

Radical Sense
Vällimi 2

2023
28 November

PËRMBAJTJA

SHËNIM HYRËS RADICAL SENSE	5
DEKLARATË E KOLEKTIVIT COMBAHEE RIVER COMBAHEE RIVER COLLECTIVE Përktheu: Gresa Hasa	9
TRANSFORMIMI I HESHTJES NË GJUHË DHE VEPRIM AUDRE LORDE Përktheu: Doruntina Vinca	23
GRATË NË TREG LUCE IRIGARAY Përktheu: Paola Iljazi	29
PERANDORIA, MILITANTIZMI, DHE GËZIMI CARLA BERGMAN & NICK MONTGOMERY Përktheu: Doruntina Vinca	53
BËJ VEND PËR EROSIN ME KRAHË: LETËR RINISË PUNËTORE ALEXANDRA KOLLONTAI Përktheu: Ervjola Selenica	85
MANIFESTI KIBORG: SHKENCA, TEKNOLOGJIA, DHE FEMINIZMI-SOCIALIST NË FUND TË SHEKULLIT NJËZET DONNA J. HARAWAY Përktheu: Bora Baboçi & Mikela Kakeli	113
KËRKOHEN BURRA QË DUAN BELL HOOKS Përktheu: Vasilika Laçi	167

SHËNIM HYRËS

Ky është vëllimi i dytë me përkthime nga Radical Sense, një grup leximi feminist që takohet të mërkurave, që nga vera e vitit 2018. Tekstet e përkthyer në këtë vëllim i kemi lexuar bashkë — dikur në hapësirën tonë fizike, librarinë 28 November në Tiranë — dhe më vonë, pas vitit 2020, në një hapësirë imateriale, online. Me gjithë hezitimin tonë, kjo hapësirë e dytë na ka hapur ndaj një komuniteti të diasporave nëpër botë, përfshirë edhe asaj shqiptare. Kjo veçse na kujton se angazhimi ynë, leximi, mendimi dhe përkthimi në grup, si një akt ndërveprimi me njëra-tjetrën, dhe me ata që duam t'i arrijmë, janë të mundura dhe tejkalojnë kufijtë fizikë.

Ky vëllim i dytë përmban tekste të autorëve-mësues carla bergman & Nick Montgomery, Combahee River Collective, Donna J. Haraway, bell hooks, Luce Irigaray, Alexandra Kollontai, dhe Audre Lorde. Vëllimi i parë, botuar në fund të vitit 2020, është përmbledhje e teksteve nga Mary Beard, Silvia Federici, Emma Goldman, Johanna Hedva, June Jordan, Ursula K. Le Guin, Audre Lorde, Adrienne Rich, Valerie Solanas, dhe xtian w. Tekstet e këtyre dy vëllimeve janë përkthyer, me dashuri dhe ndjeshmëri, nga Bora Baboçi, Aurora Birbilaj, Gresa Hasa, Mikela Kakeli, Paola Iljazi, Vasilika Laçi, Silvi Naçi, Ervjola Selenica, Anna Shkreli, Doruntina Vinca, dhe Ana Zhibaj.

Në një formë apo një tjetër, të gjitha tekstet e përkthyer në këto dy vëllime bashkëndajnë të njëjtën dëshirë për të kultivuar botë të ndryshme, radikalisht të ndryshme, dhe që të gjitha flasin për fuqinë që ka gjuha si mjet çlirimi.

Leximi na mëson se nuk ka veç një gjuhë për ta bërë këtë.

Ëndrra feministe për një gjuhë të përbashkët, si të gjitha ëndrrat për një gjuhë përsoshmërisht të vërtetë, që

përsoshmërisht u jep gjuhë përvojave, është ëndërr totalitare dhe imperialiste. (Donna J. Haraway)

Prej nga na lind pyetja, si mund të krijojmë këto gjuhë të përbashkëta?

Jo duke riprodhuar, jo duke kopjuar modelet “falo-kratike” që sot kanë forcën e ligjit, por duke u socializuar ndryshe, në raport me natyrën, lëndën, trupin, gjuhën, dhe dëshirën. (Luce Irigaray)

Dëshira lind nëpërmjet gjuhës. Dhe nga dëshira, ndryshimi.

— Radical Sense, Nëntor 2023

Radical Sense është një grup feminist radikal leximi që mblidhet në librarinë 28 November në Tiranë, Shqipëri. Ky grup udhëhiqet kolektivisht nga Silvi Naçi (lindur në Fier, AL; jeton në Los Angeles, SHBA), Doruntina Vinca (lindur në Prishtinë, KS; jeton në Tiranë, AL), dhe Leah Whitman-Salkin (lindur në Anchorage, SHBA; jeton në Mexico City, MX).

DEKLARATË E KOLEKTIVIT COMBAHEE RIVER

Combahee River Collective

1977

Ne jemi një kolektiv feministesh të zeza që takohemi së bashku prej vitit 1974, periudhë në të cilën kemi përkufizuar dhe qartësuar qëndrimin tonë politik, krahas angazhimit politik, brenda grupit dhe në koalicion me të tjera lëvizje e organizata progresiste. Sot, artikulimi më i përgjithshëm i qëndrimit tonë politik është se ne i jemi përkushtuar aktivisht përpjekjes kundër shtypjes racore, seksuale, heteroseksuale dhe klasore, dhe konsiderojmë se e kemi për detyrë zhvillimin e integritit të analizës dhe praktikës, bazuar te fakti që sistemet kryesore të shtypjes janë të ndërthurura. Sintetizimi i këtyre shtypjeve përcakton kushtet e jetëve tona. Si gra të zeza, ne e shohim feminizmin e zi si të vetmen lëvizje të logjikshme politike, në luftë kundër shtypjes së shumëfishtë dhe të njëkohshme me të cilën përballen të gjitha gratë me ngjyrë.

Në këtë tekst do të diskutojmë katër çështje kyçe: (1) zanafillën e feminizmit bashkëkohor; (2) bindjet tona, pra, shtrirjen specifike të politikës sonë; (3) problemet e organizimit të feministeve të zeza, përfshirë një historik të shkurtër të kolektivit tonë; dhe, (4) çështjet dhe praktikën e feminizmit të zi.

1. Zanafilla e feminizmit bashkëkohor

Përpara se të shqyrtojmë zhvillimet e fundit të feminizmit të zi, do të donim të pohojmë se origjina jonë ka rrënjët në realitetin historik të grave afro-amerikane, si dhe në përpjekjen e vazhdueshme të tyre për mbijetesë dhe çlirim. Marrëdhënia jashtëzakonisht negative e grave të zeza me sistemin politik amerikan (sistem ky që udhëhiqet nga meshkujt e bardhë) ka qenë gjithnjë e përcaktuar nga prania jonë në dy kasta të shtypura seksuale dhe racore. Siç e vë në dukje Angela Davis te "Reflections on the Black Woman's Role in the Community of Slaves" (Reflektime mbi rolin e grave të zeza në komunitetin e skllëvërve): Gratë e zeza, sikur edhe vetëm përmes manifestimit të tyre fizik, e kanë mishëruar

gjithmonë qëndrimin sfidues ndaj pushtetit të bardhë mashkullor, dhe perherë u kanë rezistuar qëndrimit armiqësor të këtij pushteti ndaj tyre dhe komuniteteve të tyre, në forma sa dramatike aq edhe të padukshme. Përherë kanë ekzistuar aktiviste të zeza, emra të njohur si Sojourner Truth, Harriet Tubman, Frances E. W. Harper, Ida B. Wells Barnett dhe Mary Church Terrell e mijëra e mijëra të tjera, të panjohura, të cilat gëzonin ndërgjegjësimin e përbashkët mbi faktin se identiteti i tyre seksual, kombinuar me atë racor, ua bënte unike rrethanat jetësore, përfshirë këtu përpjekjen e tyre politike. Feminizmi i zi bashkëkohor është fryt i sakrificës personale, militantizmit dhe punës së motrave dhe nënave tona ndër breza.

Feminizmi i zi ka evoluar dhe ka dalë në pah bashkë me valën e dytë të lëvizjes së grave amerikane në fund të viteve 1960-të. Gratë e zeza, punëtore dhe ato të botës së tretë, janë përfshirë në lëvizjen feministe që prej fillimit të saj, por forcat e jashtme reaksionare si dhe racizmi dhe elitizmi brenda vetë lëvizjes, kanë shërbyer për ta lënë në hije pjesëmarrjen tonë. Në vitin 1973, feministet e zeza, të përqendruara kryesisht në New York, e panë të nevojshme formimin më vete të një grupi të zi feminist. Ky grup më pas u shndërrua në Organizatën Kombëtare të Feminizmit të Zi (OKFZ).

Politikat e feminizmit të zi kanë po ashtu lidhje të qarta me lëvizjet për çlirimin e të zinjve, veçanërisht me ato të viteve 1960 dhe 1970. Shumë prej nesh kanë qenë aktive në këto lëvizje (Lëvizja për të Drejtat Civile; Nacionalizmi i Zi; Panterat e Zeza), ndërkaq jetët tona janë ndikuar dhe kanë ndryshuar thellësisht nga ideologjia dhe taktikat që përdornin në arritjen e qëllimeve. Ishte përvoja dhe zhgënjimi ynë brenda këtyre lëvizjeve çlirimtare, ashtu si edhe përvoja e të qenit në periferi të së majtës së bardhë mashkullore, që nxiti nevojën për të zhvilluar një politikë antiraciste (ndryshe nga ajo e grave të bardha) dhe antiseksiste (ndryshe nga ajo e burrave të zinj e të bardhë së bashku).

Për feminizmin e zi ekziston edhe origjina e pamohueshme personale, pra, ndërgjegjësimi politik që vjen nga përvoja personale e çdo gruaje të zezë. Të gjitha ne feministet e zeza, bashkë me shumë gra të zeza që nuk e quajnë veten feministe, e kemi përjetuar shtypjen seksiste si një faktor të përhershëm në përditshmërinë tonë. Si fëmijë e kishim kuptuar se ishim dhe trajtoheshim ndryshe nga djemtë. Për shembull, me të njëjtat fjalë nga ne kërkohesh edhe të rrinim urtë, siç u ka hije “zonjushave”, por edhe të dukeshim sa më pak antipatike në sytë e të bardhëve. Ndërsa rriteshim, u ndërgjegjësuam më tej mbi kërcënimin e dhunës seksuale dhe fizike nga burrat. Megjithatë, ne e kishim të pamundur ta konceptonim atë që për ne ishte kaq e dukshme, atë që e dinim se po ndodhte në të vërtetë.

Feministet e zeza shpesh flasin për përjetimin e ndjenjës së çmendurisë, pak para se të ndërgjegjësoheshin mbi koncepte të politikave seksuale, pushtetit patriarkal dhe, ç’është më e rëndësishme, feminizmit si teori dhe praktikë politike që ne gratë përdorim në luftën kundër shtypjes sonë. Duke qenë se politikat racore dhe racizmi janë padyshim faktorë mbizotërues në jetët tona, kjo gjë na ka penguar, dhe sot e kësaj dite pengon shumicën e grave të zeza, që t’i hedhim një vështrim më të thellë përvojave tona, dhe, duke ndarë dhe rritur ndërgjegjësimin tonë, të ndërtojmë një politikë që do t’i ndryshonte jetët tona dhe përfundimisht t’i jepte fund shtypjes sonë. Zhvillimi ynë detyrimisht lidhet edhe me pozitën ekonomike dhe politike të të zinjve sot. Të rinjtë e zinjtë pas-Luftës së Dytë Botërore, ishin brezi i parë që patën qasje në disa mundësi minimale shkollimi dhe punësimi, diçka krejt e pamundur për brezat më parë. Pavarësisht se për nga pozita ekonomike ne ndodhemi në fund të sistemit kapitalist amerikan, një dorë e jona ia ka dalë të fitojë ca mjete si pasojë e praktikës së tokenizimit në arsim dhe punësim, që potencialisht na e bën të mundur të luftojmë shtypjen në mënyrë më efektive.

Qëndrimi ynë antiracist dhe antiseksist ishte çka na bashkoi fillimisht, por me rritjen tonë të mëtejshme politike, këtu hynë edhe heteroseksizmi dhe shtypja ekonomike nën sistemin kapitalist.

2. Bindjet tona

Mbi të gjitha, angazhimi ynë politik mori fillimisht hov nga bindja jonë e përbashkët se gratë e zeza janë qenësisht të çmuara, se çlirimi ynë është një domosdoshmëri, nevojë e jona njerëzore për autonomi, dhe jo zgjatim i të drejtave të dikujt tjetër. Është diçka kaq e qartë sa mund të duket e thjeshtë, por megjithatë, asnjë lëvizje në dukje progresiste nuk i ka dhënë prioritet shtypjes sonë dhe nuk ka punuar për t'i dhënë fund kësaj shtypjeje.

Mjaftojnë stereotipet denigruese që i atribuohen grave të zeza (mami, matriarkë, nursëze, kurvë, trupburrë), si dhe lista e gjatë e trajtimeve mizore, shpesh vrastare, të ushtruara mbi ne, për të parë se sa të pavlera kanë qenë jetët tona në hemisferën perëndimore, në katër shekuj skllavërie. Kemi kuptuar se të vetmit njerëz që shqetësohen mjaftueshëm për çlirimin tonë jemi ne vetë. Politika jonë rrjedh nga një dashuri e shëndetshme për veten, për motrat dhe për komunitetin tonë, çka na bën të mundur përpjekjen dhe punën e vazhdueshme.

Përqëndrimi ynë te shtypja jonë mishërohet në konceptin e politikave identitare. Ne besojmë se politikat më të qenësishme, dhe potencialisht më radikale, vijnë në shprehje nga vet identiteti ynë, dhe jo nga angazhimi për t'i dhënë fund shtypjes së dikujt tjetër. Në rastin e grave të zeza, kjo është diçka krejt e papranueshme, e rrezikshme, kërcënuese dhe, për rrjedhojë, një qasje revolucionare, sepse, qartazi, kur i hedhim një sy të gjitha lëvizjeve politike që na kanë paraprirë, askush nuk është më e denjë për t'u çliruar sesa vetja jonë. Ne i refuzojmë piedestalet, të na trajtojnë si mbretëresha, dhe të ecim dhjetë hapa pas. Të na njohin si njerëz, njerëzisht të barabartë, mjafton.

