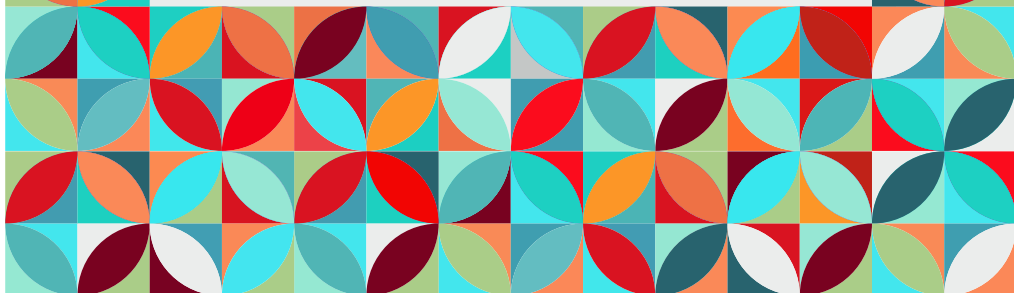


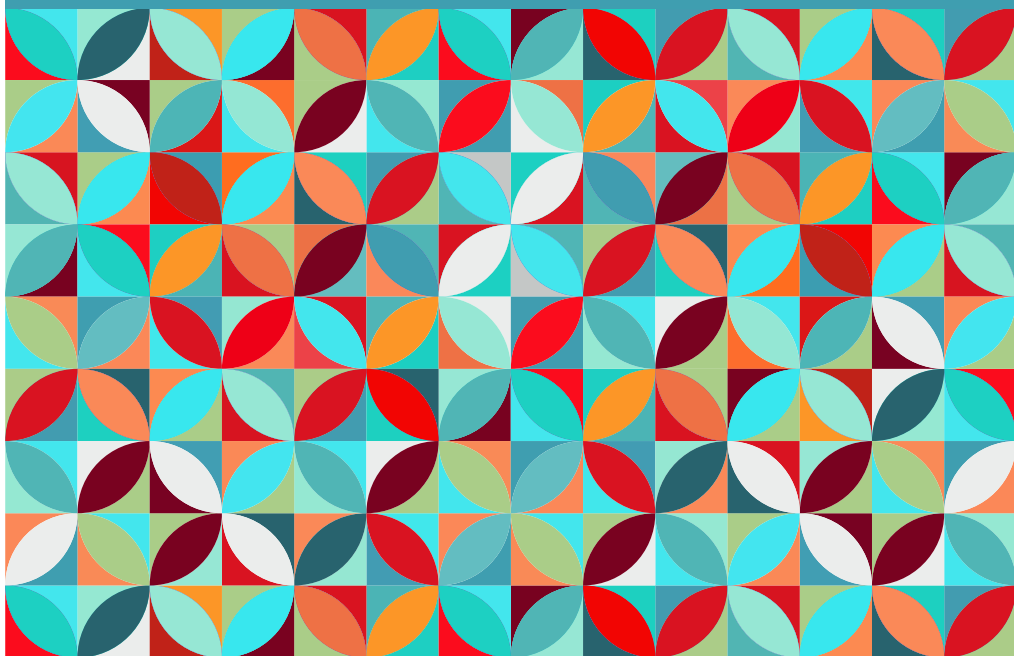


TPO
Fondacija
www.tpo.ba



Feminizam i religija u 21. stoljeću

Tehnologija, dijalog i širenje granica



Urednice: Gina Messina-Dysert • Rosemary Radford Ruether

FEMINIZAM I RELIGIJA U 21. STOLJEĆU

Tehnologija, dijalog i širenje granica

Urednice:

**Gina Messina-Dysert
Rosemary Radford Ruether**

*Routledge
Taylor and Francis Group
New York and London*



Sarajevo, 2022.

Impresum

Naziv originala: **Feminism and Religion in the 21st Century:
Technology, Dialogue, and Expanding Borders**

Naziv prevoda: **Feminizam i religija u 21. stoljeću:
Tehnologija, dijalog i širenje granica**

Izdavač: **TPO Fondacija**

Urednice: **Gina Messina-Dysert
Rosemary Radford Ruether**

Prevod: **Aida Spahić**

Lektura: **Sandra Zlotrg**

DTP: **Samir Dedić**

Sarajevo, 2022.

ISBN 978-9926-422-31-8

**CIP zapis dostupan u COBISS sistemu Nacionalne i univerzitetske
biblioteke BiH pod ID brojem 52609798**

Disclaimer: Autorska prava za ovu knjigu su osigurana od izdavačke kuće TAYLOR & FRANCIS GROUP, LLC. Prijevod knjige nije namijenjen za komercijalnu upotrebu, niti se smije distribuirati i štampati bez dozvole Izdavača.

Sadržaj

Zahvale 6

Uvod 7

Prvi dio:

ŠIRENJE GRANICA KROZ DRUŠTVENE MEDIJE

1. #FemReligionFuture: *nova feministička revolucija u religiji* 15
2. Blogiranje kao religijski feministički aktivizam: *služenje komu, kroz, sa i od* 32
3. Mormonski feministički blogovi i Nebeska Majka 53
4. Kada te druga opovrgne: *feminizmi, blogovi i kritika* 73
5. Katolička crkva i društveni mediji: *prihvatanje [odbijanje] feminističkog ideološkog teo-etičkog diskursa i diskurzivnog aktivizma* 88
6. Od pisanih mašina do društvenog umrežavanja: *tehno historija jedne feminističke organizacije* 106
7. Televizija, društveno umrežavanje i kulturna kritika: *alternativne metodologije za feministički naučni rad* 119
8. Pronalaženje veze sa precima putem Interneta 136

Drugi dio:

FEMINIZAM I ALTERNATIVNE ZAJEDNICE

9. Privatni prostor, javni forum: *netnografsko istraživanje američkih muslimanki, pristupa i agencnosti u "islamskom" cyber prostoru* 153

10. Vjera niotkud: <i>feministička ekleziološka promišljanja o "tekućem katoličanstvu" novih medija</i>	170
11. Od telefona do prenosa uživo: <i>kako postati fizička sinagoga, ali bez zidova</i>	197
12. Stvaranje zajednice otvorenog koda: <i>pravedna gostoljubivost ili kula od slonovače u cyber prostoru</i>	213
13. Mormonski pokret "Ordain Women": <i>vrlina virtualnog aktivizma</i>	231
14. Eksperimentiranje sa feminističkom pedagogijom i tehnologijom u učionici	251
Treći dio:	
UTJELOVLJENJE I TEHNOLOGIJA	
15. Intercedentna tijela: <i>studija o kiborzima, relacionoj teo/alogiji i višestrukom utjelovljenju u igrama 21. stoljeća</i>	277
16. Pokvareno tijelo, virtualno tijelo: <i>cyber feminizam i boginja koja se mijenja</i>	294
Autorice	315

Zahvale

Zahvale dugujemo brojnim osobama koje su podržale ovaj projekat. Prvo, hvala Školi umjetnosti i humanističkih nauka, a posebno Ženskim studijama u Programu religije na Claremont Graduate University gdje su rođene ideje i za blogerski projekat *Feminism and Religion* i za ovu antologiju. Radi se o zajednici koja neprekidno njeguje kreativnost i nauku te podržava inovativne ideje, naročito one koje ohrabruju feministički dijalog i kreiraju pozitivan društveni uticaj.

Konkretno, hvala Tammi J. Schneider jer njena stalna spremnost da podržava studentice i studente i kolegice i kolege u njihovom radu odražava istinski duh feminizma. Isto tako, hvala Xochitl Alvizo, koja je doprinijela ovoj knjizi i koja je nevjerovatna sestra feministkinja i sagovornica. Njeno ohrabrivanje i podrška omogućili su da se ovaj projekat razvije u svoj današnji oblik. Također, hvala Stevu Wigginsu, koji je uvidio vrijednost ove feminističke saradnje i pružio priliku da se jedna ideja izgradi u kontinuirani dijalog.

Svaka osoba koja je doprinijela blogerskom projektu *Feminism and Religion* imala je značajnu ulogu u razvoju ove antologije, a posebno Grace Kao, Caroline Kline i Cynthia Garrity-Bond. Također, moramo se zahvaliti osnivačicama i saradnicama foruma *Feminism and Religion*, posebno Kate Ott. Divno je sarađivati na projektima, a ne takmičiti se za njih.

Na kraju, iskreno hvala Chisu Messina-Sysert i Hermanu "Hercu" Ruetheru za prekidni feministički dijalog i partnerstvo.

Uvod

Rosemary Radford Ruether

Ovaj zbornik pod nazivom *Feminizam i religija u 21. stoljeću: tehnologija, dijalog i širenje granica* predstavlja pionirsko izdanje. Razne autorice pišu o transformacijskim efektima komunikacijskih tehnologija, internetu, blogovima i društvenim medijima, poput Twittera i Facebooka, u zajednicama žena i muškaraca koji se bave religijom i feminizmom. Žene su izuzetno uključene u digitalni svijet jer dominiraju blogovima, a predstavljaju većinu ukupnih korisnika društvenih medija. Ti mediji razbijaju granice, komuniciraju globalno i preko brojnih podjela, a ženama dozvoljavaju da se bave različitim pitanjima polazeći od vlastitog iskustva.

Gina Messina-Dysert, suurednica zbornika i autorica eseja “#FemReligion-Future: nova feministička revolucija u religiji” govori o kompatibilnosti digitalnog svijeta sa feminizmom. Muškarci tradicionalno dominiraju u vodstvu religije, kao i u društvu općenito. Religijsko obrazovanje i komuniciranje se često dešavalo na mjestima iz kojih su žene isključene, na jezicima koje žene nisu dobro govorile. Digitalni mediji, koji se generalno odvijaju na engleskom jeziku i odvijaju se na individualnim kompjuterima u kući, biblioteci, školi, čak i u kafićima i parkovima, mnogo su pristupačniji ženama. I dalje postoje određena ograničenja u pristupu digitalnom svijetu globalno i u određenim ekonomskim klasama, zbog činjenice da neki ljudi ne posjeduju ili ne znaju koristiti tehnologiju, ali je ona sve više rasprostranjena te sada čak i siromašnija djeca dobivaju iPade i kompjutere u osnovnoj školi.

Društveni mediji u velikoj mjeri razbijaju hijerarhije po osnovu roda, obrazovanja i društvenog statusa. Demokratski pristupi učestvovanju

omogućavaju ženama, bez obzira na status, da imaju jednak glas u interakciji i da izražavaju svoje mišljenje. Oslanjanje na lično iskustvo dozvoljava ženama da govore iz svoje priče i historije, a da ih istovremeno ne zastrašuju oni koji imaju visoke obrazovne ili stručne kvalifikacije. Ovo je naročito važno za vjerske tradicije koje strogo dijele vjersko od laičkog i gdje ženama nije dozvoljeno zaređivanje, čak ni ulazak u privilegirane prostore koji su rezervirani samo za muškarce sa zvaničnim statusom. Žene mogu stvoriti novi smisao online feminističke zajednice kroz razmjenu mišljenja. Te zajednice, zauzvrat, mogu dovesti do organiziranja i aktivizma. Žene i muškarci koji nastoje mijenjati diskriminatorne prakse, poput zabrane zaređivanja žena, mogu sticati podršku kroz online pokrete.

Monica Coleman, profesorica na Claremont School of Theology, i studentica Yvonne Augustine pišu o diskriminaciji žena u službi u crkvama u eseju "Blogiranje kao religijski feministički aktivizam". Ne samo da brojne denominacije odbijaju zaređivati žene, već i one koje zaređuju žene često im pod vodstvo daju samo male i siromašne zajednice. Crkvene službe podržavaju patrijarhat time što imaju samo muško vodstvo ili, čak i kada postoje neke liderice, autoritarni glasovi su pod kontrolom muških elita. Nasuprot tome, blogovi ženama daju mogućnost da govore s jednakim autoritetom iz vlastitog iskustva. Blog Monice Coleman *BeautifulMindBlog.com* omogućio joj je da govori o vlastitim iskustvima, poput spontanog pobačaja i depresije, na šta su vjerske zajednice često neosjetljive. Ova vrsta popularne komunikacije stvara zajednicu, a žene kroz blogove služe takvim zajednicama. To je služba koju je stvorilo međusobno priznavanje, a ne hijerarhijski autoritet. Blogerka i čitateljica stvaraju recipročnu službu, jer i blogerka tu službu prima. To je feministički model službe.

Mary Hunt, osnivačica feminističkog pokreta WATER (Ženska alijansa za teologiju, etiku i obred) u Washingtonu, DC, obrazlaže u svom eseju "Od pisačih mašina do društvenog umrežavanja" kako se tehnologija stalno

mijenjala u trideset godina postojanja njihove organizacije. Počele su sa električnim pisaćim mašinama, hemijskim i suhim olovkama, papirom, poštanskim markicama i kovertama, te su se razvijale u pokret koji širom svijeta komunicira elektronski. Online komunikacija im je omogućila stalno širenje zajednica sa kojima su u odnosu.

Mormonka feministkinja Caroline Kline istražuje kako blogovi mogu preoblikovati vjerski razgovor jer otvaraju teme koje se smatraju zatvorenim u zvaničnoj tradiciji. U mormonskim feminističkim blogovima dvije su glavne teme, zaređivanje žena da postanu svećenice i značenje Majke Nebeske. Za razliku od većine kršćanskih denominacija, Sveci posljednjih dana, odnosno mormoni, Boga vide dualno, kao Oca Nebeskog i Majku Nebesku. Iako je ovaj pogled na božansko dijelom mormonstva od samih početaka u 19. stoljeću, od kraja 20. stoljeća vodstvo crkve se rijetko poziva na Majku Nebesku u diskursu o Bogu te obeshrabruje molitve usmjerene njoj. Ipak, njeno postojanje i značenje je i dalje urgentna tema, posebno za mormonske feministice. Na mormonskim feminističkim blogovima često se o njoj govori i neke žene dijele lična i duboka iskustva s njom, dok su druge skeptične po pitanju korisnosti odvojenih rodno identificiranih koncepata božanstva.

Mormonizam također isključuje žene iz zaređivanja za svećenice. U svom eseju, mormonska feministička liderica Margaret Toscano govori o mormonskom pokretu "OrdainWomen" koji je organiziran online. Pokrenut je 17. marta 2013. godine i odmah je imao stotine hiljada posjeta, što pokazuje koliko je ova tema važna te da postoji spremnost brojnih mormona da razgovaraju o ovoj tabu temi. Dosta manja grupa sa 711 potpisnika izrazila je podršku ženama u svećenstvu. Iako ih mnogo više podržava ideju, ova manja grupa potpisanih pristalica govori nam o oklijevanju mormona da javno podrže takvu ideju koja je u sukobu sa zvaničnim vodstvom. Značajnija je uloga online komunikacije u organiziranju aktivističkog pokreta na ovu temu.

Rimokatoličanstvo je još jedna svjetska denominacija sa dubokim sukobima oko muškog svećeničkog vodstva, isključivanja žena iz svećenstva i hijerarhijskih načina kontrole i komunikacije. Katolička autorica Michele Stopera piše u svom eseju "Katolička crkva i društveni mediji" o kontradiktornim efektima društvenih medija kako ih koristi svećenička hijerarhija i kako ih koriste časne sestre. Hijerarhija je brzo prepoznala korisnost takvih društvenih medija, ali njihovi dogmatski načini komuniciranja odvratili su čitateljstvo i kreirali kritičku reakciju. Očigledno, društveni mediji nisu podložni takvim autoritarnim stilovima komunikacije te su proizveli negativne reakcije. Nasuprot tome, časne sestre, koje su organizirane u vjerske redove koji su dosta demokratskiji i hijerarhija ih kategorizira kao laičke, koristile su društvene medije na mnogo efikasnije načine uz stil otvorenog razgovora.

Pavlini svećenik Brett Hoover piše u svom eseju "Vjera niotkud: feministička ekleziološka promišljanja o 'tekućem katoličanstvu' novih medija" o svojim iskustvima u kreiranju pavlinskog bloga *BustedHalo*. Posebno ga zanima do koje mjere ti mediji stvaraju zajednice koje se same po sebi mogu smatrati crkvenim "kongregacijama". Iako su mnogi komuniciranje na *BustedHalo* smatrali proširenjem svog crkvenog djelovanja, većina je učestvovala i u sakramentalnim zajednicama. Novi mediji mogu inspirirati aktivizam u pravcu društvene pravde, što je ključni element u misiji Crkve da kreira "Kraljevstvo Božje". Ipak, zaključuje da takvi mediji ne mogu zamijeniti sakramentalne zajednice, iako mogu proširiti izgradnju zajednice i rad na društvenoj pravdi.

Jevrejska liderica Bracha Yael bavi se sličnim pitanjem medijskog proširenja vjerskih kongregacija u eseju "Od telefona do prenosa uživo: kako postati fizička sinagoga, ali bez zidova". Govori o tome kako su televizija i prenos uživo širili prisustvo kongregacije Beth Chayim Chadashim (BCC) u Los Angelesu time što su službe postale dostupne onima koji moraju boraviti kod kuće ili su zbog bolesti u bolnici. Razvio se i "telefonski minjan" (vjerska zajednica) u kojem su grupe ljudi zajedno mogle telefonski proučavati Toru. Čak su imali i

međunarodno djelovanje, dozvolivši jednom gej paru koji se vjenčao u Evropi da podijeli svoje vjenčanje sa vjerskom zajednicom u Los Angelesu. I u ovom slučaju, mediji nisu zamijenili, već su proširili sinagogu kao vjersku zajednicu.

Islam je još jedna vjerska tradicija koju su društveni mediji proširili i demokratizirali. U svom eseju "Privatni prostor, javni forum: netnografsko istraživanje američkih muslimanki, pristupa i agensnosti u 'islamskom' cyber prostoru", Kristina Benson razmatra uticaj dva popularna muslimanska sajta, Islamicity.co i SuhaibWebb.com. Muslimankama su nametnuta tradicionalna ograničenja zbog upotrebe arapskog kao preferiranog jezika za rasprave o islamskim pitanjima i zbog zabrane prisustva žena u prostoriji sa muškarcima koji joj nisu srodnici u svrhe učenja, molitve i obrazovanja. Ove islamske stranice ruše te jezičke i prostorne restrikcije. Preferirani jezik je engleski, koji je pristupačan američkim muslimankama. Prostorne restrikcije nestaju jer osobe koje komuniciraju nisu u istoj prostoriji. Stranice ženama nude mogućnost da postavljaju pitanja "imamu" i čitaju članke, istražuju veliki broj pitanja od interesa za žene, a u vezi sa njihovim islamskim identitetom.

Xochitl Alvizo piše o snažnom efektu blogova na obrazovnu transformaciju u svom eseju "Kada te druga opovrgne: feminizmi, blogovi i kritika". U većini učionica, profesor ili profesora stoje na čelu u poziciji autoriteta, a studenti i studentice nisu u poziciji da pobijaju ono što oni govore. Naučnici i naučnice objavljuju radove u časopisima, a drugi pišu pisma kritike na koje autorica ili autor možda odgovori, s tim da je ograničena direktna konfrontacija. U blogovima, s druge strane, kritička interakcija između osobe koja piše i osobe koja čita je dosta direktnija i neposrednija. Osobe koje pišu mogu se suočiti sa kritikom koja zahtijeva duboko promišljanje iznesenog argumenta. Odnosi su mnogo egalitarniji, a osobe koje pišu moraju ući u interakciju sa osobama koje kritiziraju direktnije i neposrednije. Odnos one koja piše i one koja čita postaje znatno interaktivniji, a transformativna kritika se razvija.

Ostali eseji u ovoj zbirci istražuju druge obrazovne i transformacijske efekte online medija. Elise Edwards u svom eseju “Televizija, društveno umrežavanje i kulturna kritika: alternativne metodologije za feministički naučni rad” istražuje mogućnosti bolje fokusirane kritike rodnih prikaza koji se pojavljuju na televiziji i sposobnosti da se propita kako ti rodni prikazi prenose određene ideje o tome šta muškarci i žene trebaju biti i kako se trebaju ponašati. Kate Ott u svom eseju “Stvaranje zajednice 'otvorenog koda': pravedna gostoljubivost ili kula od slonovače u cyber prostoru?” ispituje koncept “pravedne gostoljubivosti” feminističke teologinje Letty Russell. Za Russell, “pravedna gostoljubivost” je bila središnji dio kršćanske misije i kreacije otkupiteljske zajednice. Otvoreni sto gdje su svi dobrodošli razbija nepravedne odnose u društvu. Kate Ott postavlja pitanje da li se otvoreno, demokratsko učesće jednakih koje su stvorili društveni mediji može posmatrati kao način da se unaprijedi ovaj otkupiteljski proces pravedne gostoljubivosti u našem društvu danas.

Grace Kao, profesorica etike na Claremont School of Theology, piše u svom eseju “Eksperimentiranje sa feminističkom pedagogijom i tehnologijom u učionici” o tome kako je nastojala transformirati predavanje feminističke etike usvajanjem feminističke pedagogije i tehnologije društvenih medija. Uslovi feminističke pedagogije zahtijevali su da se odrekne dijela svog autoriteta i studentice i studente uključi u planiranje nastave i ocjenjivanje rada. Integriranje nove tehnologije rezultiralo je u dva nova zadatka: interakcije na blogu *Feminism and Religion* i pisanje definicija feminističkih etičkih pojmova u fakultetskoj verziji Wikipedije. Pokazalo se da drugi zadatak nije bio studenticama i studentima inspirativan jer su ga uglavnom smatrali dogmatskim načinom komuniciranja. Blogerske interakcije su, po mišljenju studentica i studenata, bile bogatije. Grace Kao je također shvatila da, usprkos njenoj opredijeljenosti za feminističku pedagogiju, studentice i studenti ne vole uvijek da učestvuju u razradi strukture nastave. Više vole da profesorica taj dio posla odradi umjesto njih.

Internet nam također daje resurse da tragamo za precima, a mnogi smatraju da je to duhovna potraga sa etičkim implikacijama. Pored imena i datuma, Internet pretraživanja nas vode u historijske dokumente i kontekste. U eseju “Pronalaženje veze sa precima putem Interneta”, Carol P. Christ, pionirska feministička teologinja, piše o internetskim resursima za traženje predaka koji su izgubljeni u američkoj “talionici naroda”, razmatra dobre i loše strane u pričama predaka koje je pronašla te daje osvrt na duhovne implikacije povezivanja sa precima.

Dva posljednja eseja istražuju važnu temu uloge tehnologije u utjelovljenju. Sara Frykenberg govori o ulozi online igara u eseju “Intercedentna tijela: studija o kiborzima, relacionoj teo/alogiji i višestrukum utjelovljenju u igrama 21. stoljeća”. Sara Frykenberg piše o svom učešću u online igrici *Elder Scrolls IV: Oblivion*. U kontekstu igre, koja postane intenzivan dio nečijeg života (mnoge osobe provode stotine, čak i hiljade sati u igri), transformirala je svoj identitet, postala boginja i ulazila u interakciju sa drugim osobama drugačijih utjelovljenja, poput kiborga. Online igre, stoga, otvaraju transformirana tjelesna i unutrašnja iskustva za osobe koje u njima učestvuju.

Rachel Wagner i Sarah Scott, u eseju “Pokvareno tijelo, virtualno tijelo: cyber feminizam i boginja koja se mijenja”, govore o tome kako feminističke vizije prevazilaženja ograničenih pogleda na žene time što ih se pretvara u boginje ili plodne kreatorke zemlje nisu od pomoći onim ženama koje imaju “pokvarena tijela” i pate zbog nedostatka kreativne i reproduktivne moći. Njih dvije istražuju alternativne feminističke imaginacije kreativnosti koje bi mogle više koristiti ženama u boli zbog tjelesnih ograničenja i pružiti im alternative.

Ovaj zbornik šesnaest eseja donosi veliki broj različitih tema. Potiče nas da spoznajemo transformativne mogućnosti koje su, zahvaljujući tehnologiji društvenih medija, pružene ljudima, a posebno ženama. Ovo svakako nije kraj ove fascinantne teme. Samo nam daje početak onoga što nove mogućnosti donose, zahvaljujući novim tehnologijama komunikacije i interakcije.

Prvi dio:

**ŠIRENJE GRANICA KROZ
DRUŠTVENE MEDIJE**

1. #FemReligionFuture: *nova feministička revolucija u religiji*

Gina Messina-Dysert

Digitalni svijet je proširio granice za žene i ponudio sredstva oslobođenja u obliku blogova i drugih platformi društvenih medija, poput Twittera i Facebooka. U SAD-u, 42 miliona žena koristi društvene medije, a blogovi su najuticajnije platforme.¹ Iako muški glasovi u najvećoj mjeri kontroliraju uredničke stranice i objave mišljenja, blogerski svijet ženama nudi priliku da se čuju njihove misli i ideje.

Žene ne samo da dominiraju blogovima, već predstavljaju 64 posto korisnica Facebooka, 58 posto korisnica Twittera i 82 posto korisnica Pinteresta.² Kroz objave statusa, tweetove i pinove, žene postaju "mikrobloggerice" i mogu artikulirati ideje, promovirati određene pokrete i doprinosti promjenama kroz 140 ili manje znakova. Kako navodi Jessica Faye Carter, "Za žene, društveni mediji donose brojne prilike da vode, prave promjene, inoviraju i grade odnose preko sektora, lokalno, nacionalno i globalno".³ Globalizacija je od društvenih medija napravila vrijedan kanal za žene da ruše granice, komuniciraju preko različitih podjela i šire feministički dijalog oslanjajući se na stajališta ugrađena u njihova vlastita životna iskustva.

Tamo gdje je učešće žena u religiji često potiskivano zbog njene patrijarhalne strukture, digitalni svijet je ponudio ženama glas. Iako muškarci generalno dominiraju u liderskim ulogama u religiji i općenito u društvu, razni oblici društvenih medija ženama su ponudili prostor da artikuliraju ideje, zahtijevaju moć i dalje razvijaju svoje zajednice – vjerske i druge. U ovom članku ću ispitati feminističku prirodu društvenih medija i ono što je postalo poznato

kao “online feministička revolucija”. Istražit ću načine na koje feminističke naučnice, studentice, vjerske liderice, aktivistice i članice zajednice koriste društvene medije kao moćan način komuniciranja te ću pokazati kako je ova revolucija ponudila prostor za dijalog i proširila granice u oblasti feminizma i religije.

Feministička priroda društvenih medija

Razvoj online tehnologije stvorio je nove metode komuniciranja, liderstva i djelovanja i može se smatrati feminističkim u svojoj prirodi. Iako se društveni mediji ne koriste uvijek na feministički način, korisno su sredstvo za feministice da naširoko dijele svoje perspektive u javnom prostoru, a predstavljaju i medij koji se lako može prilagoditi feminističkim borbama. Društveni mediji utjelovljuju feminističke vrijednosti na brojne načine: eliminiraju hijerarhije, u velikoj mjeri se zasnivaju na ličnom iskustvu i daju ženama priliku da se povezuju sa drugim ženama, bez obzira na geografske i situacijske granice.

Proces demokratskog učešća karakterističan je za blogove i platforme društvenih medija, osobe mogu dijeliti svoje stavove o temi koju smatraju važnom, a drugi mogu na to odgovarati iz svoje perspektive. Obje instance dozvoljavaju osvrt iz ličnog iskustva i rezultiraju slamanjem hijerarhije. Pored toga, fokus na lično iskustvo i dijeljenje vlastite priče eliminira autoritarni ton. “Žene zahtijevaju pravo na vlastito iskustvo i daju glas onome što se obično ne izrekne unutar granica patrijarhalne kulture. Tako se žene osnažuju i osnažuju druge žene da zahtijevaju da se njihov glas čuje i da govore svoju vlastitu istinu”.⁴

Društveni mediji relevantni su i za pitanje pristupačnosti ženama. Geografija i druge životne okolnosti često sprječavaju žene da se susreću na fizičkim lokacijama. Međutim, blogovi i druge platforme društvenih medija dozvoljavaju ženama da se “okupljaju” u prostoru u kojem mogu voditi dijalog o pitanjima koja su njima važna, dok istovremeno učestvuju u izgradnji

odnosa. Kroz te platforme, žene često mogu započinjati razgovore koji su im drugdje nepristupačni. Pored toga, kako navode Gwendolyn Beetham i Jessica Valenti, “savremena globalizacija je s Internetom, a posebno blogovima, napravila vrijedan kanal za feministice da komuniciraju kroz različite podjele i preko njih.”⁵

Mnogo rasprava se vodilo o tome da li društveni mediji i web svijet nude alate i prilike za nove modele liderstva. Svakako stoji da se Internet može koristiti za podržavanje i jačanje patrijarhata i drugih oblika strukturnog nasilja. Međutim, online feministički pokreti su pokazali da razvoj liderstva u takvim prostorima može “pružiti sredstvo otpora hijerarhijskoj, uskogrudnoj i monokulturnoj strukturi tradicionalnih institucija.”⁶

Feministice koje koriste online tehnologiju neprekidno stvaraju nove načine djelovanja, te istovremeno pokreću nove razgovore koji dalje guraju feminizam 21. stoljeća. Kako su prepoznale društvene medije kao moćan resurs, feministice ih koriste da razvijaju pokrete, pojačavaju svoje glasove i stvaraju promjene. Kako web svijet dozvoljava decentraliziranim pokretima da iznjedre brojne glasove, svaka osoba koja može koristiti online sredstva može dijeliti svoje ideje sa velikim brojem ljudi i postati liderica u feminističkom pokretu.

Online feminizam

Feministički rad u online prostorima postao je značajan način provedbe savremenog feminizma. Tehnologija omogućava feministicama da upregnu moć društvenih medija i koriste je za stvaranje dijaloga i poticanje aktivizma u smjeru rodne ravnopravnosti i društvene pravde. Kako tvrde Courtney Martin i Vanessa Valenti, “nijedan drugi oblik aktivizma u historiji nije osnažio jednu osobu da potakne desetine hiljada drugih da djeluju po određenom pitanju, i to u nekoliko minuta.”⁷ Stoga, online feminizam, poznat i kao “nova feministička revolucija” ima široko rasprostranjen uticaj sa beskrajnim potencijalom.

Potreba za javnom platformom gdje žene mogu iznijeti svoje misli i mišljenja dovela je do rasta online feminizma. Online forumi, news grupe i blogovi koji su se rano pojavili pružili su moćan prostor za feminističke glasove i pokrenuli su sljedeću fazu feminističkog pokreta. Iako su počeli kao jednostavne stranice, ovi prostori su se brzo razvijali u zajednice stotina hiljada osoba. One osobe koje su tragale za platformama koje daju priliku za samoizražavanje našle su ih online na blogovima i drugim platformama društvenih medija.

Online feminizam donio je novu energiju i omogućio da lično postane političko. Kapacitet za dijeljenje iskustava i izgradnju zajednice nudi ženama glas i dokida osjećaj izolacije. Ovo je posebno važno za mlade žene koje na online blogovima i forumima traže feminizam, a rezultat toga može biti za život presudna povezanost. Danas žene vode kao korisnice društvenih medija. Projekat Pew Research Centra pod nazivom Internet i američki život koji je okončan 2011. godine pokazao je da su “najmoćniji korisnici društvenog umrežavanja” mlade žene u dobi od 18 do 29 godina.⁸

Zbog ovog trenda, mnogi smatraju da su “feministički blogovi najznačajnija grupa za podizanje svijesti u 21. stoljeću”.⁹ Kako navode Courtney Martin i Vanessa Valenti,

Sama funkcionalnost blogova – samoobjavljujuće platforme i zajednice za iznošenje komentara – omogućavaju ljudima da se međusobno povezuju čime stvaraju namjerni prostor za dijeljenje ličnih mišljenja, iskustava nepravde i ideja, a sve kroz feminističku prizmu. Smatra se da su grupe za podizanje svijesti “okosnica” feminizma drugog vala. A sada, umjesto dnevne sobe sa 8 do 10 žena, postoji online mreža gdje ih je hiljade.¹⁰

Razvoj društvenih tehnologija doveo je do nastanka različitih vrsta na webu zasnovanih alata koji su proizveli online feminizam kakav mi danas poznajemo.

Online feminizam također nudi novi kanal za aktivizam. U prošlosti su pokret za pravo glasa i pokret drugog vala izlazili na ulice, sa natpisima, uzvikujući borbene parole. Danas, u 21. stoljeću, feministice koriste društvene medije da promiču feminističke pokrete, podižu svijest i pozivaju na pravdu – uz mogućnost organiziranja desetina hiljada osoba u roku od nekoliko minuta. Kako pišu Courtney Martin i Vanessa Valenti, “rapidna inovacija i kreativnost koje karakteriziraju online aktivistički rad presudna su novina u savremenom umijeću kreiranja promjene”.¹¹

Društveni mediji nude novu ulaznu tačku za feministički aktivizam i promiču medije koje proizvode građani. Na primjer, online zajednice poput Feministing¹² i Feministe¹³ nude platforme na kojima blogerice komentiraju aktualna dešavanja kroz feminističku prizmu. U tom procesu se naglašavaju i u prvi plan stavljaju aspekti društvene pravde koje mainstream mediji ignoriraju te se istovremeno prati rodna dinamika.

Pored podizanja svijesti, online feminizam često nudi puteve djelovanja koji stvaraju kolektivni napor u smjeru promjene. Organizacije poput Move On¹⁴ i Hollaback¹⁵ uspješno su koristile tehnologiju da grade zajednice, dijele informacije i promiču peticije i zahtjeve, te su koristile druge alate društvenih medija da mobiliziraju feminističko djelovanje online i na terenu.

Iako online organizacije i zajednice imaju ogroman uticaj u feminističkom pokretu, offline organiziranje i dalje je važna taktika za “pokretanje masa”. Kako naglašavaju Courtney Martin i Vanessa Valenti, “valovi protesta širom Južne Azije [2013. godine] nakon smrti 23-godišnje žrtve grupnog silovanja u Delhiju samo su jedan snažan podsjetnik na uticaj koji kolektivna grupa ljudi može napraviti na terenu”.¹⁶

Imajući to u vidu, protesti su također sjajan primjer načina na koji offline pokreti učestvuju u online feminizmu i kako se feministički aktivizam proširio u online svijet. Osobe koje su marširale ulicama Delhija radile su to sa tehnologijom u rukama i aktivno su tweetale dok su protestirale. Hashtag¹⁷

#Delhibraveheart dodavan je tweetovima i drugim objavama na društvenim medijima te su tako ljudi širom svijeta mogli učestvovati u pokretu. Osobe koje nisu bile u Delhiju, ali su strastveno podržavale pokret mogle su pratiti proteste i dijeliti vlastite misli o njemu na društvenim medijima uz taj hashtag. Iako je inicijalna reakcija vlasti na proteste bila slaba, kombinacijom uličnog i online aktivizma bili su primorani da reagiraju.

Online aktivistički rad počeo se smatrati presudnom promjenom u savremenim pokretima za društvenu pravdu. Javna okupljanja i marševi na terenu zahtijevaju sedmice, često mjesece pripreme i organiziranja ljudi na određenoj lokaciji. Međutim, hiljade se mogu mobilizirati u roku od nekoliko minuta kroz online feminizam. “Bilo da potpisujete online peticiju, učestvujete u Twitter kampanji protiv štetnog zakonodavstva ili pišete blog o nekom novinskom članku, tehnološki alati su beskrajno olakšali ljudima koji su posvećeni društvenoj pravdi da odigraju svoj dio”.¹⁸

Treba naglasiti i to da je online feminizam napravio prostor za radikalno učenje i odgovornost. Ne postoji jedan jedini feministički pokret, već brojni intersekcijski pokreti djeluju u tandemu i uče jedni od drugih što vodi neminovnoj i uspješnoj mnogostrukosti. Iako feministički pokret ima kompliciranu historiju, i dalje se bori sa različitim “izmima”, uključujući rasizam, klasizam, homofobiju i druge oblike opresije, online tehnologija je “omogućila otvoreniji prostor za odgovornost i učenje, te nam pomaže da doprinosimo tome da mainstream feminizam bude manje monolitan”.¹⁹

Intersekcionalnost, teorija prakse koja je široko prepoznata u svijetu online feminizma, fokusira se na “intersekcije” identiteta koje žene nose i na to kako oni doprinose sveukupnom iskustvu opresije.²⁰ Razumijevanje privilegije i načina na koji ona utiče na naš rad i pozicije unutar zajednice glavni je fokus online feminističkog dijaloga. Popularni hashtag #SolidarityIsForWhite-Women važan je primjer kako platforme društvenih medija funkcioniraju u razvijanju razgovora i nastavku borbe protiv “izama”.

Hashtag je pokrenula Mikki Kendall i “namjera mu je bila da postane Twitter kratica za čestu situaciju da se feministicama tamnije boje kože često govori da rasizam koji doživljavaju ‘nije feminističko pitanje’”.²¹ #SolidarityIsForWhiteWomen brzo se proširio Twitterom, a osobe različitog porijekla pridruživale su se da podijele svoja iskustva i frustracije. Hashtag su onda pokupile blogerice i blogeri na drugim platformama društvenih medija. Dirk von der Horst i Marian Williams propitivali su ovo na blogu Feminism and Religion.²² NPR i The Huffington Post²³ su također bili među glavnim novinskim izvorima koji su dijelili priče u okviru #SolidarityIsForWhiteWomen i potrebu za dijalogom. Rezultat je bio, a i dalje je, kontinuirani dijalog “između feministica o feminizmu i njegovoj budućnosti”.²⁴

Nova feministička revolucija u religiji

Intersekcija online feminizma i religije dovela je do nove feminističke revolucije u religiji koja proširuje stare i gradi nove granice. Prepoznavši prednosti i potencijal online feminističkog pokreta, teologinje i aktivistice saraduju da kreiraju nove prostore za feminističku misao u religiji. Dok su žene i dalje diskriminirane unutar granica patrijarhalnih vjerskih tradicija, stvaranje feminističkih online platformi nudi prostor u kojem žene mogu učestvovati u benefitima nove feminističke revolucije, gdje mogu artikulirati svoje misli, dijeliti iskustva, tražiti moć, postati liderice i djelovati u smjeru promjene. Web stranice i blogerske zajednice omogućavaju ženama i muškarcima da se okupljaju preko granica, da razgovaraju o različitim pitanjima u vezi sa religijom i društvenom pravdom iz feminističke perspektive. Online pokreti stvaraju nove puteve za aktivizam koji se odnose na ženska pitanja u religiji. Rezultat je da društveni mediji i online prostori oživljavaju feministički pokret u religiji. Ženska iskustva i glasovi se uzdižu, one zahtijevaju leaderske uloge i nastavljaju aktivizam kroz nove kanale.

Iskustvo

Courtney Martin i Vanessa Valenti govore o značaju ličnog iskustva, pričanja priča i izgradnje odnosa koji se dešavaju online, što je ključan element za žene u potrazi za dijalogom o religiji. Kako Carol Christ navodi, “glasovi žena su spas”.²⁵

*Bez priča, žena je izgubljena kada treba napraviti važne odluke u svom životu. Ne nauči vrednovati svoje borbe, slaviti svoje snage, razumjeti svoj bol. Bez priča ona ne može razumjeti sebe. Bez priča ona je otuđena od onih iskustava sebe i svijeta koja se nazivaju duhovna ili religijska. Zatvorena je u tišinu. Izražavanje ženske duhovne potrage integralno je povezano sa pričanjem ženskih priča. Ako se ženske priče ne pričaju, ne možemo spoznati dubinu ženske duše.*²⁶

Svijet weba pruža pristup ženskim pričama i omogućava ženama da se povezuju bez obzira na geografske ili druge situacijske faktore. Dozvoljava dijeljenje iskustva i izgradnju zajednice, što je veoma značajno imajući u vidu stepen izolacije koji neke žene doživljavaju, posebno u odnosu na njihove religijske tradicije.

Prema Carol Christ,

*najznačajniji način pisanja feminističke teologije jeste pričati naše priče tako da se u njima suočavamo sa izvorima našeg očaja i imenujemo iznova velike moći koje daju oblik i smisao našim životima... nema drugog načina za nas da izrazimo nove vizije svetog koje nastaju kako liječimo traumu jer smo bile zatvorene u tišini tako dugo.*²⁷

Stoga, teološki diskursi su također transformativni narativi, imaju sposobnost da promijene način na koji razmišljamo. Žene koje koriste društvene medije

“prekidaju tišinu, imenuju svoja iskustva i učestvuju u diskursima koji imaju transformativne moći”.²⁸

Feminističko liderstvo i prostori u religiji

Iako su žene prihvaćene kao članice i učesnice unutar patrijarhalnih religijskih tradicija, rodna dinamika je i dalje ozbiljan problem. Ženama se ne dozvoljava zaredivanje ni u katoličkoj ni u mormonskoj tradiciji. Muslimanke ne mogu predvoditi molitvu u miješanim kongregacijama, a Jevrejicama je ograničen pristup molitvi na Zapadnom zidu u Jeruzalemu. Tumačenja svetih spisa često su mizogina, a nasilje nad ženama se i dalje povezuje sa teološkim nesporazumima. Zbog toga su žene unutar patrijarhalnih religijskih tradicija odgovorile pozivom na pravdu i nastavljaju na tom putu i danas koristeći online tehnologiju.

Tamo gdje tradicije uskraćuju ženama leaderske uloge, sposobnosti online tehnologije okreću ploču. Moć društvenih medija omogućava ženama da zaobilaze patrijarhalne sisteme da bi postale liderice koje zaista mogu donijeti promjenu. Na primjer, Mary Hunt je bila među prvim pripadnicama feminističkog pokreta u religiji koja je rano prihvatila tehnologiju kao moćan resurs.²⁹ Osnovala je sa Diann Neu Žensku alijansu za teologiju, etiku i obred (Women's Alliance for Theology, Ethics and Ritual – WATER) 1983. godine “kao odgovor na potrebu za teološkim, etičkim i liturgijskim razvojem za žene i od žena”.³⁰ Od osnivanja, organizacija je rasla i sada nudi resurse i usluge ženama širom svijeta koje se bave feminističkim pitanjima u religiji. Kroz telekonferencije, blogove i neprekidni rad u kojem koristi društvene medije, Mary Hunt je promijenila tok razgovora. Utrla je put sljedećoj generaciji feminističkih naučnica i aktivistica na terenu, istovremeno pokazujući kakav nevjerovatan uticaj može napraviti jedan glas u pokretu.

Danas, feminističke naučnice i aktivistice u religiji nastavljaju koristiti tehnologiju kao sredstvo za “uzimanje mikrofona” i glasno progovaranje. Monica Coleman se etablirala kao liderica u feminističkoj i ženskoj teologiji

kroz tradicionalni naučni rad³¹ i kroz svoju web stranicu,³² BeautifulMindBlog.com,³³ Facebook,³⁴ Twitter³⁵ i Youtube.³⁶ Pored toga, redovno piše blogove za druge stranice, uključujući *Feminism and Religion*,³⁷ *Patheos*³⁸ i *The Huffington Post*.³⁹ Isto tako, Najeeba Syeed koristi svoju web stranicu,⁴⁰ Tumblr,⁴¹ Twitter⁴² i Facebook⁴³ kao sredstva za nastavak svog naučnog rada unutar online svijeta i za poticanje dijaloga o feminističkim pitanjima islamskih žena.

Caroline Kline bila je presudna za vodstvo mormonskog feminističkog pokreta koji je bio rezultat njenog suosnivanja mormonskog feminističkog bloga, *The Exponent*.⁴⁴ Stranica okuplja mnoštvo ženskih glasova širom svijeta koji propituju orodnjene probleme sa kojima se žene Mormonske crkve suočavaju. Stranica u prosjeku ima oko 60.000 posjeta mjesečno i na njoj se odvija stalni dijalog o mormonskim feminističkim pitanjima. Zbog prilika za razmjenu iskustva, izgradnju odnosa i djelovanje u smjeru promjena, *The Exponent* je postao ključni resurs među mormonkama.

Caroline Kline je također sarađivala sa mnom, sa Xochitl Alvizo i Cynthiom Garrity Bond na suosnivanju blogerske stranice *Feminism and Religion*, koja je posvećena istraživanju feminizma u odnosu na religiju i društvenu pravdu i koja u dijalog okuplja akademske radnice i radnike, aktivistice i aktiviste i širu zajednicu. Od pokretanja 2011. godine, stranica je narasla u zajednicu koja obuhvata 181 državu na svakom kontinentu svijeta, što svjedoči o potrebi za takvim platformama i o njihovoj sposobnosti da donesu promjenu. Začetnice feminističkog pokreta u religiji i teo/alogiji, gdje se ubrajaju Amina Wadud, Carol Christ, Kelly Brown Douglas, Rita Gross i Rosemary Radford Ruether, prigrljavaju tehnološke mogućnosti i učestvuju u tekućim razgovorima. Učestvuju u izgradnji novih granica te istovremeno ohrabruju sljedeću generaciju feminističkih naučnica i aktivistica da pokret dalje razvijaju.

Nadalje, sa ciljem "generiranja novog feminističkog naučnog rada u religiji i stvaranja prostora za rađanje takvog naučnog rada",⁴⁵ Kate Ott bila je predvodnica u preoblikovanju neprofitne organizacije Feminist Studies in

Religion, Inc. (FSR – Feminističke studije u religiji).⁴⁶ Članica je odbora, a vodi i redovno doprinosi pratećoj web stranici *Feminist Studies in Religion*⁴⁷ koja sadrži i časopis i forum *Feminist Studies in Religion*.⁴⁸ Stranica okuplja i akademsku zajednicu i grassroot pokrete u smjeru dijaloga i prepoznata je po svojoj historiji u feminističkom pokretu u religiji.

Svaka od ovih žena i svaki od ovih prostora vrše nevjerovatan uticaj u polju feminizma i religije kroz online tehnologiju. Njihovi glasovi nisu više zatvoreni u zidove akademske zajednice niti su osuđeni na manja okupljanja u bibliotekama ili kafićima. Nasuprot tome, nastao je globalni razgovor koji uključuje nove perspektive i iskustva. Korištenjem blogova i drugih platformi društvenih medija, mogu doprijeti do većeg broja ljudi, stupiti u dijalog sa različitim glasovima i nastaviti učiti u tom procesu. Na taj način se šire stare, a grade nove granice u feminizmu.

Aktivizam

Intersekcija online feminizma i religije stvorila je novi prostor za rad u cilju promjene. Feminističko vodstvo, zajedno sa moćnim resursom društvenih medija, stvorilo je novu ulaznu tačku za aktivizam fokusiran na ženska pitanja i društvenu pravdu. Uz kontinuirane razgovore o potrebi ženskog vodstva unutar patrijarhalnih vjerskih tradicija, razvili su se pokreti koji koriste online resurse da djeluju u pravcu smanjenja rodnih neravnopravnosti.

WATER, *The Exponent*, *Feminism and Religion* i *Feminist Studies in Religion* učestvuju u aktivizmu kroz svoje djelovanje na webu. Feminističke teologinje i aktivistice uključuju se u višestruke borbe usmjerene na pitanja žena kroz online platforme, a tu ubrajamo i reproduktivnu pravdu i borbu protiv nasilja nad ženama. Imajući to u vidu, zaredivanje žena jedno je od pitanja koje je privuklo mnogo pažnje u kampanjama društvenih medija.

Konferencija o ženskom zaredivanju (WOC – Women's Ordination Confence),⁴⁹ katolički pokret za zaredivanje žena, djeluje na terenu od 1974.

godine. Sada uz sveobuhvatnu online kampanju, WOC vodi redovni blog, povezuje se sa redovima preko Facebooka⁵⁰ i Twittera⁵¹ i organizira terenske marševe koristeći društvene medije. Zahvaljujući sjajnom umu pomoćnice direktorice Kate Conmy, WOC je povećao profil svoje kampanje sa više od 160.000 pregleda Youtube videa "Ordain a Lady"⁵² (Zaredite damu). Isto tako, Rimokatoličke svećenice (Roman Catholic Women Priests)⁵³ koriste društvene medije da se organiziraju, dijele informacije o predstojećim zaredivanjima i pozivaju da žene postanu svećenice u Katoličkoj crkvi.

Ordain Women⁵⁴ (Zaredite žene) najnovija je online kampanja koja je usmjerena na zaredivanje mormonki, a pokrenuta je u martu 2013. godine. Uz uvjerenje da "se žene moraju zaredivati da bi naša vjera odražavala jednakost i ekspanzivnost ovih učenja", Ordain Women nastoji pažnju usmjeriti na rodne neravnopravnosti i djelovanje u pravcu zaredivanja žena u Mormonskoj crkvi. Stranica je pokrenuta izlaganjem dvadeset i osam profila uglavnom mormona koji podržavaju zaredivanje žena, što je bilo svrsishodno ogledalo kampanje Mormonske crkve "Ja sam mormon". Bio je to, a i dalje jeste, nevjerovatan čin hrabrosti, imajući u vidu potencijalnu prijetnju ekskomunikacije za javno istupanje protiv crkvenog učenja. Od pokretanja stranice, broj profila je porastao na stotine, a svakodnevno se pridružuju nove pristalice kampanje.

Kroz ovu kampanju je organizirano i terensko "okupljanje" žena 5. oktobra 2013. godine u Salt Lake Cityju, Utah, na trgu Temple Square gdje su tražile da ih se pusti na isključivo muški sastanak svećenstva.⁵⁵ Iako im ulazak nije bio dozvoljen, Ordain Women su postigle ogroman uspjeh. Koristeći tehnologiju, online kampanja je okupila žene iz cijele zemlje koje su tu došle. Pored toga, isključivo muško svećenstvo bilo je prisiljeno ozbiljno sagledati situaciju i pripremiti odgovor. Iako ženama nije bilo dopušteno da uđu na sastanak, Crkva je odlučila da se sastanak prenosi na televiziji prvi put u historiji, što je bio ogroman uspjeh za Ordain Women. Konačno, nakon okupljanja na terenu i online kampanje, Ordain Women su dobile veliku medijsku pažnju,

a na stranici je zabilježeno gotovo 50.000 posjeta prvi dan nakon okupljanja. Njihova borba došla je u centar pažnje gdje i zasluhuje biti.

Zaključak

Mada su žene ušutkivane u tradicionalnim medijima, online prostori su im dali glas. U tom procesu, digitalni svijet je ponudio alate oslobođenja kojima se šire stare, a grade nove granice. Online feminizam je promijenio način na koji se slavi i odigrava savremeni feminizam. Uz značajne prilike koje se nude na platformama društvenih medija, žene mogu zahtijevati liderske uloge, stvarati promjene i graditi globalne zajednice te se uz to oslanjati na lična iskustva.

Intersekcija religije i online feminizma stvorila je novu feminističku revoluciju u religiji. Korištenje moći društvenih medija da se stvara dijalog i ohrabruje aktivizam povezan sa rodno zasnovanim pitanjima predstavlja presudnu promjenu. Feminističke naučnice, teologinje i aktivistice više ne doživljavaju neke od značajnih ograničenja koja su u prošlosti postojala. Umjesto da su zatvorene unutar zidova akademske zajednice, mogu se uključiti u globalni dijalog koji vodi razgovorima gdje se ispituju višestruke perspektive i iskustva.

Kroz blogerske zajednice i druge platforme društvenih medija, žene su u stanju dijeliti svoja iskustva u religiji i učiti od iskustava drugih žena. One prekidaju šutnju, pričaju priče i grade odnose te odaju počast ulogama koje žene imaju u njihovim tradicijama. Tako žene pojačavaju svoj glas i zahtijevaju liderske uloge. Nadalje, uz moć online prostora, feministički aktivistički pokreti imaju potencijal da pokrenu energije ljudi širom svijeta da djeluju u smjeru promjene. Iz tog razloga, online tehnologija je promijenila način na koji funkcionira feministički pokret, a online feminizam je u intersekciji sa religijom u cilju širenja starih granica i građenja novih, te uzdizanja ženskih uloga u njihovim tradicijama.

Bilješke

- 1 Anita Campbell, "42 Million U.S. Women Use Social Media: Blogs Most Influential," *Small Business Trends*, <http://smallbiztrends.com/2009/05/42-million-women-use-social-media-blogs.html>, citirano u: Gina Messina-Dysert, "Women and Blogging: An Exercise in the Theology of Carol Christ," u: *Journal of Religion and Popular Culture* 23, br. 2 (juli 2011): 155-165.
- 2 Vidjeti: Britney Fitzgerald, "More Women on Facebook, Twitter, and Pinterest Than Men," *The Huffington Post*, 9. juli 2012., www.huffingtonpost.com/2012/07/09/women-facebook-twitter-pinterest_n_1655164.html.
- 3 Jessica Faye Carter, "Why Social Media Means Big Opportunities for Women," *Mashable*, 15. februar 2010, <http://mashable.com/2010/02/15/social-media-women/>
- 4 Gina Messina-Dysert, "Women and Blogging: An Exercise in the Theology of Carol Christ," *Journal of Religion and Popular Culture* 23, br. 2 (juli 2011): 158.
- 5 Gwendolyn Beetham i Jessica Valenti, "Blogging Feminism: (Web)Sites of Resistance," *The Scholar and Feminist Online* 5, br. 2 (proljeće 2007), www.barnard.edu/sfonline/reprotech/index.html.
- 6 Martin i Valenti, 11.
- 7 Courtney E. Martin i Vanessa Valenti, "What Is Online Feminism?" *#FemFuture: Online Revolution*. New Feminist Solutions Series, Vol. 8. (2013): 6, <http://bcrw.barnard.edu/wp-content/nfs/reports/NFS8-FemFuture-Online-Revolution-Report-April-15-2013.pdf>.
- 8 Mary Madden i Kathryn Zickuhr, "65% of Online Adults Use Social Networking Sites," *Pew Internet and American Life Project*, 2011, <https://www.pewresearch.org/internet/2011/08/26/65-of-online-adults-use-social-networking-sites/>.
- 9 Ibid.
- 10 Ibid.
- 11 Martin i Valenti, 8.
- 12 Vidjeti: www.feministing.com.
- 13 Vidjeti: www.feministe.com.
- 14 Move On je zajednica od 8 miliona ljudi koji koriste tehnologiju za rad na progresivnim promjenama: <http://front.moveon.org/>.
- 15 Hollaback! je neprofitna organizacija i pokret za zaustavljanje uličnog uznemiravanja: www.ihollaback.org/.
- 16 Martin i Valenti, 7.

- 17 Hashtag se predstavlja znakom # i funkcionira kao filter za određenu temu ili meme. Meme je ideja ili radnja koja se širi online od osobe do osobe pomoću mimikrije i može imati različite oblike (npr. slika, hiperlink, video, web stranica ili hashtag). Na primjer, #DelhiBraveheart je meme.
- 18 Martin i Valenti, 8.
- 19 Ibid., 17.
- 20 Vidjeti: Leslie McCall, "The Complexity of Intersectionality," *Journal of Women in Culture and Society* 30, br. 3 (proljeće 2005): 1771-1800.
- 21 Mikki Kendall, "#SolidarityisforWhiteWomen: Women of Color's Issue with Digital Feminism," *The Guardian*, 14. august 2013, <https://www.theguardian.com/commentisfree/2013/aug/14/solidarityisforwhitewomen-hashtag-feminism>.
- 22 Vidjeti: Dirk von der Horst, "#SolidarityIsForWhiteWomen and the Power of Micropolitics," *Feminism and Religion* (blog), 18. septembar 2013, <http://feminismandreligion.com/2013/09/18/solidarityisforwhitewomen-and-the-power-of-micropolitics-by-dirk-von-der-horst/>; i Marian Williams, "Feminism vs. Humanism: A Response to an Idealized Feminist Identity," *Feminism and Religion* (blog), 30. septembar 2013, <http://feminismandreligion.com/2013/09/30/feminism-vs-humanism-a-response-to-an-idealized-feminist-identity-by-marian-williams/>
- 23 Vidjeti: "Twitter Sparks a Serious Discussion about Race and Feminism," NPR, 23. august 2013, www.npr.org/blogs/codeswitch/2013/08/22/214525023/twitter-sparks-a-serious-discussion-about-race-and-feminism; i Sarah Milstein, "5 Ways White Feminists Can Address Our Racism," *The Huffington Post*, 24. septembar 2013, www.huffingtonpost.com/sarah-milstein/5-ways-white-feminists-can-address-our-own-racism_b_3955065.html.
- 24 Ibid.
- 25 Carol Christ, *Rebirth of the Goddess: Finding Meaning in Feminist Spirituality* (New York: Addison Wesley Publishing, 1997), 41.
- 26 Carol Christ, *Diving Deep and Surfacing: Woman Writers on Spiritual Quest* (Boston, MA: Beacon Press, 1980), 1.
- 27 Christ, *Diving Deep and Surfacing*, 138.
- 28 Messina-Dysert, 158.

- 29 Vidjeti: Mary Hunt, "From Typewriters to Social Networking: A Feminist Organization's Techno History," u: *Feminism and Religion in the 21st Century: Technology, Dialogue, and Expanding Borders*, ur. Gina Messina-Dysert i Rosemary Radford Ruether (New York: Routledge, 2014), 69-76.
- 30 "About Us," WATER, www.waterwomensalliance.org/about-us/.
- 31 Koristim pojam "tradicionalni naučni rad" za objavljivanje u štampi, naučnim časopisima i knjigama. Korištenje tehnologije za nastavak dijaloga putem blogiranja, podcastinga, tweetanja i drugih platformi društvenih medija također se mora shvatiti kao naučni rad i često se naziva angažirani ili javni naučni rad.
- 32 Vidjeti: <http://monicacoleman.com>.
- 33 Vidjeti: <http://monicacoleman.com/blog/>.
- 34 Pristupite javnoj Facebook stranici Monice Coleman na: https://www.facebook.com/revdrmonica?v=app_4949752878&ref=ts
- 35 Pristupite Twitteru Monice Coleman na: <https://twitter.com/monicacoleman>.
- 36 Youtube kanalu Monice Coleman možete pristupiti na: www.youtube.com/user/revdrmonica?feature=watch.
- 37 Blogovima o feminizmu i religiji Monice Coleman možete pristupiti na: <http://feminismandreligion.com/author/mcolemanct/>.
- 38 Blogovima Monice Coleman na Patheosu možete pristupiti na: www.patheos.com/About-Patheos/Monica-Coleman.html.
- 39 Blogovima Monice Coleman na *The Huffington Post* možete pristupiti na: www.huffingtonpost.com/monica-a-coleman/.
- 40 Web stranici Najeebe Syeed možete pristupiti na: <http://najeeba.com/>.
- 41 Blogu Najeebe Syeed pod nazivom Najeeba's Peace na Tumblru možete pristupiti na: <http://najeebasyeedmiller.tumblr.com/>.
- 42 Twitteru Najeebe Syeed možete pristupiti na: <https://twitter.com/NajeebaSyeed>.
- 43 Pristupite javnoj Facebook stranici Najeebe Syeed na: www.facebook.com/pages/Najeeba-Syeed-miller/138101682881264.
- 44 Vidjeti: *The Exponent*, www.the-exponent.com/.
- 45 Vidjeti: "About FSR," *Feminist Studies in Religion*, www.fsrinc.org/fsr/about-fsr.
- 46 *The Journal of Feminist Studies in Religion* dostupno na: www.fsrinc.org/jfsr.
- 47 Vidjeti: *Feminist Studies in Religion*, www.fsrinc.org/.
- 48 Vidjeti: *The Feminist Studies in Religion Forum*, www.fsrinc.org/blog.

- 49 Za više informacija o Women's Ordination Conference vidjeti: www.womensordination.org/.
- 50 Facebook stranici WOC-a možete pristupiti na: www.facebook.com/OrdainWomen?ref=br_tf.
- 51 Twitteru WOC-a možete pristupiti na: <https://twitter.com/OrdainWomen>.
- 52 Vidjeti: "Ordain A Lady," www.youtube.com/watch?feature=player_detailpage&v=Y0S2W1vNTU8.
- 53 Za više informacija o Roman Catholic Women Priests, vidjeti: <http://romancatholicwomenpriests.org/>.
- 54 Za više informacija o Ordain Women, vidjeti: <http://ordainwomen.org>. Također vidjeti: Caroline Kline, "Mormons Who Advocate Women's Ordination," *Feminism and Religion (blog)*, 26. mart 2013, <http://feminismandreligion.com/2013/03/26/mormons-advocate-for-womens-ordination-by-caroline-kline/>;
Margaret Toscano, "Women's Ordination and the Mormon Church," *Feminism and Religion (blog)*, 5. april 2013, <http://feminismandreligion.com/2013/04/05/womens-ordination-and-the-mormon-church-by-margaret-toscano/>;
i Toscano, "The Mormon" Ordain Women "Movement: The Virtue of Virtual Activism," u: *Feminism and Religion in the 21st Century: Technology, Dialogue, and Expanding Borders*, ur. Gina Messina-Dysert i Rosemary Radford Ruether (New York: Routledge, 2014), 153-166.
- 55 Vidjeti: Aimee Hickman, "Making Inequality Visible: Mormons Seeking Women's Ordination Are Turned Away from Priesthood Conference," *Feminism and Religion (blog)*, 22. oktobar 2013, <http://feminismandreligion.com/2013/10/22/making-inequality-visible-mormons-seeking-womens-ordination-are-turned-away-from-priesthood-conference-by-aimee-hickman/>.

www.tpo.ba

2. Blogiranje kao religijski feministički aktivizam: služenje komu, kroz, sa i od

Monica A. Coleman sa C. Yvonne Augustine

Iako su žene sve više zastupljene u zaređenoj kršćanskoj službi, i dalje rijetko dobivaju proporcionalan ili jednak tretman kao muško svećenstvo. U posljednjih petnaest godina svjedočili smo stvaranju i rastu online dnevnika, popularno poznatih kao blogovi. Blogiranje može doprinijeti aktivističkom djelovanju u kontekstu pitanja koja već dugo zagovaraju religijske feministice: prekidanje šutnje i podizanje svijesti, kultiviranje hermeneutike sumnje i stvaranje zajednice. Za razliku od tradicionalnih oblika crkvenog liderstva, blogiranje može olakšati oblike služenja sa rizomatskim umrežavanjem, tako da žene nađu lijek za svoje boli.

Žene su često van struktura moći u kršćanskim zajednicama. Odnosno, crkva zna biti naročito patrijarhalno okruženje. U svom uvodu feminističkoj teologiji, Anne M. Clifford navodi da većina ljudi doživljava “bivanje crkvom” tokom nedjeljnih službi. Ipak, u tim bogoslužjima, “sekundarni status žena se simbolički potvrđuje”.¹ Nedjeljne službe obično podrazumijevaju propovijedi i svete spise koji se rijetko bave ženama, a jezik u molitvama, pjesmama i liturgijama sugerira da muškarci predstavljaju cjelokupno čovječanstvo pred Bogom (recimo, “vjera naših očeva”, “bratstvo vjernika”).

Iako su žene davno prihvaćene kao članice kršćanskih kongregacija, nisu ravnopravno zastupljene u crkvenom vodstvu. Antoinette Brown (unitarijanka) je 1853. godine postala prva zaređena žena u Sjedinjenim Američkim Državama. Jedna studija iz 2010. godine pokazuje da samo 12 posto američkih kršćanskih kongregacija ima svećenicu.² Statistike pokazuju

da u nekim glavnim protestantskim denominacijama žene čine do 40 posto klera. Brojke su niske u evanđeoskim i pentekostnim tradicijama, sa 2 do 8 posto. Zaređivanje žena nije dovelo do jednakog tretmana u služanju. Ženski kler je češće u ulozi pomoćnih i asistiraćih vjerskih lica ili su zaposlene kao kapelanke u bolnicama, zatvorima ili na fakultetima, a rjeđe služe kao glavne svećenice u lokalnim crkvama.³ Anne M. Clifford zaključuje da “zaređene žene predstavljaju vrstu ‘drugoklasnog’ statusa među zaređenima”.⁴ Katoličanstvo i niz protestantskih kršćanskih denominacija i dalje brane ženama da se zarede u službu.

U denominacijama u kojima se žene zaređuju za vjersku službu, one navode da često doživljavaju diskriminaciju, kako u crkvenim poslovima tako i od župljana i drugih službenika unutar crkvene strukture. Zaređena afrička metodistička episkopalna svećenica Renita Weems piše o svojoj odluci da ne nastavi u punom kapacitetu služiti i navodi kako se postupa prema svećenicama: “žene koje su ušle u službu [kasnih 1970-ih], kada sam ja zaređena, trpjele su ruganje i podsmijeh porodice, prijatelja i muških svećenika da bi se zaređile i nije ih čekalo ništa više od niza najmanjih, najlošijih i najtežih zadataka u struci”.⁵ Iako su se stvari popravile od tada, i dalje nema ravnopravnosti u pastoralnim iskustvima žena i muškaraca – bilo da diskriminacija dolazi od autoritarnih struktura ili od župljana u kongregaciji.

Ova rasprava o ženskom kleru podrazumijeva tradicionalne koncepte služenja gdje je svećenik onaj koji ima autoritet (obično kroz zaređenje od hijerarhijskog ili kongregacijskog autoriteta) da poučava, naviješta i obavlja vjerske službe, ponajviše sakramente. Zbog toga što su tako dugo djelovale van zaređenog svećenstva, mnoge žene su preuzele liderstvo i službene uloge u organizacijama povezanim sa crkvom, misionarskim aktivnostima, radu sa mladima i kao laičke propovjednice. Međutim, ako ne drže propovijedi, žene rijetko svoj crkveni aktivizam nazivaju “služenjem”.

Blogosfera predstavlja nove prilike za žene u crkvenom služenju. Neke žene mogu eksplicitno raspravljati o ulozi feminizma u religiji kroz svoje blogove. U drugim blogovima, žene raspravljaju o intersekciji vjere i ženskih pitanja. Analiza odabranih blogova otkriva da se blogiranjem mogu prigriliti vrijednosti religijskog feminizma te reformirati služenje na nehijerarhijski način.

Blogiranje

Savremeni blog vuče korijene iz 1994. godine kada je nekoliko osoba vodilo online dnevnik. Jorn Barger je 1997. godine skovao pojam “weblog”.⁶ Zasluge za kraći oblik pojma “blog” u najvećoj mjeri idu Peteru Merholzu koji je pojam pretvorio u “we blog” na svom vlastitom weblogu.⁷ S pojavom otvorenih i jeftinih softvera i programa za blogiranje, ono je postalo, prema riječima medijskog stručnjaka i autora Jeffa Jarvisa, “najlakše, najjeftinije i najbrže sredstvo za objavljivanje sadržaja koje je ikada izmišljeno”.⁸ Blog ima posebne karakteristike žanra, puno veće nego što ima jedna redovno ažurirana web stranica. U raspravi o blogiranju kao društvenoj akciji, Carolyn R. Miller i Dawn Shepherd navode da su blogovi poznati po “svojoj obrnutoj hronologiji, čestom ažuriranju i kombinaciji linkova i ličnih komentara”.⁹

Iako je format bloga ono zbog čega je blog tako efektan, sadržaj koji donose blogeri i blogerice je razlog popularnosti većine blogova. Blogiranje u obrnutom hronološkom redoslijedu “pruža osjećaj neposrednosti ... koji pak pojačava utisak da je sadržaj istinit”.¹⁰ Čitateljstvo očekuje određeni stepen autentičnosti u blogovima. (Ovo se naročito vidi u kontroverzama koje nastanu kada čitatelji i čitateljice saznaju da je blogerska persona fikcionalizirana.) Suosnivač Pyrae (kompanije koja je kreirala softver Blogger), Evan Williams, navodi “ličnost” kao jednu od tri karakteristike koje stvaraju popularnost bloga.¹¹ Dawn Shepherd i Carolyn R. Miller “ličnost” povezuju sa sadržajem bloga. Odnosno, sadržaj bloga treba da otkriva sepstvo blogera ili blogerice. Čak i kada oni konstruiraju sepstvo kroz blog (kao što ljudi rade u bilo kojem

javnom mediju), blogger ili blogerica biraju i prezentiraju sebe na način koji je “istinski ličan”. Stoga, format blogiranja postaje revolucionaran čin polaganja prava na sepstvo i na glas. Jeff Jarvis pozdravlja blogiranje upravo iz ovog razloga kada kaže “ljudi imaju glas koji ranije nisu imali”.

Religijski feminizam

Kako nude sepstvo i glas, blogovi su podesni za odražavanje vrijednosti religijskog feminizma. U uvodu u feminističku teologiju, Lisa Isherwood i Dorothea McEwan navode da različita feministička tumačenja kršćanstva naglašavaju “značaj odnosa, postizanje pravde, lociranja istina u življenom iskustvu [i] potrebu za solidarnošću”.¹² Tri teme se često javljaju u ženskom religijskom blogiranju: (1) prekid šutnje i podizanje svijesti, (2) kultiviranje hermeneutike sumnje i (3) stvaranje zajednice.

Prekid šutnje/podizanje svijesti

U svom poznatom eseju “The Transformation of Silence into Language and Action” (Transformacija šutnje u jezik i djelovanje), crna feministkinja Audre Lorde govori o važnosti prekidanja šutnje za feministički aktivizam. Počinje tvrdnjom da je važno nadvladati strah i osudu da bi se dao glas ličnom iskustvu. Piše sljedeće: “Sve više vjerujem da ono što mi je najvažnije mora biti izgovoreno, verbalizirano i podijeljeno, čak i pod rizikom da se iskrivi ili pogrešno shvati”.¹³ Prekid šutnje nema isključivo svrhu samootkrivanja. Važno je dijeliti priče i iskustva i drugih žena. Audre Lorde piše: “A tamo gdje riječi vape da se čuju, svaka od nas mora prepoznati vlastitu odgovornost da potražimo te riječi, da ih pročitamo i podijelimo i istražimo u njihovoj relevantnosti za naše živote”.¹⁴

Prekid šutnje pomaže u formiranju feminističke zajednice. Lorde piše,

Za svaku stvarnu izgovorenu riječi, za svaki pokušaj da izgovorim te istine koje još uvijek tražim, stupila sam u kontakt sa drugim ženama dok smo ispitivale riječi da ih uklopimo u svijet u koji smo sve vjerovala, nadilazeći naše razlike.¹⁵

Audre Lorde implicira da je kontakt sa drugim ženama pomogao da se prevaziđu razlike dok su tražile riječi za svoja iskustva.

Iz tog razloga, feministička je aktivnost kada žene pišu i govore o temama koje su često okružene šutnjom i stidom. To postaje najmoćnije kada se povezuje lično iskustvo sa iskustvima drugih žena i političkim djelovanjem. Feministički pokret 1960-ih i 1970-ih ovaj proces je nazivao “podizanje svijesti”. Oslanjajući se na tehniku pokreta za građanska prava Sjedinjenih Američkih Država, Kathie Sarachild razradila je program “Radikalno feminističko podizanje svijesti” koji su koristile Radikalne žene New Yorka (New York Radical Women) za okupljanje žena u male grupe u kojima su dijelile lična iskustva po određenim pitanjima (obično su se teme odnosile na ugnjetavanje žena). Dijeljenje ličnih priča omogućilo je povezivanje sa širim političkim realnostima.¹⁶ Kathie Sarachild zaključuje da se “podizanje svijesti smatralo i metodom dostizanja istine i sredstvom za djelovanje i organiziranje”.¹⁷ Bio je to proces u kojem osoba spoznaje da je “lično političko”.¹⁸ Mujerista i latinoameričke teologinje često ovo nazivaju “svjesnoizacija” kojoj je cilj ohrabriti ljude da slušaju i validiraju svoja iskustva, posebice iskustva pokoravanja.¹⁹

Blogerica Renita Weems eksplicitno navodi svoju namjeru da prekida šutnju u blogu. Pisala je blogove na BeliefNet.com i na svom blogu SomethingWithin.com. *Something Within* ima slogan: “za žene od vjere koje misle”. Renita Weems kaže da blogira na *Something Within* u svrhu postizanja javnog uticaja kao žena,

Bilo je vrijeme da ja kao žena u služenju, kao učenjakinja [hebrejske Biblije] koja je pisala o religiji, rodu i pop kulturi, i kao osoba koja

*je pisala knjige o unutrašnjem ozdravljenju koje je važno, dodam svoj glas onima koji nastoje pronaći smisao stvari koje se dešavaju u našem širem društvu.*²⁰

Kada Renita Weems kaže da će davati komentare o javnim dešavanjima, ona time jasno govori da je šutnja oblik religijskog prijestupa. Piše: “Šta ako sam žena od vjere ako šutim o onome što vidim i percipiram kao nevjerovatne momente u kojima su stvari puno veće od onoga kakvim se čine?”²¹

U jednoj objavi, Renita Weems piše o tome da je obukla crvenu boju u solidarnosti sa osobama koje su ustale protiv nasilja nad ženama, posebno seksualnog nasilja i nasilja u porodici. Opisuje intimno nasilje koje je doživljavala njena baka i aktualne priče iz novinskih naslova. Ovakvo lično dijeljenje potiče dijeljenje drugih. U komentarima na ovu objavu, druge žene su navodile da su i one obukle crveno da odaju počast svojim prabakama ili majkama ili kćerkama ili sebi zbog preživljenog (ili nepreživljenog) nasilja u porodici ili silovanja.²² Kada Renita Weems prekida šutnju svoje porodice, druge žene dijele svoje priče i izražavaju tugu zbog novinskih naslova. A onda počinju sa političkim djelovanjem, većina tako što oblači crveno, a druge kroz planove da idu na proteste zbog nedavne žrtve o kojoj čitaju u vijestima.

FeminismAndReligion.com je blog koji su započele studentice ženskih studija na univerzitetu Claremont Graduate University. Sa više od 30 redovnih autorica i autora i gostujućim autoricama i autorima, *Feminism and Religion* (FAR) eksplicitno radi na dijeljenju sa širom javnošću onoga što se u akademskom okruženju naučilo. Navode da se nadaju da će blog “koristiti feminističke naučnice religije, kao i sve osobe koje ova pitanja zanimaju, kao forum za razmjenu ideja, uvida i iskustava, tako da se ova zajednica misliteljica gradi uz istraživanje raznolikih i novih pravaca.”²³ Blog prevazilazi rodne i religijske granice i na njemu pišu i muškarci i žene o kršćanstvu, tradicijama boginje, islamu, hinduizmu, ateizmu, itd.

Suosnivačica FAR-a, Gina Messina-Dysert, naglašava da je važna funkcija bloga *Feminism and Religion* da daje glas izazovima. Kaže: "Podijeljena iskustva i osjećaj validacije toliko su važni. Prilika da izrazite svoju bol, da javno priznate svoje borbe, da govorite o načinima na koje vas ugnjetavaju ključno je u procesu ozdravljenja, a svakako se dešava na FAR-u".²⁴ Slično navedenoj objavi na *Something Within*, Gina Messina-Dysert također ima iskustvo drugarstva sa osobama koje postavljaju komentare na njene objave na blogu. Konkretno je spomenula jednu reakciju na svoj tekst o borbi sa neplodnošću i katoličkim očekivanjima od žene i biološkog majčinstva: "Moja objava o borbi sa neplodnošću bila je nevjerovatan trenutak iscjeljenja jer sam shvatila da nisam sama. Toliko [ljudi] je dalo komentar i podijelilo svoje priče i bol. Zaista je bilo nevjerovatno".²⁵ Gina Messina-Dysert jasno navodi da je aspekt moći prekida šutnje u tome da se podiže svijest o načinima na koje žene doživljavaju ugnjetavanje.

Kultiviranje hermeneutike sumnje

Još jedna važna tema religijskog feminizma podrazumijeva primjenu posebne interpretativne prizme kojom se otkriva ugnjetavanje žena. Anne Clifford povezuje grijeh i patrijarhalno tumačenje tekstova i kulture: "Rekonstrukcionistička feministička teologija ne samo da u svijest donosi iskustva diskriminacije i podređenosti koje promiču patrijarhat i androcentrizam, već ih i razotkriva kao nešto što nije od Boga i stoga je grešno".²⁶ Njen opis implicira da podizanje svijesti može dovesti do procesa razotkrivanja patrijarhata. Razotkrivanje patrijarhata je ključna komponenta u kultiviranju hermeneutike sumnje.

U religijskom feminizmu, Elisabeth Schussler Fiorenza, koja izučava Novi zavjet, najpoznatija je po svojoj adaptaciji terminologije Paula Rocoera u kontekstu "hermeneutike sumnje". Elisabeth Schussler Fiorenza navodi da feministice trebaju imati "hermeneutiku sumnje", a ne hermeneutiku pristanka

i afirmacije.²⁷ Hermeneutika sumnje podiže svijest u kontekstu tumačenja kulturno određenih rodnih uloga i patrijarhata u biblijskim tekstovima. “Hermeneutika sumnje nastoji istražiti oslobađajuće ili opresivne vrijednosti i vizije upisane u tekst time što pronalazi androcentrično-patrijarhalni karakter i dinamiku teksta i njegovih tumačenja.”²⁸ Jednako je važno zabilježiti ono što se govori i radi ženama koliko je važno zabilježiti mjesta oko kojih je šutnja.

Elisabeth Schussler Fiorenza balansira ovaj koncept sa “hermeneutikom sjećanja” kojom se “nastoje razotkriti i vrijednosti upisane u tekst i patrijarhalni ili emancipacijski interesi njegove historijske kontekstualizacije.”²⁹ Na ovaj način, tumačice zahtijevaju pripisivanje vrijednosti ženama u prošlosti i uključuju se u tokove solidarnosti sa ženama (u prošlosti i sadašnjosti) koje se bore za pravdu i dostojanstvo. Ovo prati hermeneutika kreativne aktualizacije u kojoj feminističke tumačice aktivno uključuju žene u kontinuiranu biblijsku priču o oslobođenju. Elisabeth Schussler Fiorenza piše da takva hermeneutika “omogućava ženama da uđu u biblijsku priču uz pomoć historijske imaginacije, umjetničke reprezentacije i liturgijske ritualizacije.”³⁰ Hermeneutika kreativne aktualizacije je konstruktivan potez koji je orijentiran ka budućnosti žena u crkvama.

Često se pozivam na ove feminističke hermeneutike u vlastitim blogerskim iskustvima. Pišem o intersekciji depresije i vjere na blogu BeautifulMindBlog.com. U seriji koju sam napisala nakon spontanog pobačaja blizanaca, kritizirala sam način na koji Biblija prenosi priče o nerotkinjama. U biblijskim pričama o ženskoj neplodnosti, žena je uvijek kriva. U svakom scenariju, žena plače Bogu, Bog “joj otvori utrobu” i žena od tad nosi muško dijete koje postane važan vjerski vođa. Ovo direktno povezujem sa patrijarhatom jer sam objavu otvorila ovako, “Znam da su muškarci pisali Bibliju”. Pisala sam o kompleksnosti spontanog pobačaja i neplodnosti u današnjem svijetu i o ženama koje su mi pružile podršku u sedmicama nakon pobačaja. Onda sam zamislila šta bi bilo da su žene pisale Bibliju,

Da su žene pisale Bibliju, možda bi se spomenulo koliko je ustvari problematičan život kada nemate djecu. Možda bi se spomenule djevojčice koje žene vole. Možda bi se govorilo o tome kako su muškarci u hramu dok se žene koje krvare okupljaju negdje drugo... Da sam ja pisala Bibliju, pisala bih o neplodnim ženama i ženama koje ih podržavaju.³¹

Kombinirala sam kritiku biblijskih tekstova koji daju jednostran patrijarhalan pogled na neplodne žene sa maštovitom rekonstrukcijom koja povezuje moje iskustvo i iskustva drugih savremenih žena sa biblijskim ženama.

Hermeneutike sumnje, sjećanja i kreativne aktualizacije zajedničke su karakteristike religijskog feminističkog blogiranja, iako "tekst" ne mora uvijek biti kršćanska Biblija. Forum *Feminist Studies in Religion* je projekat feminističke religijske naučne aktivnosti povezane sa časopisom *Feminist Studies in Religion*. Blog *FSR Inc.* okuplja brojne feminističke naučnice i naučnice vumanizma u religiji te nudi feministički religijski komentar na učenja, kulturu, svjetska dešavanja i vijesti iz akademskog svijeta. U svom blogu o bombaškom napadu na bostonski maraton 2013. godine, Susanne Scholz, koja izučava hebrejsku Bibliju, primjenjuje hermeneutiku sumnje na vijesti o muškarcima koji su optuženi za postavljanje bombi na maratonu. Piše kako su ih mediji nazvali "nezadovoljnim mladićima" te se pita zašto su žene sklonije svoje nezadovoljstvo usmjeriti ka unutra, čime se samopovređuju, dok se muškarci okreću nasilju. Susanne Scholz svoje čitanje stavlja u kontrast sa izjavama guvernera Sjeverne Karoline, Pata McCroryja, koji za rodne studije govori da ih ne trebaju podržavati javni univerziteti jer te studije "nikome ne donose posao".³² Ona propituje opise optuženih bombaša ukazujući na to da feminističko čitanje nudi kompleksniju analizu: "Da li nezadovoljstvo [optuženih bombaša] zaista seže u patrijarhalni poredak i prikazuje maskuliniteta? ... U najmanju ruku, rodne studije mogu ukazati na intersekcionalnost maskuliniteta, etniciteta, klase, geopolitike i religije."³³

Susanne Scholz zaključuje nadom da će se guverner McCrory upisati na kurs rodni studija na lokalnom koledžu kako bi shvatio vrijednost feminističke hermeneutike. Koristeći tekst aktuelnih dešavanja, Susanne Scholz feminističku hermeneutiku unosi u feminističko religijsko blogiranje.

Stvaranje zajednice

Stvaranje nehijerarhijske zajednice vrijednost je i cilj ženskog oslobođenja i feminističkog religijskog naučnog rada. Poput grupa za podizanje svijesti koje se okupljaju u kućama žena, feminističke zajednice su utemeljene u ženskom iskustvu i poimaju formiranje ženskih zajednica kao politički čin. S jedne strane, ženske zajednice su političke, jer povezuju lična pojedinačna iskustva sa širim političkim pitanjima. S druge strane, ženske zajednice su politički činovi jer mogu služiti kao izvori osnaživanja, nasuprot zajednicama u kojima se doživljava ugnjetavanje. Lisa Isherwood i Dorothea McEwan afirmiraju načine na koje brojne feminističke teologinje razumijevaju vezu između pojedinke i zajednice: "Feminističke teologije su pokušaji da se započne sa pojedinkom i ostane na nivou pojedinačnog iskustva dok se istovremeno stvaraju mreže i zajednice međusobnog osnaživanja".³⁴ Stoga je stvaranje zajednice često eksplicitni zadatak za feministički religijski aktivizam.

U svom osvrtu na FAR, Gina Messina-Dysert navodi da joj je uvijek namjera bila da blog kreira zajednicu. Za nju je formiranje zajednice usko povezano sa različitosti i prevazilaženjem tradicionalnih granica,

*Prečesto ove razgovore [o feminizmu i religiji] vodimo između akademskih zidova ili unutar strukture Crkve, a FAR nudi priliku da se okupe glasovi iz različitih konteksta, perspektiva i iskustava da bi se prepoznali brojni problemi sa kojima se žene susreću u svojim tradicijama.*³⁵

Stav koji Gina Messina-Dysert dijeli o blogerskoj zajednici dolazi iz različitih perspektiva koje su zastupljene u FAR-u.

Za razliku od feminističkih grupa za podizanje svijesti 1960-ih i 1970-ih godina, ovdje se pojedinke ne okupljaju u malim grupama u nečijoj kući. Formiranju zajednice na blogu treba se pristupiti na drugačiji način. U jednom ranom članku o društvenom umrežavanju koje nastaje iz blogiranja, Torill Mortensen i Jill Walker navode da blogovi stvaraju mrežu kako se pojedine osobe povezuju sa jedne stranice na drugu,

Weblogovi imaju tendenciju grupiranja u klastere kako se međusobno povezuju. Čitatelj na vašoj stranici može napraviti poveznicu s vama; vi vidite taj link u statističkim podacima i počnete čitati njegov blog. Shvatite da je interesantan, i napravite poveznicu na njega. Čitatelji vašeg bloga, od kojih neki imaju svoje blogove, počnu čitati taj drugi blog, a neki od njih naprave poveznicu s njim.³⁶

Kako se blogiranje razvijalo sa Web 2.0 tehnologijom koja omogućava čitateljima da doprinose stranicama koje čitaju, blogovi često stvaraju zajednicu u odjeljku komentara. Gina Messina-Dysert ocjenjuje FAR zajednicu po reakcijama koje dobiva: "Svaki put kada neko kaže 'Da, to je i moje iskustvo' meni je to nevjerovatna potvrda."³⁷

Therese Borchard također govori o tome kako reakcije na njenom blogu stvaraju zajednicu. Ona piše u oblasti mentalnog zdravlja i objavljivala je na blogu *Beyond Blue* na BeliefNet.com. *Beyond Blue* je pokrenut 2006. godine i u više navrata između 2007. i 2013. godine su ga tijela poput Centra za liječenje depresije, PsychCentral.com i Healthline.com proglašavala najboljim blogom na temu depresije. Iako depresija pogađa i muškarce i žene, Nacionalni institut za mentalno zdravlje navodi da je za žene 70 posto veća vjerovatnoća da će doživjeti depresiju tokom života.³⁸ Depresija je na brojne načine "feminizirano" pitanje. Therese Borchard navodi da *Beyond Blue* stvara zajednicu kroz prostor

za diskusiju kojim je blog proširen. "Istinska prijateljstva su tamo započeta, a ljudi su govorili da im je to važna grupa podrške".³⁹ Čak su se, dodaje ona, dvije osobe koje su se upoznale u prostoru za diskusiju kasnije vjenčale.

