

Мирјана Стошић

Универзитет Сингидунум, Факултет за медије и комуникације, Београд

DOI 10.5937/kultura2171074S

УДК 305-055.2

141.72

14 Бовоар С.

прегледни рад

ДРУГИ ПОЛ БОЛИ И СМЕХА – КИКОТАВА БОЛНА ПРЕКОРАЧЕЊА РОДНИХ ГРАНИЦА¹

Сажетак: Средином 20. века Симон де Бовоар (Simone de Beauvoir) објављује ојсежно истраживање чињеница, мишова и животној искуства другог пола. Ослањајући се на савремене теорије које своје ујоришће налазе у ејзисјенцијализму и феноменолоји, Де Бовоар одређује човека као ијоријску идеју, а саму идеју жене као постајање. Крајем 20. века сјудије боли заузимају значајно место у ијоријској теорији, да би се касније иреламале кроз теорију афекајиа и изв. нови материјализам. Многа изучавања књије Други пол иревидела су честиа ујућивања аушорке на женску бол и на саучестиовање жене у људском *mitsein*, уроњености у социјалне мишове који феминизирају шело жене, као на кризу, оијор врсти. У овом раду с ијоседном ијажњом ијосветићу се ијишањима кризе и кријике физиолошких, економских, исихолошких и социјалних ирошења женској шела које је нешто друго него што је она сама. На ирају иишања Симон де Бовоар: Како се у женским условима може остварити људско биће?, насјојаћемо да ослушнемо друја иишања, друје иласове и да, можда, у боли и чину боли ирелиознамо нове облике оијора, други пол боли који нужно боли. Ово истраживање ће уједно ијиштивати домети физичке, семиолошке, кулјуролошке и ијоријичке дисеминације смеха (жена) као вида нарушавања и ремећења ијоседне димензије дискурса о роду која се заснива на ијојово иривићеној дихојомији између мушкој смеха и женској кикојиа. Насјојаћу да оијорим иросјор за ироучавање ироније кикота на ком би свака додељена и иријисана одлика женској (шела) мојла дији иреокренућа и ујоиредљена у форми оијора, али нејраведној, ијојово неодјоворној одјовора на савремене ијоријичке шела, афекијивних улоја у женско шело и јовор – као развлашћено или место лишено ајенснојсти.

Кључне речи: барокни метод, бол, друји, друји јол, ијоријичке боли, чин боли, ијоријичке смеха

¹ Текст је резултат истраживања која је ауторка излагала на гостујућем предавању на Факултету политичких наука Универзитета у Београду (мастер програм Женске сјудије), у мају 2018, и на интернационалном научном скупу „Друји јол” – *седамдесет јодина касније*, реализованом у новембру 2019, у организацији ИФДТ, Француског културног центра и CAS-а.

Дрући њол боли

У овом раду ћу се посебно бавити инвентивним и рецентним методолошким разматрањима, базираним на „барокној методи”, какву је предложила теоретичарка Меги Маклур (*Maggie MacLure*) у есеју *The bone in the throat: some uncertain thoughts on baroque method* (2006). „Повратак бароку”² као дијагностички приступ савременој уметничкој и медијској производњи, на који указује Грег Ламбер (*Gregg Lambert*) јесте нарочита пракса теоријско-жанровске хибридикације, и настојаћу да покажем да је барокни метод у непосредној близини „слабог мишљења” (*il pensiero debole*) какво предлажу Ђани Ватимо (*Gianni Vattimo*) и Пјер Алдо Ровати (*Pier Aldo Rovatti*)³, или пак „мањинске” теорије Делеза (*Deleuze*) и Гатарија (*Guattari*). На подручју овде наведених теоријских оријентација – барокни метод, слабо мишљење и мањинско/номадско мишљење – уводи се ново схватање интерпретације као „форме слабљења јаких структура присуства објекта ’негде тамо’ (у ’реалности’)”⁴, односно као извесна теорија слабљења. Можемо се заједно с Ватимом упитати шта остаје после и од Бића, али тако што ћемо објекат упитне реченице заменити телом, болом и смехом, односно, тако што ћемо питање онога шта (пре)остаје везати за тело. Дакле, шта остаје после/од тела у савременим конфликтним, али продуктивним сучељавањима политике, науке, феминизма и уметности? Ово питање ће своје одговоре и могућа нова питања проналазити на пољу политика боли и политика смеха.

У средишту мог истраживања јесте управо концептуализација и реконцептуализација тела као „радикалне несигурности (обима, граница, кохеренције)”⁵, али и као метонимијске праксе репрезентације толико присутне у западном мишљењу. Барокни метод јесте продуктивни метод „иритације”, те никако не можемо избећи извесно афективно стање нелагоде и тескобе уколико се упустимо у теоријско преиспитивање уметнички обликованог „корпуса”, тела, граница субјекатске позиције и места субјекатских уписивања и интериоризације институционализованог и симболичког насиља, нарочито када је у питању родна теорија. С тим на уму, можемо слободно закључити да тело одолева бинарној машини која га објективизује, реификује, која га смешта у проблематичне односе разликовања површине и дубине, реалности и репрезентације. Тело јесте управо „кост у грлу” теорије и науке, која се не може прогутати нити избацити и, према томе, тело има опструктивни потенцијал у односу на генерализацију, апстракцију или тотализацију.