Ne besojmë se seksualizmi në patriarkat është po aq depërtues në jetët e grave të zeza, sa edhe klasa e raca. Shpeshherë e kemi të vështirë ta ndajmë racën nga klasa nga shtypja seksuale, sepse rëndom këto përjetohen njëkohësisht. Ne jemi të vetëdijshme se ekziston diçka si shtypja seksuale, e cila nuk është veç racore apo veç seksuale, siç është rasti i historisë së përdhunimit të grave të zeza nga burrat e bardhë, si mjet represioni politik.

Edhe pse jemi feministe dhe lezbike, ne ndiejmë solidaritet me burrat e zinj progresistë dhe nuk trumbetojmë fraksionimin, sikundër gratë e bardha separatiste. Situata jonë si njerëz të zinj e bën të nevojshme të kemi solidaritet për shkak të racës, diçka që gratë e bardha nuk e kanë në raport me burrat e bardhë, përveçse në rast të solidaritetit negativ, si shtypës racorë. Ne luftojmë bashkë me burrat e zinj kundër racizmit, por njëkohësisht luftojmë seksizmin tek burrat e zinj.

Ne jemi të vetëdijshme se çlirimi i të gjithë njerëzve të shtypur kërkon shkatërrimin e sistemeve politiko-ekonomike kapitaliste dhe imperialiste, bashkë me patriarkatin. Ne jemi socialiste sepse besojmë tek organizimi i punës ku përfitimi kolektiv u takon atyre që punojnë dhe prodhojnë, dhe jo pronarëve. Burimet materiale meritojnë të shpërndahen në mënyrë të barabartë mes atyre që i krijojnë këto burime. Megjithatë, ne nuk jemi të bindura se një revolucion socialist, i cili nuk është gjithashtu feminist dhe antiracist, do të na garantojë çlirimin. Për ne është i nevojshëm zhvillimi i një kuptimësie ndaj marrëdhënieve klasore, që merr në konsideratë pozitën specifike të grave të zeza, të cilat janë përgjithësisht periferike në forcën punëtore, edhe pse disa prej nesh sot shihen si simbole përkohësisht të dëshiruara në nivele të caktuara profesionale dhe të jakave të bardha. Na duhet ta artikulojmë gjendjen e vërtetë klasore të personave që nuk janë thjesht punëtorë pa racë dhe pa seks, por për të cilat shtypja

racore dhe seksuale përcakton në mënyrë vendimtare jetët e tyre ekonomike dhe të punës. Ndonëse në thelb ne biem dakord me teorinë e Marksit mbi marrëdhëniet specifike ekonomike që ai analizoi, ne e dimë se analiza e tij meriton të shtrihet më tej, që ne të arrijmë të kuptojmë situatën tonë të veçantë ekonomike si gra të zeza.

Një kontribut politik që ne ndiejmë ta kemi ofruar tashmë, është zgjerimi i parimit feminist se personalja është politike. Në takimet tona për rritjen e ndërgjegjësimit, në shumë mënyra, për shembull, ne kemi arritur të zbulojmë më shumë nga njëra-tjetra, krahasimisht me gratë e bardha. Kjo për arsye se ne prekemi njëkohësisht nga raca, klasa, dhe, gjithashtu, seksi. Edhe stili ynë i të folurit/rrëfyerit prej grash të zeza, në gjuhë të zezë, mbi ato që kemi përjetuar, mbart një rezonancë e cila është njëkohësisht kulturore dhe politike. Kemi harxhuar shumë energji duke gërmuar natyrën kulturore dhe të jetuar të shtypjes sonë nga nevoja, pasi asnjë nga këto çështje nuk është shqyrtuar më parë. Askush më herët nuk e ka ekzaminuar teksturën disafish të shtresëzuar të jetëve të grave të zeza. Një shembull i këtij zbulimi apo konceptualizimi ndodhi në një takim, teksa diskutonim mënyrat sesi interesat tona intelektuale qenë sulmuar nga bashkëmoshatarët tanë, veçanërisht meshkujt e zinj. Zbuluam sesi të gjitha ne, për shkak se ishim “të zgjuara”, konsideroheshim edhe “të shëmtuara”, pra “shëmtaraqe të zgjuara”. “Shëmtaraqe të zgjuara” kristalizon mënyrën sesi shumica prej nesh ishim detyruar të zhvillonim intelektin tonë, në kurriz të jetëve tona “shoqërore”. Sanksionet ndaj mendimtareve të zeza në komunitetet e përbëra nga të bardhë dhe të zinj, janë shumë herë më të larta sesa ato ndaj grave të bardha, veçanërisht ndaj atyre që vijnë nga shtresa e arsimuar e mesme ose e lartë.

Siç e kemi theksuar edhe më herët, ne e refuzojmë qëndrimin separatist lezbik sepse ky nuk paraqet një analizë politike apo strategji të zbatueshme për ne. Shumë njerëz, më

shumë se ç'duhet, ngelen jashtë, e në veçanti burra të zinj, gra dhe fëmijë. Ne e kritikojmë dhe e përçmojmë tejmase atë çfarë shoqëria ka paracaktuar që burrat të jenë: çfarë përkrahin, si veprojnë dhe si shtypin. Por, ne nuk besojmë te nocioni i shtrembër se është maskiliniteti i tyre, pra faktori biologjik, që i bën ata të jenë ata që janë. Si gra të zeza, ne konsiderojmë se çdo lloj determinizmi biologjik është bazë veçanërisht e rrezikshme dhe reaksionare për të ndërtuar një ideologji. Po ashtu, duhet ngritur pyetja nëse separatizmi lezbik është një strategji dhe analizë politike e përshtatshme dhe progresiste edhe për ato që e praktikojnë, duke qenë se refuzon çdo burim të shtypjes së grave, përveç atij seksual, duke mohuar faktet e racës dhe klasës.

3. Problemet e organizimit të feministeve të zeza

Gjatë viteve së bashku, si kolektiv feministesh të zeza, kemi përjetuar sukses dhe disfatë, gëzim dhe dhimbje, fitore dhe dështime. Kemi kuptuar se organizimi rreth çështjeve të feministeve të zeza është tejet i vështirë, e madje në kontekste të caktuara e vështirë edhe të deklarojmë se jemi feministe të zeza. Jemi përpjekur të kuptojmë shkaqet e vështirësive tona, veçanërisht teksa lëvizja e grave të bardha vijon të jetë e fuqishme dhe të rritet në drejtime të ndryshme. Në këtë pjesë do të diskutojmë mbi disa nga arsyet e përgjithshme të problemeve me të cilat përballemi në organizimin tonë, si dhe do të flasim në mënyrë specifike mbi fazat e organizimit të vetë kolektivit tonë.

Burimi parësor i vështirësisë në angazhimin tonë politik është se ne nuk po përpiqemi ta luftojmë shtypjen vetëm në një apo dy fronte. Përkundrazi, ne po përpiqemi të trajtojmë një gamë të gjerë shtypjesh. Ne nuk zotërojmë privilegje klasore, raciale, seksuale apo heteroseksuale mbi të cilat mund të mbështetemi dhe nuk e kemi as qasjen më të vogël në burime apo pushtet, sikundër kanë grupet të cilat i gëzojnë të tilla privilegje.

Barra psikologjike e të qenit grua e zezë, dhe, si pasojë, vështirësitë që paraqiten në arritjen e ndërgjegjes politike dhe angazhimit politik, nuk duhen nënvlerësuar kurrë. Në këtë shoqëri, që është edhe raciste edhe seksiste, botëkuptimi i një gruaje të zezë nuk ka fort vlerë. Siç u shpreh njëherë një anëtare e grupit tonë: “Ne jemi të gjitha qenie të dëmtuara, vetëm pse jemi gra të zeza”. Ne jemi psikologjikisht dhe në çdo aspekt tjetër të privuara, e megjithatë ndiejmë nevojën për t’u përpjekur që ta ndryshojmë gjendjen e të gjitha grave të zeza. Te “A Black Feminist’s Search for Sisterhood” (Kërkimi i motërsisë nga një feministe e zezë), Michele Wallace arrin në këtë përfundim: “Ne ekzistojmë si gra që janë të zeza, që janë feministe, secila e ngecur për momentin, duke punuar në mënyrë të pavarur sepse nuk ekziston ende një mjedis sadopak i mirë për përpjekjen tonë në këtë shoqëri — sepse të qenit në skaj nënkupton se na duhet të bëjmë atë që nuk e ka bërë askush: të luftojmë me mbarë botën.”¹

Wallace është pesimiste por realiste në vlerësimin e pozitës së feministeve të zeza, veçanërisht kur aludon mbi vetë-izolimim thujse klasik me të cilin përballemi shumica prej nesh. Megjithatë, kjo pozitë e jona periferike mund të përdoret për të bërë një kapërcim të qartë drejt akteve revolucionare. Po të ishin gratë e zeza të lira, të gjithë të tjerët do të duhej të ishin të lirë, sepse arritja e lirisë tonë kërkon shkatërrimin e të gjitha sistemeve të shtypjes.

Sidoqoftë, feminizmi është tejet kërcënues për shumicën e të zinjve sepse vë në pikëpyetje disa nga supozimet më bazike të ekzistencës tonë, për shembull, që seksi duhet të determinojë marrëdhëniet e pushtetit. Ja sesi identifikoheshin zërat e zinj mashkullorë dhe femërorë në një pamflet të zi nationalist në fillim të viteve '70:

1 Michelle Wallace, “A Black Feminist Search for Sisterhood”, *Village Voice*, 28 korrik, 1975, 6–7.

E kemi të qartë se tradita e do që burri të jetë kreu i shtëpisë. Ai është udhëheqësi i shtëpisë/kombit sepse ai ka njohuri më të gjera për botën, ndërgjegjësimi i tij është më i madh; arsyetimi i tij është më i plotë dhe zbatimi i këtyre njohurive është më i urtë... Është veçse e arsyeshme, ndër të tjera, që burri të jetë kreu i shtëpisë, sepse ai është në gjendje ta mbrojë dhe zhvillojë atë. Gratë nuk mund të bëjnë të njëjtat gjëra si burrat. Prej natyre ato janë programuar për të funksionuar ndryshe. Barazia mes burrave dhe grave është diçka që nuk mund të ndodhë as në një botë abstrakte. Aq më tepër që burrat nuk janë të barabartë as mes tyre, për shembull, në aftësi, përvojë ose arsyetim. Vlera e burrave dhe grave mund të kuptohet si vlera e arit dhe argjendit, materiale që nuk janë të barabarta por megjithatë mbeten të çmuara. Duhet kuptuar se burrat dhe gratë e plotësojnë njëri-tjetrin, sepse nuk ekziston shtëpi apo familje pa një burrë dhe grua. Të dy janë thelbësorë për zhvillimin e çfarëdo jete.²

Kushtet materiale të shumicës së grave të zeza zor se ua lejojnë atyre të përmbysin marrëdhëniet ekonomike si dhe ato seksuale që kanë, dhe që u ofrojnë njëlloj stabiliteti në jetë. Shumë gra të zeza e kuptojnë mjaft mirë seksizmin dhe racizmin, por për shkak të rrethanave në jetët e tyre të përditshme, ato nuk e kanë mundësinë ta luftojnë asnjërën.

Reagimi i burrave të zinj ndaj feminizmit ka qenë dukshëm negativ. Padyshim se ata ndihen më të kërcënuar se gratë e zeza, nga kjo mundësi që ne feministet e zeza kemi krijuar për t'u organizuar rreth nevojave tona. Ata e kuptojnë se kësisoj, jo vetëm që mund të humbasin aleatet e tyre të vyeshme dhe çmuara, por

2 Mumininas of Committee for Unified NewArk, *Mwanamke Mwananchi (The Nationalist Woman)* (Newark, 1971), 4–5.

se ata do të detyrohen të ndryshojnë ndërveprimet e zakonshme seksiste dhe shtypjen e grave të zeza. Akuzat se feminizmi i zi përçan kauzën e zezë, e dëmtojnë rëndë zhvillimin e një lëvizjeje të zezë dhe autonome grash.

Prapëseprapë, me qindra gra kanë qenë aktive në periudha të ndryshme gjatë trevjeçarit të ekzistencës së lëvizjes sonë. Dhe çdo grua e zezë që na është bashkuar është shtyrë nga ndjenja e fortë për të pasur njëfarë mundësie, që nuk e ka pasur ndonjëherë në jetë.

Kur nisëm të takoheshim me njëra-tjetrën, në fillim të vitit 1974, pas konferencës së parë rajonale lindore të OKFZ-së, na mungonte një strategji apo synim. Donim thjesht të shihnim se çfarë zotëronim në atë pikë. Pas një periudhë disa mujore pa u parë, i nisëm takimet rishtas më vonë gjatë vitit, duke filluar me një sërë aktivitete intensive për rritje të ndërgjegjes sonë politike. Na pati kapluar një ndjenjë e papërshkrueshme që më në fund e kishim gjetur njëra-tjetrën. Edhe pse nuk po angazhoheshim politikisht si grup, ne vijonim punën individualisht në çështje si të drejtat e lezbikeve; abuzimi me sterilizimin e grave të zeza; e drejta për abort; organizimi i aktiviteteve të 8-Marsit për gratë e Botës së Tretë dhe angazhim në përkrahje të Dr. Kenneth Edelin, Joan Little, dhe Inéz García, të cilat po përballeshin me gjyqe. Gjatë verës sonë të parë, kur anëtarësimi kishte rënë dukshëm, ne që nuk ishim larguar, iu përkushtuam një diskutimi serioz për mundësinë e çeljes së një hapësire për gratë e dhunuara brenda një komuniteti të zi (asokohe, një hapësirë e tillë nuk ekzistonte në Boston). Njëkohësisht, vendosëm që të shndërroheshim në një kolektiv të pavarur, duke qenë se kishim mosmarrëveshje serioze me qëndrimin borgjez të OKFZ-së dhe mungesën e një vizioni të qartë prej tyre.

Në atë kohë u kontaktuam edhe nga feministet socialiste, me të cilat patëm punuar gjatë angazhimit për të drejtën për

abort dhe të cilat tashmë na nxisnin për t'iu bashkuar Konferencës Kombëtare Feministe Socialiste në Yellow Springs. Një nga anëtarët tona mori pjesë në atë konferencë dhe, pavarësisht ngushtësisë ideologjike që u pat promovuar në atë konferencë, kjo na shërbeu si ndërgjegjësime mbi nevojën për t'u thelluar dhe për të analizuar vetë situatën tonë ekonomike.