Blog *FSR Inc.* realizira zajednicu na drugačiji način. Primarna publika slična je bloggerskoj – drugi religijski naučnici i naučnice i aktivisti i aktivistice. Cilj bloga je, prema blogerici i feminističkoj etičarki Kate M. Ott, "da se dijele blagovremena i kritička stajališta iz feminističke perspektive".⁴⁰ Ona navodi da postoje dvije zajednice koje je blog stvorio. Kao i kod drugih blogova, postoji čitateljstvo kao zajednica. Ipak, kao blog kojem doprinosi više autorica i autora, *FSR Inc.* gradi i zajednicu blogera i blogerica i članica i članova odbora. Ova zajednica se okuplja i drži zajedno kroz "sličnu viziju svijeta" i želju da "promoviraju tu viziju kroz promišljenu kritiku i naučni rad".⁴¹

U decembru 2009. godine, Renita Weems je eksplicitno postavila pitanje o tome da li su prijateljstva i zajednica koja je online stvorena u rangu sa prijateljstvima koja se odvijaju uživo: "Da li su naši virtuelni prijatelji sa kojima se upuštamo u duge, žustre, ali prijateljske rasprave danima, sedmicama, mjesecima, čak i godinama, da li su ti ljudi stvarni prijatelji?"⁴² Renita Weems kao odgovor na ovo pitanje kaže empatično "ne", a s njom se u komentarima slažu i brojne čitateljice i čitatelji bloga. Međutim, druge osobe se ne slažu. Jedna osoba kaže da postoji iskustvo zajednice koje se kreira među čitateljstvom bloga. Ta osoba poredi bloggersku zajednicu sa plesanjem na zabavi "uz svoju pjesmu", dok drugi plešu uz istu tu pjesmu kao "uz svoju pjesmu". Bez tvrdnje da se prijateljstva formiraju kroz takvo zajedničko iskustvo, osoba insistira da se nešto komunalno dešava u toj razmjeni. Zaključuje da online zajednice služe kao "neka vrsta pročišćivača, gdje možete pronaći srodne duše".⁴³ Druga osoba navodi da tu uči o retoričkim i debatnim vještinama, te istovremeno osjeća "majčinsku pažnju" na online forumima. Ista ta osoba zaključuje: "Možda ako neko dolazi iz situacije u kojoj je kontakt uživo opasan ili nezdrav, takvi online odnosi mogu biti zraka nade i mogu imati trajni pozitivni uticaj".⁴⁴ Ovaj

komentar podržava tezu da blogosfera može formirati jedan oblik kreativne zajednice, što je druga vrsta služenja, da tako kažemo, za žene koje nisu naišle na pravdu ili jednakost u okruženju zaređenog vjerskog služenja. Ipak, pitanje koje je postavila Renita Weems također pokazuje da je zajednica koja se formira blogiranjem drugačija od ličnih odnosa.

Rizomatsko umrežavanje

Tokom ranog razvoja blogova, Evan Williams je pisao da je ličnost ključna komponenta popularnosti bloga. Ličnost blogera ili blogerice oblikuje sadržaj jer blogovi obično podrazumijevaju lični osvrt. Pored toga, mnogi ljudi prate blogove zbog svog afiniteta prema blogeru ili blogerici. Jedan odgovor na *Something Within* pokazuje da je ta blogerica bila naročito zainteresirana za blog zato što ga je pisala Renita Weems. Napisala je: "Pratim tvoje služenje... Znam da si glas koji se prolama u divljini, katalizator promjene u ženskim pitanjima".⁴⁵ Kako osobe dijele blogerske objave na svojim ličnim i društvenim mrežama, teško je poreći da recepcija bloga nije dijelom povezana sa "praćenjem" rada određene osobe.

Međutim, kako se stvara neka vrsta zajednice na blogu i kako blogerica ili bloger imaju priliku da vode dijalog sa čitateljima u komentarima na određenu objavu, zajednica se može formirati na nehijerarhijski način. Lisa Isherwood i Dorothea McEwan tvrde da su nehijerarhijske mreže cilj feminističkih teologinja: "Njima se konceptualizira okvir koji gradi, a ne onaj koji limitira ili eliminira iskustva. Stoga, feminističke misliteljice naglašavaju da one ne grade sisteme, strukture ili hijerarhije, one naglašavaju vrijednosti umrežavanja".⁴⁶

Koncept rizoma je koristan za promišljanje nastanka umrežavanja u religijskom feminističkom blogiranju. Postmoderni filozofi Giles Deleuze i Feliz Guattari uvode ovaj botanički koncept u teorije društvenosti. Rizom je biljna struktura koja raste širenjem, a ne raspršivanjem sjemena. Radi se o nelinearnom rastu: "Za razliku od drveća ili njegovog korijenja, rizom

povezuje bilo koju tačku sa bilo kojom tačkom, a karakteristike mu nisu nužno povezane sa karakteristikama iste prirode ... i ima višestruke ulaze i izlaze i vlastite linije bijega”.⁴⁷ Feministička teologinja Laurel Schneider razlaže ideju rizoma u pojašnjavanju božanske višestrukost. Za nju, višestrukost ne samo da je karakteristika božanskog, već i obrazac za acentriranu relacionalnost. Povezujući raspravu Barbare Holmes o univerzumu kao “omnicentričnom” i Deleuzeovu diskusiju o “rizomu”, Laurel Schneider navodi da je važno misliti o zajednici kao o nečemu što sadrži mnogostrukost acentriranih relacija.⁴⁸

Jedna od karakteristika rizomatske strukture je “curenje”. Društva koja su živa uvijek “cure” i mogu se razumijevati u odnosu na to kako se nose sa tim curenjima. Laurel Schneider tvrdi da ovo “curenje” pruža otvor za oslobođenje: “Zbog rizomatske omnicentričnosti, najmalignije sile dominacije ... ne mogu začepiti sva curenja, bez obzira koliko brutalno ili sistematski to uspijevaju neko vrijeme”.⁴⁹ Blogovi, a posebno blogosfera religijskih feministica i žena koje grade zajednicu s njima, na brojne načine podsjećaju na rizomatsku strukturu.

Kako se ženski glasovi ušutkavaju ili gase u tradicionalnim crkvenim strukturama, oni počinju “curiti” u blogosferi.

Ne postoji sistematizirana hijerarhija u blogosferi. Među brojnim blogovima koji postoje, ne postoji “vodeća” blogerica, već postoje mnoge blogerice sa različitim interesima koje pišu za različite publike. Na blogovima kojima doprinose brojne autorice i autori (poput *FSR Inc.* ili *FAR*) također nema vodeće blogerice. Kako je ranije navedeno, žene stvaraju zajednicu kroz interakciju sa čitateljstvom i sa osobama koje pišu druge blogove. Iako nije svaka slučajna, većina blogerskih zajednica se čini spontanom, nije ranije osmišljena niti ima neku svoju inherentnu prirodu. Odnosno, osoba može otkriti blog pretraživanjem interneta ili preko linka sa drugih stranica, a onda postane redovna ili povremena čitateljica tog bloga. Teško je odrediti veličinu

blogosfere (jer se na dnevnoj osnovi mijenja) ili navesti jedinstven izvor koji kontrolira njen razvoj, norme i standarde.

Na ovaj način, blogiranje izrazito pogoduje stvaranju zajednice tamo gdje je nema ili, kako je podijelila čitateljica sa *Something Within*, gdje je zajednica duboko oštećena. U tako dinamičnom okruženju, nema jednog izvora ili glasa, učesće je otvoreno, a rast se ne nadzire i ne ograničava. Glasovi nisu ukinuti jer izražavanje i rast mogu da se dešavaju u svakom dijelu i na svakom kraju zajednice. Slobodno je dinamična i može se mijenjati u svakom trenutku, ne samo na temelju volje osoba u zajednici, već i na temelju promjena u tehnologiji kojom su ove zajednice i formirane. U svakom trenutku se zajednica može pomjeriti, “raspasti”, reformirati, promijeniti smjer i rekreirati se. Kao takvu, ne mogu je kontrolirati hijerarhijske strukture i time je privlačna onima koje ne učestvuju u donošenju odluka u linearnijim strukturama.

Služenje komu, kroz, sa i od

Rizomatsko umrežavanje religijskih feministica omogućava ženama da dožive služenje na nove načine. Služenje nije ovlaštenje da se obavljaju određeni obredi. Ne zahtijeva nikakvu formalnu crkvenu strukturu. Naprotiv, religijske feminističke blogerice sebe mogu doživljavati kao služiteljice kroz svoje blogove. Blogiranje kao služenje može biti naročito važno za žene u tradicijama koje brane zaredivanje žena.

Gina Messina-Dysert, Kate Ott i Therese Borchard imaju katoličke korijene i opredjeljenja i na razne načine opisuju kako se služenje dešava na njihovim blogovima. Gina Messina-Dysert kaže da doživljava blogiranje na FAR-u kao služenje jer ona i druge blogerice “djeluju kao liderice u [svojim] tradicijama time što se uključuju u razgovor na javan način”.⁵⁰ Ipak, služenje *drugima* podrazumijeva više od toga da je neko liderica. Gina Messina-Dysert dalje kaže: “Stvaramo i prilike za dijalog, da ne spominjem validiranje iskustava drugih”. Širenjem kruga razgovora i validacijom dešava se služenje.

Therese Borchard opisuje služenje *sa* ljudima koji čitaju njen blog. Koristeći teološki jezik, navodi: “Osjećam se kao služiteljica u smislu da osjećam prisutnost Duha Svetog u razmjeni između mog čitateljstva i mene. Ja od njih uzimam tačno onoliko koliko oni uzimaju od mene, a ta interakcija me podsjeća na odlomak ‘gdje su dvoje ili troje okupljeni u moje ime, ondje sam ja [Bog] među njima’⁵¹ Za nju, stvaranje zajednice u dijalogu je pneumatološki rad i prisutnost. Therese Borchard je služiteljica zbog božanske prisutnosti koja je aktivna u njenom odnosu sa čitateljstvom. Kate Ott navodi nešto slično, iako ona svoje poimanje služenja temelji na etici: “Za mene je služenje poziv na djelovanje prema društvenoj pravdi ... kada čitateljice i čitatelji dijele objave ili reaguju na neku temu, osjećam da mi zajedno promičemo podizanje svijesti u smjeru zajedničkog služenja.”⁵² Za nju se služenje dešava u blogiranju upravo zbog interakcije koju tehnologija Web 2.0 omogućava. Bez čitateljskih komentara i dogovora i razmjena koje blogerica dobije, ne bi se moglo desiti služenje. U ovim primjerima, služenje se dešava *sa* čitateljicama i čitateljima. Blog otvara prostor Duhu da djeluje. Postoje brojni načini kako katolkinje mogu voditi i služiti. Ova svjedočenja ukazuju na to da bi blogiranje moglo biti jedan od tih puteva, a uz to i nehijerahijski.

U mom radu na blogiranju o depresiji i vjeri, iskusila sam služenje *iz* reakcija koje sam dobivala na blogovima. Kako pišem blogove o temama koje i dalje prati značajna stigma, većina reakcija koje dobivam nije u komentarima na blog. Primam veći broj ličnih mailova od osoba koje sa mnom dijele koliko im je značajna bila neka objava i tema. Dobila sam email od jedne žene koja je bila na bolničkom liječenju od depresije i sadržavao je sljedeće (koristim uz odobrenje): “Trenutno sam u bolničkom psihijatrijskom programu za tešku depresiju. Učim mnogo o tome šta znači živjeti sa ovom bolešću i često se plašim. Zbog tvojih objava osjećam da nisam sama.”⁵³ Kroz ovu poslanicu, osjećala sam služenje *od* čitateljice mog bloga. Ne samo da je afirmirala moje služenje ka prekidu šutnje, već je spoznaja da moje riječi i iskustva mogu kreativno transformirati život druge žene bilo služenje i mojoj duši. Jer,

poput nje, ja još uvijek učim da živim sa svojom bolešću i osjećam strah i usamljenost. Njene riječi stvaraju zajednicu i drugarstvo i za mene.

Služenje se također dešava u iscjeliteljskom radu religijskih feminističkih blogerica. Same teme blogova prekidaju šutnju i stvaraju prostore iscjeljenja za žene. Teme koje su spomenute u ovom eseju do sada uključuju neplodnost, pobačaj, nasilje u porodici i depresiju. Istraživanje intersekcije vjere i ovih “ženskih pitanja” važna je komponenta procesa u kojem blogiranje nudi služenje. Za Renitu Weems, to je svjesna dinamika njenog blogiranja. U svojoj prvoj objavi na *Something Within*, napisala je,

Život sam provela pišući o unutrašnjem ozdravljenju žena i nastaviti ću se baviti tom temom jer ima još puno posla na ozdravljenju. Sa ovim novim blogom sada imam priliku govoriti o široj lepezi interesa. Mogu govoriti o nekim pitanjima i dešavanjima u našoj kulturi koja doprinose našoj boli kao žena i našoj stalnoj borbi za sepstvo kao ljudi tamnije boje kože.⁵⁴

Renita Weems jasno navodi da proširuje svoj blog kako bi uključila i priču o načinima na koje društvo i kultura doprinose boli i dehumanizaciji manjina. Stoga, njen rad na ozdravljenju prelazi sa ličnih iskustava na političko djelovanje.

Iz tog razloga, religijsko feminističko blogiranje ne samo da nudi prostor za rasprave o ženskim pitanjima koja rijetko dobivaju pažnju u *mainstream* crkvama, već može djelovati i uz crkveno služenje sa ciljem ispunjavanja potreba šire vjerske javnosti. Therese Borchard vjeruje da *Beyond Blue* nadopunjuje crkvu,

Mnoge osobe koje čitaju moj blog su pobožni kršćani i kršćanke i pohađaju službe. Blog im pomaže da ispune jaz koji crkva ne može. Na primjer, ne može svaka služba biti o metodama koje trebamo

*znati da preživimo depresivnu epizodu ... za te konkretne metode, blog je koristan.*⁵⁵

Blog Therese Borchard može se smatrati nekom vrstom paracrkvene službe. Gina Messina-Dysert, s druge strane, reformativna je u svom poimanju FAR-a. Navodi da se nada da će blogiranje unaprijediti crkvu: “Nadam se da nas FAR vodi na putovanje koje će pomoći da se unaprijede stvari u crkvama, a u međuvremenu mislim da dozvoljava ženama i muškarcima da imaju glas koji se drugdje ušutkuje”.⁵⁶

Ovi koncepti služenja za žene šire se unutar medija blogiranja i kroz njega. Kada religijske feministice pišu blogove o ženskim pitanjima, aktuelnim dešavanjima, duhovnosti, izvorima bola i savremenom naučnom radu, one ponovno definiraju služenje za žene. Kako djeluje van hijerarhijskih struktura autoriteta, blogiranje može biti religijski feministički aktivizam jer blogerice i njihove čitateljice prekidaju šutnju, podižu svijest, kritički analiziraju i stvaraju zajednice. Lisa Isherwood i Dorothea McEwan pišu o tome kako feministička teologija donosi važne kritike moći i korištenja jezika: “Snagu koju žene nalaze u mrežama upravo i mogu pronaći jer mogu prekidati brojne šutnje unutar sebe time što govore s drugima. *Moramo to raditi inače ćemo izgubiti naše osnaživanje*” [naglašavanje moje].⁵⁷ Kako blogiranje osnažuje i blogericu i čitateljicu, ono je feminističko služenje. Blogerice ne samo da djeluju kao služiteljice, već služe sa čitateljicama svojih blogova i primaju služenje od njih. Na taj način kreiraju organske mreže koje nude prostor za ozdravljenje i oslobođenje.

Bilješke

- 1 Anne M. Clifford, *Introducing Feminist Theology* (Maryknoll, NY: Orbis, 2001), 31.
- 2 "A Quick Question: What Percentage of Pastors are Female?" Hartford Institute for Religious Research, http://hir.hartsem.edu/research/quick_question3.html.
- 3 Clifford, 155.
- 4 Ibid.
- 5 Renita Weems, *Listening for God: A Minister's Journey through Silence and Doubt* (New York: Simon and Schuster, 1999), 120.
- 6 Jenna Wortham, "After 10 Years of Blogs, the Future's Brighter Than Ever," *Wired*, 17. decembar 2007, www.wired.com/entertainment/theweb/news/2007/12/blog_anniversary.
- 7 "Origins of 'Blog' and 'Blogger,'" *American Dialect Society Mailing List*, 20. april 2008, <https://listserv.linguistlist.org/pipermail/ads-l/2008-April/081177.html>.
- 8 Citirano u: Wortham.
- 9 Carolyn R. Miller i Dawn Shepherd, "Blogging as Social Action: A Genre Analysis of the Weblog," *Into the Blogosphere: Rhetoric, Community and Culture of Weblogs*, https://conservancy.umn.edu/bitstream/handle/11299/172818/Miller_Blogging%20as%20Social%20Action.pdf?sequence=1&isAllowed=y.
- 10 Ibid.
- 11 Ibid. Druge karakteristike su "učestalost objavljivanja" i "sažetost".
- 12 Lisa Isherwood i Dorothea McEwan, *Introducing Feminist Theology*, 2. izdanje (New York: T & T Clark, 2001), 13.
- 13 Audre Lorde, *Sister Outsider: Essays and Speeches by Audre Lorde* (Trumansburg, NY: The Crossing Press, 1984), 40.
- 14 Ibid., 43.
- 15 Ibid., 41.
- 16 Kathie Sarachild, "Consciousness-Raising: A Radical Weapon," u: *Feminist Revolution* (New York: Random House, 1978), 144-150. <https://www.rapereliefshelter.bc.ca/wp-content/uploads/2021/03/Feminist-Revolution-Consciousness-Raising-A-Radical-Weapon-Kathie-Sarachild.pdf>
- 17 Sarachild.
- 18 "Lično je političko" slogan je pokreta za oslobođenje žena 1960-ih i 1970-ih.

- 19 Clifford, 36.
- 20 Renita Weems, "Welcome to My Blog," *Something Within* (blog), 18. april 2007, www.somethingwithin.com/blog/?p=6.
- 21 Ibid.
- 22 "11 Responses to 'I'm Wearing Red Today'" *Something Within* (blog), 31. oktobar – 5. novembar 2007, www.somethingwithin.com/blog/?p=81#comments.
- 23 "About," *Feminism and Religion* (blog), <http://feminismandreligion.com/about/>.
- 24 Gina Messina-Dysert, e-mail autorici, 22. septembar 2013.
- 25 Ibid.
- 26 Clifford, 36.
- 27 Elisabeth Schussler Fiorenza, *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation* (Boston, MA: Beacon, 1995), 15.
- 28 Elisabeth Schussler Fiorenza, *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation* (Boston, MA: Beacon, 1993), 57.
- 29 Ibid., 62.
- 30 Schussler Fiorenza, *Bread Not Stone*, 20.
- 31 Monica A. Coleman, "The Barren Woman Bible," *Women in Spirit and Flesh, Patheos* (kolumna), 3. oktobar 2011, <https://www.patheos.com/resources/additional-resources/2011/10/barren-woman-bible-monica-coleman-10-04-2011>.
- 32 Frank Bruni, "Questioning the Mission of College," *The New York Times*, 20. april 2013, www.nytimes.com/2013/04/21/opinion/sunday/bruni-questioning-the-mission-of-college.html.
- 33 Susanne Scholz, "The Boston Marathon Bombing, Gender Studies, and Disaffected Young Men," *FSR Inc.* (blog), 21. april 2013, www.fsrinc.org/blog/boston-marathon-bombing-gender-studies-and-disaffected-young-women-and-men.
- 34 Isherwood i McEwan, 14.
- 35 Messina-Dysert.
- 36 Torill Mortensen i Jill Walker, "Blogging Thoughts: Personal Publication as an Online Research Tool," u: Andrew Morrison, ur. *Researching ICTs in Context* (Oslo, Norway: Intermedia, 2002), 271.
- 37 Ibid.

- 38 "Major Depressive Disorder Among Adults," *National Institute of Mental Health*, <https://www.nimh.nih.gov/health/statistics/major-depression>.
- 39 Therese Borchard, e-mail autorici, 22. septembar 2013.
- 40 Kate Ott, e-mail autorici, 23. septembar 2013.
- 41 Ibid.
- 42 Renita Weems, "Relationships 2.0: Virtual vs. Real Flesh-and-Blood Friendships," *Something Within* (blog), 2. decembar 2009, www.somethingwithin.com/blog/?p=334.
- 43 Nick Peterson, 3. decembar 2009 (21:14h), komentar na "Relationships 2.0." Renite Weems www.somethingwithin.com/blog/?p=334#comments.
- 44 Derrick, 2. decembar 2009 (22:38h), komentar na "Relationships 2.0." Renite Weems www.somethingwithin.com/blog/?p=334#comments.
- 45 Weems, "Welcome to My Blog."
- 46 Isherwood i McEwan, 14.
- 47 Gilles Deleuze i Felix Guattari, *A Thousand Plateaus*, prev. Brian Massumi (New York: Continuum, 1987), 23.
- 48 Laurel Schneider, *Beyond Monotheism: A Theology of Multiplicity* (New York: Routledge, 2007), 176-179.
- 49 Schneider, 177.
- 50 Messina-Dysert.
- 51 Borchard.
- 52 Ott.
- 53 Ime skriveno, e-mail autorici, 4. august 2011.
- 54 Weems, "Welcome to My Blog."
- 55 Borchard.
- 56 Messina-Dysert.
- 57 Isherwood i McEwan, 119.

3. Mormonski feministički blogovi i Nebeska Majka

Prostori za ambivalentnost i inovacije u praksi i teologiji

Caroline Kline

Tokom posljednje decenije, mormonski blogovi su procvjetali na Internetu. Važan podskup mormonskih ženskih blogova su mormonski feministički blogovi. Kao i na drugim mormonskim ženskim blogovima, na mormonskim feminističkim blogovima se često raspravlja o uspjesima i izazovima majčinstva, te se proizvode i inovativne ideje o mormonskoj praksi i teologiji jer feministice mormonke rade na rješavanju nekad oprečnih ideala koje donose feminizam i mormonizam.

Otkrila sam svijet mormonskih feminističkih blogova 2005. godine u vrijeme kada sam se borila da pronađem svoj feministički put u mormonizmu. Ti blogovi su mi bili spas jer sam tu pronašla inovativne i pronicljive žene i prijateljice koje nastoje živjeti autentične i progresivne mormonske živote. Kako sam duboko uranjala u ovaj svijet mormonskih feminističkih blogova, uviđala sam da se novi blogerski prostor otvara za religijsku ambivalentnost koja vodi inovativnim i kreativnim pristupima životu i promišljanju mormonske vjere. U ovom poglavlju, posebice se bavim feminističkom mormonskom ambivalentnošću prema jedinstvenoj mormonskoj doktrini Nebeske Majke.

Religijska ambivalentnost i mormonski feministički blogovi

U djelu *Religious Imagination of the American Woman* (Religijska imaginacija američke žene), Mary Bednarowski govori o tome kako su naučnici historijski povezivali žensku religijsku misao u Americi sa neslaganjem (Anne Hutchinson, Mary Baker Eddy itd.).¹ Mary Bednarowski, međutim, zanima jedna druga pojava za koju uočava da se dešava ženama u različitim vjerskim tradicijama: religijska ambivalentnost. Prema njenoj definiciji, religijska ambivalentnost je osjećaj da ste istovremeno unutar i izvan tradicije – unutar jer žena često koristi ideje, jezik i okvir te tradicije da oblikuje svoj svjetonazor, a izvan jer joj se kao ženi, njena puna osobnost poriče u svetim tekstovima i među vođama koji žene znaju isključivati iz liderskih uloga. Ona opisuje ambivalentnost kao osjećaj da vas tradicija njeguje, ali vas istovremeno i ograničava. Ova tenzija može voditi, kako tvrdi Mary Bednarowski, kreativnosti i inovacijama kako bi žene pronašle načine da riješe ovaj sukob. Piše sljedeće,

Ambivalentnost nastaje kao vrlina koju treba negovati... postoji vitalizirajući kvalitet u njenim manifestacijama. To je voljna ambivalentnost, suzdržana i kultivirana ambivalentnost, svjesna ambivalentnost. To je ambivalentnost koja od žena zahtijeva da uvijek budu budne, uvijek kritične prema inklinacijama svojih zajednica prema isključivosti i iskrivljenjima te da istovremeno budu otvorene za nove prilike da podrže ili reformiraju ili transformiraju ili iskopavaju, gdje god da se kriju, najviše oslobađajuće i najviše iscjeliteljske uvide svojih tradicija. To je ambivalentnost koja zahtijeva oprez koji ne klizi u cinizam, lojalnost koja ne podliježe pokornosti ili rezignaciji, kreativnost koja cvjeta na marginama ne gubeći centar iz vida.²
(Naglašavanje moje)

U ovom radu, istražujem objave na mormonskim feminističkim blogovima o Nebeskoj Majci tražeći dokaze ne samo o religijskoj ambivalentnosti, već i o

“vitalizirajućem kvalitetu” – inovacijama, kreativnosti, novim mogućnostima i kritici – koji nastaje iz tog osjećaja da nas tradicija istovremeno njeguje i ograničava. Bavim se ambivalentnošću u kontekstu mormonske doktrine Nebeske Majke zbog toga što je ona jedna od dvije glavne teme kojima se mormonske feministice iznova vraćaju (druga je ženski odnos prema autoritetu muškog svećenstva) i zbog toga što je ta doktrina u posljednje dvije decenije postajala sve više tabu u zvaničnim mormonskim crkvenim prostorima. Iako u ovom radu nastojim ispitati kako se o Nebeskoj Majci inovativno govori na blogovima, ovo nije iscrpna analiza. Ispitujem mali uzorak objava koje daju uvid u različite razgovore koje mormonske feminističke blogerke redovno vode o Nebeskoj Majci.

Blogovi su naročito dobar forum za mormonsku religijsku ambivalentnost iz više razloga. Prvo, blogove ne sponzorira Crkva, koja nema kontrolu nad njihovim sadržajem. Materijal se ne “korelira”, odnosno ne filtrira kroz centraliziranu birokratsku strukturu koja odobrava sve materijale (knjige, priručnike, pamflete) u upotrebi u lokalnim mormonskim kongregacijama.³ Kako se radi o forumu koji je izvan zvaničnih okvira Mormonske crkve, autorice i autori imaju slobodu da teološki spekuliraju i razgovaraju o nekonvencionalnim praksama i obredima koje su privatno osmislili.⁴ Drugo, zbog činjenice da su blogovi online, nema geografskih ograničenja. Ljudi iz različitih dijelova svijeta se okupljaju da razgovaraju o temama o kojima ne mogu razgovarati u lokalnim zajednicama. Treće, blogovi su naročito dobar forum za religijsku ambivalentnost mormonki jer mormonske feminističke blogove kontroliraju, pišu, a često i dizajniraju žene. Žene usmjeravaju razgovor, oblikuju i vode rasprave, čak i brišu nepovezane ili uvredljive komentare. Žene su slobodne da razgovaraju o rodnim pitanjima, da se distanciraju od crkvenih normi i da kritiziraju crkvenu doktrinu i politike, a sve navedeno bi moglo dovesti do društvenih i crkvenih reperkusija ako bi se spomenulo u crkvi. Četvrto, za razliku od štampanog materijala, blogovi potiču stvarne odnose između autorica i autora i čitateljstva. Mormonske feministice su decenijama

objavljivale članke, knjige i časopise kojima su dokumentirale religijsku ambivalentnost.⁵ Međutim, blogovi stvaraju neposrednu zajednicu jer ljudi kroz komentare dijele ideje sa autoricom ili autorom, a oni im pak odgovaraju na te komentare. Uz ovaj osjećaj solidarnosti i podrške od online prijatelja, kreativnost cvjeta kako se blogerke i blogeri ohrabruju da zakorače u teške nove prostore. Peto, sama priroda bloga, sa njegovim donekle efemernim sadržajem – jedan dan je vidljiv, sljedeći dan zakopan u arhive – daje blogerkama i blogerima stepen zaštite od discipline Mormonske crkve dok kritiziraju, spekuliraju ili inovativno djeluju.⁶ Količina sadržaja koji se proizvode na blogovima je toliko velika da je gotovo nemoguće da znatijelne crkvene vođe neprekidno nadziru ove stranice. Mogućnost anonimnosti za autorice i autore blogova, kao i osobe koje komentiraju, također doprinosi tom osjećaju zaštićenosti.

Doktrina Majke Nebeske

Iako druge judeokršćanske vjerske tradicije vjeruju u amorfno, faktički bespolnog Boga, Nebeski Otac u mormonizmu je doslovno anatomski muškarac. On je bog kojem se mormoni mole, kojeg štiju i spominju. A u mormonskoj tradiciji su i učenja o Nebeskoj Majci, utjelovljenoj savršenoj boginji, supruzi Nebeskog Oca i majci svim duhovima koji se u konačnici rode u tijelima na zemlji. Nebeska Majka zauzima nejasnu poziciju u mormonskoj doktrini. Kanonizirani sveti spisi ne poznaju njeno postojanje, ali su govorili za osnivača Mormonske crkve, Josepha Smitha, da je imao vizije o njoj,⁷ a njegova pluralna supruga, Eliza R. Snow, napisala je tekst za omiljenu pjesmu u kojoj se spominje Bog Majka, a koju mormonske kongregacije i dan-danas pjevaju.⁸

Ova ideja o Bogu Majci dobila je na snazi tokom druge polovine 19. stoljeća među brojnim mormonskim liderima i prorocima, ali se u 20. i 21. stoljeću rijetko spominje u propovijedima crkvenih vođa i članova. Povrh

toga, mormonske vođe tvrde da joj se ne mole.⁹ Tema je postala aktuelna 1990-ih i 2000-ih kada je nekoliko mormonskih feministica isključeno i ekskomunicirano, makar dijelom zbog toga što su odbijale da prestanu pisati i govoriti o Bogu Majci.¹⁰ Danas, mormonske vođe ohrabruju svoje pripadnike da Boga nazivaju “Nebeski Otac”. Time je Nebeska Majka – božanska, utjelovljena žena, jednaka u slavi dobroti Nebeskom Ocu – misteriozno nestala iz zvaničnog mormonskog bogoslužja i retorike.¹¹

Status i identitet Nebeske Majke kao i njeni odnosi sa smrtnom djecom od ogromnog su značaja za mormonske feministice jer nose implikacije po vječnu sudbinu njenih kćeri ovdje na zemlji. Mormoni vjeruju da će njihove božanske sudbine napredovati u status Boga Majke i Oca te da će u konačnici i sami postati bogovi.¹² Kako je rod vječan kod mormona, mormonke u učenjima o Nebeskoj Majci traže indikacije o tome šta im nosi vječna budućnost. Međutim, nestankom Nebeske Majke iz zvanične crkvene retorike, mormonske feministice često se pitaju da li je njihova božanska sudbina nevidljivost i šutnja, što je u oštroj suprotnosti uključenom Bogu Ocu punom ljubavi kojeg muškarci mormoni imaju kao svoj božanski model.

Ambivalentnost i inovativno bogoslužje

Usprkos sporij marginalizaciji i nestanku ovog jedinstvenog mormonskog uvjerenja iz zvaničnog mormonskog diskursa, mormonske feminističke blogerice otvorile su prostor u kojem mormonke dijele svoje ideje i iskustva s njom, izražavaju svoju bol zbog njene odsutnosti iz zvaničnog mormonskog diskursa i analiziraju implikacije doktrine Nebeske Majke po svoje vlastite osjećaje vječnog identiteta i sepstva.¹³ Ovi blogovi su prozori za unutrašnje svjetove mormonki, koje intimno iznose detalje i iskreno učestvuju u raspravama dok koračaju u doktrinarnu teritoriju i vjerske prakse koje se smatraju gotovo tabuima u savremenom mormonizmu.

Najistaknutiji mormonski feministički blog je *Feminist Mormon Housewives* (Feminističke mormonske domaćice) koji pokazuje religijsku ambivalentnost mormonki po raznim temama. Zbog te tenzije između feminizma i mormonizma, te zbog podijeljenih identiteta o kojima ove žene pregovaraju, blog je izrazito kreativan prostor. Jedna objava na *Feminist Mormon Housewives*, koju je napisala anonimna autorica i nazvala je “O molitvi Nebeskoj Majci”, posebno je bogat primjer religijske ambivalentnosti. Objava sadrži niz tema i ideja koje se ponavljaju u objavama o Nebeskoj Majci na mormonskim blogovima. Ona kaže: “Pišem ovo anonimno, iskreno zabrinuta zbog reperkusija... od prijatelja i porodice koji me poznaju... ne želim da me izbjegavaju u mom kraju [kongregaciji]” što pokazuje koliko su blogovi važan forum za religijsku ambivalentnost mormonki – upravo tu, u svijetu blogova, ona može svoju priču ispričati iskreno i osjećati se do neke mjere sigurno dok to radi.¹⁴ Strah od reperkusija je tema koja se javlja u brojnim objavama i komentarima o Nebeskoj Majci.

Ta ista objava sadrži još jednu čestu temu: spekulacije o gotovo potpunoj nevidljivosti Nebeske Majke. Autorica kaže da se pitala “u čemu je tolika drama oko toga [molitve Nebeskoj Majci]” te vjeruje da zabrana “potiče iz ... vremena kultova plodnosti i boginja koje se smatraju manje poželjnim od ideala čedne ženstvenosti i mormonske ženstvenosti”.¹⁵ Autorica tako upliće svoje lično iskustvo i čežnju za Nebeskom Majkom kroz moguće objašnjenje trenutne politike da se njoj ne treba moliti. Ambivalentnost je očigledna – ona želi vjerovati da njene vođe imaju dobar razlog za obeshrabrivanje mormona da uspostave odnos sa Nebeskom Majkom, ali lično smatra da molitve njoj ne bi trebale biti problem.

Autorica nakon toga ukazuje na bezizlaznu dilemu koju žene na blogovima često spominju:

Kao kćerke Nebeskih Roditelja, uče nas da naš rod nije slučajan, da je ustvari vječan po svojoj prirodi. A onda nas uče da mi kao žene

nasljeđujemo božanske kvalitete inherentne ženskom biću. Ako nas uče o božanskim kvalitetima jednog od naših Nebeskih Roditelja, našeg Oca-muškog dijela, onda gubimo mogućnost oponašanja božanskih kvaliteta naše Majke-ženskog dijela, onog dijela, ironično, koji težimo postati.¹⁶

Ovim, autorica, kao osoba koja vjeruje u vječni rod, pita gdje je njen božanski uzor. Ona dijeli oprečna osjećanja lojalnosti prema vođama i nezadovoljstva trenutnom politikom.

Nakon toga dijeli svoju ličnu priču o komuniciranju sa božanskim ženskim. Kaže: “Kroz ličnu objavu znam da moja Majka Nebeska živi”, i nastavlja,

Kleknula sam pored kreveta u sred dana moleći Oca Nebeskog za pomoć kao supruga i majka, jer sam se osjećala preopterećenom i nesigurnom u sebe. Taj put sam osjetila ne samo ljubav Oca Nebeskog, [već i] Majke Nebeske. Osjetila sam njenu ljubav, podršku, mudrost i razumijevanje majke koja je htjela svojoj kćeri, meni, dati sve što ima da mi pomogne sa mojom zemaljskom porodicom. Tada sam osjetila da joj se mogu obratiti i s njom razgovarati o stvarima koje se tiču zemaljskog ženskog postojanja koje samo žena može razumjeti ... nisam je tražila, ali sam je, srećom, otkrila.¹⁷

Autoričin jezik je pažljivo biran. Ne kaže ni u jednom trenutku da se molila Nebeskoj Majci. Ona koristi “obratila se”, “razgovarala” i “otkrila je”. U svom strahu od reperkusija mormonske zajednice, u svojoj svijesti da je to iskustvo veoma nekonvencionalno i svom nesumnjivo pozitivnom iskustvu komuniciranja sa Nebeskom Majkom, autorica pregovara svoj put između tradicije i inovacije. Objava je puna ambivalentnosti i unutrašnjeg sukoba koji se ispoljavaju u inovativnoj i netradicionalnoj privatnoj praksi komuniciranja sa Nebeskom Majkom.

Ova objava ne samo da ilustrira teoriju Mary Bednarowski o vitalnosti i inovaciji koje mogu nastati iz ženske religijske ambivalentnosti, već to radi i 156 komentara na ovu objavu. Komentari se uglavnom odnose na jednu ili više tema iz objave – strah od reperkusija, teološke spekulacije o odsutnosti Nebeske Majke, lične priče o jedinstvenim iskustvima sa Nebeskom Majkom itd. Neki od komentara naročito dobro pokazuju ambivalentnost koja vodi ka kreativnosti. Na primjer, neke komentatorice, u naporima da slijede smjernice crkvenih vođa, ne mole joj se, ali je traže u svetim tekstovima, pripisujući joj koncepte ili personifikacije mudrosti Elohima i Ašere. Tako se upuštaju u kreativno čitanje i tumačenje svetih spisa. Druge navode lična iskustva nekonvencionalnih praksi u nastojanju da dopru do Nebeske Majke. Jedna žena je napisala da je komponirala novu strofu za mormonsku pjesmu “Ljubite jedan drugog” o Nebeskoj Majci. Piše: “Ljubite Nebesku Majku / osjetite Je u sebi / uvijek je s vama / ljubite Nebesku Majku / svim srcem, dušom, umom i snagom / nahranit će vam dušu / ako Je ljubite”. Ova nova strofa pjesme je važan primjer ambivalentnosti, jer komentatorica ovu pjesmu smatra svojim utočištem i konstruira novu verziju inkluzije Nebeske Majke. O svojoj motivaciji da napiše novu strofu, rekla je:

Uključila sam ovu strofu o Nebeskoj Majci jer je meni snažan osjećaj zamišljati Božansko Žensko kako mi hrani dušu. Metaforički, ja sam fetus koji se razvija u Njenoj utrobi, dojenče na Njenim grudima i beba u Njenom naručju. Metaforički, imam Sjeme Oca u svom srcu i Vodu Života Majke koja kola kroz mene, a oboje je neophodno za moje duhovno ponovno rođenje i proširenje moje duše.¹⁸

Komentatorica na poetski način odražava uvjerenje autorice anonimne objave o značaju oba Nebeska Roditelja za duhovni razvoj. Na kraju, religijska ambivalentnost je vidljiva i u objavi i u komentaru, jer žene čeznu da dopru do svoje Majke i tako u konačnici razvijaju inovativne prakse.

Ambivalentnost i kritička čitanja

Objava anonimne autorice i naknadni komentari uglavnom su pozitivni prema doktrini Nebeske Majke, jer ove žene ideju Nebeske Majke smatraju osnažujućom i nastoje do nje doprijeti. Druge objave donose negativnije stajalište o doktrini Nebeske Majke, smatrajući da su njene implikacije problematične. Ovaj pristup je važan kreativni teološki čin: ukazivati na logičke probleme u vezi sa određenim doktrinama znači otvoriti prostor za zamišljanje alternativa.

Sljedeća objava, sa jednog od tri najvažnija feministička mormonska bloga, *Zelophehad's Daughters* (Selofhadove kćeri), naglašava kritičko čitanje doktrine Majke Nebeske. Dok je prethodna objava bila lična i iskustvena, ova je analitička i logička. Kao i u objavi na *Feminist Mormon Housewives*, Lynnette počinje sa opravdavanjima odsutnosti Nebeske Majke iz naših života, ali za razliku od prve autorice, Lynnette ih oštro odbija. Kaže: "Nebeska Majka je bila previše posebna da bi se s njom pričalo? Nebeski Otac ju je štitio od njene djece? Bogoslužje ženi odvelo bi vas u smjeru paganskih obreda plodnosti? Tako su se stvari oduvijek radile (ovo, u crkvi koja vjeruje u postojanje stalne objave)? Svaki novi argument je smješniji od prethodnog".¹⁹ Tako, u samo nekoliko rečenica, Lynnette u pitanje dovodi rasuđivanje na kojem se temelje popularne mormonske racionalizacije nevidljivosti Nebeske Majke u smrtnim životima.

Nakon toga navodi dvije glavne teze o doktrini Nebeske Majke: da se iz nje izvodi zaključak o muškoj supsumpciji žene i da se izvodi zaključak o vječnim rodnim ulogama. Izražava rezerve prema doktrini i kaže: "Ako Nebeska Majka postoji, mi imamo božanski uzor za žene što može biti više uznemirujuće nego da nemamo nikakav uzor – kada su žene ušutkane do tačke nevidljivosti gdje se čini da potpuno nestaju u identitetu svojih muževa".²⁰ Za Lynnette, univerzum bez Nebeske Majke, čak i uz izazov da nemamo ženski božanski uzor, može biti prihvatljiviji nego onaj u kojem je ženski božanski uzor supsumiran u

muško i ušutkan. Onda dalje obrazlaže ovaj problem, propitujući da li doktrina implicira da žene (ali ne muškarci) trebaju žrtvovati svoj individualni identitet “do mjere do koje se samo može nagađati da li je žensko čak i prisutno u tom odnosu”.²¹ Lynnette pokazuje drugi aspekt ambivalentnosti – spremnost da “bude kritična prema inklinacijama svoje zajednice ka isključivanju”.²² Ova ambivalentnost je ukorijenjena u njenom pobožnom mormonskom uvjerenju u vrijednost svih duša i u to da Bog nije pristran, uvjerenje za koje osjeća da je suprotno trenutnom mormonskom modelu božanske sudbine žena.

Sljedeća tačka Lynnette kritike doktrine Nebeske Majke tiče se implikacija da su rodne uloge vječne. Ona smatra da je manje limitirajuće a više inspirativno misliti da rodne uloge nisu vječne, da svako, muško ili žensko, može jednog dana biti poput Boga. Ona piše,

*Ako nema Nebeske Majke, žene, kao i muškarci, mogu s pouzdanjem težiti da budu kao svoj Otac, da nekako učestvuju u životu Boga i svemu što uz to ide – ali postojanje Nebeske Majke ukazuje da su žene na alternativnom putu. Žene bi, kao i muškarci, mogle polagati pravo na neku božansku iskru; ali kada neko govori o ženama koje postaju bogolike, uvijek je tu neka ograda jer ne znamo šta žensko božanstvo podrazumijeva.*²³

Lynnette smatra da doktrina Nebeske Majke predstavlja limitirajuću i ograničenu viziju onoga što znači biti božanska i ženska u životu poslije smrti. Lynnette navodi opasnosti doktrine koja podučava da su rodne uloge vječne, iako priznaje da možda također postoje i određeni osnažujući aspekti te doktrine. Kaže: “Učenja o Nebeskoj Majci mogu se lako koristiti za pojačavanje tradicionalnih rodnih uloga kao i za njihovo osporavanje; činjenica da ne vidimo dokaze da Nebeska Majka vrši bilo kakvu vrstu moći ili autoriteta, na primjer, može biti razlog zašto se libimo dati svećenički autoritet ženama na zemlji”.²⁴ Te zabrinjavajuće implikacije doktrine ne samo da utiču na način na koji mormoni razmišljaju o ženskoj božanskoj budućnosti, već i potencijalno

umanjuju i ograničavaju trenutno područje djelovanja i uticaja žena u Crkvi i porodici. Lynnette svoja osjećanja ovako sažima,

Otvoreno rečeno, ponekad mislim da bih se možda radije nosila sa teškoćama nemanja Nebeske Majke nego sa izazovima koje nameće doktrina Nebeske Majke koja nije relevantna za Plan spasenja i koja niti je u stanju niti je voljna komunicirati sa svojom djecom. Uz izvinjenje Elizi R. Snow, smatram da se ovoj drugoj mogućnosti, čak i više nego ideji da 'roditelj zar otac sam je', razum istinski opire.²⁵

Ova posljednja referenca na Elizu R. Snow je moćna izjava ambivalentnosti, jer posuđuje omiljene riječi iz poznate mormonske pjesme koju je Eliza R. Snow napisala, a u kojoj se spominje Nebeska Majka, čime pokazuje njen insajderski status, ali tu riječima dodaje svoj vlastiti logički zaokret.²⁶ Ovaj kraj simbolizira način na koji objava otvara prostor za kreativnu teološku analizu i rasprave o logičkim implikacijama doktrina. Kada se poredi sa prvom objavom, ova je visoko na skali ambivalentnosti jer Lynnette sasvim lagodno ne pokušava opravdati trenutnu crkvenu politiku šutnje o Nebeskoj Majci te je također opuštena u kritiziranju doktrine općenito. Spremnija je propitivati trenutni *status quo* od autorice prve objave koja okvorno i pažljivo dijeli ličnu priču.

Ambivalentnost i kreativna vizualizacija

Posljednji od tri najpopularnija mormonska feministička bloga je *Exponent II Blog*, koji se sada naziva *The Exponent*, čija sam bila suosnivačica 2006. godine u pokušaju da mormonskoj feminističkoj publikaciji Exponent II omogućimo i online prisustvo u ovom tehnološkom dobu. U jednoj objavi na stranici *The Exponent* ženama je jednostavno postavljeno pitanje kako one zamišljaju Nebesku Majku. Od četrdeset i šest odgovora, oko pola žena je reklo da je ne mogu ni zamisliti jer je toliko odsutna iz crkvenih rasprava. Među ostalim komentarima, posebno se ističe jedan. Deborah je opisala Nebesku Majku

veoma drugačije od načina na koji mormoni obično zamišljaju božansko. Umjesto utjelovljene osobe, njena Nebeska Majka je imanentna i povezana sa prirodom. Navodi da je za nju “feminino božansko manje osoba, a više energija – čista i moćna iscjeliteljska duša koja nas okružuje kada plačemo, igra se s našom kosom na vjetru, potiče nas da prigrlimo suosjećanje. Više je prisustvo nego persona”²⁷

Ova Nebeska Majka je bestjelesna na jedan izrazito nemormonski način i u direktnom je kontaktu, ponekad kroz prirodna ispoljavanja, sa svojom djecom. S jedne strane, ovaj komentar se ističe kao primjer kako je jedna upečatljivo mormonska ideja u kršćanskom svijetu (utjelovljeno žensko božanstvo) mutirala i kako su možda na nju uticale ideje iz drugih religija o bestjelesnoj i imanentnoj božanskoj sili. S druge strane, također upućuje na ideju, koju predlažu neke mormonske feministice, da je Duh Sveti ustvari Nebeska Majka. Za neke mormonske feministice, ova ponovna koncepcija trojstva – koje sadrži majku, oca i dijete – uvjerljiva je imajući u vidu porodičnu kozmologiju mormonizma.²⁸

Ambivalentnost i praksa u crkvenoj zajednici

Konačno, moja objava na stranici *The Exponent* “Bog On, Bog Ona, Bog Oni: osvrti na imenovanje božanskog” ističe se kao primjer prilagođene i inovativne prakse unutar moje kongregacije, koja proizilazi iz moje nelagode povezane sa androcentričnim jezikom o Bogu koji prevladava u mormonskim službama i učenjima. U toj objavi pišem o tome da se osjećam nelagodno što se molim Nebeskom Ocu, čak i što isključivo govorim o Nebeskom Ocu, jer mi se ne čini ispravnim ignorirati drugog Roditelja. Međutim, kako znam za strogi tabu molitve Nebeskoj Majci, shvatam da svaka promjena koju uvedem u javne molitve i javno pominjanje Nebeske Majke mora biti suptilna i kreativna. Pišem: “Ja sam ta koja je u konačnici odgovorna za svoj duhovni napredak i ako me ograničava androcentrični jezik, zamijenit ću ga nečim

inkluzivnijim”.²⁹ Dalje kažem da se u crkvi molim Bogu, a ne Nebeskom Ocu. Za mene “Bog nije Bog On ni Bog Ona. To je Bog Oni. Božansko jedinstvo muškog i ženskog”.³⁰ U crkvenom okruženju također “zamijenim Nebeskog Oca Nebeskim Roditeljima kad god mogu, a onda pređem na Boga kada ljudi počnu podizati obrve”.

U ovoj objavi vidimo ambivalentnost o nevidljivosti Nebeske Majke, koja je dovela do inovativnog jezika i prilagođenih molitvenih praksi. Umjesto da samo promijenim privatno ponašanje i uključim Nebesku Majku, mijenjam javno ponašanje. Pravim kompromise sa svojom vjerskom zajednicom time što je direktno ne spominjem u crkvi, ali se protežem i nadilazim crkvene norme kojima se ohrabruje korištenje “Nebeskog Oca” prije nego “Boga”. U objavi je naglašen moj proces prevazilaženja straha od društvenih ili božanskih reperkusija jer uključujem Nebesku Majku u govore i molitve. Ambivalentnost me naučila suptilnom umijeću kreativnog pregovaranja sa vjerskom zajednicom. Upečatljiva u ovoj objavi je i moja donekle javna agenda da promičem inkluzivni jezik o Bogu u crkvi. Moja ambivalentnost me potakla da poduzmem aktivne, strateške korake da održim prisustvo doktrine Nebeske Majke u mislima mormona te da promičem inkluzivniji jezik o Bogu unutar kongregacije.

Ambivalentnost i kreativno restrukturiranje

Iako me moja vlastita ambivalentnost vodi ka modelu inkluzivnijeg jezika o Bogu i u molitvama u crkvi, druge žene, poput Mraynes, spremne su još dalje pogurati svoje mormonske zajednice. Njeno lično iskustvo komuniciranja sa Bogom Majkom u njoj je učvrstilo uvjerenje o značaju inkorporiranja Nebeske Majke u duhovne živote mormonki. Mraynes u konačnici predlaže kompletno rekonceptualiziranje mormonskog programa Young Women (Mlade žene)³¹ – rekonceptualiziranje kojim bi se inkorporirala eksplicitna učenja Boga Majke na putu mladih žena kroz različite nivoe svećeništva.

Ambivalentnost Mraynes o trenutnom gotovo nevidljivom statusu Boga Majke procvjetala je kada je lično doživjela Boga Majku tokom prirodnog poroda, “kako mi miluje mokru kosu i drži me kroz moje bolove”. Od tog iskustva, Nebeska Majka “je sa mnom od tad, šapće mi u uho, s ljubavlju mi daje savjete kako da budem majka”.³² Mraynesino lično iskustvo sa njenom Majkom učvrstilo je u njoj uvjerenje o značaju poznavanja Nebeske Majke za vlastito vrednovanje i identitet mormonki. Stoga, Mraynes u objavi na blogu *The Exponent* predlaže kompletno rekonceptualiziranje načina na koji podučavamo mlade mormonke o njihovim ulogama, njihovim duhovnim životima i njihovom božanskom potencijalu.³³ U ovoj objavi, ona skicira cjelokupni novi program za mlade žene koji odražava status i svećeništvo mladih mormonskih muškaraca. Mraynesina ambivalentnost u ovoj objavi rađa viziju sistematske inkluzije žena, kako u teologiji, gdje mlade žene uče i razgovaraju o Nebeskoj Majci, tako i u praksi, gdje su mlade žene prepoznate i zaređuju se za svećenice.³⁴

*Čvrsto sam uvjeren da je isteklo vrijeme čekanja – ne možemo se više nadati većem svjetlu i znanju muškaraca koji nisu u stanju / nisu voljni priznati da žene imaju jedinstveno iskustvo za razliku od muškaraca – moramo početi same tražiti istinu. Moja namjera ovdje je da započnem dijalog i period razlučivanja u kojem se možemo zajedno okupiti kao žene i tražiti pristup moći Boga na načine koji će nam dozvoliti da ispunimo svoj puni potencijal kao boginje u embrionu.*³⁵

U ovom pasusu, Mraynes potcrtava svoju ambivalentnost. S jedne strane, prihvata jedinstvenu mormonsku ideju da su žene boginje u embrionu. S druge strane, ona duboko osjeća isključivanje i ograničavanje koje dolazi od muških mormonskih vođa za koje vjeruje da su odabrali da ne traže veće svjetlo i znanje o Nebeskoj Majci i ženskim ulogama u Crkvi. Njen poziv na dijalog i okupljanje ponovo ukazuje na jedinstvenu prirodu blogerskih

forumu. Na blogovima, gdje joj je identitet donekle sakriven, može pokrenuti ovaj razgovor i tražiti da ostale mormonske feministice širom svijeta podijele svoje ideje, a ovaj razgovor bi bio ili nemoguć ili izrazito ograničen bez takvog tehnološkog medija. Dalje piše,

Smatram da trebamo početi sa istraživanjem Nebeske Majke i toga šta znači biti božansko žensko. Ne možemo znati šta Bog želi od žena dok ne saznamo ko je i šta je Bog Ona sama. Kada to postignemo, vjerujem da se može osmisliti religijsko iskustvo za žene koje je ekvivalentno, iako ne isto kao muško...

Djevojčicama bi bila data moć Boga u dobi od 12 godina kao i dječacima ... [U tom uzrastu] mlade žene se zareduju za niži red svećeništva. Tokom tog vremena, mlade žene se obučavaju o metodama molitve i više uče o Nebeskoj Majci i značenju religijskog života da prošire i prodube razumijevanje svog odnosa sa Bogom i Božjom djecom. Učestvuju i smisleno služe svojoj zajednici.³⁶

Mryanes dalje opisuje i druge dužnosti i obuke za mlade žene kako rastu. Njena skica novog programa za mlade mormonke temelji se na uvjerenju da žene moraju upoznati Nebesku Majku i doživjeti je. Uz taj temelj, žene mogu formulirati program kroz koji mlade žene uče o svojoj Majci. Njena vizija predstavlja refleksije obuke i statusa koji dobivaju mladi mormoni u okviru mormonizma. Kao feministica, međutim, Mryanes ne želi inkorporirati žene u postojeću strukturu kojom dominiraju muškarci. Ona zamišlja jedan novi program usmjeren na žene koji kontroliraju žene i kojim se u konačnici nastoji odvojiti muškost od duhovnog autoriteta i moći unutar mormonizma.

U mormonskom svijetu, koji su do velike mjere centralizirale moćne muške vođe, ova vrsta ponovnog zamišljanja mormonskih struktura i programa je odvažna. Narušava mormonski protokol i ispravnost jer mormoni vjeruju da objava za crkvenu praksu i bogoslužje dolazi direktno od Boga predvodniku

Crkve, njegovim savjetnicima i (isključivo muškom) Kvorumu dvanaest apostola. Tako mormoni prihvataju strogo hijerarhijsko, od gore ka dolje, razumijevanje funkcioniranja Boga i Crkve. Za ženu, a posebno ženu koja nema nikakvu lidersku poziciju unutar Crkve, da predloži potpuno novu konceptualizaciju Programa za mlade žene u kojem se djevojčice zareduju za svećenice, a Bog Majka je priznata i poštovana predstavlja odvažan čin mormonske feminističke kreativnosti.

Zaključak

Iz ovog uzorka objava i komentara sa mormonskih feminističkih blogova na temu Nebeske Majke možemo vidjeti kako se ženska religijska ambivalentnost ispoljava na kreativne načine. Ambivalentnost nekih žena vodi ih teološkim inovacijama ili spekulacijama, dok promišljaju opravdanja za odsutnost Nebeske Majke, dok logički analiziraju samu doktrinu i traže potencijalne zamke i dok inovativno rekonfiguriraju Nebesku Majku u svojim umovima. Ambivalentnost drugih žena vodi ih inovativnim praksama i prilagođenim obredima, dok se žene mole Nebeskoj Majci, pišu pjesme o njoj, prilagođavaju definicije božanskog da bi stvorile inkluzivniji jezik o Bogu i predlažu mormonsko svećeništvo za žene utemeljeno na učenjima Nebeske Majke. Ponovnim promišljanjem svog odnosa sa Nebeskom Majkom i stvaranjem tih metoda sjećanja i komuniciranja s njom, mnoge žene se duhovno hrane na način koji ne bi odobrile njihove mormonske vođe, dok se istovremeno još bliže povezuju sa svojom vjerskom tradicijom. Na kraju krajeva, Nebeska Majka je izrazito mormonska i jedinstvena ideja u kršćanskoj kozmologiji.

Blogerski svijet je naročito podesan forum za ambivalentnost i religijsku kreativnost mormonki. Žene iz različitih dijelova svijeta mogu se okupljati u ovom virtualnom prostoru, progovarati o kontroverznim idejama i dijeliti svoje priče i perspektive. A dok dijele frustracije, uspjehe i tragedije svojih života žena mormonki, ove žene imaju priliku da iskorače iz uobičajenih

nepastoralnih crkvenih dužnosti i da služe jedna drugoj, savjetuju jedna drugu i nude suosjećanje i podršku jedna drugoj. Također imaju priliku jedna drugoj nuditi nove vizije, nove puteve i nove načine da upravljaju svojim mormonskim životima. Kako je dirljivo napisala jedna žena u komentaru na Mraynesinu objavu o ženskom svećeništvu: “Koliko su lijepi putevi koje nisam sebi nikada dozvolila da zamislim!” Ovaj komentar sažima šta ovi blogovi rade. Oni daju mormonskim feministicama dozvolu da ponovno zamišljaju život, crkvu i tradiciju inkluzivnosti i ravnopravnosti. Povrh toga, daju im sigurnu i podržavajuću zajednicu u kojoj to mogu raditi.

TPO
Fondacija
www.tpo.ba

Bilješke

- 1 Mary Bednarowski, *The Religious Imagination of the American Woman* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1999).
- 2 Ibid., 20.
- 3 Mormoni se obeshrabruju da u crkvenim učenjima koriste materijale koji nisu korelirani.
- 4 "LDS" je kratica za "Latter-Day Saints", odnosno "svece posljednjih dana". Crkva Isusa Krista svetaca posljednjih dana je službeni naziv Mormonske crkve sa sjedištem u Utahu. U izvornom tekstu na engleskom jeziku "mormoni" i "LDS" se koriste kao sinonimi, a u prevodu na bosanski jezik koristi se pojam "mormoni".
- 5 Časopis *Exponent II*, pokrenut 1970-ih, utemeljen je na platformi mormonske vjere i feminizma. *Sunstone*, liberalni mormonski časopis, već decenijama objavljuje mormonske feminističke članke, kao i *Dialogue: A Journal of Mormon Thought*. U nekoliko knjiga se također govori o mormonskoj feminističkoj ambivalentnosti, poput: *Women and Authority: Re-Emerging Mormon Feminism*, urednice Maxine Hanks (Salt Lake City, UT: Signature, 1992); Margaret i Paul Toscano, *Strangers in Paradox: Explorations in Mormon Theology* (Salt Lake City, UT: Signature, 1990); i Janice Allred, *God the Mother: And Other Theological Essays* (Salt Lake City, UT: Signature, 1997).
- 6 U 1990-ima i 2000-ima, nekoliko mormonskih feministica i intelektualki bile su ekskomunicirane po osnovu apostazije jer su odbile povinovati se zahtjevima crkvenih vođa da prestanu pisati i govoriti o određenim historijskim, feminističkim ili spekulativnim temama. Spomenute Hanks, Toscano i Allred su sve ekskomunicirane.
- 7 Linda P. Wilcox, "The Mormon Concept of a Mother in Heaven," u: *Women and Authority: Re-Emerging Mormon Feminism*, ur. Maxine Hanks (Salt Lake City, UT: Signature, 1992), 5.
- 8 Wilcox, 5.
- 9 Gordon B. Hinckley, "Daughters of God," *Ensign*, novembar 1991, <http://lds.org/ensign/1991/11/daughters-of-god?lang=eng>.
- 10 Za više informacija o crkvenom discipliniranju niza mormonskih feministica, vidjeti: Philip Lindholm, *Latter-day Dissent: At the Crossroads of Intellectual Inquiry and Ecclesiastical Authority* (Salt Lake City, UT: Greg Kofford Books, 2011). Intervju Margaret Toscano za PBS o njejoj ekskomunikaciji jasno govori o tome da su njen govor i pisanje o Nebeskoj Majci, kao i drugim feminističkim pitanjima, doveli do ekskomunikacije, www.pbs.org/mormons/interviews/toscano.html.
- 11 Margaret Toscano raspravlja o ozbiljnim posljedicama ovog sporog nestajanja Nebeske Majke, budući da se pojam božanstva u retorici sve više povezuje samo s Bogom Ocem. Margaret Toscano, "Is There a Place for Heavenly Mother in Mormon Theology: An Investigation into Discourses of Power," *Sunstone*, juli 2004, 16.
- 12 Joseph Smith, "The King Follett Discourse," <http://mldb.byu.edu/follett.htm>. Dok poduka Kinga Folletta govori samo u muškom rodu o ljudima koji napreduju da postanu bogovi, Sveto pismo mormona u *Nauku*

i Savezima (Doctrine & Covenants) 132:20 jasno ukazuje da i žene i muškarci imaju priliku napredovati do božanstva.

- 13 Margaret Toscano također spominje blogove kao sigurna mjesta na kojima mormonke mogu raspravljati o svojim iskustvima sa Nebeskom Majkom. Kaže da žene uvijek opisuju svoja vizionarska iskustva s Bogom Majkom kao osnažujuća i duhovno transformativna. Margaret Toscano, "Movement from the Margins: Contemporary Mormon Women's Visions of the Mother God," u: *Spirit, Faith and Church: Women's Experiences in the English-Speaking World, 17th-21st Century*, ur. Laurence Lux-Sterritt i Claire Sorin (Newcastle upon Tyne, UK: Cambridge Scholars Publishing, 2012), 207-226.
- 14 "On Praying to Heavenly Mother" (anoniman), *Feminist Mormon Housewives* (blog), 20. maj 2007, www.feministmormonhousewives.org/2007/05/on-praying-to-mother-in-heaven/.
- 15 Ibid.
- 16 Ibid.
- 17 Ibid.
- 18 Wild Horses, 31. maj 2007 (13:02h) komentar na "On Praying to Heavenly Mother" (anoniman), *Feminist Mormon Housewives* (blog), 30. maj 2007, www.feministmormonhousewives.org/2007/05/on-praying-to-mother-in-heaven/.
- 19 Lynnette, "Why I Don't Want to Believe in Heavenly Mother," *Zelophehad's Daughters* (blog), 7. novembar 2007, <http://zelophehadsdaughters.com/2007/11/07/why-i-don%E2%80%99t-want-to-believe-in-heavenly-mother/>.
- 20 Ibid.
- 21 Ibid.
- 22 Bednarowski, *The Religious Imagination*, 20.
- 23 Lynnette, "Why I Don't Want to Believe in Heavenly Mother."
- 24 U mormonističkom laičkom svećeništvu, svaki muškarac u dobi od dvanaest i više godina zaređen je za svećenika. Žene se ne zaređuju za svećenice; stoga žene imaju ograničene mogućnosti za liderstvo unutar mormonskih kongregacija i u općoj strukturi Mormonske crkve.
- 25 Lynnette, "Why I Don't Want to Believe in Heavenly Mother."
- 26 Četvrta strofa pjesme Elize R. Snow glasi: "In the heavens are parents single? No, the thought makes reason stare!/Truth is reason, truth eternal, tells me I've a mother there". U prevodu preuzetom sa <https://www.churchofjesuschrist.org/study/manual/hymns/o-my-father?lang=hrv> glasi: "Roditelj zar otac sam je? / Razum tom se opire. / Majka s njim je; sad do mene / istina ta dopire".

- 27 Deborah, 2. septembar 2006. (18:51h), komentar na Jana, "Our Heavenly Mother," *The Exponent* (blog), 2. septembar 2006, www.the-exponent.com/our-heavenly-mother/.
- 28 Vidjeti: Janice Allred, "Toward a Mormon Theology of God the Mother," u: *God the Mother: And Other Theological Essays*, ur. Janice Allred (Salt Lake City, UT: Signature Books, 1997).
- 29 Caroline, "God He, God She, and God They: Options for Naming the Divine," *The Exponent* (blog), 24. septembar 2008, www.the-exponent.com/god-he-god-she-and-god-they-options-for-naming-the-divine/.
- 30 Iako se u savremenoj mormonskoj retorici pojam "Bog" poistovjećuje sa Nebeskim Ocem, u prošlosti su neki mormoni tvrdili da se Bog sastoji od muške i ženske božanske jedinice koje djeluju kao jedno. Apostol iz devetnaestog stoljeća Erast Snow (*Journal of Discourses*, mart 1878) pisao je: "Nikada nije postojao Bog, niti će ga ikada biti u svim vječnostima, osim onog koji je sastavljen od ova dva dijela: muškarca i žene; muškog i ženskog".
- 31 U svakoj mormonskoj kongregaciji, djevojčice od dvanaest do sedamnaest godina učestvuju u organizaciji Mladih žena. Ovaj program slijedi korelirani kurikulum koji nadziru crkvene vođe, a obuhvata aktivnosti, projekte služenja i vjeronauku.
- 32 Mraynes, "Healing Through Motherhood," *Feminist Mormon Housewives* (blog), 9. septembar 2007, www.feministmormonhousewives.org/2007/09/healing-through-motherhood/.
- 33 Mraynes, "The Potential of Priestesshood," *The Exponent* (blog), 21. juli 2012, www.the-exponent.com/the-potential-of-priestesshood/.
- 34 Žene se u savremenoj Mormonskoj crkvi ne zareduju za svećenice.
- 35 Mraynes, "The Potential of Priestesshood."
- 36 Ibid.

4. Kada te druga opovrgne: *feminizmi, blogovi i kritika*

Xochitl Alvizo

Spajanje “feminizma” i “religije” često nailazi na zaprepaštenje: o kakvom “feminizmu” govorimo? Da li mislimo na feminizam kao agensnost? moć? otpor? Definicije znaju biti tako različite da i same feministice sebe ne mogu prepoznati u feminizmu druge. Više smisla ima govoriti o feminizmima, u množini.¹ Dodavanje teme religije ovoj raspravi dodatno je usložnjava za brojne feministice koje feminizam poimaju isključivo u sekularnim kategorijama. Za neke, uvođenje religije u priču smatra se ne samo razlogom za sumnju već i “opasnom uvredom” jer se nastoji mnogima nametnuti normativna moralnost koju određuje nekoliko religioznih lica.² Religija nije često prepoznata kao prijateljica feminizmima i često se proglašava primarnim uzrokom nepravdi protiv kojih feministice nastoje djelovati. Stoga je spajanje ove dvije teme poduhvat koji prilično opterećuje. Bez obzira na to, u ovom eseju ću dalje usložniti ovu temu time što ću raspravu o feminizmima i religiji smjestiti u prostor online blog foruma.³

*Feminism and Religion*⁴ (FAR) je online blog gdje se dnevno objavljuju kraći članci koje pišu samodeklarirane feminističke naučnice i aktivistice, i to u oblasti religije i duhovnosti.⁵ U smislu njegove misije, na web stranici je navedeno da je blog uspostavljen “u nadi da će ga koristiti feminističke naučnice religije, kao i sve osobe koje ova pitanja zanimaju, kao forum za razmjenu ideja, uvida i iskustava, tako da se ova zajednica misliteljica gradi uz istraživanje raznolikih i novih pravaca.” Jedna od glavnih stranica pod nazivom “Šta je feminizam?” ustvari je kraći članak Rosemary Radford Ruether u

kojem se izlaže osnovna definicija feminizma – afirmacija pune ljudskosti žene.⁶ Međutim, kao što možemo zamisliti, učesnice se u velikoj mjeri razilaze u tome kako se ta definicija živi i odigrava u kontekstu religije.

U ovom eseju koristim blog kao mini studiju slučaja da istražim potencijal blogova da služe kao prostori u kojima feministice mogu jedna s drugom komunicirati nadilazeći feminističke razlike kroz kritiku koja ih otvara ka transformaciji. Moj argument je da proširenjem definicije kritike feministice mogu aktivno učestvovati i u širenju granica feminizma te time podržavati punu ljudskost svojih feminističkih “drugih”. Da bih to uradila, oslanjam se na rad Sabe Mahmood predstavljen u njenoj knjizi *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (Politika pobožnosti: Islamski preporod i feministički subjekt) i na knjigu Angele Pears *Feminist Christian Encounters: The Methods and Strategies of Feminist Informed Christian Theologies* (Feministički kršćanski susreti: Metode i strategije feministički informiranih kršćanskih teologija) iz koje sam naučila da feminizam ispravnije nazivam feminizmi, u množini.

Fondacija
Feministička sporenja na blogu
www.tpo.ba

Na blogu *Feminism and Religion*, učesnice dolaze iz različitih okruženja, različitih su seksualnosti i rodova, ima ih religioznih i nereligioznih i imaju raznolike, često oprečne definicije feminizama. Postoje feministice koje prakticiraju duhovnost Boginje i ponekad su šokirane feministicama koje biraju ostati u patrijarhalnim religijama. Postoje neke veoma predane katoličke, protestantske, mormonske, muslimanske i jevrejske feministice koje djeluju unutar svojih tradicija da bi ih reformirale i napravile oslobađajuću promjenu. Također, među redovnim autoricama ima i nekoliko osoba koje su ateisti i agnostici i koje temi feminizma i religije pristupaju iz svoje nereligiozne perspektive, kao i islamske naučnice koje ne preuzimaju tradiciju kao svoju u potpunosti. Gostujuće autorice i autori, kao i čitateljstvo, doprinose daljoj

raznolikosti perspektiva. Treba spomenuti čitateljice koje redovno ostavljaju komentare u odgovorima na neku objavu na blogu. One često u većoj mjeri postavljaju ton rasprave od samih autorica i njihovih objava. Jedan takav glas je i glas sekularnih feministica koje kontinuirano pozivaju žene da u potpunosti izađu iz religije, posebno patrijarhalnih religija.

Jedna čitateljica koja sebe naziva “Turtle Woman”⁷ predstavlja feminističku perspektivu po kojoj se smatra da je svaka religija “Knjige” suštinski nekompatibilna sa feminizmima. Donekle pretjeruje sa neprestanim pozivima da žene napuste patrijarhalne religije.⁸ Feministice koje ostaju u tim religijama naziva “liberalnim feministicama” koje, po njenoj procjeni, ne samo da se obmanjuju da će se tradicija promijeniti već i aktivno doprinose ovjekovječenju i potvrđivanju opresivnih patrijarhalnih institucija. Takve feministice smatra “čudnim i naivnim”, osobama koje žele biti dijelom patrijarhata, ali sa boljim titulama radnih mjesta i koje “odbijaju da se SISTEMATSKI suoče sa globalnim sistemom patrijarhata”⁹ (naglašavanje njeno). Čini se da su takve feministice njene krvnice, ali i dalje s njima učestvuju u raspravama na blogu.

Zanimljivo je da iako Turtle Woman često ostavlja komentare na blogu, rijetko se druge osobe na nju osvrću i rijetko direktno reagiraju na njene komentare. Kao samodeklariranu “radikalnu feministicu” nju to ne iznenađuje. Objašnjava to ovako: “Liberalne feministice se ustvari često plaše onoga što imaju reći radikalne feministice, možda je to krivica jer žive sa neprijateljem ili što su u stanju tolerirati ženomrzačke crkve”.¹⁰ Možda je jaz između ove dvije vrste feminizama i njihovih praksi, u smislu njihove povezanosti, odnosno odvojenosti od religije, preveliki da bi se prevazišao. Međutim, želim istražiti mogućnost ne samo povezivanja preko ove razlike već povezivanja na takav način da se opovrgne izvjesnost i rigidnost u poimanju određene definicije feminizma.

Saba Mahmood redefiniira kritiku

Inspiraciju za ovaj projekat sam dobila kada sam pročitala definiciju kritike u knjizi *Politics of Piety* Sabe Mahmood. U tom djelu, koje je zamišljeno kao studija pokreta Islamski preporod u Egiptu, Saba Mahmood čitatelje i čitateljice izaziva da ponovno promisle feminističke definicije agensnosti i otpora, koje su u središtu određenih grana feminizma, a koje je u velikoj mjeri oblikovala, kako je ona naziva, “politika sekularne ljevice”. Specifični kontekst i kultura pokreta Islamski preporod u Egiptu i kompleksno djelovanje moći tamo dovelo je do oblika agensnosti i osnaživanja uključenih žena koji se ne uklapaju u definiciju feminizama koju je iznjedrila politika sekularne ljevice. Žene su tamo koristile religijske vrline pobožnosti, feminine vrline proistekle iz njihove islamske tradicije, kao što su stidljivost, skromnost i poniznost, da bi postigle veću javnu ulogu i učešće. Iako je Saba Mahmood u početku mislila da je nevjerojatno da ženska potčinjenost ovim femininim vrlinama može služiti kao oblik agensnosti koja je ženama omogućila da preuzmu javnu ulogu u religijskom i političkom životu Egipta, ustanovila je da je upravo tako bilo.¹¹ Prakticiranje tih vrлина utrljalo je put ženama da rade van kuće, predaju, organiziraju se i, na kraju, vode pokret koji je povećao njihov uticaj i učinak u javnom i političkom životu Egipta. Vrline koje su često poznate samo kao sredstvo za potčinjavanje i obespravljanje, žene ovog pokreta su iskoristile kao oblik agensnosti koju politička pristrasnost sekularne ljevice ne bi mogla postići. Zbog tog shvatanja, Saba Mahmood je ponovo promislila ne samo svoje razumijevanje tih kategorija feminizama – agensnost, otpor i moć – već i prirodu same kritike.

Kako se kritika obično shvata kao “rušenje protivničke pozicije i razotkrivanje neosnovanosti njihovog argumenta”,¹² Saba Mahmood je smatrala da je nevjerojatno da prakticiranje femininih vrлина može biti bilo šta drugo do opresivno. Ali kada je svoje kritičko oko preusmjerila na sebe i propitala svoje vlastite čvrste stavove o tim vrlinama isključivo kao instrumentima

ženske opresije, dozvolila je da njeno feminističko razumijevanje agensnosti i izvjesnosti političkih feminizama sekularne ljevice bude opovrgnuto u njenom susretu sa drugom. Shvatila je da normativno razumijevanje kritike kao rušenja protivničke pozicije predstavlja ograničen i slab vid kritike. Ona tvrdi da je najmoćnija stvar kada kritika “ostavi otvorenu mogućnost da se prepravljamo u procesu upuštanja u svjetonazor druge osobe” – kada ostavimo otvorenu mogućnost da “ćemo možda saznati stvari koje nismo ranije znale, prije upuštanja u razmjenu sa drugom osobom”.¹³ Ključno ovdje je da usmjerimo svoje kritičko oko na sebe.

U promicanju takvog razumijevanja kritike, Saba Mahmood naglašava da nema “singularnosti vizije koja nas [feministice] ujedinjuje”.¹⁴ Zapravo, feministički projekat treba ostati “produktivno otvoren”, jer će postojati različiti oblici ljudskog napredovanja ili osnažujućeg djelovanja koje će feministice slijediti.¹⁵ Nijedna osoba ni grupa osoba ne može znati koji će oblici agensnosti, moći i otpora biti odgovarajući u određeno vrijeme i na određenom mjestu. Kako kaže Saba Mahmood, “sposobnost da se napravi promjena u svijetu i u sebi samoj historijski je i kulturno specifična” – te stoga, feminističko djelovanje u praksi ne može unaprijed biti fiksirano, već mora nastati iz različitih konteksta.¹⁶

Sličnu perspektivu nudi i Angela Pears u svojoj knjizi *Feminist Christian Encounters: The Methods and Strategies of Feminist Informed Christian Theologies*. Angela Pears tu nastoji identificirati strategije koje se primjenjuju u feminističkim kršćanskim susretima. Iako mnoge osobe smatraju da su kršćanstvo i feminizam nekompatibilni, Angela Pears govori o tome da su ih mnoge feministice spajale i analizira načine na koje su one to radile. Slično kao Saba Mahmood, Angela Pears počinje tvrdnjom: “Potrebno je izbjegavati pretjerano pojednostavljivanje i homogenizaciju različitih iskustava žena da bi se feminizmi i feminističke teologije svrstale u neku vrstu jedinstvenog i koherentnog sistema, što je tendencija koja se do sada pokazala neodoljiva

i vrlo destruktivna, a na mnoge načine je gušila obećanje feminizama i feminističkih teologija do mjere da neke osobe čak tvrde da je dovela do kraja feminizama kao potencijalno oslobađajućeg diskursa ili transformativnog društvenog djelovanja.”¹⁷ Angela Pears i Saba Mahmood ukazuju na to da ako feminizmi trebaju i dalje biti potencijalno oslobađajući diskursi, odnosno ako trebaju i dalje biti transformativno društveno djelovanje, onda se ne mogu ograničavati na bilo kakvu jedinstvenu definiciju. Dijelom ovo uvjerenje dolazi iz priznanja da su feminizmi, čak i feminizmi koji naginju sekularnoj ljevici i njome se zovu, znali proizvesti “neke spektakularne ljudske katastrofe”.¹⁸

Širenje granica feminizama

Uz proširenu definiciju kritike Sabe Mahmood, da li je moguće da se feministice upuste u razmjenu koja prevazilazi njihove razlike, da kritiziraju tako da ostave prostor za vlastito opovrgavanje i proširenje granica onoga šta znači biti feministica, dok istovremeno rade na feminističkom društvenom djelovanju? Pored toga, da li se to može raditi učešćem na blogu? Turtle Woman, na primjer, neko je ko prakticira normativno razumijevanje kritike i nastoji razotkriti neutemeljenosti argumenata druge osobe. Ona na blogu *Feminism and Religion* na brojne načine insistira da žene ne trebaju očekivati poštovanje, a još manje oslobođenje, u patrijarhalnim religijama koje prioritiziraju muškarca – obmanjene su ako tako misle. Da li bi ona bila voljna otvoriti se da bude opovrgnuta kroz svoj susret sa drugom te, kako Saba Mahmood predlaže, da dozvoli da se njen feminizam “prepravi u procesu upuštanja u razmjenu sa svjetonazorom druge”?¹⁹

Dio opovrgavanja u susretu sa feminističkom drugom je priznavanje vlastitih granica u znanju i poimanju, usmjeravanje pažnje na ono što je možda izvan vlastitog djelokruga.²⁰ Preusmjeriti kritičko oko na sebe znači biti budna prema načinima na koje naša vlastita definicija feminizama i njeno nametanje drugim osobama može služiti kao ponovno upisivanje relacijskih obrazaca

opresije kojima se poriče dostojanstvo, agencnost i osnaživanje druge osobe. Nešto je naopako kada se feministice jedna prema drugoj odnose kao da imaju veće pravo da imenuju realnost ili feminističku strategiju one druge. Ne dozvoliti drugoj da imenuje svoju vlastitu realnost, da svom iskustvu da riječi i izraz, znači osporavati drugoj pravo koje ima kao potpuno ljudsko biće. Od početka pokreta, feministice su prepoznavale da je pravo da same imenujemo stvari za sebe iz svoje vlastite zajednice čin kojim se potvrđuje i afirmira puno dostojanstvo i puna ljudskost. Kao takve, feministice moraju biti spremne držati granice definicija dovoljno fleksibilnim da bi ostavile prostor za feminističke “druge” – u ovom slučaju, svoje feminističke sestre i braću.

Promicanjem otvorenosti za opovrgavanje u susretima sa feminističkom drugom ne želim promicati romantičnu ili naivno veselu viziju sestrinstva, već praksu koja ne samo da govori o preokretanju ukorijenjenog sistema hijerarhije, izrabljivanja i dominacije, već to i radi u samom načinu na koji se feministice upuštaju u razmjenu jedna s drugim, čak i na blogu. Tvrdim da načini na koje feministice učestvuju u sferi bloga sadrže u sebi feminizme kojima se one priklanjaju. Šta osobe rade, kako se odnose jedne prema drugima u cyber prostoru, samo po sebi utjelovljuje i ostvaruje njihove specifične feminističke perspektive. Učesnice ne razgovaraju o konceptu ili temi s kojom nisu povezane; kroz svoje prisustvo i angažman, one prakticiraju i odigravaju upravo ono zbog čega su tu. *Kako se učesnice na blogu upuštaju u razmjenu u ovom feministički orijentiranom prostoru otkriva njihove definicije feminizama. Svaka učesnica u toj razmjeni proživljava datu temu i uživlja se u nju. Postoji li tu mogućnost da prošire svoje feminističke definicije?*

Practiciranje kritike na blogu

Caroline Kline je “perma”²¹ (stalna autorica) i jedna od osnivačica web stranice *Feminism and Religion*. Ona je žena feministica koja aktivno učestvuje u Crkvi Isusa Krista svetaca posljednjih dana (Mormonskoj crkvi). Njene objave su

gotovo isključivo o tome kako se angažira i učestvuje u Mormonskoj crkvi kao feministica. U jednoj objavi u kojoj govori o mormonskim idealima, Caroline Kline se prisjeća kako joj je prije dvanaest godina, kada nije bila udata, bilo teško shvatiti ideal da muževi trebaju vladati nad svojim ženama jer joj je to bilo kontradiktorno idealu koji brak opisuje kao ravnopravno partnerstvo između muža i žene.²² Borila se sa tim idealom u razgovoru sa tadašnjim momkom (sadašnjim mužem). Sjeća se da je, usprkos implikaciji ideala koja je tvrdila suprotno, ona postala uvjerena u svoju potpunu ljudskost,

Prvo sam sama sebi artikulirala istinu kojoj ću se kasnije često vraćati: da sam u potpunosti ljudsko biće, potpuno odgovorna pred Bogom, djelatnica sam sama po sebi i ravnopravna partnerica u punom smislu te riječi. Moj budući muž me treba takvom vidjeti da bi bilo koji brak uspio. A i Bog me mora takvom vidjeti.²³

Poenta njene objave bila je da naglasi značaj postavljanja pitanja o vlastitoj religiji i svom mjestu u njoj. Tako je to postavila kao dio odgovornosti žena koje učestvuju u tradicijama za koje se nadaju da će se transformirati. Objavu je završila izražavanjem nade u napredak i promjenu unutar crkve i svojom opredijeljenošću da sa sestrama mormonkama “radi na uzdizanju i osnaživanju svih ljudskih bića u našem stadu”.²⁴

Caroline Kline je feministica koja djeluje unutar patrijarhalne religijske tradicije da bi napravila promjenu i transformaciju prema pravednijoj i osnažujućoj situaciji za sve ljude, a posebno za žene. Tako snažno afirmira svoj status potpunog ljudskog bića ravnopravnog svima pred Bogom. Dobila je niz reakcija od osoba različitih feminističkih grana koje su se upustile u razmjenu s njom o ovoj objavi. June Courage je čitateljica i redovna komentatorica na blogu koja je, kako ona kaže, bivša katolkinja. Svoj komentar počinje ovako,

OK, sigurno ću izazvati oluju koja će mi se na glavu obrušiti ali moram reći ono što sam već ranije rekla: SVE religije Knjige i njihovi

ogranici strukturalno su mizogine i NEMA tog petljanja u sistem koje će tu činjenicu promijeniti. Jedini način je da žene izađu...²⁵

U svom komentaru, June Courage faktički smatra da je izabrano feminističko djelovanje Caroline Kline nevažće. Ona smatra da nije održiva opcija ostati i učestvovati u reformiranju tradicije iznutra, kako to radi Caroline Kline. Kasnije u istom komentaru, June Courage kaže, "religije Knjige ženama ne nude ništa više do osjećaj sigurnosti u poslušnosti tradiciji koja im daje utočište, ali ne dostojanstvo". U suprotnosti sa iskazom Caroline Kline, komentar June Courage negira njeno uvjerenje i afirmaciju o dostojanstvu.

Na sličan način, i to u komentaru na istu objavu, Turtle Woman također ocjenjuje stvarnost Caroline Kline u njeno ime i prepričava njeno iskustvo,

Nisam u patrijarhalnoj religiji niti učestvujem u grupama koje vode patrijarsi. One se ne mogu reformirati. Tako da moramo sagledati koji su to stvarno razlozi za ženski kompromis i poniznost prema muškarcima. To je navika, to je zaključanost u heteronormativnom porodičnom životu, ženska slabost da prihvata mrvica umjesto oslobođenja. Ženska slabost i vjerovanje u stvari sa kojima su odrasle i u kojima su zaglavljene.

U ovom komentaru, Turtle Woman ne samo da prosuđuje o pravu Caroline Kline da imenuje svoje vlastito iskustvo, već dalje poriče bilo kakvo feminističko osnaživanje koje Caroline zahtijeva za sebe u mormonskoj tradiciji, nazivajući njeno učešće u religiji navikom, kompromisom, poniznošću i prihvatanjem mrvica. Neke čitateljice bloga su drugačije reagirale, sa komentarima koji idu od izražavanja podrške do ohrabivanja i priznavanja sličnosti iskustva. Barbara Ardinger, stalna autorica na FAR-u koja prakticira duhovnost Boginje, ostavila je kratki komentar na njenu objavu "Hura za tebe i sestru Joan²⁶ i druge žene koje postavljaju pitanja!". Nancy Vedder-Shults, čitateljica i

redovna komentatorica na FAR-u, afirmirala je Caroline i također se osvrnula na opresiju koju vođe Mormonske crkve vrše nad ženama,

Mislim da si jako hrabra žena, Caroline. Kao feministica koja je postala punoljetna 1960-ih, gledala sam šta su starješine Mormonske crkve radile prvim ženama koje su u pitanje dovodile njihov autoritet. Sonia Johnson mi odmah pada na pamet, mormonka koja je podržavala amandman za jednaka prava i zbog toga je ekskomunicirana iz Mormonske crkve. Njena knjiga From Housewife to Heretic (Od domaćice do heretika) mnogima je otvorila oči.

Posljednji primjer različitih reakcija na objavu Caroline Kline je komentar Bobbie Taylor, feministice koja za sebe kaže da je bivša mormonka. Ona je samo dva puta ostavila komentar na FAR-u, oba puta na Carolinine objave.²⁷ U ovom komentaru, Bobbie ukazuje na sličnost iskustva i govori o poteškoćama koje su pratile njen izbor da napusti jednu patrijarhalnu religiju,²⁸

Vrlo elokventno rečeno. Iako podržavam pravo svake feministice da bude reformatorska ili revolucionarna feministica (pojmovi koje koriste Carol Christ i Judith Plaskow) po pitanju svojih religijskih tradicija, ja sam lično morala napustiti patrijarhalnu religiju jer nisam vidjela način da se reformira. To je bilo teško i iako sam je napustila prije pet godina i dalje se borim sa pronalaskom druge duhovne prakse koja bi zadovoljila moje potrebe za zajednicom, društvenom pravdom, ravnopravnošću i ugodnim odnosom sa božanskim.