Средином 20. века Симон де Бовоар (*Simone de Beauvoir*) објављује опсежно истраживање чињеница, митова и животног искуства „другог пола”, наиме двотомну студију *Дрући њол* (*Le Deuxième Sexe*, 1949). Ослањајући се на савремене теорије које своја упоришта

2 Lambert, G. (2004) *The return of the baroque in modern culture*, London: Continuum.

3 Ђани Ватимо и Пјер Алдо Ровати су 1983. године уредили зборник *Il Pensiero debole* (*Feltrinelli*), у ком су, уз сарадњу с најеминентнијим теоретичарима, представили пројекат „слабог мишљења”, које раскида с метафизичким и епистемолошким колумбаријумом појмова и окреће се проблематизацији језика, теорији интерпретације и преиспитивању граница филозофије.

4 Santiago, Z. 'Introduction: Gianni Vattimo and Weak Philosophy', in: *Weakening Philosophy: Essays in Honour of Gianni Vattimo*, ed. Santiago, Z. (2007), Montreal & Kingston, London, Ithaca: McGill-Queen's University Press, p. 18.

5 MacLure, M. 'The bone in the throat: some thoughts on baroque method', *International Journal of Qualitative Studies in Education*, Vol. 19. No. 6, November–December 2006, p. 731.

налазе у егзистенцијализму и феноменологији, Де Бовоар „човека” одређује као историјску идеју, а саму жену као „постајање”. Крајем 20. века, студије боли и смеха (премда са сасвим различитим афективним учинцима) заузимају значајно место у политичкој теорији, да би се касније преламале кроз теорију афеката. Многа изучавања књиге *Дрући њол* превидела су честа упућивања ауторке на „женску бол” и на саучествовање жене у људском *mitsein*, уроњеност у социјалне митове који „феминизирају” тело жене, као на *кризу*, отпор врсти. Ово двоструко истраживање (боли и смеха) с посебном пажњом ћу посветити питањима кризе и критике физиолошких, економских, психолошких и социјалних трошења женског тела које је „нешто друго него што је она сама”⁶. У том кључу, настојаћу да изумем алтернативне политике (женске) боли: именички – као женску трауму (она „најдраматичније живи свој удес”⁷, или она као „трећи пол”), али и актуално – као чин боли, материчну болест, као тело које „нагриза врста”, али се тој врсти не препушта без отпора. На трагу питања Симон де Бовоар: „Како се у женским условима може остварити људско биће?”⁸, настојаћу да ослушнем друга питања, друге гласове и да, можда, у боли и чину боли препознам нове облике отпора, „други пол” боли који нужно боли.

Читајући изнова књигу *Дрући њол*, после више од двадесет година, које су ме суочиле с неизрецивом, нерепрезентативном и нерепрезентабилном боли, учила сам, можда ненаучну, можда сасвим афективну, можда чак и злоупотребљавајућу, контекстуалну и концептуалну линију увезивања мишљења о жени као Другом и о боли као другости. Ако, како Де Бовоар тврди, „човечанство није животињска врста, оно је историјска стварност”⁹, проблем другог пола постаје историјска манифестација болног подређивања жене једној „историјској стварности”, односно концепту врсте. Она је „тренутак једне врсте”, „прелазни производ”, „обмана саме егзистенције”. Кад се каже да је људско друштво антифизис, а да је жена (неизрасла у човека, неслободна за људско друштво, слободна „за ништа”) физис и антифизис, јасно нам је да Де Бовоар концептуализује женску амбиваленцију као „двосмисленост идеје Другог”¹⁰. Она је отеловљење друштва колико и природе, „резиме цивилизације једне епохе”¹¹. Заробљена у царству иманенције, утробе и смрти, осуђена Наполеоновим идеалом на кухињу, цркву и пород, жена је, као већ поменути резиме епохе, сада речима Вињиа: „болесно дете и дванаест пута нечиста”¹². Она остаје у вечитом малолетству (рецимо да просветитељи нису заправо били просвећени, а жена и не може бити просвећена), баштина мушкарца, која се преноси са оца на мужа. Надомешта фантазматску кастрацију инфилтрацијом лутке, те постаје жива лутка. Одриче се властите аутономије (Де Бовоар то експлицитно издваја као болно одвајање) и учи се „другом бивству” – она је служавка и идол, приморана на понављање и иманенцију. Понавља и резимира – истрајно и неуморно и на томе гради властити дигнитет.

6 De Bovoar, S. *Drugi pol*, I. (1982) Beograd: Bigz, str. 47.

7 Исто, стр. 50.

8 Исто, стр. 26.

9 Исто, стр. 77.

10 Исто, стр. 197.

11 Исто, стр. 243.

12 Наведено у: Де Бовоар, С. *Дрући њол*, стр. 206.

Није ли све наведено једно масивно, тескобно, резимирајуће и репетитивно опште место када се говори о Симон де Бовоар и прекретничкој двотомној студији *Дрући бол*? Како бисмо успешно изместили Де Бовоар и појам другости са свих колонизованих, опшних места, окренимо се боли. Окренимо јој се као феномену који се ретко разматрао у категоријама права на бол. Ко има право на бол? Ко има право на право на бол? Чија је бол? Ко и чиме мери бол? Постоји ли „женска бол”, или је свака бол унапред већ „феминизирана” или „хероизирана” (зависно од права на бол)? Уз све ово, можемо ли замислити „другост боли”?