Në vjeshtë, kur disa nga anëtarët u rikthyen, ne pësuam një letargji disa mujore dhe mosmarrëveshje të brendshme, që fillimisht u panë si ndasi mes lezbikeve dhe grave heteroseksuale të grupit, por që në fakt ishin pasojë edhe e dallimeve tona klasore dhe politike. Gjatë verës, ne që vazhdonim të takoheshim e pamë të nevojshme të angazhoheshim politikisht dhe të shkonim përtej organizimit që shërbente si grup i rritjes së ndërgjegjësimit dhe i përkrahjes emocionale. Në fillim të 1976-ës, kur disa nga gratë (të cilat kishin shprehur mospajtime dhe nuk dëshironin të angazhoheshin politikisht) u larguan me vullnet të lirë, ne nisëm edhe njëherë të kërkonim një fokus të ri. Kësisoj vendosëm, me pjesëmarrjen e anëtareve të reja, që të shndërroheshim në një grup studimi. Gjithmonë i patëm ndarë leximet me njëra-tjetrën dhe madje disa patën shkruar artikuj mbi feminizmin e zi si kontribut për diskutimet në grup, disa muaj përpara se të merrej ky vendim. Nisëm të funksiononim kësisoj si një grup studimor dhe diskutuam mbi mundësinë e botimit të teksteve të shkruara nga feministe të zeza.

Nga fundi i pranverës organizuam një takim të mbyllur disa ditor, çka na dha mundësinë për diskutime të mëtejshme politike si dhe për të zgjidhur çështje ndërpersonale. Aktualisht jemi duke planifikuar botimin e një përmbledhjeje me tekste nga feministe të zeza. E ndiejmë plotësisht të domosdoshme që realitetin e teorisë sonë t'ia demonstrojmë grave të tjera të zeza dhe besojmë se këtë mund ta bëjmë përmes shkrimit dhe shpërndarjes së punës që bëjmë. Fakti që ka individë gra të zeza feministe jetojnë të izoluara në të gjithë vendin, që jemi në numër të vogël, dhe që zotërojmë

ca aftësi për të shkruar, printuar dhe botuar, na shtyn të vazhdojmë me projekte të tilla, si një instrument organizimi për feministet e zeza, ndërkohë që vazhdojmë punën tonë politike në koalicion me grupe të tjera.

4. Çështje dhe projekte të feminizmit të zi

Gjatë kohës tonë bashkë, kemi identifikuar dhe punuar në shumë çështje me rëndësi të veçantë për gratë e zeza. Gjithëpërfshirja jonë politike na bën të shqetësohemi për çdo rrethanë që prek jetët e grave, punëtore/ëve dhe Botën e Tretë. Sigurisht, ne jemi të përkushtuara në veçanti ndaj atyre përpjekjeve në të cilat aspekti racor, klasor dhe seksual janë faktorë të njëkohshëm në shtypje. Për shembull, ne mund të përfshihemi në organizimin e grave në vendin e punës, në një fabrikë që punëson gra nga Bota e Tretë; të protestojmë kundër një spitali që redukton shërbimet shëndetësore, tashmë të pakta, ndaj një komuniteti të Botës së Tretë, apo të themelojmë një qendër kujdesi për raste përdhunimi në një lagje të zezë. Edhe organizimi rreth mirëqenies sociale dhe shqetësimeve mbi qasjen në shërbimet e çerdhes dhe kopshtit janë synim për ne. Puna që duhet kryer dhe problemet e panumërta që kjo punë mbart, vetëm sa reflektojnë shtrirjen e shtypjes sonë.

Çështjet dhe problemet që trajton kolektivi ynë, përfshijnë fenomenin abuzues të sterilizimit, të drejtën për abort, dhunën kundër grave, përdhunimin dhe kujdesin shëndetësor. Kemi zhvilluar gjithashtu një sërë punëtorish dhe takimesh edukative mbi feminizmin e zi në kampuset universitare, në konferenca të ndryshme për gratë dhe, së fundmi, në shkollat e mesme.

Një çështje që për ne përbën rëndësi madhore, dhe të cilën kemi nisur ta adresojmë publikisht, është racizmi në lëvizjen e grave të bardha. Si feministe të zeza, vazhdimisht dhe me dhimbje përballemi me faktin se gratë e bardha bëjnë shumë pak për ta kuptuar dhe luftuar racizmin e tyre, gjë që kërkon, ndër të

tjera, një ndërgjegjësim më të thellë mbi racën, ngjyrën, historinë dhe kulturën e të zinjve. Eliminimi i racizmit në lëvizjen e grave të bardha është padyshim punë që duhet ta kryejnë gratë e bardha, por megjithatë, ne do të vazhdojmë ta ngremë zërin dhe të kërkojmë llogari mbi këtë çështje.

Praktika jonë politike nuk beson se qëllimi gjithmonë i justifikon mjetet. Shumë veprime shkatërrimtare dhe reaksionare janë kryer në emër të arritjes së qëllimeve politike “të drejta”. Si feministe, ne nuk duam t’i ngatërrojmë njerëzit në emër të politikës. Ne besojmë në procesin kolektiv dhe shpërndarjen jo-hierarkike të pushtetit brenda grupit tonë dhe në vizionin për një shoqëri revolucionare. Ne i jemi përkushtuar ekzaminimit të vazhdueshëm të angazhimit tonë politik, ndërsa ky zhvillohet përmes kritikës dhe autokritikës, si një aspekt thelbësor i praktikës sonë. Në parathënien e librit *Sisterhood Is Powerful* (Motërsia është e fuqishme), Robin Morgan shkruan: “Nuk kam as më të voglën ide se ç’rol të mundshëm revolucionar mund të përmbushin burrat e bardhë heteroseksualë, teksa ata janë mishërim i vetë interesit ndaj pushtetit, nën parzmoren reaksionare.”

Ne e dimë që, si feministe të zeza dhe lezbike, kemi një detyrë të qartë revolucionare për të përmbushur, ndaj jemi të përgatitura paraprakisht për punën dhe përpjekjen jetëgjatë që shtrihet para nesh.

Përktheu: Gresa Hasa

TRANSFORMIMI I HESHTJES NË GJUHË DHE VEPRIM

Audre Lorde

1978

Jam bindur për të satën herë se krejt çfarë ka rëndësi të madhe për mua duhet të flitet, të artikulohet dhe të ndahet me të tjerët, edhe nëse rrezikon të lëndohet apo keqkuptohet. E kam kuptuar se mua, më shumë se çdo gjë tjetër, e folura më bën mirë. Sot qëndroj para jush si poete lezbike e zezë, dhe si kuptimësia e çfarë më pret sepse vazhdoj jam gjallë (por mund edhe mos të isha). Pothuajse dy muaj më parë, dy mjekë, njëra femër e tjetri mashkull, më kumtuan lajmin se më duhej t'i nënshtrohesh një operacioni në gji, dhe se gjasat ishin mes 60 dhe 80 për qind që ky tumor të ishte malinj. Nga momenti kur mora lajmin e deri kur ndodhi operacioni, pata një periudhë tre javore agonie të pavullnetshme të riorganizimit të gjithë jetës time. Operacioni ndodhi, dhe masa ishte beninje.

Por, përgjatë atyre tre javëve, u detyrova ta shoh veten dhe jetën time me një qartësi dhe urgjencë brutale që më la të tronditur, dhe disi më të fortë. Me këso lloj situatash përballen shumë gra, besoj edhe ndër ju që jeni sot, këtu. Një pjesë e mirë e mënyrës se si e përjetova këtë periudhë, më ndihmoi të kristalizoj atë që unë ndiej sa i përket transformimit të heshtjes në gjuhë dhe veprim.

E detyruar të përballem dhunshëm dhe qenësishëm me vdekshmërinë time, me dëshirat dhe krejt çka dua në jetë, sado e shkurtër të jetë ajo, para syve, nën një dritë të pamëshirshme, m'u gdhendën qartë prioritetet dhe shmangiet e mia, dhe kuptova se asgjë nuk më mundonte më shumë se heshtjet e mia. Prej çkafit paskam pasë kaq shumë frikë? Të vija në pikëpyetje ose të flisja çfarë besoja, do të thoshte dhimbje, ose vdekje. Por dhimbje ndiejmë të gjithë, gjatë gjithë kohës, në forma të ndryshme, dhe dhimbja ose ndryshon ose merr fund. Vdekja, në anën tjetër, është heshtja e fundit. Dhe ajo mund të vijë shpejt, krejt papritur, sot, pa përfillur a kam thënë krejt çfarë kam dashur të them, apo nëse e kam tradhtuar veten me heshtje të vogla, duke bërë plane që një ditë të flas, apo duke pritur fjalët e dikujt tjetër. Dhe fillova ta

dalloj brenda vetes sime një burim force kur kuptova se, me gjithë dëshirën për të mos pasur frikë, vënia e kësaj frike në perspektivë më jepte, në fakt, më shumë forcë.

Një ditë, herët a vonë, unë do të vdisja, pavarësisht a kisha folur a jo. Heshtjet e mia nuk më kishin mbrojtur. Heshtja jote nuk të mbron as ty. Por me çdo fjalë të vërtetë të thënë, me çdo përpjekje për t'i thënë ato të vërteta që vazhdoj dhe i kërkoj, unë kam krijuar lidhje me gra të tjera, teksa përzgjedhim ato fjalë që i përshtaten asaj bote në të cilën ne të gjitha besojmë, dhe ndërtojmë ura që tejkalojnë dallimet mes nesh. Dhe ishte shqetësimi dhe përkujdesi i këtyre grave që më dha forcë dhe më lejoi t'i analizoj në thellësi gjërat më qenësore të jetesës sime.

Gratë që më kanë mbështetur gjatë kësaj periudhe kanë qenë të zeza dhe të bardha, të reja dhe në moshë, lezbike, biseksuale, heteroseksuale, dhe që të gjitha bashkëndanim luftën tonë kundër tiranive të heshtjes. Të gjitha më dhanë forcën dhe përkujdesin që më duhej për të mbijetuar në tanësinë time. Përgjatë atyre javëve të frikës akute, kuptova edhe këtë — në luftën tonë kundër forcave të vdekjes, të drejtpërdrejtë apo jo, të vetëdijshme apo jo — unë nuk isha vetëm viktimë, por edhe luftëtare.

Cilat janë ato fjalë që ti akoma nuk i ke? Çfarë ke nevojë të thuash? Cilat janë ato tirani që ti i përpin ditë për ditë dhe tenton t'i bësh tuat, deri sa të sëmurin dhe të çojnë buzë varrit, akoma në heshtje? Ndoshta për disa nga ju këtu, unë jam fytyra e njëjës prej frikërave tuaja. Se jam grua, se jam e zezë, se jam lezbike, se jam vetja ime — një grua e zezë poete luftëtare që bëj punën time — prej nga më vjen pyetja: po ju, a po e bëni punën tuaj?

Dhe sigurisht që kam frikë, sepse transformimi i heshtjes në gjuhë dhe veprim është një akt vetëzbulues, që me sa duket është gjithmonë përplot rrezik. Por, vajza ime, kur i tregova për temën tonë sot, dhe vështirësinë time, m'u përgjigj: "Tregoj se si ti kurrë

nuk do të ndihesh plotësisht njeri nëse rri në heshtje, sepse një pjesë e jotja, brenda teje, të bën gjithmonë të flasësh, dhe kur ti e injoron, ajo vetëm acarohet e acarohet, nxehet e nxehet, dhe nëse ti nuk e nxjerr me fjalë, një ditë çohet dhe të gjuan nga brenda me grusht në gojë.”

Tek shkaku i heshtjes ne të gjitha projektojmë fytyrën e frikë sonë — frikës nga përbuzja, nga censura, nga gjykimi, ose nga mirënjohja, sfida apo asgjësimi. Por mbi të gjitha, mendoj unë, ne kemi frikë nga dukshmëria, pa të cilën vërtetë as nuk mund të jetojmë. Në një vend si ky, ku dallimet racore shtrembërojnë vazhdimisht, dhe në heshtje, shikimin, gratë e zeza, kanë qenë përherë, nga njëra anë, tejet të dukshme, dhe nga ana tjetër, të de-personalizuara nga racizmi, krejt të padukshme. Edhe brenda lëvizjes për të drejtat e grave na është dashur të luftojmë, dhe vazhdojmë, sot e kësaj dite, për këtë dukshmëri që na bën njëkohësisht edhe më të brishta, të Zezën tonë. Për të mbijetuar në gojën e kësaj kuçedre që e quajmë amerikë, na është dashur të kuptojmë këtë mësim parësor, dhe më qenësorin — ne kurrë nuk ishim paramenduar të mbijetojmë. Jo si qenie njerëzore. Kjo vlen për shumicën nga ju këtu sot, të zeza apo jo. Kjo dukshmëri që na bën kaq fort të brishta, është edhe burimi i forcës sonë më të madhe. Sigurisht, makineria do të tentojë të na bluajë e të na bëjë hi, folëm apo heshtëm. Mund të rrimë ulur nëpër cepa, me gojën e kyçur, teksa motrat tona dhe vetja jonë treten, teksa fëmijët tanë shpërfytyrohen e shkatërrohen, teksa toka helmohet; ne mund të strukemi paqësisht nëpër cepa, të pagoja si shishe të pahapura, dhe prapë do të ndiejmë të njëjtën frikë.

Në shtëpinë time këtë vit po festojmë Kwanza-n, festën afro-amerikane të begatisë që fillon një ditë pas Krishtlindjeve dhe vazhdon për shtatë ditë. Kwanza ka shtatë parime, një për secilën ditë. Parimi i parë është Umoja, që do të thotë unitet — vendimi për t'u përpjekur të jesh në unitet me veten dhe komunitetin. Parimi i

djeshëm, dita e dytë, ishte Kujichagulia — vetëvendosja — vendimi për të definuar veten, për t'i dhënë emër vetes, për të folur për veten, në vend se të na definojnë dhe të flasin të tjerët për ne. Sot është dita e tretë e Kwanzas, dhe parimi i sotëm është Ujima — puna dhe përgjegjësia kolektive — vendimi për të ndërtuar dhe mirëmbajtur veten tonë dhe komunitetin tonë, dhe për t'i njohur dhe zgjidhur bashkë problemet tona.

Të gjitha ne jemi këtu sot sepse, në një formë ose tjetrën, bashkëndajmë një lloj përkushtimi ndaj gjuhës dhe forcës së gjuhës, dhe ndaj ripërvetësimit të kësaj gjuhe që është kthyer dhe vepron kundër nesh. Në transformimin e heshtjes në gjuhë dhe veprim, secila prej nesh duhet të krijojë ose të rishikojë funksionet e veta në këtë proces transformimi, dhe ta pranojë rolin e saj si të genësishtëm brenda këtij transformimi.