Neki od ovih komentara odražavaju spremnost autorica, ako ne i aktivnu praksu, da na sebe preusmjere svoje kritičko oko. Njihov način puštanja u razmjenu sa feminističkom drugom u sebi sadrži etos otvorenosti; naravno, neki drugi načini to nemaju. Turtle Woman iskazuje sigurnost, čak i rigidnost po pitanju definicije feminizama koje se ona drži (a u ovom slučaju to možemo

ispravno nazvati jednim feminizmom). Čini se da ona u susret ulazi sa ranije donesenom odlukom te je spremna diskurzivno nametati svoje mišljenje drugima. Jasno je, međutim, da to nije jedini način za upuštanje u razmjenu sa feminističkom drugom. Također je moguće, kao što vidimo u komentarima Barbare, Nancy i Bobbie, susretu pristupiti bez pretpostavke o univerzalnom autoritetu i ispravnosti vlastite pozicije, već se upustiti u razmjenu sa drugom dajući joj “pravo da promijeni mišljenje”.²⁹ Zaista, svaka može donijeti mudrost i uvide iz svojih specifičnih perspektiva. Čak i kada nisu univerzalno primjenjivi na sve, ti uvidi mogu obogatiti i informirati iskustvo i situaciju druge. Ali nije moguće da se feminizmi doživljavaju kao potencijalno oslobađajući ako osobe koje se identificiraju kao feministice, među koje i sebe ubrajam, nisu spremne priznati svoje vlastite granice, napraviti prostor za feminističko djelovanje druge ili na sebe preusmjeriti svoje kritičko oko – a za sve ovo kažem da se može i treba prakticirati u mikro prostoru bloga.

Zaključak

Pred kraj svoje knjige, Angela Pears kaže: “Čini se da su feministički informirane teologije, a možda i feminizmi općenito, i dalje prilično daleko od ugodnog prihvatanja i priznavanja integriteta i nužnosti detaljne kritičke analize i dekonstrukcije samih sebe”.³⁰ Možda nismo pripremljene za ranjivost koja prati vlastitu dekonstrukciju. Možda je proširena definicija kritike Sabe Mahmood sa ugrađenim potencijalom za vlastito opovrgavanje više od onoga što smo spremne uraditi. Upravo tu leži poteškoća – izabrati da nas druga opovrgne i biti spremna napraviti prostor za našu feminističku drugu. Jesmo li spremne?

Jedna teškoća sa medijem bloga je činjenica da ljudi prosto mogu izabrati da se ne upuste u razmjenu. Čak i kada se razgovor započne u vezi feminističkih razlika, svaka uključena osoba može izabrati da se isključi u svakom trenutku. Istovremeno, mnoge se iznova vraćaju razgovoru, čak i kada njihova retorika

poriče spremnost da se opovrgnu. Da li činjenica da se pojavljuju ukazuje na moguću spremnost da slušaju, a ne da isključivo insistiraju na svom svjetonazoru?

Autorice blogova, samim činom javnog pisanja, prve same sebe otvaraju na ranjivost dekonstruiranja. A za njima dolaze one koje ostavljaju komentare, možda čak i kada njihova retorika eksplicitno ne odražava tu otvorenost. Da li se samo upuštanje u razmjenu računa kao trud da se napravi prostor za feminističku drugu ili je nužno da se ta otvorenost odrazi u samoj retorici koju osoba primjenjuje? Iako je Turtle Woman jedna od najčešćih komentatorica na FAR-u, ljudi joj generalno ne odgovaraju. Da li je to zbog toga što ona ne odražava otvorenost da bude opovrgnuta kada drugima nudi svoju kritiku ili zbog vlastitog straha da nas ona ne opovrgne? Kada govori o “ženskoj slabosti da prihvata mrvicu umjesto oslobođenja”, misleći na one koje ostaju u patrijarhalnim religijama, da li je pretežak strah da njena tvrdnja može biti istinita? Iskustvo Sabe Mahmood sa ženama pokreta Islamskog preporoda u Egiptu, čiji se svjetonazor veoma razlikuje od njenog, narušilo je njeno razumijevanje agencnosti i osnaživanja u njenim feminizmima. Tvrdim da se isplati uhvatiti u koštac sa zbunjujućim susretima sa feminističkom drugom i otvoriti se za mogućnost opovrgavanja, jer se to “opovrgavanje” koje nastane može iskoristiti za jačanje i produbljivanje vlastitog feminističkog rada i aktivizma, uključujući i u religiji, čime se istovremeno proširuju granice tog feminizma. Ako to radimo, stvaramo utjelovljenu svjedokinju etike i vizije svijeta u kojem ne odbacujemo, ne ušutkujemo niti potiskujemo glas i iskustvo drugih. Jer se ovdje radi o afirmaciji dostojanstva svih ljudi kao ravnopravnih i potpunih ljudskih bića.

Oslobađajući potencijal feminizama povećava se kada se stvaraju prostori u kojima učesnice svojevoljno pristaju na opovrgavanje u svojim obostrano “opovrgavajućim” susretima, više nego kada se održavaju granice feminizama. Primjena proširenog poimanja kritike Sabe Mahmood doslovno pravi prostor

za vrednovanje različitog i često udaljenog glasa druge, ne kao apstrakcije sa kojom nemamo odnos, niti kao prijete, već kao sestre, partnerice u transformaciji svijeta koja počinje samim sjemenom mikro djelovanja, čak i mikro prostora na blogu. Cilj koji se nastoji postići u ovakvim feminističkim susretima koji nadilaze razlike sažet je u citatu iz knjige *Precarious Life* (Prekarni život) Judith Butler u eseju "Violence, Mourning, and Politics" (Nasilje, žaljenje i politika) gdje daje osvrt na mogućnost međunarodne feminističke koalicije i mogućnost našeg susreta jedne sa drugom.³¹ Ona kaže,

Jer ako ti mene zbunjuješ, onda sam ja tebe već zbunila i nema me nigdje bez tebe. Ne mogu sabrati to "mi" osim ako ne nađem način na koji sam povezana s "tobom" i to pokušam da prevedem, ali shvatam da se moj jezik mora raspuknuti i popustiti ako te želim upoznati. Ti si ono što dobijem kroz ovu dezorijentaciju i gubitak. Na ovaj način ljudsko biće postaje, iznova i iznova, ono što tek trebamo spoznati.³²

Širenje granica feminizama zahtijeva naše opovrgavanje, našu dekonstrukciju i otvaranje naših definicija. To zaista jeste težak zadatak. Ali ako to ne uradimo znači da odustajemo od mogućnosti da jedna drugu steknemo kao sestre, kao subjekte sa kojima sarađujemo u neurednosti života – živog, umirućeg, veselog, bolnog, iscjeliteljskog i pravednog – "onog što tek trebamo spoznati".

Bilješke

- 1 Ovo sam naučila od Angele Pears, *Feminist Christian Encounters: The Methods and Strategies of Feminist Informed Christian Theologies* (Hampshire, UK: Ashgate, 2004).
- 2 Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005), xi.
- 3 Riječ "blog" je skraćena za weblog – mjesto na World Wide Webu na kojem se unosi objavljuju onoliko često koliko želite. Grupe ili pojedinci postavljaju ih u različitim formatima i bave se različitim temama.
- 4 *Feminism and Religion* (blog), <http://feminismandreligion.com>.
- 5 Ja sam jedna od suosnivačica i voditeljica projekta bloga, a trenutno sam doktorska kandidatkinja u oblasti praktične teologije na Teološkom fakultetu Univerziteta u Bostonu.
- 6 Rosemary Radford Ruether, "What Is Feminism?" *Feminism and Religion* (blog), pristupljeno 12. februara 2013, <http://feminismandreligion.com/rosemary-radford-ruether-on-feminism/>.
- 7 Kada govorim o Turtle Woman koristit ću ženski rod u skladu sa njenim online imenom, iako ne postoji način da se provjeri da li je Turtle Woman zaista žena. Mnoge osobe, ako ne i većina, koji komentiraju koriste svoje puno ime i lako ih se može pronaći putem Google pretraživanja. Turtle Woman jedna je od rijetkih osoba koja koristi pseudonim.
- 8 Interna pretraga stranice Feminism and Religion pokazuje 253 komentara Turtle Woman između 13. augusta 2011. i 10. februara 2013. Komentare Turtle Woman možete pronaći i ukucavanjem "site: feminismandreligion.com turtle woman" u Google – ovo pretraživanje daje 299 rezultata, od kojih su neki komentari drugih osoba u kojima se spominje ili oslovljava Turtle Woman.
- 9 Vidjeti komentar u: Amy Levine, "Liberalism as Feminist Religious Tradition: Friend or Foe?" *Feminism and Religion* (blog), maj 2012, <http://feminismandreligion.com/2012/05/10/liberalism-as-feminist-religious-tradition-friend-or-folly-by-amy-levin/>
- 10 Ibid., vidjeti odjeljak komentara.
- 11 Mahmood, 5-6.
- 12 Mahmood, 36.
- 13 Mahmood 36-37.
- 14 Mahmood, xi.
- 15 Mahmood, 39.
- 16 Mahmood, 14-15.
- 17 Pears, 9-10

- 18 Mahmood, xi.
- 19 Mahmood, 37.
- 20 Mahmood, 199.
- 21 Objave Caroline Kline, "Posts by Caroline Kline", *Feminism and Religion* (blog), <http://feminismandreligion.com/author/carolinekline/>.
- 22 Caroline Kline, "We Are Responsible for Asking the Questions", *Feminism and Religion* (blog), juli 2012, <http://feminismandreligion.com/2012/07/03/we-are-responsible-for-asking-the-questions-by-caroline-kline/>.
- 23 Ibid., vidjeti drugi pasus.
- 24 Ibid., vidjeti posljednji pasus.
- 25 Ibid., vidjeti prvi komentar.
- 26 Barbara Ardinger misli na sestru Joan Chittister, koju je Caroline spomenula u svojoj objavi na blogu.
- 27 Google pretraživanje bloga *Feminism and Religion*, "site: feminismandreligion.com Bobbie Taylor," daje dva rezultata: <http://tinyurl.com/cdjqmuy>.
- 28 U komentaru na drugu objavu, Bobbie Taylor piše o svom izboru da napusti mormonsku vjeru. Vidjeti: Caroline Kline, "Mormonism's Heavenly Mother: Why I Stand By Her", *Feminism and Religion* (blog), juni 2012, <http://feminismandreligion.com/2012/06/05/mormonisms-heavenly-mother-why-i-stand-by-her-by-caroline-kline/>.
- 29 Ovu specifičnu referencu na "pravo" na promjenu mišljenja prvi sam put čula od Pamele Lightsey na javnom predavanju na Teološkom fakultetu Univerziteta u Bostonu 24. januara 2013.
- 30 Pears, 176.
- 31 Judith Butler, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence* (London: Verso, 2004).
- 32 Butler, 49.

5. Katolička crkva i društveni mediji: *prihvatanje [odbijanje] feminističkog ideološkog teo-etičkog diskursa i diskurzivnog aktivizma*

Michele Stopera Freyhauf

Društveni mediji prihvataju feministički model aktivizma i grade zajednicu kroz iskustvene odnose i dosezanje do svakoga, bez obzira na socio-političke, ekonomske ili religijske kategorije. Za zavjetovane redovnice,¹ ovo nije novina – one su prihvatile ovu vrstu aktivizma tokom pokreta za građanska prava 1970-ih i u velikoj mjeri koriste društvene medije na jedan efikasan način i danas. Društveni mediji su moćan forum za aktivizam jer nisu skupi, neposredni su i imaju globalni doseg, što redovnicama daje sredstvo za promoviranje društvenog evanđelja Isusovog.

Vatikan katolike ohrabruje da koriste društvene medije kao oblik evangelizacije, dopiranja do ljudi i obrazovanja. Mada je hijerarhija toga nesvjesna, oni koriste jedno feminističko sredstvo o kojem ne znaju ništa, sredstvo koje dokazano educira, gradi zajednicu i koje je kao rezultat imalo odbijanja ljudi kojima nastoje biti pastiri. Prikupili su više kritike zbog brzih i kaznenih poteza protiv redovnica i žena, a to je dovelo do tako snažne reakcije da su ekskomunicirane sve osobe koje su podržavale zaređivanje žena bez prethodnog upozorenja. Pored toga, čak su objavljivali i komentare u kojima se kritičarke i kritičari optužuju da su komunisti ili da prihvataju nacistička ideološka stajališta.²

U ovom eseju ću ispitati crkvene barijere aktivizmu i korištenju društvenih medija među zavjetovanim redovnicama i zaređenim osobama, uključujući

i hijerarhiju. U tom procesu, pojavili su se mjerljivi rezultati koji pokazuju da postoji grupa katolika i katolkinja koja više ne prihvata doktrinu slijepa poslušnosti, već se okupljaju, obrazuju, propituju i, kroz svoje znanje, počinju promovirati promjenu unutar Crkve. Kako izgleda budućnost Katoličke crkve u ovom novom cyber svijetu? Da li se globalna katolička zajednica ujedinjuje ili se rađa raskolnički pokret koji crkvu lomi na način koji nije viđen od protestantske reformacije? Rezultat će zavisi od reakcije Vatikana, koji je pod papinstvom Benedikta XVI vladao željeznom šakom, čime je učinkovito otuđio svaku osobu koja je ostvarivala svoje kanonsko pravo da slijedi svoju savjest i osporava doktrinu Crkve.

Crkvene barijere aktivizmu

Jedna studija iz 2000. godine ispitala je tradicionalne metode aktivizma zavjetovanih redovnica i zaređenih muškaraca tokom borbe za građanska prava. Donedavno su redovnice uživale određeni stepen autonomije od dijecezanskih biskupa i Vatikana. Zaređeni muškarci, s druge strane, zavjetovali su se na pokornost svom dijecezanskom biskupu i njima je, biskupskom sinodom iz 1971. godine, a kasnije je to ponovio i papa Ivan Pavao II 1993. godine, zabranjeno uključivati se u aktivistička djelovanja, posebice u djelovanja koja se tumače kao politička,

Ipak, Isus nikada nije želio biti uključen u politički pokret, te je bježao od svakog pokušaja da ga se uvuče u zemaljska pitanja i poslove (up. Iv 6,15). Kraljevstvo koje je on došao uspostaviti ne pripada ovome svijetu (up. Iv 18,36). Zbog toga je rekao onima koji su htjeli da on zauzme stav prema građanskoj vlasti: "Dajte caru carevo, a Bogu Božje". (Mt 22,21)³

Ovo se dalje obrazlaže u *Katekizmu Katoličke crkve*, gdje Ivan Pavao II razlikuje obaveze i dužnosti svećenika i laika i objašnjava,

Ne spada na crkvene pastire izravno se uplitati u političko djelo i organizaciju društvenog života. Ta zadaća spada u zvanje vjernika laika, koji sa svojim sugrađanima djeluju na vlastitu inicijativu.

(KKK 2442)⁴

Zaređeni muškarci koji se upuštaju u bilo koju vrstu aktivizma su pod rizikom – od ekskomunikacije, otuđenja od župljana i finansijske propasti – za razliku od zavjetovanih redovnica, koje primaju upozorenja od Vatikana zbog zastupanja “radikalnih feminističkih stavova”, ali nisu pod značajnim finansijskim rizikom,

Biskupi služe do promaknuća, penzije ili smrti. Biskup je istovremeno odgovoran višoj crkvenoj vlasti i članovima Crkve. U poslanju Crkve kao vjerske organizacije dijecezanski svećenici su izostavljeni iz procesa odlučivanja o određivanju čelnih mjesta poput biskupa. Djelovanje biskupa ne zavisi direktno od želja svećenika. Naprotiv, biskup je relativno više privržen crkvenoj hijerarhiji.⁵

Iz ovog razloga, mnogi zaređeni muškarci moraju birati između poziva i aktivizma.

Iako, u teoriji, imaju kanonsko pravo ispoljavati svoju savjest, ograničeni su u izražavanju svojom svećeničkom službom.⁶ Zbog inherentnih sukoba i ograničenja proizašlih iz stepena podređenosti koju je provodila hijerarhija, dvije trećine svećenika koji su se uključili u aktivizam tokom borbe za građanska prava napustili su svoj poziv. Ovaj broj je zapanjujući kada ga uporedite sa brojem zavjetovanih redovnica koje su napustile svoj poziv u isto vrijeme – otprilike 1:9, odnosno 11 posto.⁷ Danas vidimo nastavak ovog trenda sa sve manjim brojem svećenika. Manji broj muškaraca bira svećenički poziv, a od onih koji su zaređeni, mnogi ga napuštaju, dobrovoljno ili nedobrovoljno, ako nisu pokorni svojim nadređenim i ako slijede svoju savjest.

Naš svijet sada nameće kaznu za ostvarivanje svoje savjesti; upozorenja se izdaju velikom brzinom, a ekskomunikacije se uručuju svakom zaređenom muškarcu koji se ne slaže sa učenjima ili tumačenjima hijerarhije, zbog čega većina doživljava finansijsku propast i gubitak statusa, zvanja, plate i biskupijske penzije, među ostalim finansijskim “povlasticama” koje uživaju zaređeni muškarcu. To se jasno vidi u nedavnoj ekskomunikaciji oca Roya Bourgeoisa, koji je četrdeset pet godina bio pripadnik zajednice Maryknoll i trideset godina svećenik. Bourgeois je ostvarivao svoje pravo na savjest da podrži zaređivanje žena i vrlo brzo je ekskomuniciran. Kada je Bourgeois protjeran iz svoje zajednice Maryknoll u dobi od 75 godina, izgubio je izvor prihoda, kao i penziju.

S druge strane, zavjetovane redovnice se smatraju laicima – te stoga, prema definiciji sinoda i Ivana Pavla II – imaju dužnost da se bave aktivizmom na način koji odražava Isusovo evanđeosko učenje. Za razliku od svećenika, nisu prisiljene birati između poziva i aktivizma. Međutim, kada se njihovo tumačenje evanđelja ne poklapa sa razumijevanjem hijerarhije, dođe do nametanja ograničenja. Nedavna upozorenja feminističkim teologinjama i zavjetovanim redovnicama Kongregacije za nauk vjere iz 2012. godine jasan su primjer.

Kongregacija za nauk vjere je 2012. godine ne samo izdala upozorenja protiv teologinja poput sestre Margaret Farley, već su i osudili organizaciju Leadership of Catholic Women Religious (LCWR – Liderstvo katoličkih redovnica). Osamdeset posto zavjetovanih redovnica članice su LCWR-a.⁸ U upozorenju stoji da LCWR podriva “rimokatoličko učenje temama radikalnog feminizma i zauzetim stavovima koji narušavaju katolički nauk o isključivo muškom svećenstvu, braku i homoseksualnosti”⁹ Sestra Simone Campbell “smatra da oštri ton Vatikana dolazi iz bijesa zbog toga što su redovnice podržale zdravstvenu reformu Baracka Obame”, a biskupi su joj se protivili.¹⁰ Bez obzira na razlog, ovim upozorenjem se prešla granica i ono je postalo

katalizator gnjevne aktivnosti na kanalima društvenih medija – gdje ne samo da su podržane zavjetovane redovnice nakon nedavnog poteza Kongregacije za nauk vjere, već su i alat koji one koriste za vlastiti aktivizam.

Potčinjenost i feministički interpretativni okvir

Zavjetovane redovnice primjenjuju model aktivizma koji predstavlja participativnu demokratiju ukorijenjenu u feminističkim idealima.¹¹ To je bilo tako i u doba borbe za građanska prava, a tako je i danas jer postižu određeni uspjeh koristeći društvene medije. Da bi se shvatilo šta to znači, prvo se mora razumjeti definicija i poimanje feminističke teorije. Helene Tallon Russell kaže da feministička svijest dolazi iz zajedničkih i ličnih iskustava, ne samo kroz mišljenje, već i kroz učestvovanje.¹² Zajednička iskustva žena postaju interpretativni okvir, epistemološki izvor i utjelovljeno znanje u kojem se komunicira i učestvuje u društvenim, političkim i kulturnim kontekstima. Mary Daly objašnjava da učešće, kao primarni epistemološki izvor za feminističku misao, zahtijeva “duboku promjenu svijesti i ponašanja – odnosno konteksta u kojem se riječi izgovaraju.”¹³

Opresija utiče na ovaj interpretativni okvir. Zavjetovane redovnice, odnosno, preciznije, žene generalno, potčinjene su muškarcima, a naročito unutar hijerarhije Katoličke crkve. Katolička crkva ima strogu hijerarhijsku strukturu u kojoj je ženama, isključivo na temelju njihovog biološkog spola, zabranjena većina liderskih pozicija i u kojoj su uvijek potčinjene zaređenim muškarcima. Amina Mama naglašava da su “potčinjene grupe osnažene da artikuliraju svoje stvarnosti i postanu subjekti, a ne objekti procesa proizvodnje znanja.”¹⁴ Prema Mary E. Hunt, Ivan Pavao II “je napisao da se žena ne može posmatrati ‘prema kriterijima razumijevanja i prosudbe koji se ne odnose na njenu prirodu’, odnosno, “žene su po prirodi potčinjene i to ne propitujte.”¹⁵

Potčinjena priroda žene jasno je odražena u crkvenoj hijerarhiji. Otac Wojciech Giertych, papinski teolog pape Benedikta XVI, kaže da je muškost

neophodna za svećenika jer “svećenik treba služiti kao slika Krista ... svećenici vole crkvu na karakteristično ‘muški način’ kada se bave njenim strukturama” – strukturama od zgrada do odnosa između crkve i države.¹⁶ Odbacio je ideju o ženama koje se osjećaju pozvanim za svećeništvo. “Takvo ‘subjektivno’ uvjerenje ne ukazuje na objektivno postojanje poziva”.¹⁷

Nažalost, svećeništvo u Katoličkoj crkvi je potčinjavalo, a i dalje ugnjetava žene jer hijerarhija od svećenika do pape simbolizira moć. Moć ne slijedi feministički model, model koji se fokusira na prepoznavanje talenata svih učesnica i učesnika, bez obzira na rod ili status u životu. Kada govorimo o aktivizmu, moramo to pažljivo raditi da ne bismo upali u istu zamku. Zloupotreba moći upravo je ono protiv čega se Isus borio dok je bio na ovoj zemlji. Zavjetovane redovnice utjelovljuju ovaj suprotan stav prema strukturama moći kroz svoju zajednicu i misiju. Misija, definirana pod *Gaudium et Spes* (Radost i nada), jeste solidarnost sa cijelom ljudskom porodicom, služenjem najpotlačenijim i najobespravljenijim pripadnicama i pripadnicima društva, te bavljenje društvenim potrebama datog vremena.

Može se tvrditi da je Isus slijedio feminističku ideologiju i diskurs u svom zemaljskom služenju; služenju koje svakodnevno žive zavjetovane redovnice koje svoje napore temelje na vlastitim iskustvima i odnosima u zajednicama u kojima djeluju. Mary E. Hunt vidi totalitet feminističke ideologije kao drvo,

*“korijeni” feminizma leže u opresiji žena širom svijeta, ali mladice, lišće, grane i sjena koju cijelo drvo pravi leže u brojnim oblicima opresije koji uključuju rasizam, kolonijalizam, ekocid, heteroseksizam, ableizam, ejdžizam i bezbroj načina na koje se ljudi osiromašuju pohlepom i privilegijom drugih.*¹⁸

Ova metafora utjelovljuje Isusa na način koji se razlikuje od “muškog načina” na koji muškarci vole Crkvu, a koji je Wojciech Giertych definirao kao fizičke zgrade i djelovanje u skladu sa vladinim i hijerarhijskim strukturama moći.

Udaljavajući se od moći, Kate Ott se bavi razumijevanjem etike koja utjelovljuje feminističku ideologiju. Navodi: “Feministički teo-etički diskurs se od samih početaka bavio pitanjem kakve bi zajednice ‘trebale biti’ i, još važnije, kako ćemo doći do toga”.¹⁹ Unutar zidova opresije i potčinjenosti, zavjetovane redovnice su se uvijek upuštale u feministički teo-etički diskurs kroz svoje zajednice. Ako ovome dodamo “diskurzivni aktivizam”, kako ga definira Frances Shaw, feminističko utjelovljenje kroz teo-etički diskurs nastoji kritizirati i mijenjati mainstream ideologiju; to je perspektiva koja je u intersekciji sa višestrukim identitetima, “kritična je prema brojnim sistemima opresije” dok se upušta u politike po brojnim pitanjima ukorijenjene u razlici i isključivanju.²⁰

Društveni mediji i zavjetovane redovnice

Kada je Drugi vatikanski koncil izdao koncilski dokument *Perfectae Caritatis* (Dekret o prilagođenoj obnovi redovničkog života), prihvaćeno je *aggiornamento* (ažuriranje) zavjetovanih redovnica i redovnika.²¹ Brojni redovi su skinuli habit i iselili se iz samostana da žive sa vjernicima i među njima. Međutim, ovaj jednokratni događaj postao je katalizator za feminističke promjene unutar Crkve. Motiviran vjerom i crkvenom tradicijom, katolički feminizam drži se evanđeoskog naloga za društvenu pravdu, oslobođenje i radikalnu ravnopravnost.²² Zavjetovane redovnice se brinu za bolesne, žive u siromašnim područjima, služe siromašnima i bore se za prava ugnjetavanih na skroman način, te nikad ne traže priznanje za uspjehe, ni pojedinačno ni za svoju zajednicu. Te žene, koje javnost u velikoj mjeri ne primjećuje, pojavile su se iz rigidnog hijerarhijskog sistema “tako brzo i radikalno, da većina nas to nije ni ispratila” sve dok Kongregacija za nauk vjere nije izdala upozorenje LCWR-u.²³

Upozorenje je prouzrokovalo pometnju na platformama društvenih medija – “Obavijest Vatikana je dala zamah katoličkom novinarstvu i na lijevoj

i na desnoj katoličkoj blogosferi”.²⁴ Uskoro su društveni mediji bili preplavljeni riječima podrške i zahvale za zavjetovane redovnice, koje sebe vjerno daju bez ikakvih očekivanja. Kada je govorio o svojoj junakinji vjere, Tony Blair je naveo da su katoličke sestre “žene od vjere koje prihvataju obaveze, prave inovacije i preuzimaju rizike” na najlokalnijem nivou koji mogu biti “zahtjevni, a nekada i opasni”.²⁵ One su “šampionke ljudskog dostojanstva u vremenu u kojem je ljudsko dostojanstvo zadnja stvar koju ljudi sa kojima one rade doživljavaju” i “primjeri su kako religija može biti snaga dobrog u svijetu, šampionke su umrežene Crkve koje se suočavaju sa problemima savremenog svijeta” kao liderice.²⁶

Zbog poštovanja i uticaja koje redovnice imaju među tako mnogo ljudi, upozorenje im je donijelo salvu podrške. Na primjer, James Martin je na Twitteru i Facebooku izrazio podršku sestrama koje su njemu značajno uticale na život:

*Katoličke sestre su moje junakinje. Bile su mi učiteljice, duhovne voditeljice, mentorice, šefice i prijateljice. Nema riječi da opišem divljenje koje osjećam prema ovim ženama ... za sve ono što su uradile za Boga, za crkvu, za one koje katolici nazivaju “ljudima Božjim” i za mene.*²⁷

Njegova Twitter inicijativa počela je sa hashtagom #WhatSistersMeanToMe i objavom o “uršulinki koja mu je bila duhovna voditeljica” i naučila ga “više o duhovnosti nego bilo koji jezuit”.²⁸ Spominje i:

- *sestre koje su ubijene u El Salvadoru dok su služile siromašnim; redovnice koje žive sa siromašnima u getima New Yorka;*
- *sestre Maryknoll uronjene u dugogodišnju službu u udaljenim selima Najrobija, u Keniji, i u Istočnoj Africi; i*

- *velike redovnice historije poput svete Katarine Sijenske – “koja je također bila u sukobu s hijerarhijom svog vremena”.*²⁹

Jedan drugi tweet koji je objavio sažima rad i aktivizam redovnice usprkos vatikanskom upozorenju – “katoličke časne sestre me uče šta znači ustrajavati bez benefita institucionalne moći”.³⁰

Zahvaljujući društvenim medijima, njihov značaj i opresija sa kojom se suočavaju stavljeni su u prvi plan, a vjernici više neće da šute niti da uz slijepu poslušnost prihvataju riječi koje dolaze od hrpe muškaraca za koje se u velikoj mjeri smatra da pate od “sindroma kule od slonovače”. Drugim riječima rečeno, oni koji prave pravila nisu oni koji su u rovovima i obavljaju posao, što znači da su značajno udaljeni od ljudi te stoga postoji jaz između tumačenja nauka i stvarnog uticaja koji imaju na ljude. Umjesto da svjedoče o ženama koje žive i rade među nekim od “najmanjih”, kako je Isus naredio, oni maltretiraju grupu vjernih žena koje svjedoče o teškoćama sa kojima se ljudi svakodnevno suočavaju.

Od upozorenja izdatog redovnicama do ekskomunikacije *latae sententiae* bilo koje žene ili zaređenog muškarca koji je podržao zaredivanje žena, društveni mediji su moćno sredstvo koje mijenja lice Katoličke crkve. Porastom korištenja Interneta, društveni mediji su “postali životna činjenica za civilno društvo širom svijeta, uključujući brojne aktere – obične građanke i građane, aktivistice i aktiviste, nevladine organizacije, telekomunikacijske firme, pružatelje softvera [i] vlade”.³¹ Ljudi se aktiviraju na Internetu, uglavnom kroz društvene medije i stranice za umrežavanje, kao vid političkog i građanskog učešća. Ako to poredimo sa aktivizmom sredine i kasnih 1960-ih, digitalni mediji su postali i nužni jer nisu skupi, ogromni su i trenutno dostupni, što pomaže u brzom kreiranju zamaha.³² Kako Mary E. Hunt navodi, “tehnologija plus ideje i težak rad mogu promijeniti ovaj svijet”.³³

Društveni mediji: utjelovljenje feminističke ideologije

Prema Kate Ott, društveni mediji mogu biti ograničeni zbog nećijih “ličnih ograničenja, društvenih strukturnih ograničenja i... ograničenja teološke tradicije”.³⁴ Sigurno je da su zaređeni muškarcima žrtve ograničenja strukture i tradicije; međutim, zavjetovane redovnice su imale koristi od ovog novog medija, a i nastavljaju ga iskorištavati kao oblik prakse. Gina Messina-Dysert navodi da je “blogiranje značajan način komunikacije za žene na brojnim nivoima i da se treba poimati kao feministički poduhvat”, da osnažuje žene kroz njihovo izražavanje i prevazilazi geografske, ali i kulturne granice.³⁵ Ideji o pisanju bloga dodajem i tvrdnju da su sami društveni mediji utjelovljenje feminističke ideologije.

Da se vratim na pojam iz prethodnog podnaslova, način na koji zavjetovane redovnice koriste društvene medije ukorijenjen je u feminističkom ideološkom teo-etičkom diskursu i diskurzivnom aktivizmu. Ne samo da zavjetovane redovnice prihvataju društvene medije, već je i Vatikan prigrlio ovu novu tehnologiju kao sredstvo evangelizacije, dopirući tako do onih koji se smatraju nedokučivim. Da li je Vatikan nenamjerno promovirao feministički model aktivizma ili evangelizacije – razvijao je zajednicu, koristio darove i talente da prevaziđe kulturne i društvene granice, pastoralnu brigu, saradnju i promovirao Katoličku crkvu i njena učenja? Svakako jeste i, na veliko iznenađenje, nije mu to išlo u korist.

Kako je Katolička crkva koristila i zloupotrebljavala društvene medije

Od Vatikana do laika, društveni mediji su postali sredstvo evangelizacije i način dopiranja do globalne zajednice. Greg Kandra, đakon Katoličke crkve i bloger, kaže,

Internet nas čini itekako svjesnim da je svijet veći nego što mislimo, a manji nego što očekujemo ... povezani smo na načine koje ne možemo

*ni zamisliti ... mi smo katolici, što znači da smo univerzalni, da smo svugdje i svako, u dobru i u zlu.*³⁶

Dennis Poust također vjeruje da nam društvene mreže “pomažu da držimo prste na pulsu katolika koji sjede u klupama”.³⁷ U početku je Vatikan prihvatio društvene medije kao dar i sredstvo evangelizacije, kao katalizator za informacije.

Papa Benedikt XVI je 2009. godine promovirao korištenje društvenih medija u svojoj poruci za 43. Svjetski dan komunikacija, navodeći: “Te su tehnologije pravi dar za čovječanstvo, moramo zato učiniti da se prednosti koje one pružaju stave u službu svih ljudi i svih zajednica, prije svega onih koji su u potrebi i ranjivi”.³⁸

Na “Dan promicanja katoličkih medija” 15. marta 2011. godine, katolici i katolkinje koji imaju blog, podcast ili naloge na društvenim medijima zamoljeni su da nabroje dodatne tri stranice društvenih medija koje služe izloženosti “solidnom, katoličkom sadržaju na Internetu”. Papa Benedikt je opet podržao društvene medije, navodeći, “Doprinosi vjernika mogu biti korisni svijetu masovnih medija, mogu otvarati horizonte značenja i vrijednosti koje je digitalna kultura sama po sebi nesposobna vidjeti ili predstavljati”.³⁹ Vatikan je čak pokrenuo niz Twitter naloga 2010. godine da dijele vijesti i “informiraju o životu Crkve”.⁴⁰

Brojni članovi hijerarhije su također prigrlili društvene medije. Primjer je kardinal Timothy Dolan, koji koristi Twitter da se obraća široj i potencijalno mlađoj grupi ljudi. Kardinal Dolan Twitter koristi pod imenom @CardinalDolan. Prvi tweet je objavio 8. maja 2012. godine i tweeta u prosjeku dva puta dnevno o “religijskim meditacijama, najavljuje svoje radio emisije i povremeno pokazuje naznake humora”.⁴¹ Prema glasnogovorniku Nadbiskupije New Yorka, Josephu Zwillingu, “Dolan se nada da će mu platforma pomoći da

dopre do nove, možda i mlađe publike jer njoj šalje ‘implicitni poziv’ da uče o crkvenom nauku”.⁴²

Katolici i katolkinje su se okrenuli društvenim medijima da tamo nalaze prijatelje, dijele vijesti, uče o svojoj vjeri i dijele vjeru sa drugima.⁴³ Prema Alyson E. King i Avi Hyman, “jedan od najuzbudljivijih aspekata Interneta je njegov potencijal za stvaranje zajednica koje nadilaze granice i udaljenost”.⁴⁴ James Martin, D.J., koji aktivno koristi društvene medije, kaže,

*Društveni mediji su savršeno mjesto da se ljudi izjasne kada osjećaju da nemaju glas ... nekada katolici osjećaju da nemaju prostor u kojem mogu svoja stajališta podijeliti – što je neophodno jer “svako ko je kršten dio je crkve”.*⁴⁵

Društveni mediji su omogućili laicima, vjernicima da se upuštaju u politiku promoviranja katoličkog nauka. Direktor za komunikacije Katoličke konferencije države New York, Dennis Poust, navodi: “Facebook i Twitter postali su sastavni dio našeg zagovaranja” i “email brzo postaje prevaziđen način online komunikacije, posebno među mlađima”.⁴⁶

Prihvatanje društvenih medija Vatikanu je donijelo neočekivane rezultate. Najveći problem je to što je korištenje društvenih medija pokazalo kako je hijerarhija van toka događaja, što se vidjelo u objavljenim intervjuima i izjavama koje kao da izgovara neki nasilnik u školi, a ne predstavnik Krista. Umjesto da društvene medije koriste na pozitivan način, mnoge zaređene osobe i laici ovaj način komunikacije koriste da promoviraju mržnju i neslogu, čime otuđuju katolike koji se ne slažu, umjesto da grade mostove, ulaze u dijalog i prave raznoliku zajednicu.

Rezultat vidimo u Kongregaciji za nauk vjere, Vijeću katoličkih biskupa Sjedinjenih Država (USCCB) i drugom zaređenom liderstvu koje čvrstu ruku primjenjuje protiv svakoga ko se bavi aktivizmom protivnim njihovom razumijevanju crkvenog učenja, usprkos kanonskom pravu tih osoba da to

rade. Ured za digitalne medije USCCB-a je, rekavši da je online svijet “novi divlji zapad”, pripremio smjernice za katoličko korištenje društvenih medija.⁴⁷ Zbog ovakvog pogleda na društvene medije, papa Benedikt XVI je pozvao Crkvu da zauzme agresivniji stav.

Zaključak: društveni mediji i nova nastajuća Katolička crkva

Iako je prihvatila društvene medije, hijerarhija Katoličke crkve suočila se sa veoma neočekivanim rezultatom koji pokušava promijeniti smjernicama, upozorenjima i prijetnjama. Kako je ranije utvrđeno, društveni mediji su utjelovljenje feminističke ideologije i sredstvo aktivizma. Zbog činjenice da oni koji se drže hijerarhijskog i autonomnog postojanja ne razumiju šta to znači, upuštanje u društvene medije obilo se o glavu svima koji su pokušavali vjernike ustrojiti kao slijepo poslušne. Da li ta propast dolazi iz nerazumijevanja koncepata feministice, feminizma i/ili diskurzivnog aktivizma? Umjesto da prigrlje feministički diskurzivni aktivizam i ideologiju kako je to Isus radio, bore se da zadrže moć i kontrolu nad Crkvom, po svaku cijenu.

Usmjereni na potrebu za informacijama i na sposobnosti društvenih medija, katolici i katolkinje se udružuju, educiraju i informiraju te uče da propituju brojne edikte koje donosi hijerarhija, odnosno odgovore onih koji su dijelom hijerarhijske strukture Crkve i to na neposredan način. Ovo je imalo uticaja na zaređene muškarce ne samo u Sjevernoj Americi, već i u Irskoj, Australiji, Njemačkoj i Švicarskoj. Ti muškarci zauzeli su stav podrške prema zavjetovanim redovnicama i zaređivanju žena i to u rekordnim brojevima. Mnogi su postali žrtve vatikanske željezne šake jer su se brzo izdavale ekskomunikacije i upozorenja.

Neodobranje katolika i katolkinja širom svijeta je bilo intenzivno, zbog ishitrenih reakcija Vatikana i opresije nad ženama i zavjetovanim redovnicama. Nedavno sam preko Facebooka saznala da je nadbiskup Gerhard Mueller, novi predvodnik Kongregacije za nauk vjere, izdao obavijest u kojoj se

napadaju izjave svih katolika i katolkinja koje propituju ovaj neproporcionalan tretman žena,

Sjeverna Amerika i Evropa vode udruženu kampanju da diskreditiraju Katoličku crkvu što je dovelo do otvorenih napada na svećenike ... oni koji napadaju Crkvu posuđuju argument koji su protiv kršćanstva koristili totalitarni režimi poput komunizma i nacizma.⁴⁸

U nekoliko sati je objavljeno 176 komentara i napravljeno je oko 300 podjela na društvenim medijima što je uzrokovalo veliku negativnu reakciju koja samo može dalje produbljivati ovu podjelu.

Zavjetovane redovnice, s druge strane, iskoristile su ovaj medij da podižu svijest o trgovini ljudima, opresiji i mnogim drugim problemima u kontekstu društvene pravde. Sestra Simone Campbell navodi "za mene, slijediti Isusa značilo je uključiti se u zajednicu koja se borila za građanska prava ... njegovati vjeru značilo je njegovati traganje za pravdom, a to moja zajednica radi".⁴⁹ Utjelovljuju feminističku ideologiju i teo-etički diskurs kroz diskurzivno djelovanje. Postaju utjelovljenje Isusa, više nego oni koji biraju da ih ugnjetavaju i ušutkuju.

Jedna stvar je sigurna, promjena je u zraku, a društveni mediji su za to zaslužni. Da li ona najavljuje manju Rimokatoličku crkvu ili neki novi raskolnički pokret zavisit će od otvorenosti hijerarhije da se angažira sa vjernicima kako je nalagao Isus. Ako se desi raskolnički pokret, taj pokret bit će rođen iz iste zloupotrebe moći kao i Veliki raskol Istoka i Zapada i Protestantska reformacija i obećanja istih rezultata, što bi donijelo još jednu podjelu unutar Katoličke crkve.

Bilješke

- 1 U eseju koristim izraz "zavjetovana redovnica" za označavanje američkih katoličkih zavjetovanih sestara i redovnica, "zaređeni muškarci" za označavanje katoličkih svećenika, a "hijerarhija" za označavanje bilo koga ko ima vladajuću moć ili status biskupa ili viši u Rimokatoličkoj crkvi. Katolici i Katolička crkva definiraju se kao rimokatolički, a ne kao istočni pravoslavni ogranci katolicizma.
- 2 Associated Press, "Archbishop Gerhard Mueller: Critics Waging 'Pogrom' Against Church," *The Huffington Post*, 2. februar 2013, www.huffingtonpost.com/2013/02/02/archbishop-gerhard-mueller-critics-waging-pogrom-against-church_n_2606241.html?1359822352&ncid=edlinkusaolp00000009.
- 3 John Paul II, "Priests Do Not Have a Political Mission" (propovijed, opća audijencija, Vatikan) 28. juli 1993, www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/alpha/data/aud19930728en.html.
- 4 Ibid.
- 5 Marybeth C. Stalp i Bill Winders, "Power in the Margins: Gendered Organizational Effects on Religious Activism," *Review of Religious Research* 42, br. 1 (2000): 54.
- 6 Greg Kandra, "On Priests and Political Activism," *Patheos* (blog), 31. august 2012, www.patheos.com/blogs/deaconsbench/2012/08/on-priests-and-political-activism/.
- 7 Marybeth C. Stalp et al., 41.
- 8 Dana 3. juna 2012. godine Kongregacija za nauk vjere izdala je upozorenje protiv knjige sestre Margret Farley *Just Love: A Framework for Christian Sexual Ethics* (Pravedna ljubav: okvir za kršćansku seksualnu etiku) jer je sadržavala učenja koja nisu u skladu s Katoličkom crkvom.
- 9 David Pitt, "Nuns' Bus Tour Highlights Clash with Bishops over Their Activism," *Washington Post*, 18. juni 2012, <https://www.washingtontimes.com/news/2012/jun/18/nuns-bus-tour-highlights-clash-with-bishops-over-t/>.
- 10 Bruce Nolan, "Rev. James Martin, Jesuit Priest and Writer, Launches Twitter Campaign Supporting American Nuns' Work," *NOLA: Everything New Orleans*, 24. april 2012, http://blog.nola.com/religion_impact/print.html?entry=/2012/04/rev_james_martin_jesuit_priest.html.
- 11 Marybeth C. Stalp et al., 41.
- 12 Helene Tallon Russell, "Introduction to Feminist Theology," u: *Creating Women's Theology: A Movement Engaging Process Thought*, ur. Monica A. Coleman, Nancy R. Howell i Helene Tallon Russell (Eugene, OR: Pickwick Publications, 2011), 5.

- 13 Mary Daly, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, 2. izd. (Boston, MA: Beacon Press, 1985), xix.
- 14 Amina Mama, *Beyond the Masks: Race, Gender, and Subjectivity* (New York: Routledge, 1995), 14.
- 15 Mary E. Hunt, "Talking about Radical Feminism," *Feminist Studies in Religion* (blog), 7. august 2012, www.fsrinc.org/blog/talking-about-radical-feminism.
- 16 Francis X. Rocca "Why Not Women Priests? The Papal Theologian Explains," *Catholic News Agency*, 2. februar 2013, www.catholicnews.com/data/stories/cns/1300417.htm.
- 17 Ibid.
- 18 Hunt, "Talking about Radical Feminism."
- 19 Kate Ott, "Special AAR Series Part I: Re-Envisioning the Academy as 'Open Source' Community," *Feminism and Religion* (blog), 14. decembar 2012, <http://feminismandreligion.com/2012/12/14/special-aar-series-part-i-re-envisioning-the-academy-as-open-source-community-by-kate-ott-with-introduction-and-response-by-mary-hunt/>.
- 20 Frances Shaw, "Discursive Politics Online: Political Creativity and Affective Networking in Australian Blogs" (doktorska disertacija, University of South Wales, Australija, 2012), 8, na: Academia.edu, www.academia.edu/2031938/Discursive_politics_online_political_creativity_and_affective_networking_in_Australian_feminist_blogs_PhD_Thesis.
- 21 Svakako su žene napuštale svoje vjerske zajednice jer su promjene smatrale teškima, ali većina ih je prihvatila. Vidjeti objašnjenje Sandre Schneiders o ovoj tranziciji, koja se smatra evolucijskom u knjizi *Finding the Treasure: Locating Catholic Religious Life in a New Ecclesial and Cultural Context* (Pronalaženje blaga: lociranje katoličkog redovničkog života u novom crkvenom i kulturnom kontekstu), posebno u petom i šestom poglavlju.
- 22 Mary J. Henold, *Catholic and Feminist: The Surprising History of the American Catholic Feminists Movement* (Chapel Hill, NC: The University of North Carolina, 2008), Kindle lok. 133-134.
- 23 Jamie Manson, "What LCWR Teaches Us about Church Leadership: Grace on the Margins," *National Catholic Reporter*, 16. august 2012, <http://ncronline.org/blogs/grace-margins/what-lcwr-teaches-us-about-church-leadership>.
- 24 Nolan, "Rev. James Martin."
- 25 Tony Blair, "My Female Faith Hero: Catholic Sister," *The Huffington Post: United Kingdom*, 3. august 2012, www.huffingtonpost.co.uk/tony-blair/tony-blair-international-womens-day-catholic-sisters_b_1330298.html.
- 26 Ibid.

- 27 James Martin, "What Sisters Mean to Me," *Washington Post*, 26. april 2012, www.washingtonpost.com/blogs/guest-voices/post/what-sisters-mean-to-me/2012/04/26/gIQA9AMuiT_blog.html.
- 28 Ibid.
- 29 Nolan, "Rev. James Martin."
- 30 Martin, "What Sisters Mean to Me."
- 31 Clay Shirky, *The Political Power of Social Media: Technology, the Public Sphere, and Political Change* (New York: Council on Foreign Relations, januar/februar 2011), 1.
- 32 Kristin LaRiviere et al., "About Campus," *About Campus* (juli-august 2012): 10-14.
- 33 Mary E. Hunt, "Special AAR Series Part I: Re-Envisioning the Academy as 'open Source' Community by Kate Ott with Introduction and Response by Mary Hunt," *Feminism and Religion* (blog), 14. decembar 2012, <http://feminismandreligion.com/2012/12/14/special-aar-series-part-i-re-envisioning-the-academy-as-open-source-community-by-kate-ott-with-introduction-and-response-by-mary-hunt/>.
- 34 Ott, "Special AAR Series Part I: Re-Envisioning the Academy as 'Open Source' Community."
- 35 Gina Messina-Dysert, "Special Series Part I: Women Blogging Theology," *Feminist Studies in Religion*, 14. decembar 2012, <https://feminismandreligion.com/2011/12/04/women-blogging-theology-by-gina-messina-dysert/>
- 36 Kandra, "On Priests and Political Activism."
- 37 Dave Maluchnik, "State Catholic Conferences Support Bishop Herzog's Call to Engage Social Media," Catholic Online, <https://www.catholic.org/news/technology/story.php?id=39335>.
- 38 Pope Benedict XVI, "New Technologies, New Relationships: Promoting a Culture of Respect, Dialogue, and Friendship," The Vatican, www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages.
- 39 Billy Atwell, "New Online Catholic Campaigns Leverage Social Media," Catholic Online, <https://www.catholic.org/news/technology/story.php?id=40636>.
- 40 Vatikan je pokrenuo šest Twitter kanala na engleskom, španskom, italijanskom, francuskom, njemačkom i portugalskom jeziku. Vidjeti: "Vatican Launches New Twitter Channels to Inform about the Life of the Church," *Catholic News Agency*, 23. mart 2010, www.catholicnewsagency.com/news/vatican_launches_new_twitter_channels_to_inform_about_the_life_of_the_church/.
- 41 Matt Flegenheimer, "Now, @cardinaldolan," *New York Times*, 20. maj 2012, www.nytimes.com/2012/05/20/nyregion/cardinal-timothy-dolan-embraces-140-characters.html?_r=0.
- 42 Ibid.
- 43 "Vatican Launches New Twitter Channels."

- 44 lyson E. King i Avi Hyman. "Women's Studies and the Internet: A Future with a History," *Resources for Feminist Research* 27, br. 1 (1995): 13.
- 45 Dalina Castellanos, "Catholics All A-Twitter about the Role of Nuns," *Los Angeles Times*, 17. maj 2012, articles.
latimes.com/print/2012/may/17/nation/la-na-nuns-20120518.
- 46 Maluchnik, "State Catholic Conferences Support Bishop Herzog's Call to Engage Social Media."
- 47 Randy Sly, "US Catholic Bishops Publish Social Media Guidelines for Catholics," Catholic Online,
<https://www.catholic.org/news/national/story.php?id=37479>.
- 48 Associated Press "Archbishop Gerhard Mueller: Critics Waging 'pogrom' Against Church," *The Huffington Post*, 2. februar 2013,
www.huffingtonpost.com/2013/02/02/archbishop-gerhard-mueller-critics-waging-pogrom-against-church_n_2606241.html?1359822352&ncid=edlinkusaolp00000009.
- 49 Dalina Castellanos, "Catholics All A-Twitter about the Role of Nuns."

TPO
Fondacija
www.tpo.ba

6. Od pisanih mašina do društvenog umrežavanja: tehnološka historija jedne feminističke organizacije

Mary E. Hunt

Nikad nismo pisale štapićem po pijesku. Ali kada je 1983. godine u Silver Springu, Maryland (predgrađe Washingtona, DC) osnovana Ženska alijansa za teologiju, etiku i obred (WATER), pisane mašine, iako električne, bile su neophodna oprema. Ovo poglavlje pišem na MacBook Airu, sa istom osnovnom tastaturom, ali daleko od starih mašina.

Kako se feministice u religiji bave našom kolektivnom upotrebom tehnologije, nudim ovdje historijat tehnološke evolucije jedne trideset godina stare organizacije kao studiju slučaja da pokažem kako su brze, nemilosrdne i duboke promjene te kako je važno da je naš rad pristupačan onima kojima je najviše potreban.

Osnivački dokument organizacije WATER bio je prijedlog od tri stranice za "Ženski teološki savez" koji sam otkucala uz upotrebu korektora. Za neupućene, korektor je tekućina za prepravke koja se nanosi na papir kada se napravi greška pri pisanju, pusti da se osuši i zatim se ponovo kuca preko toga. Napravile smo kopije originalnog dokumenta u obližnjoj štamparskoj radnji za distribuciju. Voilà, eto nas, radimo.

Trideset godina kasnije, rutinski komuniciramo na iPhone uređajima, Apple laptopima i iPad uređajima te koristimo printere koji skeniraju i faksiraju. Koristimo društvene medije uključujući Facebook i Twitter. Održavamo web stranicu i osmišljavamo strategiju kako da naš newsletter iz štampanog

prenesemo u digitalni oblik. Google grupe su nam sredstva zanata; flash diskovi su nezamjenjivi.

Evolucija se činila glatka, iako povremeno prisilna – od floppy disketa do kompaktnih diskova, od faksa do e-maila, od izrade fotografija do njihovog čuvanja na telefonu. Planiramo uskoro uključiti i videozapise na našu web stranicu. Implikacije svakog koraka nisu trivijalne, a geštalt je jasan. Više ljudi je svjesno našeg rada i više nego ikada prije su uključeni. Tako funkcionira neprofitna organizacija 21. stoljeća.

Usred entuzijazma za tehno čuda, mudro je prisjetiti se da pionirke feminističkih studija u religiji – na primjer, Georgia Harkness, Nelle Morton, Pauli Murray – nikada nisu poslale e-mail. Sasvim sam sigurna da Mary Daly nikada u životu nije napisala blog. Ideje još uvijek pobjeđuju tehnologiju. Najvažniji je naporan rad. Ali tehnologija plus ideje i naporan rad mogu promijeniti svijet kakav poznajemo.

Pregled ovog procesa nam priča tehnološku priču jedne male neprofitne organizacije. Također služi kao primjer kako se feministički rad u religiji promijenio, na bolje i na gore. Za neke čitateljice i čitatelje, ovaj historijat je poznat. Drugima, posebno mlađim, otvorit će oči kada shvate da ono što danas uzimamo zdravo za gotovo u smislu komuniciranja ustvari predstavlja istinski nove pristupe. Moja kolegica me je pitala šta su neke stvari koje sam spomenula u ovom poglavlju jer jednostavno nikada nije vidjela telefon sa žicom ili *messengera* (nositelja poruka) koji kuca na vrata! Nevjerovatno je pak da smo mi koje smo doživjele te promjene uspjele uhvatiti korak i obavljamo posao koji tehnologija navodno olakšava.

Od pisaaćih mašina do kompjutera

Ured organizacije WATER otvoren je na adresi 8035 13th Street u Silver Springu, Maryland (predgrađe Washingtona, DC) u aprilu 1983. godine. To je

uslijedilo nakon niza mjeseci rada na stolu u trpezariji i u radnoj sobi skromne kuće u tom istom susjedstvu u kojoj smo živjele Diann Neu i ja. Naš cilj je bio da se feminističke religijske vrijednosti stave u službu društvene promjene. Nismo to tako jezgrovito formulirale tada, ali je to bio posao koji smo sebi zacrtale i koji je trebalo obaviti. Okupile smo desetak žena koje su nam pomogle u skiciranju potrebe koju smo identificirale, a onda smo preuzele odgovornost da naš rad zaživi.

Obje članice, Diann i ja, imale smo pisane mašine koje smo donijele od kuće. Imale smo telefonsku liniju sa dva telefona za koje nismo mogle ni sanjati da ih stavimo u džep i tako nosimo. Bili su to fiksni telefoni sa žicom tako da se moralo sjesti za sto i razgovarati. Imale smo olovke i papire, šiljalo i rezač papira od opreme. Ne želim da ovo zvuči kao da smo bile pečinske žene koje pišu po zidovima, ali ako nas poredim sa standardom uredske opreme u 21. stoljeću, moram reći da smo u startu bile primitivne.

Izgradnja saveza je rad od osobe do osobe, sa svakom se mora komunicirati, svaka se mora informirati i pozvati da učestvuje. Kucale smo gotovo svu našu korespondenciju, pakirale je u koverta, lijepile poštanske markice i slale poštom. Bilo da smo odgovarale ne neki upit, upućivale pismo o finansiranju ili slale članak za objavu, proces je bio radno intenzivan, ali prilično rutinski. Tih ranih dana smo često lizale poštanske markice.

Susretale smo se i upoznavale sa mnogim ljudima kojima je bilo potrebno ono što smo nudile kroz feminističke teo-etičke programe, projekte i publikacije, kao i liturgije, obrede, savjetovanje i organiziranje. WATER je bila na putu od ideje do mjesta u kojem žene mogu raditi na religijski zasnovanoj društvenoj promjeni nesputane zahtjevima univerziteta ili denominacije. Kao takvo mjesto, WATER je bila i ostaje simbol ženskog autonomnog, međuzavisnog i ženski finansiranog rada u religiji. To je taj dio koji mijenja svijet, jer mnoge žene (i neki muškarci feministi) crpe energiju i inspiraciju iz ovog rada da bi obavljale svoj posao.

Kratke poruke smo pisale rukom i slale poštom 1980-ih i 1990-ih godina. Izvještaje smo kucale i kopirale. S vremenom smo počele pisati newsletter koji smo sklapale i slale poštom. Kako nam je rastao broj kontakata, uskoro smo dostigle dovoljno (200) pristalica da smo ga mogle slati masovnom poštom po nižoj cijeni. Imamo jednu fotografiju u arhivi na kojoj dvije sudirektorice prkose snježnoj oluji sa drvenim sankama natrpanim vrećama newslettera na putu ka pošti. Svakako je bila prednost što smo bile mlade i jake dok smo stvarale ovu organizaciju.

Telefon je stalno zvonio u tim ranim godinama. Sate smo provodile razgovarajući sa kolegicama po gradu i širom zemlje. Međugradski pozivi nisu bili jeftini, ali je telefoniranje bilo dovoljno prihvatljivo da smo mogle zvati kada smo trebale nešto raspraviti i/ili kada nam je hitno trebao odgovor. Razgovori su bili presudni za planiranje programa, učvršćivanje strategija i pronalaženje načina da finansiramo ono što se trebalo uraditi. Prijateljstva su cvjetala među kolegicama koje su neizbježno razgovarale i o ličnim stvarima dok su poslom bile na telefonu. Kolegice u inostranstvu smo zvale samo iz veoma važnih razloga. Cijene su bile previsoke, a Skype je bio nezamisliv.

Lični sastanci su bili česti tih godina u Washingtonu, DC. Organizacija WATER je često pravila okupljanja ili bismo otišle u ured neke druge grupe da zajednički radimo na konferencijama, publikacijama i slično. Bilo je i mnogo programa, sa govornicama, raspravama i pratećim prijemom sa vinom i sirom da bi se napravio prostor i za druženje. Takva okupljanja su ovih dana rijetka.

Lični odnosi bili su temeljni i važni za većinu našeg rada. Istina, nismo bile velika grupa teološki zainteresiranih feministica, ali smo provodile mnogo vremena upoznavajući jedna drugu što nam je poslužilo kao dobra osnova za saradnju i umrežavanje. Ako nas je rad spojio, naše međusobne veze su taj rad održale.

Od svog osnivanja, vizija i praksa organizacije WATER bile su globalne, s obzirom na moja formativna iskustva predavanja i angažiranja u aktivizam

u Latinskoj Americi. Mnogo smo putovale po zapadnoj Evropi, a kasnije i u Australiju i na Novi Zeland. Međunarodna putovanja bila su važna za upoznavanje kolegica i širenje našeg rada. Zaposlenice organizacije WATER mnogo su puta putovale da uče i predaju u Argentinu, Čile, Urugvaj, a kasnije i u Brazil i na Kubu. Naravno, kolegice iz svih dijelova svijeta dolazile su nama u WATER.

Tehnologija putovanja je brzo napredovala, tako da su odlasci u inostranstvo postajali sve uobičajeniji i pristupačniji kako je Alijansa rasla. Međunarodne kolegice su bile značajan dio Alijanse, koja je djelovala kao labavo strukturirana mreža feministica u religiji. Nije bilo zamjene za lične odnose koji su povezivali WATER sa centrima kao što su Con-spirando u Čileu¹ i Frauenstudien und Bildungszentrum in der EKD (Ženske studije i obrazovni centar Njemačke protestantske crkve) u Njemačkoj.² Te veze traju do današnjeg dana, ali je pojava kompjutera donijela velike promjene u dinamici i tkivu našeg rada.

Od kompjutera do društvenih mreža

Organizacija WATER je svoj prvi kompjuter dobila u kasnim 1980-im. Bio je to dan za pamćenje kada su ta mašina i printer zauzeli veći dio automobila u kojem smo ih dovezle kući. Diann Neu i ja smo osjećale strahopoštovanje prema toj stvari, kao da smo dobile bebu i nismo baš znale šta s njom da radimo. Planirale smo u pozorište tu noć, tako da smo mu nazdravile vinom i brinule se kako će se snaći dok nas nema.

Jedan kompjuter vodio je drugom, a tokom godina svaki sljedeći bio bi manji i moćniji. Teško je precijeniti promjene koje su kompjuteri uzrokovali u našoj oblasti i u svijetu. Sada je svaka osoba obavljala zadatke koje su ranije radile sekretarice i administrativne asistentice. To je značilo da su brojne žene ostale bez posla i da brojne druge žene imaju više posla nego ikad ranije. Srećom, mi nikada nismo zavisile od drugih da nam obavljaju administrativne poslove tako da nam je ta promjena bila neprimjetna.

Kalendar i raspored podrazumijevali su olovku, a ne tastaturu. Kopiranje dokumenata u više primjeraka zahtijevalo je indigo-papir, a kasnije fotokopiranje. Sada smo to mogle raditi pritiskom na dugme i vrtlogom printera. U vrijeme kada nije bilo lasera, snalazile smo se sa matičnim printerom, iako nije davao baš dobar kvalitet štampe. Podaci o donatorima i liste adresa prebačene su iz knjiga sa samoljepljivim oznakama u baze podataka i objedinjavanje pošte.

Mali broj zaposlenih osoba mogao je obavljati mnogo više uredskih zadataka potrebnih za nesmetano funkcioniranje neprofitne organizacije. Naš uspjeh u širenju mreža, povećanju programa i publikacija i poboljšanju javnog profila bio je moguć zbog tehnologije. Znale smo se zezati da je Vatikan mislio da je WATER veličine nekog srednjeg univerziteta, a ustvari se radilo o tri do četiri zaposlene uz pripravnice i gostujuće naučnice.

Faksimilne mašine nisu dugo potrajale 1990-ih godina kao preferirani način komuniciranja. Njihov originalni termalni papir nije bio naročito pouzdan, tako da su ih brzo zamijenile fax-mašine sa običnim papirom. Bila je to novina da smo mogle napisati pismo i faxom ga odmah poslati u bilo koji dio svijeta. Sjećam se da sam nagovorila niz prijateljica i kolegica da kupe fax-mašine da bismo mogle efikasnije komunicirati. Mogućnost da dokumente premješamo iz jednog ureda u drugi velikom brzinom i sa potpisima koji su bili legalni iako su bili kopije bila je dobrodošla inovacija. Nositelji poruka, oni ljudi na biciklima sa torbama koji su prenosili poruke i obavljali sitne zadatke, uglavnom su ostajali bez posla. Godinama nismo vidjele ni jednog, iako su ih u tim ranim danima neprofitne organizacije prilično često koristile da ubrzaju poslovanje po gradu.

Elektronska pošta i Internet su promijenili sve. Ono što je u početku predstavljalo vojnu i vladinu tehnologiju brzo je postalo komercijalno lako dostupno. Email je zasjenio fax lakoćom i brzinom, a bilo ga je i lakše pokrenuti. WATER i brojne druge neprofitne organizacije počele su koristiti

email sredinom 1990-ih godina. Trebalo je niz godina da se kritična masa ljudi uključi u online svijet, jer jednostavno slanje emaila nije bilo od koristi ako nema ko da ga primi! Postepeno, email adrese su zamijenile poštanske za redovnu korespondenciju.

Ova dinamika imala je važne implikacije po naš međunarodni rad. Mnoge kolegice u drugim zemljama, posebno u zemljama u razvoju, nisu imale pristup kompjuterima i emailu sve do duboko u novo stoljeće. Tako da smo morale biti eksplicitne po pitanju našeg dosega i morale smo ga prilagođavati medijima koji su bili dostupni i brinuti o inkluziji slanjem obične pošte i elektronske pošte našim sagovornicama.

Email je eksponencijalno nadodavao volumen komunikaciji u našem radu i nevjerovatno je umanjio poštanske troškove. Email je gotovo u potpunosti zamijenio brojne papirne najave programa koje smo ranije slale i primale. Sad je to postao način na koji "pričamo" sa kolegicama, tako da su telefonski pozivi bili sve rjeđi. Komisije koje su dijelom našeg koalicijskog rada većinu posla obavljaju preko emaila.

Listserv organizacije WATER, jedan od ranih i još uvijek popularnih na terenu, koristan je interaktivni način da se dijele informacije i ideje. Vertical Response nam je jednostrani način slanja emaila kroz koji promoviramo programe i projekte i ne očekujemo odgovore. Google i druge grupe šalju i primaju masovnu količinu informacija, mnogo više od onoga što smo obrađivale u dane obične pošte i brzih prekonocnih poštanskih usluga.

Slanje poruka, komunikacija koju preferira većina mladih ljudi, u našem radu ima relativno ograničenu ulogu jer je većina naših poruka duža od par redova. Međutim, šaljemo poruke kada je to nužno jer je to dodatni način dopiranja do ljudi i dijeljenja informacija.

Web stranice na Internetu su druga najveća inovacija kompjuterskog doba zbog koje su WATER³ i njene sestrinske organizacije široko pristupačne. Web

stranice su u početku bile kao online brošure – kratki pregled organizacija sa informacijama o tome kako ih se može uživo kontaktirati. Većina ljudi neće nikada posjetiti ured organizacije WATER na trećem spratu zgrade World na adresi 8121 Georgia Avenue u Silver Springu, MD 20910 SAD. Ali broj “posjeta” na našem sajtu raste na dnevnoj osnovi, jer ljudi koriste naše resurse i povezuju se sa našom Alijansom.

Brojne programe nudimo i uživo i telefonski. Mjesečne telekonferencije sa vodećim feministicama okupljaju desetine osoba u vrijeme ručka gdje se daju suštinski doprinosi i raspravlja o raznim temama. Ugostile smo Margaret Miles, Nancy Pineda-Madrid, Judith Plaskow i Traci West, da spomenem samo neke od desetina koje su uljepšale naše frekvencije. Snimci i bilješke naših sesija dostupne su na našoj web stranici⁴ i mogu se koristiti u učionicama i studijskim grupama.

Nudimo čak i liturgije, obrede i meditaciju, lično i telefonski. U početku se činilo neprirodnim sjediti u tišini sa ljudima koji su stotinama kilometara udaljeni. Ali dobro funkcioniše jer se povezuju ljudi koji bi inače bili sami sa grupom koja se okupi u uredu organizacije WATER. Isto smo tako sumnjale da će se liturgije i obredi dobro prenositi preko telefona, ali jesu.

Odoljele smo snimanju tih događaja da ne bismo od religije napravili gledateljski sport, ali o tome razgovaramo i vjerovatno će to biti sljedeći korak. Smatramo da Skype, WebEx i druge platforme odvlače pažnju puno više od obične audio postavke. Ali kako tehnologija napreduje, nema sumnje da ćemo i to probati. Postoje određeni događaji, na primjer predavanja ili sahrane, gdje smo zahvalne za pristup tehnologiji jer to znači da ne propuštamo trenutak.

Kada smo pokrenule sajt, imale smo web dizajnericu koja je radila na sadržaju i formatu. Sada naše zaposlene osobe same rade izmjene i redovno dodaju novi sadržaj koristeći dostupnu tehnologiju koja je dobro usmjerena i lako se koristi. Kontrola nad platformom i materijalom znači da možemo komunicirati preko sajta onako kako smo nekada radile sa newsletterom ili izvještajem, a

možemo je i dnevno ažurirati ako želimo. Iako je ovo danas uobičajeno, važno je naglasiti kako je brzo ovaj kapacitet nastao. Proliferacija web stranica nije ništa drugo do eliminacija većine štampanih materijala organizacija i poziv da se informacije široko dijele. Naravno, ovo je uslovljeno idejom da svako ima pristup webu, što nameće određena ograničenja na pristupačnost u onim zemljama gdje je pristup Internetu manje uobičajen.

Jedan izazov u svemu ovome je prečasn timer. Naš kvartalni WATERwheel⁵ štampa se preko dvadeset godina. Imao je format od osam stranica i sadržavao je jedan veći članak, inovativnu liturgiju, novosti o organizaciji, obrazložen spisak resursa i slično. Većina tih informacija se danas nalazi na našoj web stranici, čime se stvara dvostruka dilema. Prvo, kako da informacije dođu do ljudi koji ne idu na našu web stranicu ili koji više vole takav materijal držati u ruci? Drugo, kako da naplatimo primanje materijala kada su ljudi navikli sve besplatno čitati na Internetu? Ovo su važna pitanja. Nastojimo balansirati pristup za sve i pravednu naknadu da bismo mogle nastaviti raditi. Odgovori su složeni i još uvijek nisu formulirani.

Resursni centar organizacije WATER nazvan po Carol Blythe Murdock, našoj dugogodišnjoj urednici, sadrži preko šest hiljada knjiga, časopisa i CD-ova i sve se to može posuditi. Većina tih naslova došla je kao primjerak za recenziju od izdavača koji se nadaju da ćemo njihov rad promovirati u našem newsletteru, bibliografijama i programima. Sve je katalogizirano na Librarything.com⁶ sa ciljem lakšeg snalaženja. Neke gostujuće naučnice dođu u biblioteku dok rade istraživanja, jer je to jedno od rijetkih mjesta gdje je literatura o feminizmu u religiji lako dostupna u tako velikom broju.

Mnoge publikacije se i dalje štampaju, na primjer *New Feminist Christianity: Many Voices, Many Views*⁷ (Novo feminističko kršćanstvo: mnogo glasova, mnogo stavova). Ali je sada veliki pomak u izdavaštvu okretanje ka digitalnim platformama kao što su Kindle, Nook i iBooks, tako da moramo ponovo razmisliti o našem pristupu kako prikupljanju izdanja tako i distribuciji

resursa. Čini se da će još neko vrijeme biti održive i nužne i štampane uz digitalne verzije. Kao što mnoge naše kolegice nisu imale kompjutere ili pristup Internetu godinama nakon što smo mi to dobile, tako i danas mnogi ljudi žele štampane verzije knjiga i časopisa jer nemaju jednostavan pristup prenosivim čitačima. Ali se to širom svijeta mijenja brzinom svjetlosti.

Povezana promjena je nastanak bloga kao normativnog načina upuštanja u razgovor. WATER ima blog koji se zove *WATER Voices* i ohrabrujemo kolegice da ga koriste.⁸ Mi nekim blogovima i doprinosimo, na primjer, blogu *Feminist Studies in Religion Forum*⁹ i *Feminism and Religion*.¹⁰ Na oba bloga se govori o trenutnom i aktuelnom radu na terenu. Blogovi imaju tu prednost da su interaktivni tako da se odgovori na objave dešavaju odmah. Oba bloga imaju komentatorske politike tako da postoji određena urednička kontrola nad sadržajem koji se objavljuje.

Društvene mreže su posljednji i, u vrijeme dok ovo pišem, najpopularniji novi načini povezivanja. WATER koristi i Facebook i Twitter da komuniciramo sa našom Alijansom i drugim kolegicama. Ne objavljujemo tako često kao neke druge grupe, niti previše posvećeno čitamo te medije, ali su oni ključni za širenje naše publike, posebno za uključivanje mlađih ljudi. Postoji jedna egalitarna dimenzija društvenog umrežavanja koja se dopada našim feminističkim senzibilitetima i uzbuđenje kada nam pažnju privuče neka objava. Činjenica da svako, makar u teoriji, ima pristup blogu feministički je značajna. Isto tako, ohrabrenje da se probaju nove ideje, vidi šta druge misle, i mogućnost da se promijeni napisano sve su pozitivne stvari iz feminističke perspektive.

Ponekad je dosadno beskonačno listati kratke, male objave zbog čega počnemo, makar ja, žuditi za konkretnijim razgovorom. Međutim, pristup tako velikom rasponu materijala može biti plus jer je samo njegovo prikupljanje ogroman posao. Smatram da trud koji se ulaže u omogućavanje pristupa akademskom izdavaštvu i sposobnost da se na jednostavan način dokumentiraju objave na

blogovima znači da se žanrovi akademskog i popularnog pisanja približavaju, a ne udaljavaju. To ima interesantne implikacije za “vaganje” publikacija kada govorimo o zapošljavanju, radnom stažu, napredovanju i slično. Dok su ranije ozbiljno uzimani samo akademski članci, mislim da sada trebamo promisliti te kriterije jer se toliko akademskih radova objavljuje online.

Nakon trideset godina, mi u organizaciji WATER i dalje želimo isprobavati nove načine postizanja feministički i religijski utemeljenih društvenih promjena. Ovaj historijat naših napora služi kao primjer kako se to može raditi i dokaz da organizacije mogu i moraju pratiti dostupnu tehnologiju. Slijedi par dodatnih osvrti na implikacije takvog opredjeljenja.

Od društvenih mreža do zvijezda

Tehnologija nije neutralna. Mnogo novca je potrebno da nabavite najnoviju opremu da biste lako mogle koristiti društvene medije, da biste mogle raditi dok ste na putu, da biste bez teškoća komunicirale sa gotovo svima. Trebate biti dobro obučene da znate koristiti tehnologiju. Starijim ljudima učenje ide teže. Siromašni ljudi nemaju priliku. Mladi ljudi određenog društvenog sloja prednjače u ovome, a organizacije poput WATER ih trebaju. Ta dinamika razdvaja one koji imaju i one koji nemaju na načine koje mi nastojimo mijenjati.

Ima ironije u tome da su feminističke studije u religiji toliko zavisne od tehnologije. Na primjer, kada bi prestali raditi telefoni, ne bismo mogle imati mjesečne telekonferencije WATER-a.¹¹ Treba nam struja i telefonske linije koje su tako duboko ukorijenjene u kapitalistički patrijarhat kojem smo dužne i obavezane. To je tako, iako se maksimalno trudimo skinuti sa mreže.

Malo sam nostalgična prema sastancima uživo i telefonskim pozivima, iako sam svjesna da možemo uključiti više ljudi koristeći nove tehnologije. Ali da li su oni uključeni onako duboko i potpuno, pitam se, kada smo toliko udaljeni

jedni od drugih? Od čega odustajemo u kvalitetu zajednice Alijanse u zamjenu za brojnost povezanih ljudi? Da li nam je uopće potreban ured ako nam je toliko interakcije virtualno? Da li je naš resursni centar suvišan sada kada stotine knjiga možemo smjestiti na uređaj i nosati sa sobom u torbi?

Vrijeme će nam iznjedrili odgovore na ovakva pitanja. WATER i druge feminističke organizacije pred sobom imaju teške izbore sa kojim se suočava svaka grupa koja svoju misiju želi nastaviti u svijetu koji se rapidno mijenja. S jedne strane, cilj je isti: omogućiti da su feministički religijski resursi u službi društvene promjene. S druge strane, sredstva kojima se to postiže dramatično su se promijenila u prvih trideset godina postojanja ove organizacije.

Ne pristaje meni kao suosnivačici i sudirektorici da analiziram naš uticaj. Umjesto toga ću reći da smo slijedile dva vodeća principa u suočavanju sa promjenama: koristimo resurse odgovorno i naširoko ih dijelimo. Mislim da će nam ti kriteriji i dalje biti od koristi, kao i našim nasljednicama, ako ih bude.

Fondacija
www.tpo.ba

Bilješke

- 1 Vidjeti: <http://conspirando.cl>
- 2 Vidjeti: www.fsbz.de.
- 3 Vidjeti web stranicu WATER-a: <https://www.waterwomensalliance.org/>.
- 4 Vidjeti: www.waterwomensalliance.org/teleconferences-audio-and-notes/.
- 5 Možete pristupiti newsletteru WATERwheel na: www.waterwomensalliance.org/waterwheel/.
- 6 Resursima WATER-a možete pristupiti na Librarything.com: www.librarything.com/home/waterlibrary.
- 7 Mary E. Hunt i Diann L. Neu (ur.), *New Feminist Christianity: Many Voices, Many Views* (Woodstock, VT: SkyLight Paths Publishing, 2010).
- 8 Možete pristupiti blogu WATER Voices na: www.watervoiceblog.blogspot.com.
- 9 Možete pristupiti blogu *Feminist Studies in Religion Forum* na: www.fsrinc.org/. "Talking About Radical Feminism" Mary E. Hunt na: www.fsrinc.org/blog/talking-about-radical-feminism.
- 10 Možete pristupiti blogu *Feminism and Religion* na: <http://feminismandreligion.com>. "Narrative Textiles and Women's Stories" Mary E. Hunt na: <http://feminismandreligion.com/2012/06/01/narrative-textiles-and-womens-stories-by-mary-e-hunt/>.
- 11 Možete pristupiti WATER telekonferencijama na: www.waterwomensalliance.org/teleconferences/.

Fondacija
www.tpo.ba

7. Televizija, društveno umrežavanje i kulturna kritika: *alternativne metodologije za feministički naučni rad*

Elise M. Edwards

Interaktivne mogućnosti koje nam pruža Internet promijenile su način na koji se televizijske emisije predstavljaju gledateljstvu. Na jednoj strani spektra interaktivnosti, od gledateljstva se traži da daju sadržaj ili usmjeravaju emisiju. Sport, zabava i talk show često u samu emisiju inkorporiraju materijal koji su dobili online kao pokazatelj reakcija ili komentara gledalaca i gledateljica. U takvim slučajevima se gledaoci i gledateljice pozivaju da šalju poruke, video klipove i odgovore na ankete na Twitteru, Facebooku, emailom ili na web stranici emisije. Na drugom kraju spektra, gledaoci i gledateljice reakcije šalju u emisiju, ali se one direktno ne povezuju sa sadržajem samog programa. Dizajnirane su tako da promiču zajednicu kroz dijalog reakcija i komentara, kao kada se epizode ponovo emitiraju u izdanju za društvene mreže i u njima su prikazani komentari o radnji koja se dešava na ekranu dok televizijski gledaoci i gledateljice gledaju. Slično tome, neke mreže i mediji na svojim web stranicama imaju blogove i komentare uživo da bi stimulirali raspravu o programima u stvarnom vremenu.¹ Oba kraja spektra interakcije u centar pažnje stavljaju reakciju gledaoca ili gledateljice. Facebook, Twitter i blogovi koji sažimaju ili ocjenjuju televizijske emisije i specijalna izdanja dozvoljavaju gledateljstvu da dijeli reakcije na te emisije. Za naučne radnice i radnike koji se bave kritikom kulture, ove reakcije mogu same po sebi postati izvori, mogu se postaviti uz kulturni objekat (televizijski program) u svrhu tumačenja. U oblasti religije, ova vrsta kulturne kritike može se inkorporirati u naučni rad

o življenoj religiji, etičkoj teoriji i praksi, u komparativnu analizu religijskih tekstova i kulturnih objekata i druge vrste radova kojima se istražuju životi žena i njihove religijski informirane koncepcije svijeta.

Nastajuće forme online diskursa također ohrabruju interakcije koje se mogu ugraditi u naučni rad kroz ciklični proces recenzija i diskusija. Ako naučnice i naučnici religije mogu naučiti kritički ugraditi izvore koji odražavaju angažirano gledateljstvo u svoj naučni rad, oni time stiču pristup ne samo novim izvorima već alternativnoj, kolaborativnoj metodi pisanja. Objavljujući svoje osvrte na blogovima i u online zajednicama, oni svoje pisanje podvrgavaju recenziji i komentarima javnosti koja uključuje ne samo koleg(ic)e recenzent(ic)e, već i njihove vlastite društvene mreže prijatelja i pratilaca iz različitih oblasti, različitog obrazovanja i religijske orijentacije. U ovom eseju govorit ću o načinima na koje stranice društvenog umrežavanja i blogovi mogu funkcionirati u praksama pažljivog gledanja televizije, kolektivnog osvrta i kolaborativnog pisanja te ću pokazati da te prakse izražavaju feminističke vrijednosti i predstavljaju alternativne metodologije religijskom naučnom radu.

Pažljivo gledanje

Praksa pažljivog gledanja označava detaljni pregled medija gledaoca i gledateljica da bi mogli ostaviti komentar i reakciju na slike, narativ i poruke koje emisija prenosi. Pažljivo gledanje je nova primjena vještine koju feministice decenijama predlažu. Feminističke aktivistice i naučnice su se 1980-ih godina pojačano bavile javnim slikama i reprezentacijama žena u popularnim medijima, umjetnosti i pornografiji. Margaret Miles je napravila važan doprinos u religijskim studijama 1985. godine sa knjigom *Image as Insight: Visual Understanding in Western Christianity and Secular Culture* (Slika kao uvid: vizualno razumijevanje u zapadnom kršćanstvu i sekularnoj kulturi) istražujući historijske religijske slike da otkrije poruke iz kojih su "obični" ljudi

konstruirali osjećaj sepstva. Iako većina knjige predstavlja novo tumačenje historijskih slika, u zadnjem poglavlju se govori o kritičkoj upotrebi slika među savremenim ljudima. Naslov *Image as Insight* (Slika kao uvid) varijacija je na frazu “vid kao uvid” iz *Art and Visual Perception* (Umjetnost i vizualna percepcija) Rudolfa Arnheima. Ova fraza prenosi tvrdnju Margaret Miles da je treniranje ljudi da vide važno za razvijanje i razumijevanje religijskih senzibiliteta: “Zato što religija uključuje i koncepte i izmijenjene percepcije [značenja i vrijednosti razumnog svijeta], treniranje oka i uma temeljno je za ubrzavanje vjerskog senzibiliteta.”²

Njena metoda treniranja korištenja slika ima tri faze. Prvi korak je postizanje svijesti o porukama koje dolaze iz slika sa kojima živimo.³ Drugi korak je postavljanje pitanja o tome kako korištenje medija doprinosi kulturnim zadacima davanja uzornih modela za ženske živote i da li ti zadaci koordiniraju pojedinačne želje da se podrži šira zajednica. Feministice moraju pitati da li modeli za živote žena i formiranje pojedinki u zajednicu slijede afirmativne, inkluzivne ili idolopokloničke i opresivne ciljeve. Margaret Miles ovako formulira pitanja,

Da li moj osjećaj društvene i političke odgovornosti informira ili razvija slike koje promišljam na dnevnoj osnovi? ... Mogu li locirati, u svojoj dnevnoj ponudi slika, one koje me afirmiraju i koje mi pomažu da istražujem šta znači biti žena mojih godina u mojoj kulturi?⁴

Ona navodi da prvi i drugi korak mogu rezultirati feminističkim žrtvovanjem slika koje nas uzbuđuju a da nas ne informiraju ili koje nas privlače opasnim ili destruktivnim vrijednostima i ciljevima. Treći korak je odabir i razvijanje repertoara slika koje podržavaju ličnu i društvenu transformaciju. Možda moraju razvijati vlastite slike u sklopu konstruktivne feminističke prakse. Treći korak prevazilazi pažljivo gledanje o kojem ovdje govorim, ali i njemu se može doprinijeti korištenjem online alata. Slike sa blogova, interaktivni

medijski projekti i feministički sadržaj na YouTubeu mogu pružiti alternativne slike kojima se mijenja antifeministički televizijski program.

Pažljivo gledanje kao izvor religijskog naučnog rada oslanja se na dvije pretpostavke: (1) Slike imaju nešto više od ilustrativne, dekorativne ili zabavne funkcije. Javni mediji utiču na to kako publika konceptualizira i kako se upušta u dnevne prakse jer nude “ideje i prikaze za razumijevanje svijeta”⁵ (2) Religija je samo skup dogmi ili institucija. To je način shvatanja svijeta obuhvaćen definicijom tog pojma koju je dao Clifford Geertz.⁶ U knjizi *When Religion Meets New Media* (Kada religija susretne nove medije), Heidi Campbell objašnjava da je ova definicija religije toliko privlačna ljudima koji istražuju medije, religiju i kulturu jer: “To znači da religija posjeduje sposobnost da transformira koncepcije ljudi o svakodnevnom svijetu i pruža osnov za opravdavanje tih radnji i razumijevanje stvarnosti”.⁷ Razumijevanje religije kao prakse i okvira koji stvara značenja korisna je početna tačka za analizu načina na koje ljudi koriste slike da shvate, ponovo tumače i reprezentiraju svoje religijske senzibilitete kroz druge medijske forme.

Stranice društvenog umrežavanja i blogovi mogu postati forumi za gledaoce i gledateljice da dijele uvide koji su nastali pažljivim gledanjem televizije tokom ili neposredno nakon prenosa programa. Pored Twitter objava (tekst od 140 znakova) i objava statusa na Facebooku, LinkedInu i drugim platformama za umrežavanje, gledaoci mogu koristiti odjeljak za komentare na blogovima, kolumnama i stranice sa sažecima da izraze svoje reakcije. Na Twitteru, korisnici šalju “tweetove” sa hashtagovima (#) kao način identifikacije ključnih riječi, koncepata ili komentara o njihovim izjavama koji se onda mogu koristiti za pronalazak sličnih stavki i njihovo grupiranje. Na primjer, tweet o televizijskoj seriji *The Good Wife* može u hashtagu imati ime serije #TheGoodWife i reakciju na njen sadržaj. (Na primjer, kada sam pretraživala Twitter objave sa hashtagom #TheGoodWife, našla sam tweet #Gledam #TheGoodWife. Prije 60 godina bila bi to žena koja tiho stoji u kuhinji i smješka se, potpuno Stepford

... #DobraPromjena”. Ovaj hashtag #DobraPromjena je komentar gledateljice na prikaz žene na televiziji.) Tweetovi koji su relevantni za temu mogu se pretraživati koristeći hashtagove ili ključne riječi u pretraživaču na Twitteru. Twitter također pokazuje aktualne teme, najpopularnije hashtagove i riječi na platformi. Korisnici mogu doprinijeti vlastitim perspektivama u popularnim raspravama, kao i pronaći o čemu drugi ljudi na stranici raspravljaju. Kada se objavljuju tweetovi o aktualnoj temi, korisnici često pokrenu online dijalog o toj popularnoj temi reagirajući svojim tweetovima na tweetove drugih ili “retweetanjem”, kojim dijele objave sa drugim pratiocima. Na blogovima i sajtovima poput Facebooka, dijalog primarno preuzima oblik komentara na određenu objavu. “Vlasnik” ili moderator stranice ima mogućnost da obriše ili odgovori na nepoželjan sadržaj, a postavke o privatnosti se mogu namjestiti tako da šira javnost ne vidi komentare.

Neki od ovih tipova društvenih medija promoviraju dugotrajnu pažnju na vizualnu prezentaciju televizijskog programa. Na primjer, online zajednica koja prati sažetke *Dancing with the Stars* kanala ABC na web stranici *Entertainment Weekly*, EW.com, traži “skriveno dragulje” u prenosu uživo. Skriveni dragulji mogu biti stvarni kristali, šljokice ili sjaj na netipičnim mjestima na tijelu izvođačice ili izvođača (u kosi, iza uha itd.) ili na setu emisije. Ali obično gledaoci pronađu zanimljive skrivene dragulje, deset nenamjernih momenata na ekranu, poput reakcija publike ili smicalica ekipe emisije negdje u pozadini snimka. Lovci na dragulje onda šalju svoje skrivene dragulje stavljajući komentare na stranicu sa sažecima ili podrže objave drugih. Onda se sljedeći dan “spisak skrivenih dragulja sedmice” objavi sa screenshotovima momenata da svi mogu vidjeti – čak i oni koji nisu gledali televizijski prenos – i pregledati i razgovarati. Pojava skrivenih dragulja otkriva postojeću praksu pažljivog gledanja. Međutim, da bi ova vrsta gledanja i dijeljenja postala vježba za pažljivo gledanje, učesnice i učesnici trebaju gledati kritičkim okom.