У ширем значењу, студије боли се крећу широким луком, од опште, специјалистичке, интернистичке медицине до медицинске хуманистике и политичке теорије. Оно што покушавам да развијем јесте управо концепт чина боли (*pain-act*), или болног чина, као некакве линије бекства из непредстављивости боли у језику. Чин боли би тако нешто чинио. Па би и томе адекватно питање било – како чинити болима? Како чинити ствари болима, што је у дрској близини теорији говорних чинова и питања „како чинити речима”. Инсистираћу на овом „Јаукању”, позивању на „Ја” инстанцу, у исти мах указујући на властиту бол. Можда се можемо сложити да се субјекатска позиција конституише на Јаукању, на позивању на Ја, дефинисањем не-Ја, другости и тешко мисливе разлике која почива између. Уосталом, да би се мислила и говорила бол, неизбежна је анегдотска грађа и перформативност. Чим је бол присутна, чим се осећа – ауторство/нараторска позиција/оно Ја које Јауче показује се као мноштво, коауторство, умножено наративно варничење и више од једног/једне. Другим речима, бол је Ехо – како чује говор, она понавља свршетке говора, присваја га и проговара сама – преузима ауторску функцију. Али тако што увек себе „погрешно” изговори, јер је, као и жена, физис и антифизис, и јер је, као и она, и друштво и природа. Говорити о боли чини да се бол повуче, као што се свака другост или сваки други повлачи пред језиком репрезентације. Говорити бол, стварати болни чин, или чин боли, значи изговорити је, разговорити је, протерати је из говора, или говор из ње, или је говором одагнати. То заправо значи да говором о боли отеловљујемо одсуство боли како бисмо произвели чин боли, или безболности.

Чин боли, производећи перформатив боли, у исти мах производи и безболност, односно одсуство боли. Опет смо на трагу оне амбиваленције идеје Другог, коју Де Бовоар препознаје у жени као другом. Како тврди Рената Јамбешић Кирић у тексту „Унутра ће бити топло, сигурно и празно: женске повијесне нарације између љубави и боли”, „утеловљени хетеро-афективни субјект (у) боли враћен је у жижу теоријске позорности. [...] Субјект којег колонизира бол вишестуко је раздијељен; његова је аутономија угрожена не само хетерономним искуством захтјева другог него и суверенитетом бол(ест)и која онемогућује 'скрб за себе као праксу слободе'¹³. Субјект који јауче, којег боли, раздијељен је самом боли. Али је и субјект управо као други конституисан на боли.

Као необичан амалгам природе и друштва, налик жени, ни бол никада не престаје да буде друго. Бол остаје другост изван сваког сједињења. Стражарећи над телом, на рубовима духа, налик жени, бол је и други и трећи и изгубљени пол, као и жена у свој својој а туђој темпоралној тамници. Као „друго у себи самој”, бол је, као регулисана фигура супруге која обезбеђује потомство, „сувише свакодневна” и утолико непрепозната и непризната. Њу

13 Jambešić Kirin, R. „Unutra će biti toplo, sigurno i prazno: ženske povijesne naracije između ljubavi i boli”, *Treća*, br. 2, vol. XII, 2010, str. 14.

треба оставити код куће. А у кући, пред другима, који су можда први, треба је оставити пред вратима, или иза сваких врата. Тамо где нико не улази, или тамо где се не може отићи.

У овом раду, писаћу са болима, као коауторкама, како бих могла да замислим методологију боли, болни метод или да бих могла да преиспитам шта/ко је то када кажу „права бол”, или „то стварно боли”, или „стварна бол”. У том смислу, моја бол и ја, с другим и свачијим болима, и свим тим неизбројивим другостима, бићемо приморане да изводимо болни чин у оквирима медицинске семиотике, родне семиотике, позоришта дијагностике и чак палијативне политике, односно политике бриге о умирањима и неге о умирућима. Палијативну политику неге о умирућима, као и сваку другост која је „на терету друштва”, настоје да протерају кући, иза свих врата до којих они који имају право на бол могу и желе да прођу. Управо је нега умирућих постала нега о онима којима се одузима право на бол, па и на саму негу. А нега пружена умирућима и болеснима је опет простор женског рада. Према томе, унапред смо ван сваке мреже значења, са стране сваке структуре, као паразити, и с тих рубова питамо: како то структура „зна” *шћа* бол јесте, *када* боли и *која/коју* боли?

Женска бол, ако о тако нечему можемо говорити, састоји се у томе да жену, како настоји да покаже Де Бовоар, „притиска физиолошка, психолошка или економска судбина”¹⁴. Она је много дубље разједињена у себи него мушкарац, рођена мутилирана (кастрирана), обогалена. Симон де Бовоар не оспорава жени другост, не избавља жену из другости, она је констатује као друго и перформативно, у њој тражи другост као конститутивну основу друштва, односно „човека” као мере свих ствари, оних које јесу, да јесу мушке, оних које нису, да су женске.

Како боли и зашто не боли када „један огроман округао овулум граби и ушкопљава покретни сперматозоид”¹⁵, када су све метафоре за оплодњу, репродукцију и сексуалност посредоване језиком насиља (граби, ушкопљава; „рад чудовишне овулације”), и зашто не можемо да заборавимо, али ни да се сетимо те болне, надируће „монструозне и накљукане краљице”, како Де Бовоар назива материцу?

Оно што потреса ову језиву реторику једне патријархалне идеологије и социјалних митова о жени као женки, као материци, јесте увид Симон де Бовоар који гласи: „катеорија ’клиторично’ или ’вагинално’, као и категорије ’буржоаско’ или ’пролетерско’, подједнако су немоћне да обухвате конкретну жену”¹⁶. Као „луксузна и товарна животиња”¹⁷, она отеловљује ужитак и бол, ужитак боли и бол ужитка, јављајући се као „небитност, која се никада не враћа битности, као апсолутно Друго без реципроцитета”.