Për ne që shkruajmë, na duhet patjetër të analizojmë hollësisht jo vetëm të vërtetën e asaj që themi, por edhe të vërtetën e gjuhës me të cilën shprehemi. Të tjerët, duhet të ndajnë dhe të përhapin fjalët që janë kuptimplota për ne. Por, mbi të gjitha, secila prej nesh duhet t'i përhapë këto mësimë duke i jetuar dhe duke folur të vërtetat që besojmë dhe i *dimë* përtej kuptimësisë. E vetmja mënyrë për të mbijetuar është kjo, duke marrë pjesë në procesin e jetës krijuese dhe të pandalashme, pra të rritjes.

Dhe frika është gjithmonë aty — nga dukshmëria, nga drita e pamëshirshme që hedh stërmendimi, e mbase edhe gjykimi, i dhimbjes, i vdekjes. Por, të gjitha këto tashmë i kemi përjetuar, në heshtje, përveç vdekjes. Dhe përherë ia kujtoj vetes se po të kisha lindur e pagojë, ose po të isha betuar të mos flas kurrë për arsye sigurie, unë prapë se prapë do të kisha vuajtur, dhe prapë se prapë do të kisha vdekur. Kjo më ndihmon të ndërtoj perspektivën time.

Dhe aty ku fjalët e grave klithin për t'u dëgjuar, të gjitha ne duhet të përballemi me përgjegjësinë tonë për t'i gjurmuar, për t'i lexuar dhe për t'i ndarë me njëra-tjetrën këto fjalë, dhe për të

kuptuar se si ato zënë vend në jetët tona. Na duhet të mos fshihemi pas ndasive tallëse që na janë imponuar, dhe që shpesh i pranojmë si të tonat. Ja një shembull: “E kam të pamundur të ligjëroj mbi letërsinë e grave të zeza — përvoja e tyre është krejt ndryshe prej times”. Por, sa vite ke kaluar duke ligjëruar Platonin, Shekspirin apo Prustin? Ose një tjetër: “Ajo është grua e bardhë, çka mund të më thotë ajo mua?” Apo: “Ajo është lezbike, çfarë do të më thotë burri, apo dekani?” Ose tjetra, “Kjo grua shkruan për djemtë e saj, por unë s’kam fëmijë.” E shumë e shumë qasje të tjera si këto, me të cilat privojmë veten nga vetja jonë dhe nga njëra-tjetra.

Mund të mësojmë të punojmë dhe të flasim edhe kur kemi frikë, ashtu siç kemi mësuar të punojmë e të flasim kur jemi të lodhura. Na kanë mësuar të respektojmë frikën më shumë se nevojën tonë për gjuhë dhe kuptim, dhe ndërkohë që presim në heshtje ndjenjën e çmuar dhe të rrallë të guximit, pesha e kësaj heshtje po na ndal frymën.

Fakti që jemi këtu dhe që unë po i them këto fjalë, është një sprovë e imja për ta thyer këtë heshtje dhe për të krijuar ura që përmbysin dallimet mes nesh, sepse të palëvizshme na bëjnë heshtjet, dhe jo dallimet. Dhe ka kaq shumë heshtje për të thyer.

Përktheu: Doruntina Vinca

GRATË NË TREG

Luce Irigaray

1978

Shoqëria që njohim, kultura jonë, bazohet në shkëmbimin e grave. Thuhet se pa këtë shkëmbim të grave, do të binim përsëri në anarkinë (?) e botës natyrore, në të rastësishmen (?) e mbretërisë së kafshëve. Kalimi në rend social, në rend simbolik, pra në rend, sigurohet nga fakti që burrat, apo grupe burrash, qarkullojnë mes tyre gratë sipas një rregulli që njihet si tabuja e incestit.

Pavarësisht formës familjare që ky ndalim mund të ketë në një situatë të caktuar të shoqërisë, ndikimi i kuptimit të tij është shumë më i gjerë. Ky ndalim garanton bazën e rendit ekonomik, social dhe kulturor që kemi përvetësuar ndër shekuj.

Përse shkëmbehen gratë? Sepse ato janë “[mallra] të rralla... thelbësore për jetën e grupit”, rrëfen antropologu.¹ Përse ky tipar i [mallit] të rrallë, kur dihet ekuilibri biologjik i lindjeve mes meshkujve dhe femrave? Sepse “prirja e thellë poligame që ekziston tek të gjithë burrat, e bën numrin e grave në dispozicion të duket gjithmonë i pamjaftueshëm. Le të shtojmë këtu se, edhe po të kishte po aq gra sa ka burra, jo të gjitha do të ishin njëlloj të dëshirueshme... dhe, si përfundim... ato më të dëshiruarat formojnë detyrimisht një pakicë”.²

A janë të gjithë meshkujt njëlloj të dëshirueshëm? A nuk kanë edhe gratë prirje poligame? Antropologu i mirë nuk i ngre këto pyetje. A fortiori: pse nuk janë burrat objekte shkëmbimi mes grave? Sepse trupat e grave — përmes përdorimit, konsumit dhe qarkullimit të tyre — ofrojnë kushtin që e bën të mundur jetën sociale dhe kulturën, edhe pse ato vetë ngelen “infrastrukturë” e panjohur në shtjellimin e asaj jete sociale dhe kulture. Shfrytëzimi i subjektit të femrës së seksualizuar është integruar aq thellë në

1 Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté* (Paris: Les structures elementaires de la Parente, 1949, rish. 1967), 36.

2 Po aty, 38.

horizontin tonë socio-kulturor, sa nuk na mbetet formë tjetër për ta interpretuar, përveçse brenda këtij horizonti.

E thënë ndryshe: të gjitha sistemet e shkëmbimit mbi të cilat organizohen shoqëritë patriarkale, dhe gjithë modalitetet e punës produktive që njihen, vlerësohen, dhe shpërblehen në këto shoqëri, janë punë burrash. Prodhimi i grave, shenjave, dhe mallrave i referohet gjithnjë po burrave (kur një burrë blen një vajzë, ai “pague” babanë ose vëllanë, jo mamanë...) dhe ato kalojnë gjithnjë nga njëri burrë tek tjetri, nga një grup burrash tek tjetri. Kështu krahu i punës supozohet gjithnjë si mashkullor, dhe “produktet” si objekte për t’u përdorur, objekte për t’u shkëmbyer, vetëm mes burrash.

A do të thotë kjo se mundësia e jetës sociale, e kulturës sonë, varet nga një monopol hom(m)o-seksual? Ligji që rregullon shoqërinë tonë vlerëson ekskluzivisht nevojat e dëshirat e burrave, shkëmbimet mes tyre. Ajo që antropologu cilëson si kalim nga natyra në kulturë, është palë me institucionin sundues të hom(m)o-seksualitetit. Jo si praktikë “e drejtpërdrejtë”, por si ndërmjetësues “social”. Këtu e tutje, shoqëritë patriarkale mund të interpretohen si shoqëri që funksionojnë sipas modalitetit të “ngjasimit”. Vlera e prodhimeve simbolike dhe imagjinare i mbivendoset, madje edhe e zëvendëson, vlerën e marrëdhënieve të (ri)prodhimit material, natyral, dhe trupor.

Në këtë matricë të re të Historisë, në të cilën burri sjell në jetë burra që ngjasojnë me të, gratë, vajzat, dhe motrat kanë vlerë vetëm sepse shërbejnë për të mundësuar marrëdhënie, me të mira potenciale për burrat, mes burrave. Përdorimi dhe tregtimi i grave lidh dhe mban në fuqi sundimin e hom(m)o-seksualitetit mashkullor, sado që ky hom(m)o-seksualitet mirëmbahet me spekulime, lojëra pasqyrash, identifikime, dhe sjellje pak a shumë rivalësh, që fshehin praktikën e vërtetë të tij.

Edhe pse i ndaluar në praktikë, hom(m)o-seksualiteti mbizotëron gjithandej, nëpërmjet shfrytëzimit të trupave të grave, materies, apo shenjës, ndërkohë që heteroseksualiteti mbetet thjesht një alibi për mbarëvajtjen e raporteve të burrit me vetveten, e raporteve të burrave mes tyre, “endogamia sociokulturore” e të cilëve përjashton pjesëmarrjen e tjetrës, kaq të huaj ndaj rendit social: gruan. Egzogamia kërkon padyshim që të lihet pas familja, fisi, apo klani, për të krijuar aleanca të reja. Ndërkohë, nuk tolerohen martesat në vende të largëta, me popuj të ndryshëm nga normat kulturore mbizotëruese. Pra, një endogami socio-kulturore do të ndalonte tregtinë me gratë. Burrat i tregëtojnë ato, por nuk shkëmbejnë me to. A nuk ngjan kjo akoma më e vërtetë kur egzogamia jo vetëm që është çështje ekonomike, por edhe mbështet vetë ekonominë? Shkëmbimi i grave si mallra shoqëron dhe nxit edhe shkëmbimet “e pasurive” të tjera mes grupe burrash. Ekonomia — në kuptimin e ngushtë dhe të gjerë të fjalës — në formën që ka në shoqëritë tona, kërkon që gratë t’i nënshtrohen alienimit të konsumit dhe të shkëmbimeve ku ato nuk marrin pjesë, dhe ku burrat nuk përdoren dhe nuk qarkullojnë si mallra.

*

Analiza e Marksit mbi mallrat si forma elementare e pasurisë kapitaliste mund të lexohet si një interpretim i statusit të gruas në të ashtuquajturat shoqëri patriarkale. Organizimi i këtyre shoqërive dhe mënyra se si operon sistemi simbolik mbi të cilin ky organizim bazohet — sistem ky simbolik, instrumenti dhe përfaqësuesi i të cilit ka emër të përveçëm: emri i atit, emri i Zotit — përmban në thelb zhvillime që Marksi i përkufizon si tipare të sistemit kapitalist: nënshttrimin e “natyrës” ndaj “punës” nga ana e burrave që e definojnë “natyrën” si vlerë përdorimi

dhe vlerë shkëmbimi; ndarjen e punës midis prodhues-pronarëve privatë që shkëmbejnë mallrat e tyre gra me njëri-tjetrin, por edhe me prodhuesit dhe shfrytëzuesit ose të shfrytëzuarit e rendit social; standardizimin e grave në bazë të emrave të përveçëm që përcaktojnë barasvlerën e tyre; prirjen për të grumbulluar pasuri, domethënë prirje kjo nga përfaqësuesit e emrave më “të përveçëm” — ata në krye — për të kapitalizuar më shumë gra se të tjerët; zhvillimin e punës shoqërore të simbolikes drejt një abstraksioni gjithnjë e më të madh; dhe kështu me radhë.

Sigurisht që mjetet e prodhimit kanë evoluar dhe teknika të reja janë zhvilluar, por duket se shfrytëzimi social filloi sapo babai-burrë u bind mbi fuqinë e tij riprodhuese dhe shënoi produktet e tij me emrin e vet, pra, në vetë fillet e pronës private dhe familjes patriarkale. Me fjalë të tjera, të gjitha regjimet shoqërore të “Historisë” bazohen në shfrytëzimin e një “klase” prodhuesish, pra të grave. Vlera e tyre e përdorimit riprodhues (si riprodhuese të fëmijëve dhe të fuqisë punëtore), si dhe përcaktimi i tyre si vlerë këmbimi, garantojnë rendin simbolik si të tillë, pa i kompensuar ato në asnjëfarë forme për atë “punë”. Një kompensim i tillë do të nënkuptonte një sistem të dyfishtë shkëmbimi, pra shembjen e monopolizimit të emrit të përveçëm (dhe kuptimin e pushtetit që ky emër mbart) nga baballarët-burra.

Kështu, tërësia sociale do të shpërndahej në subjekte-prodhuese që nuk funksionojnë më si mallra sepse kanë ofruar standardin e vlerës së mallrave, dhe në mallra-objekte që kanë mundur qarkullimin e shkëmbimit, pa marrë pjesë në të si subjekte.

*

Atëherë le të rishikojmë disa nga pikat³ e analizës së Marksit mbi vlerën që duket sikur përshkruajnë statusin social të grave.

Pasuria në tërësi është nënshtrimi i përdorimit të gjërave ndaj akumulimit të tyre. Atëherë, *a nuk do të kishte më pak rëndësi mënyra se si përdoren gratë, sesa numri i tyre?* Posedimi i një gruaje është padyshim i domosdoshëm për një burrë për shkak të vlerës së përdorimit riprodhues që ajo përfaqëson; por, ai i dëshiron të gjitha. Ai do t'i "akumulojë" ato, të jetë në gjendje të numërojë pushtimet, joshjet, e zotërimet e tij, si në vazhdimësi ashtu edhe në rritje, si njësi matëse ose si standard(e).

Të gjitha përveç njëres? Sepse nëse akumulimi ka një fund, atëherë vlerën, siç thotë Marksi, e gjejmë në raportin mes tyre dhe jo në raport me një standard të jashtëm — qoftë ky ar apo falus.

Përdorimi i grave ka më pak vlerë kështu, sesa përvetësimi i tyre një nga një. Dhe vlera e tyre më e madhe nuk është te "dobia". Çmimi gruas nuk përcaktohet nga "vetitë" e trupit të saj — edhe pse është trupi ai që ofron mbështetjen materiale të këtij çmimi.

Por kur gratë shkëmbehen, trupi i tyre duhet trajtuar si *abstragim*. Veprimi i shkëmbimit nuk mund të ndodh në termat e ndonjë vlere të qenësishme, imanente, të vetë mallit. Shkëmbimi ndodh vetëm kur dy objekte — dy gra — qëndrojnë në marrëdhënie barazie me një palë të tretë që nuk është as njëra, as tjetra. Pra, ato

3 Të gjithë citimet në vijim janë shkëputur nga *Kapitali* i Marksit, pjesa e parë, kapitulli i parë. (Numrat e faqeve i referohen vëllimit nga Modern Library, përkthyer nga Samuel Moore dhe Edward Aveling, red. Frederick Engels, rish. Ernest Untermann [New York, 1906]. A do të ketë kundërshtime që ky interpretim ka natyrë analogjike? E pranoj pyetjen, vetëm nëse i adresohet në radhë të parë analizës së Marksit mbi mallrat. A nuk e përcaktoi Aristoteli, "një mendimtar i madh" sipas Marksit, raportin mes formës dhe përmbajtjes përmes një analogjie të raportit mes mashkullores dhe femërores? Nëse i kthehemi pyetjes së dallimeve mes gjinive nuk do të bënim gjë tjetër veçse një kthim mbrapa përmes analogjizmit.)

nuk shkëmbehen si “gra,” por si gra të reduktuara në një cilësi të përbashkët — në çmimin e tyre aktual në ar, ose faluse — të cilën ato e kanë në sasi plus ose minus. Jo një plus apo një minus të cilësive femërore, sigurisht. Meqenëse këto cilësi në plan afatgjatë braktisen përballë nevojave të konsumatorit, *gruaja ka vlerë në treg për hir një cilësie të vetme: të qenit produkt i “punës” së burrit.*

Kështu, secila prej tyre ngjan njëlloj si tjetra. Ato bashkëndajnë të njëjtin realitet-si-fantazmë. Të metamorfozuara në *sublimime* identike, modele të së njëjtës vepër të pashquar, këto objekte tashmë manifestojnë vetëm një gjë, pra, që për prodhimin e tyre është përdorur krah pune, që në to është akumuluar punë. Në rolin e tyre si kristale të kësaj substance të përbashkët sociale, ato konsiderohen të kenë vlerë.