Pronicljivost praksu pažnje pretvara u kritičku praksu. Kritičarka kulture bell hooks navodi da je pronicljivost nužna za kritičko razmišljanje: “[Pronicljivost] je način pristupanja idejama koji ima cilj da razumije suštinske, temeljne istine, a ne samo onu površnu istinu koja je možda najočitiija”.⁸ Da bi pažljivo gledanje bilo kritično, gledaoci prvo moraju da sa pasivnog posmatranja pređu na pažljivo posmatranje, a onda na kritičko uključivanje. Ova dva koraka imaju potencijal da preusmjere poruke brojnih televizijskih programa orijentirane na konzumaciju prema evaluaciji njihovih reprezentacija u svjetlu religijskih – i feminističkih – senzibiliteta.

Gledateljica sa religijskim senzibilitetima postaje pronicljiva gledateljica koja može ponuditi feminističku kritiku kroz pažnju usmjerenu na afektivnu moć programa i poruke koje prenosi u svom tekstu i podtekstu. Kada primijete afektivnu moć televizijskog programa, gledateljice se ohrabre da na ličnom nivou prave osvrt na poruku televizijske emisije. Reakcija na afektivnu moć programa ukazuje da je nešto što se prenosi uznemirujuće ili poučno. U slučaju negativne reakcije na emisiju, osjećaj stida, nelagoda, sumnja u sebe ili anksioznost mogu biti korisni za pronalazak religijskih senzibiliteta gledateljice koji su protivni emisiji. Kritičarke mogu upitati: šta je sadržano u emisiji što se protivi određenim vjerskim uvjerenjima i praksama? Za feminističke naučnice procjena afekta postaje važna jer se njome prepoznaje značaj netekstualne komunikacije, koja se može previdjeti u religijskom diskursu, posebno kada govorimo o religijama “Knjige”.

Analiza teksta i podteksta emisije zahtijeva usmjeravanje posebne pažnje na ono što se verbalno izgovara i što piše na ekranu (tekst) te šta se pretpostavlja, sugerira ili promovira radnjom ili narativnim sadržajem koji se razvija (podtekst).⁹ Problematične poruke iz feminističke perspektive i perspektive medijske pravde uključuju: prikaze ženskih tijela koji naglašavaju seksualnost – posebno u poređenju sa prikazanim muškim tijelima – ili prikaze kojima se idealizira usko definirana norma (visoka, veoma mršava,

evropskih karakteristika, svijetle kože, na primjer) i egzotiziraju žene koje su van te norme; romantizirano predstavljanje heteroseksualnog braka, a LGBTQ odnosa kao nenormalnosti koje treba ispraviti na ekranu uz pomoć savjetnika za veze, provodadžija i kroz takmičenja za “nagrađenog” neženju ili neudatu ženu; medijske reprezentacije kojima se stereotipiziraju, degradiraju ili na drugi način marginaliziraju žene, ljudi tamnije boje kože, siromašni, LGBTQ osobe, osobe sa invaliditetom i imigrance/imigranti; plasiranje proizvoda koji dramatično poboljšavaju kvalitet života. Kritičarka kulture Jennifer L. Pozner navodi da je trop bajke/princeze koji je tako sveprisutan u reality televiziji također problematičan iz feminističke perspektive jer podriva agencnost žena.¹⁰

Postoje brojni radovi u feminističkoj književnoj kritici, medijskim studijama, televizijskim studijama i kulturnoj kritici koji artikuliraju načine korištenja i kritiziranja popularnih medija te govore o konkretnim djelima i problemima u odnosu na predstavljanje žena. Detaljniji osvrt na te radove prevazilazi temu ovog eseja, ali sam neke od njih navela u bibliografiji. Da bih sažeto izrazila tip pitanja koja kritičarke i kritičari trebaju koristiti kada procjenjuju televiziju, koristim šest kategorija koje je Jennifer L. Pozner postavila kao naročito relevantne za reality televiziju:

1. Postavljanje okvira: kritička procjena središnje narativne poruke u seriji i konstrukcija svake epizode tako da podržava master narativ.
2. Raspoređivanje uloga: razmatranje kako odabrani likovi pojačavaju stereotype.
3. Isključivanje: evaluacija različitosti starosti, roda, rase, etniciteta, izgleda, seksualne orijentacije, zanimanja, fizičkih sposobnosti i zdravstvenog statusa, nacionalnosti i izraženih ideologija likova da se utvrdi ko je isključen iz učešća i kako odabrani likovi podržavaju master narativ.

4. Metodologija: procjena primijenjenih mehanizama pričanja priča da se podrži master narativ.
5. Oglašavanje: pažnja na to ko profitira od emisije, koji proizvodi su ugrađeni u sadržaj emisije i reklame te kako se ti proizvodi povezuju sa master narativom emisije.
6. Uticaj: analiza potencijala ili stvarnog uticaja emisije na sepstvo, druge gledatelje i gledateljice, javnu politiku i kulturu. Također uključuje razmatranje ko je ciljana publika i kako uticaj može varirati u zavisnosti od demografije publike.¹¹

Ove kategorije su korisne za poticanje rasprave o korespondenciji između afekta, teksta i podteksta emisije i religijskih senzibiliteta kritičarke. Bilo da feministička kritika dolazi od osobe koja ima svoje vlastite religijske obaveze ili naučnice koja je akademski zainteresirana za religiju, angažirana kritičarka će vrlo vjerovatno istražiti pitanja ženske agencnosti, svrhe i reprezentacije.

Iako se ponekad pretpostavlja da pripadnice religijskih zajednica na pasivne načine reaguju na medijske slike, Heidi Campbell osporava ovo stajalište i koristi poziciju koju ona definira da bi utemeljila svoj rad. Tvrdi da kritika iz religijskih zajednica otkriva aktivno upuštanje u tehnologiju i medije koji kroz nju komuniciraju,

Ne odbacujem ideju da tehnologije mogu potaknuti određene vrijednosti ili ponašanja, na osnovu namjera njihovih dizajnera koji možda nastoje promovirati određenu upotrebu ili ugrađivanje u samu logiku tehnologije [...] ove pojave nužno ne diktiraju ishode tehnologije među njenim korisnicima ... Čini se da ova perspektiva pretpostavlja da su medijski korisnici pasivni i ne prave promišljene izbore kada se radi o tome kako, zašto i u kojem cilju će koristiti medijsku tehnologiju koja im je ponuđena.¹²

Istraživanje Heidi Campbell pokazuje da vjernici i vjernice i njihove zajednice “prave jasne izbore po pitanju svog odnosa sa tehnologijom, a u kontekstu vjere, historije zajednice i savremenog načina života”.¹³

Kolektivni osvrt

Tehnologije koje gledaocima i gledateljicama omogućavaju da se upuste u kritičko korištenje televizijskih slika i kritiziraju ih kroz društvene medije prave prostor za nastanak kolaborativnih pristupa stvaranju akademskog rada. Iz razloga što se ovi uvidi dijele, tradicionalni modeli korištenja izvora trebaju se redefiniirati, a model usamljene naučne radnice prevazići. Dijaloški model se preferira u odnosu na hijerarhijski jer odgovara feminističkoj posvećenosti podijeljenoj moći. Tako da bi razmjene u online zajednicama, poput onih na blogu *Feminism and Religion* (FeminismAndReligion.com), trebale podržavati uzajamna upućivanja između autorice i komentatorica objave.

Kada autorica svoje misli podijeli sa čitateljskom zajednicom, Facebook prijateljima i pratiocima na Twitteru, osobe koje reagiraju često pokrenu dijalošku interakciju zbog čega analiza postaje kolaborativnija. One nude podršku, potvrdu, korekciju i cenzuru. Autorice ne trebaju nekritički prihvatiti njihove ocjene i ugrađivati ih u projekte koji se razvijaju iz pisanja (na kraju, mnogi pregledi i komentari dolaze od mreža, grupa i pojedinaca koji imaju antifeminističku agendu), ali komentare mogu koristiti da odmjeravaju šta ima smisla ili kao izvor na osnovu kojeg daju kritički osvrt. Kolektivni osvrt ne samo da utjelovljuje feminističku praksu, već može i inkorporirati metodologije koje artikuliraju naučnice u vumanističkoj etici. Vumanistička etika privilegira lično iskustvo i tumačenje crnih žena kao izvor naspram dominantnih “normativnih” čitanja kulture. Inkorporiranjem reakcija i komentara gledateljica i gledatelja poštuje se radikalna subjektivnost i izražajna agensnost publike.

Vumanistička pedagogija naročito pokazuje zašto se različiti glasovi koji učestvuju u pažljivom gledanju trebaju inkorporirati u naučni rad. Etičarka Melanie Harris nalazi vezu između razvoja vještina kritičkog razmišljanja i prihvatanja različitih glasova u propitivanju etičkih tema u svom eseju "Womanist Wholeness and Community" (Vumanistička cijelost i zajednica). Govoreći o vumanističkoj pedagogiji koju usvaja na predavanjima iz religijskih predmeta, Melanie Harris objašnjava da proces koji koristi za jačanje vještina kritičkog razmišljanja kod studentica i studenata počinje "uspostavom atmosfere koja odražava zajednicu i poštovanje" da bi ohrabrila aktivno učešće.¹⁴ Različitost iskustava učesnica i učesnika se poštuje, čime se stvara prostor za njihove pojedinačne osvrte na uticaj koji njihovo kulturno, rasno, ekonomsko i društveno porijeklo ima na njihove religijske orijentacije i uvjerenja. Primjenom vumanističke pedagogije van učionice u online okruženju u svrhu učenja i rasta (što po svojoj prilici jeste cilj bloga *Feminism and Religion*), pojedinačni osvrti na društvenoj lokaciji smještenoj online pozivaju čitateljice i čitatelje da "sebe lociraju u razgovor sa esejom i sa autoricom",¹⁵ kao i u razgovor sa slikama i porukama sa televizije o kojima se razgovara u njenom radu. Religijski orijentiran dijalog koji može nastati iz ovih interakcija može potaknuti moralna stajališta i feminističke kritike, te se njime može potvrditi uticaj jedinstvenih doprinosa specifičnih, društveno lociranih glasova. Zajedno, ti glasovi nude jedno šire razumijevanje uticaja i recepcije antifeminističkih slika i njihovog mogućeg popravljjanja.

Kada se upuštaju u kolaborativne osvrte online, feministice moraju budno paziti na prakse isključivanja. Trebaju se zapitati: "Ko je nevidljiv u ovom konkretnom projektu?"¹⁶ Bila bi greška pretpostaviti da su reakcije publike koja postavlja objave online proporcionalno reprezentativne širem gledateljstvu. Online reakcije odražavaju samo jedan segment gledateljstva, odnosno one koji imaju pristup Internetu i interes da se angažiraju u ovakvim vrstama online zajednica. Postoji i pretpostavka o pismenosti publike i pristupu kompjuteru ili pametnom telefonu u vrijeme koje je odgovarajuće za reakcije.

Učešće u blogovima uživo zahtijeva da osoba gleda emisiju koja se prenosi u vremenskoj zoni koja odgovara blogiranju uživo i da ima pristup Internetu u tom periodu. Demografski sastav publike po kategorijama dobi, roda i rase varira u zavisnosti od vremena kada se emisija emitira, kao što zavisi i pristup Internetu koji imaju osobe sa različitim demografskim karakteristikama u vrijeme kada se emisija prenosi.

Još jedno upozorenje treba iznijeti po pitanju kolaborativne prirode rada koji se zasniva na pažljivom gledanju i angažiranom komentiranju. Osobe koje se bave naučnim radom trebaju biti svjesne potencijalne negativne reakcije, ne samo zbog toga što se dijalog koji nastoje promovirati zasniva na feminističkoj agendi, već i zbog toga što intelektualiziraju medije koje mnoge gledateljice i gledatelji koriste za zabavu. Namjeravani dijalog se lako može izroditi u snishodljivo predavanje, praćeno reakcijama bijesa i frustracije. Postoji inherentna tenzija između želje za zabavom “bez mozga” i želje da se otkriju patrijarhalne strukture u temelju televizijskih slika. Feminističke naučnice ne trebaju svoj rad ograničavati na receptivne online zajednice, iako to jeste jedna od strategija. Druga strategija bi bila da kontekstualiziraju svoj rad i usvoje etos zajednice u koju smještaju svoj diskurs.¹⁷ Kroz dosjetke, humor i kreativnost u pristupu feministički komentari mogu biti zanimljivi i uvjerljivi na stranicama na kojima dominira mentalitet zabave.

Kolaborativno pisanje

U ovom posljednjem dijelu, konkretnije se bavim kolaborativnom prirodom blogiranja te se oslanjam na lično iskustvo na blogu *Feminism and Religion*¹⁸ dok govorim o poteškoćama i prilikama koje blog donosi. Blogiranje omogućava brzo reagiranje na aktuelne teme. Ono pravi pritisak na naučnicu koja piše blog da hrabro iznese svoja mišljenja bez pozivanja na brojne izvore, kako se to radi u istraživačkom projektu. Kako je dijelom zajednice, blogerica također daje komentare na pisanje drugih, a dijaloški proces osvrta

može omogućiti proces pisanja tradicionalnih akademskih radova (eseja, članaka za časopise, recenzija knjiga i knjiga) i to na kolaborativni način. Kada čitateljice i čitatelji bloga daju i primaju komentare, njihovi uvidi mogu funkcionirati na način koji je sličan etabliranim putanjama davanja povratnih informacija (npr., predstavljanje radova na konferencijama ili slanje nacрта kolegicama i mentoricama). Blogiranje otvara rad autorice novim publikama, koje mogu poboljšati njene vještine kritičkog razmišljanja. Kako bell hooks navodi: “Kolaboracija sa različitim misliteljicama u djelovanju ka većem razumijevanju dinamike rase, roda i klase nužna je za one od nas koje žele nadići jednodimenzionalne načine mišljenja, bivanja i življenja”.¹⁹ Kolaboracija u pisanju, kao i u analizi i osvrtima, predstavlja praktičnu primjenu feminističke posvećenosti podijeljenoj moći.

U akademskoj 2011/2012. godini, eksperimentirala sam sa razgovorima o jednoj konkretnoj temi na brojnim stranicama društvenih medija, na blogu *Feminism and Religion* i na jednoj akademskoj konferenciji. Predala sam prijedlog članka za panel o blogu *Feminism and Religion* na jednoj studentskoj istraživačkoj konferenciji, da bih razvila teološko razumijevanje transformativne estetike i raspravljala o tome kako se ona može koristiti u kršćanskim zajednicama. U članku sam planirala istraživati specijalno televizijsko izdanje, *Black Girls Rock!* (Crnkinje su glavne!), i objasniti njegovu relevantnost za temu. Kada mi je prijedlog prihvaćen, koristila sam pretraživače na Twitteru i Facebooku da doznam reakcije publike. Nakon toga sam sastavila i objavila tekst na blogu o tom specijalnom izdanju. To je uzrokovalo određenu interakciju sa blogerskom zajednicom u kojoj su učestvovala mnoge osobe koje to specijalno izdanje nisu gledale kada je emitirano. Sljedeći korak je bio da članak predstavim na konferenciji. Dobro je primljen i o tome sam ponovo pisala na blogu da dobijem dodatne komentare prije finalne dorade eseja u članak koji će se objaviti online u zborniku sa konferencije. Iako sam polagala velike nade u učinkovitost ovog interaktivnog procesa pisanja, nije bilo lako

naći komentare koji bi suštinski doprinijeli sadržaju mog rada. Tu sam naučila koji su izazovi kolaborativnog pisanja.

Kroz cijeli taj proces, trebala sam više pažnje posvećivati publici, vremenskom okviru i retoričkoj tehnici da tražim konstruktivnu kritiku online. Problem sa publikom je bio taj što sam pisala o *Black Girls Rock!* u online zajednici koja nije gledala emisiju. *Black Girls Rock!* bila je specijalna emisija na programu Black Entertainment Television (BET) koja je emitirana u novembru 2011. godine i u kojoj se govorilo o postignućima nekoliko crnkinja. Osobe koje su komentirale na blogu *Feminism and Religion* nisu bile upoznate sa programom, ali su podržale njegovu poruku na osnovu onoga što sam tu pisala. Od publike koja je upoznata sa programom, možda publike koja prati BET.com ili web stranicu fondacije Black Girls Rock! dobila bih više kritičkog angažmana. Ne može se očekivati kritički angažman od publike koja nije imala priliku da bude pažljivo gledateljstvo. Iako se ovo sada čini očiglednim, ja sam se nadala da ću uspjeti dobiti pitanja o programu koja bi me potaknula da ponovo promislím analizu mog pažljivog gledanja. Ali kako publika sa kojom sam komunicirala nikada nije bila angažirana po pitanju programa o kojem sam govorila, nisu mogli pružiti dijalog kojim bi se podržao kolaborativni proces u bilo kojoj fazi pisanja eseja.

Drugi problem je bio taj što sam rad pisala mjesecima nakon emitiranja emisije. Pravovremenost je ključna stvar za blogiranje, a shvatila sam da je također presudna za prikupljanje reakcija sa stranica društvenih medija. Našla sam se u situaciji da tražim izvore koji su pisani mjesecima prije moje analize. Iako je to u akademskom pisanju prihvatljivo, narušava životni vijek društvene aktuelnosti određenih kulturnih radova. Ovo je naročito istina kada govorimo o specijalnim televizijskim emisijama, premijerama, finalima i značajnim epizodama koje stvaraju neposrednu reakciju. Reakcije znaju biti vrlo burne u vrijeme kada se emisija emitira, ali mogu doživjeti nagli pad i time imati malo dugoročnog uticaja. Zna biti posebno teško utvrditi kratkoročni i dugoročni

uticaj emisije i poruka koje prenose. Kada se radi o komentarima na blog, preporučujem blogericama i blogerima da koriste pravovremene izvore i teme.

Također pozivam naučnice i naučnike koji ulaze u svijet blogova da dovoljno energije posvete učenju vještina pisanja relevantnih za ovaj žanr. Poput drugih formi pisanja, blogovi su zanat koji se unapređuje iskustvom. Mary Hocks specijalizirani proces pisanja online naziva "digitalna retorika". Vještine digitalne retorike trebaju obuhvatati načine djelotvornog komuniciranja online sa različitim publikama i način građenja internetskih zajednica u svrhu aktivizma. Online autorice i autori trebaju znati kako da postave okvire svog rada da bi potakli reakcije čitateljstva. Moja objava o *Black Girls Rock!* mogla je izazvati veću raspravu da je drugačije napisana. Pored toga, feministice koje se upuštaju u kolaborativno pisanje online trebaju znati kako da vješto inkorporiraju izvore koji nisu njihovi vlastiti te da se povezuju sa sličnim pisanjem širom Interneta, čime grade digitalne razgovore. Stoga, tema digitalne retorike je međupovezana sa temama pravovremenosti i odgovarajuće publike.

Zaključak

Angažirano gledateljstvo koje bira da koristi tehnologiju društvenih medija da bi dijelilo reakcije o televizijskim programima može otkriti veze između religijskih senzibiliteta i medijskih slika. Kao osobe koje aktivno koriste tehnologiju, one koje reaguju na društvenim medijima mogu postati dijaloške partnerice i partneri naučnicama i naučnicima time što pronalaze i oblikuju smjer religijskog diskursa o medijskom sadržaju kroz svoje razmjene. Dok pažljiva gledateljica pronalazi ono što je uvjerljivo, zanimljivo i što potiče na razmišljanje o sadržaju neke emisije, kritička gledateljica to povezuje sa pitanjima vjere i načinima života koji se mogu preusmjeriti na originalnu grupu koja je postavljala komentare. Da ovo ne bi postalo paternalistička, jednostrana uputa, idealno bi bilo da postoji grupa gledateljica i gledatelja i

kritičarki i kritičara unutar zajednice koja promovira međusobno poštovanje, poput mreže prijateljica i prijatelja, zajednice čitateljica i čitatelja blogova ili mreže društvenih medija u nekom drugom obliku.

TPO
Fondacija
www.tpo.ba

Bilješke

- 1 Primjeri uključuju "We Sync" na WEtv.com, web stranici Women's Entertainment Television, i blogiranje uživo na EW.com, web stranici časopisa *Entertainment Weekly* koji predvode autorice i autori sažetaka emisija sa autorima časopisa.
- 2 Margaret R. Miles, *Image as Insight: Visual Understanding in Western Christianity and Secular Culture* (Boston, MA: Beacon Press, 1985), 4.
- 3 Ibid., 147.
- 4 Ibid., 148.
- 5 Ibid., 128.
- 6 On religiju definira ovako: "(1) sistem simbola koji djeluje na (2) uspostavljanje snažnih, prožimajućih i dugotrajnih raspoloženja i motivacija u ljudima tako što (3) formulira koncepcije općeg poretka postojanja i (4) prekrija te koncepcije s takvom austom činjeničnosti da (5) raspoloženja i motivacije izgledaju jedinstveno realistične," Clifford Geertz, *Religion as a Cultural System: Anthropological Approaches to the Study of Religion* (London: Tavistock, 1985), 176.
- 7 Heidi A. Campbell, *When Religion Meets New Media*, Kindle izd., Media, Religion, and Culture (New York: Routledge, 2010), 7.
- 8 bell hooks, *Teaching Critical Thinking: Practical Wisdom*, Kindle izd. (New York: Routledge, 2010). Kindle lokacije 205-06. U ovom poglavlju o kritičkom razmišljanju, hooks se oslanja na rad Richarda Paula i Linde Elder u: *The Miniature Guide to Critical Thinking: Concepts and Tools* i Dennisa Radera u: *Teaching Redefined*.
- 9 Jennifer L. Pozner, *Reality Bites Back: The Troubling Truth about Guilty Pleasure TV*, Kindle izd. (Berkeley, CA: Seal Press, 2010). Kindle lokacija 4847. Pozner reference: www.medialiteracyproject.org.
- 10 Ibid., Kindle lokacije 582-584.
- 11 Ibid., Kindle lokacije 4869-4889. Rad Jennifer Pozner razlikuje se po tonu od drugih knjiga o feminizmu i televizijskoj kritici. Predstavlja strategije za stvaranje promjena dok se obraća publici koja uživa u gledanju emisija koje ona kritizira. Također, njezini uvidi su lako primjenjivi na online forume, što nije iznenađujuće s obzirom na to da je glavna urednica bloga *WIMN's Voices* o ženama i medijima te da je ova knjiga nastala iz programa medijske analize WIMN-a (Women in Media and News).
- 12 Campbell, *When Religion Meets New Media*, 6.
- 13 Ibid.
- 14 Melanie L. Harris, "Womanist Wholeness and Community," u: *Faith, Feminism, and Scholarship: The Next Generation*, ur. Melanie L. Harris i Kate M. Ott (New York: Palgrave Macmillan, 2011), 133-134.
- 15 Ibid., 134.

- 16 Mary Hocks, Mary Hocks, sažimajući neke od problema sa kojima se suočavaju "cyber feministice", piše: "Cyber feminizam može jednostavno reproducirati feminizam bjelačke srednje klase koji je dominirao akademskom zajednicom od drugog vala. Definitivno je klasan u smislu nejednakog pristupa i pitanja digitalnih podjela". Mary Hocks, "Cyberfeminism Intersects Writing Research: Studies in Digital Rhetoric," u: *Webbing Cyberfeminist Practice: Communities, Pedagogies, and Social Action*, ur. Kristine Blair, Radhika Gajjala i Christine Tulley, *New Dimensions in Computers and Composition* (Cresskill, NJ: Hampton Press, 2009), 236.
- 17 Ibid., 241. Mary Hocks raspravlja o retoričkom pozivanju na etos.
- 18 Blogu *Feminism and Religion* može se pristupiti na: <http://feminismandreligion.com>, a mojoj objavi na blogu na: <http://feminismandreligion.com/author/elisemichonne/>.
- 19 bell hooks, *Teaching Critical Thinking*, Kindle lokacije 524-526.

TPO
Fondacija
www.tpo.ba

8. Pronalaženje veze sa precima putem Interneta

Carol P. Christ

Iako je tehnologija omogućila ljudima širom svijeta da uspostavljaju veze sa živima, stvorila je i nove prilike za žive da pronađu veze sa mrtvima. Veza sa precima je važan dio tradicionalnih religija, ali u našem sve mobilnijem svijetu, ljudi gube veze sa pričama svojih predaka. Ovo je naročito tačno kada govorimo o imigrantskim nacijama Novog svijeta, iako su migracije zbog ratova, siromaštva i progona danas globalna pojava. U tradicionalnim društvima, priče se prenose sa generacije na generaciju, a sjećanja su ukorijenjena u mjestima koja međusobno povezuju generacije. Takva mjesta mogu biti porodični dom, porodična farma, porodični maslinik, lokalna crkva ili sinagoga, seosko groblje, mjesto gdje se pliva, stijena kraj koje se ljubi, stari hrast ili planina koja se uzdiže iznad sela. U našem svijetu, Internet daje mogućnosti nama koji smo izgubili veze sa porodicom zbog imigracije ili emigracije, bilo birane ili prisilne, da se ponovo povežemo sa precima i mjestima na kojima su oni živjeli.

Iako je traganje za precima postalo rasprostranjena zabava i hobi, razlozi zašto je veza sa precima tako važna u ljudskom životu i dalje su u velikoj mjeri neartikulirani među onima koji troše beskrajne sate praveći porodična stabla. U popularnoj televizijskoj emisiji *Who Do You Think You Are?* (Šta misliš ko si?), učesnice i učesnici redovno govore da im je put otkrivanja porodične historije "promijenio" poimanje "onoga što oni jesu". Ali osim što kažu da se osjećaju "jačim", uglavnom nemaju šta drugo reći. U ovom eseju ću podijeliti informacije o tome kako Internet može pomoći u potrazi za precima i ostvariti

veze sa živim srođnicima, predstaviti ću svoje vlastito putovanje ka precima i osvrnuti se na dublja spiritualna značenja veze sa precima iz perspektive feminističkih i ekofeminističkih teologija.

U ranim danima drugog vala feminizma, žene su napravile ritual imenovanja majčinske linije. "Ja sam Carol, kćerka Lene, kćerke Dore". Ovaj ritual je moćna afirmacija da žene – čija su imena izgubljena u patrijarhalnoj tradiciji praćenja očeve linije i imenovanja žena samo po odnosima sa očevima i muževima – zaslužuju da ih se pamti. Čak i kada sam znala samo tri imena u majčinoj liniji, ovaj ritual sam doživljavala vrlo moćnim. Povezana sam sa majčinom linijom i kroz stvari koje sam naslijedila. Kada je moja baka umrla, pitala sam majku da li mogu dobiti njenu srebrninu. Iako je baka "dobru" srebrninu koristila samo nedjeljom ili u posebnim prilikama, ja je koristim skoro svaki dan već preko četrdeset godina. Za mene taj ritual dnevne upotrebe budi lijepa sjećanja na bakin sto krcat hranom i na njenu velikodušnu prisutnost na porodičnim okupljanjima. Kada je moja majka umrla, ispunila sam svoju kuću njenim stvarima, svjesna da će mi to pomoći u čuvanju uspomene na nju u sebi. Misli o mojoj majci su sveprisutne u mojoj svijesti skoro svaki dan od njene smrti već više od dvadeset godina.

Dok je pratila jedno od mojih predavanja o zemlji kao tijelu Boginje, vumanistička teologinja Karen Baker Fletcher mi je postavila pitanje koje me je potaklo da dublje razmislim o vezi sa precima. Karen Baker Fletcher je rekla da kao Afroamerikanka zna da je štovanje predaka dio tradicionalnih afričkih religija. Rekla je da misli da su preci karika koja nedostaje u ekofeminističkim teologijama.¹ Kako sam već bila svjesna moći svoje veze sa majkom i bakom, intuitivno sam osjetila da je u pravu. Međutim, nisam imala pojma kako da artikuliram odnos između štovanja zemlje i štovanja predaka.

Razmišljajući o precima, ritual imenovanja majčine linije sam stavila u središte hodočašća Boginje koje vodim na Kreti. Nekoliko žena u grupama počele su majčinoj liniji dodavati i svoje članstvo u jednom od klanova "Sedam Evinih

kćeri”. Razgovori na tu temu su me odveli knjizi² istog naziva Bryana Sykesa i razmišljanju o ljudskim migracijama iz Afrike. Našem ritualu imenovanja majčine linije dodala sam refren: “Dolazim iz duge loze žena, poznatih i nepoznatih, koja se proteže sve do Afrike”. Izgovaranje ovog refrena iznova i iznova potaklo me da se zapitam o ženama “poznatih i nepoznatih” u mojoj porodičnoj lozi.

Test u emisiji *National Geographic* mitohondrijske DNK koja se prenosi sa majki na djecu – ali je prenose samo kćerke – pokazao je da sam u grupi znanoj kao “T2”. Bryan Sykes objašnjava da ovo znači da potičem od žene koju on naziva “Tara” koja je možda živjela u sjevernoj Italiji prije oko 18.000 godina. Tarina DNK prenošena je neprekidnom ženskom linijom sa majke preko kćerke na kćerku sve do mene i oko 9 posto svih Evropljanki. Tara je bila potomkinja Afrikanaca koji su migrirali iz Afrike prije oko 50.000 godina. Njena loza seže do “afričke Eve” koja je živjela prije oko 200.000 godina, a koja je jedinstvena pretkinja svih živih ljudskih bića. Dokumentarac³ *National Geographica* povezo je afričke pretke koji su migrirali u Australiju, Aziju i Evropu sa narodom San, koji su poznati kao “afrički Bušmani [i Bušmanke]”. Filmski snimci naroda San pomogli su mi vizualizirati pretke Bušmane, pretke koji odlaze iz Afrike i pretke koji dolaze da žive u pećinama Evrope tokom posljednjeg ledenog doba. Onda sam pokušala zamisliti “dugu lozu žena” koja ih je povezivala sa mnom.

U proteklih nekoliko godina, provela sam bezbrojne sate na Internetu tražeći novije pretke. Prije nego što sam pristupila web tehnologiji, tražila sam porodične dokumente i molila da mi pričaju porodične priče. U mojoj porodici se nisu često pričale priče o precima. Porodica moje bake po majci napustila je farmu u Michiganu početkom 20. stoljeća. Baka i ujak Emery su pričali priče o farmi, ali nismo nikada otišli da je vidimo. Moj djed sa majčine strane napustio je porodicu u Kansas Cityju kada je kao dječak otišao raditi za Wells Fargo; a kako je kasnije izgradio karijeru u željezničkoj kompaniji

Railway Express, majčina porodica se često selila. Roditelji mog oca su napustili svoje porodice u New Yorku kada su se preselili u San Francisco tokom Velike depresije. Moja nana, baka po ocu, bila je “prava i punokrvna Irkinja”, ali ja nisam nikada upoznala irsku porodicu koju je ona napustila u New Yorku. Djed po majci pripisivao je sebi švedsko porijeklo, ali dalje od toga nisam znala. Nakon televizijske serije Roots (Korijeni) prema romanu Alexa Hayleyja kasnih 1970-ih, pitala sam oca o njegovoj porodici. Njegov odgovor je bio “Sad smo svi Amerikanci”. Kroz genealoško istraživanje, shvatila sam da je otac tada odabrao da me zaštiti od bolnih sjećanja.

Usprkos tome što se moja kalifornijska porodica odvojila od svojih korijena, moj ujak Emery, brat moje bake, istraživao je svoju očinsku liniju, porodicu Searing, kasnih 1950-ih. Iako nisam u potpunosti znala zašto, ja sam jako cijenila i povremeno čitala historiju porodice koju bi davao mojoj majci. Međutim, kako je ujak Emery popisivao mjesta, imena i datume uz malo historijskih objašnjenja, nisam povezivala genealogiju koju je on otkrivao sa mjestima na kojima sam živjela ili posjećivala niti sa dijelovima američke historije koju poznajem. Nisam shvatila da je predak moje porodice, Simon Searing, bio puritanac poput onih koji su osnovali Yale Divinity School gdje sam studirala ili da je došao u Sjedinjene Američke Države samo deceniju nakon što su se prvi hodočasnici iskrkali u Novoj Engleskoj. Simon je bio jedan od prvobitnih članova kolonije Hempstead, ali tada nisam povezala da je to isti onaj Hempstead gdje sam posjećivala porodicu (koja s njim nije povezana) dok sam bila studentica. Slično tome, iako sam “osjećala” snažne porodične veze kada sam živjela u New York Cityju, nisam znala da je porodica mog oca živjela u kvartu Lower East Side i u Williamsburgu, u Brooklynu, u oronulim najamnim stambenim zgradama. Niti sam znala da mogu potražiti korijene Searinga u obližnjem Saratoga Springsu kada sam posjećivala prijatelje u Albanyju, kao ni da sam bila veoma blizu porodične farme u Lyonsu kada sam posjećivala prijateljicu koja predaje na univerzitetu Central Michigan State.

Svoju potragu za precima počela sam s dokumentom ujaka Emeryja. Pitala sam i oca čega se on sjeća. Ovaj put mi je rekao imena svoje bake i djeda i imena braće i sestara njegovog oca i majke, i ispričao priče o farmi porodice Iloff u Cherry Ridge, Honesdale, Pennsylvania; o kockanju Lorda Kellyja i njegovom samoubistvu u Irskoj zbog čega je porodica pala u siromaštvo; i o njegovom djedu Christu koji je napustio Njemačku jer je bio socijalista. Čak i najmanji trag može biti koristan. Mjesta rođenja i imena članova i članica porodice mogu vam pomoći da provjerite da li ste našli ispravnu porodicu na popisu stanovništva. Mjesta porijekla vas također mogu odvesti do evidencija u “staroj zemlji”.

Neko mi je rekao za FamilySearch.org, besplatni Internet resurs koji održava Mormonska crkva. Tamo sam započela potragu. Ukucala sam imena koja mi je otac dao i pronašla porodice njegovog oca i majke u popisu stanovništva u New Yorku i Brooklynu. U početku sam samo bilježila datume i mjesta, ali sam postepeno shvatala da kad pažljivo pretražim originalne dokumente koji su često dostupni na klik, mogu se pronaći detalji koji, u zavisnosti od godine popisa, uključuju i datum imigracije, zanimanje, datum i mjesto rođenja, državu rođenja, datum vjenčanja i broj osoba koje žive u domaćinstvu – ponekad je i adresa ulice zabilježena na vrhu ili uz rub stranice. Adresa se može pronaći na mapama, a čak se može vidjeti i kako to mjesto danas izgleda u aplikaciji Google Earth.

Oko godinu dana nakon što sam počela sa potragom, saznala sam za televizijski program *Who Do You Think You Are?* koji ima američku, britansku, australijsku i druge verzije i može se pronaći i gledati online. Pronašla sam i seriju Henryja Louisa Gatesa *African American Lives, Faces of America* (Afro-američki životi, lica Amerike) i *Finding Your Roots* (Traženje korijenja). Ti programi su mi pomogli da razumijem značaj smještanja potrage za porodicom u kontekst historije. Uskoro sam otkrila da postoji bogatstvo historije koju mogu naći online koristeći web tehnologiju. Jedno od prvih pitanja koje sam

si postavila jeste da li su moji preci uzeli zemlju od američkih Indijanaca. Kada sam ukucala kolonija Hampstead u pretragu, bila sam iznenađena kada su mi izašle transkripcije ranih evidencija nastanjanja, uključujući i “kupoprodajni ugovor” sa Indijancima za zemlju.⁴ Čitajući te spise, našla sam ime Simon Searing na listi prvobitnih stanovnika kolonije i otkrila sam da je jednom kažnjen zato što je prodavao vino Indijancima. Dodatnim pretragama sam otkrila da su se vodili ratovi sa Indijancima u ranim danima kolonije te da je kupoprodajni ugovor vjerovatno bio “mirovni” ili pobjednički ugovor. Moji preci jesu uzeli zemlju od autohtonog američkog stanovništva.

Ujak Emery je rekao da porodica Searing ima kvekersko porijeklo. Otkrila sam da su koloniju Hampstead osnovali nezavisni puritanci koji su nakon nekog spora napustili koloniju Stamford. Mnogi u koloniji, uključujući i moje pretke, postali su kvekeri nakon nekoliko decenija. Jedna potraga vodila je drugoj. Našla sam linkove sa porodičnim stablima i sažecima istraživanja drugih ljudi koji su poput mene bili u srodstvu sa Simonom Searingom iz Hampsteada. Među dokumentima koje je kopirao dalji srodnik pronašla sam testament Johna Searinga, robovlasnika koji je ostavio “najstarijeg dječaka crnca” svojoj supruzi Elizabeth i naložio da se njegovi ostali robovi prodaju. Njegova supruga Elizabeth je u svom testamentu ostavila “crnca” svom sinu, “djevojčicu crnkinju” kćerki, a drugu “djevojčicu crnkinju” unuci, koja je možda i sama bila djevojčica. Bila sam zapanjena. Uvijek sam mislila da je ropstvo bilo stvar američkog Juga. Nisam očekivala da ću saznati da su moji preci držali robove.⁵ Znala sam da su kvekeri bili među vođama abolicionističkog pokreta. Definitivno nisam očekivala informaciju da su kvekeri držali robove u New Yorku!

Još neke pretrage su me odvele do članka o robovlasništvu u New Yorku⁶ u kojem se navodilo da je robovlasništvo bilo rasprostranjeno u New Yorku prije Američkog rata za nezavisnost. Istraživanje mi je otkrilo i dokumentarac *Traces of the Trade*⁷ (Tragovi trgovine). Tu je objašnjeno da je čak i nakon

ukidanja ropstva u većini sjevernih država, ekonomija Sjevera i dalje bila itekako povezana sa trgovinom robovima: brodovi za prevoz robova pravljani su na Sjeveru; lanci kojima su robovi vezani u skladištima brodova pravljani su na Sjeveru; fabrike pamuka gdje su novi imigranti radili dobivale su pamuk od plantaža na kojima su radili robovi, itd. Dalje istraživanje mi je pokazalo da sam u srodstvu sa Henryjem Pearsallom koji je bio među ranim doseljenicima u koloniji Hampstead. Henry Pearsall je vjerovatno (iako ne sigurno) sin Thomasa Pearsalla iz Virginije koji je u jednom trenutku imao monopol nad trgovinom duhanom sa Engleskom. Porodica Pearsall, moćna aristokratska porodica u Engleskoj, bila je među arhitektima trgovine robovima.⁸

Nisam krenula u potragu za porodicom s nadom da ću pronaći kraljevske, bogate ili herojske pretke. Ali nisam ni očekivala da ću naći robovlasnike i arhitekta trgovine robovima. Malo je reći da sam se zbog ovog otkrića zaustavila. Ispitujući svoja osjećanja, shvatila sam da dominantno nije, kako bih očekivala, "krivica" zbog onoga što su moji preci uradili. Umjesto toga sam osjetila da mi se "u umu otvara jedan jasan prostor". U tom jasnom prostoru sam počela shvatati koliko duboko sam povezana sa historijom Amerike, zemljom u kojoj sam rođena, zemljom u kojoj su živjeli moji preci. Mnogo jasnije sam razumjela da "ja" dolazi od ljudi koji su bili uključeni u veliko zlo. Nisam više mogla zamisliti da "ja" dolazi od ljudi koji su bili jedino ili primarno dobri. Imam pretke koji su bili robovlasnici i imam pretke koji su bili abolicionisti. Ako želim da osjećam ponos prema kvekerima abolicionistima, moram, kao što su i oni, preuzeti odgovornost za zlo koje su počinili kvekeri robovlasnici: moram se zavjetovati da ću popraviti mrežu.

Istraživala sam razne porodične linije istovremeno. Počela sam sve više saznavati o očevoj porodici u New Yorku. Majka mog oca Mary Rita Inglis bila je kćerka Jamesa Inglisa. Njen otac bio je sin Jamesa Inglisa, škotskog pomorca, i Annie Corliss iz Irske. Pretraživanje porijekla prezimena Inglis dovelo me do foruma porodice Inglis. Tu sam našla poruku koju je prije deset godina

objavila neka Hattie i u kojoj traži članove i članice porodice Mary Rite Inglis koja se udala za Johna Irvinga Christa – a to su bili moji baka i djed. Hattie je daljnja rodica (s kojom dijelim prapradjeda i praprabaku) i koja je mojih godina i još uvijek živi u kvartu Lower East Side u New Yorku: obje potičemo od pomorca Jamesa Inglisa i Annie Corliss.⁹ Dopisivale smo se emailom i pomogla mi je popuniti jednu granu porodičnog stabla. Hattie mi je poslala porodične fotografije i priče, kao i rodne i smrtne listove koje je prikupila u New York Cityju. Iznenadilo me da u skoro svim smrtnim listovima stoji navod “najamno stanovanje” uz riječi poput difterija, neuhranjenost i tuberkuloza. Hattie mi je objasnila da je Lower East Side gdje su živjeli naši preci bilo najsiromašnije područje New York Cityja u to vrijeme. Daljim istraživanjem sam saznala da su najamni stanovi 1850-ih bili bez centralnog grijanja i bez kupatila te da su se često prozori otvarali samo prema unutrašnjim svjetlosnim bunarima koji su korišteni i za izbacivanje smeća. Moja rodica me uputila na neke korisne genealoške lokacije online, uključujući i talijanske i njemačke genealoške grupe na kojima se može pristupiti matičnim knjigama New Yorka, uključujući i one koje se odnose na vjenčanja i smrti. Također mi je rekla za Castlegarden.org gdje se može naći evidencija mjesta ulaska imigranata prije nego što se Ellis Island otvorio 1982. godine. Radujem se što ću se upoznati sa rodicom Hattie sljedeći put kad budem u posjeti New Yorku.

Naša praprabaka Annie Corliss rodila je devetero djece u najamnom stanu na Lower East Side. Sigurno se borila da ih nahrani, obuče i pazi bez ikakve pomoći i podrške dok joj je muž bio na moru. I ovdje sam se zaustavila. Iznenadila sam se kad sam vidjela Annie kako se koketno smije na fotografiji koju mi je rodica poslala, na kojoj naš prapradjed, pomorac, izgleda umorno i iscrpljeno. Pretraga mi je otkrila da prezime “Corliss” znači “bezbrizan”. To me navelo da pomislim da je Annie imala irski duh ovjekovječen pjesmom “When Irish Eyes Are Smiling” (Kad se irske oči smiju). Slušala sam izvedbu te pjesme na YouTubeu. Činilo se da opisuje Annieine oči i njenu sposobnost da trijumfira nad svojom patnjom. Naučila sam pjesmu napamet i nekih mjesec

dana sam je sebi pjevala nekoliko puta dnevno. Kroz taj ritual, Anniein duh je pustio korijen u mom tijelu i time sam internalizirala dio svog irskog nasljeđa. Zaklela sam se da me patnja nikada više neće oboriti.

Uvijek sam znala da je djed mog oca umro kada je moj djed bio beba. Hattie je pronašla njegov smrtni list. George Christ, 32 godine, umro je kod kuće od tuberkuloze, četiri mjeseca nakon rođenja mog djeda. Ostavio je za sobom petero male djece. Napomena na smrtnom listu navodi da je bio bolestan godinu dana. Živio je u najamnom stanu. Sjećam se da je jedna starija prijateljica Grkinja jednom pričala kako je njen otac umro od tuberkuloze dok je ležao na kauču i iskašljavao krv u dnevnoj sobi kuće u kojoj sam u to vrijeme živjela. Zamislila sam majku svog djeda, Catherine Iloff Christ, kako se brine o četvero male djece i mužu koji umire i iskašlja krv, i to dok je trudna i kasnije kad je moj djed bio dojenče. Zaprepastila sam se. Gdje je našla novac da hrani porodicu i hrabrost da nastavi živjeti? George Christ je sahranjen na groblju Presvetog trojstva. Otkrila sam da je Betty Smith, koja je napisala roman *A Tree Grows in Brooklyn* (Drvo raste u Brooklynu), odgojena u crkvi Presvetog trojstva. Gledala sam film prema romanu i saznala da su najamni stanovi u Williamsburgu, Brooklyn, imali dnevnu sobu, spavaću sobu i kuhinju. Ako je otac mog djeda umirao na kauču u dnevnoj sobi, onda su njegova majka i sva djeca morala spavati zajedno u spavaćoj sobi.

Moja prabaka Catherine Iloff rođena je na mliječnoj farmi u mjestu Cherry Ridge, Pennsylvania. Moj otac i njegovi rođaci imaju lijepe uspomene na farmu, gdje su boravili kod rodica koje su zvali "Switzer djevojke" i koje su imale vlastite male farme. Catherinin otac, Henry Iloff imao je devetero djece sa Catherininom majkom, Catherinom, i devetero sa drugom ženom Johannom – od kojih je petnaest preživjelo do odrasle dobi. Pretragom sam otkrila da Iloff nije često prezime u Sjedinjenim Državama. Pretpostavljam da svako ko je povezan sa prezimenom Iloff potiče od starog Henryja. Dvije Facebook grupe porodice Iloff zajedno imaju preko 100 članica i članova – i

obje su nove. Preko poruka sam upoznala Debru, koja je osnovala grupu Iloff-Ball-Lintner. Ona je rođica sa kojom dijelim praprabaku i prapradjeda, pretkinja Catherinine sestre Mary Iloff. Naš predak Henry je rekao popisivačima stanovništva da je rođen u Francuskoj i u Prusiji 1820. i 1822. godine. Pretrage su me konačno dovele do Heinricha Eiloffa, rođenog u St. Nikolausu, Saarland, današnja Njemačka, ali Prusija 1980. godine. Porodica Heinrichovog oca došla je s druge strane rijeke Saar u Rosbrucku, Moselle, Francuska. Kako nisam uspjela pronaći dalje moguće veze, pretpostavila sam da je moj prapradjed bio Heinrich Eiloff. Pretragom njemačkog telefonskog imenika (koji je dostupan i online) otkrila sam da postoji samo oko pedeset telefonskih brojeva registriranih na prezime Eiloff u cijeloj Njemačkoj, a pet ih je u St. Nikolausu. Pomislila sam da su Heinrichovi srodnici, ali sam oklijevala da nazovem jer ne govorim njemački. Kako sam dalje tražila, otkrila sam rodovnik na FamilySearch koji je pratio porodicu Heinrichove majke, Catharine Lux, sve do 1600-ih u više malih gradova doline rijeke Saar. Fotografije na Internetu su pokazivale gradiće tog područja kao vrlo živopisne. Sve mi je to bilo izrazito uzbudljivo, ali imalo je smisla samo ako je Henry Iloff ustvari bio Heinrich Eiloff kojeg sam pronašla.

U jednom trenutku sam prikupila sve podatke koji su bili dostupni na FamilySearch. Znala sam da mogu naći još informacija ako se pridružim Ancestry.com jer me je FamilySearch često upućivao na neke dokumente koji su bili dostupni samo na Ancestry. Oklijevala sam jer je cijena pretplate bila povišoka. Naletjela sam na čorsokak u mnogim porodičnim linijama. Nisam mogla dalje pratiti porodicu Inglis u Škotskoj, kao ni porodicu Corliss u Irskoj. Imala sam brojne tragove koji su pratili mog prapradjeda "Lorda Kellyja" do imanja Essex Lawn u Roscommonu, ali nisam imala dokaz.¹⁰ Nisam uspjela pronaći ni konkretne pretke porodice Christ u Njemačkoj, iako prezime nije neuobičajeno. Odlučila sam stupiti u kontakt sa rođacima na očevoj strani da vidim da li je iko od njih radio genealoško istraživanje. Vodila sam zanimljive razgovore sa dva rođaka s kojima dijelim prabaku i pradjeda, a s kojima sam

se možda sreća jednom ili dvaput dok sam bila mlađa: sjećam se njihove majke i oca. Bilo im je drago zbog informacija koje sam im dala, ali oni meni nisu imali šta ponuditi.

Polurođak mog oca, unuk Catherine Iloff iz drugog braka, jedini je član porodice kojeg sam kontaktirala koji se bavio istraživanjem. Iako se "stric Don" bavio očevom linijom, zamolio je majku Emily da napiše sve što zna o svojoj strani porodice. Ona je znala mnogo toga o djeci Henryja Iloff a oba braka, a imala je informacije i o "Switzer djevojkama". Te informacije sam poslala Debri, rođici iz porodice Iloff, koja je potvrdila da je njena pretkinja Mary bila kćerka Henryjeve prve supruge. Bilo mi je drago da sam ponovo u kontaktu sa stricem Donom, koji je dolazio na porodična druženja u Hempsteadu dok sam studirala. Obradovao se informacijama o porodicama Eiloff i Lux u Saarlandu. Došao je na porodično okupljanje u Pennsylvaniji koje je organizirala rođica Debra.

Na Facebooku sam upoznala još jednu rođicu s kojom dijelim praprabaku i prapradjeda. Zove se Marcia i pokrenula je Facebook grupu Iloff Family. Ona i njena majka su nedavno posjetile područje gdje se nalazila farma Iloff i otkrile da tamo više nema nijedne građevine. Emailovi koje sam razmjenjivala sa Marciom inspirirali su me da nazovem Eiloffe u St. Nikolausu da provjerim da li neko od njih zna nešto o Henryju u Americi. Prijateljica koja je Njemica je pristala da ih nazove. Muškarac koji se javio na prvi poziv bio je zbunjen što ga zove Njemica iz Grčke u ime Amerikanke koja mu je možda dalja pretkinja. Ali kada mu je prijateljica objasnila da ja samo želim da nađem porodicu i da ih eventualno posjetim, opustio se. Rekao je da je čuo za priču o Heinrichu koji je otišao u Ameriku prije više od 150 godina. Bio je siguran da postoje ljudi u St. Nikolausu koji znaju više o tim odnosima. Rekao je da će se raspitati i da ga nazovemo za dva mjeseca. Kada mu je moja prijateljica rekla da je imao osamnaestoro djece, počeo se smijati i rekao da je cijela porodica takva. Rekao je da, koliko on zna, porodično prezime je njemačko te da nikada nije čuo

ništa što bi potvrdilo špekulacije američkih Iloffa da je prezime možda rusko. Sve ovo sam podijelila sa rodicama Debrom i Marciom. Debra se nada da će moći posjetiti St. Nikolaus sa jednom drugom rodicom u bližoj budućnosti.

Kako sam bila uzbuđena što sam potvrdila vezu Iloff/Eiloff, odlučila sam se pridružiti Ancestry.com da vidim šta još mogu saznati o svojim precima. Prvi dan sam počela popunjavati informacije koje sam prikupljala nekoliko godina u obrazac sa porodičnim stablom na Ancestry.com. Obrazac porodičnog stabla Ancestry i niz drugih obrazaca besplatno su dostupni online. Nisam ih ranije nikada koristila. Obrasci se mogu beskonačno proširivati i s njima je lako pratiti imena, datume i odnose. Stablo Ancestry također nudi opciju da se dodaju dokumenti, fotografije, porodične priče. Ja sam u procesu pisanja svih informacija koje sam našla do sada kako bih ih mogla staviti u stablo. Kada to uradim, druge članice i članovi stranice Ancestry i moje uže porodice moći će ih čitati.

Dok se nisam pridružila Ancestry, nisam znala da nudi mnogo više od arhive dokumenata sa pretraživačem. Kada ukucate imena i datume u porodično stablo, Ancestry automatski pretražuje sve spise. Ancestry je i porodična društvena mreža. Povezuje vas sa drugim ljudima čija porodična stabla imaju iste pretke. To su sve ljudi koji su vam na ovaj ili onaj način srodnici. Možete im preko stranice slati email i oni odlučuju da li će odgovoriti. Tokom mog prvog dana na Ancestry, povezala sam se sa porodičnim stablom osobe koja ima isto prezime kao jedna od majčinih rodica. Odmah sam poslala email toj osobi i bio je to rođak s kojim se nisam vidjela otkad smo igrali kriket kao djeca u bašti moje bake. Mislim da je mogućnost povezivanja sa rođacima, do devetog koljena, jedan od razloga zašto toliko ljudi ostaje na Ancestry.com dugo nakon pronalaženja informacija koje su u početku tražili. Jedan prijatelj koji je već dugo član rekao mi je da sada ima 10.000 ljudi u svom porodičnom stablu jer prati sve grane živih i mrtvih, iz puke zabave. Također kaže da se nikada ne zna kada će Ancestry dobiti pristup novim dokumentima ili kada će

se pridružiti nova osoba koja ima pristup informacijama koje vi nemate. Kada se tako nešto desi, ćorsokak u vašem stablu se može riješiti.

Na mom putovanju sa precima saznala sam da su došli u Ameriku iz Njemačke, Švedske, Irske, Engleske, Škotske i Francuske. U nekim slučajevima znam odakle su došli iz online rodni listova. U drugim slučajevima, ne znam. Imam pretke hugenote, puritance, kvekere i pripadnike Crkve kršćanske nauke i svima njima je religija bila izuzetno važna. Drugi preci su se vjenčavali među protestantima i katolicima bez nekog očitog obzira prema vjerskim razlikama. Imam pretke koji su američkim Indijancima uzeli zemlju. Imam pretke koji su bili robovlasnici. Imam pretke koji su bili abolicionisti. Imam pretke koji su bježali od religijskog ili političkog progona i pretke koji su bježali od siromaštva i gladi. Imam nekoliko predaka koji su bili bogati i mnogo njih koji su bili strašno siromašni. Saznala sam da sam duboko povezana sa historijom Sjedinjenih Država i to na načine na koje sam ponosna i na one na koje nisam.

Poput dugih osoba koje su pronašle pretke čije su priče bile izgubljene, osjećam da se “ono ko sam ja” “promijenilo” i osjećam se “jačom” jer znam ko su mi neki od predaka. Ponosna sam na priče o snazi i trijumfu u teškim okolnostima. Kako sada znam odnos svoje porodice sa problematičnom historijom Sjedinjenih Država, osjećam dodatnu obavezu da radim na iskorjenjivanju patnji potomaka robova i američkih Indijanaca. Pamćenje predaka jedan je način priznavanja naše međusobne povezanosti u mreži života. Niko od nas nije “sebe napravio”. Svi smo odnekud došli. Naši preci i dalje žive u nama kako u genetskom nasljeđu upisanom u našu DNK tako i u svjesnim i nesvjesnim sjećanjima i ispričanim i neispričanim pričama koje oblikuju naše živote. Što više znamo o onima koji su bili tu prije nas, to više znamo o tome ko smo mi i ko možemo postati.

Neko vrijeme mi nije bilo baš jasno kako da shvatam vezu sa precima. Afričke spiritualne prakse poput opsjedanja duhom predaka čini se da impliciraju da preci i dalje žive na mjestu “van ovog svijeta” nakon što umru te da odatle

komuniciraju sa živima. To mi je sugerirao i jedan živopisan san u kojem mi se majka obraćala nakon smrti. Ideja da preci i dalje žive nakon smrti protivna je mom poimanju smrti kao kraja pojedinačnog života.¹¹ Posljednjih godina sam počela vjerovati da je dovoljno reći da je “mjesto” gdje preci žive “u nama”. U nama, “oni” mogu čak i raditi i mijenjati se kako se naša sjećanja i odnosi prema sjećanjima mijenjaju. Tako sam shvatila da sam kada je moja majka rekla neke stvari u snu koje nikada nije rekla u životu ja mijenjala svoj odnos prema njoj.

U razmišljanjima o pitanju Karen Baker-Fletcher o odnosu predaka sa prirodom u tijelu Boginje, shvatila sam da iako je istina kada kažemo “svi dolazimo od Boginje”, jednako je istina i to da mi svi dolazimo iz tijela konkretnih majki i da imamo genetsko nasljeđe oba roditelja. Duga loza predaka, žena i muškaraca, donosila je odluke ili su drugi za njih donosili odluke koje su odredile gdje ćemo se roditi. Naši preci bili su povezani, kao što smo mi povezani, sa konkretnim mjestima. Naše živote oblikuju, kao što su i njihove oblikovali, uslovi života na nekom određenom mjestu. Naši roditelji i bake i djedovi svjesno ili nesvjesno su nam prenijeli složene obrasce osjećanja, kovanih u brizi i zanemarivanju, u ljubavi i zloupotrebi ljubavi, u nadi i očaju, u pravdi i nepravdi koja generacijama putuje do nas.

Možemo se prisjetiti predaka koji su naše živote omogućili i zahvaliti im se. Jači smo kada smo svjesni duge linije predaka koji su nam prenosili dar života, uz specifične historije na konkretnim mjestima tijela naše majke zemlje, kao i genetsko nasljeđe koje je istovremeno zajedničko i jedinstveno. “Ja sam Carol Patrice Christ, rođena u Pasadeni, California, kćerka Janet Claire Bergman, rođene u El Pasu, Texas; kćerke Lene Marie Searing, rođene u Lyonsu, Michigan; kćerke Dore Sofie Bahlke, rođene u Almi, Michigan; kćerke Mary Hundt, koja je u Michigan došla iz Paruma, Mecklenburg, Njemačka; kćerke bake Schumann, rođene u Mecklenburgu, Njemačka; u klanu Tare, u dugoj lozi žena, poznatih i nepoznatih, koja seže do Afrike. Zahvalna sam na daru života koji su mi prenijele”¹²

Bilješke

- 1 Vidjeti njenu knjigu: *Sisters of Dust, Sisters of Spirit: Womanist Wordings on God and Creation* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1998). Iako je Karen Baker-Fletcher odrasla uz priče svojih predaka, programi Louisa Henryja Gatesa pokazuju da to nije tako kod svih Afroamerikanaca.
- 2 Bryan Sykes, *The Seven Daughters of Eve* (New York: Norton, 2001).
- 3 "The Human Journey," DVD sa Spencerom Wellsom, koji je producirala kuća National Geographic Society, a distribuiran je u sklopu projekta Genographic.
- 4 Peter Ross, *Hempstead: A History of Long Island* (New York: Lewis Pub. Co., 1902), transkribirala za Internet Coralynn Brown, http://dunhamwilcox.net/ny/hempstead_hist.htm. Vidjeti i: www.rootsweb.ancestry.com/~nynassa2/annals3.htm.
- 5 Kako se ispostavilo, John je bio brat mog direktnog pretka Jonathana, koji je možda i sam držao robove, a možda i nije. Članovi porodice Pearsall čija su djeca više puta stupala u brakove sa Searingima također su držali robove. Johnov testament je datiran 22. aprila 1746. godine, Elizabethin 27. novembra 1760. godine. Zapisi transkribirani u: "McCurdy Family Lineage" <http://mccurdyfamilylineage.com/ancestry/p5434.htm> <http://mccurdyfamilylineage.com/ancestry/p182.htm>. Vidjeti i moj članak: "A Daughter of the American Revolution and a Daughter of Quaker Slave Holders," <http://feminismandreligion.com/2012/06/04/a-daughter-of-the-american-revolution-and-a-daughter-of-quaker-slave-owners-in-long-island-new-york-by-carol-p-christ/>.
- 6 Ann Hartell, "Slavery on Long Island," *Nassau County Historical Journal* (jesen 1943), transkribirano na: <http://longislandgenealogy.com/Slav.htm>.
- 7 *Traces of the Trade: A Story from the Deep North*, www.tracesofthetrade.org/synopsis/.
- 8 "Thomas Pearsall: England and Virginia," <http://home.teleport.com/~grafe/Pearsalls/Pearsalls/England.Virginia.html>.
- 9 Prvi rođaci imaju iste djedove i bake; drugi rođaci iste praroditelje; treći rođaci iste prapradjedove i praprabake, i tako dalje.
- 10 Ima dosta Kellyja u bazi podataka Irish Landed Estates: www.landedestates.ie/LandedEstates/jsp/estate-list.jsp.
Moja prabaka je svog oca uvijek oslovljavala sa Lord Kelly, bez imena. Joannis/John i Brigittae Kelly iz Roscommona bili su rimokatolici, kao i moja prabaka, i imali su kćer Elizabeth Ann rođenu u februaru 1867. godine, što je datum koji je moja prabaka dala za popis stanovništva. John Kelly iz Essex Lawna imao je oporuku 1874. godine, što bi odgovaralo priči da je umro kad je moja prabaka bila dijete. Ostavio je udatu kćerku i još pet kćerki, što se uklapa u priču koje se moj otac sjećao. Međutim, još nisam pronašla informacije koje potvrđuju ili opovrgavaju priču o kockarskim dugovima i samoubistvu.

- 11 Vidjeti: "The Last Dualism: Life and Death in Goddess Feminist Theology" u: *Journal of Feminist Studies in Religion* 27, br. 1 (proljeće 2011): 129-145
- 12 Završavam esej potvrdom svog proširenog znanja o majčinoj liniji jer to sada mogu govoriti u ženskom krugu na Kreti. U drugim kontekstima, mogle bi biti uključene i majčina i očeva linija ili bi se mogli izdvojiti specifični preci.

TPO
Fondacija
www.tpo.ba

Drugi dio:

**FEMINIZAM I ALTERNATIVNE
ZAJEDNICE**

9. Privatni prostor, javni forum: *netnografsko istraživanje američkih muslimanki, pristupa i agensnosti u "islamskom" cyber prostoru*

Kristina Benson

Ovaj članak se bavi netnografskom studijom slučaja i koristi fetve sa dvije najpopularnije islamske stranice američkih muslimana: Islamicity.com i SuhaibWebb.com. Prva stranica, Islamicity, pokrenuta je 1995. godine i vodi je Human Assistance and Development International, neprofitna organizacija koja je osnovana u Californiji 1991. godine sa ciljem "[pružanja] nesektaškog, sveobuhvatnog i holističkog pogleda na islam i muslimane globalnoj publici".¹ Pored objavljivanja vremena za molitvu, članaka o islamu i prevedenih izdanja Kur'ana, na stranici se nalazi i vrlo plodan odjeljak "Ask Imam" (Pitaj imama) gdje različiti naučnici odgovaraju na pitanja koja postavlja muslimanska zajednica. Na stranici se također nalazi i vrlo živopisan prostor za razgovor gdje su desetine hiljada korisnica i korisnika postavili preko 150.000 objava u pedeset i osam različitih podforuma.

Druga stranica, SuhaibWebb.com, nazvana je po osnivaču, Amerikancu koji je prešao na islam i imam je u Islamskom društvu Bostonskog kulturnog centra. Brass Crescent ga je 2009. godine proglasio "najboljim blogom", a stranica objavljuje predavanja, članke, fetve i eseje i "posvećena je poticanju duhovnog i vjerskog razvoja muslimana kroz utemeljena, uravnotežena i moderna islamska učenja. Nastoji premostiti jaz između ortodoksnog i savremenog

islamskog znanja, iznoseći na svjetlo pitanja od kulturne, društvene i političke relevantnosti za muslimane na zapadu”² Za razliku od Islamicity.com, SuhaibWebb.com nema forum ni prostor za razmjenu poruka, ali je čitateljstvo pozvano da reagira i razgovara o sadržajima na stranici u prostoru za komentare koji se nalazi ispod svake fetve, članka ili eseja.

Ove dvije stranice su idealna studija slučaja o dijalektici između islama, žena i kompjuterski posredovanih okruženja nakon 11. septembra. Iako je opseg ove studije, naravno, uzak, i dalje možemo izvući neke okvirne zaključke o jedinstvenim prilikama koje cyber prostor nudi američkim muslimankama i američkom islamu zbog dugotrajnosti stranica, njihove popularnosti i ogromne količine sadržaja koji nude i proizvode.

Prvo, stalni prevodi i online objavljivanje arapskih izvora na engleskom jeziku omogućilo je američkim muslimankama da koriste religijsku literaturu koja ranije nije bila dostupna nikome ko nije vladao klasičnim arapskim jezikom i nije imao pristup islamskim tekstovima. Za sada je engleski jezik *lingua franca* Interneta,³ a tradicionalni autoriteti u Islamu, čak i na Bliskom istoku, često biraju da svoje ideje iznose na engleskom da bi imali globalni doseg.

Drugo, Internet američkim muslimankama omogućava da čitaju islamske izvore, znanja i ideje i dijele svoje reakcije u sredini koja je odvojena od fizičkog prostora, što znači da pristupaju raspravama i učestvuju u razgovorima koji su se historijski dešavali u homosocijalnim, isključivo muškim okruženjima. U islamskim kulturama, miješanje spolova u *fizičkom* prostoru i dalje je izrazito regulirano u odnosu na “zapadne” kulture; miješanje spolova u *cyber* prostoru, međutim, ne potpada pod te regulative. Digitalno širenje predavanja, tekstova i razgovora time predstavlja značajne prilike za žene ne samo da *konzumiraju* već i da *proizvode* religijsko znanje u heterosocijalnom okruženju i pred heterosocijalnom publikom.

Treće, asinhrona, despacijalizirana priroda online interakcija doprinosi zamagljivanju razlike između proizvodnje znanja i konzumacije znanja, što

ženama daje nove oblike aktivne i pasivne agensnosti. Na primjer, kada žene ostavljaju komentare na neki članak ili fetvu i kada im se “sviđa” ili kada “dijele” sadržaj, one istovremeno i *konzumiraju* i *proizvode* znanje. Interakcija muslimanki sa člancima o islamu, njihovi doprinosi kroz poruke i učešće u komentarima dešava se u heterosocijalnom miljeu, čime se dodatno ohrabruju da utiču na pravce razgovora, odgovaraju na izvore autoriteta i destabiliziraju hijerarhije religijske proizvodnje koja ide odozgo ka dolje. Ženska prisutnost u brojevima članstvu online publike može uticati i na prirodu sadržaja koji proizvode islamske web stranice. Čak i žene koje ne žele direktnu interakciju sa sadržajem stranice imaju priliku uticati na stvaranje religijskog znanja isključivo na temelju svoje prisutnosti online – prisutnosti koja ne bi bila moguća u despacijaliziranom kontekstu.

Ukratko, spoj faktora omogućio je američkim muslimankama *pristup* religijskom znanju bez presedana te s njim i nove oblike *agensnosti* unutar konteksta njegove proizvodnje. Takav pristup i agensnost, važno je naglasiti, dolazi u ključnom trenutku jer se Internet tek nedavno pojavio kao destinacija za aktere i akterke koji žele učestvovati u konzumaciji i proizvodnji znanja. Njegova takva pojava poklopila se sa događajima od 11. septembra zbog kojih je islam postao dominantan u javnoj imaginaciji. Osim toga, ti su događaji pokrenuli rasprave o prirodi islama, njegovoj ulozi u američkom muslimanskom životu i njegovom razvoju u dijasporskom kontekstu.

Nakon predstavljanja metodološkog okvira ovog članka i kratkog osvrtu na netnografsku literaturu, sljedeći podnaslovi će se baviti prirodom pristupa i agensnosti američkih muslimanki, njenim odstupanjem od historijskog presedana te njenim posljedicama po američke muslimanke i muslimane i američki islam.

Pristup: engleski jezik, prostor i mjesto

U kontekstu islamske kulture i misli, nije pretjerivanje kada se kaže da se arapski jezik tradicionalno smatra ništa manje do Bogom danim jezikom,⁴ a ne može se precijeniti središnja uloga arapskog u historijskom razvoju islamske jurisprudencije, kulture i filozofske misli. Takav stav, kao i ideja da je islam trajno ukorijenjen u arapskom, prevladavao je stoljećima, čak i u nearapskim zemljama i među nearapskim naučnicima i misliocima. Na primjer, turski islamski mislilac Sakib Arslan “smatrao je da zajednicu definira njena religija, a kako su Arapi srž islamskog ummeta [zajednice], arapski jeste bio istinski jezik islama tako da je svaki musliman morao naučiti arapski”.⁵

Zaista, svaki ozbiljan naučnik ili naučnica islama mora i dalje moći bez teškoća čitati i razumijevati arapski. Međutim, dokazi upućuju na to da je tečni arapski postao opcionalan za muslimane laike koji žele učiti o vjeri. Zahvaljujući zajedničkim naporima južnoazijskih islamskih vlada,⁶ muslimanskih obrazovnih fondacija i raznih islamskih izdavača, sada je oskudica islamskih resursa na engleskom jeziku “stvar prošlosti”.⁷ Iako se molitva na arapskom i dalje smatra obaveznom – čak i za muslimane koji ne razumiju i ne govore arapski – oni muslimani i muslimanke koji žene konzimirati ili proizvoditi mjerodavno vjersko znanje sada to mogu raditi i na engleskom jeziku i tako dosezati do globalne publike koja ih može razumjeti i odgovoriti na njihove stavove.

Muslimanski intelektualci, muftije⁸ i imami⁹ također su shvatili da se engleski, kao *lingua franca* Interneta, javlja kao “preferirani medij za nove ideje. Jedan vodeći arapski intelektualac je nedavno primijetio da poznavanje engleskog i činjenica da vas zaozbiljno uzimaju govornici engleskog, i muslimani i nemuslimani, omogućava širenje novih ideja čak i unutar islamskog svijeta”.¹⁰ Iako se religijski autoriteti i dalje lokalnim publikama obraćaju na arapskom, često preferiraju engleski ili čak i francuski kada se trude postići širi kozmopolitski doseg.¹¹

Dostupnost islamskih materijala na engleskom jeziku posebno je značajna za američke muslimane, jer stvaranje islamskog miljea engleskog govornog područja “skida naglasak sa monopola arapskog/bliskoistočnog arapskog govornog područja nad arapskim diskursom, čime se otvara debata i rasprava među muslimanima iz svih dijelova svijeta”.¹² Nadalje, činjenica da se ovaj islamski milje engleskog govornog područja dešava online u deterritorijaliziranom formatu omogućava američkim muslimankama da u pitanje dovode fetve i da se upuštaju u kritičke rasprave bez kršenja društvenih normi koje ženu vezuju uz “privatne” prostore, što je praksa koja je donedavno ograničavala pristup žena fizičkim prostorima koji se historijski povezuju sa proizvodnjom religijskog znanja.¹³ Drugim riječima, prevod materijala na engleski jezik omogućava američkim muslimanima i muslimankama da ih čitaju, dok njihovo online širenje dozvoljava američkim muslimankama da *razgovaraju, reagiraju, propituju i tumače* te materijale u heterosocijalnom polju, pred širom publikom ili u dijalektici s njom, bez kršenja religijskih ili kulturnih normi koje se odnose na orodnjenu podjelu prostora.

I ovo je značajno odstupanje od stotina godina tradicije: iako u islamu nema formalnog svećenstva, oduvijek je postojala klasa jurista koja se oslanjala na kombinaciju faktora, uključujući niske stope pismenosti, “da bi održavala faktički monopol nad proizvodnjom mjerodavnog vjerskog znanja”.¹⁴ U klasičnom periodu islamske jurisprudencije, većina religijskog znanja prenošena je usmenim putem između muškaraca, gdje su učenjaci svojim učenicima davali idžazu (dozvolu) da dalje prenose tekstove svog učitelja.¹⁵ Kasnije, kada su osnovane dobrotvorne škole za kur’ansko učenje i tumačenje, bile su to škole za dječake; djevojčice iste društvene klase su, pak, uglavnom slane u škole šivanja i vezenja.¹⁶ Iako bi povremeno neke žene iz više klase neformalno podučavali muški srodnici ili bi im se dozvolilo da imaju tutore koji bi im prenosili umijeće kur’anske egzegeze, to su bili izuzeci od pravila te je tokom cijelog klasičnog perioda bilo prilično rijetko čak i za bogate žene

da ovladaju islamskim naukama ili da budu u poziciji da drugim ženama sa autoritetom prenose znanje.¹⁷

U konačnici je povećani stepen urbane pismenosti, zajedno sa uvođenjem štamparske prese u modernom dobu, doveo do pada neupitnog *interpretativnog* uporišta naučnika;¹⁸ međutim, *proizvođači* originalnog znanja i dalje su bili ograničeni na one koji su imali pristup štamparskoj presi i mogućnost da se javno izražavaju bez rizika od društvene osude. Uz nekoliko izuzetaka, muškarci su zadržali monopol na mjerodavnom religijskom produkcijom.¹⁹

Muški monopol nad religijskim znanjem nastavio je postojati ako govorimo o fizičkom prostoru, jer su proizvodnja i konzumacija islamskog znanja općenito “muški” prostori: iako su dnevne molitve obavezne svim muslimanima, molitva petkom, džuma-namaz, faktički je obavezna samo muškarcima. Ženama generalno nije dozvoljeno da predvode molitve ako se radi o miješanoj kongregaciji, odnosno džematu, i iako je ženama dozvoljeno prisustvovati namazu, Amerikanke su često u odvojenim prostorijama samo za djecu i žene gdje prate namaz iza paravana, preko razglasa, ili ga prate na televiziji postavljenoj na čelu sobe.²⁰

Na primjer, Islamicity.com ima odjeljak koji se zove “Q&A (Ask Imam)” (Pitanja i odgovori – pitaj imama) gdje članice i članovi online zajednice traže od imama ili muftije mišljenje o određenim vjerskim pitanjima. Danas, kao i u pretkolonijalnom dobu, odgovore najvjerovatnije pišu privatne osobe koje su odabrale posvetiti se izučavanju islama i nije ih imenovala državna vlada da postižu konkretne religijske ciljeve. Iako su se odlike autoriteta donekle promijenile, njihov autoritet proističe isključivo iz povjerenja javnosti i njihovog ugleda učenih, pobožnih ljudi koji se upuštaju u rigorozno izučavanje izvora i odlično govore arapski jezik.²¹ Odgovori koje daju na pitanja od zajednice uključuju sofisticiranu analizu izvora i rezultiraju javno distribuiranom, neobavezujućom preporukom koja se zove fetva. U idealnom slučaju, kada muftija (rijetko kad se radi o ženi) sastavlja fetvu, on se oslanja

na ključne mjerodavne tekstove islamskog prava, a to su Kur'an i hadisi,²² uz primjenu različitih epistemoloških i metodoloških alata, u zavisnosti od sektaške pripadnosti. Oni mogu uključivati *'urf* (lokalne običaje), *idžmu* (konsenzus učenjaka), *kijas* (analogiju) i *idžtihad* (nezavisno zaključivanje).

Time odjeljci "Ask Imam" i *fetve* na islamskim web stranicama nastavljaju stoljećima staru tradiciju u okvirima digitalnog okruženja. Odjeljak "Ask Imam" na Islamicity ima impresivnu arhivu pitanja i odgovora čak od 1995. godine kada je pokrenuta stranica, a trenutno ima oko 8.000 pitanja kategoriziranih po temama, datumu i ključnoj riječi. Čak 342 pitanja se mogu naći pod temom "žene", a većina ih se odnosi na mogućnost žena da "izlaze", rade u javnosti, obavljaju namaz u javnosti, obavljaju namaz u heterosocijalnom okruženju ili rade u okruženju muškaraca koji nisu mahrem.²³ Drugim riječima, većina od 342 pitanja o ženama tiče se ženskog zauzimanja *fizičkog, nekućnog prostora*.

Odgovor muftije, nakon vraćanja na isto pitanje više puta i u odnosu na različite kontekste, jeste da se žene obeshrabruju da ulaze u javni prostor ili, alternativno, da to žene mogu raditi, ali uz (ponekad značajna) ograničenja. Na primjer, iako muftija u jednoj fetvi priznaje da žene mogu ulaziti u džamiju da obavljaju namaz u prostoru koji je odvojen od muškaraca, u druge dvije fetve ukazuje da bi bilo najbolje da žene obavljaju molitvu kod kuće:

Datum pitanja: 31.5.2008.

Tema: Ulazak u mesdžid [džamiju]

Pitanje: zašto muslimankama nije dozvoljeno ući u mesdžid [džamiju]

Odgovor ... Nije pogrešno odvojiti dio džamije za muškarce, a drugi dio za žene. Žene su se molile iza Poslanikove džamije u Medini u zadnjim safovima ... Nema sumnje da se odvajanje muškaraca od žena smatra boljim načinom da se spriječi kontakt između muškaraca i žena i da se poveća pažnja na molitvu i da obje strane bolje obave

ovaj važni ibadet, posebno u ovo vrijeme kada su pokvarenost i izazovi sveprisutni ... Ako se među njih stavi prepreka ili paravan, to je bolje pod uslovom da ne blokira pogled i zvuk.

Ženama je, znači, teoretski dozvoljeno da ulaze u džamiju pod određenim uslovima. Međutim, godinu dana kasnije imam savjetuje da u praksi to žene ne bi trebale raditi:

Datum pitanja: 22.6.2009.

Tema: Molitva: žene u džematu

Pitanje: može li žena biti imamka drugim ženama tokom namaza?

Odgovor ... Dozvoljeno je ženama da izlaze i mole se u džamiji sa muškarcima, iako je njihov namaz u kući bolji, jer je Poslanik a.s. rekao: "Ne branite ženama da idu u džamije, iako su njima njihove kuće bolje".²⁴

Imam se ovom pitanju vratio nakon otprilike godinu dana, gdje je ponovio da je ženama dozvoljeno obavljati namaz u miješanim džematima, ali bi bilo bolje da ostanu kod kuće:

Datum pitanja: 19.9.2010.

Tema: Namaz žena na javnim mjestima

Pitanje: Je li ženama dozvoljeno obavljati namaz na javnim mjestima?

Odgovor ... Muslimankama je dozvoljeno obavljati namaz na javnim mjestima. Ali se preferira i preporučuje da namaz obavljaju kod kuće.²⁵

Iako ova i druge fetve naglašavaju važnost fizičkog odvajanja muškaraca od žena, nijedna od preko 8.000 fetvi se ne odnosi na problem koji nameće

kompjuterski posredovana interakcija i njene implikacije na podjelu fizičkog prostora, imajući u vidu da cyber prostor nevjerovatno zamagljuje razliku između “privatnog” i “javnog”. Prostor za poruke na Islamicity, na primjer, ima više od 21.000 članica i članova – brojne su žene – koji se upuštaju u heterosocijalnu interakciju u preko pedeset podforuma. Nekada razgovaraju o prilično intimnim problemima, dijele svoja osjećanja o izazovima sa kojima se u životu susreću i traže pomoć jedni od drugih u rješavanju brojnih pitanja, od kojih su neka duboko intimna. Sve te interakcije i svi ti podijeljeni problemi vidljivi su svakome ko ima pristup Internetu, zbog čega su “javni” u punom smislu te riječi.

Ipak, konzumiranje, proizvodnja i dijeljenje znanja sa muškarcima koji nisu mahrem u neprivatnom *fizičkom* prostoru može biti problematično, ali kada se to radi u neprivatnom *cyber* prostoru, za sada nije problematično. Razvezivanje društvene interakcije i širenje znanja od fizičkog svijeta time ima duboke posljedice po žene koje sada mogu konzumirati svaku vrstu religijskog znanja, bez obzira na izvorno mjesto njegove proizvodnje ako se javlja u digitalnom obliku i širi online.

Ovo nas dovodi do zaključka da je konzumacija znanja nevjerovatno suprisutna sa *proizvodnjom* znanja u online okruženju, čime se muslimankama daje prilika da *pristup* brzo pretvore u *agensnost*.

Agensnost: publika, reakcija i stvaranje znanja u cyber prostoru

Inkluzija u online zajednicama fokusiranim na islam naročito je značajna za muslimanke imajući u vidu da se korisnice i korisnici upuštaju u međusobnu interakciju o različitim temama i to tako da se zamagljuje granica između *konzumacije* i *proizvodnje*. Kako je primijetila Nancy Baym u svojoj netnografskoj studiji jedne online grupe ljubiteljica sapunica, online zajednice koje su posvećene nekom tekstu, zanatu, vještini ili ideologiji su “zajednice prakse” u punom smislu riječi jer su organizirane i definirane

prema zajedničkim interesima i generalno su posvećene dijeljenju i razmjeni informacija.²⁶

Nadalje, činjenica da Internet zamagljuje razliku između “privatne” i “javne” sfere ne samo da ženama daje *pristup* okruženjima koja su ranije konceptualizirana kao homosocijalni prostori za konzumaciju znanja (kako je ranije spomenuto), već im pruža i nove prilike da *agensno djeluju* u odnosu na znanje koje se proizvodi. Te prilike se u širem smislu mogu kategorizirati kao *reaktivna agensnost*, gdje žene reagiraju (ili biraju da ne reagiraju) na sadržaj koji je objavio administrator stranice, i *aktivna agensnost*, gdje žene stvaraju i objavljuju sadržaj kao administratorice stranice ili na poziv.

Značaj reaktivne agensnosti ne treba minimizirati. Velika većina web stranica zarađuje novac na temelju broja “impresija” ili “klikova” koje dobiju od jedinstvenih posjetilaca.²⁷ Što više posjetilaca imaju, to im je više rangiranje u rezultatima Google pretraga kada se traže pojmovi relevantni za njihov sadržaj – u ovom slučaju to su, na primjer, pojmovi “islam” ili “imam”. Više rangirani rezultati Google pretrage vode većem broju “impresija”, što zauzvrat vodi višem rangiranju u Google pretragama itd. Alternativno, web stranica može izabrati da ne uključi oglase, ali u tom slučaju web stranice djeluju manje kao izvor prihoda nego kao platforma za amplifikaciju brenda te će skoro uvijek poticati posjetioce da ponovno objavljuju sadržaj na svojim profilima na društvenim medijima i da “prate” administratore stranice na njihovim Twitter feedovima, Facebook stranicama i YouTube kanalima.

Iako se čini da je odluka da li posjetiti neku web stranicu nebitna, udio Amerikanki koje posjećuju određenu stranicu može biti povezan sa inkluzijom “progresivnijih” stavova prema rodu, kao i prisustvom većeg broja autorica jer se administratori direktno i indirektno potiču da udovoljavaju svojim posjetiocima i posjetiteljicama. Prema Alexi, matrici za procjenu doseg Interneta, muškarci korisnici, na primjer, nesrazmjerno su zastupljeni u publici Islamicityja.

U prva četiri mjeseca 2013. godine, na Islamicity.com je objavljeno šezdeset i osam članaka. Jedini koji je napisala žena je prenesen sa web stranice *Guardiana*. Autori ostalih članaka su muškarci ili članovi tima web stranice.

SuhaibWebb, s druge strane, popularna je stranica među mladim američkim muslimanima i, prema Alexi, nesrazmjerno je posjećuju žene.

Trenutno postoji deset žena koje su navedene kao autorice od ukupno dvadeset i dvije osobe, što uključuje i dvije žene koje komentatori i komentatorice dosljedno nazivaju i obraćaju im se kao *šejhama*, ženskoj verziji *šejha*. Prisustvo ženske publike, stoga, može se posmatrati kao pasivno, imajući u vidu da može značiti samo pasivnu konzumaciju znanja, ili čak i puki izbor da se klikne na neki naslov ili članak i time postane brojeni pripadnik publike na web stranici. Međutim, izbor da se klikne na neki naslov ili članak prisutan je paralelno sa *aktivnom* agensnošću jer taj čin može ženama pružiti više prilika da proizvode religijsko znanje unutar jedne vjerodostojne, mjerodavne web stranice, bez različitih pritisaka da se uzdržavaju od ulaska u heterosocijalne prostore. Drugim riječima, prisustvo ženske publike može pozivati na sadržaj namijenjen ženama, uključujući i sadržaj koji pišu žene.

Nesrazmjerno prisustvo ženske publike može uticati ne na pitanje *ko* proizvodi znanje, već na to *kakvo se znanje* proizvodi. Da se vratim na pitanje da li se žene ohrabruju da namaz obavljaju kod kuće, a ne u džamiji: slično pitanje kao na Islamicity postavljeno je i imam na SuhaibWebb. Odgovor je došao na arapskom od jednog egipatskog muftije, šejha Muhammada al-Hassana al-Dido, a preveo ga je i skratio sam Suhaib Webb,

Datum: 26.3.2010.

Pitanje: *Neki juristi kažu da se veća nagrada za namaz u mesdžidu [džamiji] ne odnosi na žene zbog poznatog hadisa "Ženin namaz u njenoj kući bolji je od namaza u njenoj avliji, a namaz u njenoj*

*spavaćoj sobi bolji je od namaza u njenoj kući” (prenosi Ebu Davud).
Da li se ovaj hadis odnosi na sve žene?*

Odgovor: *Povoljnije je mišljenje da se ne odnosi na sve žene ... I žene dobivaju veću nagradu ako namaz obavljaju u mesdžidu, isto kao i muškarci. Ovo je naročito tako u naše vrijeme kada mesdžidi imaju zasebne prostore za žene. U vrijeme Poslanika, muškarci i žene se nisu razdvajali u mesdžidu; žene su jednostavno namaz obavljale u safovima iza muškaraca.*

Drugim riječima, žene ne zadiru u muški prostor kada namaz obavljaju sa džematom u džamiji. Svakako, fetva sa stranice Islamicity po ovom pitanju – u kojoj stoji da je “bolje” da žene namaz obavljaju kod kuće – nije nužno rubni stav ako se uzme u obzir historijski kontekst islamske jurisprudencije: u klasičnim i kolonijalnim periodima islama, juristi su imali različita mišljenja o okolnostima pod kojima žene mogu obavljati molitvu u džamijama, gdje su neki naučnici bili protiv toga da to žene rade bilo gdje osim kod kuće, a drugi su se protivili tome da privlačne žene obavljaju namaz u miješanom džematu.²⁸ Vrlo malo njih je obeshrabrivalo sve žene da dolaze u džamiju pod bilo kojim okolnostima.²⁹ Muftije 20. i 21. stoljeća su izdavale fetve koje su ohrabrivale žene da dolaze u džamije, naglašavajući da fizičko osamljivanje žena vodi njihovom političkom i društvenom otuđenju, obeshrabrivajući i obespravljenosti.³⁰ Pored toga, globalni je trend – među američkim muslimanima i muslimankama, u Južnoj Aziji i na Bliskom istoku – da se ide ka šire rasprostranjenim namazima žena u mješovitim džematima.³¹ Mišljenje Suhaiba Webba da žene mogu i trebaju ići u džamiju kad god žele stoga se ne treba smatrati izuzetkom ili mišljenjem koje je radikalno van tradicije islamske duhovne prakse.

Iako je teško u ovom trenutku zaključiti da je ovakva fetva *uzrokovana prisustvom ženske publike, nesrazmjerna ženska publika može biti u korelaciji*

sa progresivnijim stajalištima o rodu i sa prilikama za naučnice da svoje stavove iznose pred heterosocijalnom publikom u okvirima autoritarnog medija.

