smith.html>
- Spillers, Hortense J. 1987. „Mama’s Baby, Papa’s Maybe: An American Grammar Book.” *Diacritics* 17(2): 65–81.
- Stanton, Elizabeth Cady, Susan B. Anthony, and Matilda J. Gage, eds. 1969. *History of Woman Suffrage, vol. 1*. New York: Arno Press. <http://www.fordham.edu/halsall/mod/sojtruth2.asp>
- Temples, Placide. 1959. *Bantu Philosophy*. Paris: Presence Africain.
- Zaharijević, Adriana. 2010. *Postajanje ženom*. Beograd: Rekonstrukcija ženski fond.

Primljeno: 1.09.2014.

Izmenjeno: 15.10.2014.

Prihvaćeno: 17.10.2014.

In Whose Name We (Cannot) Speak: Of Sojourner Truth and “Experience” as Starting Point for Living and Considering the Political Subject

Emilia EPŠTAJN

Museum of African Art, Belgrade

Summary: This paper investigates the political subject of African American women created on the social constructions and experiences of the black female body. Based on a genealogy of the African American women’s identity, its main focus is to define the formation of black subjectivity on the supposed gender/race axis, as opposed to the single gender or single race axis in which *identity politics* have traditionally been anchored. The paper will analyse the theoretical dealings with the body in black feminist writing placing black feminist scholarship in the forefront and their particular theoretical interpretations with the categories of gender and race, which draw heavily on *gendered black experience*. Historically this experience is based in slavery and the particularities of being a black woman, during and in the aftermath of slavery. Applying an *intersectional* approach which assumes that the experiences of women are a complex interrelation of gender/sex/class/race realities, the paper investigates the limits and potentials of *identity politics* and *politics of difference* respectively, for African American women, as well as the implications of using the category of *experience* as the starting point of subjectivity.

Key words: Sojourner Truth, body, black, white, female, gender, experience