Са овим клиторичним/вагиналним и буржоаским/пролетерским бих и почела ово истраживање. Поново почела, како бих, као жена, била адекватни резиме ове епохе и њене културе. Де Бовоар изводи закључак „да су историју жена стварали мушкарци. Као што у Америци не постоји проблем црних већ проблем белих, као што антисемитизам није јеврејски проблем већ наш, тако је и проблем жена увек био проблем мушкараца”¹⁸. Овом

14 De Bovoar, нав. дело, стр. 26.

15 Исто, стр. 29.

16 Исто, стр. 84.

17 Исто, стр. 162.

18 Исто, стр. 84.

увиду додала бих да проблем боли није само медицински, није само проблем болести, већ и проблем здравља. Многе боли долазе од претераног здравља и здравог разума. Томе су нас одавно научили Делез и Гатари.

Да ли је бол увек већ политичка?

Бол као другост и подругојачење јесте захтевно место за промишљање. Уколико заиста желимо да преосмислимо форензику боли, морамо то чинити у боли, из боли, с болима, болно порађајући субјекта у боли. Морамо се здложити са аутореференцијалном боли која упућује наш поглед на неки фантазматски простор бол(ест)и и жаљења. У књизи *The Lived Revolution – Solidarity with the Body in Pain as the New Political Universal*, Катерина Колозова сматра да су патња, солидарност у боли, траума, мучење заправо „страдање лишено хуманости”, и да је „оно што делимо у заједничкој људској патњи управо сама патња” сама бол, а не хуманост. Не делимо хуманост, не делимо човечност. Делимо бол. Али на неком нивоу живота од данас до сутра, бол коју „знамо”, али опет морамо да изводимо (као што изводимо и родне улоге), јесте управо физичка бол – прелингвистичка, можда предискурзивна „живљена”, „догађајна” бол.¹⁹ Ипак, не можемо тако олако раздвојити физичку бол од друштвене, политичке рањивости и изложености.

У једној од најзначајнијих студија о боли, *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*, Елејн Скарри (*Elaine Scarry*) увиђа да „физичка бол нема глас. И не само то: не само да бол одолева језику, она га као таквог разара. Када чујемо, када слушамо о боли другог, физичкој боли, збивања у унутрашњости тог тела могу имати нејасне одлике некакве дубоке подземне чињенице, припадајуће некој невидљивој географији која нема реалност, будући да се није манифестовала на видљивој површини земље”.²⁰ Скерри овде јасно повлачи везе између бола и подземља, али њени увиди могу и да истрпе критику да дубина нема, и да су површине абисалне. Као да наш онтолошки статус може бити само у издизању бола (физичког и сваког другог, као другог) до значења, до Истине (Колозова) наше онтолошке немогућности да будемо без боли, без другог. Чин боли није тек оно што се пречује, или погрешно чује, као оно што се надговори, преко чега прелепимо називе/имена – него је и погрешно (од)болван, *misplained, mispained* (према Бекетовом *missaid*). Не констатив, већ зазорни перформативни констатив – активност и пракса глуме, извођења, описивања и доказивања, реапропријације властите боли као властите, чинећи је тиме, можда, не исповедном већ субверзивном.

Једно од основних питања је следеће: може ли болни чин имати политичко-онтолошке ефекте? Другим речима, можемо ли претпоставити да „бити у боли” / „бити с болима” (*being in pain / being with pain*) – где је бол другост – јесте онтолошко (или утваролошко) одређење бића као таквог „Бити са” болима, другим, женом, робом, радником, радницом

19 Kolozova, K. (2010) *The Lived Revolution: Solidarity with the Body in Pain as the New Political Universal*, Skopje: Institute of Social Sciences and Humanities, p. 118.

20 Scarry, E. (1985) *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. New York, Oxford: Oxford University Press, p. 3.

која је већи роб од роба, мигрантом, и уосталом сваком мањинском фигуром коју кријемо у властитим друштвеним микро и макро структурама подразумева да унутар нас, с нама, уз/поред нас и даље припада неко фиктивно место безделатног, безрадног, безболног „ми“.

Чин боли може да се мисли и као некро-отпор, као ниво могућности жаљења (*grievability*), али и као мањинска бол, као одбијање да се бол као таква призна. Мислити бол значи мислити изнова комплексно биополитичко искуство које не може бити измерено чистом објективношћу или неким објективним параметрима који припадају нашим биополитичким и медицинским архивама. Уколико је бол неизрециво искуство растакања и превазилажења објективних параметара институционализованог и надзираног поља одавно изгубљене сфере приватности, онда бол цепа субјект боли, производећи болну безболност властитога отуђења. Свеједно, чини се да је бол дељена, заједничка на један абјектни начин, као трансгресивно искуство боли изречене самој себи, само-исказане као индивидуална солидарност с телом у боли, или се о томе може макар размишљати као о могућности.

Настојаћу да покажем да феномен другости измиче језичким формулацијама, као и да жена и бол примају и темпорализују ознаке и да њихова другост не може бити пуки предмет анализе, а да сама већ не поставља границе самом мишљењу – будући да и жена и бол на одређене начине указују на разноврсност и политичку упитност производње граница, али и на политике искључивања.