Zaključne napomene i zapažanja

Kako navodi Gary Bunt, nova pitanja su se pojavila nastankom online zajednica posvećenih muslimanima i razgovorima o islamu. “Digitalni ummet” i “cyber islamska okruženja” izronila su jer su muslimani – kao i pripadnici drugih religija – stvarali online zajednice i stranice kompjuterski posredovane interakcije. Te zajednice često, ali ne uvijek, uključuju “horizontalni model znanja” koji se oslanja na kolaboraciju i *peer-to-peer* umrežavanje. Destabilizirale su okvire autoriteta koji idu odozgo prema dolje, rekonfigurirale postojeće hijerarhije, izložile vjernice i vjernike novim izvorima religijskog autoriteta i uvele nove puteve stvaranja religijskog znanja.³² Novi prostori laicima daju priliku da razvijaju religijsku pismenost, razgovaraju o aktualnim pitanjima, nude podršku u vrijeme krize, formiraju društvene koalicije i propituju religijske norme i prakse. iPhone aplikacije, IRC³³ kanali, Facebook grupe, Islam-Tube i druge stranice omogućavaju muslimanima da stalno budu povezani jedni s drugima, sa svojom džamijom ili religijskim zajednicama, gdje potencijalno odvajaju religijsku praksu od ostatka svakodnevnog života.³⁴

Javni razgovori već dugo imaju posebnu ulogu u muslimanskom svijetu, čime se omogućava religijskoj i političkoj eliti da javne ideje zajednice, identiteta i liderstva uzimaju u obzir pri osmišljavanju politika ili tumačenju šerijatskog prava.³⁵ Prostori za poruke i komentare mogu se smatrati artikulacijom ove tradicije u 21. stoljeću, a ženama daju prilike bez presedana da istražuju i utiču na veoma vidljivu tenziju između islamskog prava, kako ga tumače “odozgo” i življenog prava kako se doživljava “odozdo”. Sve se ovo dešava u vanprostornom, engleskom govornom, asinhronom okviru te omogućava učešće koje nije ženama bilo moguće kada se proizvodnja znanja odvijala gotovo isključivo na arapskom jeziku i u homosocijalnom, isključivo muškom okruženju. Cyber

prostor, koji zamagljuje razliku između “javnog” i “privatnog”, osnažuje žene da odstupaju od kulturno sankcioniranih, kućanskih uloga i učestvuju u “javnom” širenju i proizvodnji religijskog znanja online.

TPO
Fondacija
www.tpo.ba

Bilješke

- 1 Islamicity, "Islamicity Facebook Page," www.facebook.com/islamicity/info.
- 2 Vidjeti: SuhaibWebb.com: "Your Virtual Mosque," <https://www.virtualmosque.com/author/suhaib-webb/>.
- 3 Engleski je trenutno i dalje najkorišteniji jezik na webu. Za kratku raspravu o engleskom jeziku na webu, pogledati: Jane O'Brien, "Learn English Online: How The Internet Is Changing Language," u: *BBC News Magazine*, 13. decembar 2012, www.bbc.co.uk/news/magazine-20332763.
- 4 Anwar G. Chejne, *The Arabic Language: Its Role in History* (Minneapolis, MN: University of Minnesota, 1969), 253.
- 5 Kees Versteegh i C.H.M. Versteegh, *The Arabic Language* (New York: Columbia University Press, 1997), 177.
- 6 Peter Mandaville, "Reimagining Islam in Diaspora: The Politics of Mediated Community," *International Communication Gazette* 63 (2001): 63, 169.
- 7 Abdul Hamid Lofti, "Spreading the Word," u: *Muslim Minorities in the West: Visible and Invisible*, ur. Yvonne Yazbeck Haddad i Jane Idleman Smith (Walnut Creek, CA: Altamira Press, 2002), 3.
- 8 Muftija je doslovno "onaj koji izdaje fetvu", fetva će biti detaljnije obrađena kasnije, međutim, za sada je dovoljno reći da su fetve neobavezujuće vjerske preporuke koje zajednici distribuiraju naučnici i pravnici. Ove preporuke se izdaju kao odgovor na pitanja koja postavljaju laici o raznim aktualnim problemima.
- 9 Za potrebe ovog rada, imam je neko ko predvodi namaz. Dok ta osoba također može biti učenjak/inja ili pravnik/ca, također može biti jednostavno cijenjeni član ili članica zajednice koji se smatra dovoljno obrazovanim i moralno sposobnim da to radi.
- 10 Dale F. Eickelman i Jon W. Anderson, "Redefining Muslim Publics," u: *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*. 2. izd., ur. Dale F. Eickelman i Jon W. Anderson (Indianapolis, IN: Indiana University Press, 2003), 8.
- 11 Yves Gonzalez-Quizano, "The Birth of a Media Ecosystem: Lebanon in the Internet Age," u: *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*. 2. izd., ur. Dale F. Eickelman i Jon W. Anderson (Indianapolis, IN: Indiana University Press, 2003), 61-79, 68.
- 12 Alexis Kort, "Dar Al-Cyber Islam: Women, Domestic Violence, and the Islamic Reformation on the World Wide Web," *Journal of Muslim Minority Affairs* 25, br. 3 (decembar 2005): 364.
- 13 Postoje, naravno, izuzeci i ne želim reći da nikada nije postojao nijedan heterosocijalni prostor posvećen upijanju islamskog znanja. Međutim, kroz vrijeme i prostor, sa sigurnošću se može reći da su takvi prostori većinom bili "muški" prostori, a u mnogim zajednicama još uvijek jesu.
- 14 Mandaville, "Reimagining Islam," 176.

- 15 Ibid.
- 16 Leila Ahmed, *Woman and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate* (New Haven, CT: Yale University, 1992), 113.
- 17 Leila Ahmed, *Woman and Gender in Islam*, 113.
- 18 Mandaville, "Reimagining Islam," 176.
- 19 Vidjeti: Margot Badran, *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences* (New York: One World Publications, 2009).
- 20 Istini za volju, problematično je nedvosmisleno povezivati javni prostor sa moći i pretpostaviti da su žene inherentno obespravljene ili potlačene na temelju svog postojanja u homosocijalnom okruženju. Također treba spomenuti da su ženski glasovi zastupljeni u kanonskim islamskim tekstovima, te da je Poslanikova žena Ajša bila plodna prenositeljica hadisa. Ipak, javni *fizički* prostor još uvijek se većinom smatra muškim prostorom, a ulazak američkih muslimanki u javne prostore ili "muške" prostore – čak i u današnjim Sjedinjenim Državama, pa čak i prostore posvećene molitvi, proizvodnji vjerskog znanja ili konzumiranju religijskog znanja – često se smatra potencijalno transgresivnim činom koji može zahtijevati pažljivo pregovaranje.
- 21 Wael B. Hallaq, *Origins and Evolutions of Islamic Law* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2004), 87-88.
- 22 Hadisi su prikupljena zapažanja onoga što je Poslanik radio i govorio dok je bio živ.
- 23 Mahrem muškarci su muškarci s kojima su žene blisko povezane, bilo bračnim ili rodbinskim vezama.
- 24 Islamicity, "Q&A (Ask Imam).": Zadnji put modificirano 22. juna 2009, www.islamicity.com/qa/action.jasso.asp?db=services&lay=Ask&op=eq&number=32585&format=detailpop.shtml&find.
- 25 Ibid.
- 26 Nancy Baym, *Tune in, Log On: Soaps, Fandom, and Online Community* (Thousand Oaks, London, New Delhi: SAGE, 2000), 3.
- 27 Vidjeti: Albrecht Enders et al., The Long Tail of Social Networking; Revenue Models of Social Networking Sites," u: *European Management Journal* 26, br. 3 (2008): 199-211, <http://dx.doi.org/10.1016/j.emj.2008.02.002>.
- 28 Marion Holmes, *Katz Prayer in Islamic Thought and Practice* (New York: Cambridge University Press, 2013), 201.
- 29 Ibid.
- 30 Ibid., 207.
- 31 Ibid., 209.

- 32 Gary Bunt, *iMuslims: Rewiring the House of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2009), 2.
- 33 IRC je kratica za Internet Relay Chat, koji omogućava kompjuterima da međusobno komuniciraju. Često ga koriste grupe ljudi za komunikaciju na forumu za raspravu, koji se općenito naziva "kanal", ali se također može koristiti za dijeljenje datoteka, razgovor, prenos podataka i direktnu razmjenu poruka između dva ili više kompjutera.
- 34 Ibid., 10.
- 35 Eickelman i Anderson, "New Muslim Publics," 2.

TPO
Fondacija
www.tpo.ba

10. Vjera niotkud: *feministička ekzeziološka promišljanja o “tekućem katoličanstvu” novih medija*

Brett C. Hoover

Kršćanstvo nam ovih dana dolazi elektronskim putem. Stiže preko pretraživača, online video uratka, bloga, poruke, emaila i podcasta. Mnogi vjernici – posebno u Sjedinjenim Američkim Državama – koriste ove *nove medije*, iako ne svi do iste mjere niti na isti način. Neki zamišljaju da tako pristupaju online alatima sa informacijama, dodacima duhovnim životima i zajednicama vjere koje su centrirane na drugom mjestu. Drugi za sebe kažu da lično učestvuju u virtualnim zajednicama, a neki čak i izbjegavaju zajednice uživo i koriste pojam “virtualna crkva”. Kako god korisnici kršćanskih novih medija to iskustvo danas opisuju, ono je postalo široko rasprostranjena *praksa* vjere, odnosno, ponavljana i uvježbana smisljena aktivnost.

Teološko istraživanje prakse često se povezuje sa radom praktičnih teologa u akademskom svijetu – poput Amerikanaca Dona Browninga, Claire Wolfeich i Toma Beaudoina ili britanske feminističke teologinje Elaine Graham.¹ Praktični teolozi polaze od pretpostavke da prakse poput korištenja novih medija imaju teološki značaj koji oblikuje i njihov društveni kontekst i njihov angažman sa kršćanskom tradicijom. Mnoge feminističke teologinje – unutar i van praktične teologije – dijele bojazan povezanu sa istraživanjem kršćanske prakse. Mnoge žele da utvrde, da iskoristimo poznatu frazu Rosemary Radford Ruether, da li kršćanska praksa promiče ili “poriče, umanjuje ili iskrivljuje punu ljudskost žena.”² U ovom eseju, postavljam pitanje o ekzeziološkom

značaju *prakse* korištenja kršćanskih novih medija, posebno kako je ona informirana pravcima feminističkog teološkog promišljanja prakse i Crkve.

Iako je danas široko rasprostranjeno, korištenje kršćanskih novih medija je teško istraživati i ocjenjivati kao praksu.³ Neposrednost i sveprisutnost Interneta zamagljuje (često orodnjene) zajednice, kontekste i odnose iz kojih su se iznjedrili ovi mediji. Nove platforme stalno nastaju, a stare platforme nestaju ili ostaju nepromijenjene u virtualnom limbu. Stoga se može činiti da novi mediji donose vjeru bez konteksta – “vjeru niotkud”. Iako ne postoji “vjera niotkud”, moramo pronaći neki način da se kritički pozabavimo nečim što se čini tako difuznim i neuvezanim. Preporučujem da se pozabavimo konkretnom studijom slučaja, tako da ću u ovom eseju razmatrati korištenje jedinstvene nove medijske platforme – rimokatoličke platforme *BustedHalo*[®] – posebno u njenim ranim danima. Bio sam uključen u njen razvoj od 2000. do 2004. godine, prvo kao jedan od dizajnera, a kasnije kao glavni urednik web stranice. Platforma, pokrenuta 2001. godine, i dalje opstaje i usmjerena je na mlade katolike i katolkinje u dvadesetim i tridesetim godinama. Studija slučaja će istražiti kako korištenje platforme funkcionira kao *crkveno* iskustvo – okupljanje vjernika. Iako je korištenje *BustedHalo* – poput brojnih kršćanskih praksi – doprinijelo i promociji i umanjenju pune ljudskosti žena, njena putanja u kršćanskim novim medijima daje značajnu nadu da ima više promocije nego umanjivanja.

Teološki “pogledi” na nove medije

Teološko razmatranje novih medija često se bavi individualističkom prirodom njihovog korištenja te čak sugerira da korištenje novih medija promiče solipsističko “kršćanstvo bez crkve”.⁴ Feminističke teologinje mogle bi se složiti. Svako nedovoljno relacijsko posmatranje ljudskog života u suprotnosti je njegovanoj feminističkoj teološkoj antropologiji.⁵ S druge strane, konstruiranje novih medija kao oblika “bezcrkvenog” ili solipsističkog

kršćanstva previđa stvarne ljudske procese kroz koje nastaju novi mediji i kroz koje se održavaju. Ljudska bića ne kreiraju i ne koriste nove medije odvojeno od mreža i zajednica kojima pripadaju. Kršćanski novi mediji nužno uključuju konkretne zajednice i mreže vjere. One dolaze odnekud i to odnekud je važno. Stoga, na koncu, moramo kršćanske nove medije uzeti zaozbiljno kao crkveno iskustvo ukorijenjeno u konkretnim zajednicama. Možda želimo znati koju vrstu crkvenog iskustva predstavljaju platforme novih medija. Kako ih možemo ocjenjivati u odnosu na kriterij Rosemary Radford Ruether koji se tiče promoviranja ili umanjivanja pune ljudskosti žena?

Iskreno rečeno, mi, osnivači BustedHalo, nismo mnogo razmišljali o crkvenom iskustvu koje smo u početku htjeli proizvesti. Nismo namjeravali dizajnirati “virtualnu crkvu”, odnosno posebnu zajednicu vjere u cyber prostoru. Umjesto toga smo htjeli razviti online zajednicu na jedan najminimalniji način, dovoljnu da održi razgovor koji je kritički angažirao iskustva mladih ljudi sa katoličanstvom. Najranija izjava o misiji sponzorske svećeničke službe završavala je ovako: “Kroz naše pastoralno i ‘virtualno’ služenje sa mladim ljudima i pastoralnim službenicima koji ih prate, želimo ohrabriti njihovo istraživanje duhovnosti, njihovo slušanje i međusobno podržavanje, njihovo otkrivanje bogatih dubina katoličke i drugih tradicija, te njihovo učešće u zajednicama vjere”. Naravno, kako nas hermeneutika odavno podsjeća, namjere autora ili dizajnera ostaju samo jedan faktor u razvoju bilo koje istumačene poruke. Sam svijet “teksta” i svijet kojem se obraća i dalje su jednako presudni.⁶ Ovdje mi je namjera istraživati kako vjernici koriste tekst i svijet BustedHalo. Drugim riječima, kako je korištenje platforme BustedHalo konstruiralo i komuniciralo jedno rimokatoličko crkveno iskustvo te kako mi možemo razumjeti to iskustvo iz feminističke perspektive?

Da bih se osvrnuo na društvenu praksu *korištenja* BustedHalo, oslanjam se na praktičnu teologiju. Osvrt na teološki značaj društvene prakse glavni je oslonac praktične teološke metode od samog početka. Praktična teologija nastala je

u okviru protestantske pastoralne teologije u Evropi i Sjedinjenim Državama kasnih 1970-ih i ranih 1980-ih kao kritički odgovor na teologiju koja je bila više tekstem vođena. Nije to bio jedini takav pristup. Na praksu orijentirani teološki pristupi, na primjer, pojavili su se u američkoj hispano/latinskoj teologiji, često ukorijenjeni u praksi popularne religije.⁷ *Mujerista* teologija pokojne Ade Marie Isasi-Díaz naročito je primjenjivala društvenu teoriju i/ili društvene nauke na tumačenje prakse, upravo kao i praktična teologija.⁸ Ovdje ću, ipak, iskoristiti teologiju kršćanske prakse britanske feminističke praktične teologinje Elaine Graham. Također ću se osloniti na ekleziologiju “tekuće crkve” Petea Warda kao sredstvo za razumijevanje *crkvene* prirode prakse korištenja novih medija. Ekleziološka perspektiva dolazi iz iskustva Petea Warda u pokretu Emergent Church (EMC, Crkva koja nastaje) koji je prožet novim medijima. Inovativnost i institucionalna fluidnost ove perspektive, međutim, ne smješta je van duge historije patrijarhalno-kirijarških teologija crkve. “Tekuća crkva” novih medija i dalje mora ozbiljno shvatati kritičke feminističke perspektive o historijskoj crkvi kakvu znamo.

Društveni kontekst novih medija

Svako odgovorno teološko ispitivanje prakse korištenja novih medija zahtijeva da se ta praksa smjesti u odgovarajući društveni i crkveni kontekst. Elaine Graham piše: “Kršćani djeluju onako kako smatraju da je dobro, pravedno i istinito jer naseljavaju zajednicu koja teži realizaciji posebne vizije ultimativne vrijednosti – u njihovom slučaju, stvarnosti Boga.”⁹ Ta vizija je uvijek “situirana”; nastaje iz konkretnog komunalnog iskustva vjere.¹⁰ Zaista, vizija BustedHalo nastala je od onih koji su je stvorili – grupe zaposlenika laika i klerskih pripadnika rimokatoličkog vjerskog reda, otaca pavlina, kongregacije koja se već dugo povezuje sa propovijedanjem i korištenjem medija.¹¹ Kreatori – svi bijelci srednje klase – živjeli su i radili u urbanim centrima – u New York Cityju i Washingtonu, DC. Pripadali su društvenim mrežama

odgovornosti unutar rimokatoličanstva – načelno, mrežama katoličke službe za mlade i katoličkim medijima. Članovi ovih mreža dijelili su uvjerenje u transformacijski potencijal razgovora među ljudima – i javnih i privatnih – o katoličkoj kršćanskoj vjeri.

Ali same mreže samo parcijalno objašnjavaju kako se ovaj naglasak na razgovore o vjeri pretvorio u BustedHalo kao platformu novih medija. U to vrijeme smo radili u tranzicijskom online okruženju, onom koje potiče skromne ambicije, ali se i dalje moglo pohvaliti relativno nenatranim terenom. S jedne strane, “startup” balon je pukao; prenaplašene tvrdnje o doseg i transformacijskom karakteru internetskih resursa više nisu bile impresivne. Zato nismo ni pomišljali da mi započinjemo vjersku revoluciju ili da osnivamo online crkvu, već smo jednostavno stvarali učinkovite resurse da potaknemo razgovore o vjeri među mladim ljudima. Religijski resursi na webu u to vrijeme bili su ograničeni. Uz odlučnost i maštovit dizajn, očekivali smo da ćemo napraviti veliki uticaj. Konačno, novi medijski boom – sa fokusom na brendirane platforme, povezane medije, društvene mreže, podcaste i Internet video – još uvijek nije bio ozbiljno krenuo. Poput većine religijskih grupa, u početku smo energiju usmjerili na razvoj web stranice i njenog saobraćaja – Web 1.0. Tek je kasnije BustedHalo uključila i satelitski radio, podcast i Internet video i stranica se počela u velikoj mjeri povezivati sa platformama za društveno umrežavanje.

Početak BustedHalo¹²

Stranica BustedHalo je nastala otprilike kada je kasne 1999. godine vodstvo pavlina održalo fokus-grupu da razgovaraju o tome kako doprijeti do mladih katolika. Okupili su mlade stručne ljude, studente, vjerska lica na kampusima, svećenike i laike koji rade sa mladim ljudima – i muškarce i žene – u New York Cityju. Grupa je formulirala niz preporuka, a glavna među njima bila je da pavlini naprave spiritualnu web stranicu iz perspektive mladih ljudi. Grupa

je zaključila da je internetska komunikacija sve više preferirani medij među mladima, a katolički angažman u cyber prostoru u to vrijeme svodio se na manji broj web stranica formata pitanja i odgovori, “Baltimorske katecizme na webu” gdje se često koristio jezik i resursi od prije Drugog vatikanskog koncila.

U nadi da će napraviti nešto drugačije, pavlini su okupili dva tima da zajedno rade na projektu – već postojeći Paulist Media Works (PMW) u Washingtonu, DC, i novi nacionalni mladi doseg u New York Cityju pod nazivom Paulist Young Adult Ministries (PYAM). Oba tima su se sastojala od medijskih stručnjaka laika (sa jednom ženom) i pavlinskih svećenika (svi muškarci). PMW je bio ugrađen u decenijama stare mreže katoličkih emitera, novinara i eksperata za odnose sa javnošću. Osoblje tima PYAM učestvovalo je u katoličkim omladinskim mrežama vjerskih lica tog doba, koje su se uglavnom bavile pitanjima mladih stručnjaka srednje klase, uglavnom bijelaca i Azijata. PMW i PYAM su proveli opširno istraživanje tokom pripreme za pokretanje BustedHalo. PMW članovi su analizirali postojeće religijske web stranice i njihov dizajn, dok su PYAM članovi održavali geografski rasprostranjene fokus-grupe sa mladim katolicima i katolkinjama. Nekoliko stotina mladih ljudi učestvovalo je u online anketi – grupa u kojoj je bilo nesrazmjerno više žena i rasno i etnički različitih osoba, ali je bila socio-ekonomski homogena.

Rezultati istraživanja su iznenadili kreatore platforme. Mladi katolici i katolkinje su željeli *informacije* na katoličkoj web stranici, a ne medijske ličnosti i međusobnu interakciju. Iz ovog višemjesečnog procesa nastao je novi dizajn i naziv domene. Naziv domene, BustedHalo (napuknuti aureol), predložen je na jednoj fokus-grupi sa mladima u većinski portorikanskoj župi u Bronxu; dobro je prihvaćen među mladima koji ga povezuju sa priznavanjem ljudskosti onih koji su u duhovnoj potrazi.¹³ Konačni dizajn je uključivao (1) elektronski časopis s člancima o duhovnosti, odnosima, kulturi, aktualnim dešavanjima i umjetnosti i (2) blago nepoštivajući katehetski odjeljak koji

pišu mladi ljudi na teološkom studiju, uz odgovarajuću ekspertizu u oblastima poput liturgije, Svetog pisma i lične molitve. Web stranica je također uključivala i međuvjersku igricu pod nazivom “Dante’s Trivia Inferno” gdje su posjetioci stranice davali odgovore na pitanja na osnovu kojih ih duhovni lift vozi u raj, čistilište ili pakao.

Stranica je pokrenuta u decembru 2001. godine. PYAM je privukao saobraćaj na BustedHalo kroz postojeće katoličke mreže (poput Catholic Campus Ministry Association), a u ljeto 2002. godine imali su štand na obilježavanju Svjetskog dana mladih u Torontu. Istovremeno su članovi PYAM-a pravili “gerila promocije” na događajima koji se bave mladima (recimo, dijelili su materijale na regati *Head of the Charles* u bostonskom području) i provodili online reklamnu kampanju na stranici satiričnih novina *The Onion* (a kasnije i na *The Hunger Strike*, web stranici za donacije u dobrotvorne svrhe). Do početka 2004. godine, imala je više od 200.000 jedinstvenih posjetilaca. Danas, web stranica ima više od 22.000 jedinstvenih “lajkova” na Facebooku.¹⁴

Uskoro smo shvatili da se *korištenje* stranice vrti oko čitanja katehetskih odjeljaka i kratkih eseja o duhovnosti u svakodnevnom životu, umjetnosti i aktualnim dešavanjima koje je pisao naš tim mladih autora i autorica različitog porijekla. Većina ljudi su posjećivali stranicu kao pojedinci, ali su je i katoličke institucije promovirale na svojim internim mrežama kao izvor služenja. Jedna siromašnija ruralna dijeceza na jugu Sjedinjenih Država koristila je BustedHalo da pronade katehete i studente religije. Prema trenutnoj urednici web stranice, Barbari Wheeler, učitelji svete potvrde, katoličke škole i protestantski pastori još uvijek koriste katehetske materijale na BustedHalo.com, a sada se tu može naći i veliki broj video uradaka koji se mogu koristiti kao pastoralna sredstva. Korištenje se ne svodi samo na pasivno čitanje. Osoblje PYAM-a odgovara, a nekada i objavljuje odgovore, na religijska pitanja koja dolaze emailom, u odjeljku “Question Box” (Kutija za pitanja). U nekim slučajevima se dešavalo virtualno pastoralno savjetovanje, jer su ljudi dijelili ozbiljne probleme i tražili

savjete emailom. Mladi katolici i katolkinje također navode da im je stranica BustedHalo ponudila vezu sa drugim mladim katolicima i katolkinjama, kojih u nekim područjima nema mnogo. Jedan mladi par je napisao:

[Mi] *zaista uživamo na BustedHalo i često nam da temu za naše noćne teološke rasprave. Također, kao (definitivno) najmlađi polaznik programa učenja Svetog pisma (i većine drugih crkvenih aktivnosti u kojima učestvujem), smatram da je lijepo čuti šta imaju reći ljudi kojih godina i promišljati o njihovim perspektivama.*¹⁵

Najinteraktivniji dio stranice, poruke, u početku je privukao mnogo ljudi koji se ne povezuju sa formalnom religijom, ali rani val samouvjerenog učešća tradicionalističkih katolika preokrenuo je taj trend.¹⁶

BustedHalo kao tekuće katoličanstvo

Malo toga u savremenoj rimokatoličkoj ekleziologiji pomaže da se orijentiramo ka novim medijima poput BustedHalo u savremenoj crkvi. Zato se okrećem ekleziološkim osvrtima na iskustva medijski potkovanog pokreta Emerging Church (ECM). Prema sociologu Gerardu Martiju, ECM je mali, ali uticajan crkveni pokret nastao 1990-ih kao kritika stabilnih crkvenih struktura, primarno onih koje se povezuju sa *mainstream* evangelizmom u Sjedinjenim Državama i Anglikanskom i Metodističkom crkvom u Ujedinjenom Kraljevstvu.¹⁷ Da se ne radi o katoličkom poduhvatu, činilo bi se da je BustedHalo nešto što je ECM osmislio.

Anglikanski teolog Pete Ward, na kojeg je ECM značajno uticao, piše o potrebi za “tekućom crkvom” u kasnoj modernosti. Njegovi koncepti podsjećaju na fluidni stil BustedHalo i nedostatak jasne povezanosti sa konkretnim zajednicama vjere,

Trebamo se odmaći od posmatranja crkve kao okupljanja ljudi na jednom mjestu u nekom vremenu, odnosno, kao kongregacije, te preći na ideju crkve kao niza odnosa i komunikacija. Ovakav prikaz implicira nešto poput mreže, a ne fizičkog okupljanja ljudi.¹⁸

Pete Ward crkvu vidi kao mrežu, što odgovara poimanju kasne modernosti Zygmunta Baumana kao “pretvaranja u tekućinu” čvrste, ukorijenjene modernosti industrijskog kapitalizma – Weberovog svijeta fabrika, kapitala i birokratizacije vlade i poslovanja.¹⁹ On smatra da tekuća crkva bolje služi tekućoj modernosti globalnog kapitala, fleksibilnog rada i promjenjivih obrazaca materijalne potrošnje.²⁰ Da li je situacija koju on opisuje jedinstvena savremenom dobu ostaje otvoreno pitanje. Sociologinja Grace Davie vidi veoma sličan skup dilema u neuspjehu crkava da odgovore na navodnu “čvrstu modernost” industrijske revolucije,

Forme i strukture religije, koje su bile tako uspješne u dugoročnim stabilnostima predmoderne Evrope, našle su se pod jakim pritiskom u vrijeme industrijske revolucije. Brza industrijalizacija i jednako brza urbanizacija koja ju je pratila bile su razorne po institucionalne strukture koje su bile usidrene u mjestu ... katastrofalne po crkve kojima je seoska župa bila u središtu. Jednostavno nisu bile u stanju dovoljno brzo se kretati u rapidno rastućim gradovima koje je “narod” sada nastanjivao.²¹

Wardova artikulacija manje geografski ukorijenjenog i institucionalno strukturiranog kršćanstva možda se čini bliska feminističkoj ambivalentnosti po pitanju institucionalnih struktura kršćanstva. Ali se feministička ambivalentnost više zasniva na marginalizaciji žena unutar institucionalnih struktura (marginalizacija koja se često sažima u *klerikalizam*), a ne na nekoj percipiranoj nerelevantnosti institucija per se. “Od najranijih dana kršćanske crkve”, piše Natalie Watson, “razvoj hijerarhijskih i klerikalnih struktura

tekao je paralelno sa sve većom marginalizacijom i opresijom žena i njihovih diskursa o vjeri”.²² “Međutim”, piše Rosemary Radford Ruether, “to ne znači da je institucionalizacija kao takva nelegitimna. Duhom ispunjena zajednica zavarava samu sebe zamišljanjem da može živjeti bez ikakvih historijskih struktura”.²³ Stoga, iako se tvrdnja Petea Warda da se etablirane crkve trebaju prilagoditi fluidnijem društvenom okruženju treba ozbiljno shvatiti, takve prilagodbe će i same stvoriti institucionalne strukture. Tim strukturama i dalje treba kritička evaluacija ukorijenjena u prosuđivanju koliko dobro one služe punoj ljudskosti žena (i muškaraca).

Ipak, ideja Petea Warda o tekućoj crkvi može se pokazati korisnom za razumijevanje BustedHalo i drugih platformi novih medija. BustedHalo je izrasla iz sličnih potreba kao i EMC, a koje su se ticale činjenica da se mladi katolici i katolkinje u Sjedinjenim Državama susreću sa značajnim poteškoćama da se identificiraju sa izuzetno institucionaliziranim katoličanstvom modernog doba. U vrijeme stvaranja BustedHalo, niz velikih studija i komentara naglašavali su nezadovoljstvo, individualizam i sumnju u institucije među mladim katolkinjama i katolicima.²⁴ Trenutna misija BustedHalo to prepoznaje: “Živimo u dobu ispunjenom osobama koje vode očajničku potragu za dubljim značenjem u svojim životima, ali čija potraga nema mnogo veze sa tradicionalnim religijskim institucijama”. Ova potreba je inspirirala živopisne katehetske resurse na BustedHalo (poput one trivia igrice), ali i njen elektronski časopis koji je usmjeren na otvorene razgovore o duhovnosti. Prema misiji: “Posvećeni smo stvaranju foruma koji je otvoren, informiran, neočekivan, nepredvidiv, uravnotežen i koji potiče na razmišljanje”.

Fluidni i konverzijski ton naših najranijih članaka kao da je odražavao ovu ambiciju. Dosta sadržaja su karakterizirali (i još uvijek karakteriziraju) retorički preokreti i lični pogledi na sve, od filmova preko politike do crkvenih dešavanja. Jedna mlada osoba je pisala o duhovnoj privlačnosti uvijek

nevinog Spužve Boba Skockanog. Druga je pisala o tome kako je praksa njene lokalne vjerske zajednice da se na nedjeljnoj misi hvale vjenčani ljudi budila višestruke emocije jer je ona čekala svoje rješenje o razvodu. Takvi članci su praćeni prostorom za poruke gdje su korisnice i korisnici mogli reagirati, isto kao i na članke koje je web stranica objavljivala, iako se sad to sve dešava kroz komentare, emailove i na Facebook stranicama. I tada su kao i sada konverzijske mreže nastajale i nestajale na web stranici. I tada su se kao i sada emailovi odnosili na razgovore sa drugim mladim ljudima u nekoj društvenoj grupi. Sve te prakse na BustedHalo zaista se možda mogu nazvati “tekuće katoličanstvo”, crkveno iskustvo ukorijenjeno u privremeni i decentralizirani dijalog uz neformalne katoličke društvene mreže koje se stalno sastavljaju i rastavljaju. Raspršene društvene mreže napravile su prostor na BustedHalo za veće učesće mladih koji su nepovezani ili su samo marginalno povezani sa vidljivijim i centraliziranim oblicima katoličanstva. BustedHalo je samo povremeno pažnju posvećivala hijerarhijskom vodstvu o kojem se više priča na tradicionalnim crkvenim mjestima.

Ipak, ovaj oblik “tekućeg katoličanstva” i dalje se razlikuje od pokreta Emerging Church po tome što u njemu ima malo otvorene dekonstrukcije institucionalnog katoličanstva i eksplicitne kritike crkve kao okupljanja na određenom mjestu. Na BustedHalo je praksa izgradnje mreža razgovora uvijek bila i nastavlja biti praćena jasnim stavom o institucionalnom katoličkom identitetu, aktivnom liderstvu pavlinskih svećenika i želji da se mladi u potrazi pridružuju institucionalnom katoličanstvu kroz župe i druge zajednice. Odjeljak “O nama” danas navodi:

Pod vodstvom oca Davea Dwyera, CSP, BustedHalo® Ministries pomaže mladima da istražuju svoju duhovnost, slušaju i podržavaju jedni druge, otkrivaju (i ponovno otkrivaju) bogate dubine katoličke tradicije i povezuju se sa zajednicama vjere gdje će njihovi jedinstveni

darovi biti poštovani i korišteni i gdje će pronaći podršku na svom putu ka Bogu.

U početku je središte stranice bio odjeljak “FaithGuides” (Smjernice vjere; sada je “GooglingGod” – googlanje Boga), koji je predstavljao katehetski materijal o Svetom pismu i liturgiji uz malo oštrij ton, ali u skladu sa zvaničnim katoličkim naukom. Odjeljak o liturgiji (“Mass Class” – čas o misi) i dalje ima ovaj uvod:

Misa je bitna stvar za katolike i katolkinje. Prema Općoj uredbi Rimskog misala, što je neka vrsta korisničkog uputstva za misu, ona je ključna i za život zajednice Katoličke crkve i za pojedinačno iskustvo svakog katolika i katolkinje. To je “vrhunac” naše sposobnosti da štujemo Boga i Božju sposobnost da “sanktificira”, odnosno posveti svijet u kojem živimo ... Naravno, mislimo da je i dobar provod.

Direktor sponzorske svećeničke službe za BustedHalo koji ima ovlaštenje da donosi odluke bio je, a i dalje jeste pavlinski svećenik. Na ovoj stranici se i dalje objavljuju razne sugestije za događaje u župama.

BustedHalo je od početka nudila “tekuće” konverzacijske mreže, ali u okviru koji poštuje stabilnost institucionalnog katoličanstva. Ova tenzija bi se mogla dodatno ispitati koristeći feminističku dijalektiku između *otvaranja* i prethodnog zatvaranja Elaine Graham. Tada, a i sada, BustedHalo naglašava ono što Elaine Graham karakterizira kao razotkrivajući razgovor, “oblike praktičnog rezonovanja koje osvjetljava inkluzivne strategije i politike, omogućava artikulaciju ranije skrivenih potreba i iskustava, ali zadržava odgovoran osjećaj vlastite privremenosti”.²⁵ Na kraju krajeva, BustedHalo je stvorena dijelom da pruži glas često nevidljivim problemima mladih katolkinja i katolika. “Želimo da ljudi vode istinske razgovore [o vjeri]“, tvrdi Barbara Wheeler, te navodi da se na stranici traže samo najminimalnije informacije za registraciju da bi ljudi mogli komentirati. Tokom mog

uredničkog staža, imali smo konferencije za autore i autorice koje su se zasnivale na otvorenim razgovorima i raspravama. Na jednoj je jedna mlada autorica započela razgovor o predstavljanju seksualnosti u katoličkom pisanju. Rezultat je bio članak o nezgodnoj tenziji između restrikcija i romantizma u katoličkom pisanju o seksu, a tenziju je pripisala činjenici da su autori vjerska lica koja žive u celibatu i koji nemaju seksualne odnose ili ih imaju u tajnosti. Osvrćući se na svoje iskustvo udate mlade žene i iskustva prijatelja, pisala je o svakodnevnoj prirodi seksa i seksualnosti za mnoge katolike i katolkinje. Ova vrsta otvorenog razgovora impresionirala je posjetioce koji su bili navikli na stranice sa jednoznačnom katoličkom perspektivom. Jedna osoba je u emailu napisala: “Iskreno, kada govorimo o katoličanstvu na webu, ima tu toliko besmislica, tako da vas podržavam da nastavite ovu borbu.”²⁶

Ali je otkrivajuća praksa na BustedHalo uvijek postojala u tenziji sa tendencijom ka prethodnom zatvaranju, onome što Elaine Graham opisuje kao “prakse kojima se poriče povezanost znanja sa moći i kršenje nediferenciranog značenja izazvano nametanjem unitarnih identiteta.”²⁷ Susan Abraham tvrdi da su to manifestacije “imperijalne crkve”, “predstavljanje jednog jedinog aspekta tradicije kao cijele tradicije.”²⁸ Ne pokazuju svijest o odnosu između utvrđenog znanja i moći. Na BustedHalo, nismo pobjegli od takvih tendencija prethodnog zatvaranja. Urednici i urednice ponekad jednostavno izbjegavaju teme za koje smatramo da nam mogu napraviti problem sa crkvenom hijerarhijom. Odgovarali smo na pitanja dostavljena emailom “zvaničnim naukom” iz crkvenih dokumenata bez priznavanja kompleksne historije tog učenja i bez nuđenja alternativnih perspektiva. Neke prakse prethodnog zatvaranja specifično su nastale prema tekućem okruženju Interneta. U prvim mjesecima postojanja BustedHalo, decentralizirana mreža tradicionalističkih katolika je uporno zastrašivala posjetioce sa svojim strogim, unitarnim tvrdnjama o tome šta znači biti katolik i sa ličnim tvrdnjama o tome ko nije katolik. Barbara Wheeler navodi jedan skoriji primjer tradicionalističkih kritičara koji su napali blogericu koja je pisala protiv nametanja strogih standarda pristojnog

oblačenja za žene koje služe u crkvi. U oba slučaja, međutim, treba spomenuti da je jasan stav među vodstvom BustedHalo o misiji omogućavanja otvorenih razgovora odveo do intervencija koje su preokrenule pokret prema zatvaranju. U prvom slučaju sam ja (kao urednik) čak zatvorio prostore za poruke na cijeli mjesec dana i ponovno ih otvorio uz moderatore od povjerenja koji su ih pomno pratili. Sve u svemu, korištenje BustedHalo označava kontinuiran, oslobađajući razgovor o kršćanskoj vjeri uz povremene ispade sužavanja ili zatvaranja tog razgovora.

BustedHalo kao virtualna crkva

Ali kakva vrsta razgovora platformu novih medija poput BustedHalo pretvara u *crkvu*? Suosnivač Michael Hayes i ja smo u jednoj priči iz 2006. godine pisali o ranim danima BustedHalo: “Nadamo se da ... ćemo potaći ljude da se vraćaju na stranicu i formiraju neku vrstu ‘virtualne zajednice’”.²⁹ Tako je i bilo. Tada, kao i sada, posjetioci se vraćaju, komentiraju, šalju emailove i objavljuju reakcije na objave drugih ljudi. Formirali su saveze i suparništva. Na jedan fluidan način, BustedHalo je postala zajednica. Do 2006. godine, usprkos našem ranom otporu da BustedHalo postane išta više do skup resursa, počeli smo sebe hvatati kako koristimo pojam “virtualna crkva” kada je opisujemo. Morali smo priznati da ustvari jeste okupljala vjernike u neku vrstu zajednice ili kongregacije, čak i ako to okupljanje nije predstavljalo *crkvu/ekleziju* u punom, tradicionalnijem smislu. BustedHalo je karakterizirala određena eklezijaska realnost. Ali koja je to vrsta eklezijanske realnosti?

Crkva je i dalje izrazito osporavan pojam u brojnim krugovima. Vatikanski dokument *Dominus Iesus* dozvoljava da se pojam koristi samo za eklezijaska tijela za koja smatra da posjeduju “valjani episkopat te izvornu i cjelovitu bit euharistijskog otajstva”.³⁰ Kako je već navedeno, feminističke teologinje su osporavale ovaj pojam iz drugih razloga,

Šta znači za žene da ponovno promisle šta znači biti crkva? Gdje počinjemo i na šta ciljamo? Početna tačka je tačka temeljne ambivalentnosti. Moguće je čitati historiju crkve kao historiju ženske patnje, institucije koja je dala sve od sebe da isključi, marginalizira i ugnjetava žene ponekad samo na osnovu činjenice da su žene.³¹

Susan Abraham isti problem vidi u tradicionalnim artikulacijama četiri oznake crkve: "Kao feministica i katolička teologinja iz Indije, uvjerena sam da moramo osporavati uska i orodnjena tumačenja oznaka crkve ulijevanjem pravde u crkveni katolicitet kroz prostraniju teološku maštu, da bismo ponovno promislile problem orodnjene i kolonijalne ekleziologije."³² Decenijama je Elisabeth Schüssler Fiorenza tvrdila da se ova imperijalna i patrijarhalna struktura crkve mora osporavati i staviti nasuprot učenitva jednakih koje se manifestira u ekleziji žena.³³ Letty Russell je govorila o potrebi za "crkvom u krugu" koja izbjegava nejednakosti i naglašava gostoprimstvo jednakih.³⁴ Donekle kritične prema sjevernoameričkim feminističkim teologijama, Ada María Isasi-Díaz i María Pilar Aquino već se dugo zalažu za iskustvo crkve kao solidarnosti sa svim osobama koje se bore za oslobođenje.³⁵

Bilo da gledamo kroz prizmu zvaničnih crkvenih dokumenata ili feminističkih teologija, moramo prvo shvatiti da je BustedHalo funkcionirala (a i dalje funkcionira) kao virtualno okupljanje vjernika, omogućeno komunikacijskom tehnologijom, a ne konkretno mjesto bogoslužjenja. Kao takva, BustedHalo podsjeća na "tekuću crkvu" Petea Warda, na međusobno povezanu mrežu čvorova,

Mreže, prema Manuelu Castellsu, sastavljene su od linija komunikacije koje povezuje niz čvorova. Čvorovi predstavljaju pojedince, organizacije, sisteme komunikacije, čak i političke strukture. Mreže proizvode eksploziju u komunikacijskim tehnologijama koje istovremeno proizvode njih.³⁶

Za Petea Warda, tekuća crkva je i dalje crkva. On bira organsku metaforu *cirkulacije* da opiše distribuciju moći i uticaja nad isprepletenim mrežama i čvorovima tekuće crkve. Također eksplicitno povezuje “cirkulaciju” sa patrističkim konceptima o uvučenosti u trinitarni život. Za njega, fluidna tekuća dinamika cirkulacije imitira *perihorezu*, međusobno prožimajući ples tri osobe u Trojstvu.³⁷ Naravno, perihoreza se također pojavljuje s određenom učestalošću u feminističkim teološkim osvrtima. Njene implikacije po relaciju teološku antropologiju i egalitarnu etiku istraživane su i kritizirane.³⁸ Ali da li cirkulacija sadržaja i uticaja na širokom i nepredvidivom putu kroz nove medije zaista predstavlja uvučenost u trinitarni život?

Neki teolozi koji su kritički nastrojeni prema novim medijima odlučno bi tvrdili da to nije moguće. Kam Ming Wong, poput mnogih drugih, smatra da *površnost* virtualnih vjerskih zajednica – njihov nedostatak intimnosti, međusobne zavisnosti i struktura odgovornosti – znači da su nesposobne uvući ljudska bića u istinski trinitarni život zajednice. “Fokus virtualne zajednice je ipak na informacijama, kontaktima i susretima, a ne na smislenim ljudskim odnosima”.³⁹ Kam Ming Wong s pravom navodi da se identitetima može upravljati i da se oni mogu prikrivati. “Zanemaruje se osjećaj ličnog susreta koji predstavlja moćnu dimenziju našeg moralnog iskustva”.⁴⁰ Naravno, ljudi rutinski upravljaju svojim identitetima i u ličnim susretima. A mnoge župe i kongregacije pružaju malo odgovornosti, jednakosti, međusobne zavisnosti ili smislenih ljudskih odnosa. Prije niza decenija, Johannes Metz je primijetio kako crkve u zapadnim nacijama olako međusobno pripitomljavaju svoj kršćanski život – nazvao je to “buržoaska religija” – i gube svaki osjećaj za radikalne zahtjeve kršćanskog učenja.⁴¹ Drugim riječima, površnost crkvene zajednice ostaje veliki moderni kulturni problem, koji nije ograničen na internetske zajednice.

Kršćanski teolozi i teologinje sa feminističkim opredjeljenjima mogu upitati da li skidanje naglaska sa utjelovljenja u virtualnim zajednicama predstavlja

prepreku za njihovo uvlačenje ljudi u trinitarni život. Teološke konstrukcije utjelovljenja već odavno zanimaju feminističke teologinje različitog porijekla.⁴² Prije niza decenija, Christine Gudorf je tvrdila da je asketski dualizam um-tijelo u kršćanskoj historiji distancirao ljudska tijela od Boga na način koji je suprotan i nauku o utjelovljenju i biblijskim tradicijama o neugodnoj Božjoj *fizičkoj* prisutnosti sa ljudskim bićima (Postanak 3:8-19; Postanak 32:22-31; Izlazak 33:12-23; Job 38:1).⁴³ Druge su se protivile postavkama rodne komplementarnosti koje su teologiju pripisale muškom svijetu djelovanja, te nasuprot kognitivnoj racionalnosti stavili naizgled pasivnu sferu ženskog utjelovljenja.⁴⁴ Na taj način je zapadna teologija često promovirala “neutjelovljeno znanje” koje totalizira njenu perspektivu.⁴⁵

Ali virtualne crkve često subvertiraju ovu vrstu dualizma. *Crowdsourcing* i epizodno predstavljanje perspektiva ne podliježu totaliziranim, orodnjenim perspektivama. “Vjera niotkud” ne može se lako preusmjeriti u različite i nejednake svjetove za muškarce i žene. Zaista, generalni ženski doprinosi blogovima i društvenim medijima prestigili su muške.⁴⁶ Istina, novi mediji ponekad stvaraju prostor za ponižavanje ženskih tijela (npr. ocjenjivanje fizičkog izgleda žena) kojima se osnažuju dualističke perspektive, posebno u svijetu online igara.⁴⁷ Ali teško da je ovaj pristup norma u virtualnim religijskim grupama (niti je ikada toleriran na BustedHalo). Na BustedHalo, kao i većinom na Internetu danas, žene pišu blogove jednako kao i muškarci. Bilo ih je jednako mnogo i među prvobitnim autorima. Žene su sada među glavnim donosiocima odluka na BustedHalo – uključujući i sadašnju urednicu web stranice i radio producenticu.

Čak i kada virtualne zajednice poput BustedHalo subvertiraju nepravedne rodne komplementarnosti, mogu ipak i suptilno doprinositi društvenom imaginariju ljudskog života koji se vodi na distanci od utjelovljenog iskustva. Gary A. Mann piše o trendu prema onome što naziva “tehno-gnosticizam”,

Naše doba tehnološke kulture imalo je dubok uticaj na kulturu jer je od tijela odvojilo znanje i jer zanemaruje osjetilno znanje predstavljeno kroz ljudsku afektivnost i osjetilno iskustvo ... Tehno-gnosticizam predstavlja eksponencijalno širenje takvog tehničkog razloga koji odvaja od tijela i koji može stvarati virtualni svijet bez tijela.⁴⁸

Gary A. Mann se čak pita da li nam virtualne tehnologije nude “iskupiteljski mit” o spasenju kao izbavljenju od granica i problema tijela i fizičkog svijeta.⁴⁹ Takav iskupiteljski mit mogao bi se pokazati izrazito destruktivnim prema kršćanskoj soteriologiji. Kako tvrdi Elisabeth Moltmann-Wedel: “Spasenje se tiče cijele osobe jer prema Novom zavjetu, spasenje duše nije još uvijek spasenje. Poruka Isusa odnosi se na ljudska bića u njihovom totalitetu, u njihovim tijelima, u kojima prebiva duša i daje im život.”⁵⁰

Sakramentalnost pruža teološku prizmu za ispitivanje i ocjenjivanje utjelovljenja u crkvenom iskustvu kao i u virtualnom crkvenom iskustvu. Sakramentalnost fizičkoj kreaciji uvijek pripisuje potencijal značajnog otkrića.⁵¹ Sakramentalni momenti nude crkveni eho kršćanskog spasenja.⁵² Neke katoličke feminističke teologinje su sakramentalnost opisivale kao dio same “teološke gramatike” katoličanstva (i pravoslavlja također), odnosno kao ugrađene načine na koje katolici trebaju konstruirati i konstruiraju tradiciju naše vjere.⁵³ Ali njihovo bavljenje sakramentalnošću također uključuje priznavanje da i same sakramentalne prakse mogu otkrivati i pojačavati oslobođenje ili da mogu otkrivati i pojačavati opresiju (ili oboje). Za feminističke teologinje, sakramentalna praksa mora ispunjavati kriterije pravde, odnosno, odnosi moraju poštivati dostojanstvo i punu ljudskost žena i muškaraca.⁵⁴

“Cyber feministice” su 1990-ih godina bile ushićeno optimistične po pitanju moći Interneta da sam po sebi subvertira orodnjene institucije i uspostavi pravednije društvene odnose. “Iako priznaju da se tehnologija kao muška domena često koristila da pojačava zarobljenost žena u kućanskom životu, one

Internet vide kao mjesto gdje se subverzija postojećih rodnih odnosa može inkubirati”.⁵⁵ Iako je ovaj optimizam donekle oslabio, cyber feministice nisu odustale od online zajednica, već su počele insistirati na potrebi za detaljnim analizama odnosa moći – posebno između muškaraca i žena. “Cyber feminizam zahtijeva svijest o tome kako djeluje moć ne samo na različitim online lokacijama već i u institucijama koje oblikuju izgled i doživljaj cyber prostora”.⁵⁶ Možda i više nego drugi rani istraživači i istraživačice Interneta, prepoznale su da iskustvo ljudi u konkretnim zajednicama i institucijama oblikuje odnose moći na Internetu.

Poput ranih cyber feministica, Pete Ward vjeruje u način na koji Internet i druge mreže tekuće modernosti široko distribuiraju znanje i moć. Ipak, i on priznaje važnost analize moći: “Ko drži moć u mreži zavisi od toga ko upravlja prekidačima; u ovom novom, fluidnom okruženju postoje brojni prekidači tako da se moć prije razlijeva nego koncentrira”.⁵⁷ Ako primijenimo terminologiju Petea Warda, u BustedHalo različiti ljudi – urednica, pavlinski predsjednik, stalni posjetioci i posjetiteljice, tradicionalističke mreže posjetilaca – upravljaju “prekidačima”, odnosno mjestima gdje se tok informacija oblikuje i kanališe. Istina, politika koju prati većina katoličkih novih medija i BustedHalo od mog vremena nadalje jeste da se apostolsko vodstvo povezuje sa ekskluzivnom klerikalnom klasom koja stvari postavlja tako da se čini da se najozbiljnije učenje dešava kroz tijela zaređenih muškaraca. S druge strane, na BustedHalo, kao i u drugim virtualnim crkvama, drugi “prekidači” – protestantska laička urednica, blogerice, pastoralne vođe koje posjećuju i promoviraju stranicu na svojim mrežama, čak i oni laici koji stranicu kritiziraju na svojim tradicionalističkim mrežama – toliko su široko distribuirani da se tok moći i uticaja ne pokazuje onoliko predvidljivim po svojim efektima i pokretima koliko je to tako u relativno fiksnim geografskim mrežama kongregacija ili župa. Zbog toga je neminovno lakše da tu cvjetaju pravedniji odnosi – otvoreniji razgovori i višestrukost perspektiva.

Koliko god ključan bio ovaj kriterij pravednih odnosa, on nije dovoljan. Kako se sakramentalnost ne bavi otkrivajućim potencijalom stvorenih stvari, kritička procjena ne samo da zahtijeva ocjenu pravde već i ocjenu koja se adekvatnije opisuje kao estetska. Nancy Dallavalle ovo opisuje kao pitanje katoliciteta, pronalaska bogate i inspirativne punoće – unutrašnje cjelovitosti – u utjelovljenoj crkvenoj praksi. “Katolička teologija i katolička tradicija ne samo da su nepravedne, već su u mnogo slučajeva beznačajne, plitke, zaglupljujuće, dosadne – daleko su od ideala bogate teksture simbola, gesta i govora koji je ljude privlačio u zajednicu hvale”.⁵⁸ Nancy Dallavalle se poziva na “katolički” kriterij bogatstva i punoće u odnosu na nametnutu uniformnost koja odagnava bogatstvo različitih kršćanskih iskustava koja formiraju tradiciju u nekontroliranom, ali lijepom suživotu. Svojom poentom nas poziva da razmotrimo kako korištenje novih medija predstavlja dovoljno bogatu i punu crkvenu praksu da probudi širinu, dvosmislenost i otajstvo ljudskog doživljaja Boga.⁵⁹

Korištenje novih medija donosi estetska ograničenja. Posebno u ranim danima Interneta, virtualna crkva – poput većine virtualnog života – privilegirala je lebdeću pisanu riječ. Web stranice su pokrenule virtualnu bujicu emfatičnih i često dekontekstualiziranih riječi – objavljene tekstove koje su pratili odgovori zasnovani na tekstu. U brojnim slučajevima nisu identificirani ni autor/autorica ni urednik/urednica. Mnogi znaci bogatog, čulnog iskustva su nedostajali – neverbalni znakovi, specifične kontekstualne informacije, boja i tekstura. Na BustedHalo, mi smo identificirali naše autore/autorice i urednike/urednice, ali se korištenje vrtjelo oko pisanih članaka i prostora za poruke. Korisnici novih medija danas – uključujući i na virtualnim crkvenim platformama poput BustedHalo – imaju kvalitativno drugačije iskustvo. Pogledaju ugrađeni video, vide stilizirane fotografije i prikaze i čuju tonske raspone kroz podcaste i internetski ili satelitski radio. Vide žive boje, čuju neuobičajene perspektive i slušaju različite glasove. Jedan pastor, na primjer, smatra da je humoristični prikaz apsurdnosti i užitaka svakodnevnog života

ključna odlika radijskog programa BustedHalo. Web stranica BustedHalo postala je poznata po svojim video materijalima o duhovnim pitanjima koja se upućuju prolaznicima na ulicama New York Cityja. Novi mediji mogu olakšati okupljanja vjernika koja prizivaju kršćanski život koji je fluidan, iznenađujući i šaren. Novi mediji često objavljuju video i audio materijale o prizorima i zvukovima velikih dešavanja (BustedHalo je prisustvovala Svjetskom danu mladih u Rio de Janeiru 2013. godine). Druge virtualne crkve imaju *streaming* bogoslužja uživo i omogućavaju video konferencije. Ukratko, veća propusnost i povećana transmisija videa i zvuka omogućavaju da crkve Weba 2.0 budu čulno bogatija i neposrednija sakramentalna iskustva.

Vratimo se na praksu

Ovaj esej je počeo pitanjem o tome kako *praksa* korištenja kršćanskih novih medija konstruira i komunicira crkveno iskustvo. Razmatrali smo korištenje nove medijske platforme BustedHalo kao konkretnu studiju slučaja. Studije slučaja u svojoj posebnosti uvijek podrazumijevaju i rizik da će se pokazati više idiosinkratične nego generalizirajuće. Ipak, BustedHalo, labava platforma različitih medija i međusobno povezanih korisnika, posjeduje strukturalnu sličnost sa većinom drugih kršćanskih novih medija. Jedna od najčešćih teoloških kritika tih medija je da oni gaje privatizirani, individualistički koncept kršćanske vjere, "kršćanstvo bez crkve".⁶⁰ Ja ovdje tvrdim da su čak i na Internetu te prakse komunalne – stvaraju ih i koriste ljudi koji svjesno djeluju na društvenim mrežama, od kojih su neke istinske fizičke zajednice. BustedHalo i druge virtualne zajednice ne postoje u lebdećem cyber prostoru čak i kada ostavljaju takav utisak.

Stoga, s jedne strane, virtualne zajednice poput BustedHalo ispoljavaju iste ambivalentnosti koje se javljaju na društvenim mrežama i zajednicama uživo koje ih iniciraju i održavaju. BustedHalo je pokazivala istu tenziju između otkrivajućih praksi – odnosno, provizorno istumačenih komunalnih

praksi koje prizivaju inkluziju i otkrivaju skrivene zabrinutosti – i prethodno zatvorenih praksi – onih koje zatvaraju pokret prema oslobođenju nametanjem jednoznačnih tumačenja – što se dešavalo u organizacijama vjerske službe i društvenim mrežama koje stoje iza nje.⁶¹ Iako se novi mediji mogu činiti kao iskustvo “vjere niotkud” koja prikriva dinamiku moći stvarnih zajednica i institucija, oni isto tako, zahvaljujući širokoj distribuciji moći u svojim virtualnim mrežama, imaju više dijaloga i višestruke perspektive ugrađene u samu svoju strukturu. Iako uvijek postoji rizik razdvajanja crkvenog iskustva od utjelovljenja, novi mediji, posebno u skorijim inkarnacijama, približavaju se onome što Nancy Dallavalle naziva “metaforički gustoj, iznimno seksualiziranoj, milostivoj i skandaloznoj sakramentalnoj poplavi vjerovanja i vjernika zbog koje je James Joyce ispravno rimokatoličanstvo okarakterizirao kao ‘Here Comes Everybody’ (dolaze svi)”⁶²

Bez obzira na ograničenja i prednosti, nema indicija da će virtualne zajednice poput BustedHalo nestati. Bilo bi glupo da kršćani i kršćanke posvećene feminističkim idealima u potpunosti zanemare nove medije ili ih moralistički osude. Umjesto toga, pametno je da poboljšavamo kršćansku praksu korištenja novih medija. Jedno nužno poboljšanje bilo bi na površinu iznijeti priznanje društvenih mreža koje su već uključene u proizvodnju i korištenje kršćanskih novih medija. Ovo pomaže u odagnavanju utiska da vjera dolazi niotkud, posebice kada to “niotkud” ide uz tvrdnje jednoznačne ortodoksije. Autori i autorice i drugi čuvari i čuvarice (“prekidači” u tekućoj terminologiji Petea Warda) moraju naučiti da eksplicitno identificiraju svoje zajednice odgovornosti u sklopu priča koje pričaju. Ako pružatelji sadržaja odbijaju upustiti se u ovu vrstu javne refleksije, treba ih na to prisiliti jer moderatori i ostali korisnici “otkrivaju” društvene mreže koje ih oblikuju. U drugačijem društvenom okruženju u kojem se raspravlja o imigraciji, na primjer, organizacija Southern Poverty Law Center uspješno je pripremala javne izvještaje o problematičnim zajednicama kojima su pripadali često citirani “eksperti” koji se bore protiv imigracije.⁶³

Poboljšanja prakse su bitna u svijetu koji sve više karakteriziraju digitalno zasnovani odnosi. Kršćani i kršćanke koje se upuštaju u virtualne zajednice jednako imaju zadatak ponovnog zamišljanja i ponovnog utjelovljenja tih zajednica u svjetlu Isusova navještaja Kraljevstva Božjeg kao kršćani i kršćanke u geografski ukorijenjenim zajednicama. Ne samo da nam treba alternativna vizija pravednijeg i bogato lijepog crkvenog života, već nam treba i to da utjelovimo tu viziju na neki (čak i nesavršen) način. "Iskupljenje se mora staviti u praksu."⁶⁴ Navedeni osvrti su samo puki počeci napora prema pozivanju naših zajednica – virtualnih ili stvarnih – da više nalikuju Tijelu Kristovu koje očituje delikatni ples egalitarnog trinitarnog života.

TPO
Fondacija
www.tpo.ba

Bilješke

- 1 Vidjeti, na primjer, Don S. Browning, *A Fundamental Practical Theology: Descriptive and Strategic Proposals* (Minneapolis, MN: Fortress, 1991); Claire Wolfeich, *Navigating New Terrain: Work and Women's Spiritual Lives* (New York: Paulist, 2022); Tom Beaudoin, *Consuming Faith: Integrating Who We Are with What We Buy* (Lanham, MD: Sheed and Ward, 2003); i Elaine Graham, *Transforming Practice: Pastoral Theology in an Age of Uncertainty* (Eugene, OR: Wipf and Stock, 2002).
- 2 Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology* (Boston, MA: Beacon Press, 1983), 18-19.
- 3 Za sažetak o mjestu koje religija ima u proučavanjima naučnika komunikacija o internetskoj komunikaciji, vidjeti: Heidi Campbell, "Making Space for Religion in Internet Studies," *The Information Society* 21, br. 4 (2005): 309-315.
- 4 Cf. Kam Ming Wong, "Christians Outside the Church: An Ecclesiological Critique of Virtual Church," *Heythrop Journal* 49, br. 5 (2008): 822-840.
- 5 Vidjeti, na primjer, Teresa Delgado, "This is My Body... Given for You: Theological Anthropology Latinamente," u: *Frontiers in Catholic Feminist Theology: Shoulder to Shoulder*, ur. Susan Abraham i Elena Procaro-Foley (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2009), 25-47.
- 6 Sandra Schneiders, *The Revelatory Text: Interpreting the New Testament as Sacred Scripture* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1999).
- 7 Vidjeti, na primjer, Roberto S. Goizueta, *Caminemos con Jesus: A Hispanic/Latino Theology of Accompaniment* (Maryknoll, NY: Orbis, 1995); i Orlando O. Espín, *The Faith of the People: Theological Reflections on Popular Catholicism* (Maryknoll, NY: Orbis, 1997).
- 8 Vidjeti: Ada María Isasi-Díaz, *En la Lucha: Elaborating a Mujerista Theology* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2004), 80-103.
- 9 Graham, *Transforming Practice*, 140.
- 10 Graham, *Transforming Practice*, 156.
- 11 Pavlini su sredinom 19. stoljeća osnovali katoličku štampu, 1930-ih su vodili radio stanicu, a 1960-ih i 1970-ih bili su pioniri vjerskog televizijskog programa. Autor je ranije bio član ove kongregacije.
- 12 Za kompletniju priču o porijeklu BustedHalo, vidjeti: Michael Hayes i Brett C. Hoover, "Virtual Church for Young Adults," *The Way* 45, br. 2 (2006). Također sam zahvalan Barbari Wheeler, trenutnoj glavnoj urednici BustedHalo.com, što je pristala na intervju o trenutnom stanju BustedHalo.
- 13 Stariji katolici su to ime povezivali s katoličkom krivnjom.

- 14 Informacije o jedinstvenim posjetiocima potiču iz izvještaja pavlinima organizacije Paulist Young Adult Ministries, januar 2004. Facebook informacije dolaze od trenutne glavne urednice BustedHalo, Barbare Wheeler.
- 15 Citat iz emaila upućenog BustedHalo, izvještaj organizacije Paulist Young Adult Ministries pavlinskoj zajednici, januar 2004.
- 16 BustedHalo je također dobila kritike konzervativnih katoličkih medija zbog uključivanja lijevih perspektiva. Vidjeti: Jonathan V. Last, "God on the Internet," *First Things* (decembar 2005); i izvještaj organizacije Paulist Young Adult Ministries pavlinima, januar 2004.
- 17 Gerardo Martí i Gladys Ganiel, *The Deconstructed Church* (New York: Oxford University Press, 2014).
- 18 Pete Ward, *Liquid Church* (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2002), 2.
- 19 Ward, *Liquid Church*, 16.
- 20 Wardovo razumijevanje Baumanova koncepta usmjerava više pažnje na pozitivne ishode ovog procesa, posebno za dobro obrazovane, visoko mobilne mlade stručnjake. No čini se da je tekuća modernost više iznijansirana blagoslov za one koji su lišeni kretanja globalnog kapitala i industrije, poput ekonomskih migranata s globalnog Juga i zapadnih fabričkih radnika koji su proglašeni prekobrojnim.
- 21 Peter Berger, Grace Davie i Effie Fokas, *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations* (Burlington, VT: Ashgate, 2008), 27.
- 22 Natalie K. Watson, *Introducing Feminist Ecclesiology* (Cleveland, OH: Pilgrim Press, 2002), 2.
- 23 Rosemary Radford Ruether, *Women-Church: Theology and Practice of Feminist Liturgical Communities* (San Francisco, CA: Harper & Row, 1985), 33.
- 24 Cf. Robert A. Ludwig, *Reconstructing Catholicism: For a New Generation* (New York: Crossroad, 1996); Tom Beaudoin, *Virtual Faith: The Irreverent Spiritual Quest of Generation X* (San Francisco, CA: Jossey-Bass, 1998); Dean Hoge, William D. Dinges, Mary Johnson, i Juan L. Gonzales, Jr., *Young Adult Catholics: Religion in the Culture of Choice* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2001).
- 25 Graham, *Transforming Practice*, 9.
- 26 Citirano u: Hayes i Hoover, "Virtual Church," 10.
- 27 Graham, *Transforming Practice*, 9.
- 28 Susan Abraham, "Justice as the Mark of Catholic Feminist Ecclesiology," u: *Frontiers in Catholic Feminist Ecclesiology*, ur. Susan Abraham i Elena Procario-Foley (Minneapolis, MN: Fortress, 2009), 211.
- 29 Hayes i Hoover, "Virtual Church," 12.
- 30 Kongregacija za nauk vjere, *Dominus Jesus*, 16-17.
- 31 Natalie K. Wilson, *Introducing Feminist Ecclesiology*, 2.

- 32 Susan Abraham, "Justice as the Mark of Catholic Feminist Ecclesiology," 194.
- 33 Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (New York: Crossroad, 1983), 285-342; i Schüssler Fiorenza, *Discipleship of Equals: A Critical Feminist Ekklesia-logy of Liberation* (New York: Crossroad, 1993).
- 34 Letty Russell, *Church in the Round: Feminist Interpretation of the Church* (Louisville, KY: Westminster/John Knox, 1993).
- 35 Veli-Matti Kärkkäinen, "Ecclesiology," u: *Global Dictionary of Theology: A Resource for the Worldwide Church*, ur. William A. Dyrness i Veli-Matti Kärkkäinen (Downers Grove, IL: Intervarsity Press, 2008), 258.
- 36 Ward, *Liquid Church*, 41-42.
- 37 Pete Ward, *Participation and Mediation: A Practical Theology for the Liquid Church* (London: SCM Press, 2008), 24-25, 187; i Ward, *Liquid Church*, 49-55.
- 38 Vidjeti, na primjer, Catherine Mowry LaCugna, *God for Us: The Trinity and Christian Life* (New York: HarperCollins, 1991), 270-278; i Elizabeth Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* (New York: Crossroad, 1992), 220-222.
- 39 Kam Ming Wong, "Christians Outside the Church," 837.
- 40 Kam Ming Wong, "Christians Outside the Church," 836.
- 41 Johannes Baptist Metz, "Messianic or 'Bourgeois' Religion," u: *Christianity and the Bourgeoisie*, ur. Johannes Metz (New York: Seabury, 1979), 61-73.
- 42 Vidjeti, na primjer, Sallie McFague, *The Body of God* (Philadelphia: Westminster Press, 1993); Susan A. Ross, *Extravagant Affections: A Feminist Sacramental Theology* (New York: Continuum, 1998); Kelly Brown Douglas, *Sexuality and the Black Church: A Womanist Perspective* (Maryknoll, NY: Orbis, 1999); i Nancy Pineda-Madrid, *Suffering and Salvation in Ciudad Juárez* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2011).
- 43 Christine E. Gudorf, *Body, Self, and Pleasure: Reconstructing Christian Sexual Ethics* (Cleveland, OH: Pilgrim Press, 1994), 205-218.
- 44 Vidjeti, na primjer, Elizabeth A. Johnson, "Imaging God, Embodying Christ: Women as a Sign of the Times," u: *The Church Women Want: Catholic Women in Dialogue*, ur. Elizabeth A. Johnson (New York: Crossroad, 2002), 45-59; Elisabeth Moltmann-Wendel, *I Am My Body: A Theology of Embodiment*, prevod John Bowden (New York: Continuum, 1995), xii-xv; i Teresa Delgado, "This Is My Body," 33.
- 45 Vidjeti, na primjer, Eleazar S. Fernandez, *Reimagining the Human: Theological Anthropology in Response to Systemic Evil* (St. Louis: Chalice Press, 2003) 11-15. Vidjeti i: Delgado, "This Is My Body," 36.
- 46 G. M. Chen, "Why Do Women Write Personal Blogs?" *Computers in Human Behavior* 28, br. 1 (2012) 171-172; i Megan Garber, "The Digital (Gender) Divide: Women Are More Likely Than Men to Have a Blog (and a Facebook Profile)," *The Atlantic* (27. april 2012),

www.theatlantic.com/technology/archive/2012/04/the-digital-gender-divide-women-are-more-likely-than-men-to-have-a-blog-and-a-facebook-profile/256466/.

- 47 Vidjeti: Jessica L. Beyer, "Women's (Dis)Embodied Engagement with Male-Dominated Online Communities," u: *Cyberfeminism 2.0*, ur. Radhika Gajjala i Yeon Ju Oh (New York: Peter Lang, 2012), 153-170; i Sarah Neely, "Making Bodies Visible: Post-feminism and the Pornographication of Online Identities," u: *Transgression 2.0: Media, Culture, and the Politics of a Digital Age*, ur. Ted Gornelios i David J. Gunkel (New York: Continuum, 2012), 101-117.
- 48 Gary A. Mann, "Em-bodied Spirit/In-spired Matter: Against Tech-Gnosticism," u: *Broken and Whole: Essays on the Body and Religion*, ur. Maureen A. Tilley i Susan A. Ross, The Annual Publication of the College Theology Society, vol. 39 (Lanham, MD: University Press of America, 1993), 120.
- 49 Mann, "Em-bodied Spirit/In-spired Matter," 120.
- 50 Elisabeth Moltmann-Wendel, *I Am My Body: A Theology of Embodiment*, prev. John Bowden (New York: Continuum, 1995), 37.
- 51 Abraham, "Justice as the Mark," 195-197.
- 52 Susan A. Ross, *Extravagant Affections: A Feminist Sacramental Theology* (New York: Continuum, 1998), 57-59.
- 53 Abraham, "Justice as the Mark," 196; i Ross, *Extravagant Affections*, 34-35.
- 54 Natalie K. Watson, *Introducing Feminist Ecclesiology*, 78-100.
- 55 Radhika Gajjala i Yeon Ju Oh, "Cyberfeminism 2.0: Where Have All the Cyberfeminists Gone?" u: *Cyberfeminism 2.0*, ur. Radhika Gajjala i Yeon Ju Oh (New York: Peter Lang, 2012), 1.
- 56 Gajjala i Oh, "Cyberfeminism 2.0," 1.
- 57 Ward, *Liquid Church*, 42.
- 58 Nancy Dallavalle, "Toward a Theology that Is Catholic and Feminist: Some Basic Issues," *Modern Theology* 14, br. 4 (1998): 548.
- 59 Vidjeti, na primjer, Ron Austin, *In a New Light: Spirituality and the Media Arts* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2007), 3-20.
- 60 Kam Ming Wong, "Christians Outside the Church," 834-840.
- 61 Graham, *Transforming Practice*, 9.
- 62 Dallavalle, "Catholic and Feminist," 548.
- 63 Vidjeti, na primjer, Heidi Beirich, "Federation for American Immigration Reform's Hate Filled Track Record," *Intelligence Report*, zima 2007, broj 128.
- 64 Graham, *Transforming Practice*, 129.

11. Od telefona do prenosa uživo: kako postati fizička sinagoga, ali bez zidova

Bracha Yael

Preko dvije hiljade godina, sinagoga je bila dom jevrejskoj zajednici, a time je imala odgovornost da ispunjava duhovne, intelektualne i emocionalne potrebe svojih pripadnika. Zajednica je središnja ideja judaizma; kako kaže jevrejska feministička teologinja pionirka Judith Plaskow: “Odnos s Bogom je posredovan zajednicom i izražava se u zajednici”.¹ U srži je zavjetnog odnosa između Boga i ljudi.

Historijski gledano, fizičko prisustvo je bilo temelj života sinagoge: ili ste prisutni i u zajednici ili ste van nje. Iako se zajednica sinagoge nekad odvažila da izađe, da odnese hranu bolesnoj osobi ili da boravi sa porodicom koja tuguje, uglavnom ostaje unutar granica svojih zidova. Tako da ako niste u mogućnosti da fizički prisustvujete zbog izolacije, bolesti, putovanja, udaljenosti ili iz bilo kojeg drugog razloga, osporava vam se prilika da učestvujete u zajednici. Međutim, danas nam tehnologija omogućava da uklonimo sada već umjetne granice života sinagoge, da iskoračimo izvan fizičkog oblika njenog temelja i da svakome – bilo gdje – damo pravo pristupa aktivnoj duhovnoj zajednici. Fizičke sinagoge predstavljaju ono što je zajednica nekada bila, a ne ono što ona postaje.

Zahtjev za alternativom tradicionalnom modelu vidljiv je u rastućem virtualnom sinagogalnom pokretu. Rabinka Laura Baum, duhovna predvodnica stranice OurJewishCommunity.org, koja je osnovana 2008. godine i najveća je svjetska online sinagoga, smatra da virtualna sinagoga može ispunjavati potrebe svojih članova jednako ili bolje od one koja je napravljena

od cigle. Rekla je za CNN-ov Religion Blog 4. oktobra 2010. godine: "Postoji jedan dosljedan mit da je zajednica nešto što se samo uživo dešava, da odnosi i članstvo moraju biti definirani geografski. Stvarnost je takva da su odnosi koji se grade i održavaju online, koristeći alate poput Facebooka, Twittera i Skypea, sve češći i mogu biti jači od fizičkih veza". Ako je njena tvrdnja tačna, fizičke sinagoge se moraju priključiti tehnologiji religije i revoluciji društvenih medija da bi ostale relevantne u 21. stoljeću.

Kada bi fizičke sinagoge prigrlile ovaj tehnološki imperativ, mogle bi razvijati moćnu sinergiju između iskustva fizičke zajednice i fleksibilnosti virtualne. Zajedno, fizička i virtualna zajednica mogu pružiti veću utjehu bolesnim i emocionalno povrijeđenim; okupljati porodice i prijatelje na nove kreativne načine; i pružati informacije i misao mnogo većoj publici.

Mogu postojati sukobi između korištenja tehnologije i jevrejskog pravnog sistema *halaha*, naročito u ortodoksnom judaizmu. Na šabat i blagdanske službe, ortodokсни Jevreji strogo zabranjuju korištenje tehnologije u svetištu, čak i mikrofona. To pak ne znači da su uspjeli izbjeći njenu upotrebu na drugim mjestima. Na primjer, svakog petka poslijepodne, jedna ortodokсна Jevrejka koja predaje u srednjoj školi pošalje tweet da napomene učenike i učenice da isključe telefone na šabat, a Chabad.org, internetski ogranak ortodoksnog pokreta Chabad-Lubavitcher postala je jedna od najsveobuhvatnijih jevrejskih web stranica u Sjevernoj Americi.

Liberalne grane judaizma uglavnom nemaju poteškoća sa korištenjem tehnologije u jevrejskom bogoslužju. Koncept informiranog izbora otvara liberalni judaizam prema tehnologiji u svetištu. Već sada Unija reformskog judaizma (URJ), najveća jevrejska organizacija u Sjevernoj Americi i krovna organizacija pokreta za reformski judaizam, daje finansijsku, informacijsku i tehničku podršku svojim sinagogama da prošire ulogu tehnologije u služju svojim sljedbenicima.

Kongregacija u Los Angelesu pod nazivom Beth Chayim Chadashim (BCC) koristan je primjer novih upotreba i uticaja tehnologije u sinagogalnom životu – očekivanih i neočekivanih – koje njeno korištenje može imati na sam koncept zajednice. BCC, osnovana 1972. godine, prva je poznata LGBT sinagoga na svijetu i prva takva ustanova – jevrejska, kršćanska ili druga – koja je prepoznata kao *mainstream* religijski pokret. BCC je prihvaćena kao članica URJ-a 1974. godine. Njeni doprinosi uključuju stvaranje jednog od prvih rodno neutralnih molitvenika, prvi jevrejski odgovor na AIDS (*nehama*), dodavanje “queer” elemenata u tradicionalne tekstove i, kako ćemo vidjeti, inoviranje u području “virtualne” zajednice.

Porijeklo, vrijednosti i razvoj inicijalnog upada BCC-a u tehnologiju počeli su sa projektom pod nazivom Telephone Minyan, niskotehnološkog, *peer-to-peer* programa na daljinu. Telephone Minyan se razvio u mnogo ambiciozniju primjenu tehnologije nazvanu BCC Live, što je visokotehnološki, interaktivni program koji usmjeravaju vjerska lica, a postoji uživo i na daljinu. Telephone Minyan i BCC Live, iako se očekivalo da će donijeti prednosti za zajednicu BCC, otišli su dosta dalje pretvarajući cigleni dom BCC-a u sinagogu bez zidova.

Ovo je drugi put da istražujem BCC u kontekstu sinagoge. Napisala sam magistarski rad 2000. godine na temu uticaja HIV-a/AIDS-a na LGBT religijske institucije.² Kao pripadnica BCC-a od 1996. godine, kroz tu studiju sam imala, a sada ponovo imam pristup vrijednim informacijama iz izvora kao što su unutrašnja korespondencija, evidencije, vjerska lica i drugi pripadnici i pripadnice. Međutim, insajderske prednosti mogu značiti opasnost od iskrivljene perspektive. To je posebno tačno za ovu studiju slučaja jer sam aktivna djelatnica i zagovaram tehnologiju u sinagogi. Iako možda nisam u potpunosti nadvladala svoje predrasude, nastojala sam ih ublažiti preplitanjem iskustava, sjećanja i ličnih arhiva drugih ljudi sa institucionalnim materijalima da bih dala jednu širu, nijansiranu perspektivu.

BCC i Telephone Minyan

Godine 2005, pet pripadnika i pripadnica BCC-a koji su bili vezani za kuću, dva gej muškarca i tri lezbejke (uključujući i mene), organizirali su sedmične konferencijske pozive da pruže jedni drugima podršku i da izučavaju Toru (Bibliju). Svih pet smo bili oboljeli od raznih iscrpljujućih bolesti. Iako je suosjećajna reakcija BCC-a na AIDS 1980-ih godina izgradila u njoj snažan etos *bikur holim* (briga o bolesnima), sredinom 2000-ih nije postojao mehanizam da premostimo jaz između naše dugotrajne zatvorenosti u kuću i zajednice koja se koncentrira oko fizičke zgrade. Znali smo da ako želimo da prevaziđemo izolaciju i nađemo vezu sa našom duhovnom tradicijom, moramo ga sami smisliti. Tako smo smislili Telephone Minyan.

Ime smo izabrali iz dva razloga. “Telephone” je očigledan izbor jer smo se na taj način “nalazili” da izučavamo, molimo se i dijelimo. Bio je to jednostavan, jeftin, lako dostupan i interaktivan način. Našli smo besplatni servis za konferencijske pozive i obezbijedili besplatne telefonske kartice da pokrijemo troškove svima kojima je to bilo potrebno. Da bi učesnicama i učesnicima bilo ugodno, a i zbog praktičnosti, odlučili smo da ne koristimo video chat i druge video tehnologije. Da se ne bismo iscrpljivali, odredili smo da maksimalno trajanje poziva bude sat vremena i da se oni odvijaju u toku dana kada svi imaju najviše energije. Sve aktivnosti su bile besplatne (neke sitne troškove su uglavnom pokrivali učesnici i učesnice), nisu zahtijevale članstvo u Hramu i uglavnom su ih vodile osobe istog statusa kao i ostali, prvenstveno ja.

Odabrali smo riječ “Minyan” jer je to osnovna jedinica jevrejske zajednice.³ U tradicionalnom smislu, halaha definira *minjan* kao fizičko okupljanje deset ili više Jevreja muškaraca. To je temelj bogoslužja zajednice i određene molitve (možda je najistaknutija kadiš ožalošćenih) ne mogu se izgovarati bez njega. Zbog njegovog središnjeg značaja u jevrejskom duhovnom životu, jedan od najranijih zahtjeva jevrejskih feministica 1970-ih godina bio je da se žene računaju u minjan. Rabinka Rachel Adler tvrdila je u svom revolucionarnom

eseju iz 1971. godine “The Jew Who Wasn’t There” (Jevrej kojeg nije bilo) da će žene biti “periferni Jevreji” dok ne budu uključene u minjan.⁴ Iako se nismo uklapali u halahski kriterij za minjan čak ni u liberalnom judaizmu – nismo imali ni zahtijevani minimum ni fizičku prisutnost – mi smo se tako samoidentificirali. Nismo se “odvojili od zajednice, već smo se borili da postanemo njeni puni članovi i članice”.⁵ Kao i kod Rachel Adler, Judith Plaskow i drugih jevrejskih feministica, važnost zajednice, puni pristup vjerskom životu i mogućnost ponovnog tumačenja halahe i razvijanja novih obreda bili su temelji programa Telephone Minyan, a time i BCC Live.⁶

Telephone Minyan započeo je praksom koja je stoljećima povezivala Jevreje: sedmičnim izučavanjem Tore. Iako se Tora u širem smislu može definirati kao svako jevrejsko učenje, strogo definirana označava pet knjiga Mojsijevih (poznatih kao Postanak, Izlazak, Levitski zakonik, Brojevi i Ponovljeni zakon). Jevreji iz svih dijelova svijeta izučavaju dio Tore svake sedmice tako da do kraja godine završe čitanje, a nakon toga počinju ispočetka. Jedan član minjana kaže da njega kod Tore privlači taj kontinuitet ciklusa. Objašnjava to ovako: “Iako čitamo tih pet knjiga iznova i iznova, uvijek se čini da su relevantne baš u tom trenutku”. Za njega i druge, Tora nikada ne počinje niti se završava, uvijek je prisutna. Jednostavno činjenje micve (zapovijed ili dobro djelo) izučavanja Tore inače izoliranoj grupi putem najjednostavnije tehnologije bilo je dirljivo postignuće.

S vremenom je Telephone Minyan rastao kako se više ljudi povezivalo nakon korespondencije sa BCC-om, priča koje su čuli od drugih ljudi i upita ukucanih u pretraživače. Iako je povod pet osnivača i osnivačica bila hronična bolest, motivacije novih pristalica su bile raznolike, recimo, život na udaljenom mjestu, poslovno ili privatno putovanje, nedavni odlazak u penziju, netipični radni sati i oporavak od kraće bolesti ili operacije. Brzo je postalo jasno da isključivo izučavanje Tore više odgovara na potrebe ove veće, raznolike grupe. Zbog toga su dodate službe na posebni šabat, velike svete dane

(*Roš hašana* i *Jom Kipur*) i *Jom hašo*a (Dan sjećanja na žrtve Holokausta), uz druga predavanja i rasprave o različitim aspektima jevrejskog života.

Ove nove ponude bile su osmišljene sa ciljem ispunjenja hitnih potreba promijenjenog sastava zajednice Telephone Minyan. Na primjer, nakon što se u životima učesnika desilo nekoliko smrti, grupa je održala sesiju o jevrejskim pogledima na gubitak i tugovanje. Još jedan odgovor na stalno nove želje grupe bilo je dodavanje službe za Jom hašo. Mnogi su imali rođake koji su nestali u Holokaustu, roditelji jedne osobe su preživjeli Holokaust, a jedna osoba je i sama bila preživjela. Možda je ipak najznačajniji dodatak bila služba za Jom Kipur, čime nam je omogućeno da obilježavamo najsvetiji dan jevrejskog kalendara u zajednici.

Jevreji, čak i oni najotuđeniji, imaju snažnu emocionalnu i duhovnu vezu sa ovim danom unutrašnje i komunalne refleksije. Može strašno pogoditi činjenica da fizički niste u stanju prisustvovati službi ili ispoštovati tradicionalni post. Na primjer, jedan stari član BCC-a dobio je gripu na Jom Kipur. Poslije preko pedeset godina vjernog prisustva na službi za Jom Kipur, nije mogao ni zamisliti da te godine neće biti "tamo". Služba Telephone Minyan – uz posebno pripremljen molitvenik za Jom Kipur sastavljen od pisanja, molitvi i pjesama koje su dostavili učesnice i učesnici – dala mu je alternativu prisustvu u zajednici na ovaj najsvetiji dan.

Post na Jom Kipur je još jedan ključni element koji taj dan obilježava. Neke osobe traže utjehu zbog činjenice da nisu u stanju obaviti post. Telephone Minyan nastoji pružiti tu utjehu ljudima kroz izgovaranje molitve: "Jom Kipur za one koji ne mogu postiti" rabina Simkhe Y. Weintraub.⁷ U njoj pojedinac/pojedinka govori o jedinstvenom značaju tog dana, prepoznaje da je središnji aspekt post i prihvata realnost da će ga/ju bolest spriječiti da prisustvuje. Molitva također oslobađa tjeskobe zbog toga što nisu sa ljudima i tradicijom jer nisu u mogućnosti ispoštovati post.

Kako vidimo, lične okolnosti mogu navesti ljude da se osjećaju odsječeno. Dugi periodi izolacije zbog bolesti mogu imati dubok uticaj na društveni krug osobe. Jedna članica koja je bila vezana za kuću dvije godine je rekla: "Prije nego što sam se razboljela, imala sam mnogo više prijatelja. Ali ljudi odu. Ili se udalje jer više nisi tako uzbudljiva kao nekad". Telephone Minyan joj je pomogao da ponovo uspostavi društvenu mrežu: "Razvila sam značajna prijateljstva sa ljudima koje nisam od ranije poznavala. Bio je to način i da se povežem sa BCC-om, ali i način da se BCC članice i članovi povežu sa mnom dok sam se oporavljala". Rado se prisjeća: "Ljudi su me zapamtili i zvali da pitaju kako sam. Nisam bila zaboravljena." Za BCC, Telephone Minyan bio je prvi korak na putu ka prihvatanju odgovornosti da se koriste nove tehnologije da bi se omogućio bitan virtualni prostor za one koji ga trebaju.

Sljedeća inovacija BCC-a bilo je povezivanje učesnika i učesnica koji nisu fizički prisutni na službama i događajima uživo. Uz ograničene resurse i određenu bojazan po pitanju upotrebe tehnologije, BCC se pažljivo probijala prema uvođenju tehnologije u svetištu. Jedna osoba koja nije bila članica BCC-a, ali je aktivna članica Telephone Minyan donirala je sredstva da se kupe konferencijski telefon i dva mini mikrofona za vjerska lica. Taj telefon, koji je izgledao kao svemirski brod, postavljen je na *bimu* (oltar). Bio je neugledan i samo je omogućavao telefonski pristup na redovnim šabat službama petkom uveče, ali je i to bilo nešto. Shvatili smo tada da je to privuklo veliki broj različitih ljudi, recimo, gej par koji nije *outovan* u Mexico Cityju, osobu koja se svakog petka uveče vozi iz Las Vegasa u Los Angeles, osobu na odmoru u New Yorku, itd. Prvi put, ljudi su mogli uživati u rabinovom *drašu* (propovijedi) i kantorovim melodijama van svetišta.