Si mallra, gratë janë dy gjëra njëherësh: objekte utilitare dhe bartëse vlere. “Ato vetë-manifestohen si mallra, ose kanë formë mallrash, vetëm për aq kohë sa kanë dy forma, një formë fizike ose natyrore, dhe një formë vlere” (fq. 55).

Por “realiteti i vlerës së mallrave ndryshon në këtë aspekt me Zonjën Quickly, sa nuk e dimë ‘ku ta gjejmë’” (po aty). *Gruaja, si objekt shkëmbimi, ndryshon nga gruaja si vlerë përdorimi, në sensin që atë nuk dimë as (nga) ta kapim,* kur “vlera e mallrave është krejt e kundërta e materialitetit të vrazhdë të substancës së tyre, dhe nuk përmban asnjë atom materieje. Ndaloni dhe shqyrtoni në vetvete një mall të vetëm, siç do bëjmë edhe ne. Për aq kohë sa mbetet një objekt me vlerë, duket e pamundur ta kapësh” (po aty). Vlera e një gruaje gjithmonë shket: kontinent i errët, vrimë në rendin simbolik, çarje në diskurs... Vetëm në veprimin e shkëmbimit mes grave mund të ndihet diçka e tillë — enigmatike, sigurisht. *Kështu gruaja ka vlerë vetëm përderisa është e këmbyeshme.* Në kalimin nga njëra tek tjetra, më në fund del në pah diçka tjetër, përveç dobisë së mundshme të trupit të saj “të vrazhdë”. Por këtë

vlere nuk e gjejmë, nuk mund ta kapim, brenda saj. Vetëm kur e masim kundrejt një pale të tretë që mbetet jashtë saj, dhe që mundëson krahasimin e saj me një grua tjetër, ajo arrin të vendoset në marrëdhënie me një mall tjetër, barasvlerë kjo që mbetet e huaj për të dyja.

Gratë-si-mallra i nënshtrohen kështu një përçarjeje që i ndan ato në kategori dobie dhe vlere këmbimi; në materie-trup dhe kutizë të çmuar por të padepërtueshme, të pakapshme, dhe të paqasshme për t'u përvetësuar nga vetë gratë; në përdorim privat dhe social.

Për të pasur *vlere relative*, malli duhet të ballafaqohet me një mall tjetër që shërben si i barasvlershmi i tij. Vlora e tij nuk gjendet kurrë në vetë mallin. Fakti që ai vlen më shumë apo më pak nuk ka të bëjë me të, por me të barasvlershmin e tij. Vlora e tij është *transhendente* ndaj vetvetes, *mbi-natyrore*, *ek-statike*.

Me fjalë të tjera, nuk ka një pasqyrë të tillë që njëherësh mund të pasqyrojë edhe mallin, e edhe reflektimin "e tij". Një mall nuk mund të pasqyrohet në një tjetër, siç mund të pasqyrohet një burrë në një tjetër. Kur kemi të bëjmë me një mall, me njëjtë-si-veten, të pasqyruar, nuk ka të ngjashme si "vetja", me vetitë, tiparet, "lëkurën apo flokët" si të tij. Ngjashmëria këtu është thjesht një njësi matëse që shpreh karakterin e *fabrikuar* të mallit, transformimin e tij falë "punës" (sociale, simbolike) të burrit. Pasqyra që mbështjell dhe paralizon mallin spekularizon, spekulon (mbi) "punën" e burrit. *Mallrat, gratë, janë pasqyrë e vlerës së burrit dhe për burrin.* Për të shërbyer si të tilla, ato ua japin trupat e tyre burrave si mbështetje materiale e spekularizimit, e spekulimit. Ato i dorëzojnë atij vlerën e tyre natyrore dhe sociale si lëndinë ku ai lë gjurmë, shenja, dhe mirazhe të aktivitetit të tij.

Kështu, mallrat nuk janë të barabarta mes tyre, as të ngjashme, as të ndryshme. Ato bëhen të tilla vetëm kur krahasohen

nga dhe për një burrë. *Personifikimi i raportit të mallrave me njëritjetrin është një projektim* përmes të cilit prodhues-shkëmbyesit i shtyjnë ato t'u rikrijojnë para syve veprimet e tyre të spekul(ariz)imit. Duke harruar kështu se për të reflektuar (vetveten), për të spekuluar (vetveten), është e domosdoshme të jesh “subjekt”, dhe që lënda mund të shërbejë si mbështetje për spekulim, por assesi nuk mund të spekulojë vetë.

Kështu, e gjithë enigma e formës së parasë — e funksionit falik — nënkuptohet duke nisur nga raporti më i thjeshtë i barasvlerës mes mallrave, duke nisur nga shkëmbimi i mundshëm i grave. Do të thotë, përvetësim-shpërvetësimi i natyrës dhe i forcave të saj prodhuese, nga burri, për burrin, përderisa një lloj pasqyre ndan dhe vë në lojë si natyrën, ashtu edhe punën. Burri i mvëshë mallrat që prodhon me një narcizëm që e turbullon seriozitetin e dobisë e të përdorimit. Dëshira, sapo shfaqet shkëmbimi, e “shpërfytyron” nevojën. Por ky shpërfytyrim do t'u atribuohet mallrave dhe marrëdhënieve të tyre të hamendësuar. Ndërkohë që ato nuk mund të jenë në marrëdhënie mes tyre, përveçse nga këndvështrimi i palëve të treta spekuluese.

Ekonomia e shkëmbimit — e dëshirës — është punë burrash. Kjo ndodh për dy arsye: shkëmbimi bëhet midis subjekteve mashkullore, dhe kërkon një *vlerë-plus* që i shtohet trupit të mallit, një suplement që i jep atij një formë me vlerë. Ky suplement do të gjendet, shkruan Marksi, tek një mall tjetër, vlera e përdorimit e të cilit bëhet, nga ajo pikë e tutje, standard i vlerës.

Por mbivlera që gëzon njëri prej mallrave është e ndryshueshme: “ashtu siç kur një burrë i krekosur në një kostum të bukur duket sikur vlen më shumë se po të ishte veshur me myfti” (fq. 60). Apo njësoj siç: “Për shembull, A-ja nuk mund t'i bëhet ‘madhëria juaj’ B-së, përveçse kur në sytë e B-së madhëria merr

formën trupore të A-së, dhe, për më tepër, sa herë vjen një At i ri i popullit, ia ndryshon tiparet, flokët, e kështu me radhë” (po aty). Mallrat — “sendet” e prodhuara — do të gëzonin kështu respekt për hir të uniformës, madhështisë, autoritetit atëror. Dhe madje edhe Zotit. “Fakti që është vlerë, manifestohet nga barazia e tij me pallton, ashtu siç natyra prej deleje e një të krishteri paraqitet tek ngjasimi i tij me Qengjin e Perëndisë” (po aty).

Kështu, mallrat bëjnë pjesë tek kulti i babait, dhe nuk rreshtin kurrë së përpjekuri për t'i ngjarë, për t'u bërë kopje e përfaqësuesit të tij. Mallrat marrin vlerë — për burrat — pikërisht nga kjo ngjashmëri, nga ky imitimi i asaj çfarë përfaqëson autoriteti atëror. Ama loja e pushtetit e prodhues-shkëmbyesve luhet pikërisht mbi mallra. “Shohim, atëherë, se krejt çka na është thënë nga analiza jonë e vlerës së mallrave, na është thënë nëpërmjet pëlhurës, vetëm kur është vënë në komunikim me një mall tjetër, me pallton. Vetëm se mendimet e saj janë tradhtuar nga gjuha që njeh më së miri, gjuhën e mallrave. Për të na thënë që vlera e saj krijohet nga puna, në formën abstrakte të punës së njeriut, na thotë se pallto, përderisa vlen sa pëlhura, pra ka vlerë, atëherë përmban të njëjtën punë si pëlhura. Për të na informuar se realiteti i saj sublim si vlerë nuk është i njëjtë me trupin e saj të pëlhurës, thotë se vlera ka pamjen e një palltoje, dhe rrjedhimisht, për aq kohë sa copa është vlerë, ajo dhe palltoja janë si dy pika uji. Mund të vërejmë këtu se gjuha e mallrave, përveç hebraishtes, ka shumë dialekte të tjera pak a shumë të sakta. Fjala gjermane ‘werthsein’, të qenit i vlefshëm, për shembull — në krahasim me foljet romane ‘valere’, ‘valer’, ‘valoir’ — shpreh në formë më pak të fuqishme se të barazuarit e mallit B me mallin A është mënyra se si malli A shpreh vlerën e vet. Paris vaut bien une messe” (fq. 60–61).⁴

4 “Parisi ia vlen një meshë”, shprehje e thënë nga Henri VI gjatë kurorëzimit të tij më 25 korrik, 1593. Për t'u bërë mbret atij iu desh të konvertohej në katolicizëm. Shprehja sot përdoret për të shprehur sakrificën që ia vlen për të arritur diçka. (shën. i përkth.)

Pra, mallrat flasin. Patjetër që kryesisht bëhet fjalë për dialekte dhe idiolekte, gjuhë të vështira për t'u kuptuar nga "subjektet". E rëndësishme është që ato të merren me vlerat e tyre përkatëse, që vërejtjet e tyre të jenë në përputhje me çka shkëmbyesit kanë në plan për ta.

Trupi i një malli atëherë kthehet në pasqyrë vlere për një mall tjetër. I varur nga një *suplement* trupor. Një *suplement në kundërshti* me vlerën e përdorimit, një *suplement* që përfaqëson cilësinë *mbi-natyrore* të mallit (gjurmë që ka natyrë krejt sociale), një *suplement* krejtësisht i ndryshëm nga vetë trupi, dhe nga vetitë e tij, një *suplement* që sidoqoftë ekziston vetëm me kusht që një mall bie dakord të krijojë një lidhje me një mall tjetër që konsiderohet i barasvlershëm me të: "Për shembull, një burrë është mbret vetëm se burra të tjerë pranojnë të jenë subjekte të tij" (fq. 66, n. 1).

Ky *suplement* barasvlershmërie përkthen punën konkrete në punë abstrakte. Me fjalë të tjera, për t'u bërë pjesë e një pasqyre vlere, është e nevojshme që puna në vetvete të reflektojë vetëm vetinë e saj të punës njerëzore: që trupi i një malli të mos jetë gjë tjetër, veçse materializimi i një pune abstrakte njerëzore. Pra të mos ketë më trup, lëndë, natyrë, por të jetë objektivizim, kristalizim si një objekt i dukshëm, i veprimtarisë së njeriut.

*Në mënyrë që të bëhet i barasvlershëm, një mall ndryshon trup. Origjinën e tij mbi-natyrore, metafizike, e zëvendëson origjina e tij materiale. Kështu trupi i tij bëhet një trup transparent, një fenomenalitet i pastër i vlerës. Por kjo transparencë përbën një *suplement* ndaj opacitetit material të mallit.*

Sërish ka një përçarje mes të dyjave. Dy anë, dy pole, natyra dhe shoqëria janë të ndara, si e perceptueshmja dhe e lexueshmja, lënda dhe forma, empirikja dhe transhendentja ... Malli, ashtu si shenja, vuan nga dikotomitë metafizike. Vlera e tij,

e vërteta e tij, qëndron në elementin social. Por ky element social i shtohet natyrës së tij, lëndës së tij, dhe socialja e nënshton atë si një vlerë më të pakët, në fakt si jovlerë. Pjesëmarrja në shoqëri kërkon që trupi t'i nënshtrohet një spekularizimi, një spekulimi, që e shndërron atë në një objekt vlerë-mbartës, në shenjë të standardizuar, në shënjes të këmbyeshem, në “ngjashmëri” me një model autoritar. *Një mall — një grua — është e ndarë në dy “trupa” të papajtueshem*: trupi “natyror” dhe trupi që vlen në shoqëri, trupi i këmbyeshem, që është një shprehje veçanërisht mimetike e vlerave mashkullore. Pa dyshim që këto vlera shprehin gjithashtu “natyrën”, pra, shpenzimin e forcës fizike. Por kjo e fundit — në thelb mashkullore, veç tjerash — shërben për ndërtimin, shndërrimin, teknifikimin e prodhimeve natyrore. Dhe është pikërisht kjo veti mbi-natyrore që vijon të formësojë vlerën e produktit. Duke e analizuar vlerën në këtë mënyrë, Marks i ekspozon karakterin metafizik të veprimtarive sociale.

Malli kështu bëhet entitet i dyfishtë sapo vlera e tij vetë merr një formë fenomenale, që dallon nga forma e tij natyrore: atë të vlerës së këmbimit. Ai kurrë nuk e zotëron këtë formë më vete. Kjo formë fenomenale i mbivendoset natyrës së tij vetëm në raport me një mall tjetër.

Njësoj si midis shenjave, vlera shfaqet vetëm në momentin kur lind një marrëdhënie. Puna është se marrëdhëniet nuk mund të krijohen nga vetë mallrat, por kjo gjë varet vetëm nga ndërveprimi i dy shkëmbyesve. Vlera e shkëmbimit të dy shenjave, dy mallrave, dy grave, përfaqëson nevojat/dëshirat e subjekteve konsumatorë-shkëmbyes: shenjat/artikujt/gratë në asnjë mënyrë nuk e “zotërojnë” atë. E shumta, mallrat — ose marrëdhëniet mes tyre — janë alibi materiale e dëshirës për marrëdhënie mes burrave. Për këtë arsye, malli zhvishet nga trupi i vet dhe rivishet në një formë që e bën më të përshtatshëm për shkëmbim mes burrave.