Де Бовоар је жени саопштила да је Други. Да је друга. Да је слободна „за ништа“. Полазећи од тог „ничег заједничког“, „жене“ деле ништа, имају ништа заједничко, или то „ништа“ им је заједничко. Управо на том месту, које се упорно размешта, можемо закључити да је место субјекта, претпостављеног првог, заправо размештено место другости и да је управо другост конститутивна. Де Бовоар тако указује и на бинарну машину која жену смешта на сеновите, мрачне просторе пасивности (одакле она може производити радикално пасивне отпоре), распршености (којом може децентрализовати свако јединство, своју „вокацију жене“ коју прихвата као девојчица), материје (која је формативна, али је Микеланђело то сасвим погрешно разумео пуштајући мермер да открије *Пијетџу*) и нереда (којим ремети телесни, репродуктивни, политички, ментални и економски поредак који је осуђује на „бездначајност“).

Смеховни њрекиди

Неопходно је да поставимо следећа питања: Колико пута смо биле или били изложени позивима да се орасположимо, да скинемо *killjoy* маску, *resting bitch face*, да прихватимо шалу на свој рачун и да јој се насмејемо? Да препознамо шалу као шалу? Колико пута смо биле/били изложени критици да немамо смисла за хумор, да не унемо да се смејемо, да не можемо да домашимо ту фамозну маскулину духовитост која обично своди друге на стереотипе који висе о концу који је лако прекинути, управо тим изразом лица, *resting bitch face*? Да ли пристајемо на шалу? Насмејемо се (кисело)? Сведочимо том неозбиљно озбиљном смеху, тој укључујуће искључујућој политици смеха која је родно одређена? Насмејемо се, не ради смеха, већ ради (туђих) очекивања, ради заједнице, ради добробити заједнице? Да ли увек одговоримо на очекивања, испунимо флоскулу „хоризонта очекивања“ који гарантује кохерентност сваког наратива владања?

Поједине шале могу бити духовите, али само зато што су системски осмишљене и легитимисане дугорочном праксом „исмевања”, „подсмеха”. То није смех. Макар не онај којим се бавим у овом истраживању. Смех жене је културно кодиран. Као, уосталом, и смех мушкарца. Док је смех мушкарца знак само-поседовања и само-презентије/само-присуства, самосвести, код жена је смех често знак за губитак (свести, некад и целе главе), није знак за само-поседовање, већ за само-поседнутост, опседнутост (или, што је горе, за хистериичну поседнутост). Уочљива је и дихотомија када је у питању телесност смеха жене – жена напосто не може да контролише бешкику. Будући перформативно кодиран, смех жене је посредован ставовима који се односе на контролу тела (или њен изостанак), као што је, на пример: „упишкићу се од смеха”, као доказ тог кидања од снаге шале или као нехајно упозорење. Не треба занемарити да колоквијална фразалност омогућава да се од смеха и умре.

Уколико смо већ пожелели „срећне објекте”, према увидима Сапе Ахмед²¹, добар и продуктиван наставак би био да окрунимо и преиспитамо и концепт смеха, и да препознамо нешто језиво, али и реметилачко/иронијско у самом смеху. Нарочито у контексту женског смеха (ову синтагму треба разумети врло условно) – наглашавајући форму кикота, која се често и сасвим некритички приписује женама. Покушајмо да од „женског” кикота направимо нешто револуционарно. Можда и некакво опасно или сасвим безазлено револуционарно „ништа”. Актуализујући све могућности политике афеката када је у питању нарочита пракса „смеха/кикота”, настојаћу да отворим простор за проучавање „ироније кикота” на ком би свака додељена и приписана одлика женског (тела) могла бити преокренута и употребљена у форми отпора, али неправедног, готово неодговорног одговора на савремене политике тела, афективних улога у женско тело и говор – као развлашћено или место лишено агенсности/деловања – као „кост у грлу”. С друге стране, кикот може да се посматра као „лажни чин смеха”, као перформативно политичко средство које неодговорним подражавањем „смеха” може произвести друге и другачије учинке у оквирима савремених политика родних идентитета.

Можемо мислити о смеху као о синкопираном изливу „(злу)радости”, о нечему што је висцерално, што долази из утробе, што укључује читаво тело, као тело са отворима, пукотинама, рупама. Све оне (и жене и пукотине) се смеју, када говоримо о смеху који је висцералан, а не о смеху лица које задржава грч (као афективни одговор на родне политике смеха: „Дај, орасположи се, не буди смарачица”). Не чуди нас да су женским митолошким ликовима углавном приписивани афекти који се оличују у грчу (Горгонин грч) или нацерености (Медуза, опет Горгона). Овај смех, утробни, висцералан, укључује и окружење и тела у окружењу (тела других или друга тела), и све осетљиво – све што је сензитивно на иронију, полемику, критику и праксе ослобађања. Згрчени смех „кучке” јесте огледало хегемонског смеха оне заједнице коју Лорен Берлант (*Lauren Berlant*) назива „заједницом универзалних субјеката самореференцијалности без лица”²².

Анка Парвулеску (*Anca Parvulescu*) је у студији *Laughter: Notes on Passion* (2010), у којој се бави сложеним односом између смеха и тела, написала да је „смех рад уста, а женско

21 Видети: Ahmed, S. „Srećni objekti”, u: *Periferije političkog: o afektima, stvarima i zajednicama*, priredile Blagojević, J., Stošić, M. i Timotijević, J. (2017), Beograd: Fakultet za medije i komunikacije, str. 261–287.

22 Исто, стр. 216.