Također su mogli doživjeti punu snagu zajednice kao nikada ranije. Sljedeća priča to dobro pokazuje. Nakon dvije godine borbe sa rakom pluća, otac jedne članice BCC-a preminuo je u suton jednog petka u svojoj kući na Floridi, a s njim je bila ona, njena partnerica, također članica BCC-a, i druge bliske osobe.

Dobili su, kako je ona to nazvala, “zagrljaj na daljinu” od kongregacije kasnije to večer kada su se uključili u šabat službu. U emailu od 5. septembra 2012. godine, prisjeća se te večeri:

Preko zvučnika je taj mali telefon prenosio sve zvukove svetilišta direktno u kuću mog oca gdje smo uspjeli dočekati kraj jednog vrlo dugog, vrlo teškog, ali čudno radosnog dana. Prepoznala sam taj osjećaj jer sam bila sa majkom, a kasnije nakon šest godina i sa najmlađim bratom u trenucima kada su oni umirali, također od raka, također u svojim kućama. Ali je ovo bio prvi put da imam pristup, odmah nakon smrti, tako direktnoj komunikaciji i vezi sa mojom zajednicom. Osjetila sam da sam zagrljena i podržana, da dobivam utjehu u riječima i muzici, osjećaj doma.

Na kraju službe došao je kadiš i znala sam da nije u redu izgovarati tu molitvu dok moj otac još nije pokopan. Ali je rabinka Lisa Edwards, nježnošću koja ju odlikuje, obavijestila kongregaciju da je on preminuo samo par sati ranije i da mi učestvujemo preko telefona. Ponovo, taj poseban osjećaj da nas, ožalošćene, grle rabinka, kongregacija i naši jevrejski običaji.

Uz jednostavnu, rudimentarnu tehnologiju, služba petkom uveče je nadišla zidove svetilišta.

Konferencijski telefon na *bimi* imao je i svoje protivnike. Nekoliko pripadnika kongregacije smatralo je da naprava predstavlja smetnju u njihovom duhovnom prostoru, posebno zato što se nalazila na *bimi*. Neki su se rugali toj ideji i ozbiljno osporavali njenu sposobnost da pruži zadovoljavajuće duhovno iskustvo. Neki drugi koji su pokušavali nazvati znali su biti ogorčeni jer gotovo nikako nisu čuli ni rabinku ni kantora zbog buke u svetilištu. Usprkos nedostacima, ovaj eksperiment je pokazao da fizička sinagoga može koristiti tehnologiju da proširuje svoju zajednicu. To obećanje je čak zapalo

za oko organizaciji URJ koja je donirala BCC-u 5.000 dolara “inkubatorskih bespovratnih sredstava” da nastavi raditi na inovaciji tehnološke izgradnje zajednice i to u vrijeme kada se BCC selila u novu zgradu.

Kako je grant URJ-a omogućio planiranje, BCC je odvojila prostor i budžet za kvalitetniji audio sistem u novoj zgradi. Nadalje, svetište je tako osmišljeno da ima prenose uživo i video tehnologiju, ima uvučeni prostor na stražnjem zidu za kameru na daljinsko upravljanje i posebno spremište za kompjuter, daljinski za kameru i ozvučenje. Telefoni su direktno povezani sa ozvučenjem, tako da i dalje postoji opcija niskotehnoloških rješenja, ali više nema neuglednog telefona na *bimi*.

BCC je novu zajednicu izgrađenu visokom tehnologijom nazvala “BCC Live”. Prema programu, od 2012. godine, sve šabat službe i neka predavanja i časovi su dostupni uživo i vizualno preko kompjutera i zvukom preko telefona. Sav video materijal se arhivira, a montirane verzije (obično draš) dostupne su na BCC Ustream i YouTube kanalima i na web stranici. Pored toga, svaki događaj životnog ciklusa se može prenositi. Nevjerovatno je da se ovo sve postiže zahvaljujući volonterima. Poput Telephone Minyan, besplatno je, dostupno svima i u najvećoj mjeri ga samofinansiraju entuzijasti i entuzijastkinje.

BCC Live pokazuje da tehnologija omogućava da fizička sinagoga ima stalni, smisleni odnos sa svojim članicama i članovima, bez obzira na trenutnu lokaciju. Jedna osoba kaže: “Ja sam divna studija slučaja o tome kako mi je tehnologija pomogla da ostanem povezan sa BCC-om!” Evo jedan od brojnih primjera koje daje: “Odletio sam na aerodrom Kennedy u petak, odjurio do majke u postelji, proveo sate u bolnici s njom, odvezao se na Long Island kod brata, s kojim se ne svađam, ali s kojim mi nije ugodno, posjetio porodicu, pao u krevet i onda upalio kompjuter da budem sa BCC-om, mojom izabranom porodicom”. Za njega, te noći, prenos uživo nije bio samo način da prati službu, već mu je predstavljao moćan izvor “istinske utjehe” tokom teškog perioda.

Prenos uživo daje kreativne mogućnosti za ublažavanje patnje drugih. Na primjer, jednog petka uveče prije molitve za iscjeljenje, rabinka BCC-a Lisa Edwards odvojila je par trenutaka da pruži riječi utjehe pripadniku kongregacije koji se nalazio u sobi za izolaciju u City of Hope, sveobuhvatnom centru za liječenje od raka u Los Angelesu. U toku molitve za iscjeljenje, prijatelji bolesnika su ga iznenadili tako što su se okrenuli i ispred kamere držali papire na kojima je pisalo “volimo te” sa crvenim srcem na kraju. Uz pomoć tehnologije taj doslovce izoliran čovjek mogao se virtualno fizički i duhovno povezati sa prijateljima i zajednicom.

BCC gaji atmosferu koja potiče interakciju između fizički i virtualno prisutnih. Na početku službe, vjerska lica pozdrave sve učesnike i učesnice koji nisu tu na lokaciji, te pozovu i ostale da to urade. Kako je spomenuto, članovi i članice kongregacije prenose lijepu riječi i želje osobama koje su bolesne kod kuće ili u bolnici te spomenu sve one koji su u žalosti. Operater prenosa razgovara na chatu sa gledaocima i gledateljicama i tokom posljednje pjesme večeri, mnogi se okreću prema kameri i pjevaju, plješču ili plešu tako da se svi mogu osjećati uključeno u proslavi šabata. Na kraju službe, dok svi žure u prostoriju *oneg* (dvorana za druženje), rabinka Lisa Edwards odvoji vrijeme da se još jednom tiho pozdravi sa svima koji fizički nisu tu.

Neki članovi i pratiodci BCC-a su pronašli rituale u kojima prepliću svoje kućno svetkovanje šabata sa prenosima petkom uveče. Jedan par svom sinu dozvoljava da ostane dugo budan jednom sedmično, petkom, tako da cijela porodica može zajedno gledati službu. Drugi par ipak preferira da njihove dvije kćerke vrtičke dobi slijede svoju sedmičnu rutinu, osim po pitanju večere na šabat. Nakon što djevojčice izreknu večernju molitvu i odu spavati, jedna roditeljka se odvoji da samostalno obilježi šabat na svoj kreativni način. Pripremi si toplu kupku, upali svijeće i namjesti laptop. Kaže: “Osjećam snažnu duhovnu vezu sa BCC-om kada vidim svoje prijatelje i čujem omiljene melodije”. A postoje i parovi koji redovno “zajedno prisustvuju” službi iako su

u različitim gradovima. Jedan par razgovara na telefon dok gledaju službu da bi mogli potpunije podijeliti iskustvo. Jedan član jača svoju vezu sa BCC-om tako što pali svijeće, izgovara *kiduš* (blagoslov nad vinom) i *hamoci* (blagoslov nad hljebom) u isto vrijeme kada to rade i članovi i članice BCC-a na njegovom kompjuterskom ekranu.

Iako su neki rado razvili svoja vlastita “obredna uprizorenja” uz prenose, drugi se pitaju šta je adekvatan dekor za to veče.⁸ “Je li uredu ako se naslonim dok gledam?”, “Trebam li ustajati i sjedati kada se to obično radi?” Kako tehnologija širi bogoslužje u alternativne prostore, poput kuće, hotela, bolničke sobe, itd., jevrejske denominacije, kongregacije i pojedinci će se hvatati u koštac sa ovim i drugim savremenim pitanjima halahe i običaja. Nadamo se da će sve smjernice koje budu donošene poštovati i one koji su našli svoje vlastite načine da fizičku zajednicu spoje sa svojim vlastitim duhovnim prostorom.

Nije svako prigrlio koncept virtualne zajednice. Neke se ne može uvjeriti da je uvođenje tehnologije u svetište ispravna stvar. Neki pak osjećaju “nelagodu” jer znaju da se služba kojoj prisustvuju prenosi uživo, posebno zbog mogućnosti da će biti viđeni na prenosu. Ovo je legitimna bojazan, jer iako u svetilištu postoji prostor koji se ne snima, teško je nekome garantirati da ga kamera neće uhvatiti. Također, emitiranje povlači pitanje “Zašto bi ljudi dolazili u sinagogu kada jednostavno mogu gledati kod kuće?” Iako redovni posjetioci priznaju da se ponekad jednostavno osjećaju lijeno i ostanu kod kuće, generalno smatraju da se prenosi službi gledaju kao dopuna, a ne zamjena za iskustvo fizičke sinagoge. Kako oni koji ranije nisu mogli prisustvovati zbog bolesti, udaljenosti, putovanja, itd. sada to mogu virtualnim putem, može se čak tvrditi da je ukupno “prisustvovanje” poraslo kada se broj gledalaca i gledateljica doda broju fizički prisutnih. Druga česta bojazan je da će se smanjiti plaćeno članstvo jer ljudi sada mogu besplatno gledati. Ono što su druge sinagoge otkrile, a BCC potvrđuje, jeste da opcija virtualnog gledanja ustvari pomaže u zadržavanju članstva. Ovaj pozitivni efekat je rezultat činjenice da arhivske i

službe i događaji uživo daju više opcija ljudima da budu angažirani i posvećeni svojoj zajednici.

Jedan član, koji sumnja u učinkovitost učešća na daljinu, smatra da nema *kavane* (namjere ili usmjerenja iz srca) ako neko nije “fizički prisutan”. Druge osobe, koje generalno imaju pozitivan stav prema emitiranju službi, i dalje u tome vide ozbiljna ograničenja. Jedna članica to ovako objašnjava: “BCC Live mi pomaže da se osjećam više povezano sa *iskustvom* BCC-a nego sa *zajednicom* BCC-a. Potreban mi je taj društveni dio nakon službe da se osjećam stvarno povezano”. Za nju je “zajednica mjesto gdje postoje korijeni” tako da ona propituje kako se potpuno virtualne zajednice mogu održavati. Širenje virtualnih sinagoga ukazuje na to da one mogu biti jedna entuzijastična opcija da se proširi tradicionalni model sinagoge. Štaviše, sinagoga poput BCC-a predstavlja ono najbolje iz oba svijeta: izbor između fizičkog prisustva i fluidnosti virtualnog prisustva.

Iako prenosi događaja iz životnog ciklusa nisu izvorno bili cilj BCC Live, postali su jedna od najpopularnijih nepredviđenih prednosti. Rastrkane porodice i prijatelji se često “okupe” iz raznih gradova, država i krajeva svijeta povodom bar i bat micvi, godišnjica, vjenčanja, obrednih proslava ozdravljenja od raka, memorijala, itd. Prenosi uživo omogućavaju članovima kongregacije da budu sa svojom sinagogalnom porodicom tokom važnih životnih događaja. Divan primjer se desio kada je jedan BCC par bio u Frankfurtu, u Njemačkoj, da bi se vjenčali blizu mladenkine porodice, ali su proslavili svoj *auf ruf* – jevrejski običaj da kongregacija daje poseban blagoslov vjenčanju na šabat prije samog vjenčanja – “u” BCC-u. Tokom službe petkom u BCC-u, dok je par gledao iz svoje hotelske sobe rano u subotu ujutro, vjerska lica i pripadnici kongregacije su se okrenuli prema kameri da daju blagoslov i nazdrave *mazel tov*. Kada je proslava završena, par se kratko obratio u chatu da se zahvali, što je radosno podijeljeno sa kongregacijom. Kada se mladenka vratila u Los Angeles, iznenadila se koliko joj je ljudi reklo da su se osjećali posebno jer su “bili tamo”.

Iako je *auf ruf* prošao bez tehnoloških ili *halahskih* problema, vjenčanje planirano za sljedeće veče bilo je skroz druga priča. Kao par miješanih vjera, nisu mogle naći rabina u Njemačkoj da ih vjenča. Na kraju je rabin morao doletjeti iz Engleske da obavi ceremoniju. Da bi bilo lakše porodici i prijateljima (većinom nisu bili Jevreji), odlučile su da se vjenčaju u subotu. Međutim, judaizam zabranjuje vjenčanja (i sahrane) na šabat pa su ga morale zakazati za kasnije, nakon zalaska sunca. Kako se datum približavao, mladenka, koja je razvila blisku vezu sa BCC-om, shvatila je da bi njoj ceremonija bila mnogo "ličnija" kada bi njena rabinka Lisa Edwards "na neki način" bila tu.

Tehnologija ima jednostavno rješenje, ali je ono halahski problematično. Integriranje tehnologije u jevrejske događaje životnog ciklusa i nije problematično u liberalnom judaizmu, ali je u ovom slučaju vremenska razlika između Njemačke (subota veče) i Los Angelesa (šabat ujutro) predstavljala problem: iako je tehnički rabinka Lisa Edwards mogla uporedo služiti na vjenčanju preko Skypea, halaha je to zabranjivala.

Historijski gledano, rabinima je davana sloboda da određuju šta je najbolje za njihovu zajednicu, pod uslovom da se to obrazloži u duhu jevrejskog prava. Kako su planovi za vjenčanje postojali prije nego što se par upoznao sa BCC-om i pobrinuli su se da zakažu vjenčanje nakon šabata, rabinka Lisa Edwards je htjela naći odgovarajući kompromis. Kako je bio šabat u Los Angelesu, odlučila je da neće uporedo služiti na vjenčanju. Međutim, kako je ranije vjenčavala parove nakon zalaska sunca, ocijenila je da je prihvatljivo da učestvuje u *havdali* (služba koja označava kraj šabata). *Auf ruf* ovog para otkriva kako jednostavno virtualni most povezuje ljude u zajednicu. Njihovo vjenčanje pokazuje da ako sinagoge žele ostati sastavni dio jevrejskih života, moraju prigriliti tehnološke prilike i odazvati se na zahtjeve za ponovnim tumačenjem zakona i običaja koji ih prate.

Pored jevrejskog bogoslužjenja i događaja životnog ciklusa, sinagoga je mjesto izučavanja i kontemplacije. Sa svoje strane, organizacija BCC je odigrala

pionirsku ulogu u širenju feminističke i queer jevrejske misli. Njena vjerska lica i članice i članovi su pisali ili služili kao inspiracija za knjige, članke, drame i filmove. Dali su lice LGBT jevrejskoj zajednici kroz političke skupove, međuvjerske službe, medijske nastupe, univerzitetske predmete i javna predavanja. Pored toga, promovirali su važni rad drugih originalnih mislilaca i misliteljica. Na primjer, 2000-ih godina, BCC je ugostila niz predavanja lezbejske rabinke i halahske naučnice Benay Lappe o talmudskim stavovima prema seksualnom i rodnom identitetu. Uskoro nakon toga je rabin Steven Greenberg, prvi otvoreno gej ortodokсни rabin, držao predavanja u BCC-u o svojoj revolucionarnoj knjizi *Wrestling with God and Men: Homosexuality in the Jewish Tradition* (Hrvanje s Bogom i ljudima: homoseksualnost u jevrejskoj tradiciji). A sada, u drugoj deceniji 21. stoljeća, BCC koristi tehnologiju da širi svoju uticajnu sferu daleko dalje od ograničenja ličnih susreta kojima su se ranije zainteresiranim ljudima osporavale nagrade izučavanja u BCC-u.

Apetit za tehnološki pristup onome šta se dešava u zgradi sinagoge vidi se u načinu na koji je primljen upečatljiv *draš* koji je održala rabinica Rachel Adler u BCC-u u maju 2012. godine. Ona se osvrnula na ključna pitanja koja proizilaze iz Levitskog zakonika 18:22 i 20:13, a gdje se zabranjuje “muškarcu da legne sa muškarcem kao što liježe sa ženom”, odnosno: “Šta da radimo sa tekstovima koji ljudima ne daju da žive?” i “Kako možemo razumjeti takve tekstove i ukloniti im njihovu destruktivnu moć?” Iako je *draš* rabinke Rachel Adler sadržavao neka opća mjesta (ona čak citira predavanja Benay Lappe i Stevena Greenberga u BCC-u), imao je širi i brži uticaj unutar i van BCC-a zbog novih sposobnosti emitiranja i distribucije; video njene propovijedi na YouTubeu imao je 800 posjeta u dvije sedmice nakon održavanja. Naravno, činjenice da je rabinica Rachel Adler veoma poštovana naučnica i da ljude u velikoj mjeri ta tema zanima bile su ključne komponente tog uspjeha. Ali bez proširenih sredstava komunikacije BCC-a, mogućnost dopiranja do mnogo šire publike ne bi postojala. Mnoge osobe koje su gledale njen *draš*, bilo uživo ili arhivski, koristile su društvene medije poput Facebooka ili emaila da ga dalje dijele.

URJ ga je izdvojio na svojoj web stranici, kao i Hebrew Union College (HUC), rabinski seminar Reformističkog pokreta. BCC ga je objavila na svojoj web stranici, Facebooku i Twitteru, kao i u email korespondenciji i elektronskom newsletteru. Kolektivno, ovi izvori i mreže su davale i nastavljaju davati brojne opcije na pretraživačima za one koje zanimaju LGBT jevrejska pitanja – što potencijalno predstavlja eksponencijalnu ekspanziju.

Inovatori i inovatorice u BCC-u, uspostavom programa Telephone Minyan, a kasnije i BCC Live, izgradile su, održale i ispreplele fizičko i virtualno prisustvo zajednice koje je dostupno daleko izvan same zgrade sinagoge. Obje inovacije se rukovode feminističkim vrijednostima jednakosti, pristupa, inkluzije i odzivnosti. Pokazuju da uspjeh tehnologije zavisi od “zašto i kako”, a ne od toga “šta” se koristi. Jednostavan fiksni telefon i visokotehnološki prenos uživo mogu biti jednako potentni ako im je cilj širiti zajednicu izvan njenih ranijih granica. Nema sumnje, kako više sinagoga bude prihvatilo tehnologiju, razvijat će se inventivniji i adekvatniji dizajn za emitiranje njihovih aktivnosti.

Jasno je da tehnologija može donijeti nove religijske prilike, kao i sukobe i pitanja. Skype možda omogućava ljudima da budu “zajedno” bilo gdje u svijetu; ali, šta da radimo sa potencijalnim sukobima između sekularnog i svetog vremena? Koje ponašanje kod kuće ili drugdje je adekvatno tokom bogoslužnja – treba li samo pratiti ljude u svetištu ili osobe možda mogu stvarati svoje vlastite rituale i načine poštovanja? Ova pitanja traže pažljivo razmatranje u raznim jevrejskim denominacijama, kongregacijama i među pojedincima i pojedinkama.

Konačno i najvažnije, priča o BCC-u otkriva da je nekim ljudima potreban fizički prostor da bi ispunjavali svoje duhovne i društvene potrebe, dok je drugima – zbog bolesti, udaljenosti, putovanja ili drugih razloga – potreban dinamični virtualni prostor. Moćna sinergija koja se kreira kada se fizička vjerska ustanova širi putem virtualne alternative naglašava potencijal religije da razvija moćan i relevantan jevrejski glas u 21. stoljeću.

Bilješke

- 1 Judith Plaskow, *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective* (San Francisco, CA: Harper & Row, 1990), xix.
- 2 Jeannette Vance (aka Bracha Yael), "The Impact of AIDS/HIV Disease on LGBT Religious Institutions: A Comparative Study of the Metropolitan Community Church of Los Angeles and Beth Chayim Chadashim" (magistarska teza, Claremont Graduate University, 2000).
- 3 Rachel Adler, "The Jew Who Wasn't There: Halakhah and the Jewish Woman," u: *On Being a Jewish Feminist: A Reader*, ur. Susannah Heschel (New York: Schocken Books, 1983), 13.
- 4 Adler, "The Jew Who Wasn't There," 13.
- 5 Susannah Heschel, uvod u: *On Being a Jewish Feminist: A Reader*, Susannah Heschel (New York: Schocken Books, 1983), xv. Heschel govori o namjerama jevrejskih feministica drugog vala.
- 6 Uzorak stavova drugih jevrejskih feministica u ovom smislu: Lori Hope Lefkowitz i Rona Shapiro, "The Politics and Aesthetics of Jewish Women's Spirituality," u: *New Jewish Feminism: Probing the Past, Forging the Future*, urednica Elyse Goldstein (Woodstock, VT: Jewish Lights Publishing, 2009); Elyse Goldstein, "The Pink Tallit: Women's Rituals as Imitative or Inventive?" *Jewish Feminism: Probing the Past, Forging the Future*, urednica Elyse Goldstein (Woodstock, VT: Jewish Lights Publishing, 2009); Gail Shulman, "A Feminist Path to Judaism," u: *On Being a Jewish Feminist: A Reader*, urednica Susannah Heschel (New York: Schocken Books, 1983).
- 7 Rabbi Simkha Y. Weintraub, "Yom Kippur for the One Who Cannot Fast," www.ritualwell.org/ritual/meditation-yom-kippur-one-who-cannot-fast.
- 8 Claire R. Satloff, "History, Fiction and the Tradition" u: *On Being a Jewish Feminist: A Reader*, ur. Susannah Heschel (New York: Schocken Books, 1983), 189.

12. Stvaranje zajednice otvorenog koda: *pravedna gostoljubivost ili kula od slonovače u cyber prostoru*

Kate M. Ott

Feministički teo-etički diskurs se od početka bavio pitanjem kakve bi zajednice “trebale biti” i, što je možda i važnije, kako ćemo to postići. Drugim riječima, feminističke naučnice nisu samo predstavljale teološku viziju ili neki etički ideal, već su razmatrale sam proces postizanja te vizije. Stoga je metoda bila jednako važna kao i ishod. Od početka su feminističke naučnice u akademskom izučavanju religije bile fokusirane na prakse koje su se razlikovale od onih kojima su se bavile mnoge muške kolege. Na primjer, nisu samo podržavale jedna drugu u objavljivanju radova, već su saradivale na tekstovima i objavljivale zajedno, te stvarale nove prostore publiciranja koji su proširivali kanon “prikladnih” tema i stilova.

Moja mentorica, Letty Russell, bila je naučnica utemeljiteljica u feminističkim i oslobodilačkim teologijama. Ona i njena partnerica Shannon Clarkson radile su na promjeni akademskog krajolika razvijanjem međunarodnog feminističkog vjerskog doktorata i podržavanjem niza globalnih ženskih teoloških inicijativa kroz Svjetski savez crkava (World Council of Churches).¹ Provela sam mnogo vremena s njom i to u različitim ulogama i učila kako se feminističke teološke zajednice mogu strukturirati drugačije od dominantnih društvenih, akademskih i crkvenih paradigmi. Nije bila savršena, niti su inicijative bile savršene, niti je bilo koja od nas savršena. Ali upravo ta iskustva duboko oblikuju moju teo-etičku imaginaciju. Dok radim sa feminističkim naučnicama religije na razvoju zajednica kroz nove medije, pronalazim brojne

sličnosti između teo-etičkog koncepta/prakse pravedne gostoljubivosti Letty Russell i tehnološke metode/prakse otvorenog koda. Kada se porede i stave jedno nasuprot drugom, možemo steći određene ideje o izgradnji feminističke zajednice 2.0 u 21. stoljeću u akademskoj zajednici.

U posljednje dvije decenije, naučnice medijskih studija i religijskih studija napravile su preokret sa fokusa na tehnologiju kao medija na razmatranje kakvo društveno značenje tehnologije imaju, odnosno kako su ljudi posredovani i kreirani u odnosu sa tehnologijom.² Ovo je odmak od koncentriranja na alate i procese tehnologije i prelazak na razmatranje društvenog konteksta.³ Primjer ovog preokreta daje Heidi A. Campbell. Ona je razvila okvir vjersko-društvenog oblikovanja tehnologije (ili RSST) zasnovan na sociološkom okviru SST (SST – društveno oblikovanje tehnologije). U društvenom oblikovanju tehnologije, tehnologija se predstavlja kao proizvod uzajamnog djelovanja različitih tehničkih i društvenih faktora u dizajnu i u upotrebi. Stoga, radi se o društvenom procesu – ni ljudsko biće ni uređaj ni program nisu isključivo određujući. Heidi Campbell piše,

Jedinstven element vjersko-društvenog oblikovanja tehnologije je to da ona nastoji detaljnije istražiti kako duhovni, moralni i teološki kodovi prakse usmjeravaju tehnološke pregovore ... uključuje postavljanje pitanja o tome kako se tehnologije koncipiraju, kao i to kako se koriste, u svjetlu uvjerenja religijske zajednice, moralnih kodova i historijskih tradicija upuštanja u druge forme medijske tehnologije.⁴

Rasprava u ovom eseju potpada pod kategoriju vjersko-društvenog oblikovanja tehnologije ili preokreta ka pristupu usmjerenom na vrijednosti, a ne na tehničke aspekte. Takav pristup ukazuje da ne možemo posmatrati tehnologiju kao moralno neutralno sredstvo, već kao interaktivni, međusobno konstituirajući odnos. Drugim riječima, mene najviše zanima to kako mi koristimo vrijednosti i prilike takvih sistema, te kako tehnologije pojačavaju,

remete i transformiraju zajednice i pojedinačne osobe koje su u interakciji s njima. Podsjetila sam se na izjavu Waynea Meeka u *The Origins of Christian Morality* (Porijeklo kršćanskog morala): “Kada pravite moral to znači da pravite zajednicu.”⁵ Znači, naše historije, prakse i buduće vizije o tome kakve bi stvari trebale biti stvaraju jednu strukturu zajednice. Po meni, prakse pravedne gostoljubivosti i otvoreni kod kreiraju zajednice koje dijele upadljivo sličnu moralnu strukturu.

Na neki način je ovo poglavlje ispitivanje kako dva *praxisa*, jedan iz tehnologije, a drugi iz teologije, ulaze u razgovor.⁶ Oba predstavljam ne na evaluacijski nego na deskriptivan način. Rasprave o intersekciji feminističke teologije/etike i tehnologije relativno su nove te je potrebno više vremena (i prostora) prije iznošenja evaluacije. Na primjer, potpunija, dugoročnija studija o tome kako se različiti feministički religijski blogovi, mikroblogovi, Facebook grupe i Wiki stranice razvijaju iz teoloških i etičkih uvida projekat je za sljedeću deceniju. Trenutno su još uvijek u povoju. Konkretno, bavim se intersekcijom strategija tehnologije “otvorenog koda” i teo-etičkog koncepta “pravedne gostoljubivosti” da bih postavila pitanja o promoviranju pristupa, različitosti i doprinosa jednakih, za koja tvrdim da su temeljna feministička akademska pitanja. Naročito su nedavni preokreti u novim medijima na vidjelo iznijeli razna sporenja po pitanju akademskih standarda proizvodnje znanja koji mogu imati dubok uticaj na trenutnu konfiguraciju akademske zajednice. Posljednje pitanje u ovom poglavlju jeste da li se taj uticaj može oblikovati u smjeru feminističkog modela zajednice te koje su temeljne vrijednosti potrebne da bi se to uradilo. Mogu ovako sažeti svoje ispitivanje: Možemo li zamisliti kako tehnologija otvorenog koda može unijeti više pravedne gostoljubivosti u akademski poduhvat proizvodnje znanja?

Definiranje otvorenog koda

“Otvoreni kod” kao termin vodi porijeklo iz tehnološkog razvoja koji se najbliže povezuje sa kreacijom softvera, odnosno programa koji uključuje otvoreni kod koji se besplatno distribuira i kojem se besplatno pristupa. Kako se sistemi i proizvodi otvorenog koda nalaze u javnoj domeni, veći je pristup i dostupnost. Otvoreni kod nije restriktivan po pitanju budućeg korištenja i razvoja. To znači da sve buduće iteracije također moraju biti otvorenog koda. Ovaj ugrađeni zahtjev perpetuiranja vrijednosti i prakse razvoja otvorenog koda. Često se tokom faza kreiranja kolegijalna evaluacija ugrađuje u proizvodni proces, a ne kao zaštita u finalnoj fazi. Nije uvijek slučaj da je puni otvoreni kod (odnosno dizajn) proizvoda dostupan, ali u većini slučajeva jeste ili mu se može pristupiti unutar određenih parametara. Prelazak na otvoreni kod, posebno u sponu Interneta, omogućio je kolaboraciju u proizvodnji koja promovira varijaciju, pomoć oko popravaka i neočekivane krajnje proizvode.⁷ Ovo je suprotno centraliziranom razvoju i restriktivnim praksama zaštite autorskih prava komercijalnih kompanija.

Neki od poznatih primjera softvera i sistema otvorenog koda koje mi koristimo su OpenOffice, alternativa proizvodima Microsoft Officea, ili preglednik Mozilla Firefox, alternativa Internet Exploreru ili Safariju. Onda imamo Moodle, sistem za upravljanje kursovima, alternativa za Blackboard ili Canvas LMS. Postoje i servisi društvenih medija poput Twittera, Facebooka i Wordpressa. Otvoreni kod se primjenjuje i na druge oblasti tehnologije koje se odnose na hardver i operativne sisteme, poput proizvoda Googlea i Androida. U širem smislu, otvoreni kod je model, odnosno metodologija koja se može primjenjivati u vladama, aktivizmu, medijima, vojnom/sigurnosnom prikupljanju obavještajnih podataka, zdravstvu i obrazovanju.⁸ Uzmimo za primjer nove oblike novinarstva. Novinarstvo otvorenog koda oslanja se na sadržaj koji proizvode korisnici, gdje se osobe koje vide šta se dešava ili učestvuju u nekom događaju okupljaju i kompiliraju priču. To ne znači

da ona nije zasnovana na činjenicama, ali nosi stepen subjektivnosti koju tradicionalno novinarstvo ne prihvata. U većini slučajeva sistemi otvorenog koda imaju standarde za održavanje integriteta priče, odnosno “proizvoda”. Sama zajednica određuje autentičnost priče kroz komentare i ocjenjivanje proizvoda. Wikipedia je najbolji primjer proizvodnje znanja otvorenog koda. Daje platformu kojoj ljudi dobrovoljno doprinose informacijama (korisnički kreiranim) i koja se ocjenjuje na osnovu standarda za reference i prateće materijale koje je zajednica razradila. Promovira beskonačnu različitost doprinosa, dok istovremeno zadržava granice koje zajednica definira i održava. Za razliku od mišljenja mnogih ljudi, otvoreni kod ima standarde ponašanja i strukture za provjeravanje činjenica i licenciranje za sam softver. Takva metodologija omogućava kolaborativno, raznoliko i uzajamno osnažujuće kreiranje, proizvodnju i provedbu ideja uz ugrađene povratne veze (feedback loop).

“Otvoreni kod” je pojam koji je skovan u internetskom dobu, ali se ustvari radi o historijskoj praksi. Osnovna ideja je da se informacije, uključujući i njihovu proizvodnju i izvor(e), koje su jednom podijeljene u javnoj sferi mogu modificirati, prenamijeniti i nadograđivati. Zamislite razmjenu receptata ili čak oralne tradicije koje su kasnije postale naši biblijski tekstovi. Recepti, poput biblijskog narativa, prošli su kroz brojne ruke i glasove koji su ih mijenjali i doradivali da bi sada bili kakvi jesu. Kada razmišljamo o vjerskim tradicijama, možda je midraš bliža analogija razvoju otvorenog koda nego bilo šta što moja kršćanska zajednica može ponuditi.

Smatram da praksa otvorenog koda stvara prostor u kojem ljudi postaju “producersi” (od engleskog *produce* + *user* – proizvođač + korisnik) i “prosumeri” (od engleskog *producer* + *consumer* – proizvođač + potrošač) tehnologije i informacija, u širem smislu.⁹ Radi se o eksplicitno interaktivnom i sukonstituirajućem procesu između tehnologije i ljudi. Mnogi od nas ne rade na razvoju otvorenog koda za ažuriranu verziju preglednika Firefox ili webloga

Wordpress. Međutim, mi koristimo takve proizvode, poput sistema zasnovanog na Googleu koji rade na Androidu, YouTubeu, Twitteru i Facebooku. Pauline Hope Cheong i Charles Ess navode u uvodu svoje nove knjige *Digital Media, Social Media and Culture: Perspectives, Practices and Futures* (Digitalni mediji, društveni mediji i kultura: perspektive, prakse i budućnost),

Jasno je da digitalni mediji olakšavaju i posreduju društvene odnose, uključujući i ideje koje ljudi imaju o odnosima, obrascima pripadanja i zajednici – i u tom procesu digitalni mediji odmah ulaze u intersekciju sa središnjim vjerskim razmatranjima (ponovne) uspostave pravog odnosa ili sklada u tim različitim zajednicama i na njih utiču.¹⁰

Drugim riječima, možda mijenjamo svoje vrijednosti u odnosu na pričanje priča, razvoj proizvoda, pristup i podjelu informacija. Da li ste se ikada naljutili zato što niste mogli pristupiti nekoj stranici na Google knjizi zbog zaštite autorskih prava? Zar ne bi sve knjige trebale biti dostupne svima i besplatne? A šta je s vašom knjigom? Kako pristupamo drugačijem pisanju imajući u vidu nove platforme i društvene medije? Jeste li se ikada zapitali zašto se dobro promišljen i intrigantan blog od 2000 riječi koji je kolega napisao smatra nižim nivoom naučnog rada od objavljene knjige koja se proda u 100 primjeraka? Zbog ovih pitanja trebamo ponovno promisliti etičke vrijednosti ugrađene u tehnologiju koju koristimo, standarde koje očekujemo i naš odgovor na njena ograničenja. Drugim riječima, kako naša interakcija sa tehnologijom otvorenog koda mijenja i produbljuje naše vrijednosti?

Definiranje pravedne gostoljubivosti

Ne sumnjam kako društveni mediji ne samo da daju nove oblike interakcije već i oblikuju te odnose na nove načine. Vrijednosti na temelju kojih se proizvodi bilo kakva tehnologija utiču na to kako nas ona oblikuje te kako

mi nju možemo preoblikovati. Prema Letty Russell, gostoljubivost je nužna kršćanska praksa, ne samo talenat ili poziv nekih pojedinaca i pojedinki. Čak kaže i to da je sveprožimajuća i neizbježna, slično kao i novi mediji.¹¹ Postoji sukonstituirajuće iskustvo i sa tehnologijom i sa gostoljubivosti. Ona predlaže da budemo veoma jasni po pitanju prakse gostoljubivosti. Ona praksu pravedne gostoljubivosti definira kao “Bog je dobrodošao, on je utjelovljen u našim radnjama dok prevazilazimo razlike da bismo sa Bogom učestvovali u postizanju pravde i ozdravljenja za naš svijet u krizi”. Stoga, “gostoljubivost ukazuje kako se ljudi jednog saveza trebaju odnositi prema susjedima”, ali nam je potrebna pravda kao dio gostoljubivosti da bismo osigurali da se moć dijeli i da se različitost vrednuje.¹² Otvoreni kod se vodi sličnim principima koje je iznjedrio tehnološki razvoj, a ne teološka zajednica. Stoga, može pružiti prevodivu etičku viziju za tehnološki razvoj i angažman koji promoviraju feminističke vrijednosti oslobođenja.

Teo-etička vizija pravedne gostoljubivosti u svojoj srži ima: ranjivost, relaciju razliku i partnerstvo. Ranjivost je nužna za praksu pravedne gostoljubivosti. Otvorenost prema strancu znači da riskiramo određeni nivo sigurnosti i privatnosti. Prema definiciji, kada je neko otvoren i pristupačan, posebno prema strancima, to nam pokazuje nivo povjerenja koji se izražava kroz ranjivost. Kada kročimo u trenutak gostoljubivosti, povezujemo se sa drugima na novi način. Ovo kreira priliku da prepoznamo razliku.

Kao praksa pravedne gostoljubivosti, relaciona razlika poziva na balansiranje istosti i razlike kroz autentično jedinstvo. Odnosno, u svakom odnosu postoji neki nivo istosti, ali se to ne treba koristiti za brisanje razlike da bi se postigla lažna istost ili istost u tenziji.¹³ Mnogo je lakše umanjiti sukob i neslaganja ako se fokusiramo na ono što nas čini istim. Ono što nas čini različitim obično se odnosi na priznavanje razlika u moći. Umjesto toga, Letty Russell sugerira da se u odgovoru na znanje o “drugom” trebamo fokusirati na razliku. A onda se javlja prilika da ulazimo u partnerstva kako spoznajemo kako su razni

oblici opresije koristili razliku da nas dijele. Ovo partnerstvo karakterizira zagovaranje za druge i stvaranje zajednice.¹⁴ Praksa pravedne gostoljubivosti “borbu za pravdu smatra sastavnim dijelom prihvatanja stranca” nasuprot gostoljubivosti kao činu dobrotvorstva lišenog svijesti o širim društvenim silama koje uzrokuju opresiju i pravde kao opsežnog revidiranja društvenih struktura bez uzimanja u obzir kako se time šteti ili pomaže ljudskim odnosima.¹⁵ Drugim riječima, pravedna gostoljubivost zahtijeva svijest o ličnim i društvenim situacijama u kojima živimo i u kojima smo pozvani da prihvatamo druge.

Letty Russell koristi biblijske narative babilonske kule i Pedesetnice da naglasi svoju poentu o razlici. Babilonska kula (Postanak 11:1-9) biblijski je narativ u hebrejskom Svetom pismu gdje Bog uništava kulu koju su ljudi izgradili kao simbol svoje moći. Često se smatra da se radi o priči o padu naroda nakon čega je došlo do miješanja jezika i njihovog rasprostiranja po cijeloj zemlji.¹⁶ Božji čin se često smatra posljedicom (ili kaznom) za ljudski ponos i žudnju za moći. Priča je to o zajednici koja zahtijeva konformizam i istost kao sredstvo ultimativne moći. To je zatvoren sistem. Kao odgovor, Bog stvara razliku (kroz jezik i mjesto).¹⁷ Narativ Pedesetnice (Djela apostolska 2:1-21) predstavlja drugačiji scenarij. Različiti jezici okupljenih naroda više ne dijele, već omogućavaju da jedni druge razumiju.¹⁸ Ovo se može posmatrati kao preokret priče o Babilonskoj kuli.¹⁹ Međutim, Letty Russell kaže: “Trebamo ponovo razmotriti poruku jedinstva Pedesetnice u kontekstu našeg poimanja da je konfuzija jezika u Babilonu bila Božji dar razlike. Ako je razlika dar koji pomaže da se spriječi dominacija, sigurno nije nešto što treba prevazilaziti”. Narativ Pedesetnice nas uči da postoji “veoma različit svijet od onoga koji su zamišljali graditelji u Babilonu i u njemu se javlja jedinstvo, ne kroz izgradnju kule dominacije ili uniformnosti, već kroz komunikaciju”.²⁰

Ako Bog stvara dar razlike kao sredstvo sprečavanja dominacije i opresije, onda nam treba sistem zajednice koji promovira razumijevanje razlike, a ne njihovo

brisanje. U Pedesetnici stoji da Sveti Duh donosi dar slušanja ljudima. U ovom tekstu, “duh ne kreira strukture i procedure koliko lomi otvorene strukture koje ograničavaju i dijele ljude da bi mogli prihvatiti razliku i izazove i prilike za novo razumijevanje koje razlika donosi”.²¹ Ne bih da odem predaleko sa analogijom, ali je na neki način Pedesetnica jedan događaj otvorenog koda. Ne nastoji brisati original niti djelovati posrednički, već promovira razumijevanje i angažman, prizivajući nove stvari, novu zajednicu. Ovo se dešava i ponavlja, kako Letty Russell navodi, kroz praksu pravedne gostoljubivosti.

Vrijednosti otvorenog koda i pravedne gostoljubivosti

U svojoj srži, smatram da su otvoreni kod i pravedna gostoljubivost feminističke prakse. Odnosno, vrednuju inkluziju, ohrabruju razliku i promoviraju podjelu znanja u naporu da minimiziraju (ako ne i eliminiraju) zatvorene sisteme moći i struktura hijerarhije. Pravedna gostoljubivost odnosi se na praksu prihvatanja, čime se stvara otvoreniji i inkluzivniji krug. Praksa otvorenog koda zasniva se na pozivanju kruga ljudi koji se stalno širi da učestvuju u kreaciji i razvoju. U tom procesu, projekti otvorenog koda uključuju različite agende i prostore za rad u zboru (ili kakofoniji). Metafora koju koriste predlagatelji razvoja softvera otvorenog koda je bazar.²² Scena koja oponaša okruženje pravedne gostoljubivosti i gdje su stranci dobrodošli u svojoj razlici, nesvjesni ishoda – zamislite redakciju ili kuhinju (često ista lokacija) katoličkog radnika.

I pravedna gostoljubivost i otvoreni kod imaju namjeru da promoviraju dijeljeno znanje u tim prostorima prihvatanja i razlike. Ustvari, upravo zbog inkluzivne i različite prirode zajednica postoji znanje koje se treba dijeliti. S kojim ciljem? Letty Russell kaže da van prakse inkluzije/prihvatanja i vrednovanja razlike, nema etičke alternative do tražiti veću pravdu i zagovarati u ime drugih. Možda se interno ne vidi da praksa otvorenog koda ima tako uzvišene društvene ciljeve. Ipak, po definiciji, svaki razvoj otvorenog koda mora nastaviti biti dostupan u javnoj domeni i pristupačan svima. Pored

toga, ne smije diskriminirati osobe ili grupe ili nastojanja.²³ Na ovaj način, i gostoljubivost i otvoreni kod, unutar svojih sfera, bore se protiv zatvorenih sistema moći i struktura hijerarhije time što primjenjuju vrijednosti inkluzije, razlike i dijeljenog znanja.

Feministička akademska zajednica 2.0 21. stoljeća

Kako prakse otvorenog koda i pravedne gostoljubivosti oblikuju nove društvene medije, feminističku akademsku zajednicu i proizvodnju znanja? Feminističke naučnice religije su s vremenom, rekla bih, živjele pravednu gostoljubivost u određenim aspektima svoje akademske zajednice. Primjeri su pokretanje grupa i donošenje politika da žene budu i tematski i fizički zastupljene na odsjecima, godišnjim sastancima stručnih društava i u objavljivanju.²⁴ Samo prisustvo feminističkih naučnica je promijenilo metode proizvodnje znanja u akademskom svijetu jer su one insistirale na ličnom iskustvu kao izvoru, kolaborativnim projektima i raznolikosti konverzijskih partnerica i partnera. Feminističke naučnice i naučni rad postali su mjesto reflektivne kritike koja se bavi unutrašnjim podjelama povezanim sa rasizmom, klasicizmom, heteroseksizmom, nacionalizmom, itd.²⁵ Ipak, na brojne druge načine su opstali hijerarhijski i zatvoreni sistemi moći, uključujući i status mlađih i starijih naučnica i naučnika (da ne spominjem pomoćni kadar), sistem napredovanja koji se zasniva na principu *objavljuj ili nestani*, bankarski sistemi predavanja i tajnovite strukture kolegijalnih recenzija. Mnogi se zasnivaju na specifičnoj ideji o tome kako se ocjenjuje proizvodnja znanja.

Smatram da će se praksa otvorenog koda preokrenuti u akademskom okruženju u odnosu na proizvodnju znanja (vjerovatno uz veliko negodovanje) i to prema većoj realizaciji feminističke oslobađajuće prakse pravedne gostoljubivosti. Otvoreni kod, poput gostoljubivosti, sugerira praksu koja je inkluzivna (i to radikalno), zasnovana na priznavanju i poticanju razlike i zavisna od dijeljenog znanja. Dodatno, raskrinkava ideju da je znanje objektivno: a ako

ne potpuno objektivno, onda u stanju da ga objektivno prosuđuje mala grupa samoimenovanih pojedinaca i pojedinki. Znanje se prebacuje na komunalnu kreaciju, a ne na nešto što se stiče vremenom i daruje drugima. U “Open Standards, Open Minds and Ownership of Ideas in Education” (Otvoreni standardi, otvoreni umovi i vlasništvo nad idejama u obrazovanju), Barbara Iverson podvlači,

Potresna i oslobađajuća eksplozija digitalne tehnologije u našem svijetu poremetila je historijske intelektualne strukture ... saradnja, prisvajanje, miješanje i ponovno miješanje rada drugih u nove ekspresije, izjave, narative i reprezentacije ideja bit će dijelom autorstva, kreativnosti i rada naših studenata i studentica.²⁶

U otvorenom kodu, proizvodnja znanja više ne znači samo kreiranje novog, jedinstvenog entiteta (ako je ikada i značila; možda se samo to nagrađivalo). Proizvodnja znanja uključuje najmanje četiri aspekta: kreativnost (nova ideja, ne samo u organizaciji, već i u strukturi/teoriji), kolacioniranje (koje je novo u smislu organizacije, ne razvoja), unapređenje/dodavanje (što znači uzeti originalni izvor i prenamijeniti ga, popravljati, itd.) i pristup (omogućavanje načina i prevoda). Svaki od ovih aspekata vrednuje se i nužan je u modelu otvorenog koda. Ustvari, kolacioniranje, unapređenje/dodavanje i pristup nisu samo krucijalni, već jesu proizvodnja znanja u vrijednosnom sistemu otvorenog koda.

Proizvodnja naučnih radova

Ovo ima značajne implikacije po trenutne prakse zaštite autorskih prava, napredovanja u zvanja na osnovu objavljivanja štampanih radova pojedinačnog autora i pretpostavki autoriteta koje su ugrađene u njih. Na primjer, ideja otvorenog koda, gdje sadržaj koji generiraju korisnici, recimo blog, služi kao proizvodnja znanja, postavlja specifična pitanja akademskoj zajednici. Šta je

proces recenzije? Kako možete dobro osmisliti argument u 600 riječi? Je li link pravi citat?²⁷ Iza ovih pitanja nalazimo probleme standarda autorstva ili specifičnosti discipline koji se počinju nagrizati kada proizvodimo znanje u formatu otvorenog koda. Također se postavlja pitanje kako su trenutni sistemi za štampano objavljivanje skupi, neblagovremeni i pretjerano restriktivni zbog vlasničkih autorskih prava. Iako se zakon o autorskim pravima možda previše okrenuo u vlasničko područje da bi podržao intelektualnu ekspanzivnost Interneta, i dalje nam treba određeni stepen autorskih prava. Definicija otvorenog koda sadrži priznanje integriteta autorovog otvorenog koda, da ne spominjemo pristalice otvorenog koda, kao što je Creative Commons, koji nastoje “pružati pravnu i tehničku infrastrukturu kojom se maksimizira digitalna kreativnost, dijeljenje i inovacije”, a ne ograničavati je.²⁸ Na putu smo koji zahtijeva promjenu akademskih vrijednosti (i evaluaciju) saradnje, hijerarhije i vlasništva nad idejama. Kada mi kao naučnice i naučnici koristimo digitalne medije otvorenog koda, počinjemo uviđati kako je otvoreni kod utjelovljenje pravedne gostoljubivosti – pune ranjivosti, susreta sa relacionim razlikama i održavane kroz partnerstvo. Postoji način na koji tehnologija i naše korištenje tehnologije može dodatno preokrenuti feminističke akademske zajednice prema praksi vrijednosti koje su duboko ukorijenjene u našim tradicijama.

Umrežavanje

Tehnologije su omogućile, čak nas i potiču da gradimo prostore za mrežu i razgovor, susrećemo se sa strancem i testiramo razlike. Ti prostori nisu samo bazirani na tekstu niti su jednodimenzionalni (npr., ja objavim informaciju, ti je pročitaš, ti reagiraš), ali često sadrže i vizuale i aspekte prikupljanja podataka (poput aplikacije “Gdje sam bila” na Facebooku). Mogu čak dijeliti i aspekte našeg utjelovljenog sepstva uživo, poput video poziva na Skypeu. Digitalne tehnologije, a naročito tehnologije društvenih mreža, neće u potpunosti zamijeniti živu, utjelovljenu zajednicu, posebno kada se radi o feminističkoj

zajednici, zbog njene posvećenosti utjelovljenoj osobnosti kao relacionom aspektu onoga ko mi jesmo. Međutim, tehnologije nam dozvoljavaju da gradimo žive zajednice koje će nas izložiti većoj razlici i dati prilike za razumijevanje novih ljudi i ideja (poput Pedesetnice). Četvrto poglavlje daje primjer kako se ovo primjenjuje na feminističku blogersku zajednicu.

Akadska zajednica trenutno živi u hibridnom stanju mreža otvorenog koda i zatvorenog koda. Postoje naponi ka širenju i većem preuzimanju otvorenog koda ili razvoju online zajednica koje su neki nazvali "intelektualno zajedničko dobro".²⁹ Ovo se dešava preko online mreža naučnica i naučnika koje su nastale zahvaljujući društvenim mrežama (a veliki broj njih je otvorenog koda). Pored toga, neki veći univerziteti su već otvorili pristup neupisanim studentima i studenticama, recimo kroz projekat Connexions na univerzitetu Rice ili projekat OpenCourseWare na MIT-u. Nijedan zbog toga nije zatvorio vrata upisanim studentima i studenticama niti je prestao plaćati profesore. Jednostavno su omogućili koegzistenciju intelektualnih zajedničkih dobara otvorenog koda i već zatvorenog sistema univerziteta. Iz ovoga pak možemo izvući pouku da ova dva cilja nisu međusobno isključiva. Imajući u vidu pravednu gostoljubivost, susret sa strancem u razlici ne ide ka asimilaciji ili brisanju, već ka partnerstvu. Imam ozbiljne rezerve po pitanju opstanka intelektualnog zajedničkog dobra u kapitalističkoj strukturi, ali ono svakako ima odjeka u modelu učenja humanistike.

Nastava

Kako naše učionice mogu postati intelektualno zajedničko dobro te dodatno raskrinkati bankarsku metodu obrazovanja zasnovanu na hijerarhiji i vlasništvu i boriti se protiv novog potrošačkog studentskog modela? Nastava u otvorenom kodu mijenja tradicionalnu ideju da je jedna osoba nastavnik. Možemo kolege preko Skypea uključiti u nastavu da ne bismo učili samo iz pisanog teksta već i iz utjelovljenog, interaktivnog angažmana sa osobom. Ovim se proširuje učionica i uloga nastave. Studenti i studentice mogu

generirati materijale za učenje i virtualno saradivati na projektima. Na primjer, zamolila sam studentice i studente na predmetu kršćanska etika da šalju poruke, zovu, objavljuju na Facebooku ili šalju emailove prijateljima i porodici da traže definicije etike. Onda su u stvarnom vremenu poredili komentare koje su dobili u zajedničkom online dokumentu za obradu teksta. Kroz ovu vježbu smo proširili razgovor i pozvali novu grupu ljudi da budu “studenti”. Istovremeno, bila je to prilika da studenti budu nastavnici i proizvođači znanja – u ovom slučaju na temu kako definiramo etiku. U tom procesu su počeli prioritizirati i kategorizirati određene izvore, prepoznavali su i vrednovali razliku koja je izronila iz otvaranja učionice i svjesnog poziva na saradnju i inkluzivnost. Pedagoški model partnerstva i vrednovanja razlike zahtijeva ranjivost na strani nastavnika i nastavnice koji tradicionalno drže autoritet. Učionica koja prakticira pravednu gostoljubivost model je prostora otvorenog koda.

Kako sve više časopisa prelazi u online formate otvorenog pristupa i kako se mreže ljudi okupljaju isključivo u svrhu proizvodnje znanja, humanistika će morati iskoračiti iz standarda štampanih časopisa koji prolaze kolegijalne recenzije i zahtijeva po pitanju knjiga koje piše isključivo jedan autor, definicija zvanja kao utjelovljene birokratske aktivnosti i sistema zatvorenih učionica. Trebaju nam novi kriteriji za pristup akademskoj profesiji otvorenog koda koja se zasniva na objavljivanju koje generiraju korisnici, razvoju mreže i olakšavanju intelektualnog zajedničkog dobra.³⁰ Impuls će biti da se primijene isti kriteriji koje već imamo, uz manje izmjene da se prilagode novom mediju. To će biti greška. Trebamo prestati pokušavati pomiriti proizvodnju i širenje znanja otvorenog koda sa konceptom štampanog primjerka po trenutnim akademskim standardima. Tek tada ćemo moći zamisliti kako će znanje biti drugačije u budućnosti.

Ne smatram da je tehnologija lijek za svaki problem. Svakako postoje prednosti i negativne posljedice tih promjena. Ustvari, pokušala sam naglasiti

da su važne moralne vrijednosti na temelju kojih tehnologija funkcionira i angažira se. U radu Letty Russell o pravednoj gostoljubivosti, ona ne sugerira da takvu praksu ne prati rizik ili da nema ograničenja. Postoji ranjivost koja je implicitna otvaranju bilo kojih vrata ili sistema. I, naravno, uvijek postoji pitanje kapaciteta koji postavljaju lične granice, društvene strukturalne granice i, u slučaju pravedne gostoljubivosti, granice teološke tradicije.³¹ Pravo pitanje je da li imamo volje da pokušamo živjeti preko tih granica i ranjivosti. Možemo li zamisliti kako nam tehnologija otvorenog koda može donijeti više pravedne gostoljubivosti u akademski poduhvat proizvodnje znanja? Da li će biti autentičnije i komunalnije ili će doprinijeti devalvaciji i bestjelesnosti dijaloga?³² Hoćemo li raditi na tome da prevaziđemo ograničeni pristup zasnovan na ekonomskoj stratifikaciji hardverskih troškova i pristupa Internetu ili geopolitičkim ograničenjima informacija kao društvene kontrole? Kao feministička naučnica posvećena intelektualnom zajedničkom dobru koje osnažuje “stranca” i one najslabije među nama, kažem da otvoreni kod nudi praksu zasnovanu na tehnologiji koja može postati jednako duboko ukorijenjena kao teološka tradicija pravedne gostoljubivosti.

Bilješke

- 1 Posebno pogledajte prvo poglavlje, ali i narative u sljedećem tekstu koji govore o saradnji sa međunarodnim ženskim teološkim grupama u: Letty M. Russell, *Just Hospitality: God's Welcome in a World of Difference*, ur. J. Shannon Clarkson i Kate M. Ott (Louisville, KY: Westminster John Knox, 2009). Također, posjetite novu stranicu Međunarodnog feminističkog DMin programa na: <https://sites.google.com/site/feministdmin/>.
- 2 Heidi A. Campbell, *When Religion Meets New Media* (New York: Routledge, 2010), 42.
- 3 Noreen Herzfeld, *Technology and Religion: Remaining Human in a Co-Created World* (West Conshohocken, PA: Templeton Press, 2009), 8.
- 4 Campbell, 59.
- 5 Wayne A. Meeks, *The Origins of Christian Morality: The First Two Centuries* (New Haven, CT: Yale University, 1993), 5. Meeks koristi ovu teoriju u cijelom tekstu kako bi opravdao svoj historijski etnografski pristup razumijevanju morala ranih kršćana i također je predlaže kao završnu tezu na kraju knjige.
- 6 Ovdje koristim riječ *praxis* kako bih označila kombinaciju teorijske osnove i proživljene prakse što po definiciji jesu pravedna gostoljubivost i otvoreni kod.
- 7 Open Source Initiative pokrenuta je 1998. kako bi se promovirala definicija otvorenog koda i razvili standardi zajednice, posebno struktura licenciranja za razvoj proizvoda otvorenog koda. "Open Source Initiative," <http://opensource.org/docs/definition.html>,
- 8 "Open Source," http://en.wikipedia.org/wiki/Open_source. Wikipedia je primjer serverskog softvera otvorenog koda koji stvara platformu za pojedince da dobrovoljno doprinose (korisnički generiranim) informacijama i ocjenjuje se na temelju standarda koje je razvila zajednica za pružanje referentnih i pratećih materijala.
- 9 Za raspravu o vjerskim zajednicama i historiji pojmova vidjeti, Peter Fischer-Nielsen i Stefan Gelfgren, "Conclusion: Religion in a Digital Age: future Developments and Research Directions," u: *Digital Media, Social Media and Culture: Perspectives, Practices and Futures*, ur. Pauline Hope Cheong, Peter Fisher-Nielsen, Stefan Gelfgren i Charls Ess (New York: Peter Lang Publishing, 2012), 296-298.
- 10 Pauline Hope Cheong i Charles Ess, "Introduction: Religion 2.0? Relational and Hybridizing Pathways in Religion, Social Media, and Culture," u: *Digital Media, Social Media and Culture: Perspectives, Practices and Futures*, ur. Pauline Hope Cheong, Peter Fisher-Nielsen, Stefan Gelfgren i Charles Ess (New York: Peter Lang Publishing, 2012), 12. Ovdje se digitalni mediji definiraju kao kompjuterski posredovana komunikacija povezana sa Webom 2.0, kao što su društveni mediji uključujući stranice društvenih mreža (npr. Facebook), blogove i mikroblogove (npr. Twitter), sadržaj koji generiraju korisnici (npr. YouTube) i virtualni svjetovi/igre (npr. Second Life). Za dodatna objašnjenja pogledajte stranice 1-3.
- 11 Russell, 19.
- 12 Russell, 43.

- 13 Russell, 63-69.
- 14 Russell, vidjeti četvrto poglavlje, "Reframing a Theology of Hospitality," posebno 77-101.
- 15 Russell, 106-107,
- 16 Russell, 55.
- 17 José Miguez Bonino, "Genesis 11:1-9: A Latin American Perspective," u: *Return to Babel: Global Perspectives on the Bible*, ur. Priscilla Pope-Levison i John R. Levison (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1999), 15. Vidjeti i: Walter Wink, *Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1992).
- 18 Peter Gomes, "Beyond the Human Point of View," obraćanje na ručku Glavne skupštine mreže Covenant održanom 21. juna 1999. godine. Pristupljeno 21. februara 2013. na: <http://covnetpres.org/2011/03/good-words-from-the-author-of-the-good-book/>.
- 19 Priznajem da se ovo može tumačiti kao korištenje kršćanskog biblijskog događaja kao lijeka za hebrejski biblijski događaj, kao da je kršćanstvo korektiv hebrejskim biblijskim modelima zajednice. Ovo je samo jedan primjer iz svetih tekstova. Mislim da Letty Russell i ja koristimo ovo kao primjer koji sugerira da moramo nešto naučiti o odgovoru na razliku koji je vidi kao prednost, a ne kao štetu zajednici, bez obzira na njen biblijski izvor. Letty Russell i bibličari koje ona citira u ovom odjeljku tvrdili bi da je Babilonska kula također priča koja treba signalizirati pozitivan odgovor na razliku kao Božji dar.
- 20 Russell, 60.
- 21 Russell, 61. Vidjeti i: Justo L. González, "Reading from My Bicultural Place: Acts 6:1-7," u: *Reading from this Place: Social Location and Biblical Interpretation in the United States*, ur. Fernando F. Segovia i Mary Ann Tolbert (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1995), 1:146.
- 22 Izraz je skovao Eric S. Raymond u eseju koji je kasnije štampan kao *The Cathedral & the Bazaar: Musings on Linux and Open Source by an Accidental Revolutionary* (Sebastopol, CA: O'Reilly Media, 1999).
- 23 Definicija Open Source, pristupljeno 21. augusta 2012. <http://opensource.org/docs/osd>.
- 24 Na primjer, pogledajte Grupnu za status žena u profesiji Američke akademije za religiju, <https://www.aarweb.org/AARMBR/AARMBR/About-AAR-/Working-Groups-/Member-Constituencies/Status-of-Women-in-the-Profession-Committee.aspx>.
- 25 Za raspravu o ranim razgovorima o teoriji i praksi feminističkih naučnica u religiji, vidjeti: *Feminist Theological Ethics: A Reader*, ur. Lois K. Daly (Louisville, KY: Westminster John Knox, 1994); i "Roundtable Discussion on Feminist Methodology," *Journal of Feminist Studies in Religion* 1, br. 2 (jesen 1985): 73-88. Specifično za pitanja (trans)nacionalizma vidjeti: Nami Kim, "Transformative 'Moves' to Join: A Transnational Feminist Pedagogical Practice," u: *Faith, Feminism and Scholarship: The Next Generation*, ur. Melanie L. Harris i Kate M. Ott (New York: Palgrave Macmillan, 2011).

- 26 Barbara K. Iverson, "Open Standards, Open Minds, and Ownership of Ideas in Education: Navigating Hazards Between the Pirate Bay and Hollywood," rad predstavljen na ICERI 2009 Madrid, Španija, pristupljeno 21. augusta 2012,
http://colum.academia.edu/Barbaralverson/Papers/129903/OPEN_STANDARD_OPEN_MINDS_AND_OWNERSHIP_OF_IDEAS_IN_EDUCATION_NAVIGATING_HAZARDS_BETWEEN_THE_PIRATE_BAY_AND_HOLLYWOOD.
- 27 Moram priznati da sam čak i dok sam pisala ovaj članak imala potrebu ubaciti linkove, a ne fusnote, da ne spominjem multimedijски doprinos YouTube videa koji objašnjava prednosti razvoja otvorenog koda. Po mom mišljenju, to bi omogućilo veću raznolikost načina komunikacije, veći interes čitateljstva i dubinu izvora.
- 28 Vidjeti "Creative Commons Mission," <http://creativecommons.org/about> i "Open Source Definition," <http://opensource.org/docs/osd>.
- 29 Iverson, poglavlje 3.1 "The Public, the Commons, and Open Source."
- 30 Mnoge institucije i pojedinci već su radili na temama digitalnih tehnologija i uslova za stalno zaposlenje i unapređenje u naučno-istraživačkoj djelatnosti. Ovdje se mogu naći korisni izvori: Anatolij Gruz, Kathleen Staves i Amanda Wilk, "Tenure and Promotion in the Age of Online Social Media," u: *Proceedings of the American Society for Information Science and Technology* 48, br. 1 (2011): 1-9. Brojne članke na tu temu možete pronaći na HASTAC – Humanities, Arts, Science, and Technology Advanced Collaboratory at www.hastac.org.
- 31 Russell, 116.
- 32 Herzfeld, 68. Pogledajte konkretno raspravu u trećem poglavlju, "Cyberspace on Our Minds."

Fondacija
www.tpo.ba

13. Mormonski pokret “Ordain Women”: vrlina virtualnog aktivizma

Margaret M. Toscano

Svake godine 17. marta, Mormonska crkva ili, zvanično, Crkva Isusa Krista svetaca posljednjih dana (LDS) slavi rođendan globalne organizacije Female Relief Society (Žensko humanitarno društvo), koja okuplja članice Crkve od 1842. godine. Dana 17. marta 2013, nekoliko desetina mormonki i mormona pokrenuli su novu web stranicu pod nazivom “Ordain Women: Mormon Women Seeking Equality and Ordination to the Priesthood” (Zaredite žene: mormonke traže jednakost i svećeničko ređenje) na www.ordainwomen.org. U početku je na vrhu stranice stajala slika tri lijepe mlade bjelkinje, otprilike u ranim dvadesetim, nasmijanih lica koja su aludirala na sestrinstvo. Danas početnu stranicu OrdainWomen.org¹ krase kolaž od devedeset i šest mini portreta. I dalje se uglavnom radi o bjelkinjama, iako odaju utisak različitosti zbog toga što su im godine u rasponu od ranih dvadesetih do kasnih šezdesetih i zbog toga što su uključeni i muškarci i osobe tamnije boje kože. Neke slike prikazuju žene i muškarce pojedinačno, na drugima su šire porodice i parovi ili majke i očevi s djecom. Ispod šarenog *patchworka* najavljen je cilj stranice:

Ordain Women nastoji stvoriti prostor za mormonke da artikuliraju rodnu neravnopravnost ako su neodlučne da same pokrenu to pitanje. Namjera nam je da kao grupa izađemo pred javnost i skrenemo pažnju na potrebu da se mormonke zareduju za svećenice.

Kako se pomičete ka dolje, nailazite na iste te fotografije, samo ovaj put uvećane. Kada kliknete na fotografiju, otvori vam se profil osobe gdje se ona

predstavlja, manje-više ovako: “Ja sam mormonka ili mormon koja/koji se bavi tim i tim i koja/koji voli to i to. I smatram da žene treba zaredivati za svećenice”. Nekada tekst završava ovom izjavom, a nekada ljudi navode razloge zašto tako misle.

Na dan pokretanja, OrdainWomen.org imala je hiljade posjeta koje su do sada dosegle stotine hiljada. S druge strane, na Facebook stranici pokreta je samo 711 ljudi “lajkalo” objavu.² Iako se čini da su pristalice mala grupa u odnosu na 14 miliona članova i članica Mormonske crkve širom svijeta, radi se o značajnom broju za jedan ovakav *grassroots* pokret. Kao mormonka feministica koja javno zagovara zaredivanje žena od 1984. godine, ovo je prvi put da vidim više od nekolicine ljudi koji su spremni javno iznijeti svoje uvjerenje da žene trebaju da se zareduju. U prošlosti je zaredivanje žena uvijek bilo tačka raskola među mormonskim feministicama.³ Sve mormonske feministice žele da žene budu glasnije u Crkvi, da imaju veću moć donošenja odluka, više vidljivog autoriteta i ravnopravnosti i više priznavanja njihovih spiritualnih darova. Vrlo malo njih je izrazilo želju da se zaredi u svećeničku lidersku strukturu Crkve, iako ih je više zahtijevalo privatno, duhovno svećeništvo.⁴ U ovom eseju istražujem tenzije koje su u temeljima pokreta “Ordain Women” u mormonskoj kulturi. S jedne strane, Internet je ključan za formiranje, strukturiranje i sam zamah ove nove aktivističke grupe. Ali, usprkos prednostima online veza i društvenih medija, mormonski pokret “Ordain Women” suočava se sa ogromnim preprekama, kako zbog hijerarhijskih i konzervativnih struktura Mormonske crkve tako i zbog kulturnih normi i očekivanja koja se infiltriraju u kolektivnu psihu mormona. Naučnice poput Heidi A. Campbell dokumentirale su kako online religija odražava šire “kulturne promjene u religiji u općem društvu”, uključujući i “pomjeranje autoriteta”.⁵ Iako mormonske rasprave online također otkrivaju pomak prema individualnoj samoautorizaciji među brojnim članovima i članicama, ipak ti isti članovi i članice uvijek pokazuju određenu nelagodu da se protive crkvenim vođama koji i dalje tvrde da je zaredivanje za svećeništvo samo za muškarce.⁶

Osnivačice pokreta Ordain Women nisu očekivale toliko pozitivnih reakcija na njihovu web stranicu, niti su očekivale da će ona imati svoj vlastiti život.⁷ Smatrale su je prvim korakom u nizu aktivističkih taktika da se izvrši pritisak na Mormonsku crkvu da počnu zaređivati žene. Originalni plan organizatorica bio je da grupa žena održi neku vrstu protesta na temu zaređivanja žena 6. aprila 2013. godine na polugodišnjem generalnom sastanku svećeništva, isključivo muškom, koji se održavao u Salt Lake Cityju u sjedištu Crkve.⁸ Cilj je bio privući medijsku pažnju na taj događaj da bi crkvene vođe shvatile da mnogo mormonki nije zadovoljno svojim trenutnim statusom. Ali je sve to preduhitrila web stranica Ordain Women. Dvadeset i četiri hrabre žene i muškarca koji su prvi objavili svoja svjedočanstva stavili su na kocku svoje članstvo i status u Crkvi zbog dubokog uvjerenja da žene treba zaređivati.⁹ Drugi su brzo reagirali na online blogovima i društvenim medijima, podržavanjem pokreta na različitim mormonskim blogovima i dostavljanjem svojih profila za OrdainWomen.org. Organizirati protest u stilu 1960-ih nakon ovoga činilo se kao izdaja religijskih senzibiliteta onih koji su se zavjetovali na vjernost pokretu jer je mormonima kao grupi veoma neugodno iznositi zahtjeve crkvenim vođama. Umjesto toga, 6. aprila 2013. godine, u isto vrijeme kada su *mainstream* muške vođe sjedile na sesiji crkvenog svećeništva u centru Salt Lake Cityja, pokret Ordain Women održao je vlastiti svećenički sastanak na drugom kraju grada na Univerzitetu Utah gdje je Kate Kelly objašnjavala zašto je započela pokret, dok su drugi iznosili svoje razloge zašto vjeruju u zaređivanje. Oko stotinu pristalica učestvovalo je u vrlo živopisnom, emotivnom sastanku, što je dobilo nacionalnu medijsku pažnju i odmah stimuliralo online brujanje u široko rasprostranjenoj mormonskoj blogosferi.¹⁰

Ovaj preokret u taktici pokazuje vrlinu virtualnog aktivizma. Koristim ovdje riječ "vrlina" u najširem smislu riječi: nešto što ima vrijednost, potentnost i izvrsnost. I igram se kontrastom između latinskog korijena riječi, koji znači muška hrabrost, i njenog uobičajenog modernog konteksta, gdje znači žensku čestitost ili skromnost. U slučaju pokreta Ordain Women, indirektniji

“ženski” pristup online imao je veću moć da okupi pristalice od direktne lične konfrontacije sa muškim svećenicima, jer bi većina aktivnih članova i članica Mormonske crkve taj čin protumačila kao nedostatak poštovanja i znak nevjerovanja u osnovne principe vjere. Ne tvrdim ovdje da su određeni pristupi ili kvalitete rodno esencijalistički, naprotiv. Koristim tradicionalnu upotrebu jezika da nam pomogne u razmatranju pojmova kao što su “aktivno”, “pasivno” ili “stvarno” i “virtualno” u kontekstu 21. stoljeća kada ljudi većinu budnih sati provode u virtualnoj stvarnosti društvenih medija u stanju koje se čini pasivnim.¹¹ A ipak, virtualna interakcija online daje najvitalniju i najaktivniju tačku povezivanja među ljudima na svakodnevnoj osnovi u današnjem svijetu, dok Internet potiče aktivističke pokrete prema društvenoj pravdi.¹² Pokret u virtualnom svijetu prelazi u pokret u “stvarnom” svijetu, jer se ljudi online povezuju u “stvarnom” vremenu, jer online veze vode interakciji uživo i jer naše percepcije stvarnosti na dnevnoj osnovi oblikuje i preoblikuje online aktivnost. Virtualno je postalo realno.¹³

Online zajednica koju je kreirala OrdainWomen.org predstavlja grupu usmjerenu na aktivizam. Cilj je unijeti promjene u Mormonsku crkvu. Do sada je bila uspješnija od ranijih feminističkih grupa u sticanju podrške za zaredivanje žena.¹⁴ Dijelom je to tako zbog moći Interneta, iako ja ne vjerujem da je to glavni razlog. Ono što uočavam u mormonskoj kulturi dio je širih promjena u svjetskim stavovima o ravnopravnosti i ličnom osnaživanju. Želim vjerovati da je feminizam u proteklih pedeset godina kreirao drugačiji skup očekivanja za mlađe žene, čak i one koje sebe nikada ne bi nazvale feministicama.¹⁵ One očekuju jednake prilike i tretman, što njihove majke i bake nisu nikada očekivale u njihovim godinama. Za mormonke, ovo rezultira u disonanci između njihovih iskustava u svakodnevnoj sekularnoj kulturi i onoga što im se dešava u životima pod Mormonskom crkvom gdje, kako im je rečeno, leži konačna istina. Danielle Miller Mooney taj kontrast opisuje kao početak svog mormonskog feminističkog buđenja.¹⁶ Dok je 2017. godine bila na koledžu Wellesley, Danielle je na TV-u slušala govor visoko rangirane

liderice u Mormonskoj crkvi o središnjoj ulozi majčinstva i domaćinstva u životu žene. Zbog toga što se osjećala kao da “sluša pjesmu koja nije u intonaciji”, Danielle je počela potragu na Internetu. Pronašla je online grupe, kao što je *Feminist Mormon Housewives* (Feminističke mormonske domaćice), gdje ljudi mogu postavljati najteža pitanja na forumu na kojem ostali razumiju tenzije između vjere i iskustava, te između dubokog mormonskog identiteta i njihovih osjećaja otuđenja od religijske zajednice, što se počne dešavati kada krenu propitivati crkvene politike rodne neravnopravnosti i druge društvene i intelektualne probleme.

Internet možda nije glavni uzrok mormonskog feminističkog aktivizma, ali je sada glavni katalizator feminističke identifikacije, kako lične tako i grupne, koja također stimulira želju za djelovanjem. Internet također oblikuje to kako se aktivizam dešava i percipira. Naravno, donekle je kliše hvaliti prednosti Interneta za društvenu interakciju svih vrsta, uključujući i društveni aktivizam od dolaska Arapskog proljeća.¹⁷ Bez obzira na to, važno je ponoviti da Internet olakšava i ohrabruje rast zajednica koje su nužne za izgradnju koalicije i međusobnu podršku potrebnu za traženje promjena od moćne hijerarhije. Resursi koji su na Internetu dostupni, poput otvorenih blogova i zatvorenih Facebook grupa, glavno su sredstvo koje koriste mormonske feminističke liderice za širenje svojih poruka i organiziranje akcija, od kojih se mnoge dešavaju u virtualnom vremenu i prostoru. Internet ne samo da kreira mehanizam, već i okruženje u kojem aktivizam može uspjevati, posebice u religijskoj kulturi kakva je mormonizam. To se postiže na više načina koji predstavljaju uobičajene efekte tehnologije. Prvo, tu je lakoća povezivanja. Kako skoro svako ima pristup Internetu, ljudi koji se inače ne bi povezivali povezuju se, bez obzira da li žive blizu ili daleko. Mormonske feminističke i intelektualne publikacije i forumi koji nude podršku mormonkama i mormonima postoje od 1960-ih.¹⁸ Ali u prošlosti ljudi možda nisu znali za takve resurse ako nisu imali priliku sresti nekoga ko bi im prenio informaciju, dijelom i iz razloga što postoji tabu o nekim temama u *mainstream* mormonskoj kulturi. Drugo,

ljudi se zbog anonimnosti Interneta osjećaju sigurni, tako da online mogu izraziti svoje najdublje sumnje. Na jednom nivou, ovaj osjećaj sigurnosti je iluzija, ali generalno postoji sigurnost u raspravama o religijskim pitanjima.¹⁹ Treće, možda i najvažnije, Internet stvara virtualnu zajednicu koja se zasniva na dijeljenim iskustvima i osjećanjima što uspostavlja jake veze i grupnu hrabrost. Model društvenih medija infiltrirao je sve aspekte komunikacije na Internetu. Iako Internet olakšava aktivizam jer pruža pristup informacijama koje bi drugačije bilo teško naći, i dalje većinu ljudi ovih dana ne uvjeravaju činjenice, već osjećanja i lične veze.²⁰

Internet je omogućio Kate Kelly da se poveže sa Lorie Winder i Hannom Wheelwright, što je sreća jer svaka ima talente i resurse koji su doprinijeli pokretu Ordain Women.²¹ Kate, aktivna članica Mormonske crkve i odvjetnica za ljudska prava, postala je frustrirana zbog rodne neravnopravnosti u Crkvi i odlučila je da nešto uradi po tom pitanju. Kako je razgovarala o svojim osjećanjima sa prijateljicom sa koledža, Ashley Sanders, postala je uvjerena da ništa manje od zaredivanje za svećeništvo neće riješiti problem drugorazrednog statusa žena u Mormonskoj crkvi. Kate je kontaktirala Johna Dehlina jer je on osnivač veoma popularne i vidljive online grupe Mormon Stories (Mormonske priče, mormonstories.org) koja ljudima pomaže u krizama vjere. John je rekao Kate da ako je zanima zaredivanje žena, treba kontaktirati Lorie Winder.

Iako je Lorie zagovarala zaredivanje žena od 1985. godine, posebno se obeshrabrila 2012. zbog nepostojanja pokreta koji bi se borio u tu svrhu. Tako da je odlučila da nešto poduzme – kroz online zajednice. Prvo je pisala blog za feminističku mormonsku grupu *Exponent II*, koji je ona nazvala “Sveta neposlušnost”, hvaleći Rimokatolički pokret za žene svećenice (Roman Catholic Women Priests) i pozivajući mormonke na djelovanje.²² Nakon toga je Lorie organizirala mormonsko-katolički dijalog na temu zaredivanja žena na univerzitetu Claremont Graduate School da bi osnovala koaliciju između ove dvije vjerske grupe.²³ Konačno, koordinirala je web stranicu “All Are Alike Unto

God” koja poziva vođe Mormonske crkve da se mole za mogućnost zaredivanja žena i da na druge načine rade na rodnoj ravnopravnosti u Crkvi.²⁴ Potpisnici ovog online dokumenta su se nadali da će radikalni zahtjev za zaredivanje žena makar dovesti do nekih manjih promjena kojima će se “potaći ravnopravnija religijska zajednica”, recimo uključivanjem žena u leaderska vijeća, davanjem više kontrole ženama u njihovim organizacijama i uključivanjem većeg broja priča i slika djevojčica i žena u crkvenim publikacijama.²⁵

Lorie, koja je dobro uvezana sa široko rasprostranjenom mormonskom feminističkom zajednicom, online i uživo, povezala je Kate sa drugim ženama koje su bile spremne učestvovati, posebno slanjem profila za web stranicu.²⁶ Kako je Lorie imala i uredničke vještine i ranije znanje o feminističkom pisanju, pisala je često postavljana pitanja i odgovore, pomagala u oblikovanju tona grupe i prikupljala resurse za web stranicu. Hannah Wheelwright, koja je diplomirala na univerzitetu Brigham Young koji je u crkvenom vlasništvu, također je postala ključna igračica. Već je bila aktivna online na blogu *Young Mormon Feminists*, preko kojeg je upala u prvobitno tajnu grupu prije pokretanja Ordain Women 17. marta. Ali je Hannah zbog svoje inteligencije i hrabrog uvjerenja u zaredivanje žena brzo došla u centar pažnje kao glasnogovornica grupe, uz Lorie i Kate.²⁷

Kate je insistirala da grupa Ordain Women treba biti odvažna, čak i konfrontacijski nastrojena, da bi pitanje zaredivanja došlo u centar pažnje. Imala je ideju da se kao prvi korak pokrene web stranica da bi je mediji zapazili, a time i crkvene vođe. To kako je Kate odlučila strukturirati web stranicu bilo je ključno za taktiku zbog koje je pokret Ordain Women postao djelotvoran. Izgled web stranice, kao i lične priče na njoj, bilo je nešto poznato članicama i članovima Mormonske crkve. Nekoliko godina ranije, Crkva je pokrenula kampanju “Ja sam mormon” na svojoj zvaničnoj web stranici www.lds.org i objavljivala je brojne profile najrazličitijih ljudi različitog etničkog i rasnog porijekla, različitih zanimanja, hobija i interesa. Lako je

pogoditi šta je bila svrha kampanje: pokazati ljudima izvana da mormoni okupljaju vrlo različite ljude, kao i vrlo normalne ljude. Očigledno je Crkva nastojala odagnati ideju da su mormoni kult, željeli su da ih se posmatra kao *mainstream* Amerikance i kršćane. Web stranica Ordain Women sličnim jezikom nastoji uvjeriti mormone da njene članice nisu neke radikalne feministice koje žele uništiti Crkvu. Članice su to radile kroz jedan drugi poznati mormonski diskurs – diskurs svjedočanstva. One smatraju da nose duhovno svjedočanstvo da žene trebaju da se zareduju, čime impliciraju da u to vjeruju jednako kao što vjeruju u druga načela vjere. Svjedočanstva mormona i mormonki na web stranicama Crkve i Ordain Women povezana su sa onim što istraživači nazivaju životne priče ili identiteti kroz priče, koji su se pokazali moćnim izvorima za društveni i politički aktivizam.²⁸

Druga važna strategija pokreta Ordain Women bila je da dobiju medijsku pažnju i za web stranicu i za akciju 6. aprila. To je, naravno, tradicionalna aktivistička tehnika, kako za slanje poruke, tako i za vršenje pritiska na organizacije koje nastojimo mijenjati. Pokreti kao što je Ordain Women danas, 2013. godine, imaju i novu prednost, koja ranije nije bila dostupna, jer novinske priče i TV i radio prenosi ostaju online i ljudi im mogu pristupiti i nakon što se dešavanje završi i to svaki put kada u Google ukucaju nešto poput “mormonke i svećeništvo”. Pored toga, ljudi mogu postavljati online komentare i reagirati na druge komentare povezane sa tom pričom, čak i mjesecima kasnije. Web stranica Ordain Women sadrži linkove na sve bitne medijske priče o 6. aprilu, da bi se ljudi potakli da čitaju priče i podsjetili da njihova borba ima nacionalni značaj. Nacionalne novine *Boston Globe*, *Daily Beast/Newsweek* i *Wall Street Journal* prenosile su pokretanje u martu i događaj u aprilu, čime su pažnju usmjerile na mormonski feminizam jednako koliko i na sam pokret za zaredivanje žena.²⁹ Na lokalnom nivou, u Salt Lake Cityju, Fox 13 je emitirao tri emisije o pokretu Ordain Women, a TV stanica ABC 4 News je prenijela dvije priče prije i tokom događaja 6. aprila.³⁰ Važno je bilo da su prenosi na TV-u pažnju usmjerili na web stranicu, ali su uključivali

i intervjuje uživo sa organizatoricama. Svaka medijska priča osvrnula se na slike ljudi sa online profilima, čime se naglašavala snaga pokreta na Internetu. Način na koji je TV miješao snimke uživo sa slikama sa web stranice pokazuje nam kompleksnost virtualne realnosti, čak i u konvencionalnijim medijima.

Tri pažljivo smišljena odgovora Mormonske crkve na pitanje o zaređivanju žena pokazuju da je njihov odjel za odnose s javnošću itekako pratio online aktivnosti pokreta Ordain Women od samog početka 17. marta.³¹ Crkva je objavila video, uz zvanični transkript, 5. aprila, odnosno dan prije već najavljenog pokretanja stranice Ordain Women. U videu, Ruth Todd, viša rukovoditeljica Odjela za odnose s javnošću Crkve, intervjuira predsjednice tri ženske organizacije Crkve. Prvo, Ruth Todd je usmjeravala razgovor oko uloga koje ove tri žene imaju u liderskim vijećima Crkve, naglašavajući kako muške vođe cijene njihova mišljenja i bave se ženama Crkve. Nakon toga, Ruth Todd je razgovor okrenula na njihov odnos prema svećeništvu i pitala ih direktna pitanja koja su se očigledno odnosila na pokret Ordain Women, ali mu ime nije spomenula: “Neke žene su zabrinute što nemaju svećeničke pozicije i osjećaju da nisu jednake. Šta biste im vi rekle?” Predsjednica organizacije Relief Society, Linda Burton, odgovorila je da je većina žena u Crkvi zadovoljna blagoslovima svećeništva i ne žele autoritet jer shvataju da žene i muškarci imaju “komplementarne uloge i zadovoljne su time”. Zaključila je da jednakost ne znači istost.³²

Slične stavove je Crkva koristila i u drugim odgovorima na pitanje zaređivanja. Crkva je 24. marta objavila prvu zvaničnu izjavu: “Nauk je crkveni da su muškarci i žene jednaki. Crkva slijedi obrazac koji je postavio Spasitelj u smislu zaređivanja za svećeništvo”. Do 5. aprila je web stranica Crkve imala detaljnije objašnjenje stava protiv zaređivanja žena i naveli su da je to stajalište božanski nadahnuto i može se promijeniti samo objavom preko proroka.³³ Citiraju riječi prethodnog proroka i predsjednika Crkve, Gordona B. Hinckleya: “Žene nemaju svećeničke pozicije jer je Gospod tako postavio

stvari. To je dio Njegovog programa. Žene imaju veoma istaknutu ulogu u ovoj Crkvi. Muškarci obnašaju svećeničke službe u Crkvi". Nakon toga, gotovo kao odgovor na svjedočanstva žena i muškaraca na web stranici Ordain Women, oko 700 ljudi je odgovorilo na pitanje postavljeno na web stranici Crkve koje glasi: "Zašto žene nisu u svećeništvu u Crkvi Isusa Krista svetaca posljednjih dana? Kako žene vode?" Svi članovi i članice koji su odgovorili slijedili su tipične crkvene odgovore na ta pitanja: To je Božji put. Proroci su nam dali odgovore. Žene imaju majčinstvo. Žene su duhovnije od muškaraca tako da im ne treba svećeništvo. Žene imaju vodstvo u Crkvi, kao pomoćnice, a ženski darovi i vodstvo su jednako važni kao muški. "Ja sam snažna, nezavisna žena i nikada se nisam osjećala nejednako u Crkvi."³⁴ Ova posljednja izjava pokazuje kako Internet potiče diskurs među ljudima koji i dalje ipak ne govore direktno jedni drugima niti priznaju da su svjesni jedni drugih. Pokret Ordain Women predstavlja kritiku mormonske prakse i kulture, a web stranica Mormonske crkve koja otvoreno poziva članove i članice samo odražava stavove onih koji su kritični prema ženama koje žele svećeništvo.³⁵

U članku 11. aprila u novinama *Daily Beast*, Patrick Mason, predsjedavajući Mormonskih studija na univerzitetu Claremont Graduate School, objasnio je glavni izazov s kojim se pokret Ordain Women suočava,

*Crkveno vodstvo ne reagira u skladu sa javnim mišljenjem. "Neće se rastrojiti zbog ove web stranice ... Mormonima su jako važne kohezija i jedinstvo ... Toleriraju ljude sa različitim stavovima, ali ne kada su ti ljudi otvoreni, a posebno ne kada se smatra da ti ljudi kritiziraju vođe crkve."*³⁶

Masonovu izjavu potvrđuje 700 ljudi koji su reagirali na pitanje sa web stranice Crkve o tome zašto žene nisu u svećeništvu u Mormonskoj crkvi. Ironično, Crkva reagira na svojoj web stranici indirektno članovima i članicama koji se s njom ne slažu, uz očekivano potvrđivanje statusa quo. Slične konzervativne izjave možemo naći u odgovorima opće javnosti u svim online pričama o

pokretu Ordain Women, posebno na forumima Fox News 13 i ABC Channel 4 u Salt Lakeu.