Por, në këtë formë vlerë-bartëse, dëshira për shkëmbim, si dhe pasqyrimi i vlerës së tij dhe sojit të tij që burri kërkon në të, ek-stazohen. Kur marrëdhëniet mes burrave pezullohen në mall, subjektet prodhues-konsumator-shkëmbyes alienohen. Në mënyrë që të “përballojnë” dhe të mbështesin këtë alienim, mallrat gjithmonë zhvishen nga vlera e tyre specifike nga ana e tyre. Rrjedhimisht, mund të pohojmë se vlera e mallit merr shpërfillshëm çfarëdo forme të vlerës së përdorimit. Çmimi i mallrave, në fakt, nuk vjen më nga forma e tyre natyrore, nga trupat e tyre, nga gjuha e tyre, por nga fakti se ato pasqyrojnë dëshirën për shkëmbime mes burrave. Për ta arritur këtë, padyshim që malli nuk mund të ekzistojë më vete, ama në të njëjtën kohë nuk mund të themi se ka një mall për aq kohë sa nuk ka të paktën dy burra për të bërë një shkëmbim. Që një produkt — një grua? — të ketë vlerë, të paktën dy burra duhet të investojnë (në të).

E barasvlershmja e përgjithshme e një malli nuk funksionon më si mall në vetvete. Si një pasqyrë e spikatur që e tejkalon botën e tregut, ajo garanton mundësinë e shkëmbimit universal mes mallrave. Çdo mall mund të bëhet i barasvlershëm me çdo mall tjetër nga pikëpamja e këtij standardi sublim, por duke qenë se vlera e tyre gjykohet në bazë të një elementi transhental, i bën ato përkohësisht të pakëmbyeshme me njëri-tjetrin. Ato shkëmbehen përmes së barasvlershmes së përgjithshme — ashtu siç të krishterët duan njëri-tjetrin në Zot, për të huazuar një metaforë teologjike të dashur për Marks.

Kjo referencë ek-statike i ndan ato rrënjësisht nga njëri-tjetri. *Një vlerë abstrakte dhe universale i mbron ato nga përdorimi dhe shkëmbimi mes tyre.* Ato shndërrohen në idealitete në të cilat është investuar vlerë. Format e tyre konkrete, cilësitë e tyre specifike, dhe çdo mundësi për marrëdhënie “reale” me to

ose mes tyre, reduktohen në karakterin e tyre të përbashkët si produkte të punës dhe dëshirës së burrit.

Duhet të theksojmë gjithashtu se e *barasvlershmja e përgjithshme* nuk hyn më në punë pasi nuk është më mall. Vetë standardi përjashtohet kështu nga përdorimi.

Edhe pse në pamje të parë një mall mund të duket si “diçka shumë e parëndësishme, lehtësisht e kuptueshme, ... në realitet, është diçka e pazakontë, plot hollësi metafizike dhe bukuri teologjike” (fq. 81). Padyshim, “për aq kohë sa është vlerë në përdorim, nuk ka asgjë misterioze në të... Por, në momentin që [për shembull, një tavolinë druri] shfaqet si një mall, ajo shndërrohet në diçka transhendente. Jo vetëm që qëndron me këmbë në tokë, por, në raport me gjithë mallrat e tjera, ajo ka kokën e vet dhe zhvillon ide groteske nga truri i saj prej druri, ide edhe më të mrekullueshme se seancat e thirrjes së shpirtrave rreth saj” (fq. 81–82).

“Atëherë, karakteri mistik i mallrave nuk lind me vlerën e tyre të përdorimit. E as nuk vjen nga natyra e faktorëve që përcaktojnë vlerën e tij. Sepse, në radhë të parë, sado të larmishme të jenë llojet e dobishme të punës apo aktivitetet produktive, mbetet një fakt psikologjik që ato janë funksione të organizmit njerëzor” (fq. 82), gjë që, për Marks-in, nuk duket se përbën ndonjë mister të madh... Kontributi dhe suporti material që ofrojnë trupat në veprimtari sociale nuk janë problem për të, përveçse si prodhim dhe shpenzim energjie.

Nga ku buron, atëherë, karakteri enigmatik i produktit të punës njerëzore, sapo ky produkt merr formën e një malli? *Natyrisht që nga vetë forma. Po karakteri enigmatik i grave nga vjen? Ose ai i marrëdhënieve të hamendësuar mes tyre? Natyrisht, nga “forma” e nevojave/dëshirave të burrit, nevoja/dëshira që gratë i nxjerrin në pah, pavarësisht se burrat mund të*

mos i njohin në atë formë. Ajo formë, ato gra, janë gjithmonë të mbështjella, të mbuluara.

Në çdo rast, “ekzistenca e gjërave si mallra, dhe raporti i vlerës midis produkteve të punës njerëzore që i vulos ato si mallra, nuk kanë asnjë lidhje me vetitë fizike dhe me raportet materiale që rrjedhin prej këtyre vetive. [Kur vjen puna te mallrat] bëhet fjalë për një raport të caktuar social ndërmjet burrave, që hamendëson, në sytë e tyre, formën fantastike të raporteve midis gjërave” (fq. 83). *Ky fenomen nuk ka analogji tjetër përveçse në botën fetare.* “Në atë botë, prodhimet e mendjes njerëzore shfaqen si qenie të pavarura të bekuara me jetë, që hyjnë në marrëdhënie si me njëra-tjetrën, ashtu edhe me racën njerëzore. Kështu është edhe në botën e mallrave, me produktet e dala nga duart e burrave” (po aty). Prandaj — fetishizmi i këtyre produkteve të punës kur ato na shfaqen si mallra.

Prandaj edhe *rol i grave si objekte fetishi*, për aq kohë sa, gjatë shkëmbimeve, ato janë manifestim dhe qarkullim i pushtetit të Falusit, duke krijuar kështu marrëdhënie mes burrash?

*

Prandaj edhe shënimet në vijim:

Mbi vlerën.

Ajo përfaqëson të barasvlershmen e fuqisë punëtore, të shpenzimit të energjisë, të mundit. Që të mund të maten, këto të fundit duhet të *abstragohen* nga cilësitë e tyre të drejtpërdrejta natyrale, si dhe nga individë konkretë. Një proces përgjithësimi dhe universalizimi i imponohet veprimtarisë së shkëmbimeve sociale. Kështu burri reduktohet në një “koncept” — atë të fuqisë së tij punëtore — dhe produkti i tij reduktohet në “objekt”, në njëhsimin e dukshëm, material, të atij koncepti.

Karakteristikat e “kënaqësisë seksuale” që përkojnë me këtë gjendje sociale janë atëherë si në vijim: produktiviteti, produktivitet ky domosdoshmërisht i mundimshëm, gati edhe i dhimbshëm; forma abstrakte; nevoja/dëshira e kësaj kënaqësie për të kristalizuar standardin e gjithë vlerës në një element transhental pasurie; nevoja për një mbështetje materiale ku raporti i përvetësimit, ndaj dhe i këtij standardi, matet; marrëdhëniet e shkëmbimit — përherë në rivalitet — vetëm mes burrash, e kështu me radhë.

A nuk janë këto modalitete ato që do të mund të përkufizonin ekonominë e (të ashtuquajturit) seksualitet mashkullor? Dhe a nuk është libido thjesht një emër tjetër për abstragimin e “energjisë” në fuqi prodhuese? Për punën e natyrës? Një emër tjetër për dëshirën për të grumbulluar mallra? Një emër tjetër për nënshtrimin e cilësive specifike të trupave ndaj një fuqie — neutrale? — që synon mbi të gjitha t’i transformojë ato për t’i zotëruar? A përfshin kënaqësia, për seksualitetin mashkullor, ndonjë gjë tjetër përveç përvetësimit të natyrës, dëshirës për ta bërë atë të (ri)prodhojë, dhe më pas shkëmbimit të këtyre produkteve me anëtarë të tjerë të shoqërisë? Në thelb, një kënaqësi ekonomike.

Atëherë lind pyetja: cilat nevoja/dëshira të (të ashtuquajturit) seksualitet mashkullor kanë sunduar përgjatë evolucionit të një rendi të caktuar social, që nga forma e tij primitive, prona private, e deri te forma e tij e zhvilluar, kapitali? Por, gjithashtu: deri në çfarë pike janë këto nevoja/dëshira rezultate të një mekanizmi social, pjesërisht autonom, që i prodhon ato si të tilla?

Mbi statusin e grave në një rend të tillë social.

Ajo që e bën të mundur këtë rend, që mban themelet e tij, është pra shkëmbimi i grave. Qarkullimi i grave mes burrave

është ajo që përcakton funksionimin e shoqërisë, të paktën të shoqërisë patriarkale. Në këtë shoqëri supozohet, si në vijim: përvetësimi i natyrës nga njeriu; shndërrimi i natyrës sipas kritereve “njerëzore”, të përkufizuara vetëm nga burrat; nënshtrimi i natyrës ndaj punës dhe teknologjisë; reduktimi i cilësive të saj materiale, trupore, të perceptueshme, në veprimtari praktike konkrete të burrave; barazinë e grave ndërmjet tyre, por në bazë të ligjeve të barasvlershmërisë që mbeten jashtë tyre; formësimin e grave si “objekte” emblematike të raporteve mes burrave, e kështu me radhë.

Në një rend të tillë shoqëror, gratë përfaqësojnë kështu një vlerë natyrore dhe një vlerë shoqërore. “Zhvillimi” i tyre qëndron në kalimin nga njëra tek tjetra. Por ky kalim nuk është asnjëherë i lehtë.

*Si nënë, gruaja mbetet në anën e natyrës (ri)prodhuese dhe, për këtë arsye, burri nuk mund ta kapërcejë plotësisht raportin e tij me “natyralen”. Ekzistenca e tij sociale, strukturat e tij ekonomike, dhe seksualiteti i tij janë të pandashme nga puna e natyrës: këto struktura mbeten kështu në nivelin e përvetësimit më të hershëm, atë të formësimit të natyrës si pronë fitimprurëse, dhe të punës më të hershme, punës bujqësore. Por, që marrëdhëniet mes burrave të mund të mbijetojnë, ky raport me natyrën prodhuese, raport ky i pakapërcyeshëm, duhet të mohohet. Kjo do të thotë se nënat, instrumente riprodhuese të shënuara me emrin e babait dhe të mbyllura në shtëpinë e tij, duhet të jenë pronë private, të përjashtuara nga shkëmbimi. *Tabuja e incestit* përfaqëson refuzimin për t'i lejuar natyrës prodhuese të hyjë në shkëmbime mes burrash. Si vlerë natyrore dhe vlerë përdorimi njëherësh, nënat nuk mund të qarkullojnë në formë mallrash pa kërcënuar vetë ekzistencën e rendit shoqëror. Ato janë qenësore në (ri)prodhimin e këtij rendi (në veçanti si (ri) prodhuese të fëmijëve dhe të fuqisë punëtore: nëpërmjet amësisë,*

rritjes së fëmijëve dhe mirëmbajtjes shtëpiake në përgjithësi). Ato mbajnë përgjegjësinë e ruajtjes së rendit shoqëror, pa ndërhyrë për ta ndryshuar atë. Për më tepër, produktet e tyre janë kurse shkëmbimi në atë rend, vetëm nëse janë shënuar me emrin e babait, vetëm nëse njihen brenda ligjit të tij: domethënë për aq kohë sa janë përvetësuar prej tij. Shoqëria është vendi ku burri formon vetveten, ku e prodhon veten si burrë, ku ai lind në një ekzistencë “njerëzore”, “mbi-natyrore”.

Nga ana tjetër, gruaja e virgjër është e gjitha vlerë e pastër shkëmbimi. Ajo nuk është gjë tjetër veçse mundësia, vendi, shenja e raporteve mes burrave. Në vetvete, ajo nuk ekziston: ajo është thjesht nën një mbulesë që fsheh atë çfarë realisht është në lojë gjatë shkëmbimit social. Në këtë sens, trupi i saj natyror tretet në funksionin e vet përfaqësues. *Gjaku i kuq* qëndron nga ana e nënës, por nuk ka një çmim në rendin shoqëror; gruaja, në rolin e saj, si hallkë shkëmbimi, nuk është më gjë tjetër veçse *ngjasim*. Riti i kalimit nga grua në nënë, përmbushet përmes *dhunimit të mbulesës*: himenit, që ka fituar vlerë si *tabu*, tabusë së virgjërisë. Kur zhvirgjërohet, gruaja bie në statusin e vlerës së përdorimit, në kurthin e saj brenda pronës private; ajo nuk merr më pjesë në shkëmbimin mes burrave.

Prostituta mbetet për t’u konsideruar. E dënuar haptazi nga rendi shoqëror, ajo tolerohet në heshtje. Ndoshta se kufiri midis përdorimit dhe shkëmbimit të saj nuk është edhe aq i qartë? Në rastin e saj, cilësitë e trupit të gruas janë “të dobishme”. Megjithatë, këto cilësi kanë “vlerë” vetëm sepse tashmë janë përvetësuar nga një burrë, dhe sepse shërbejnë si pikëtakime të raporteve — të fshehura — mes burrave. Prostitucioni është *përdorim që shkëmbetet*. Përdorim që nuk ka veç potencial: kjo tashmë ka ndodhur. Trupi i gruas ka vlerë sepse tashmë

është përdorur. Në rastin ekstrem, sa më shumë ka shërbyer, aq më i vlefshëm është. Jo sepse resurset e saj kështu janë vënë në përdorim, por përkundrazi, sepse natyra e trupit është “përdorur” dhe është kthyer në jo më shumë se një mjet për raportet mes burrave.

Nënë, virgjëreshë, prostitutë: këto janë rolet sociale që u janë imponuar grave. Karakteristikat e (të ashtuquajturit) seksualitet femëror burojnë aty: valorizimi i riprodhimit dhe përkujdesjes; besnikëria; modestia, injoranca, madje edhe mungesa e interesit, mbi kënaqësinë seksuale; pranimi pasiv i “aktivitetit” të burrave; joshja, për të mikluar dëshirën e konsumatorëve nëpërmjet ofrimit të vetes si mbështetje materiale të asaj dëshire, por pa marrë vetë kënaqësi... As si nënë, as si virgjëreshë, as si prostitutë, gruaja nuk ka asnjë të drejtë mbi kënaqësinë e saj.