тело нема само једна уста”²³. Ова мисао Анке Первулеску о отворима (женског) тела који се смеју, јесте радујућа (премда, књига о којој је реч нуди сасвим другачији контекст), и скреће пажњу на бројне насмејане отворе (женског) тела. Ове мноштвене отворе – била то уста, очи, уши, ноздрве, анус, вагина, пупак – или пак удаљенији, површнији, прикривени, кожни, рањени и распукли отвори – можемо разматрати и као насмејане пукотине, кикотаве процепе и ведре рањавања. Тако и за Медузу Первулеску наводи следеће: „Распрскава се у смеху. Медуза се смеје када угледа себе како постаје Медуза”²⁴. Сеизмичка моћ смеха је стратегија на коју позива Елен Сиксу (*Helene Cixous*) у есеју-манифесту „Смех Медузе”²⁵. Док је Медуза представљана као нацера на ругоба, на пример код Лакана, Сиксу нацераност доводи до насмешености, а ругобност до лепоте. То је одзвањајући смех, онај одгођени, потресни смех који види монструозно као лепоту, у посебној инверзији митске приче која прати супротан правац (од лепоте до чудовишности). Смех монструма одјекује кроз кршевите пределе, кроз ехоидно тело теорије, политике, уметности и мита.

Земљотресни смех, ехо Медузине немости, односно коначне занемелости пред сликом сопственог постајања Медузом, одбија се кроз петрификоване текстове фалоцентризма, кроз соларно, патријархално око суверена-филозофа. Смех Медузе се бори да чује одјеке Медузиног смеха у самој напрслини која Медузу чини. Медуза се изнова појављује, у теоријском одмакнућу од „невеселе науке” медузијске кастрације и едиповског комплекса, у опсеном показивању онога што би био, речима Елен Сиксу, *sext*²⁶, наиме, пол и текст, писање пола.

Мноштво текстова, литерарних, научних и теоријских, као и уметнички прикази Медузине главе, саме, или као трофеја у Персејевим рукама, открива Медузу која ће увек остати неоткривена, будући да је одсеченом главом закорачила на лиминалне просторе, у непредстављивост и недовршивост. Медуза је као фигура недостатка (гласа, слуха, па и тела) постала теоријски плодни врт расада од митских интерпретација, преко ренесансних приказа и рационалистичких одмицања и алибија, психоаналитичког комплекса кастрације и зазорних мајки психоаналитичког имагинаријума, до постмодерног и феминистичког афирмативног приступа медузиној форми смеха монструма лепоте.

Уколико, како Нанси (*Jean-Luc Nancy*) тврди²⁷, смех чини мноштво смехова, додала бих да сваки прекид чини мноштво кидања, никад само једно. Смехови и отвори/прекиди чине тело отворености, а то тело није тек отворено тело, нити тело са отворима. И није тек родно тело. У питању је побуњено тело ужитка, које пркоси „окрутном оптимизму”, које ће радије пристати на губитак објекта жеље него на исцрпљујуће, неподношљиво присуство истог тог објекта који разара оптимистичну, афективну везаност.

Истражујући историју америчког феминизма осамдесетих година 20. века, Пресиадо (*Beatriz Preciado*) наводи речи Фејт Ринголд (*Faith Ringgold*): „Једини начин да се преживи колонијални или патријархални непријатељ јесте да му се смејеш у лице”. Пресиадо додаје:

23 Parvulascu, A. (2010) *Laughter: Notes on a Passion*, Cambridge: The MIT Press, p. 110.

24 Исто, стр. 119.

25 Видети: Cixous, H. (1996) 'The Laugh of the Medusa', *Signs*, vol. 1, no. 4, pp. 875–893.

26 Cixous, нав. дело, стр. 885.

27 Видети: Nancy, J. (1993) 'Laughter, Presence', in: *The Birth to Presence*, Stanford, California, Stanford University Press.

„Смех је форма отпора, опстанка, овладавања снагама. Као и викање. Када припадате потчињеној групи, морате да научите да се смејете у лице непријатељу”²⁸ Али више није могуће јасно разлучити ко је потчињен(а), а ко опресор, или радије можемо рећи да је изазов посматрати саму себе као уједно потчињену и ону која потчињава – у том случају, сматра Пресиадо, нужно је смејати се самој себи. То је, може бити, једна од најизазовнијих и најзахтевнијих форми смеха – смејати се самом/самој себи (политички, културолошки, колективно или сасвим појединачно). Смејати се самом/самој себи није тек заузимати одређени став неозбиљности, не узимати себе за озбиљно. Не, радије бих рекла да је смех усмерен на оног/ону ко се смеје заправо критички/афирмативан или није смех. У контексту родних политика, није ли готово трагична Паскалова мисао да се смех појављује када видимо несагласје између онога што очекујемо и оног што видимо, чему сведочимо. Односно, између очекивања да је јавна критичка сфера доступна и отворена и увиђања да она то никако није, и да је смех жене сведен на физичке и културно-политичке пропратне потресе – након мушког смеха, увек у одлагању, увек после, са стране, јер је родоначелни смех закона оца, и да можда чак, следећи Лакана (*Jacques Lacan*), женски смех, као и жена сама, не постоји? Али, можемо ли о овој одгођености женског смеха (када је жена најлепша, а видећемо да се управо на местима критичког смеха, жена преображава у Медузу) говорити као о извесним местима отпора? Или би требало да истуримо женски смех, да преухитримо смех система, тако што ћемо се смејати „први/прве”, најпре себи, а потом и систему чији смо, нажалост, неизоставни део. Кикот је капиларни смех – расипа се и распростире свуда. То је увек смех утробе, абдоминални смех, каткад матерински или самохрани смех – кикот који иронизује хегемоне политике озбиљности и асертивности. Непродуктиван смех, или смех који производи ништа заједничко, где је то ништа управо заједничко. Као и болима. Као и женама.