Međutim, sredina između zagovarateljica Ordain Women i online foruma Crkve može se pronaći u mormonskog blogosferi, koja se ponekad naziva *blogernacle*.³⁷ Iako postoje mnogi privatni, konzervativni blogovi (kao što je FAIR), postoji i niz drugih koji predstavljaju hiljade progresivnih, nekada umjereno progresivnih mormona.³⁸ Tu se strastveno raspravlja o pitanju zaredivanja žena za svećenice od kada je pokrenuta web stranica Ordain Women 17. marta. Na primjer, 22. marta na stranici koja se zove *Times and Seasons* (Vremena i godišnja doba), Alison Moore Smith je objavila blog pod nazivom "Dumb Reasons for Exclusively Male Priesthood" (Glupi razlozi za isključivo muško svećenstvo) u kojem koristi humor da razotkrije tipične razloge koji se iznose da se žene isključi iz zaredivanja. Alison svoju objavu završava zaključkom da iako podržava ciljeve Ordain Women, nije dostavila svoj profil jer smatra da nije njen zadatak da "poziva" na zaredivanje, što vidi kao zahtjev prema vođama da mijenjaju stvari.³⁹ Čini se da mnogi mormoni zahtjeve vide kao oblik kritiziranja vođa, što je tabu, kako Patrick Mason navodi. To je glavna kulturna prepreka s kojom se suočavaju sljedbenice i sljedbenici pokreta Ordain Women.

Najpopularniji mormonski feministički blog je *Feminist Mormon Housewives* (Feminističke mormonske domaćice) koji je pokrenula Lisa Butterworth 2004. godine.⁴⁰ Ali čak se i ovdje stalni blogeri i blogerice ne slažu oko pitanja zaredivanja, što pokazuje koliko je ovo pitanje sporno za mormonske feministice, kao i za *mainstream* mormone. Međutim, postoji važna razlika između rasprava na ovoj stranici i onih na web stranici Crkve. Na privatnim feminističkim stranicama, pretpostavka je da je u redu ne slagati se, međusobno te čak i sa crkvenim vođama. Ali je značajno da je u proljeće 2013. godine prvi put tema svećeništva pokrenuta na blogu *Feminist Mormon Housewives*. Velika vidljivost stranice Ordain Women prekinula je neizgovorljivi tabu te

je zbog nje postalo prihvatljivo razgovarati o ovoj najkontraverznijoj od svih feminističkih tema. U jednoj objavi 21. marta 2013. godine, stalne blogerice i blogeri su izrazili svoje stavove o ženskom zaredivanju. Dva muškarca ga podržavaju bez pogovora, kao i tri žene. Ali osam žena je ambivalentno, većinom tvrde da iako nemaju neki konkretan razlog da budu protiv, one to ne žele za sebe i odbijaju da prime svećeništvo od muškaraca. Lisa navodi još jedan problem: “Muškarci mogu zagovarati zaredivanje žena bez straha da će ih etiketirati kao opasne otimačice moći. Žene baš i ne.”⁴¹

Joanna raspravu završava naglašavanjem onoga što je na kocki,

Prošlo ljeto, na nacionalnom televizijskom programu o mormonizmu, dok sam objašnjavala šta je mormonski feminizam, rekla sam da je za neke mormonske feministice veliko pitanje jednakost u crkvenom učešću i odlučivanju, dok za druge zaredivanje predstavlja goruće duhovno pitanje. Sljedeći dan su me nepoznate osobe zaustavljale na aerodromu da mi kažu kako su njihovi prijatelji i porodica strašno ljuti na mene; neki su pozivali na blogovima i Twitteru da me ekskomuniciraju. Samo zato što sam izrekla činjenicu da postoje mormonke kojima je zaredivanje važno. A to jeste činjenica.

Posljednji glas u ovoj objavi je glas Joanne Brooks, poznate autorice bloga “Ask Mormon Girl” (Upitaj mormonku) i dopisnice za *Religious Dispatches*, koja je postala visoko profilirana glasnogovornica za pitanja mormona tokom kampanje “The Mormon Moment” (Mormonski trenutak) u sklopu predsjedničke kampanje Mitta Romneyja. Iako su Joannina osjećanja pomiješana po pitanju zaredivanja žena, činjenica da je tako važna osoba u društvenim medijima spremna raspravljati o ovom pitanju značajno je promijenila diskurs.⁴²

Blog *Exponent II*, još jedna važna mormonska stranica, jedinstven je zbog brojnih stalnih blogerica i blogera koji su tu zauzeli snažan stav u korist

zaređivanja žena, objavljujući svoje profile na stranici Ordain Women i zalažući se za žensko zaređivanje na svojoj web stranici.⁴³ Iako broj posjeta na *Exponent II* nije tako veliki kao na *Feminist Mormon Housewives*, objavu koja je privukla najviše reakcija napisala je gostujuća blogerica, Catherine Worthington: "Why a Self-Proclaimed Feminist Is Uncomfortable with the Recent Push for the Ordination of Women" (Zašto je samoprogllašenoj feministici neugodno zbog zagovaranja za zaređivanje žena). Ova objava je izazvala žustru raspravu jer jako mnogo žena i muškaraca na *Exponent II* javno podržava zaređivanje žena.⁴⁴ Jedna od razlika između razmjena na feminističkim stranicama poput ove i drugih javnijih razmjena na web stranicama medija jeste nastojanje da rasprava bude civilizirana, što, naravno, kontroliraju web administratori i administratorice.

Moj kratki pregled rasprava koje se dešavaju na mormonskim blogovima samo je mali uvid u ovu veliku i rasprostranjenu online zajednicu. Iako jeste tačno da često isti ljudi reagiraju, iznoseći iznova iste stavove, priroda internetskih rasprava je takva da to ponavljanje postaje mehanizam za stalno uključivanje novih glasova i mogućih konvertita u korist neke borbe. Teško je dobiti precizne statističke podatke o tome koliko online mormona podržava zaređivanje žena.⁴⁵ Iako se čini da je većina ljudi neodlučna ili ambivalentna, i dalje većina smatra da ljudi trebaju imati slobodu da raspravljaju o stvarima, što je samo po sebi iskorak u mormonskoj kulturi. Iako mormoni uživo oklijevaju da izraze neslaganje, online to rade strastveno. Internet je stvorio novi senzibilitet među mlađim mormonima, koji očekuju da imaju pravo da svoja mišljenja izražavaju online, čak i kada izražavaju bojazan u smislu toga šta njihovi stavovi znače za pripadnost Mormonskoj crkvi.

Ne samo da je moderna tehnologija putem Interneta omogućila iskrenu i složenu interakciju među mormonima, već je i mehanizam za više međuvjerskog dijaloga. Lorie Winder nastavlja svoj rad na okupljanju mormonki i katolkinja da zajednički djeluju po pitanju zaređivanja. Koristeći

pokret Ordain Women kao bazu, Lorie je spojila borbe sa organizacijom Catholic Women's Ordination Conference (Konferencija o zaređivanju katolkinja) da zajednički djeluju na promociji zaređivanja žena. Da bi izgradile širu koaliciju, organizatorice su odlučile da postave i širi cilj, fokusirajući se na pravdu i jednaku inkluziju žena u svim vjerskim grupama. Najavile su da će "rimokatolkinje, mormonke, muslimanke, Jevrejke i evangelikanke zajednički obilježiti nacionalni dan ženske ravnopravnosti u ponedjeljak 26. augusta [2013] tako što će se udružiti sa ženama dugih vjera širom zemlje u postu za rodnu pravdu i ravnopravnu inkluziju žena u njihove religijske tradicije" što će završiti međuvjerskom molitvom u episkopalnoj crkvi Sv. Stjepana u Washingtonu, DC.⁴⁶ U saopćenju za medije najavljena je i opcija za osobe koje ne mogu prisustvovati. "Ohrabruju se da učestvuju kroz stranicu *Equal in Faith* (Jednake u vjeri) na Facebooku. Organizatorice pozivaju sve osobe koje žele učestvovati u postu da objave ličnu izjavu podrške na stranici i da doniraju novac koji bi potrošile na hranu nekoj organizaciji po svom izboru koja podržava rodnu jednakost u religiji". Internet je omogućio ženama da se osjećaju povezano sa stvarnim događajem kroz aktivno učešće online. Time je virtualno učešće postalo stvarnost.

Impuls za mormonski pokret Ordain Women nije se javio na Internetu. Počeo je željom Kate Kelly da uradi nešto aktivistički i to u stvarnosti jer je bila ljuta zbog svakodnevne neravnopravnosti koju je godinama doživljavala u svojoj lokalnoj mormonskoj kongregaciji. Ali joj je Internet omogućio da se poveže sa drugim ključnim organizatoricama, koje su njenoj izvornoj ideji dale zamah i jasnoću. Grupe društvenih medija su sredstvo za rast organizacije jer olakšavaju rasprave, podižu svijest ljudi o resursima za koje ranije nikada nisu čuli, uvlače u priču ljude koji nisu bili svjesni da postoje drugi koji podržavaju zaređivanje, i stvaraju grupnu koheziju i hrabrost. Broj pristalica mormonskog pokreta Ordain Women i dalje nije ni blizu velik kao broj članova i članica Mormonske crkve. Ali stalni rad na Internetu može u konačnici privući još ljudi. Činjenica da se vode rasprave o zaređivanju žena veliki je korak naprijed

za kulturu koja voli izbjegavati neslaganja. Nije slučajno da se osobe poput Libby Boss, mormonske feministice koja piše blog na *Exponent II*, nadaju da svjedočimo početku “mormonskog proljeća”.⁴⁷ Poput drugih demokratskih procesa širom svijeta, “mormonsko proljeće” pokreće moć Interneta da okuplja ljude i daje im osjećaj da kao grupa imaju moć, što ne može postići nijedna pojedinačna osoba. Kako stoji na početnoj stranici: “Ordain Women nastoji stvoriti prostor za mormonke da artikuliraju rodnu neravnopravnost ako su neodlučne da same pokrenu to pitanje”. Iako sam skeptična da će Mormonska crkva u bližoj budućnosti promijeniti svoju politiku po pitanju zaređivanja žena, pokret koji se dešava na Internetu mi daje nadu da se promjena može desiti u sljedećih nekoliko decenija, jer postoji vrlina u virtualnom aktivizmu. Sean Cubitt, naučnik u oblasti tehnologije i kulturnih politika, tvrdi da je stvarna snaga virtualnog svijeta njegova neprekidna moć “proizvodnje promjene i proizvodnje kapaciteta da se proizvode dodatne promjene” jer nas virtualni svijet uvijek baca u budućnost sa mogućnošću za nešto drugačije, za novi svijet koji prvo trebamo biti u stanju zamisliti.⁴⁸ Trenutno ovu vrstu virtualnog zamišljanja vidimo u mormonskom pokretu Ordain Women.

www.Postskriptum.ba

Kate Kelly je ekskomunicirana iz Mormonske crkve 23. juna 2014. godine “zbog ponašanja protivnog zakonima i redu Crkve”, kako stoji u dopisu koji su joj poslale vođe njene kongregacije u Virginiji. Obavijestili su je da je neće vratiti u zajednicu ako “s vremenom” ne pokaže da je “prestala sa učenjem i djelovanjem koje podriva Crkvu, njene vođe i nauk svećeništva”. Konkretno, vođe navode “protest tokom generalne konferencije” Mormonske crkve (5. april 2014), gdje se oko četiri stotine žena okupilo da traži pristup isključivo muškom sastanku svećeništva, kao i web stranicu Ordain Women kojom se nastoje uvjeriti ljudi da se priključe pokretu za zaređivanje žena. Kate i druge liderice pokreta Ordain Women su izjavile da ne planiraju ugasiti stranicu niti prestati zagovarati za ravnopravnost žena u mormonizmu.⁴⁹

Bilješke

- 1 Na dan 25. augusta 2013. bilo je 108 profila objavljenih u pojedinačnim prostorima ispod kolaža. Prema Kate Kelly, još najmanje trideset ljudi predalo je profile u prilog pokreta za zaredivanje žena.
- 2 Podatak od 25. augusta 2013.
- 3 Vidjeti: *Women and Authority: Re-Emerging Mormon Feminism*, ur. Maxine Hanks (Salt Lake City, UT: Signature Books, 1992), za ranije rasprave o pitanju zaredivanja žena. Za raspravu o ženskom otporu unutar Mormonske crkve, pogledajte moj rad: "Are Boys More Important than Girls? The Continuing Conflict of Gender Difference and Equality in Mormonism," *Sunstone Magazine* 146 (juni 2007): 19-29.
- 4 Žensko svećeničko zaredivanje još je važnije u Mormonskoj crkvi jer se struktura mormonskog svećeništva temelji na laičkom svećeništvu u kojem su zaređeni svi aktivni dječaci i muškarci. To znači da odrasle žene imaju manje praktičnog i vjerskog autoriteta od svojih dvanaestogodišnjih sinova. Muška svećenička vijeća kontroliraju sve resurse – novčane, doktrinarne i organizacijske.
- 5 Heidi A. Campbell, "Understanding the Relationship between Religion Online and Offline in a Networked Society," *Journal of American Academy of Religion* 80, br. 1 (mart 2012): 64-93. Uz "pomjeranje autoriteta", Campbell također navodi "umreženu zajednicu, historijske identitete, konvergentnu praksu i stvarnost na više mjesta" kao "pet ključnih obilježja online religije".
- 6 Russell Ballard, jedan od dvanaestorice apostola Mormonske crkve, održao je govor pred mnoštvom ljudi na skupu BYW Education Week 20. augusta 2013. godine o razlozima zašto ženama nije potrebno svećenstvo. Govor, koji je, kako se čini, bio odgovor na pokret Ordain Women, ponovno je uzburkao internetske blogove.
- 7 Obavila sam telefonske intervjue s Kate Kelly (24. jula 2013) i Lorie Winder (22. jula 2013). Osim toga, bila sam uključena u tajni odbor za planiranje Ordain Women, koji se vodio online putem privatne grupe na Facebooku.
- 8 Još jedan važan datum za mormone je 6. april, budući da se obilježava službena organizacija Crkve Isusa Krista svetaca posljednjih dana iz 1830. godine.
- 9 Kako su druge feministice poput mene bile ekskomunicirane zbog svog javnog stava o zaredivanju žena, strah od gubitka članstva u Crkvi je stvaran. Vidjeti moj esej u: *Transforming the Faiths of Our Fathers: Women Who Changed American Religion*, ur. Ann Braude (New York: Palgrave, 2004), 157-171.
- 10 Šest glavnih govornica bile su Kate Kelly, Lorie Winder, ja – Margaret Toscano, Mary Ellen Robertson, Debra Jenson i Hannah Wheelwright. Kasnije tokom sastanka, dat je prostor mnogim dugim osobama da izraze svoja osjećanja. Činilo se da su svi bili za zaredivanje.
- 11 Vidjeti: Peter K. Fallon, *The Metaphysics of Media: Toward an End of Postmodern Cynicism and the Construction of a Virtuous Reality* (Scranton, PA: University of Scranton Press, 2009). Poput mene, Fallon se poigrava sa složenošću pojma "virtualno", istražujući filozofsku i književnu složenost "stvarnog" na načine koje ja ne mogu u ovom ograničenom prostoru.

- 12 Vidjeti: Sue Curry Jansen, Jefferson Pooley i Lora Taub-Pervizpour, ur., *Media and Social Justice* (New York: Palgrave, 2011).
- 13 Za pregled literature o odnosu virtualnog i stvarnog i njegovoj povezanosti sa "politikom otpora" vidjeti: Ian Saunders, "Virtual Cultures," *Year's Work in Critical and Cultural Theory* 15, br. 1 (2007): 128-145.
- 14 Mormonske feminističke grupe uvijek su oklijevale postavljati zahtjeve ili čak pozivati na promjene. Kao jedna od članica utemeljiteljica Mormonskog ženskog foruma 1988. godine, sjećam se beskrainih rasprava o tome kako izraziti svoju svrhu. Žene na kraju nisu postavljale nikakve zahtjeve jer su neke bile zabrinute da ćemo izgubiti pristalice ako budemo previše kritične prema Crkvi. Ipak, u proljeće 1989. godine, forum je sponzorirao raspravu o svećeničkom zaređivanju žena. Na ovom skupu na kojem je učestvovalo 600 ljudi bilo je govornica sa obje strane rasprave <http://66.147.244.239/~girlsgo6/mormonwomensforum/>.
- 15 Svakako ne vjerujem da su ciljevi feminizma postignuti. Za više informacija o ovom problemu, pogledajte Yvonne Tasker i Diane Negra, ur., *Interrogating Post-Feminism: Gender and the Politics of Popular Culture* (Durham, NC: Duke University Press, 2007).
- 16 Lisa Wangsness objavila je Daniellinu priču u svom članku za *Boston Globe* od 5. aprila 2013. godine o pokretu Ordain Women www.bostonglobe.com/metro/2013/04/05/women-hope-for-mormon-spring/kSchzSqQDRRKAQtvf8hhL/story.html.
- 17 Vidjeti, na primjer, Melissa Y. Lerner, "Connecting the Actual with the Virtual: The Internet and Social Movement Theory in the Muslim World – The Cases of Iran and Egypt," *Journal of Muslim Minority Affairs* 30, br. 4 (decembar 2010): 555-574.
- 18 Dvije glavne grupe sa publikacijama su *Dialogue, a Journal of Mormon Thought* www.dialoguejournal.com/, i Sunstone, i časopis i godišnji ciklus simpozija www.sunstonemagazine.com/.
- 19 U svojoj objavi "Mormoni zagovaraju zaređivanje žena" o feminizmu i religiji (blog), Caroline Kline opisuje strah i sumnju koju je osjećala kad je javno istupila sa svojim uvjerenjem da se žene trebaju zaređivati. Iako je hrabro koristila svoje pravo ime, vjerovatno ne bi tako javno nastupila bez podrške veće online grupe <http://feminismandreligion.com/2013/03/26/mormons-advocate-for-womens-ordination-by-caroline-kline/>.
- 20 Zapisnici organizacije Nauvoo Relief Society iz 1842. godine sada su dostupni na internetu, gdje Joseph Smith govori ženama da namjerava od njih napraviti "kraljevstvo svećenika kao u Henokovo vrijeme – kao u Pavlovo vrijeme" <http://josephsmithpapers.org/paperSummary/nauvoo-relief-society-minute-book>. Hannah Wheelwright u svom profilu opisuje kako ju je ovaj tekst dodatno uvjerio da se žene trebaju zaređivati.

- 21 Kimberly Baptista bila je važna za pokretanje Ordain Women jer je u početku mnogo radila na povezivanju sa štampom, što je bilo presudno da grupa bude primijećena i ima efekta. Ali se zbog ličnih problema morala povući prije događaja u Salt Lakeu.
- 22 Vidjeti: www.the-exponent.com/sacred-disobedience-womens-call-to-ministry/.
- 23 Učesnice ovog dijaloga 19. septembra 2012. godine bile su: akademske radnice sa Claremonta, Gina Messina-Dysert i Karen Jo Torjesen; mormonske feminističke aktivistice, Lorie Winder, ja – Margaret Toscano i Mary Ellen Robertson; i rimokatolkinje u ženskom svećeničkom pokretu i Konferenciji za zaredivanje, Victoria Rue, Christine Haider-Winnet i Jennifer O'Malley
www.huffingtonpost.com/karen-torjesen/catholics-and-mormons-new-sisterhood-in-struggle-for-womens-ordination_b_2114214.html.
- 24 Dana 29. jula 2013. godine oko 1143 žene i muškarca potpisalo se na ovom dokumentu, uglavnom iz SAD-a, ali i iz drugih zemalja svijeta.
- 25 Web stranica "All Are Alike Unto God" poziva vođe svećenika Mormonske crkve da mole za zaredivanje žena i da u međuvremenu razmotre dvadeset i dvije promjene institucionalnih politika koje bi stvorile pravedniju crkvu za žene http://whatwomenknow.org/all_are_alike/.
- 26 Mormonske feminističke grupe, mnoge pokrenute 1970-ih i 1980-ih, bile su ključne u njegovanju feminističkih zajednica i pisama, kao i mentorstvu novih generacija žena.
- 27 Nakon događaja 6. aprila, Hannah je objavila mišljenje u novinama *Daily Herald* u Provu, Utah, gdje traži od ljudi da razmotre mogućnost zaredivanja žena. Dok su je mnogi očekivano kritizirali u odgovorima online, mnogo više njih joj se zahvalilo i pohvalilo njenu hrabrost što je progovorila kao studentica BYU-a
<https://www.heraldextra.com/news/2013/apr/13/essay-i-plead-for-consideration-regarding-ordination-of-women/>.
- 28 Campbell navodi "identitet kroz priče" kao jednu od "pet ključnih osobina" "umrežene religije" (64). Vidjeti i: Helga Lenart-Cheng i Darija Walker, "Recent Trends in Using Life Stories for Social and Political Activism," *Biography: An Interdisciplinary Quarterly* 34, br. 1 (zima 2011): 141-179.
- 29 Vidjeti: Lisa Wangsness, "Mormon Feminists Speak Out," u: *The Boston Globe*, 5. aprila 2013, <https://www.bostonglobe.com/metro/2013/04/05/women-hope-for-mormon-spring/kSchzSQQDRRKAQtvf8hhL/story.html>;
Nina Strohlic, "Mormon Women Face Off Over Right to Priesthood," u: *The Daily Beast*, 11. aprila 2013, www.thedailybeast.com/content/witw/articles/2013/04/11/mormon-women-face-off-over-right-to-priesthood.html;
Geoffrey A. Fowler, "Woman Takes Rare Lead Role at Mormon Event," u: *The Wall Street Journal*, 6. aprila 2013, http://online.wsj.com/article/SB10001424127887324600704578407020865769616.html?mod=googlenews_wsj.

- 30 Vidjeti: Ben Winslow, "Feminists Call for LDS Church to Give Women the Priesthood," 21. mart 2013, <http://fox13now.com/2013/03/21/feminists-call-for-lds-to-give-women-priesthood/>, Brittany Green-Miner i Todd Tanner, "Mormon Group Pushes for Women to Get the Priesthood," 3. aprila 2013, <http://fox13now.com/2013/04/03/mormon-group-pushes-for-women-to-get-the-priesthood/>; i Mark Green, "Group Advocating Ordaining LDS Women to Priesthood Launch Event," 6. aprila 2013, <http://fox13now.com/2013/04/06/group-advocating-ordaining-lds-women-to-priesthood-hold-launch-event/>.
- Vidjeti i: "Group Pushing to Ordain LDS Women," 3. aprila 2013, www.abc4.com/mostpopular/story/Group-pushing-to-ordain-LDS-women/U66p73-Ko0GYXT2-ITrqw.cspx;
- "LDS Women Group Want Priesthood," 6. aprila 2013, www.abc4.com/news/local/story/LDS-women-group-wants-priesthood/zVcJ9PZDmUmudtiTKZdyJg.cspx.
- 31 Odjel Crkve za odnose s javnošću nalazi se na: www.mormonnewsroom.org.
- 32 Vidjeti: "Top Mormon Women Leaders Provide Their Insight into Church Leadership," 5. aprila 2013, www.mormonnewsroom.org/article/women-leaders-insights-church-leadership.
- 33 Crkva ima tri povezane stranice: www.lds.org, www.mormon.org, i www.mormonnewsroom.org.
- 34 Vidjeti: <http://mormon.org/faq/women-in-the-church>.
- 35 Pitam se da li je PR služba Crkve cenzurirala komentare ili se jednostavno radilo o autocenzuri.
- 36 Vidjeti: Strohlic, "Mormon Women Face Off over Right to Priesthood," www.thedailybeast.com/content/witw/articles/2013/04/11/mormon-women-face-off-over-right-to-priesthood.html.
- 37 Analogija je sa crkvenim tabernakulom u Salt Lake Cityju, pionirskoj zgradi izgrađenoj 1875. godine koja je služila kao glavno mjesto za crkvene sastanke sve dok nije dovršen konferencijski centar 2000. godine.
- 38 FAIR: *Defending Mormonism = Foundation for Apologetic Information and Research* <http://fairlds.org>. Times and Seasons <http://timesandseasons.org/> i By Common Consent <http://bycommonconsent.com/> su dva najvažnija i progresivnija mjesta kojima su više dominirali glasovi muškaraca nego žena. Zanimljivo je da su na obje stranice muškarci iznosili snažne argumente za zarađivanje žena.
- 39 Vidjeti: Allison Moore Smith, "Dumb Reasons for Exclusively Male Priesthood," 22. mart 2103, <https://www.timesandseasons.org/harchive/2013/03/dumb-reasons-for-exclusively-male-priesthood/>.
- 40 Pokretanje bloga *Feminist Mormon Housewives* 2004. www.feministmormonhousewives.org/ i bloga *Exponent II* www.the-exponent.com/ 2005. godine potpuno su oživjeli mormonski feminizam. *Feminist Mormon Housewives* često ima po 5000 posjeta dnevno.
- 41 Vidjeti: "Thoughts on the Ordination of Women? Our Diversity of Views," *Feminist Mormon Housewives* (blog), 21. mart 2013,

- www.feministmormonhousewives.org/2013/03/thoughts-on-the-ordination-of-women-our-diversity-of-views/.
- 42 Joannin redovni blog *Ask a Mormon Girl* <http://askmormongirl.com/>. Napisala je niz blogova o ženama i svećeničkom zaređivanju od augusta 2012. do augusta 2013. godine.
- 43 Treba spomenuti April Bennett. Jedna od permablogerica na *Exponent II*, pisala je blog za blogom odgovarajući na uobičajene prigovore zaređivanju žena i objavljujući korisne poveznice i uvjerljive informacije. Jana Riess još je jedna istaknuta mormonka i autorica koja je zauzela snažan stav za zaređivanje žena na svom blogu *Flunking Sainthood* <http://janariess.religionnews.com/>.
- 44 Vidjeti: Catherine Worthington, "Why a Self-Proclaimed Feminist Is Uncomfortable with the Recent Push for the Ordination of Women," *The Exponent II* (blog), 9. maj 2013, www.the-exponent.com/guest-post-why-a-self-proclaimed-feminist-is-uncomfortable-with-the-recent-push-for-the-ordination-of-women-2/.
- 45 Vjerojatno najnaučnije istraživanje provedeno je kroz anketu Faith Matters Survey iz 2006. godine, gdje navode da je 90 posto mormonki protiv zaređivanja žena, dok je 52 posto mormona protiv (navod iz *American Grace: How Religion Divides and Unites Us*, Robert D. Putnam i David E. Campbell, Simon & Schuster, 2010, 244). Nedavne neformalne ankete vjerovatno su netačne zbog samoodabranih demografskih podataka. Na primjer, u istraživanju bloga *Exponent II*, 90,52 posto je reklo da bi im bilo drago da se žene počnu zaređivati, dok je 9,48 posto reklo da bi ih to uznemirilo (od 306 glasova).
- 46 Facebook najave vidjeti na: www.facebook.com/events/548948465166297/.
- 47 Citirano u: Wangsness, *Boston Globe*, 5. april 2013.
- 48 Sean Cubitt, "Virtual Dialectics and Technological Aesthetics," *Cultural Politics* 4, br. 2 (2008): 133-154.
- 49 "Letter to Kathleen Marie Kelly from the Church of the Latter Day Saints," 22. juni 2013, www.deseretnews.com/media/pdf/1365030.pdf.

14. Eksperimentiranje sa feminističkom pedagogijom i tehnologijom u učionici

Grace Yia-Hei Kao

Profesorice koje primjenjuju feminističku pedagogiju vjeruju u stvaranje egalitarnijeg i kolaborativnijeg okruženja za učenje gdje se studentske perspektive o predmetnom materijalu računaju kao istinski doprinosi znanju. Prije aktualiziranja svojih opredjeljenja u učionici, međutim, feminističke profesorice moraju se izboriti sa nizom teorijskih i praktičnih pitanja, uključujući ono kako maksimizirati studentsko osnaživanje, a istovremeno održavati red u učionici. Oslanjam se na naučnu literaturu o feminističkoj pedagogiji i koristim svoju nastavu na predmetu Feministička etika u jesen 2011. godine kao studiju slučaja da istražim kako je moja eksperimentalna primjena zadataka zasnovanih na tehnologiji poboljšavala, ali i ometala postizanje ciljeva predmeta i pedagošku svrhu. Prvi zadatak bilo je sedmično pisanje bloga na tada tek osnovanoj blog stranici *Feminism and Religion*. Drugi je bio da studenti i studentice koriste wiki kao sredstvo učenja da bi ovladali teškim konceptima i pojmovima feminističke etike. U prvom dijelu ovog članka, dajem radnu definiciju feminizma i izlažem ono što ja vidim kao niz odlika feminističke pedagogije. U drugom dijelu objašnjavam kontekst u kojem sam pokušala primijeniti principe feminističke pedagogije kroz navedene zadatke. U trećem dijelu pokazujem kako su određeni principi feminističke pedagogije aktualizirani ili osujećeni kada su studenti i studentice završili zadatke. Zaključujem nekim zapažanjima o feminističkoj pedagogiji, a dajem i nekoliko savjeta za korištenje tehnologije u feminističke pedagoške ciljeve.

Šta je feminizam i feministička pedagogija?

Prije nego što pređemo na poimanje “feminističke pedagogije” i onoga što se njome nastoji postići, trebamo se kratko osvrnuti na “feminizam”. Meni su uvijek najsmislenije one definicije koje su najjednostavnije, a ovdje treba spomenuti ideju feminizma Judith Butler koja se odnosi na “društvenu transformaciju rodni odnosa” i karakterizaciju feminizma bell hooks kao pokreta “da se okonča seksizam, seksistička eksploatacija i opresija”.¹ Kako su nam uzastopni valovi feminističkog naučnog rada jasno pokazivali, najbolja feministička analiza danas je intersekcijnska – ona istražuje djelovanje roda uz rasu, klasu, seksualnost, dob, religiju, itd. Iz ovog i drugih razloga, pridjev “feministički” se danas shvata kao nešto što obuhvata niz “progresivnih, radikalnih i oslobodilačkih ideologija”.² Treba dodati da među mojim studenticama i studentima, kao i u literaturi o feminizmu, postoji interna debata o tome da li muškarci posvećeni reformaciji patrijarhalnih institucija trebaju sebe nazivati “feministima” ili ispravnije “feminističkim saveznicima”, gdje je veliko pitanje da li je bivanje ženom esencijalna odlika bivanja feministicom (ja smatram da nije).

Poput “feminizma”, smatra se da “feministička pedagogija” obuhvata niz različitih načela. Iako Robin Crabtree i David Sapp daju korisnu formalnu definiciju da je to “skup praksi u učionici, strategija podučavanja, pristupa sadržaju i odnosa koji su utemeljeni u kritičkoj pedagoškoj i feminističkoj teoriji”,³ i dalje nije objašnjen sam sadržaj ove pedagogije. Prema Frinde Maher, radikalne feminističke profesorice su danas one koje se “primarno bave raspakiravanjem složenih odnosa privilegije i opresije, te time temeljnim prerađivanjem strukturalnih, kao i reprezentacijskih pojmova inkluzije koju feminističko učenje obećava”.⁴ Juanita Johnson-Bailey i Ming Yeh Lee tvrde da feministička pedagogija podrazumijeva poseban stil predavanja koji je “neautoritaran i koji njeguje” jer “primjenjuje politički okvir koji prati i potiče podizanje svijesti, aktivizam i brižno i sigurno okruženje”.⁵ Svakako,

ne afirmira svaka feministička profesorica desiderat “sigurnosti” učionice. Takvu retoriku osporavaju naročito žene tamnije boje kože jer smatraju da ne odražava stvarnost njihovog prisustva u učionici, gdje su one manjine u većinski bjelačkim institucijama, i da podriva značaj “teškoća”, nesigurnosti i “ugodnog, dobrog osjećaja” u intelektualnom razvoju studentica i studenata.⁶

Ne odbacujem navedene definicije, ali moram istaći četiri zajedničke karakteristike feminističke pedagogije koje je Laura Larson demistificirala u kontekstu visokog obrazovanja. Prema njoj, feministička pedagogija

1. koristi “lično iskustvo kao legitimna mjesta znanja”
2. koristi “teorijske okvire” za analizu tih iskustava “u svrhu razumijevanja kako veći socio-ekonomski sistemi i dominantni narativi oblikuju naše stvarnosti”
3. prati “proces”, kao i “sadržaj” u učionici da pruži okruženje koje je “inkluzivno, egalitarno i osnažujuće za sve studente i studentice”
4. utvrđuje “strategije za pojedinačno i kolektivno djelovanje u smjeru promjene opresivnih ponašanja i većih sistema koji stoje iza njih”⁷

Prva i treća tačka Laure Larson traže dodatni osvrt. Temelj prve tačke o ulozi ličnog iskustva za mnoge feminističke profesorice je dobro poznata mantra pokreta “lično je političko” te uvid u to da društvena lokacija osobe nužno oblikuje njenu perspektivu. Time takva uvjerenja pozivaju na veći stepen samootkrivanja nego što je to uobičajeno u nefeminističkim učionicama.

Feminističke pedagoginje često treću tačku Laure Larson, stvaranje “inkluzivnih, egalitarnih i osnažujućih” učionica, povezuju sa pokušajima da se smanje društvene hijerarhije, uključujući i onu između profesorice i studentica i studenata. Kako i ona sama navodi, takve strategije mogu značiti da se stolice postave u krug umjesto da su poredane ispred profesorice, da studentice i studenti moderiraju ili facilitiraju rasprave, da se predavanje i

lekcije manje koriste kao format nastave, te da se koristi kombinacija aktivnosti u manjim i većim grupama. Kako ću predstaviti u sljedećem dijelu teksta, to može podrazumijevati da studenti i studentice sami osmišljavaju svoje zadatke te da učestvuju, dijelom ili u cijelosti, u procesu ocjenjivanja. Feminističke profesorice koje nastoje zakomplicirati tradicionalne hijerarhije predavač–student u suštini demokratiziraju ideje autoriteta i ekspertize u učionici te možda, po riječima Marthe Copp i Sherryl Klein, ohrabruju studentice i studente da posmatraju odnos predavač–student kao stanje “privremene neravnopravnosti“ dok studenticama i studentima raste samopouzdanje, znanje i odgovornost.⁸

Doduše, stepen do kojeg feminističke profesorice trebaju izvršiti kenozno pražnjenje svog autoriteta predmet je rasprava. “Ambivalentnost“ feminističkog pokreta “prema vršenju moći“ odjekuje u diskursu o feminističkoj pedagogiji, jer neke teoretičarke tvrde da “djelovanje kao medijatorica ili facilitatorica (njevogateljica) osnažuje studentice i studente“, dok druge tvrde da profesorice “ne mogu odgovorno ignorirati regulatorne aspekte pedagogije“ ignorirajući ili umanjujući značaj svoje moći.⁹ Dodatna rezerva prema ustupanju moći studenticama i studentima je da takva tehnika možda ne služi najboljim interesima nastavnog kadra koji je već profesionalno marginaliziran (po osnovu roda, rada, dobi, pozicije, itd.) i koji se možda već susreće sa otporom unutar i van učionice prema svom istinskom nastavnom autoritetu.¹⁰

Ova i druga pitanja navela su me u konačnici da afirmiram ideju da se feministička pedagogija opire generalizaciji. Možda postoji preklapajući konsenzus opredjeljenja među profesoricama koje primjenjuju feminističku pedagogiju kako je ovdje predstavljena, ali ono što je najbolje za neku feminističku profesoricu u specifičnoj učionici može više zavisiti od posebnih kulturnih faktora i od toga kako njene kolegice i kolege i studentice i studenti reaguju na njeno utjelovljeno sepstvo nego od principa feminističke pedagogije koji se apstraktno razmatraju.¹¹

Postavljanje konteksta

Prvi put sam predavala Feminističku etiku u jesen 2011. i to grupi od dvadeset i pet postdiplomskih studentica i studenata u progresivnom kršćanskom sjemeništu na Zapadnoj obali. Moja ustanova je okrenuta ženama i feminizmu: većina nastavnog kadra i studentica i studenata zalaže se za feminističke/vumanističke ideale ženskog dostojanstva, ravnopravnosti i liderstva u svojim vjerskim institucijama i šire. Studentice i studenti na mom predmetu bili su na master studiju (MA), masteru iz bogoslovije (MDiv) ili doktoratu (PhD) u oblastima religije, etike i/ili ženskih studija, na prvoj, drugoj ili trećoj godini i sa različitim stepenom prethodnog znanja o ovim temama. Kako je uobičajeno na predmetima ženskih studija, dominirale su žene: bilo je samo pet (20 posto) muškaraca. Iako se većina njih identificirala kao protestantkinje/protestanti ili katolkinje/katolici, jedna osoba je bila mormonka, dvije Jevrejke/Jevreji, dvije unitarijanke/unitarijanci, jedna muslimanka, jedna budista/kršćanin i četiri ateisti/ateistkinje. Grupa je i na druge načine bila raznolika: jedna trećina studenata bile su osobe tamnije boje kože (tri Afroamerikanca, tri međunarodna azijska studenta kojima je engleski bio drugi jezik, jedna osoba perzijsko/indijansko-američkog porijekla i jedna latinoamerička osoba), troje ih je otvoreno bilo gej ili lezbejka (dvije lezbejke i jedan gej muškarac) i pet osoba je bilo decenijama starije od ostalih kolegica i kolega koji su imali između dvadeset i trideset godina.

Iako sam primjenjivala niz tehnika da kreiram feminističku učionicu, ona koja je izdvajala ovu grupu od ostalih bio je moj poziv da studenti i studentice sa mnom konstruiraju silabus. Umjesto da im prvi dan podijelim sveobuhvatan silabus sa kompletnom literaturom, zadacima i politikama nastave, objasnila sam da postoji samo nekoliko aspekata predmeta o kojima ne možemo pregovarati jer su se vezivali uz institucionalne zahtjeve: (1) lista knjiga (jer su knjige ranije naručene zbog zahtjeva Ministarstva obrazovanja), (2) vrijeme/dan/trajanje naših časova, (3) pravilo da se razlikuju zadaci i ocjenjivanje u

zavisnosti od broja jedinca koje su upisali i (4) zahtjev da svako na kraju dobije konačnu ocjenu. Grupi je data sloboda da utvrde sve ostalo: način na koji će se ocjenjivati (*koje zadatke će raditi, kako će se ocjenjivati i ko će ih ocjenjivati*), kako će me kao grupa oslovljavati i koja pravila ponašanja ćemo primjenjivati. Okvirni nacrt silabusa koji sam im podijelila prvi dan sadržavao je uzorak tema uz literaturu za preostale sedmice (uz uslov da se i to može modificirati), standardne informacije o institucionalnim politikama koje se odnose na studente sa invaliditetom i na plagijate, te listu okvirnih ciljeva učenja. Prostor ispod ostalih podnaslova bio je prazan: zadaci, ocjenjivanje, pravila u slučaju kašnjenja, pravila ponašanja. U dvije grupe, jedna se sastojala od studentica i studenata na tri jedinice (MA i MDiv) i druga od onih na četiri jedinice (svi doktorski studenti i studentice i nekoliko MA), studentice i studenti su na kraju prvog časa i početkom drugog raspravljali međusobno o tome šta će raditi. Finalizirani silabus, koji je sadržavao sve izmjene i različite zadatke i sheme ocjenjivanja iz obje grupe, formuliran je ubrzo nakon drugog časa, kao i kolektivne odluke o pravilima ponašanja i tome kako će mene oslovljavati (odabrali su tradicionalni način – dr. ili profesorica Kao, a ne neformalnije oslovljavanje imenom, dijelom zato što skoro sve druge profesore i profesorice oslovljavaju formalno u našoj ustanovi te nisu htjeli da se izvana misli da nemaju poštovanja prema meni).

Kako sam i pretpostavila, proces zajedničkog konstruiranja silabusa naišao je na pomiješane reakcije. Brojni studenti i studentice, kako na tri tako i na četiri jedinice, rado su prihvatili priliku da preuzmu vodstvo, te su mi i javno i privatno putem emaila govorili da ih niko nikada ranije nije pozvao da toliko doprinesu predmetu od samog početka. Druge osobe su bile manje entuzijastične, čak i nepovjerljive prema procesu iz sljedećih razloga: (1) bili su pod pritiskom rasporeda i samo su htjeli zadatke i rokove smjestiti u svoje kalendare, (2) bili su na prvoj godini postdiplomskog i nisu znali šta je “normalno” što sam ih pozvala da naruše i (3) bili su napredni postdiplomski studenti i studentice koji su željeli učiti u manje eksperimentalnom

okruženju jer su od mene, “ekspertice“, tražili da im potvrdim kompetenciju na tradicionalan način.¹² Prema studentskoj anketi, 100 posto studentica i studenata koji su se prijavili za ovaj predmet uradili su to ili zbog teme (feministička etika) ili zbog predavačice (mene) ili oboje. Nije svaka osoba, međutim, izrazila uzbuđenje kada sam prvi dan najavila koju vrstu pedagogije planiram primijeniti, posebno zato što je neke studente i studentice upravo privukla vrlo strukturirana i organizirana nastava koju obično vodim.

Važno je naglasiti da su čak i neke osobe koje se samoidentificiraju kao feministice navele da su se osjećale uznemireno zbog haotičnog, vremenski intenzivnog procesa vijećanja sa drugima o zadacima koji će ili ispuniti ciljeve predmeta ili biti oni zadaci koje žele da izvršavaju. Iako moji osvrti na fazu konstruiranja silabusa za predmet prevazilaze prostor koji ovdje imam, skicirala sam njegove osnovne konture da bih postavila kontekst za samu temu ovog eseja – dva zadatka koja su se u velikoj mjeri oslanjala na tehnologiju, a koja smo zajednički kao grupa usvojili. Drugim riječima, puni značaj korištenja tehnologije u tim zadacima najbolje se može pojmiti u okolnostima predmeta koji je konstituiran i eksplicitno identificiran kao eksperiment u feminističkoj pedagogiji.

Eksperimentiranje sa tehnologijom

Pisanje blogova

Za razliku od većine drugih zadataka koje su studentice i studenti sami osmišljavali, ja sam obje podgrupe aktivno ohrabivala da uključe i pisanje blogova na stranici *Feminism and Religion* kao jedan od načina da dobiju ocjenu iz ovog predmeta.¹³ Insistiranjem na važnosti bloga bila sam itekako svjesna da koristim svoj autoritet profesorice (a time i želju studentica i studenata da mi udovolje) kao način da ih motiviram da prihvate moju sugestiju.

Kako navodi Nicole Seymour, nema mnogo rasprava u literaturi o feminističkoj pedagogiji o tome kako se tačno pokreće feministička učionica – “grupnim konsenzusom? Kroz silabus? Kroz grupnu diskusiju? Time što profesorica otvoreno postavlja ciljeve?”¹⁴ Zauzvrat, profesorice koje “pokreću” feminističku učionicu, što je najčešće i slučaj, ne mogu za sebe adekvatno reći da “reagiraju protiv hijerarhijskog ustrojstva” jer sam rezultat proističe iz “normalnog hijerarhijskog ustrojstva”, što je bio slučaj i na mom predmetu Feministička etika u jesen 2011. godine.¹⁵

U analizi studentske agensnosti i uočavanju da želja za feminističkom pedagogijom obično dođe od same predavačice, Nicole Seymour razmišlja o sljedećem,

Kada bi oni [studentice i studenti] jasno razumjeli šta im feministička pedagogija nastoji ponuditi, da li bi razvili takvu želju? Ako ne bi, kako predavačice/teoretičarke mogu pomiriti manjak studentskog ulaganja u feminističku učionicu sa izborom da usprkos tome provode feminističku učionicu? Ako se u tom mirenju pozivaju na “krajnje dobro” – a čini se da je to često slučaj, donekle prešutno – kako se predavačice/teoretičarke nose sa paternalističkim podtekstom takvog koncepta?¹⁶

Ovo što Nicole Seymour iznosi kao bojazan primjenjivo je i na moj izbor da pokrenem feminističku učionicu kroz proces zajedničkog konstruiranja silabusa i na moje poticanje studentica i studenata da izaberu blog u tu svrhu. Kako se zbog mog konfucijanskog nasljeđa, godina nastavnog iskustva i sklonosti ka efikasnosti osjećam mnogo ugodnije sa odgovornim vršenjem hijerarhijske moći od mnogih feminističkih kolegica, nisam iskusila grižu savjesti zbog “paternalizma” u tim odlukama. Jednostavno sam zaključila da bi meni bilo uzbudljivo predavati feminističku etiku eksplicitnim usvajanjem većeg stepena feminističke pedagogije nego je to ranije bio slučaj na mojim predmetima. Kako ću objasniti u nastavku, također sam vjerovala da će pisanje

blogova na stranici *Feminism and Religion* biti posve feministički poduhvat te time i vrijedno iskustvo učenja za sve.

Prije nego se osvrnem na to da li su moje nade koje sam polagala u zadatak s blogom ispunjene tokom nastave, prvo želim objasniti kako su studentice i studenti “izabrali“ blogove i šta smo se kolektivno dogovorili da će biti zadatak.

Prvo, objasnila sam grupi da sam nedavno pristala da redovno pišem blog na stranici *Feminism and Religion* iako do tada (prvi dan nastave) nisam nikada pisala blog, ni na toj stranici ni drugdje. Rekla sam im da u zadnje vrijeme razmišljam o pedagoškim mogućnostima društvenih medija te da sam se radovala istraživanju intersekcije feminizma i religije na javnom i izrazito pristupačnom forumu koji je osmišljen za *svakoga* – ne samo za ljude koji izučavaju religiju, feminističke teoretičarke ili druge akademske stručnjake. Drugo, objasnila sam da sam se dogovorila sa jednom od suosnivačica stranice *Feminism and Religion* da oni kao grupa pišu blog sedmično te da će nam dvije suosnivačice pomoći sa tehničkim detaljima: kako pisati u stilu koji je odgovarajući za blog, kako postavljati slike i ugrađivati hiperlinkove i kako objavljivati ili komentirati anonimno. Treće, dogovorila sam da jedna redovna autorica blogova, stalna blogerica na mormonskom feminističkom blogu i studentica na predmetu, prvi dan nastave objasni zašto piše blog i zašto smatra da su blogovi feministički. Ta studentica je iznijela par vrlo moćnih zaključaka. Ovdje ću navesti one s kojima sam se ja najviše poistovjetila,

1. Blogovi su žanr koji privilegira lično iskustvo.
2. Blogovi su po formi obično dijaloški i ruše tradicionalne barijere između onih koji pišu i onih koji čitaju: čitatelji i čitateljice mogu se odmah povezati sa autoricama i autorima odgovarajući putem komentara, čime se uloga autorice ili autora stalno mijenja sa osobe koja piše na osobu koja čita pa opet na osobu koja piše.

3. Blogovi nisu elitistički jer pozivaju opću javnost da se uključi u razgovor o raznim temama. Ne trebate plaćati školarinu niti biti u visokom obrazovanju da učestvujete u blogovima.
4. Blogovi koje pišu žene omogućavaju nam da dokumentiramo svoju historiju; kada naučnice budućih generacija budu istraživale stavove žena u ranom 21. stoljeću o feminizmu i religiji, blogove mogu koristiti kao primarne izvore.

Iako su neke studentice i studenti u grupi imali svoje blog stranice ili su redovno pisali na drugim, oko polovine njih nije ranije imalo iskustva sa blogovima. Bez obzira na ranije iskustvo, skoro svi su pokazali želju ili makar spremnost da pokušaju. Kako je nekoliko studenata i studentica i dalje izražavalo nelagodu po pitanju te ideje drugi dan nastave,¹⁷ dogovorili smo se da svako može pisati blog ili ostavljati komentare anonimno na stranici *Feminism and Religion* ili da uopće ne objavljuju javno već da svoje tekstove podnose u zatvoreni prostor za rasprave na web stranici našeg predmeta u sistemu upravljanja predmetima (Sakai) koji je dostupan samo osobama koje su upisane.

Uzajamno dogovorene upute za zadatak sa blogovima u finalnoj verziji silabusa glasile su,

Sve studentice i studenti objavit će jednu primarnu objavu (po unaprijed dogovorenoj rotaciji, subotom ili nedjeljom) na blogu Feminism and Religion ili u sistemu Sakai. Sve studentice i studenti imat će zadatak da postavljaju komentare na bilo kojih sedam primarnih objava/nizova komentara, kao i da odgovore (makar jednom) na komentare na svoju primarnu objavu koji će se bez sumnje desiti. Dalje upute će se davati tokom nastave i u relevantnim materijalima koji će se dijeliti; postoji opcija da studentice i studenti objavljuju i komentiraju na blogu anonimno. Najvećim dijelom, ocjene će se davati za izvršenje zadatka, pod uslovom da su ispunjeni

osnovni kriteriji (da se slijede smjernice i pravila ponašanja, pokaže promišljenost, povezuju objava i komentari sa temama predmeta, itd.).

Studentice i studenti na četiri jedinice složili su se da će njihova primarna objava nositi petnaest poena, odnosno 7,5 posto njihove konačne ocjene, a da će osam komentara (sedam na objave drugih, i jedan na svoju objavu) nositi osam poena, odnosno 4 posto konačne ocjene.¹⁸ Studentice i studenti na tri jedinice složili su se oko istog broja poena/procenta za blogove, iako su to uradili u kontekstu rasporeda različitih zadataka.¹⁹

Kako je bilo više studentica i studenata nego sedmica u semestru, na kraju smo objavljivali po dva bloga svake sedmice. Studentice i studenti su dostavljali svoje završene radove i Gini Messini-Dysert, jednoj od suosnivačica bloga, i meni, a onda bi ih Gina postavljala online. Ona je sve naše blogove kategorizirala pod rubrikom “Dijaloški projekat predmeta Feministička etika” i ubacivala je uvodni tekst o našoj grupi na početku svake objave. Ja sam “reklamirala” ove blogove u svojim statusima na Facebooku, kao i na Facebook “zidovima” svoje obrazovne ustanove. Mnogi studenti i studentice su radili slično, uz dodatak Twitter naloga. Iako to od njih nije traženo, većina studentica i studenata je povezivala temu bloga sa literaturom za prethodnu ili sljedeću sedmicu. Kako su naučnice primijetile da se posebno studentice bore sa idejom da “njihova iskustva mogu doprinijeti razumijevanju teksta na času”, činjenica da je većina studentica glatko preplitala lični narativ sa tekstualnom analizom bila je vrlo važna.

Po mom mišljenju, zadatak sa blogom postizao je niz drugih feminističkih pedagoških ciljeva. Prvo, neke osobe tvrde da “feministička učionica treba biti mjesto gdje se studentice i studenti osjećaju slobodno da izraze svoje najdublje misli i da otvoreno govore o svojim ličnim iskustvima te koriste te uvide kao način povezivanja sa sadržajem predmeta”.²⁰ Upravo su to stvorile moje studentice i studenti – tokom rasprava na časovima, a posebno kroz

blogove i komentare na objave kolegica i kolega. Da iznesem par primjera, jedna mormonka je strastveno pisala o primjeni nalaza Carol Gilligan na njen religijski kontekst, jedna lezbejka “Jevrejunitarijanka“ (Jevrejka + unitarijanka) objašnjavala je svoje nepriznavanje lezbejskog separatizma, muslimanka je govorila o razlozima zbog kojih je osnovala neprofitnu organizaciju pod nazivom “I am Jerusalem“ (Ja sam Jeruzalem), a jedna bijela kršćanka je pisala o tome kako je odbacila južnjačku *belle* kulturu i njenu temeljnu konzervativnu seksualnu etiku. Žanr bloga ne samo da je ohrabrivao promišljene osvrte na lično iskustvo, već ih je na kraju i *validirao* jer su moji studenti i studentice dobili mnogo potvrda za ono što su napisali, nekada u roku od par minuta ili sati od objave.

Drugo, feministička pedagogija se često karakterizira kao pokušaj da se “sruše barijere i stvore novi demokratski prostori”.²¹ Kroz moć Interneta i mreža društvenih medija, blog je postigao te ciljeve. Dozvolio je studenticama i studentima da međusobno vode razgovore van formalne strukture učionice i neposredovano ikakvom potrebom da dižu ruku i čekaju da ih neko prozove da progovore. Pored toga, odmah ih je povezo sa studenticama i studentima i naučnicama i naučnicima na drugim mjestima, kao i sa zainteresiranim osobama iz opće javnosti, uključujući i sa proširenim mrežama prijatelja i porodice te osobama koje se možda inače ne bi upustile u intersekciju feminizma i religije. Drugim riječima, ljudi koji nemaju luksuz postdiplomskog studija ili prosto nemaju pristup djelima koje su pisali i podučavali, na primjer, Nel Noddings, Margaret Farley, Ada Maria Isasi-Diaz, Martha Nussbaum i Audre Lorde, mogu čitati probavljive djeliće njihovog naučnog rada kroz izrazito pristupačne blogove mojih studentica i studenata.

Tako shvaćen, blog nije bio puki zadatak koji se izvršava za ocjenu, on sam se može konceptualizirati kao služenje koje mi kao grupa vršimo u naučnom radu i široj zajednici. Blog jedne studentice o dubokom značaju Mary Daly za njeno feminističko samootkrivanje i buđenje doveo je do prilike da se urednički

odbor *Feminism and Religion* uključi i razračuna sa ustaljenom, a nesretnom, pogrešnom percepcijom o ovoj autorici koja je postala paradigmatički slučaj za temu rasizma feministica drugog vala.²² U drugom slučaju je student Burmanac napisao blog pod nazivom “Karai Kasang: Rebirthing the Non-Patriarchal Image of God in Kachin Culture” (Karai Kasang: Ponovno rođenje nepatrijarhalne slike Boga u kulturi Kachina) koji je ponovno objavljen uz dozvolu na globaltheology.org zbog namjere da se šire nezapadne perspektive i zbog njegovog prelijepog prepjeva Gospodnje molitve na feministički i kačinski/burmanski način.

Treće, zadatak s blogom omogućio je umanjeње mog nastavnčkog autoriteta. Naravno, ja sam i dalje bila ta koja daje ocjene (studentice i studenti su odbili prijedlog da jedni druge ocjenjuju), ali su “stvarni” suci svake studentske objave bili oni i opća javnost. Pored toga, kako sam bila transparentna s njima, znali su da ja uz njih učim o žanru. Ukratko, znali su da moje negiranje ekspertize o blogovima nije bila puka lažna skromnost.

Bez obzira na navedeno, feminističke profesorice koje žele uključiti blogove u svoje predmete trebaju biti svjesne određenih rizika. Jedna bojazan odnosi se na mlađe dvadesetogodišnjake koji su odrasli uz sveprisutni reality TV i društvene medije i koji, stoga, ne znaju uvijek cijiniti diskreciju. Druga bojazan se odnosi na studentice i studente bilo koje dobi čija promišljanja još uvijek nisu sazrela i kojima možda i nije u najboljem interesu da im početna razmatranja neke teme ostanu permanentno zabilježena na Internetu gdje ih svi mogu vidjeti. Da dam primjere sa svog predmeta, jedan talentirani doktorand je svoj blog naslovio “I don’t think I’m a feminist ethicist” (Mislim da nisam feministički etičar). Iako se radilo o dobro promišljenoj objavi koja je prouzrokovala ozbiljnu raspravu o specifičnosti feminističke etike, jedna kolegica i ja smo se brinule da bi ga ta objava, makar samo po naslovu, mogla “proganjati” pri traženju posla u budućnosti ili u percepcijama drugih o njemu (navodeći na zaključak da nije opredijeljen feminističkim *idealima*). Nakon što

smo promislile cijelu stvar, zamolile smo uredništvo *Feminism and Religion* da izbrišu blog sa web stranice na kraju nastave i udovoljili su našem zahtjevu. U jednom drugom slučaju, kršćanka koja trenutno radi sa djecom u školi mudro je pretpostavila da može doživjeti neprijatne posljedice ako ljudi u školi ili roditelji otkriju njen blog tako da je anonimno objavila "Finding My Voice Through Vagina Monologues" (Kako sam pronašla svog glas kroz Vaginine monologe). U trećem slučaju, talentirani doktorand odlučio je zadatak sa blogom iskoristiti da otkrije da je preživio silovanje u intimnoj vezi. Rekao mi je da je svjestan da će mnogo ljudi biti šokirano njegovim priznanjem, ali da su on i njegova supruga spremni na to. U razgovoru s njim, bilo mi je važno da zna da njegova ocjena ne zavisi od šoka koji će prouzročiti niti od nivoa ličnog otkrivanja te da, nažalost, živimo u svijetu u kojem ljudi i dalje misle da je seksualna agresivnost žene nad muškarcem praktično nemoguća ili je ustvari nešto što je poželjno. Njegov blog i online i lične diskusije koje je izazvao ubrajam u najsnažnije momente koji su se desili u nastavi. Ali sam svjesna da je to iskustvo moglo krenuti u drugom pravcu za ovog studenta. Da zaključim, mi kao nastavni kadar ne samo da trebamo razumjeti ove rizike, već ih trebamo prenositi i svojim studenticama i studentima.

Generalno gledajući, zadovoljna sam našim eksperimentalnim zadatkom s blogovima na *Feminism and Religion*. Ne samo da je saobraćaj na stranici povećan (što je samo po sebi važan cilj), već nam je pomogao u stvaranju feminističke učionice. Od devetnaest studentskih evaluacija, u devet stoji "blogovi" kao odgovor na pitanje koji zadatak je bio "najkorisniji" ili "koje su bile naročito važne prednosti predmeta"? Jedna osoba je navela da joj je blog "pomogao u istraživanju vlastitih ciljeva", druga da je "pisanje bloga bilo uzbudljivo", a treća da su "blogovi dali instant povratnu informaciju o našem radu iz naše zajednice". Ustvari, dobila sam najveći broj pozitivnih komentara o blogovima: na drugom mjestu su bili pozitivni komentari na pismene radove i opsežne povratne informacije (osam osoba), a na trećem "feministička pedagogija" (šest osoba).

Wiki

Drugi zadatak koji bi studenticama i studentima bilo nemoguće izvršiti bez odgovarajuće tehnologije bio je wiki. Napominjem da oni nisu u vakuumu odlučivali o zadacima koje će preuzeti jer sam prvi dan nastave dala okvirnu listu ciljeva učenja, uz uslov da se ciljevi mogu modificirati.²³ Cilj učenja br. 2 je glasio: “Do kraja nastave na predmetu, studentice i studenti će biti u stanju razumjeti značenje ključnih pojmova u feminističkoj etici“. Iako su studentice i studenti na četiri jedinice odabrali da ovaj cilj ispune predavanjem standardnog članka od petnaest do dvadeset stranica, studentice i studenti na tri jedinice su bili kreativniji – htjeli su da iskoriste wiki značajku na našem nedavno instaliranom softveru za upravljanje predmetima da postignu taj isti cilj.

Kako je studentima pao na pamet taj alternativni plan? U razgovorima koje sam usputno čula, studentice i studenti na tri jedinice su govorili kako znaju da se najčešće cilj učenja koji se odnosi na ključne pojmove ocjenjuje ispitima koji se rade u učionici ili kod kuće, što i jeste bio slučaj na mojim drugim predmetima etike. Nekoliko studentica i studenata koji su predložili wiki uvjerali su ostale da je to bolje od ispita, i to iz sljedeća tri razloga:

1. Wiki neće uzrokovati anksioznost zbog ispita koja se obično javlja.
2. Mogućnost postepenog definiranja pojmova kroz wiki će bolje ispunjavati feminističke pedagoške ciljeve usmjerene na učenje usmjereno na studentice i studente i saradnju.
3. Wiki, platforma nepoznata mnogima i inače nekonvencionalna za rad na postdiplomskom predmetu koji se ocjenjuje bit će zabavnija te time doprinijeti eksperimentalnom karakteru predmeta.

Nikada ranije nisam čula za ideju da se wiki koristi za ocjenjivane zadatke i nije mi bila poznata značajka wiki na Sakai, jer je naša ustanova upravo u tom semestru primijenila limitiranu verziju (rsmart). Međutim, zaintrigirala me

moгуćnost da studentice i studenti aktivno učestvuju u konstruiranju znanja, htjela sam ih ohrabriti u njihovom izboru nekonvencionalnog zadatka te sam pretpostavila da nikome od nas neće biti teško naučiti koristiti wiki.

Na osnovu dogovora između studentica i studenata i mene, upute za zadatak na wikiju u finaliziranom silabusu su glasile,

Sve studentice i studenti na tri jedinice zajedno će raditi na wikiju na Sakaiju gdje će dati definicije korisnih i obaveznih pojmova feminističke etike. Svaka osoba će biti zadužena za kreiranje jednog novog pojma uz minimalno 4 do 5 rečenica opisa, kao i za 3 značajne (ne samo pravopisne) revizije pojmova koje su inicijalno definirali drugi. Sami ćete odlučiti koje ćete pojmove uključiti (čime se očigledno svaka osoba potiče da predloži inicijalnu definiciju što prije). Ocjena će biti i kvalitativna (ali nemojte se brinuti da ćete automatski "gubiti poene" ako kolegice i kolege osporavaju šta ste napisali kroz svoje korekcije).

Originalni doprinos/definicija jednog pojma svakog studenta i svake studentice nosi deset poena, odnosno 5 posto konačne ocjene, a tri revizije pojmova drugih nose devet poena, odnosno 4,5 posto ocjene. Kao i u slučaju bloga, studentice i studenti su rekli da ne žele ocjenjivati jedni druge (odnosno, dodjeljivati bodove), iako su očigledno trebali ocjenjivati rad jedni drugih kroz proces revizije.

Pedagoški govoreći, zanimalo me *koje će pojmove izabrati za definicije (da li će biti isti oni koje bih ja kao profesorica izabrala?) i kako će izgledati proces revizija – da li će biti jednako, više ili manje zahtjevni od mene, da sam ja ta koja radi reviziju? Istini za volju, bila sam prilično sigurna da bi mi tradicionalni ispit dao precizniju ocjenu poznavanja ključnih pojmova studentica i studenata – što je navedeni cilj učenja br. 2. Međutim, shvatala sam da wiki ima potencijal za realizaciju drugih feminističkih pedagoških*

ciljeva, uključujući i stvaranje prostora za učenje istinski usmjereno na studente i kolaborativno učenje, jer su studentice i studenti trebali birati vlastite pojmove i naknadno dorađivati originalne doprinose drugih osoba.²⁴ Tako shvaćena, wiki platforma pomaže u postizanju feminističkog pedagoškog cilja rušenja stroge hijerarhije predavač–student jer kolegice i kolege (a ne profesorica) daju neposredne i kvalitativne povratne informacije. Da bih potakla desiderat kolegijalne (a ne profesorske) evaluacije, iako je u uputama u silabusu stajalo da će profesorica kvalitativno ocjenjivati rad na wikiju, na kraju sam svima pripisala pune zasluge pod uslovom da slijede sve upute i pokazuju adekvatan trud.

Otprilike nakon mjesec dana nastave, nekoliko studentica i studenata je počelo raditi na wikiju i odmah su se susreli sa tehničkim problemima. Neki su slučajno brisali prethodni rad drugih osoba kada su unosili svoje prve doprinose u wiki ili revidirali već postojeće objave. Nekoliko dana ni osoba zadužena za tehnologiju na predmetu ni novoimenovani rukovodilac online učenja u našoj ustanovi nisu mogli učinkovito riješiti problem (dijelom zato što smo radili na limitiranoj verziji Sakaija) što je dovelo do frustracije svih uključenih strana. Nakon što smo uspješno uklonili problem, nešto divno se desilo u pedagoškom smislu. Jedna studentica koja je već objavila svoj pojam na wikiju preuzela je inicijativu da pripremi veoma korisna, detaljna uputstva za korištenje wikija da bi se zaštitio rad drugih osoba. U suštini, ta studentica je uzela plašt autoriteta i dobrovoljno preuzela odgovornost da kolegicama i kolegama pokaže kako se zadatak ispravno obavlja. Taj incident bio je najjasniji trenutak realizacije moje feminističke pedagoške nade u demokratizaciju ekspertize!

Wiki stranica na Sakaiju posebno je bila aktivna u posljednjih četiri do šest sedmica nastave. Da dam primjer pojmova i definicija o kojima se raspravljalo, navest ću jednu bjelkinju koja je pisala blog o interkulturalnom razumijevanju; dala je sljedeću (inicijalnu) definiciju *mujerista/mujerista teologije*,

Mujerista, od španske riječi mujer (žena), pojam je koji je skovala katolička teologinja i etičarka Ada Maria Isasi-Diaz 1980. godine. Odnosi se na osobu koja preferencijalno bira latino žene u njihovoj komunalnoj borbi za oslobođenje od višestruke opresije seksizma, rasizma i klasicizma. Mujerista teologija je oslobodilačka praksa koja u obzir uzima etiku, teologiju i vjeru žena dok žive svoje svakodnevne živote. Nadalje, zahtijeva da latino žene same određuju svoju budućnost.

(Preuzeto iz definicije pojmova Ade Marie Isasi-Diaz sa njene web stranice na Univerzitetu Drew gdje predaje etiku i teologiju)

Drugi primjer je lezbijka bjelkinja u četrdesetim koja je outovana i koja je dala sljedeću definiciju pojma "lezbijka".

Lezbijka: Žena koja se primarno poistovjećuje sa ženama kao potencijalnim ili stvarnim partnericama. Imajući u vidu da je seksualnost fluidna, ne može se pretpostaviti da je osoba uvijek lezbijka, kao što se ne može pretpostaviti da je osoba uvijek heteroseksualna. Lezbijka se ne definira primarno po svojim seksualnim preferencijama, već po svom izboru koga će voljeti kao životnu partnericu i/ili supružnicu. Ova savremena definicija lezbijke ne zahtijeva niti traži ženskocentričan ili separatistički svijet, već onaj u kojem je ravnopravnost norma. Pojmovi kao što su "butch" i "femme" prikladni su kada ih lezbijke same sebi pripisuju, iako se brojne lezbijke mlađe generacije neće identificirati na taj način jer osjećaju da se time perpetuira percepcija da postoji muško i žensko u svim intimnim odnosima.

Ostali pojmovi su uključivali androcentričan/androcentrizam, autokoinonija, saosjećajno poštovanje, ekofeminizam, feministička bioetika, feministička

interkulturalna teologija, heteropatrijarhat, separatizam, vumanistički/vumanizam, feministička pedagogija i gin/ekologija.

Odmičući se od ustaljenog pristupa biranju pojmova koji se tipično mogu pojaviti na ispitu iz feminističke etike, jedna studentica mi je rekla da su je inspirirali pametni neologizmi Mary Daly te da je skovala vlastiti pojam “womb-an“ (engleska riječ *womb* – znači maternica, a riječ *woman* znači žena) – “Žena svijeta. Ona ima slobodu i sposobnost da radi, govori i donosi odluke za svoje tijelo. Njeno tijelo je njeno, njeni izbori su njeni“. Različiti su bili komentari kolegica i kolega: nekima se svidjelo i proširivali su definiciju navođenjem i reproduktivne slobode. Druge osobe su izrazile bojazan zbog izjednačavanja “žene“ sa “maternicom“, navodeći da je upravo dio problema pretjerano poistovjećivanje žena sa tijelima (generalno i u pojmu “womb-an“).

Od devetnaest studentskih evaluacija koje sam dobila, svi su, osim dvoje, ocijenili cilj učenja br. 2 ocjenom 5 na skali od 1 do 5 (gdje je 5 najbolja ocjena) po pitanju kako je predmet ispunio cilj (dvije osobe su dale ocjenu 4). Međutim, najčešći odgovor na pitanje “koja literatura ili zadaci su bili najmanje korisni“ bio je wiki na Sakaiju, sa skoro polovinom studentica i studenata na tri jedinice (šest ukupno) koji su odgovorili nešto u tom smjeru. Jedna osoba je napisala da je wiki na Sakaiju “bio kao kopanje na kraju semestra“. Druga osoba je napisala da je Sakai bio “više obaveza koja se mora nego nešto interesantno“. Treća osoba je podijelila ovaj koristan uvid: “Mislim da ovo na kraju nije ispalo onako dinamično kako smo se nadali. Bilo je teško shvatiti kako funkcionira i nismo imali baš mnogo riječi“.

Vrijedi se osvrnuti na ovaj posljednji komentar. Čak i prije čitanja studentskih evaluacija, i ja bih rekla da je najmanje uspješan zadatak bio unos na wikiju. Kako sam ranijeavela, nisam mislila da će wiki biti najbolji način da ocijenim koliko su studentice i studenti savladali ključne pojmove i koncepte feminističke etike, ali sam bila spremna napraviti kompromis u postizanju tog pedagoškog cilja da bih udovoljila drugima. Međutim, iako je wiki alat

obećavao da će omogućiti na studente usmjereno, kolaborativno učenje i maksimalni kreativni potencijal, zaista nas jeste sputavala tehnološka nesposobnost da ga s lakoćom koristimo. Ipak, čak i da nismo imali tih početnih tehničkih problema, pretpostavljam da bi i dalje ostao osjećaj da je wiki bio samo zadatak koji je trebalo obaviti. Zašto? Da bi se olakšao pritisak ocjena, studentice i studenti na tri jedinice bili su odlučni da žele veći broj manjih zadataka od kojih svaki nosi po nekoliko bodova umjesto da imaju samo par zadataka koji bi nosili mnogo više bodova. Znala sam na osnovu godina nastavnog iskustva da iako studentice i studenti nastoje minimizirati stres oko ocjena, na kraju im manje-više stres bude isti jer se suoče sa brojnim manjim zadacima koje neminovno moraju izvršiti, uz spremanje završnih ispita i radova na drugim predmetima.

Bilo bi nemarno da ne spomenem moguću orodnjenu prirodu wikija koja je doprinijela nezadovoljstvu moje grupe. U istraživanju za ovaj članak, podsjetila sam se na niz veoma rasprostranjenih priča u medijima o rodnom jazu na Wikipediji. Na primjer, u seriji članaka u “sobi za debatu” *New York Timesa* 2. februara 2011. godine, devet osoba je pokušavalo objasniti zašto su oko 85 posto svih autora na Wikipediji muškarci i o značaju tog broja. Iako su predložene različite teorije, Susan C. Herrig, profesorica informacijskih nauka i lingvistike na Univerzitetu u Indiani ukazala je da je razlog možda orodnjena priroda žanra. Ona navodi da Wikipedija “ne dozvoljava neasertivni stil koji mnoge žene preferiraju”, već “pojačava politiku ‘neutralnog stajališta’, koja favorizira više maskulini stil komunikacije – samo činjenice, molim”. Iako je svakako van opsega ovog poglavlja ulaziti u raspravu o orodnjenim razlikama u komunikaciji (bilo urođenim ili društveno konstruiranim), zapažanja Susan C. Herrig o Wikipediji su me ipak potakla da ponovo pročitam definicije koje su pisali studenti i studentice. Iako nisu dobili instrukciju da to rade, svi – uključujući i autoricu pojma “womb-an” – dali su vrlo neutralne definicije, poput rječnika. Kao da im je bio poznat žanr wiki unosa i time su pokušavali oponašati taj stil. Kada imamo u vidu da je u grupi bilo 80 posto

žena, moguće je da je monotoni i suhoparni ton wikija doprinio manjku uzbuđenja među njima.

Zaključak

Uspjeh ili neuspjeh zadatka na wikiju može se najbolje shvatiti ako ga posmatramo u odnosu na zadatak s blogovima. Iako je wiki na Sakaiju bila isključivo studentska ideja, oko polovine studentica i studenata koji su učestvovali ocijenili su zadatak kao najmanje uspješan, što je mene navelo na zaključak da su neki studenti i studentice koji su se radovali ovoj “alternativnoj” pedagogiji na kraju imali otpor prema njoj. Nasuprot tome, iako sam zadatak sa blogovima pokrenula i zagovarala ja, profesorica, skoro polovina studentica i studenata je u tim istim anonimnim studentskim evaluacijama blogove ocijenila među najkorisnijim i najsnažnijim aspektima predmeta. Kada ova dva iskustva stavimo rame uz rame, vidimo da “izbor” u osmišljavanju zadataka nije garancija zadovoljstva studentica i studenata. Meni to također reafirmira ideju da nastavni kadar ima važnu ulogu u usmjeravanju studentica i studenata ka zadacima kojima će se ispuniti ciljevi predmeta, kao i drugi ciljevi. Tako da, iako je korisno profesorice koje primjenjuju feminističku pedagogiju zamišljati kao “facilitatorice ovog radikalnog procesa”, a ne apsolutne “reprezentante autoriteta”²⁵, odgovornost za rukovođenje učionicom i otklanjanje bilo kakvih problema i dalje leži na profesorici više nego na studentima i studenticama koje inače nastojimo osnažiti.

Iako su feminističke pedagoginje opisivale ideal feminističke učionice kao “mjesta, ali ne stabilnosti, nego mjesta koja su po prirodi stvari u stalnom toku”, nije uvijek lako nositi se s tim tokom.²⁶ Moje studentice i studenti su se morali nositi sa teškim sadržajem predmeta, uz svoje druge profesionalne i lične odgovornosti, a da ne spominjem da su sa kolegama i kolegicama ulazili u mnogo intenzivniju interakciju zbog zahtjeva feminističke učionice. Kada tome dodamo i izvršavanje zadataka koje mnogi od njih nisu ranije imali

priliku raditi, poput blogova i wikija, ne iznenađuje me da su studentice i studenti zadnji dan nastave rekli da se osjećaju kao da su toliko toga prevalili preko leđa.

U svom radu o feminističkim profesoricama, Nicole Seymour zaključuje da je “feministička pedagogija oblik feminističke etike”.²⁷ Drago mi je čuti da uvjerenje sa kojim sam eksperimentalno organizirala nastavu dijeli makar još jedna kolegica.



Bilješke

- 1 Judith Butler, "The Question of Social Transformation," u: *Undoing Gender*, ur. Judith Butler, 204-231 (New York: Routledge, 2004), 204. bell hooks, *Feminism Is for Everybody: Passionate Politics*. (Cambridge, MA: South End Press, 2000), 1.
- 2 Nicole Seymour, "The Interests of Full Disclosure: Agenda-Setting and the Practical Initiation of the Feminist Classroom," *Feminist Teacher* 17, br. 3 (2007): 187-203, 187.
- 3 Robbin D. Crabtree i David Alan Sapp, "Theoretical, Political, and Pedagogical Challenges in the Feminist Classroom: Our Struggles to Walk the Walk," *College Teaching* 51, br. 4 (2003): 131-140, 131.
- 4 Frinde Maher, "Twisted Privileges: Terms of Inclusion in Feminist Teacher," *Radical Teacher* 83 (2008): 5-9, 5.
- 5 Juanita Johnson-Bailey i Ming-Yeh Lee, "Women of Color in the Academy: Where's Our Authority in the Classroom?" *Feminist Teacher* 15, br. 2 (2005): 111-122 na 111 i 113-114.
- 6 Za prvu kritiku, vidjeti: Kyoko Kishimoto i Mumbi Mwangi, "Critiquing the Rhetoric of 'Safety' u: Feminist Pedagogy: Women of Color Offering an Account of Ourselves," *Feminist Teacher* 19, br. 2 (2009): 87-102. Za drugu, vidjeti: bell hooks, *Teaching to Transgress: Education as the Practice of Freedom* (New York: Routledge, 1994), 154.
- 7 Laura Larson jasno napominje da to nisu fiksna načela, jer se feministička pedagogija mora prilagođavati da bi bila učinkovita jer se podučavanje nikada ne odvija u vakuumu "fiksni društveni i politički uslova" (136). Vidjeti njen rad "The Necessity of Feminist Pedagogy in a Climate of Political Backlash," *Equity & Excellence in Education* 38, br. 2. (2005): 135-144.
- 8 Martha Copp i Sherryl Kleinman, "Practicing What We Teach: Feminist Strategies for Teaching about Sexism," *Feminist Teacher* 18, br. 2 (2008): 101-124 na 102, citat izuzet.
- 9 Ellen Carillo, "Feminist Teaching/Teaching 'Feminism,'" *Feminist Teacher* 18, br. 1 (2007): 28-40 na 33.
- 10 Vidjeti, na primjer: Crabtree i Sapp, 134-135; i Kishimoto & Mwangi, "Critiquing the Rhetoric of 'Safety' in Feminist Pedagogy."
- 11 Bailey i Lee, "Women of Color in the Academy," 114.
- 12 Iako razumijem da se mnoge žene tamnije boje kože susreću sa otporom prema njihovom autoritetu i vodstvu u učionici, ne vjerujem da je činjenica da sam jedna od dvije najmlađe članice nastavnog osoblja i Amerikanka azijskog porijekla bila ključni faktor za inicijalni otpor nekih studentica i studenata prema procesu izrade silabusa. Mit o "uzornoj manjini" je razoran za našu zajednicu u cjelini, ali zapravo ide u moju korist, prema efektu "Connie Chung" (odnosno percepciji o drugoj generaciji azijskih Amerikanki kao pametnih, artikuliranih i kulturnih). Nadalje, kako je naša ustanova mala, moji studenti i studentice su znali za moj "pedigree" (tj. da sam obrazovana na elitnim koledžima), moju reputaciju "dobre", ali "stroge profesorce" i činjenicu da su me godinu dana ranije studenti i studentice izabrali za inavguralnu nagradu naše ustanove za nastavno osoblje.

- 13 Drugi zadatak koji sam više–manje tražila od njih bio je kratki rad koji je trebalo dovršiti u prve četiri sedmice nastave. Učinila sam to iz dva razloga: (1) ustanova je poticala sve nastavno osoblje da uvedu neku vrstu ocjenjivanog zadatka unutar prvih šest sedmica nastave i (2) sama sam željela steći dojam o vještinama pisanja svojih studenata i studentica kako bih mogla pružiti dodatnu pomoć onima kojima bi mogla zatrebati u kasnijim zadacima.
- 14 Seymour, "The Interests of Full Disclosure," 187.
- 15 Seymour, 195.
- 16 Seymour, 190.
- 17 Trebam dodati da je jedna od tri osobe koja je u početku pružala otpor na kraju napisala najpopularniji blog (mjereno brojem pregleda i komentara), a kasnije mi je rekla da joj je neprijatno što je takav otpor pokazivala. Preostale dvije osobe su dostavile radove slične blogu samo za naše oči i bez ikakvih incidenata.
- 18 Osim blogova, studentice i studenti na četiri jedinice su pisali kratki rad u prvom mjesecu nastave o etici brige (10 posto), pripremali prezentaciju od 15–20 minuta o feminističkoj organizaciji ili problemu od posebne važnosti za žene (15 posto), pisali završni seminarski rad i sve što to uključuje (prethodno podnošenje prijedloga, davanje povratnih informacija o prijedlozima svojih kolega, 57,5 posto) i aktivno su učestvovali u nastavi (6 posto).
- 19 Tačnije, i oni su pisali kratki rad o etici brige (10 posto) i ocjenjivani su po svom aktivnom učešću u nastavi (7,5 posto). Ali studenti na tri jedinice predlagali su da rade grupni wki kao jedan od svojih zadataka (11 posto), o čemu će biti riječi u sljedećem dijelu, zatim su odlučili da svako u svojoj grupi može odabrati dvije od tri opcije za preostalih 60 posto ocjene: (1) napraviti prezentaciju od 15–20 minuta; (2) napisati završni rad od 10–15 stranica i sve što iz toga proizlazi; ili (3) napisati tri odgovora od 2–4 stranice (pogledajte bilješku #19 za detalje opcija #1 i #2).
- 20 Bailey i Lee, "Women of Color in the Academy," 115.
- 21 Crabtree i Sapp, "Theoretical, Political, and Pedagogical Challenges in the Feminist Classroom," 132.
- 22 Suprotno onome što je Audre Lorde godinama tvrdila, Mary Daly je zapravo odgovorila na Lordeinu kritiku njenog rada – činjenica potvrđena kada je otkriveno pismo Mary Daly na kojem je Audre Lorde svojim rukopisom napisala njeno prezime u donjem uglu. Za više detalja, pogledajte blog Gine Messina Dysert, "Mary Daly's Letter to Audre Lord," 5. oktobar 2011, <http://feminismandreligion.com/2011/10/05/mary-daly-s-letter-to-audre-lorde/>.
- 23 Da bude jasno, svako ko predaje na našoj ustanovi mora specificirati niz "ciljeva učenja", iako je na svakoj osobi da ih izabere. Studenti i studentice su prihvatili ono što sam predložila, bez dopuna i izmjena.
- 24 To ne znači da se kolaborativno učenje ne može odvijati u tradicionalnijim zadacima, jer studenti često uče zajedno u malim grupama prije polaganja ispita. Međutim, za razliku od tradicionalnih ispita kod kojih pojedinačni uspjeh općenito samo jednom ocjenjuju autoriteti (asistenti/asistentice ili predavači/

predavačice), odabir i definiciju ključnog pojma svakog studenta na wikiju sukcesivno ocjenjuje veći broj kolega kroz ispravke ili druge modifikacije početnog doprinosa.

25 Ibid.

26 Larson, "The Necessity of Feminist Pedagogy in a Climate of Political Backlash," 143.

27 Seymour, "The Interests of Full Disclosure," 200.

TPO
Fondacija
www.tpo.ba

Treći dio:

UTJELOVLJENJE I TEHNOLOGIJA

15. Intercedentna tijela: studija o kiborzima, relacionoj teo/alogiji i višestrukom utjelovljenju u igrama 21. stoljeća

Sara M. Frykenberg

26. juli 2011. godine, 10:43h:

Lady Sheogorath te nije napustila! Ona traži ćilibarske matrice na Shivering Isles (Drhtavi otoci) ... i pita se zašto ne može natjerati svoje sljedbenike da to rade dok ona ljenčari i gleda ples koji služi njenoj zabavi ... ili [još bolje] pozvati Haskila samo zato što joj se tako prohtjelo.

Objavila sam ovu poruku na Facebooku nakon što sam završila glavni zadatak ekspanzije *Shivering Isles* u okviru *Elder Scrolls IV: Oblivion* iz 2006. godine koji su napravile kompanije Bethesda i 2K Games. Oklijevam da upotrijebim riječ “završila” za svoje učešće u igri *Oblivion*. *Elder Scrolls* je masovna franšiza igara, uključuje pet igara i niz ekspanzija igara, a trenutno rade na pokretanju *The Elder Scrolls Online* kao MMORPG (Massively Multiplayer Online Role Playing Game – masovna online igra uloga za više igrača).¹ Hvaljena zbog svoje ogromnosti, raznolikosti i kompleksnosti, *Oblivion* je dobila nagradu Spike Video Games kao najbolja igra u 2006. godini. Jedan kritičar na VG Pub o njoj je rekao sljedeće: “Ako Morrowind [*Elder Scrolls III*] definira nelinearni žanr igre uloga, *Oblivion* u tu definiciju dodaje jasnoću.”² Glavni zadatak igre je samo mali fragment iskustva igranja: sporedni zadaci i opcije ponavljanja duže vrijeme zadržavaju interes gejmera i gejmerica.

Ekspanzija *Shivering Isles* donosi čak više različitosti u nelinearnu avanturu te dozvoljava gejmericama i gejmerima da uđu u “The Land of Madness” (Zemlju Ludila): carstvo daedričkog Lorda Sheogoratha, “boga” ludila. Daedri su nadnaravna bića koja su, poput djece babilonske boginje Tiamat, rođena iz krvi prolivene u borbi između iskonskih božanstava.³ Od gejmera i gejmerica se na kraju traži da preuzmu ulogu Lorda ili Lady Sheogorath da bi održali ravnotežu u daedričkoj kozmologiji. Gejmer ili gejmerica postaju ljudi bog ili luda boginja, i time stiču poštovanje sljedbenika božanstva i sposobnost da manipuliraju vremenskim uslovima u Zemlji Ludila. To sve nije tako važno za igranje igre jer ja i dalje trebam naći svoje ćilibarske matrice i druge plemenite legure da bih napredovala i napravila novi oklop.

Podijelila sam ovaj uspjeh na Facebooku i, naravno, odmah su mi ostali gejmeri i gejmerice pisali “svaka čast, bravo!”. Ali ono što je bilo iznenađenje, a i radost, moji prijatelji koji ne igraju igru su “lajkali” fantazijsku sliku boginje koja je proistekla iz objave inspirirane *Oblivionom*. Bila sam ponosna na ovaj novi identitet jer je bio nešto što sam zaslužila i što sam sama izabrala. Prvo, izabrala sam izgled svog lika: oblik tijela, rasni identitet i profesiju (ili više njih), kao i konkretnu boju kože, kosu, tetovaže i odjeću. Također sam donijela odluku kako ću preuzeti zadatak time što sam se pridružila jednoj frakciji, a ne drugoj, i odabrala da prihvatim ulogu boginje. Međutim, morala sam steći određene vještine u igri i pobijediti u nizu zadataka da bih uopće dobila opciju da postanem boginja – sama igra ograničava izbore koje sam mogla donijeti. Objavom o ovom postignuću na Facebooku, taj identitet sam proširila i otvorila različite dijaloge u različitim zajednicama. Sve u svemu, moja objava ukazuje na niz aspekata mog relacijskog iskustva: (1) moj odnos prema igri, (2) razgovor između gejmera i gejmerica koji dijele iskustvo zajedničke gejmerske platforme, (3) društveni odnos prema moći i obogotvorenju i (4) moj egzistencijalni odnos prema Facebooku, da ne spominjem odnos prema tehnologiji, rasi, klasi, rodu, seksualnosti, ekonomiji i ekonomskoj reprodukciji, kao i fizičkim i nefizičkim aspektima iskustva.