Sigurisht që teoricienët e seksualitetit habiten ndonjëherë nga friggjediteti i grave. Por, sipas tyre, këtë më së miri e shpjegon një lloj impotence e përbrendësuar në “natyrën” femërore, dhe jo nënshtrimi i asaj natyre ndaj një lloji të caktuar të shoqërisë. E megjithatë, ajo që kërkohet nga seksualiteti “normal” femëror, çuditërisht evokon të gjitha karakteristikat e statusit të një malli. Duke iu referuar, dhe njëkohësisht, refuzuar “natyralen” — natyrën psikologjike, organike, e kështu me radhë — që janë njëlloj të paqarta.

Dhe, për më tepër:

— ashtu siç natyra duhet t’i nënshtrohet njeriut që të shndërrohet në mall, njëlloj, siç duket, ndodh edhe me “zhvillimin e një gruaje normale”. Zhvillimin që, për feminin, përbën nënshtrimin ndaj formave dhe ligjeve të veprimtarisë mashkullore. Refuzimi i nënës, që i mvishet gruas, e ka “rrenjën” këtu;

— ashtu siç funksioni i shkëmbimit, tek mallrat, i mbivendoset dobisë së tyre natyrore, kështu edhe vetitë e trupit të një gruaja duhet të shtypen dhe t'u nënshtrohen kërkesave për shndërrimin e tij në objekt qarkullimi mes burrave;

— ashtu siç një mall nuk ka një pasqyrë që mund ta përdorë për të reflektuar veten, kështu edhe gruaja shërben si reflektim, si imazh i burrit dhe për burrin, por i mungojnë cilësitë e veta specifike. Forma e saj vlerë-bartëse përbëhet nga ajo që burri gdhend mbi dhe në lëndën e saj: pra mbi trupin e saj;

— ashtu siç mallrat nuk mund të shkëmbehen mes vete pa ndërhyrjen e një subjekti që i mat ato kundrejt një standardi, e njëjta vlen edhe për gratë. Të dallueshme, të ndara, të përçara, të klasifikuara në të ngjashme dhe të pangjashme, sipas potencialit të tyre për shkëmbim. Në vetvete, mes njëra-tjetrës, ato janë amorge dhe konfuzë: trup natyror, trup amësor, pa dyshim të dobishme për konsumatorin, por pa një identitet të mundshëm ose një vlerë të komunikueshme;

— ashtu siç mallrat, pavarësisht rezistencës së tyre, bëhen, pak a shumë, bartëse autonome të vlerës së punës njerëzore, kështu edhe gratë, si pasqyra të burrit dhe për burrin, dashje padashje përfaqësojnë rrezikun e shpërvetësimin të fuqisë mashkullore: mirazhin falik;

— ashtu siç një mall e gjen shprehjen e vlerën së vet tek një ekuivalent i tij — si përfundim, një i barasvlerëshëm i përgjithshëm — që domosdoshmërisht mbetet jashtë tij, kështu edhe gruaja çmimin e saj e nxjerr nga raporti i saj me gjininë mashkullore, e formësuar si vlerë transhendentale: falus. Dhe në të vërtetë, enigma e “vlerës” qëndron tek raporti më thelbësor

mes mallrave. Mes grave. Të çrrënjësura nga “natyra” e tyre, ato nuk afirmohen më me njëra-tjetrën, përveçse në bazë të asaj që përfaqësojnë në dëshirën e burrave, dhe sipas “formave” që kjo ua imponon. Mes njëra-tjetrës, ato janë të ndara nga spekulimet e tij.

Kjo do të thotë se ndarja e “punës” — punës seksuale në veçanti — kërkon që gruaja të mbajë në trupin e saj nënshtresat materiale të objektit të dëshirës, por që ajo vetë të mos ketë kurrë qasje në këtë dëshirë. Ekonomia e dëshirës — e shkëmbimit — është punë burrash. Dhe kjo ekonomi i shtyn gratë drejt përçarjes që i duhet veprimeve simbolike: gjaku i kuq/ngjasimi; trupi/mbulesa vlerë-bartëse; lënda/hallka e shkëmbimit; natyra (ri)prodhuese/ feminitet i fabrikuar... Këtë përçarje — karakteristikë e gjithë natyrës së të folurit, dikush me siguri do kundërshtonte — gratë e përjetojnë pa asnjë lloj fitimi. Dhe pa asnjë mundësi për ta tejkaluar. Ato as që janë të “ndërgjegjshme” për këtë. Sistemi simbolik që i ndan më dysh, as që u përket atyre. Tek ato, “ngjasimi” mbetet i jashtëm, i huaj për “natyrën” e tyre. *Nga ana sociale*, ato janë “objekte” për dhe mes burrash, e nuk mund të bëjnë gjë tjetër veçse të imitojnë një “gjuhë” që nuk e kanë prodhuar vetë; *natyralisht*, ato mbeten amorfe, duke vuajtur nga nxitjet që s’kanë mundësi për përfaqësues apo përfaqësime. Për to, transformimi i natyrales në sociale nuk ndodh, përveçse kur funksionojnë si pjesë përbërëse të pronës private ose si mallra.

Karakteristikat e këtij rendi social.

Ky lloj sistemi social mund të interpretohet si *realizimi në praktikë i metafizikes*. Si *fati praktik* i metafizikes, ky përfaqëson edhe *formën e tij më të përmbushur*. Duke operuar, për më tepër, në këtë formë ku vetë subjektet e tij, të përfshirë thellësisht në të, të prodhuara si koncepte brenda tij, nuk mund të kenë mjetet për

ta analizuar atë. Ndoshta vetëm pas faktit të kryer, por vonesa të tilla mbeten ende për t'u matur...

Ky realizim praktik i metafizikes ka si gur-themel përvetësimin e trupit të gruas nga i ati ose zëvendësuesit e tij. Atë e shënjon nënshtrimi i grave ndaj një sistemi me ekuivalentë të përgjithshëm, ku emri i përveçëm përfaqëson monopolin e pushtetit të babait. Është pikërisht prej këtij standardizimi që gratë marrin vlerë, teksa kalojnë nga statusi natyral në statusin e një objekti social. Ky trans-formim i trupave të grave në vlera përdorimi dhe vlera shkëmbimi inauguron rendin simbolik. Por ai rend varet nga *një vlerë e shtuar pothuajse e pastër*. Gratë, kafshë të pajisura me ligjërim njësoj si burrat, sigurojnë mundësinë e përdorimit dhe qarkullimit të simbolikes pa qenë përfutuese të saj. Është pikërisht mungesa e qasjes së tyre së simbolikes që ka themeluar rendin social. Duke vënë burrat në kontakt me njëri-tjetrin, në marrëdhënie me njëri-tjetrin, gratë e përmbushin këtë rol vetëm duke hequr dorë nga e drejta e fjalës, e madje edhe e shtazërisë. Duke mos qenë më pjesë e rendit natyror, ose e rendit social që e mirëmbajnë vetë, gratë janë simptoma e shfrytëzimit të individëve nga një shoqëri që i shpërblen ato pjesërisht, ose hiç fare, për “punën” e tyre. Përveç nëse nënshtrimi ndaj një sistemi që të shfrytëzon dhe të shtyp konsiderohet kompensim i mjaftueshëm...? Përveç nëse fakti që gratë vulojnë me emrin e përveçëm — atë të babait — shihet si pagesë simbolike për punën që bëjnë në ruajtjen e rendit social me trupat e tyre?

Por, duke i nënshtruar trupat e grave ndaj një të barasvlershmeje të përgjithshme, një vlerë transhendentale, mbi-natyrore, burrat e kanë shtyrë strukturën sociale drejt një procesi abstragimi gjithnjë e më të madh, deri në pikën ku ata vetë prodhohen në të vetëm si koncepte: duke kapërcyer të gjitha

cilësitë “e perceptueshme” dhe dallimet e tyre individuale, ata reduktohen përfundimisht në mesataren e produktivitetit të punës së tyre. Fuqia e kësaj ekonomie praktike të meta-fizikes vjen nga fakti që energjia “fiziologjike” transformohet në vlerë abstrakte, pa ndërmjetësimin e një elaborimi logjik. Asnjë subjekt individ atëherë nuk mund të gëzojë rolin që luan në këtë transformim. Subjekti mund të jetë në gjendje të analizojë përcaktimin e tij nga struktura sociale, vetëm pas faktit të kryer. Edhe në këtë rast, nuk mund të thuhet nëse dashuria e tij për arin nuk do ta bënte atë të hiqte dorë nga çdo gjë tjetër, para se të hiqte dorë nga kulti i këtij fetishi. “Shpëtimtari sakrifikon për këtë fetish të gjitha yshtjet e trupit të tij. Askush nuk e merr ungjillin e abstenimit më seriozisht se ai”.

Për fat të mirë, nëse mund ta themi këtë, gratë/mallra do të mbeteshin “objekte” të thjeshta shitblerjeje mes burrave. Situata e tyre e shfrytëzimit specifik në veprimtari shkëmbimi — shkëmbimi seksual, por dhe ekonomik, social dhe kulturor në përgjithësi — mund t’i shtyjë ato drejt një kritike të re të ekonomisë politike. *Kritikë kjo që nuk do të vazhdonte të shmangte më kritikën e diskursit, dhe të sistemit simbolik në përgjithësi, në të cilin ajo ndodh.* Kjo do të sillte një interpretim të ri të ndikimit që ka puna sociale simbolike në analizën e raporteve të prodhimit.

Pa shfrytëzimin e grave, çfarë do të ndodhte me rendin social? Çfarë do të ndryshonte nëse gratë e braktisin situatën e tyre si mallra — të prodhueshme, të përdorueshme, të vlerësueshme, të qarkullueshme, e kështu me radhë, nga vetë burrat — dhe marrin pjesë në shtjellimin dhe kryerjen e shkëmbimeve? Jo duke riprodhuar, jo duke kopjuar modelet “falo-kratike” që sot kanë forcën e ligjit, por duke u socializuar ndryshe, në raport me natyrën, lëndën, trupin, gjuhën, dhe dëshirën.

Përktheu: Paola Iljazi

PERANDORIA, MILITANTIZMI, DHE GËZIMI

carla bergman & Nick Montgomery

2017

Koncepti është si një tullë. Me të mund të ndërtohet një gjykatë e arsyes. Ose mund të flaket nga dritarja.

—Brian Massumi¹

Personalisht, sa herë kaloj nëpër një sfidë, dua të mëkoj jetën. Dua që mëkimi i jetës të JETË sfida ime.

—Zainab Amadahy²

Rezistenca dhe gëzimi janë kudo

Çdokush që ka pësuar një ndryshim gjatë një beteje, mund të dëshmojë mbi fuqinë e saj për të hapur shtigje të reja për rezistencë, kreativitet, veprim dhe vizion. Kjo ndjesi e fuqisë kolektive — ndjesia se gjërat janë ndryshe, se *ne* jemi ndryshe, se po krijohet një “ne” më e shkathtë, që s’ka ekzistuar më parë — kjo është ajo që ne quajmë ndryshim i gëzueshëm. Ndryshimi i gëzueshëm përfaqëson një konceptim të ri të militantizmit, që po përqafohet nga shumë lëvizje sot. Të jesh militant i gëzimit do të thotë të jesh në harmoni me situata dhe marrëdhënie, dhe të mësosh se si të marrësh pjesë dhe si ta mbështesësh ndryshimin, në vend se ta drejtosh dhe ta kontrollosh atë.

Kudo, njerëzit po rikrijojnë, ushqejnë dhe rizbulojnë botë që janë më të thella dhe më të gjalla se format e jetesës që ofron Perandoria. Rrjetin e kontrollit që shfrytëzon dhe administron

* Kapitulli i parë i librit *Joyful Militancy: Building Thriving Resistance in Toxic Times* (AK Press, 2017).

1 Brian Massumi, “Translator’s Foreword: Pleasures of Philosophy”, në Gilles Deleuze dhe Félix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), ix–xv.

2 Zainab Amadahy, “Protest Culture: How’s It Working for Us?”, *Rabble.ca*, July 20, 2010, <http://rabble.ca/news/2010/07/protest-culture-how%E2%80%99s-it-working-us>.

jetën — që nga format më brutale të dominimit e deri tek thundra krejt e padukshme e angështisë dhe izolimit — është ajo çfarë ne quajmë Perandori. Këtu hyjnë edhe sistemet e ndërthurura të kolonializmit ardhacak, supremacisë së bardhë, shtetit, kapitalizmit, aftësisë, moshësisë, dhe hetero-patriarkatit. Të përdorësh një fjalë të vetme për të përmbledhur krejt këto, rrezikon ta shndërrojë Perandorinë në diçka statike, ndërkohë që ajo, në fakt, përfaqëson një grumbull kompleks procesesh. Janë këto procese ato që mbajnë njerëzit larg nga fuqia e tyre, nga talenti i tyre krijues, dhe nga aftësia për t'u lidhur me njëri-tjetrin dhe me botët e tyre.

Ne themi *botët*, në shumës, sepse Perandoria ka arritur të na bëjë bashkë në një botë të vetme, me një moral, një histori dhe një drejtim, ndërsa dallimet tona t'i kthejë në ndarje hierarkike, të dhunshme. Botët e reja që dalin në pah, përmes rezistencës dhe ndryshimit, veçse shpalosin anët e dhunshme të Perandorisë. Kryengritjet dhe revoltat në rrugë tregojnë se si policia është një bandë e armatosur, dhe se si “ruajtja e paqes” është veç një tjetër lloj lufte. Tolerimi i dhunës së seksualizuar tregon se si jeta e përditshme vazhdon të strukturohet nga kultura e përdhunimit. Rilindja e rezistencës indigjene zbulon se sa konkrete dhe e pandalshme është natyra e pushtimit kolonialist ardhacak, dhe se sa tallës është procesi i tyre i kërkim-faljes për gjenocid dhe shpronësim, sikur këto të ishin diçka nga e kaluara. Mbajtja e kuvendeve ku njerëzit arrijnë të formulojnë së bashku problemet e tyre, të marrin vendime kolektive, dhe të kujdesen për njëri-tjetrin, shpalosin alienimin dhe individualizmin e thellë të jetës nën Perandori. Përpjekja për të rritur fëmijë (apo edhe për të ndarë hapësirë me ta) pa i kontrolluar ata, zbulon mënyrën se si moshësia dhe shkollimi ndrydhn të rinjtë dhe përçajnë brezat. Lufta kundër racizmit dhe supremacisë së bardhë shpalos vazhdimësinë e skllavërisë, aparteidit dhe burgosjeve masive, ku

zaptuesit e skllëvërve kanë evoluar në policë, ndërsa burgjet në plantacione të reja. Lëvizjet e emigrantëve zbulojnë ndërthurjen e dhunës kufitare me imperializëm dhe shtetësi. Rezistenca e vazhdueshme, qoftë edhe e përkohshme, ndaj kapitalizmit, zbulon nënshtrimin, poshtërimin dhe shfrytëzimin që kërkon kapitali. Kur gjithë këto beteja ndërthuren dhe jehojnë, ato zbulojnë brishtësinë e gjithanshme të Perandorisë, edhe kur kjo vazhdon të jetë dominuese dhe shkatërruese.