У поглављу „О вишем човјеку” (*Тако је говорио Заратустра*), Ниче позива на „учење”, на нови наук који би био место борбе против „духа тежине” – „Научите се смејати и преко себе самих”, како би се формирала „насмејана бура” слободних духова која узноси прашину и баца је у очи „свим мрачњацима”²⁹, традицији, конвенцијама, јаким структурама сервилности и живота из навике, „доброг живота”. Дакле, није у питању само смејати се себи него смејати се преко себе, себе превазилазећи, себе преображавајући, уз самокритички став који једини може омогућити такво прекорачење.

Кикотаве љукошине и конзервирани смех

Увела бих, као критичке праксе смеха, перформативне радове *Laughing Hole* Мари ла Рибот (*Marie La Ribot*) и *Canned Laughter* Јошуе Окона (*Yoshua Okón*). Настојаћу да им приступим из перспективе које је реметилачка (какову и сами успостављају и на њу рачунају).

Laughing Hole је перформанс-инсталација³⁰, први пут одржана у *Art Unlimited Art* у Базелу, у Швајцарској. Најдуже је трајала шест сати и сматра се њеним радом који је у

28 Preciado, B. (2013) *Testo Junkie: Sex, Drugs and Biopolitics in Pharmacopornographic Era*, New York: The Feminist Press, pp. 136–137.

29 Nietzsche, F. (1983) *Tako je govorio Zaratustra*, Zagreb: Mladost, str. 271.

30 La Ribot, M. перформанс *Laughing Hole*, МАМСО, Женева. Доступно на <https://www.youtube.com/watch?v=tHuGyvYxnhc>.

највећој мери политички интониран: три жене одевене у радничке комбинезоне, пре свега одећу за чистачице, бирају међу многобројним картонима с натписима на полеђини, и лепе их на зидове галеријског простора, а читав перформанс прати опсесивни и зазорни смех извођачица, који је потом додатно тонски измењен. Зазорни ефекат овог перформанса производи осећај вртоглавице и nelaгоде, призивајући у сећање смех Хане Арент (*Hannah Arendt*) када се суочила са „баналношћу зла” током Нирнбершког процеса. Смех коме сведочимо осцилира између хедонистичког смеха и извесне отуђене раздраганости, или радије раздражљивости. У контексту теорије афекта, у овом перформансу смех је денатурализован као перформативни чин – у питању је инсценирања продуженог прекида дискурса између телесне и политичке комуникације – према теорија и политика афекта уочавају снажне везе између политика и тела. Перформанс *Laughing Hole* можемо посматрати као чин несагласности и отпора у односу на дехуманизујући језик и слике масмедијских приказа страдања, на бруталност наслова и неподношљивост и можда непредстављивост тих приказа, па чак и на наше пасивно саучествовање у конзумирању датих приказа и говорних чинова.

Други уметнички пројекат који контекстуализује политике смеха јесте перформативни хор радника и радница у мексичкој фабрици. Језиви хор смеха може доста да нам каже о нечему што бисмо могли назвати „смехом против државе” (*counter-state laughter*) у самом срцу експлоатације и суспендовања радничких права. *Canned laughter*³¹, као наслов овог рада, позива на познату праксу аудио конзервирања смеха (најразличитијих врста) за потребе продукције ситкома.

Овај мултимедијски пројекат мексичког уметника Јошуе Окона настао је 2009. године. Перформанс је изведен и снимљен у фабрици (*maquiladora*) у Сијудад Хуарезу (*Ciudad Juarez*), у којој радници и раднице који су плаћени испод минималца „производе” зазорну травестију конзервираног смеха који се иначе користи у контексту медијске забаве. Оно што је било потребно да ураде јесте да постану један чудан хор, вокални оркестар који треба да „одсмеје” (*laugh out*) различите политички афициране форме смеха (касније конзервираних и продатих као производ прекарног рада: *hysterical laughter, nervous, wicked, evil, manly, sexy* и сл. Упућујући на поп-арт иконографију, али и на комуникацијске обрасце капиталистичког задовољства и ужитка, Оконов финални производ нас позива да поново промислимо „неисказивост смеха” али и „неисказивост бола/рада” и, као што аутор сам истиче, „немогућност превођења ’искрених’ емоција и њиховог репродуковања технолошким средствима”. Као кост у грлу коју не можемо ни прогутати нити испљунути. Као и смех „разоткривања миграната на продају или изнајмљивање жртава у Гвантанаму” у раду Марије ла Рибот. На одређени начин, стичемо увид у ирационалне, не-свесне, афективне аспекте конзервираног смеха и унапред кодираних, осмишљених, „свесне” замисли о корпоративној срећи у раду. Конзервирани смех је комодификовани и адјектни производ хегемоничких система значења и културне производње. Хор који чине тела радника и радница може да се посматра као зазорна заједница тела која су афицирана, али која и сама афицирају. То су тела која се заразно, аутореференцијално смеју систему у лице, себе исмевајући.

31 Okón, Y. Перформанс и хор *Canned Laughter*, 2009. Доступно на https://www.yoshuaokon.com/canned-laughter_videos.html.