Moj identitet je konstruiran u višestrukim fizičkim, diskurzivnim i cyber realnostima, kako objava pokazuje. Čovječanstvo jednostavno više ne živi na granicama cyber realnosti u tehnološkom svijetu 21. stoljeća. Mi,⁴ korisnice i korisnici cyber tehnologije, možda smo već kiborzi koje Donna Haraway opisuje kao “potomstvo implozija subjekata i objekata i prirodnog i umjetnog”.⁵ Identitet gejmer-igrač/gejmer-avatar sličniji je ovom implozivnom identitetu: drugačijoj figuraciji koja uključuje istovremena utjelovljenja i međubivanje. Pitanje je šta to znači za feminističku kozmologiju u svijetu koji koristi cyber tehnologiju? Kako krećemo sa artikulacijom te vrste utjelovljenja koje kreiraju tehnološki posredovane društvene realnosti i, posebice, društvena realnost video igara?

Tvrdim da kada posmatramo video igre kroz prizmu feminističke teologije i procesne filozofije, uvidjet ćemo da su to “stvarni” prostori gdje živi učesnici i učesnice ulaze u interakciju da bi oblikovali važne aspekte identiteta. Utjelovljenje gejmera-igrača/gejmera-avatare je intercedentno. Istovremeno i liči i ne liči na boga/boginju, klizi između božanskog i izričito nebožanskih karakteristika u parodiji moći i limitacije. Upravo su zbog ove parodije video igre posebno značajne u promišljanju feminizma, religije i tehnologije u 21. stoljeću. Sposobnost gejmerice-igračice/gejmerice-avatarke da se ruga i oponaša, da utjelovljuje, a istovremeno i propituje validnosti utjelovljenja daje joj transformativni potencijal koji feminističke teoretičarke često previđaju.

Feministička kozmologija i digitalna tehnologija

Video gejming, igre koje se igraju na konzoli i online igre, zanimljiv su primjer intersekcionalnog ili egzistencijalnog međuprostora na koji upućuju brojne feminističke relacijske teologinje i teologinje. I video gejming i feministička procesna teologija i teologija navode da “ja” nije statička i stabilna realnost koju ja zamišljam da jesam. Haršorski inspirirana procesna i feministička filozofija religije Carol Christ⁶ ukazuje da su bića uvijek liminalna, odnosno,

nikada nisu na jednom, statičkom mjestu i uvijek su angažirana na jedan međuprostorni način. “Promjena jeste”: promjena je intrinzični dio identiteta ljudskih i drugih bića zbog inherentne relacionalnosti života i odnosa sa temporalnim, ograničenim prostorom. “Dodir [također] jeste.” Na nas utiču druga bića i mi utičemo na njih.⁷

Carol Christ tvrdi da “do veće i manje mjere, sva individualna bića, uključujući ljudska bića, druge životinje, ćelije, atome i čestice atoma, ostvaruju kreativnu slobodu”.⁸ Njena definicija proširuje uže definicije života ili, preciznije, definicije *značajnog* života iz klasične kršćanske teologije da bi obuhvatila “dodir” koji je inherentan relacionoj kozmologiji. Korištenjem ovog kozmološkog razumijevanja da opišem cyber i digitalne realnosti, tvrdim da te elemente odnosno entitete koje Haraway naziva kiborzima dodamo listi kreativnih agenata Carol Christ. “Seed, čip, gen, baza podataka, bomba, fetus, rasa, mozak i ekosistem”⁹ do veće ili manje mjere ostvaruju kreativnu slobodu. Slika koju stvara teologija Carol Christ namjerno reinvestira vrijednost i značenje u ovu djelomičnu, promjenjivu i ograničenu formu, istovremeno afirmirajući njen multiplicitet.¹⁰ S druge strane, odbacuje kao pogrešnu ideju da je tijelo (a time i žensko) na neki način manje i duh pogrešna jer je “nesavršena”, čak i zla. Istovremeno, opisuje utjelovljenje kao “nesvodljiv kontinuum”¹¹ između uma i tijela: aspekt bivanja koji je ograničen, relacijski, osjećajan, promjenjiv, fizički, metalni i spiritualni. Tijela se mijenjaju. Tijela umiru – ali to nije tek “ok” niti je teret koji moramo nositi. Naprotiv, rad Carol Christ ukazuje na to da postoji aspekt limitacije tijela i promjenjive realnosti u kojem implicitno možemo uživati.¹² Gejmerica-igračica/gejmerica-avatarka utjelovljuje ovo limitirano temporalno uživanje.

Video gejming se može poimati kao veoma vidljiv oblik relacionog utjelovljenja, kako zbog toga što je gejmerica angažirana u vizualno predstavljenoj cyber realnosti, tako i zbog činjenice da je gejmerica, dok je angažirana u toj realnosti, također prisutna u svijetu koji nije cyber. Tijelo gejmerice vrlo očigledno se

nalazi u međuprostoru. Online gejmeri i gejmerice igraju sa drugim ljudskim bićima ili likovima igrača (PC – player character) u virtualnim okruženjima, te su u interakciji unutar izabраниh tijela (avatara) i sa likovima koji nisu igrači (NPS non-player character) koje generira kompjuter. Gejmerica-igračica/gejmerica-avatkarka također se fizički angažira u oba svijeta, preko tastature, kontrolora, a čak i u načinu na koji su neki kontrolori dizajnirani da se tresu ili pokreću kao reakcija na određene stimulanse igre.

Nadalje, ograničenja brojnih igara omogućavaju dovoljno vremena za igru, ali je ona i dalje privremena i pruža veliko uživanje.¹³ Psiholozi istraživači Przyblski i Ryan navode: “Većina igrača igraju zato što im je aktivnost zanimljiva i zabavna” te da “uslovi koji pojačavaju osjećaj autonomije i kompetencije kod osobe podržavaju ovu intrinzičnu motivaciju, dok faktori koji umanjuju percipiranu autonomiju i kompetenciju podrivaju intrinzičnu motivaciju”.¹⁴ Uspješno samostalno djelovanje motivira igranje i utiče na uživanje u igri. Ja volim igrati *Oblivion*. Smatram da je mogu uspješno igrati: a to stajalište je potvrdio i moj zasluženi identitet – Lady Sheogorath. Ipak, ovaj identitet značajan je samo na temelju njegove kompleksne relacionalnosti sa igranjem igre, zajednicom i ograničenjima same igre.

Relacionalnost gejmerice-igračice/gejmerice-avatkarkice ispoljava se doslovno na više od jednog “mjestu” u jednom trenutku: u fizičkom prostoru na Zemlji, cyber ili digitalnom prostoru koji je kreiralo čovječanstvo, kao i na “mjestu” identiteta. Naročito relaciono, ovo utjelovljenje predstavlja međupovezanost koja je uobičajena većini feminističke teo/alogije na fizički, psihološki i vizualni način. Time, kako je primjer vrste međuprostora koji relaciona teo/alogija opisuje, gejmerica-igračica/gejmerica-avatkarka može biti u stanju podizati svijest o feminističkoj i relacionoј kozmologiji. Bilo da nam se sviđa ili ne, relaciona feministička teo/alogija odigrava se u svjetovima video igara na takav način da čini međudnos lako pristupačnom¹⁵ idejom za svijet koji koristi cyber tehnologiju. Jednostavno treba upaliti konzolu i početi igrati.

Međutim, video igre također sažimaju tu relaciju tenziju bivanja u međuprostoru u društvu koje je u velikoj mjeri opresivno. "Lak pristup" video igri već u sebi podrazumijeva društvenu klasu i globalnu politiku koja nekim nacijama daje pristup cyber tehnologiji koja zavisi od rada i opresije drugih nacija. Doslovno kao proizvod (gejmerske industrije, zapadnog kapitalizma, društvenih konstrukata, itd.), video igra se stvara unutar nečega što se može poimati kao zlostavljivačka kulturna paradigma dominacije u svjetovima koji koriste cyber tehnologiju. Relacioni potencijal video igara posredovan je njihovom bliskošću (bliskim odnosom) sa izrabljivačkim i opresivnim dominantnim sistemom značenja.

Izazovi društvenih medija i tehnologije

Gejmerica nije na rubu utjelovljenja višestrukih i, možda, kontradiktornih identiteta. One to već rade i, stoga, tvrdim da svijet video gejminga ima jedinstvenu sposobnost da pokaže i komunicira onu vrstu liminalnog postojanja koje opisuje procesna filozofija Carol Christ. Ipak, video igre se često kritiziraju kao dječje, nerealne fantazije za, u najmanju ruku, trošenje vremena ili traženje privremenog bijega ili, u najgorem slučaju, kao ovisnički mehanizmi za reprodukciju društvene opresije i nasilja. Mnoge od ovih kritika su opravdane.

Igre poput *Mass Effect* i *Call of Duty* često re/prezentiraju hipermaskulinog apokaliptičnog¹⁶ junaka. Kako se suočava sa neposrednom opasnošću, u igri *Halo Master Chief* je od glave do pete u oklopu. Norah Campbell ovu pojavu opisuje u svom članku *Future Sex: Cyborg Bodies and the Politics of Meaning* (Budući spol: Kiborg tijela i politika značenja). Ona navodi: "Upravo je u kompjuterskim igrama najčešće predstavljen maskulini lik budućnosti, čime se uspostavlja fantazija oklopne neprobojnosti koja je šokantna zbog svoje zapanjujuće nepromjenjivosti".¹⁷ Mnoge video igre, *nepromjenjivo*, zahtijevaju da maskulinitet utjelovimo kao nešto nepokretno i spremno na nasilje.

Statično i zaštićeno sepstvo je preuveličano u takvim prikazima: superlativna reprezentacija koja, ironično, može i ne mora biti osposobljena da porazi ili pobijedi u scenariju “kraja svijeta” koji nam predstavlja igra. Da bi završio zadatak, taj naizgled nedodirljivi junak mora mnogo puta umrijeti. On ili ona mora “prelaziti nivoe”, odnosno sticati iskustvo ili power-upe (pojačivače, sredstva za jačanje snage junaka npr.) da završe igru, čak i samo pojedinačne zadatke. Tijela koja liče na boga više su parodija boga, jer se besmrtnost u video igrama stiče isključivo kroz sposobnost da se umre mnogo, mnogo puta (ili, nasuprot tome, sposobnost osobe koja igra da prevari sistem).

Norah Campbell također navodi da kiborg re/prezentacije ženskog ili ženstvenog teže reifikaciji “hegemone rodne dijalektike”.¹⁸ Linda Eklund sa Univerziteta u Štokholmu ponavlja ovaj stav. U studiji koja je obuhvatila osam Švedanki gejmerica koje su igrale *World of Warcraft* (WoW), MMORPG koji je proizveo Blizzard Entertainment, Linda Eklund tvrdi da je igra heteronormativno pristrana. Piše da su “u *WoW* naša tijela na neki način performirana za nas. Izgled, kosa, glas, govor tijela, sve je prethodno programirano u rodno stereotipnim ulogama koje su jasno zasnovane na heteroseksualnim očekivanjima”.¹⁹ Dalje opisuje “ples” likova: što je zajednička društvena funkcija u MMORPG igrama. “Ženski plesovi su zamamni, senzualni i, u nekim slučajevima, čisto seksualni. Plesovi muških likova su zabavniji i iako mnogi prave aluzije na seks pokretima tijela, rade to na jedan aktivan način”.²⁰ Ovo heteroseksualizirano ponašanje prenosi se i na odnose između igrača. Ona objašnjava da je vjerovatnije da će ženski likovi za koje muški likovi smatraju da su žene online i offline dobiti pomoć, za što su učesnice u studiji rekle da je koristan alat u igranju.²¹ Dalje, prema studiji, izbor likova je često motiviran eurocentričnim rasnim karakteristikama. Linda Eklund navodi da veći broj igračica općenito (ne samo onih uključenih u studiju) preferiraju “zgodne” avatare iz Alliance, što je jedna od dvije frakcije kojoj igrači mogu pripadati – ljudska frakcija, dok najčešće ne biraju likove

iz Hoarda, a to su likovi slični čudovištima ogrima koji su predstavljeni kao kulturno “drugi” avatari i imaju “grublji, opasniji izgled”.²²

Iako priznaju da su rasizam, seksizam i heteroseksizam ugrađeni u brojne igre i prikaze “kiborga”, obje autorice zaključuju da ova tehno-tijela imaju i kompliciran potencijal da vrše subverziju takvih opresivnih stvarnosti. Analiza Nore Campbell pokazuje da tehnologija u potpunosti mijenja one koje vidimo kao “druge” zbog svoje sposobnosti da otkriva razlike i različitost. Navodi da “drugost” konstituiraju “gotovo ljudi koji tehnologiju koriste da prijete zapadnoj granici tradicionalne liberalne ljudskosti”.²³ Sama višestrukost razlike, utjelovljena u gejmerici i izložena u tehnološki kreiranim prostorima postaje prijetnja o kojoj Norah Campbell ovdje govori.

Gejmerica - igračica kreira avatar iz niza opcija koje nude brojne RPG igre. Izbor se može odnositi na rasu (često su dostupne ljudske i “neljudske” rase), profesiju, boju kože, spol, astrološki ili mistički znak, tjelesne karakteristike (oblik jagodične kosti, debljina i položaj obrva, oblik usana, oblik očiju, itd.), tetovaže, šminku, čak i karakteristike ličnosti, između ostalog. Izrada avatara se isključivo zasniva na izboru igračice ili igrača i konstrukcije same igre, a ne na fizičkom tijelu gejmerice-igračice, odnosno gejmera-igrača. Na primjer, rodno cis bijela žena može izabrati muškog avatara koji je “mračni vilenjak”, sa zelenom kožom i bijelom kosom. Gejmerica-igračica/gejmerica-avatarka može utjelovljivati razliku i na taj način osporavati očekivane standarde jer on, ona ili oni su jednostavno ono što i nisu (dok istovremeno ne *bivaju* u potpunosti ni u ovom izabranom identitetu). Gejmerica - igračica/gejmerica-avatarka je i ljudsko biće i nešto izvan ljudskog: ljudsko biće, igračica, avatarka i dio samog programa igre. Analiza Nore Campbell ukazuje da ova vrsta kiborgizma osporava ideje konkretnog i poznatog “drugog”. Gejmeri i gejmerice ne znaju uvijek pretpostavljeni “stvarni” identitet osobe sa kojom igraju. Stoga, može se tvrditi da su korisnici cyber tehnologije (ili je možda bolji termin: interakteri) također dijelom onoga što je “drugo”. Strah od

tehnologije je istovremeno apokaliptičan i prestrašan. Ona osporava granice onoga što jesmo dok izaziva i strah od gubitka onoga što znači biti ljudsko biće u hibridizaciji tehno-biološkog svijeta.

Primjer potencijala za ovaj poremećaj kategorija nalazimo u “tehnologiziranom pogledu” na kožu kiborga: “pogledu na žensko tijelo koji je istovremeno hladan i seksualan”.²⁴ Što znači, kako objašnjava Norah Campbell, da fetišiziramo hiperseksualiziranu žensku kiborginju, ali to samo prethodi pažnji koja se usmjerava na njenu hiperfunkcionalnost.²⁵ Ženska avatarska tijela (usprkos izboru i konstrukciji igrača/igračice) obično se uklapaju u hiperseksualizirane heteropatrijarhalne fantazije. Ustvari, u nekim igrama je izbor ograničen da se osigura ispunjenje arhetipova. Japanska igra iz 2007. godine *Dokapon Kingdom* kompanije Sting ograničava izbor avatarki (u engleskom izdanju Atlusa) na “normalno lice”, “sexy lice”, “sebično lice” i “blesavo lice”.²⁶ Međutim, ženska avatarka, koliko god fetišizirana, istovremeno je i izuzetno moćna. Njeno fantazijsko tijelo je “hiperfunkcionalno”: ona je jednako pripremljena za izazove gejmerskog okruženja kao i njene muške kolege u oklopima. Linda Eklund dodatno rasvjetljava ovu tezu u kontekstu video igara.

Ženski likovi i muški likovi imaju jednak potencijal u *WoW*:²⁷ mogu postizati iste nivoe i sticati istu moć usprkos tradicionalnom estetskom orodnjavanju i ženskoj seksualizaciji. Ustvari, rad Linde Eklund ukazuje na to da ne samo da postoji prilika za remećenje dominantnih sistema značenja u video igrama, već postoji i potencijal za kreiranje prostora u kojem se *afirmira* rodno-queer. To se dešava kada gejmerica - igračica/gejmerica - avatarka preuzima one identitete zbog kojih bi on, ona ili oni (da posudim rodno-queer višestruku identifikaciju od LGBTQQIAA zajednice) bili kažnjeni u offline svijetu izvan igre.²⁸ Gejmerica - igračica/gejmerica - avatarka može biti bilo ko koga on, ona ili oni izabere bez ograničenja, utjelovljujući svoju autonomiju pa čak i drugost. Vidimo to i u izrazito čestom mijenjanju roda u igrama. Linda Eklund navodi da “postoji više ženskih avatara nego žena gejmerica” u *WoW* i

ti ženski avatari “često imaju uloge koje su u skladu sa tradicionalnim ulogama feminiteta”.²⁹ Drugim riječima, mnogi muški igrači performiraju cis-orodnjenu feminitet kroz svoje avatare. Nadalje, zamjena roda je “normalizirana” u igrama, čak i kada se samo radi o “estetskoj opciji”.³⁰ Igrači ne očekuju da igrači-avatari s kojima se sreću “odgovaraju” stvarnim igračima. Drugi primjer sporog remećenja dominantnog sistema značenja nalazimo u izdanju *Guild Wars 2* iz 2012. godine, MMORPG kompanije ArenaNet. “Ples” likova u ovoj igri je značajno rodno neutralniji i više deseksualiziran nego u *WoW*, iako sama igra ne bježi od izrazito rasne i orodnjene estetske kvalitete.

Ti poremećaji možda nisu ono što bismo mogli smatrati “radom ka pravdi” koji teologinje i tealoginje poput Carol Christ, Carter Heyward i Marjorie Suchocki opisuju kao uzajamnost ili zajedničko blagostanje. Međutim, tvrdim da jesu dijelom onoga što zahtijeva rad ka pravdi. Bivanje u međuprostoru koje se dešava u video igrama obuhvata duh onoga što Catherine Keller naziva “protuapokalipsa”. Poremećaj ide gotovo paralelno sa opresijom (u bliskoj je vezi s njom), ali također i pomaže da se mijenja putanja značenja. Posebno tehnološko utjelovljenje gejmera-igrača/gejmera-avatare, višestruki identitet, ima potencijal da

*[Pruži] promjenjivo tlo u odnosu na koje se mogu pojaviti refiguracije i disfiguracije apokalipse – prema cilju prefiguriranja subjektivnosti, odnosno intersubjekta, koji je sposoban da se nosi sa svojom konceptualnom interakcijom.*³¹

Ovaj identitet je fluidan prostor u kojem se upuštamo u opresivne konstrukcije utjelovljenja, a uz to dobivamo i aktivnu sposobnost da refiguriramo i disfiguriramo to utjelovljenje. On remeti sistem značenja ili očekivanje koje ide uz opresivne simbole. Prefiguracija koju Catherine Keller spominje u ovom citatu dešava se kako mijenjamo samu kategoriju ljudskog u svijetu koji koristi cyber tehnologiju. Ali ono što je ključno i za protuapokalipsu i za potencijalni uticaj remetilačkog utjelovljenja gejmerice - igračice/gejmerice - avatarke jeste

to da nijedna od te dvije moći nije previše udaljena od postojećeg (opresivnog) sistema značenja. Da jesu, ne bi bili u stanju “nositi se sa konceptualnom interakcijom [tog sistema]“. Gejmerica - igračica/gejmerica - avatarka je u bliskom odnosu sa zlostavljačkim paradigrama društva, ali upravo ta blizina utjelovljenju daje njegov transformativni potencijal. Gejmerica - igračica/gejmerica - avatarka utjelovljuje zlostavljačku paradigmu dok istovremeno utjelovljuje i svog “drugog”. Jeste i nije: reprezentant je i njegova negacija.

Pitanja utjelovljenja

Diskurs tehnologije i tijela se u mnogim feminističkim krugovima vrti oko onoga što Donna Haraway naziva svojom “menažerijom figuracija”,³² koja uključuje kiborga, OncoMouse (koji je patentirani kiborg), FemaleMan, vampira, primata i Modest_Witness, između ostalih. Kao više i manje srodan³³ čovječanstvu, kiborgu i drugim neprikladnim igračkama, gejmerica-igračica/gejmerica-avatarka ima zajedničke karakteristike sa ovim figuracijama. Na primjer, on, ona ili oni dijele zajedničku karakteristiku sa OncoMouse. OncoMouse je “izmišljena životinja koja je patentirana”.³⁴ Na sličan način gejmerica - igračica/gejmerica - avatarka ima složen odnos sa patentiranjem. Samo određeni dijelovi ovog međuprostornog identiteta predstavljaju kreativni inženjering koji se može regulirati i imati u vlasništvu, poput kontrolora ili drugog hardvera, ili određeni aspekti igranja igre. Međutim, traju žestoke rasprave o tome koliko su prikladni ovi zakoni o vlasništvu te da li iko na njih obraća pažnju, posebno kada patenti nastoje kontrolirati tehnike ili tok ideja.³⁵ Pored toga, ljudski aspekt igrača je nepatentirano biće koje se upušta u ono što su kreirane, napisane i autorskim pravom zaštićene kategorije interakcije.

Istraživanje Linde Eklund potcrtava tu činjenicu da postoji scenarij za video igru. Piše: “*WoW* je igra koju je kreirao Blizzard uz pravila o tome ko možete biti i šta možete uraditi u igri”.³⁶ S jedne strane, ovo je zaista istina. Mogu postati boginja kada igram *Oblivion*, ali i dalje moram izgraditi svoj oklop. Ustvari,

prvo moram prikupiti čilibarske matrice koje se koriste za pravljenje oklopa, a onda ih predati jednom konkretnom liku, koji nije igrač, da napravi lagani oklop i platiti³⁷ mu u konačnici da napravi ono što mi treba. S druge strane, ova zaslužena identifikacija preuzima novo značenje u drugim odnosima. Gejming često postaje “internalizirani”³⁸ aspekt identiteta. Odnosno, identitet koji kreiram u igri mi je značajan. Postaje dijelom mog viđenja sebe unutar i van svijeta gejminga. Sve u svemu, upravo gejmerica-igračica u konačnici daje video igri njen transformativni potencijal prema Lindi Eklund. Ona tvrdi da sama igra predstavlja “ništa više od mrtvih piksela”³⁹ bez ljudskog igrača. Međutim, gdje Linda Eklund posmatra gejming u kontekstu ljudske anatomije, druge teoretičarke koriste teorije o kiborgu Donne Haraway da pokažu da je i sama video igra relacioni entitet neke vrste. Oslanjajući se na procesnu teologiju Carol Christ, možemo također reći da je video igra sama po sebi na neki način živa. Autor Seth Giddings kaže da su igra i njene prateće komponente ustvari dijelovi (učesnici) iskustva.⁴⁰

Seth Giddings navodi da se “na ljudske igrače igre *djeluje* jednako koliko i oni djeluju, moraju otkriti šta mašina hoće da oni urade (odnosno šta će im dozvoliti da urade) kao i da se maštovito u nju upuste” te zaključuje da “ni agensnost ni ponašanje ovdje ne može biti ograničeno na ljudske učesnike”.⁴¹ On čvrsto situira video gejmera u svijet kiborga Donne Haraway, te istovremeno poštuje ideju da biti kiborg znači biti onaj koji prelazi granice.⁴² Mehaničko i biološko su povezani i utiču jedno na drugo te, što je značajno, kreacije koje nastaju kao rezultat nisu ni potpuno ljudske ni potpuno mašinske. I mehaničko i biološko imaju ulog u onome šta se dešava u svijetu video gejminga.

Seth Giddings također pokazuje kako se identitet kiborga povezuje sa otvorenim odnosom sa temporalnošću, promjenom i nesituiranom subjektivnošću. Tvrdi da “u igri ‘ja’ odjednom postaje ‘ja’, ‘moj avatar’ i ‘ja i moj avatar’, jedan hibrid ljudskog i tehnološkog identiteta”.⁴³ Predlažem da ovoj listi dodamo i to da je ‘ja’ također dio, ali istovremeno je odvojeno od

učesnika samih. Kao ljudski interakteri, gejmer - igrač/gejmer - avatar, likovi koji nisu igrači i/ili učesnici su svi u odnosu jedni sa drugima. Odgovor Setha Giddingsa na ovu višestrukost identifikacije u svijetu video igre jeste da se treba pozvati na novu "mikroetologiju"⁴⁴ igranja igre koja u obzir uzima različite učesnike "bez ponovnog upisivanja humanističkih apriornih razlika između subjekta i objekta".⁴⁵ On kritizira teorijsku pristranost ljudskoj anatomiji u antropološkim istraživanjima igranja video igara te predlaže istraživačku metodologiju koja je sposobna prigriliti kompleksni međuprostorni identitet kiborga ili gejmera - igrača/gejmera - avatara: mikroetologiju. To znači da ne možemo dati epistemološku privilegiju isključivo ljudskom elementu u svijetu koji koristi cyber tehnologiju. Stoga, izazov video igri za utjelovljenje je to što ne možemo isključivo pretpostaviti ljudsko biće.

Donna Haraway opisuje članstvo u svojoj menažeriji "malo kao tarot karta gdje prolazite kroz različite aspekte. Ne zato što želite tvrditi da je to cijela priča, već zato što je ulazna tačka".⁴⁶ Tvrdim da gejmerka - igračica/gejmerka - avatarka, možda kao srodna njenoj menažeriji, također pomaže da se ispriča dio priče. Može se to posmatrati kao još jedan ulaz u ispitivanje ovog cyber prostora partikularnosti, multipliciteta i međuprostornosti. Konkretno, ovaj oblik utjelovljenja može se opisati kao intercedentan. Ne transcendiraju fizički svijet, ali nije ni potpuno situiran u njemu. Gejmerka - igračica/gejmerka - avatarka se konstruira i održava pravilima igre. Ipak, on, ona, oni su kreativno autonomni unutar igre: biraju odnose, zadatke, izgled, a možda i iskorištavaju greške u igri da postignu transcendentnu oštricu. Moć ove posebne vrste utjelovljenja je ono što Donna Haraway naziva difrakcija: "narrativna, grafička, psihološka, spiritualna i politička tehnologija za pravljenje važnih značenja".⁴⁷ Ogledalo se okreće za četvrtinu. Umjesto da rekreira ono što je ispred njega, ogledalo izbjegava zlostavljajuću regenezu i lažnu homogenost koja obeščašćuje međuođnos. Preusmjerava ono što vidimo.

Refrakcija nije apokalipsa opresije ili zlostavljačkih paradigmi. Utjelovljenje gejmerke-igračice/gejmerke-avtarke nije ni nužno siguran prostor,⁴⁸ često je previše blizu zlostavljanja. Ali ovaj identitet u međuprostoru koristi neku vrstu protumoći. On intercedentno osporava ideju da su ljudi centar univerzuma. On, ona i oni su jedinstveno i očigledno interrelacioni i predstavljaju odnos u različitim i razigranim kreacijama i distorzijama. Video igre i utjelovljenje gejmerke-igračice/gejmerke-avtarke mogu biti transformativni, a tvrdim i to da su video igre već počele da se transformiraju.

Catherine Keller za čovječanstvo kaže da je krenulo na samoubilačku samo-
"a/nihil/aciju".⁴⁹ Ubijamo se, rekreiramo ništavilo ili apokalipsu nakon čega oblikujemo svoju genezu.⁵⁰ Procesna teologija nam govori da nam treba odnos, difrakcija i protumoć, sila za koju Catherine Keller kaže da je "sposobna utemeljiti, poput štapova za munje, teoriju o posljedicama apokalipse".⁵¹ Kada govorimo o rukovanju munjama, kao gejmerica-igračica/gejmerica-avtarke u ovoj Zemlji Ludila, najviše od svega želim biti daedrička boginja koja je zaslužila svoje pravo da manipulira vremenskim uslovima.

Bilješke

- 1 "Welcome to the Official The Elder Scrolls Community," 15. oktobar 2012, www.elderscrollsonline.com/en/news/post/2012/10/15/welcome-to-the-official-the-elder-scrolls-online-community.
- 2 VG Pub, 2006, www.metacritic.com/game/xbox-360/the-elder-scrolls-iv-oblivion/critic-reviews.
- 3 BoazMoerman, "Daedra," 27. oktobar 2012, <http://elderscrolls.wikia.com/wiki/Daedra>.
- 4 "Mi" se ovdje odnosi na ona ljudska bića čija im društvena lokacija daje direktan pristup (i često ovisnost o) tehnologiji. Mnogi istraživači i istraživačice, uključujući Donnu Haraway i Jenifer Gonzales, prepoznali su da se ova društvena lokacija često oslanja na podređenost drugih ljudskih bića ili zemaljskih bića (često, čak i osobe koje su odgovorne za sastavljanje i distribuciju tehnoloških komponenti nemaju ekonomsku sposobnost da joj pristupe).
- 5 Donna J. Haraway, *Modest_Witness@Second_Millennium: FemaleMan_Meets_OncoMouse* (New York: Routledge, 1997), 12.
- 6 Carol Christ, *She Who Changes* (New York: Palgrave MacMillian, 2003), 13. Carol Christ vrlo jasno smješta svoj rad u filozofiju religije, a ne u teologiju ili teologiju, eksplicitno otkrivajući svoju namjeru da opiše stvarnost općenito. Razlikujući teologiju od teologije koja "ostaje u određenoj zajednici", filozofija Carol Christ nastoji "govoriti o značenjima i vrijednostima koji su temeljni i osnovni u životu".
- 7 Christ, *She Who Changes*. "Change is" (Promjena jeste) i "Touch is" (Dodir jeste) su nazivi poglavlja knjige.
- 8 Ibid., 45.
- 9 Haraway, *Modest_Witness@Second_Millennium*, 12.
- 10 Christ, *She Who Changes*.
- 11 Ibid., 56.
- 12 Ibid. Carol Christ raspravlja o uživanju i njegovom odnosu sa tijelom, ženama i božanstvom u poglavlju "Life Is Meant to Be Enjoyed" (U životu treba uživati) 115-141.
- 13 Osobe koje igraju igre su izjavile na stranici www.gamefaqs.com da su igrali između 100 do 500 sati, i to Oblivion i sve prethodnice. Međutim, neke osobe su navele da se radi čak i o 3500 do 5000 sati igranja.
- 14 Andrew Przybylski i Richard Ryan, "The Motivating Role of Violence in Video Games," *Personality and Social Psychology Bulletin* 35 (2009): 243, <http://psp.sagepub.com/content/35/2/243>, 244.
- 15 Pristupačnost ovdje definiram kao ono što je potrebno za stvarno igranje igre u "svijetu cyber-tehnologije": pritisnete dugme, usmjerite kontrolor i igrate međuodnos. Međutim, također želim reći da je pristup samoj tehnologiji igara ograničen društvenom klasom i globalnom politikom koja određuje ko ima pristup cyber-tehnologiji. Ovo je važno pitanje pravde. Kiborg nije "bolji identitet". To je jednostavno identitet koji ilustrira

određene odnose i može biti koristan u društvu koje već preferira korištenje cyber-tehnologije. Nadam se da će ovaj članak doprijeti do publike koja ima pristup i na koju mogu uticati video igre.

- 16 Razjasnit ću odnos video igara prema "apokalipsi" kasnije u radu, koristeći rad Catherine Keller o "protuapokalipsi".
- 17 Norah Campbell, "Future Sex: Cyborg Bodies and the Politics of Meaning," *Advertising and Society Review* 11, br. 1 (2010): 6.
- 18 Ibid.
- 19 Linda Eklund, "Doing Gender in Cyberspace: The Performance of Gender by Female World of Warcraft Players," *Convergence: The International Journal of Research into New Media Technologies* 17, br. 3 (2011): 336.
- 20 Ibid., 331-332.
- 21 Ibid., 332.
- 22 Ibid., 330.
- 23 Campbell, "Future Sex," 6.
- 24 Ibid., 10.
- 25 Ibid.
- 26 Muškim avatarima u igri dat je izbor između "normalnog lica", "cool lica", "zločestog lica" i "oduševljenog lica".
- 27 Eklund, "Doing Gender in Cyberspace," 336. Linda Eklund navodi: "[Učesnice studije] naglašavaju činjenicu da ženski i muški likovi počinju sa istim uslovima; nema spolne razlike u igri ili priči. To znači da za gejming spol ne utiče na nivo vještina". Komponente postignuća u *WoW* nisu rodno pristrasne, što je samo po sebi odstupanje, ako ne i poremećaj dominantnih "offline" sistema značenja u zapadnim patrijarhalnim društvima.
- 28 Ibid., 339.
- 29 Ibid., 327-328.
- 30 Ibid., 328.
- 31 Catherine Keller, *Apocalypse Now and Then* (Boston, MA: Beacon Press, 1996), 32-33.
- 32 Donna J. Haraway i T. N. Goodeve, *How Like a Leaf* (New York: Routledge, 2000), 135.
- 33 Haraway, *Modest_Witness@Second_Millennium*, 265. Donna Haraway piše: "Vjerujem da neće biti rasnog ili seksualnog mira, ni prirode pogodne za život, sve dok ne naučimo proizvoditi čovječanstvo kroz nešto više ili manje od srodstva". Tvrdim da se stvarnost video igara približava ovoj vrsti identifikacije između ljudske reprodukcije i njenog poremećaja tehnologijom, poput drugih figuracija Donne Haraway.

- 34 Haraway, *How Like a Leaf*, 140.
- 35 Steve Chang i Ross Dannenberg, "The Ten Most Important Video Game Patents," *Gameasutra*. 19. juli 2007, www.gamasutra.com/view/feature/130152/the_ten_most_important_video_game_php?page=1.
- 36 Eklund, "Doing Gender in Cyberspace," 327.
- 37 Lik koji nije igrač, laki oklopnik u Zemlji Ludila fizički je muškarac i nije čovjek. Teški oklopnik je fizički žensko, također neljudsko biće.
- 38 Eklund "Doing Gender in Cyberspace," 326.
- 39 Ibid., 327.
- 40 Seth Giddings, "Events and Collusions: A Glossary for the Microethnography of Video Game Play," *Games and Culture* 4 (2009): 148.
- 41 Ibid., 151.
- 42 Ibid., 145.
- 43 Ibid., 146.
- 44 Ibid., 152. Seth Giddings u svom djelu raspravlja o etologiji i etnografiji; prvo se odnosi na proučavanje ponašanja životinja, a drugo na proučavanje ponašanja ljudi. Zalaže se za miroetološki pogled kako bi se izbjegao antropocentrizam u istraživanju video igara.
- 45 Ibid., 155.
- 46 Haraway, *How Like a Leaf*, 138.
- 47 Ibid., 102.
- 48 Rekla bih da su neke igre "sigurna" mjesta i da su zapravo osmišljene za poticanje suosjećajnog odnosa između igrača. Izdanje *Journey* kompanije That Game Company iz 2012. dobar je primjer ove vrste igre.
- 49 Keller, *Apocalypse Now and Then*, 172.
- 50 Ibid.
- 51 Ibid., 32-33.

16. Pokvareno tijelo, virtualno tijelo: cyber feminizam i boginja koja se mijenja

Rachel Wagner i Sarah Scott

Žena, rekao je Aristotel u djelu *O nastanku životinja*, nastaje samo kroz “devijaciju”, kada se “priroda na neki način udalji od generičkog tipa”. Druga monstrozna rođenja, poput beba koje izgledaju kao poluživotinje ili imaju vidljive deformacije su, po Aristotelu, ekstremniji oblici iste te “devijacije”.¹ Ženskost, tvrdi Rosi Braidotti, povezuje se sa monstroznim kroz historiju, tako da mizoginija u današnjem svijetu “nije opasnost već je prije strukturalna nužnost sistema koji ‘drugost’ može predstavljati jedino kao negativnost”.² Takvo “devijantno” etiketiranje se danas može vidjeti u formi dijagnostičkih procjena ženskih reproduktivnih pitanja. Hronična bol je “poremećaj”. I endometriozna isto tako, koju karakterizira po svojoj prilici “pomjereno” ili “abnormalno” tkivo. “Nesposobnost” ženskog tijela da proizvodi jajašca redovno se naziva “zatajenje jajnika”. Pojam “histerektomija” dolazi od grčke riječi *hystera*, što znači maternica, jer je histerektomija bila pokušaj odstranjenja maternice da bi se prekinula “histerija” i potakao povrat u emocionalnu stabilnost.

Da li je uopće čudno što je jedan od najvažnijih poteza feministica drugog vala bio da žensko tijelo prikažu kao božansku Boginju? Samosvjesno štovanje ženskih tjelesnih procesa bio je način da se odbace monstrozne i štetne ocjene ženskog utjelovljenja i povrati osjećaj povezanosti sa prirodom, jedne s drugom, sa samom sobom. Međutim, za ženu koja je etiketirana kao žena sa “abnormalnom” uterusnom “disfunkcijom”, teško da je utješno zamišljati Boginju kao majku koja rađa svijet jer prikazi one božanske koji se oslanjaju na prirodno žensko funkcioniranje mogu biti bolni i otuđujući. Ta žena se

smatra ženom “pokvarena tijela”, a traži, kao sve žene, osjećaj pripadanja široj zajednici feminističke prakse.

Kada su 1990-ih godina feministice trećeg vala tek počinjale kritizirati ono što su smatrale normalizirajućim tendencijama prvog vala feminizma, neke su se okrenule tada nastajućem svijetu cyber prostora za nove feminističke perspektive. Za te “cyber feministice”, online svijet je nudio sredstva za borbu protiv mizoginije jer su u potpunosti transcendirale rod time što su “spojile tijelo i tehnologiju”.³ Tražeći da potpuno nadvladaju tijelo, preokrenule su materijalnost feminizma Boginje i zamijenile je platonizmom koji napušta tijelo. A ipak, i religija Boginje i cyber feminizam ne uspijevaju utješiti ženu pokvarenog tijela čije se tijelo ne može lako nastaniti u svojoj materijalnoj formi niti se može simbolički transcendirati u digitalnom prostoru. Imajući na umu tu ženu, ovdje tražimo analoge za novu vrstu ekspresije koja ne zavisi ni od utjelovljenja plodnosti Boginje ni od bestjelesnog kiborskog ulaska u virtualnu realnost. U tom procesu, razmatramo elemente prvog i drugog vala feminizma tražeći analoge i nudeći uvide u novu perspektivu koja stvara prostor za reproduktivnu razliku te ohrabruje slavljenje pune ženskosti.

Religija Boginje

Marianne Ferguson prati ono što ona smatra dokazima Majke Boginje kroz brojne grane drevnih religijskih praksi, od kamenih ženskih figura paleolitskog doba u Evropi do Ašere iz drevne kanaanske tradicije.⁴ Za neke feministice, ova otkrića opravdavaju ponovno zamišljanje mita o stvaranju. Umjesto prikaza muškog Oca Boga, Boginja se smatra plodnom majčinskom silom, kako Monico Sjoø pokazuje u ponovljenoj priči,

U početku, život nije nastajao u tijelu bilo kojeg bića, već u okeanskoj maternici koja sadrži sav organski život. Nije bilo specifičnih spolnih organa, nego se generalizirano žensko postojanje samo reproduciralo unutar ženskog tijela mora. Prije nego što su se mogli

razviti kompleksniji oblici života i preći na kopno, bilo je neophodno da se okeansko okruženje minimizira, da se reproducira u malim i mobilnim razmjerima. Meka, vlažna jajašca položena na suhu zemlju i izložena zraku bi umrla ... U toku evolucije, okean – zaštitni i hranidbeni prostor, amnionska tekućina, čak i lunarno-plimni ritam – prenesen je u pojedinačno žensko tijelo.⁵

Ovaj slikovit prikaz Monice Sjoos oslanja se u velikoj mjeri na simbolizam plodnosti jer direktno povezuje stvaranje sa ženskom reprodukcijom. Merlin Stone također tvrdi da štovanje božanskog ženskog prethodi patrijarhalnim očevima bogovima i osvrće se na vrijeme kada je postojao “prikaz žene koja je bila najstarija, prvobitna pretkinja i taj prikaz je obogotvoren i štovan kao Božanska Pretkinja”.⁶ Boginja je često prikazana “kao simbol za sve kreativne, životvorne moći univerzuma”.⁷ Ali tako bogat prikaz možda neće privući žene koje nikada neće iskusiti trudove i porod, koje se nose sa svakodnevnim bolovima endometriozе, tugom zbog sterilnosti i strahom od raka jajnika. Za ženu kojoj je tijelo pokvareno, ovi mitovi mogu biti jednako otuđujući kao i patrijarhalni mitovi jer ni prvi ni drugi ne nude prostor u kojem ona sebe može zamisliti u slici one božanske.

Carol P. Christ opisuje ritual ljetnog solsticija u kojem su žene “simulirale rodni kanal i rađale jedna drugu u svoj krug”.⁸ Takav ritual nije afirmativan za ženu kojoj su odstranjeni jajnici, za transeksualnu ženu koja nikad neće imati djecu, za ženu sa hroničnim bolom u zdjelici. Umjesto promicanja onoga što Carol P. Christ smatra “raspoloženjem” pozitivne, vesele “afirmacije ženskog tijela i životnog ciklusa koji je u njemu izražen”, takvi rituali pažnju usmjeravaju upravo na te elemente utjelovljenog identiteta koji uzrokuju patnje žene pokvarenog tijela.⁹ Upravo kao što su teologinje vumanizma pronalazile manjkavosti ranog bijelog feminizma jer je zanemarivao partikularizirana iskustva crnih žena, tako i žena pokvarenog tijela može slavljenje plodnosti u feminizmu Boginje doživjeti kao gorki podsjetnik na svoj marginalizirani

identitet. Možda je odgovor da se u potpunosti odrekemo materijalnosti i slavimo fluidnost identiteta u digitalnim prostorima, gdje bi rod bio nevidljiv?

Cyber feminizam

Za cyber feministice, Internet je mjesto za hibridnost, fluidnost i virtualno performiranje identiteta, gdje kreiraju diskurzivne prostore koji osporavaju unaprijed smišljene binarnosti roda. Energizirane mogućnostima novih performiranja roda, cyber feministice VNS Matrix najavljuju patrijarhalnim proizvođačima Internet tehnologije 1996. godine: "Mi smo maligna nezgoda koja vam je upala u sistem dok ste spavali. Kada se probudite mi ćemo vam prekinuti digitalne zablude i oteti vam vaš besprijekorni softver". Internet je mjesto gdje "istina isparava" i gdje "ništa nije sigurno [jer] nema mapa".¹⁰

Uz nade oslonjene na digitalnu hibridnost, Donna Haraway je izdala svoj poznati manifesto: "Radije ću biti kiborjinja nego boginja".¹¹ Yvonne Volkart objašnjava da dok tradicionalni feminizam nove tehnologije jednostavno inkorporira kao "alate za žensko oslobođenje", cyber feminizam aktivno "promiče i ideju postojanja kiborjinjama i zadovoljstva koja je prate". Prema Yvonne Volkart, nove tehnologije "se više ne percipiraju kao proteze i instrumenti za oslobođenje koje je odvojeno od tijela", već kao "spajanje tijela i tehnologije". "Tehnološko tijelo" samo po sebi postaje mjesto oslobođenja.¹² U cyber prostoru, "identitet je igra" i crpi "bazu podataka mogućih reprezentacija, koje možete miksati kako želite".¹³ Za cyber feministice, fluidnost predstavlja slobodu.

U svom "Cyber feminističkom manifestu za 21. stoljeće" VNX Matrix proglašavaju: "Mi smo moderna pička ... nesputana oslobođena nepopustljiva ... vjerujemo u uživanje ludilo svetost i poeziju / mi smo virus novog svjetskog nereda / kidamo simboličko iznutra / saboterke smo glavnog kompjutera velikog tatice ... infiltriramo se remetimo diseminiramo / korumpiramo diskurs".¹⁴ Preuzimanjem fluidnih identiteta u digitalnom prostoru, cyber

feministice tu vide način da poremete dobijene rodne binarnosti kroz transformativni performans. Cyber feminizam se, međutim, oslanja na sposobnost osobe da transcendiraju tijelo, vrstu platonizma paradoksalno ukorijenjenu u fizičkom tijelu koje mora surađivati jer olakšava upotrebu tastature, kompjuterskih ekrana i drugih digitalnih sučelja. Cyber feminizam se oslanja na tijelo koje voljno uzmiče kako osoba zaranja u online svijet, ali za ženu pokvarenog tijela, stvarna tjelesnost zadire u digitalni identitet. Fluidna virtualnost sputana je tjelesnim tvrdoglavim, bolnim podsjetnikom da je korisnik žensko.

I tradicije Boginje i cyber feminizam oslanjaju se na idealni prikaz ženskog u odnosu na koji se stvarne žene moraju mjeriti. U okviru tradicija Boginje stvarne žene su pozvane da prigrle svoje identitete sve dok se oni "prirodno" uklapaju u Zemljine cikluse. U okviru cyber feminizma, stvarne mogu postati oslobođene kiborginje sve dok svoja fizički određena tijela zamjenjuju novim, virtualnim, fluidnim tijelima sa rodno tekućim kvalitetima. Nijedna od opcija ne nudi način da se sterilna žena ili žena u bolovima poistovjeti sa širim sistemom koji je smislen. Za takve žene, specifičnost tijela je stalni podsjetnik da nema bijega u božanska ili virtualna carstva. Potrebni su novi rituali, novi oblici mitskog oslobođenja. Ako ni tradicionalna religija Boginje ni nove tradicije cyber feminizma ne mogu ponuditi mjesto ženi pokvarenog tijela, koji drugi analozi postoje za samoafirmaciju? Feminističke tradicije i tradicije vumanizma nude neke naznake kako bi moglo izgledati novo samopoimanje za ženu pokvarenog tijela. Ovdje ćemo razmotriti tri seta analoga koji proističu iz postojećih tradicija: odvažnost, hibridnost i erotizam.

Odvažnost

Odvažnost je jedan od načina da se prigrli utjelovljenje. Ovdje ćemo podijeliti tri moćna primjera feminističke odvažnosti da vidimo kako su odvažne žene nadišle vanjske osude i prihatile sebe. U princezi Diani, Starici i vumanističkoj

mudrosti pronalazimo moćne uvide u prihvatanje i slavljenje utjelovljenog sepstva.

Princeza Diana

Jedan od najpoznatijih primjera odvažne ikone je princeza Diana. Vrijednosti koje joj se obično pripisuju uključuju “suosjećanje, ljubav i davanje prvenstva običnim ljudima, posebno onima koje *mainstream* patrijarhalno društvo odbacuje”.¹⁵ Zaista, Dianino ime priziva ideal “svjetskog narodnog božanstva Diane – boginje svjetla i tame, kraljice vještica i rodno varijantnih, zaštitnice siromašnih, zatočenih, bolesnih i historijske osporavateljke patrijarhalne hegemonije”.¹⁶ Jane Caputi se divi “kurvinskom” karakteru i ‘vještijim’ traganjima” princeze Diane iako su ih “napadali vjerski zagovornici obuzdavanja ženske seksualnosti”.¹⁷

Diana se neumorno borila za društvenu promjenu, posebno u kontekstu beskućništva, AIDS-a, narkomanije i uklanjanja mina. Bez obzira na to, kada je propao njen brak sa princem Charlesom, Diana je kritizirana i oduzete su joj titule. Mary Daly tvrdi da su Dianu zbog njene odvažnosti “izdali, maltretirali, zlostavljali, da su je ganjali *paparazzi* i [na kraju je] ubili”.¹⁸ Jedan životvoran, odvažan odgovor na Dianinu vlastitu odvažnost, kako kaže Jane Caputi, bio bi da “odajemo počast kraljici iznutra, da imenujemo i zahtijevamo ovu moćnu ikonu moći, transformacije i iscjeljenja”.¹⁹ Međutim, savremeno “žensko božansko” ne bi trebalo biti ograničeno na “prosvjetljene živote” poput Dianinog, već bi trebalo biti “prepoznato kao najprisutnije u koloniziranim, osiromašenim, protjeranim, zatvorenim, porobljenim, silovanim, oklevetanim i poricanim bićima svijeta – u ginocentričnom, u butch, u queer, u dark, u starom, elementarnom, zajedničkom”.²⁰ Diana je figura boginje koju čak i žena pokvarenog tijela može imitirati kroz odbijanje da dopusti da je drugi definiraju, kroz odvažno utjelovljenje neočekivane femininosti i kroz posvećenost društvenoj promjeni.

Starica

U tradicijama Boginje, ženskost se štuje u “trostrukoj boginji” koja se opisuje kao “trostruki aspekt mladosti, zrelosti i starosti, odnosno kao djevica, majka i starica”.²¹ Starica je prikazana kao “mudra stara žena” kojoj “blizina smrti daje distancu i perspektivu u odnosu na životne probleme”.²² Starica je mudra, ona je “vještica koja liječi” i koja je “duboko povezana sa prirodom”.²³ Starica i žena pokvarenog tijela obje zauzimaju prostor van idealizacije Boginje kao majke. Međutim, žena pokvarenog tijela uopće ne mora biti blizu smrti i možda se više poistovjećuje sa djevicom ili majkom ako su joj hronološki bliže.

Za razliku od ostarjele Starice, mlada neplodna žena nema iza sebe cijeli život iskustava niti je stručna za liječenje korijenjem i biljkama. Slično tome, žena pokvarenog tijela srednjih godina možda pati zbog neplodnosti i doživljava bolove u srcu zbog invazivnih medicinskih procedura kojima se nastoji “popraviti” njeno pokvareno tijelo. Djevice i majke sa pokvarenim tijelima možda još uvijek ometaju “prirodne” procese terapijskom upotrebom kontracepcijskih pilula ili hormonalnim tretmanima, u nadi da će ublažiti fizičku bol. Za takve žene, identitet sličan Starici je kompleksna stvar jer je dobro slaviti žensku mudrost, ali bol što ne možete izabrati plodnost može biti ogromna.

Mary Daly ovdje nudi utjehu. Žena postaje Starica “ne samo zbog hronološke dobi” već “kao rezultat Preživljavanja ranih faza Onozemaljskog putovanja te time otkrivanja dubina hrabrosti, snage i mudrosti u Sepstvu”.²⁴ Prihvatanje stanja Starice može biti duboki znak samoosnaživanja. Starica je naučila da “vlada” i “upravlja” svojim životom, da upravlja “vozilima našeg putovanja” koje se može sastojati od “svakakvih kreativnih poduhvata koji unapređuju ženski proces”.²⁵ Mary Daly poziva svaku ženu da bude “zapanjujuća, prelijepa Starica, ona koja inspirira odbojnost prema falusnim ustanovama i moralnosti” i prihvata svoju intrinzičnu slavu.²⁶ Donna Wilshire nam kaže da su Starice “poznate po svom smijehu”. One su “iskusne, samouvjerene,

pune tajnih znanja i nemaju šta izgubiti”. Staricama “prolazi kada su grube, drske, hrabre” i “ne smatraju da uvijek trebaju poštivati manire i tradiciju”. Starice “boli briga” šta drugi misle o njima i “rade po svom” dok “pucaju” od radosti.²⁷ Na samopouzdanje Starice može polagati pravo svaka žena svake dobi, uključujući i ženu “pokvarenog tijela”.

Mary Daly poziva žene – u kakvom god su tijelu – da povrate “Elementarnu stvarnost” time što će “izaći iz pitomih/iscrtanih načina mišljenja i osjećanja”.²⁸ Ona nas podsjeća da je riječ “courage” (hrabrost) izvedena iz latinskog *cor*, što znači srce. Hrabrost, time, “označava strastvenu snagu koja se u srcu osjeća”.²⁹ Žena pokvarenog tijela koja prigrli stanje Starice može biti “vatrena” i “vulkanska”, neka vrsta “Nemesis” koja se “gradi inspirirana djelima Pravedničkog gnjeva”.³⁰ “Pravednički gnjev” Starici dozvoljava da “duboko pije Divlje elemente i buja, raste”.³¹ Mary Daly nas poziva da slavimo “Kvintescenciju”, “ujedinjuću Živu Prisutnost koja je u srži Integriteta i Elementarne povezanosti sa Univerzumom”.³² Ovo žestoko slavljenje može biti iscjeljujuće za ženu pokvarenog tijela koja u stanju Starice može naći razumijevanje za žensko utjelovljenje koje se ne oslanja na fizičku plodnost.

Vumanizam. Vumanistice u posljednje tri decenije iznova snažno otkrivaju da bijeli patrijarhat nije napravio dovoljno prostora za crnu ženu koja pati niti je prepoznao snage crnih žena. Reagirajući na historiju ropstva i ugnjetavanja, vumanistice odbijaju da ih slomi bolna prošlost. Kako tvrdi Alice Walker, djelovati kao žensko znači ispoljavati “razudano, odvažno, hrabro i samovoljno ponašanje”. Radi se o tome da “želi znati više i dublje od onoga što se smatra ‘dobrim’ za nju”. Biti žensko znači i voljeti druge žene “seksualno i/ili neseksualno” uz razumijevanje “ženske kulture, ženske emocionalne fleksibilnosti ... i ženske snage”.³³ Može također podrazumijevati prkos prema heteroseksualnim stereotipima ranijih oblika feminizma, istih onih stereotipa koji pretpostavljaju da je majčinstvo idealan izraz feminiteta. Žena pokvarenog tijela u vumanizmu može pronaći hrabrost da drugačije razmišlja, da sebe u

potpunosti voli te da definira pripadanje zajednici na načine koji dozvoljavaju prihvatanje i ljubav prema tijelu koje joj je dato.

Emilie Townes od nas traži da zapamtimo: “sve što radimo je posredovano našim tijelima”.³⁴ To znači da zdravlje “nije jednostavno odsustvo bolesti – sastoji se od velikog niza aktivnosti koje njeguju ozdravljenje i cjelovitost”.³⁵ Emilie Townes predlaže da nam treba komunalna “etika brige” koja liječi “lomove tijela” uzrokovane rasizmom, seksizmom, heteroseksizmom, homofobijom i klasicizmom.³⁶ Ona opisuje “svakodnevnost moralnih činova” koji liječe, uključujući stvari poput stvarne, fokusirane pažnje na ono što drugi govore, da smo lojalne i pouzdane, te da ozbiljno preuzimamo leaderske odgovornosti. Sve ovo zajedno čini “svakodnevnost ustajanja i ponovnog pokušaja da živimo kako treba”.³⁷ Žena pokvarenog tijela je također pozvana da odbaci “lomove” patrijarhalnih etiketa koje se pripisuju njenom tijelu te da preuzme pripadanje živući zajednici koja je usmjerena na zdravlje i njegovanje.

Monica Coleman koristi kršćanski jezik kada tvrdi da je spasenje u “učešću u zajednici koja ‘nade način tamo gdje ga nema’”.³⁸ Spasenje se “uklapa u jedinstven pogled na svijet, a ipak je toliko borbeno, lokalizirano i kontekstualno” i otkriva se “u konkretnim iskustvima ovog svijeta”. Kako nije transcendentna onozemaljska stvar, spasenje “mora uvijek izgledati, mora se osjećati i mora imati ukus kao nešto”.³⁹ Za ženu pokvarenog tijela, spasenje možda izgleda kao “borbeno” prihvatanje potpuno življenog tijela, gdje se dozvoljava konkretnost stvarnih iskustava da poprimi oblik unutar prostora napretka i nade punog ljubavi.

Kelly Brown Douglas, koja piše o ozbiljnoj šteti koja je uzrokovana rasističkim prikazivanjem crnačke seksualnosti, također nalazi nadu u utjelovljenom čovječanstvu. Za nju se crnačka seksualnost afirmira kroz teološko utjelovljenje Boga u ljudskom obliku. Tijela su nužna za ispunjenje Božje ljubavi u ljudskoj historiji. “Biti kao Isus” zahtijeva da mi stvaramo odnose “koji su oslobađajući, ozdravljajući, osnažujući i održavaju život”.⁴⁰ Žena pokvarenog

tijela, bez obzira na svoje nasljeđe, može utjehu pronaći u argumentu da se čak i njeno tijelo afirmira kao znak stalne Božje ljubavi. Za Dolores Williams, metafora Egzodusa divljine ukazuje na to da je ljudska inicijativa “nužna” za rad oslobođenja u “strukturiranju pozitivnog kvaliteta života za porodicu i zajednicu”.⁴¹ U priči o divljini, “svijest i borba” se povezuju sa “održavanjem slobode” nakon napuštanja Egipta.⁴² Žena pokvarenog tijela će ovdje pronaći inkarnacijsko insistiranje da ljudska zajednica može ponuditi ozdravljenje i nadu time što djeluje kao posrednik Božje ljubavi u svijetu. Kako kaže bell hooks, trebamo “ženu odvesti sepstvu kao početnu tačku za politizaciju” i “misliti da samo ja – moje tijelo – ja činim svemir – je sve što je uistinu važno”.⁴³ U takvom univerzumu, čak i žena pokvarenog tijela pripada, što je status koji je paradoksalno liječi odbacujući i samu ideju pokvarenosti.

Oslanjajući se na vumanizam u razvoju svoje vumanističke eko-spiritualne epistemologije, Pu Xiumei naglašava vumanističke vrijednosti povezanosti, ali ih proširuje na svijet u cjelini, prepoznajući duboko “jedinstvo čovječanstva i prirode”. Pu Xiumei predlaže: “Trebamo nove načine povezivanja sa prirodom” koji skreću pažnju na našu zajedničku svrhu. Prema njoj, “moramo shvatiti da smo dio prirode i da je svako korporalno tijelo prirodno”.⁴⁴ Za ženu pokvarenog tijela, ovaj simbolički povratak povezanosti na neki način je čišći od ranijih manifestacija religije Boginje. Umjesto da se od svakog ljudskog bića zahtijeva da oponaša božansko, božansko se *samo po sebi* smatra zajednicom svih ljudskih bića – onakvih kakvi *jesu*. Univerzum bi se trebao gledati kao “mreža” u kojoj svaka pojedinačna stvar “ima svoju svrhu”.⁴⁵

Žene koje nisu vumanistice moraju biti pažljive da ne negiraju jedinstvenost lične patnje svake vumanistice. Dolores Williams tvrdi da se teologija vumanizma “grana u svom vlastitom pravcu, uvode se nova pitanja i konstruiraju nove analitičke kategorije”, ali i da je također “neseparativistička i dijaloška”. Teologija vumanizma “protivi se svakoj vrsti opresije koja je zasnovana na rasi, spolu, klasi, seksualnoj preferenciji, fizičkom invaliditetu

i kasti”.⁴⁶ Svrha vumanizma je da se “razmjenjuju ideje, proširuju definicije i koncepti i planiraju političke strategije”.⁴⁷ Žena pokvarenog tijela, znači, može pronaći solidarnost u vumanističkom odbijanju *svakog* oblika potčinjavanja i uživati u vumanističkom slavljenju utjelovljenog sepstva u zajednici.

Hibridnost

Uzdizemo četiri oblika hibridnosti ovdje kao analoge za ženu pokvarenog tijela: rod kao performans, lezbejstvo, kiborgizam i monstroznost. Neki od oblika feminističke hibridnosti koje ovdje razmatramo pažnju usmjeravaju na partikularizirano tijelo, dok drugi slave nematerijalnost. Svi ti oblici hibridnosti razmatraju načine na koje identitet može nastanjivati međuprostore, ispoljavajući se u partikulariziranim performansima fluidnosti.

Rod kao performans

Judith Butler u djelu *Nevolje s rodom* navodi da, poput drugih oblika identiteta, rod se “konstruirati” i izvodi – i kako je takav, trebamo se zapitati da li ga je moguće “drugačije konstruirati”.⁴⁸ Oni elementi feminističke prakse koji zavise od slavljenja ženskog tijela, u tom slučaju, mogu biti ugroženi rodnom performativnošću: “Savremene feminističke debate o značenjima roda iznova dovode do određenog osjećaja nevolje, kao da međudređenost roda može u konačnici kulminirati neuspjehom feminizma”.⁴⁹ Pojam žena, kako kaže Judith Butler, “nije iscrpan” jer je “rod u intersekciji sa rasnim, klasnim, seksualnim i regionalnim modalnostima diskurzivno konstituiranih identiteta”.⁵⁰ Time, žena pokvarenog tijela izvodi rod na svoj partikularizirani i posebno vrijedan način.

Rod je jedan od načina na koje namećemo poredak: “Rod je ponavljana stilizacija tijela, set ponavljanih radnji unutar izrazito rigidnog regulatornog okvira koje se vremenom učvršćuju da bi proizvele privid supstance, vrste prirodnog bića.”⁵¹ Rad Judith Butler na performativnosti roda uključuje i

kritiku “binarnog okvira”, “obavezne i naturalizirane heteroseksualnosti” koja se postiže “kroz prakse heteroseksualne želje”.⁵² Koristeći primjer hermafrodita Herculine Barbin prema opisu Michela Foucaulta, Judith Butler tvrdi da se identitet nekada briše zahtjevom binarnog rodnog performansa, baš kao što i Herculine “uzrokuje konvergenciju i dezorganizaciju pravila koja upravljaju spolom / rodom / željom”.⁵³ Rod “se uvijek izvodi”.⁵⁴ Ako je rod performans onda svaka žena – bilo da može imati djecu ili ne – ima pravo da bude žena ako ona tako izabere. Transeksualne žene, žene koje nemaju seks, žene koje nemaju jajnike, žene koje su imale histerektomiju – sve one imaju pravo da se definiraju kako hoće.

Lezbejstvo

Adrienne Rich kritizira “pristranost obavezne heteroseksualnosti kroz koju se lezbejsko postojanje percipira na skali koja ide od devijantnog preko odvratnog do jednostavno nevidljivog”.⁵⁵ Lezbejsko iskustvo je “ispisano iz historije ili kategorizirano kao bolest, dijelom zbog toga što je tretirano kao iznimka, a ne kao intrinzično”.⁵⁶ Pozivajući na veću svijest o brojnim oblicima samoizabranog identiteta, Adrienne Rich se oslanja na Audre Lorde kada tvrdi da “kako produbljujemo i širimo lepezu onoga što definiramo kao lezbejsko postojanje ... počinjemo otkrivati da je erotsko u ženskom smislu ono što nije ograničeno ni na jedan dio tijela niti na samo tijelo”.⁵⁷

Lezbejstvo se može posmatrati kao izvor radosti. Međutim, Judith Butler ukazuje na to da prejednostavna pretpostavka nekih osoba iz 1980-ih da je lezbejstvo savršen izraz feminizma nije utemeljena na tačnim informacijama. Za nju, lezbejstvo “ne predstavlja povratak onome što je najvažnije za ženu” niti “osvještava femininost niti signalizira ginocentrični svijet”.⁵⁸ Ali je u svakom slučaju lezbejstvo potvrda samoidentiteta sa samoispregovaranim odnosom prema femininom. Slično tome, žene svih seksualnih orijentacija koje se ne uklapaju u idealizirane modele femininog mogu tvrditi da imaju obnovljeni osjećaj erotskog koji se oslanja na slavljenje sebe o čemu govori Adrienne Rich.

Kiborgizam

Iako optimizam u cyber feminizmu 1900-ih godina nije baš uspio, sama ideja i dalje inspirira neke feministice. Rosi Braidotti prihvata tehnološki informiran feminizam koji stvara prostor za dodatne oblike utjelovljenja dok piše da “ono ... što i dalje nazivamo, prilično nostalgичno, ‘naša tijela, mi’ apstraktni su tehnološki konstrukti koji su u potpunosti zaronjeni u naprednu psiho-farmakološku industriju, bionauku i nove medije”.⁵⁹ Naličje opreza o komodificiranim, tehnologiziranim tijelima su tijela koja se cijene *iako* su zavisna od komodificiranih farmaceutskih proizvoda za upravljanje boli, tijela podvrgavana operacijama u svrhe spašavanja života, tijela transformirana kroz samoizabrane transeksualne procese da bi postala autentična. Upravo sa ovom potrebom za materijaliziranim tjelesnim priznanjem Braidotti urgira da bi u cyber prostoru “transcendencija kao istjelovljenje samo ponavljala klasični patrijarhalni model koji je maskulinitet konsolidirao kao apstrakciju, čime je esencijalizirao društvene kategorije ‘utjelovljenih drugih’”.⁶⁰ Trebamo namjerno ostati svjesne svojih fizičkih tijela, čak i online, slaveći utjelovljenu ženstvenost kao osobeno iskustvo jer “posljednja stvar koja nam treba u ovom trenutku zapadne historije je obnavljanje starog mita o transcendentnosti kao bijegu iz tijela ... dobro bi došlo malo manje apstrakcije”.⁶¹

Evocirajući kvalitete koji su ranije povezivani sa Staricom, Yvonne Volkart kiborginju zamišlja kao “vječnu, zločestu i neobuzdanu djevojku”.⁶² Koristi njemački pojam *widerspenstig* za cyber feminističku kiborginju, opisujući je kao “neobuzdanu”, “neukročenu” i “tvrdočelnu”, onu koja odbija da se “popravi”.⁶³ *Widerspenstig* traži da vrati “histeriju u svim svojim pojavnim oblicima” kao izraz samoodređenja.⁶⁴ “Divlja” priroda internetske fluidnosti može se prenijeti u odvažnu reakciju i *offline*.

Monstruoznost

Ambrose Pare, francuski hirurg iz 16. stoljeća, do te mjere je žensko poistovjećivao sa monstruožnim da je sama seksualnost smatrana izrazito

opasnom aktivnošću: "Smatra se da svaka seksualna praksa, osim one koja vodi zdravoj reprodukciji, pogoduje monstroznim događajima".⁶⁵ Povezivanje femininog i monstrozno ne jenjava, uz beskrajne aluzije popularne kulture u filmu i drugim medijima na monstrozne ženske ličnosti, pop femme fatale, vamp žene, Meduze i vještice.

Jedan zabrinjavajući savremeni prikaz monstrozno ženskog javlja se u muzičkom spotu Kanye Westa iz 2001. godine pod nazivom "Monster" u kojem vidimo vampirske, grozne žene koje mile u pozadini, gladno grabe Kanya, crpeći mu novac i energiju dok on pravi snažan otklon od njih.⁶⁶ Negdje u sredini spota, crna pjevačica Niki Minaj se pojavljuje i kaže "Prvo, pojest ću ti mozak, a onda ću bljesnuti zlatnim zubima i očnjacima jer to rade jebene monsterice".⁶⁷ Kanye se fizički ne mijenja, muževan je i moćan, leži u krevetu sa mrtvom bijelom ženom u nekrofilskoj fantaziji. Jedan od posljednjih stihova u pjesmi je priznanje: "Pretjerao sam". U ovoj nasilnoj patrijarhalnoj fantaziji, svakako je pretjerao.

Rosi Braidotti s interesom posmatra "savremeni tren graničnih ličnosti, naročito replikanata, zombija i vampira, uključujući i lezbejske vampirice i druge queer mutante, za koje se čini da uživaju posebnu naklonost u ovim post-AIDS danima".⁶⁸ Monsteri predstavljaju naš strah od onoga između, nebinarnog, fluidnog. Riječ "monster" dolazi od grčkog korijena *teras* koji znači "i strašno i divno, objekat adoracije i obožavanja".⁶⁹ "Monstrozno" se tako, poput Starice, povezuje za liminalnošću.⁷⁰

Pop zvijezda poznata kao Lady Gaga savršen je primjer revitalizacije žene kao "monstrozne". Lady Gaga njeguje javnu praksu ekstravagancije, flert sa homoeroticizmom i transeksualnošću i raskošnu predanost svojim obožavateljima koje iz ljubavi naziva "mali monsteri". U spotu "Born This Way" (2011), Lady Gaga priča svoju vlastitu priču o stvaranju. Simbolički se poistovjećuje sa boginjom koja rađa "monstere" u mediteranskom mitu o stvaranju pod nazivom *Ep o Gilgamešu* i rađa "monstere" u obliku

svojih obožavatelja. Ali iako Lady Gaga pokazuje istu vrstu odvažnosti kao vumanistice, onda odbija da sebe ili svoje tijelo uredno situira unutar “ženstvenog” oblika. Čini se da Lady Gaga govori da biti “monsterica” znači biti obožavana – da čak i oni koji ne pripadaju, pripadaju. Slavljenje ženske seksualnosti nije samo po sebi dovoljno. Umjesto toga, oslobađanje se sastoji od odbijanja da vas definiraju izvana. Prihvatanje seksualne neodređenosti, izbora, roda ili seksualnog performansa, prirodnije je od bilo koje fiksne paradigme rodnog identiteta. Tim argumentom, Lady Gaga sebe osuđuje na stalno, donekle paradoksalno performiranje subverzije očekivanja. Fluidnost zahtijeva održavanje.

Eroticizam

Većina ljudi kada misli o “erotskom”, prvo pomisle na heteroseksualnu strast. Ali kako naglašava Starhawk, slavljenje erotskog samo u heteroseksualnim formama znači “protjerivati druge vrste privlačnosti i želje do pozicije devijantnog” i “činiti nevidljivim stvarnosti lezbejki, gejeva i biseksualnih osoba”.⁷¹ Starhawk tvrdi da nas takvo stajalište “otkida, bez obzira na našu seksualnu preferenciju, od zamršenog plesa energije i privlačnosti koju možda dijelimo sa drvećem, cvijećem, kamenom, okeanom, dobrom knjigom ili slikom, sonetom ili sonatom, bliskim prijateljem ili dalekom zvijezdom”.⁷² Starhawkin model erotskog pravi prostor za sve žene da slave svoja tijela i svoju urođenu životnu energiju. Bell hooks na sličan način tvrdi da je jedan od najkrucijalnijih aspekata savremenog feminizma “njegov zahtjev da se žene pobune protiv standarda ljepote koji zahtijevaju da žene prigrle po život opasne navike postojanja”.⁷³

Lisa Isherwood eksplicitno pravi prostor za erotsko u tradicijama celibata čime pravi prostor i za ženu pokvarenog tijela za koju je seks previše bolan. Pozivanjem na “uvođenje queera u heteropatrijarhat”, Lisa Isherwood tvrdi da celibat može biti “erotski” način otpora ako se ponovo koncipira kao ljubav prema sebi i prema sestri, oslobođen patrijarhalne kontrole. Eros, kaže ona,

može ženama ponuditi “način da vole sebe i druge žene u svijetu koji od njih traži suprotno”.⁷⁴ Ova aktivnost je primjer onoga što Jenny Marketou naziva “kulturno hakiranje” kao “sintaksa otpora i kritičkog diskursa”.⁷⁵ Erotsko, kao forma samoizražene produktivnosti, slavljenje sebe kao sebe, oblik je kulturnog hakiranja koje predstavlja kulminaciju ovih analoga za “pokvarenu” ženu jer u potpunosti poništava etiketu “pokvarenosti”.

Zaključak

Geste feministica Boginje i cyber feministica svakako su predstavljale slavljenje femininog. Ali obje grupe, u svom korijenu, oslanjaju se na idealizaciju femininog u različitim oblicima. Religija Boginje idealizira feminino slavljenjem funkcionalne tjelesnosti ženske plodnosti. Cyber feminizam idealizira feminino postavljanjem zamišljenih virtualnih tijela na mjesto stvarnih, naseljenih tijela. Posljedično, i religija Boginje i cyber feminizam protjeruju ženu “pokvarenog tijela”.

Ali možda *bi moglo* biti mjesta za ženu pokvarenog tijela u cyber feminizmu i tradicionalnim religijama Boginje ako bismo se samo malo potrudile ponovno ih zamisliti, oslanjajući se na mudrost koju su nam dali analozi koje smo ovdje istražile. Cyber feministički korak u virtualnu realnost sam po sebi je utopijski – ima borbene, zemaljske namjere – utopijski je u svojoj savršenoj realizaciju svrsishodnog sepstva *isključivo* unutar virtuelnog prostora i *samo* sa žičanim tijelom. Kad bi se fluidno, namjerno izražavanje sepstva moglo proširiti tako da uključi i *offline* stvarnost, onda bi se mogao napraviti novi prostor za nežičana, nekiborška, a ipak odvažna, erotska i hibridizirana izražavanja roda.

Ova nova vizija mogla bi se osloniti i na slavljenje zemaljske, utjelovljene ženskosti religije Boginje, ali bi se mogla i proširiti tako da uključuje nova odvažna, hibridizirana i erotska tijela: tijela bez jajnika, transrodna tijela, tijela sa bolnim ili sterilnim maternicama. Idealizam cyber feminizma

koji se odnosi na postdualistički svijet i slavljenje fizičkog ženskog tijela u religiji Boginje *trebao bi* dozvoliti utjelovljenu razliku kao dugovječni ideal feminističke proklamacije. Rosi Braidotti aludira na ovo u raspravi sa Gillesom Deleuzeom i Luce Irigaray gdje tvrdi da “trebamo promišljati duboku, gustu materijalnost *tijela u vremenu*, da bismo od njih odvojili liberalnu buržoasku definiciju sepstva” koje je “utjelovljeno”, “održivo” i “ograničeno, a čvrsto odstupa od bilo kakvog upućivanja na ‘prirodni’ poredak”.⁷⁶ To, naravno, znači da bi cyber feminizam prigrlio “pokvareno” tijelo, mora biti u stanju da se isključi iz struje. A da bi religije Boginje prigrilile nerađajuću ženu pokvarenog tijela, moraju Boginju vratiti na Zemlju, ali ovaj put bez maternice.

TPO
Fondacija
www.tpo.ba

Bilješke

- 1 Aristotle, *Generation of Animals*, prevod A. L. Peck (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1963), 465-467.
- 2 Rosi Braidotti, "Mothers, Monsters, and Machines," u: *Writing on the Body: Female Embodiment and Feminist Theory*, ur. Katie Conboy i Nadia Medina (New York: Columbia University Press, 1997), 63.
- 3 Yvonne Volkart, "The Cyberfeminist Fantasy of the Pleasure of the Cyborg," u: *Cyberfeminism: Next Protocols*, ur. Claudia Reiche i Verena Kuni (New York: Automeia, 2004), 99.
- 4 Marianne Ferguson, *Women and Religion* (Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1995), 2.
- 5 Monica Sjoo, *The Great Cosmic Mother* (San Francisco, CA: HarperOne, 1987), 2.
- 6 Merlin Stone, *When God Was a Woman* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978), 13.
- 7 Carol P. Christ, "Why Women Need the Goddess," u: *Womanspirit Rising: A Feminist Reader on Religion* (San Francisco, CA: Harper & Row, 1979), 281.
- 8 Ibid., 282.
- 9 Ibid., 278-279.
- 10 Vidjeti: "Bitch Mutant Manifesto," https://obn.org/obn/inhalt_index.html.
- 11 Donna Haraway, "A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist – Feminism in the Late Twentieth Century," u: *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature* (New York: Routledge, 1991), 181.
- 12 Yvonne Volkart, "The Cyberfeminist Fantasy of the Pleasure of the Cyborg," u: *Cyberfeminism: Next Protocols*, ur. Claudia Reiche i Verena Kuni (New York: Automeia, York, 2004), 99.
- 13 Alla Mitrofanova, intervjuirala je Josephine Bosma u aprilu 1997, www.josephinebosma.com/web/node/55.
- 14 Vidjeti: "Cyberfeminist Manifesto for the 21st Century," www.obn.org/reading_room/manifestos/html/cyberfeminist.html.
- 15 Jane Caputi, "Diana Revisited," u: *Goddesses and Monsters: Women, Myth, Power, and Popular Culture* (Madison, WI: University of Wisconsin/Popular, 2004), 347.
- 16 Ibid., 20.
- 17 Ibid., 356.
- 18 Ibid., 361.
- 19 Ibid., 357.
- 20 Ibid., 358.

- 21 Christ, 281.
- 22 Donna Wilshire, *Virgin Mother Crone: Myths and Mysteries of the Triple Goddess* (Rochester, VT: Inner Traditions, 1993), 281.
- 23 Ibid., 212.
- 24 Mary Daly, *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism* (Boston, MA: Beacon Press, 1990), 16.
- 25 Ibid., 15.
- 26 Mary Daly sa Jane Caputi, *Webster's First New Intergalactic Wickedary of the English Language* (San Francisco, CA: HarperSanFrancisco, 1994), 156.
- 27 Wilshire, 212.
- 28 Daly, 12.
- 29 Mary Daly, *Pure Lust: Elemental Feminist Philosophy* (Boston, MA: Beacon Press, 1984), 280.
- 30 Ibid., 277, 265.
- 31 Ibid., 257.
- 32 Mary Daly, *Quintessence: Realizing the Archaic Future* (Boston, MA: Beacon Press, 1998), 11.
- 33 Alice Walker, *In Search of Our Mothers' Gardens: Womanist Prose* (New York: Marian Books, 2003), xi.
- 34 Emilie Townes, *Breaking the Fine Rain of Death: African American Health Issues and a Womanist Ethic of Care* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 1998), 172.
- 35 Ibid., 2.
- 36 Ibid., 174.
- 37 Emilie Townes, *Womanist Ethics and the Cultural Production of Evil* (Gordonsville, VA: Palgrave Macmillan, 2006), 164.
- 38 Monica Coleman, *Making a Way Out of No Way: A Womanist Theology* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2008), 170.
- 39 Ibid., 169.
- 40 Kelly Brown Douglas, *Sexuality and the Black Church: A Womanist Perspective* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1999), 118.
- 41 Delores Williams, *Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-Talk* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1993), 160.
- 42 Ibid., 161.

- 43 bell hooks, "Reply to Cheryl J. Sanders," u sklopu: "Roundtable Discussion on Christian Ethics and Theology in a Womanist Perspective," *Journal of Feminist Studies in Religion*. 1. septembar 1989, 105.
- 44 Pu Xiumei, "A Womanist Reading of Di Mu (Earth Mother) and Di Mu Jing (Songs of Earth Mother) in China," u: *Ain't I a Womanist Too?: Third Wave Womanist Religious Thought*, ur. Monica Coleman (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2013), 67.
- 45 Ibid., 65.
- 46 Williams, XIV.
- 47 Ibid., 186.
- 48 Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York: Routledge, 1990), 7.
- 49 Ibid., vii.
- 50 Ibid., 3.
- 51 Ibid., 33.
- 52 Butler, 31-32.
- 53 Ibid., 31.
- 54 Ibid., 33.
- 55 Adrienne Rich, "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence" u: *Feminism and Sexuality*, ur. Stevi Jackson i Sue Scott (New York: Columbia University Press, 1996), 130.
- 56 Ibid., 135.
- 57 Ibid., 136.
- 58 Butler, X.
- 59 Rosi Braidotti, "Teratologies," www.medienkunstnetz.de/quellentext/135/.
- 60 Rosi Braidotti, "Cyberfeminism with a Difference," u: *Futures of Critical Theory: Dreams of Difference* (New York: Rowman & Littlefield, 2003), 256.
- 61 Ibid.
- 62 Volkart, 100.
- 63 Ibid., 100-101.
- 64 Ibid., 101.
- 65 Rosi Braidotti, "Mothers, Monsters, and Machines," u: *Nomadic Subjects* (New York: Columbia University Press, 1994), 85-86.

- 66 Kanye West, "Monster," *Late Registration* (New York: Roc-a-fella, 2005).
- 67 Ibid.
- 68 Braidotti, "Teratologies."
- 69 Braidotti, "Mothers, Monsters, and Machines," 62.
- 70 Wilshire, 212-213.
- 71 Starhawk, *The Spiral Dance: A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess* (San Francisco, CA: Harper Collins, 1999), 202.
- 72 Ibid., 20.
- 73 bell hooks, *Talking Back: Thinking Feminist, Thinking Black* (New York: South End Press, 1989), 108.
- 74 Lisa Isherwood, *The Power of Erotic Celibacy: Queering Heteropatriarchy* (London: T & T Clark, 2006), 107.
- 75 Jenny Marketrou, "Hacking Seductions as Art," intervjuirala je Cornelia Sollfrank. Hamburg, Njemačka, 25. jula 2000, www.obn.org/reading_room/interviews/down/.
- 76 Braidotti, "Teratologies."

TPO
Fondacija
www.tpo.ba

Autorice

Xochitl Alvizo je doktorska kandidatkinja u oblasti praktične teologije na Univerzitetu u Bostonu i suosnivačica i svakodnevna saradnica na blogu *Feminism and Religion*.

C. Yvonne Augustine je doktorandica u oblasti religije na Univerzitetu Claremont Lincoln i suosnivačica bloga *Feminist Philosopher*.

Kristina Benson je doktorska kandidatkinja u oblasti islamskih studija na UCLA i gostujuća predavačica na Koledžu Pitzer.

Carol P. Christ je direktorica Instituta Ariadne u Grčkoj. Redovno piše blogove na stranici *Feminism and Religion* i autorica je knjiga *Rebirth of the Goddess* (1997) i *She Who Changes* (2003).

Monica A. Coleman je vanredna profesorica konstruktivne teologije i afroameričkih religija i sudirektorica Centra za procesne studije na Teološkoj školi Claremont i Univerzitetu Claremont Lincoln. Autorica je brojnih članaka i knjiga, između ostalih, *Not Alone* (2012) i *Making a Way Out of No Way* (2008).

Elise M. Edwards predaje kršćansku etiku na Univerzitetu Baylor i redovno piše blogove na stranici *Feminism and Religion*.

Michele Stopera Freyhauf je doktorska kandidatkinja u oblasti teologije i religije na Univerzitetu u Durhamu. Redovno piše blogove na stranici *Feminism and Religion* i predaje na Univerzitetu John Carroll.

Sara M. Frykenberg je gostujuća profesorica na Koledžu Mount Saint Mary i redovno piše blogove na stranici *Feminism and Religion*.

Brett C. Hoover je vanredni profesor na Odsjeku za teološke studije na Univerzitetu Loyola Marymount. Autor je knjige *The Shared Parish: Latinos, Anglos, and the Future of U.S. Catholicism* (2014) i suosnivač stranice BustedHalo.com.

Mary E. Hunt je suosnivačica i sudirektorica Ženske alijanse za teologiju, etiku i obred (WATER). Urednica je knjige *A Guide for Women in Religion: Making Your Way from A to Z* (2004) i suurednica *New York Feminist Christianity: Many Voices, Many Views* (2010).

Grace Yia-Hei Kao je vanredna profesorica etike na Teološkoj školi Claremont i sudirektorica Centra za seksualnost, rod i religiju. Autorica je knjige *Grounding Human Rights in a Pluralist World* (2011).

Caroline Kline završava doktorski studij u oblasti religije na univerzitetu Claremont Graduate University. Suurednica je knjige *Mormon Women Have Their Say: Essays from the Claremont Oral History Collection* (2013) i suosnivačica mormonskog feminističkog bloga *The Exponent*.

Gina Messina-Dysert je dekanesa Škole diplomskih i stručnih studija na Koledžu Ursuline i suosnivačica bloga *Feminism and Religion*. Autorica je knjige *Rape Culture and Spiritual Violence* (2014) i suurednica *Feminism and Religion in the 21st Century: Technology, Dialogue, and Expanding Borders* (2014).

Kate M. Ott je vanredna profesorica kršćanske društvene etike na Teološkoj školi Univerziteta Drew. Autorica je knjige *Sex + Faith: A Progressive Christian Parent's Guide from Toddlerhood through the Teenage Years* (2013) i suurednica *Faith, Feminism, and Scholarship: The Next Generation* (2011).

Rosemary Radford Ruether je profesorica feminističke teologije na univerzitetu Claremont Graduate University i Teološkoj školi Claremont. Autorica je brojnih knjiga, uključujući *Sexism and God-Talk* (1993), *Women*

and Redemption: A Theological History, 2. izd. (2011) i *My Quests for Hope and Meaning: An Autobiography* (2013).

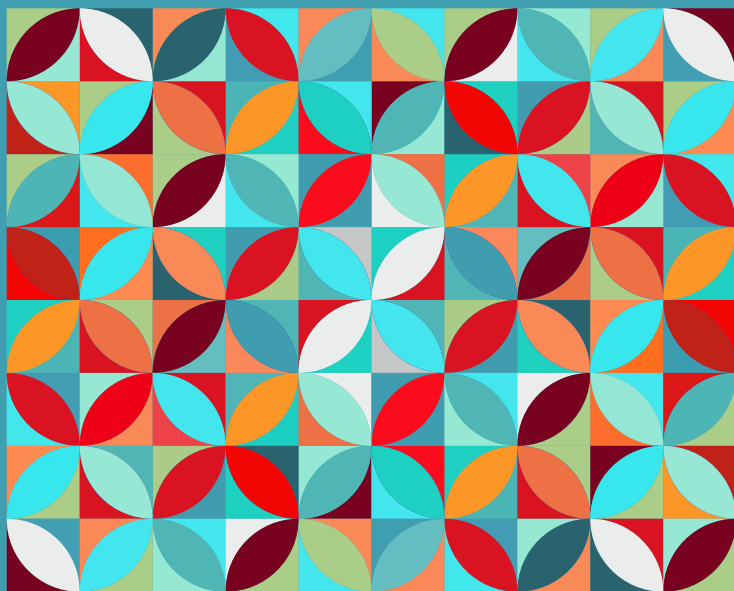
Sarah Scott je studentica magistarskog studija iz filozofije i religije na univerzitetu California Institute of Integral Studies.

Margaret M. Toscano je vanredna profesorica klasičnih i komparativnih književnih i kulturnih studija na Univerzitetu Utah. Autorica je knjige *Strangers in Paradox: Essays in Mormon Theology* (1990) i suurednica *Hell and Its Afterlife: Historical and Contemporary Perspectives* (2010).

Rachel Wagner je vanredna profesorica religije i kulture na Koledžu Ithaca i autorica knjige *Godwired: Religion, Ritual and Virtual Reality* (2011).

Bracha Yael magistrirala je ženske studije u religiji na univerzitetu Claremont Graduate University. Vodi program "Telephone Minyan" u svojoj sinagogi Beth Chayim Chadashim (BCC) u Los Angelesu.

TPO
Fondacija
www.tpo.ba



TPO
Fondacija
www.tpo.ba


FER škola
FEMINIZAM | RELIGIJA


Ekumenska inicijativa
žena