Косиј у їрлу – слаба месїа њолийичкої мишљења рода

Хибридикација теоријско-уметничке праксе која се прелама преко барокног метода, слабог и мањинског мишљења, посебно место ангажовања налази у разматрању односа политика боли и политика смеха на подручју родне теорије. Смех жена у радничким оделима који прераста у критички крик надовезује се на кризу радничких колектива који су заточени у експлоатацији, злоупотребама и „мртвом” раду. Родна одређења боли и смеха нису дефинитивна и могу закључити да у боли и кикоту, као формама политичког отпора, увек постоји остатак оне неодређивости, нарочите неодлучивости, која нас позива да мислимо бол и смех не као нешто „женско” већ као нешто „феминино”. Сваки смех као протест указује на кризу. Свака бол која је субверзивна и неконзервирана у општим, хегемоним политичким праксама, може бити место превредновања или чак слабљења чврстих политичких структура које и бол и кикот (као „феминизирану” форму смеха) додељују женама, а оспоравају мушкарцима. Ове чврсте политичке структуре, које видимо да су се последњих година повампириле, на својим бочним странама, опет своде родну флуидност и неидентитетске потенцијале категорије рода на дихотомију женско-мушко. Упућујући на неиспитане просторе боли у студији *Друји њол*, али и на зазоран чин боли у смеховним перформансима Марије ла Рибот и Јошуе Окона, настојала сам да укажем на еманципаторско-перформативну димензију чина боли у смеху, на смеховну културу болног превазилажења политичких субјективација и на питања која и даље остају отворена: да ли су бол и смех увек политички и да ли се место субјекта хуманистичког пројекта увек већ конституише на другости или подругојачењу боли и смеха? Да ли нас ти смехови насмеју? Да ли нас такве боли боле?

ЛИТЕРАТУРА:

- Ahmed, S. (2017) „Srećni objekti”, u: *Periferije političkog: o afektima, stvarima i zajednicama*, Beograd: Fakultet za medije i komunikacije.
- Berlant, L. „Okrutni optimizam”, u: *Periferije političkog: o afektima, stvarima i zajednicama* (prir.) Blagojević, J., Stošić, M. i Timotijević J. (2017), Beograd: Fakultet za medije i komunikacije.
- Bovoa, Simon de. (1982) *Drugi pol, I*, Beograd: Bigz.
- Cixous, H. 'The Laugh of the Medusa', *Signs*, vol. 1, no. 4 (leto, 1996), pp. 875–893.
- Kirin Jambesić, R. (2010) „Unutra će biti toplo, sigurno i prazno: ženske povijesne naracije između ljubavi i boli”, *Treća*, br. 2, vol. XII.
- Kolozova, K. (2010) *The Lived Revolution: Solidarity with the Body in Pain as the New Political Universal*, Skopje: Institute of Social Sciences and Humanities.
- Lambert, G. (2004) *The return of the baroque in modern culture*, London: Continuum.
- MacLure, M. 'The bone in the throat: some thoughts on baroque method', *International Journal of Qualitative Studies in Education*, Vol. 19. No. 6, November–December 2006.
- Nancy, J. L. (1993) 'Laughter, Presence', in: *The Birth to Presence*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Nietzsche, F. (1983) *Tako je govorio Zaratustra*, Zagreb: Mladost.
- Okón, Y. *Canned Laughter*, 2009. Доступно на https://www.yoshuaokon.com/canned-laughter_videos.html.
- Parvulescu, A. (2010) *Laughter: Notes on Passion*, Cambridge: The MIT Press.

- Preciado, B. (2013) *Testo Junkie: Sex, Drugs and Biopolitics in Pharmacopornographic Era*, New York: The Feminist Press.
- Ribot, M. L. *Laughing Hole*, МАМСО, Ženeva. Доступно на <https://www.youtube.com/watch?v=tHuGyvYxnhc>.
- Santiago, Z. 'Introduction: Gianni Vattimo and Weak Philosophy', in: *Weakening Philosophy: Essays in Honour of Gianni Vattimo*, (ed.) Zabala, S. (2007), Montreal & Kingston, London, Ithaca: McGill-Queen's University Press.
- Scarry, E. (1985) *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*, New York, Oxford: Oxford University Press.

Mirjana Stošić

Singidunum University, Faculty for Media and Communications

“THE SECOND SEX” OF PAIN AND LAUGHTER –
PAINFUL GIGGLING TRANSSESSIONS OF GENDER DIVIDE

Abstract

By the mid-20th century, Simone de Beauvoir has published an important and ground-breaking research into the facts, myths and living experience of “the second sex” (*Le Deuxième Sexe*, 1949). Drawing on contemporary theories based on phenomenology and existentialism, de Beauvoir argues that the “man” is a historical idea, and the woman as a “becoming”. At the end of the 20th century pain studies have gained vast attention in political theory, especially in political effect theory and “new materialism”. Numerous studies have neglected de Beauvoir’s frequent arguments dealing with “women’s pain” and women’s agency in human *mitsein*, particularly regarding the woman’s embeddedness in social myths that “feminise” the body of a woman, as a form of crisis and resistance to be subjected to species and reproduction. This paper deals with the crisis and critique of physiological, economic, psychological and social disposability of female bodies. In addition, this research re-questions the limits of physical, semiological, cultural and political dissemination of (female) laughter, seen through the lens of interruptions and destabilizations of the hegemonic gender discourse incarcerated within the gender divide. Consequently, we are to open up a space for interrogating the “irony of giggle” as a form of resistance to the contemporary body politics – as a non-place, devoid of any political agency.

Key words: *baroque method, pain, other, Simone de Beauvoir, second sex, politics of pain, pain-act, politics of laughter*