Nuk ka dyshim se jetojmë në një botë tmerresh të ndërlidhura. Kufijtë shtrëngohen rreth trupa njerëzish, ndërkohë që kapitali lëviz më lirshëm se kurrë; korporatat thajnë liqene për të shitur ujë në shishe; borxhi rritet si mjet kontrolli dhe shpronësimi; qeveritë dhe korporatat sulmojnë toka dhe trupa indigjenë, ndërkohë që shpallin nisma shtetërore të njohjes dhe paqimit; survejimi është gjithnjë e më i kudondodhur; varësia, depresioni dhe ankthi përhapen bashkë me ilaçet shoqëruese që mbajnë trupat në punë; gjentrikimi sakaton lagje për t'u hapur rrugë apartamenteve të qelqta; njerëzit mbeten pengje të punëve që urrejnë; e gjithë bota po bëhet toksike; bombat hidhen me dronë ushtarakë të kontrolluara nga distanca me një tastierë kompjuteri; një diskurs i koduar i kriminalitetit i projekton trupat e zinj si kërcënime dhe i shënjestron me vrasje dhe burgim; katastrofat klimatike dhe ekologjike intensifikohen, ndërkohë që liderët botërorë debatojnë mbi objektiva emetimesh; shumë prej nesh varen nga ushqime dhe pajisje të prodhuara në anë të tjera të botës, në kushte brutale; inkurajohemi të kalojmë më shumë kohë duke prekur ekranet tona, se njerëzit që duam; shumë prej nesh e kemi më të lehtë të imagjinojmë fundin e botës, sesa fundin e kapitalizmit.³

Supozojmë se kushdo që po e lexon këto rreshta, i njeh

3 Kjo thënie shpeshherë i atribuohet Frederic Jameson-it i cilia shkruan se "dikush pati thënë njëherë se është më e lehtë të imagjinosh fundin e botës, sesa fundin e kapitalizmit". Frederic Jameson, "Future City", *New Left Review* 21 (2003): 77.

dhe i ndien këto tmerre në një formë apo tjetrën. Kur themi se betejet *shpalosin* dhunën e Perandorisë, kjo nuk do të thotë që askush më parë nuk ishte në dijeni për këtë dhunë. Por rezistencat dhe kryengritjet e bëjnë këtë dijeni më *të prekshme*, në një formë që kërkon reagim. Pra, në këtë sens, nuk është se njerëzit fillimisht duhet të kuptojnë se si funksionon shtypja, e më pas të organizohen ose të rezistojnë. Përkundrazi, është rezistenca, lufta dhe transformimi i jetuar, ajo që mundëson ndjesinë e fuqisë kolektive dhe hapjen e shtigjeve të reja.

Trishtimi dhe nënshtrimi

Jo, masat nuk ishin kokëtulë të pafajshëm; në një moment, nën rrethana të caktuara, ato e deshën fashizmin, dhe është ky perversion i dëshirës së masave për të cilën duhet kërkuar llogari.

—Deleuze dhe Guattari⁴

Për të sunduar, atyre që janë në pozita pushteti u duhet që vazhdimisht t'i shtypin dhe t'i nënshtrojnë lëvizjet që kërkojnë ndryshim. Atyre nuk u mjafton vetëm bindja; ata kanë nevojë t'i ndajnë subjektet e tyre nga kapacitetet që kanë. Siç shkruan Audre Lorde, “Për ta mirëmbajtur pushtetin, agresorit i duhet të korruptojë ose të shtrembërojë të gjitha burimet e fuqisë, të cilat, kur përdoren nga të shtypurit, mund të ofrojnë forcë për ndryshim”.⁵ Ndikimi i Perandorisë është gjithnjë e më *afektiv*: ajo përdor emocionet, marrëdhëniet dhe dëshirat tona, për të nxitur ndjenja turpi, pafuqie, frike dhe varësie. Marrëdhëniet kapitaliste përjetohen si të pashmangshme e (për disa) edhe të dëshirueshme.

4 Gilles Deleuze dhe Félix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983), 38.

5 Audre Lorde, *Sister Outsider* (Trumansburg: Crossing Press, 1984), 53.

Diçka e rëndësishme që përsëritet vazhdimisht nga lëvizjet radikale është se këto forma të dhunës dhe kontrollit janë përfundimisht toksike për të gjithë. Që burrat “të gëzojnë” përfitime nga maskuliniteti patriarkal, atyre u duhet gërryer kapaciteti për brishtësi dhe kujdes, e të zëvendësohet nga një formë e dhunshme dhe e shkëputur e qenies, e ushqyer nga turpi dhe lëndueshmëria. Që të bardhët të bëhen të bardhë, atyre u duhet të përbrendësojnë ndjesinë se kanë të drejtë (mbi të tjerët) dhe mosdurimin ndaj dallimeve, duke mohuar dhunën dhe shfrytëzimin e institucionalizuar që u mundëson këtë jetesë. Kolonizatorëve të ardhur u duhet të ndërtojnë jetët e tyre mbi një trashëgimi të jetuar të gjenocidit, falë shfrytëzimit dhe shpronësimit të vazhdueshëm. Të jesh i privilegjuar nga Perandoria do të thotë të jesh i mbrojtur nga format e saj më ekstreme të dhunës dhe degradimit, dhe të bësh një jetë shteruese që e riprodhon këtë dhunë. Shumë nga ajo çfarë quajmë privilegj, nuk ka të bëjë fare me përparim apo gëzim; për këtë arsye burrat e bardhë të privilegjuar janë disa nga njerëzit më të dëmtuar dhe më të ndrydhur emocionalisht. Kjo jo për të mohuar faktin se bardhësia, maskuliniteti heteropatriarkal dhe forma të tjera të privilegjit sjellin kënaqësi, pasuri dhe siguri. Por, për të theksuar se zhbërja e privilegjeve — dhe e dhunës së vazhdueshme që kërkohet për t'i siguruar ato — është, potencialisht, në interesin e të gjithëve, si pjesë e përpjekjeve për ndryshim. Siç shkruan Jack Halberstam-i në parathënien e tij për librin *The Undercommons* (E nënpërbashkëta), të Fred Moten-it, Misioni, pra, për banorët e të nënpërbashkëtës është të kuptojnë se kur ti kërkon t'i përmirësosh gjërat, nuk e bën vetëm për Tjetrin, por e bën edhe për veten tënde. Përderisa burrat mund të mendojnë se është “e ndjeshme” të përqafosh feminizmin, ndërsa njerëzit e bardhë mendojnë se po bëjnë gjënë e drejtë kur kundërshtojnë racizmin, askush nuk do të arrijë të përqafojë vërtet

misionin e shembjes së “këtij drej sistemi” nëse nuk kupton se strukturat që ata kundërshtojnë nuk janë të këqija vetëm për disa prej nesh, ato janë të këqija për të gjithë ne. Hierarkitë gjinore janë të këqija si për burrat ashtu edhe për gratë, dhe janë veçanërisht të këqija për ne të tjerët. Hierarkitë racore nuk janë racionale dhe të strukturuar, ato janë kaotike dhe të pakuptimta, dhe duhet kundërshtuar pikërisht nga të gjithë ata që nuk përfitojnë në asnjë formë prej tyre. Ose, siç thotë Moten-i: “Aleanca lind nga pranimi i faktit se situata është katastrofë edhe për ty, njëjtë siç është katastrofë edhe për ne. Unë nuk kam nevojë për ndihmën tënde. Thjesht, më duhet që ti ta kuptosh se kjo mut situatë po të vret edhe ty, edhe pse disi më butë, nuk di sa e ke të qartë, o idiot?”⁶

Perandoria po na vret të gjithëve, në mënyra të ndryshme, dhe të gjithëve, në mënyra të ndryshme, na ka shënjuar një trashëgimi e jashtëzakonshme e lëvizjeve dhe revoltave. Format e saj të kontrollit nuk janë asnjëherë totale, asnjëherë të garantuara. Fjala “sabotim” vjen nga ata që shkatërruan makineritë e prodhimit duke hedhur në to këpucët e tyre prej druri (*sabotet*), në fabrikat e hershme evropiane. Sklleverit i thyen veglat e tyre, helmuan të zotët e tyre, mësuan të lexonin fshehtas, dhe shpikën forma subversive të këngës dhe vallëzimit.

Perandoria reagon ndaj rezistencës duke rrënjësuar dhe duke akumuluar atë që Spinoza e quan *trishtim*: reduktimin e kapacitetit tonë *për të ndikuar* dhe *për t’u ndikuar*. Kemi zgjedhur që këtë fjalë të mos e përdorim shumë në këtë libër, sepse na duket se mund të jetë disi çorientuese, por koncepti i trishtimit

6 Fred Moten dhe Stefano Harney, “The Wild Beyond: With and For the Undercommons”, *The Undercommons: Fugitive Planning & Black Study* (Wivenhoe: Minor Compositions, 2013), 10.

është i rëndësishëm për Spinozën. Ashtu siç gëzimi ngatërrohet me lumturinë, ashtu edhe “trishtimi” përdoret shpesh për të përshkruar një emocion, dhe jo siç e kishte menduar Spinoza: *si reduktim të kapaciteteve*. Për Spinozën, trishtimi nuk mund të shmanget apo eliminohet plotësisht; është pjesë e jetës. Të gjitha gjërat forcohen, dobësohen dhe, përfundimisht, vdesin, dhe ky proces mund të provokojë mendim, rezistencë dhe veprim. Trishtimi dhe gëzimi mund të ndërthuren në mënyra komplekse. Por Perandoria *akumulon* dhe *përhap* trishtim. Duke u nisur nga Spinoza, Deleuze shprehet kështu:

Ne jetojmë në një botë që është përgjithësisht e pakëndshme, ku jo vetëm njerëzit, por edhe pushtetet në fuqi kanë interes të na mbarsin me trishtim. Trishtimi, gjërat që na trishtojnë, janë ato që na e pakësojnë fuqinë tonë për të vepruar. Pushtetet në fuqi kanë nevojë për trishtimin tonë për të na kthyer në skllëvër. Tiranit, priftit, rrëmbyesit të shpirtrave, iu desh të na bindte se jeta është e vështirë, se ajo është barrë. Pushteteve u duhet që të na bëjnë me ankth, minimalisht... për të administruar dhe për të organizuar frikat tona të vogla, intime.⁷

Perandoria përhap dhe transmeton afekte trishtuese. Trishtimi na ngjitet; ne tashmë i dëshirojmë ritmet e tij. Situatat e tmerrshme na duken të pashmangshme. Kjo është arsyeja pse ne flasim për rrënjosjen e trishtimit Spinozan si diçka ngulfatëse, shteruese, zhgënjyese, individualizuese dhe izoluese. Dhe kjo rrënjosje ndodh të mos përjetohet as si e dhimbshme dhe as si e pakëndshme: ajo na vjen edhe si ndjesi rehatie, mërzie, apo sigurie. Këtu e shohim të udhës të përdorim konceptin e “nënshtrimit”, sepse shkon përtej nocionit të pushtetit nga lart-

7 Gilles Deleuze dhe Claire Parnet, *Dialogues II* (New York: Columbia University Press, 2007), 61.

poshtë. Trans-studiuuesi kritik dhe organizatori Dean Spade shpjegon në një intervistë se pse ai zgjedh të përdorë këtë term, në vend të termit “shtypje” që përdoret rëndom në qarqet aktiviste: “‘Nënshtrimi’ sugjeron një grumbull më kompleks marrëdhëniesh, ku ne ndërtohem si subjekte nga këto sisteme, përfshihemi në rezistencë brenda këtyre sistemeve, menaxhojmë dhe menaxhohemi brenda këtyre sistemeve, dhe mund të kemi momente ku shohim dhe shfrytëzojmë çarjet dhe skajet e këtyre sistemeve. Zgjedha të flas për këtë term, pavarësisht se nuk njihet në shumicën e qarqeve aktiviste ku unë bëj pjesë, sepse ndiej që ky term është një ndërhyrje e domosdoshme për argumentin tim mbi funksionimin e pushtetit.”⁸

Sot, veçanërisht në qendrat metropolitane të të ashtuquajturave vende “të zhvilluara”, subjektet janë ngatërruar në një teksturë të ngjeshur kontrolli. Disa prej nesh priremi drejt formave të jetesës që janë në pajtueshmëri dhe në bashkëpunim me shfrytëzimin dhe dhunën e vazhdueshme, ndërkohë që masa të tëra kanë zgjedhur të bëjnë një jetë që zvarritet drejt vdekjes. Forma të reja nënshtrimi shpiken për të frenuar çdo rebelim të ri, duke i bërë vetë subjektet pjesë të procesit të frenimit. Burgjet dhe policia përjetoen (veçanërisht nga të bardhët) si forma të mbrojtjes dhe sigurisë. Mizogjinia është erotizuar dhe objektifikimi ka arritur nivele të larta, në përmasa të reja. Dëshirat për pasuri dhe luks kanë zënë rrënjë mes pabarazisë në rritje. Celularët dhe mediat sociale na kanë bërë pjesëmarrës të survejimit dhe kontrollit. Kur funksionojnë, këto forma nënshtrimi përjetoen jo si imponime, por si *dëshira*, si përqaftime të ngrohta apo si joshje tunduese.

8 Dean Spade, “On *Normal Life*”, intervistë nga Natalie Oswin, *Society and Space* (janar, 2014), <http://societyandspace.org/2014/01/15/on-6/>.

Gëzimi nuk është lumturi

Me gjithë këto në mendje, duam ta veçojmë lumturinë nga gëzimi, me shpresën se do mund të sqarojmë më tej se çfarë nënkuptojmë me militantizëm të gëzueshëm. Lumturia që na është dhënë nga Perandoria nuk është e njëjtë me gëzimin, edhe pse kuptohen rëndom si sinonime. Për shembull, *Fjalori i Gjuhës Angleze i Oxford-it*, e përkufizon gëzimin thjesht si “ndjenjë e kënaqësisë ose lumturisë së madhe”.⁹ Por, ndërkohë që transformimi i gëzueshëm zhbën efektet mbytëse të Perandorisë, lumturia është kthyer në mjet nënshtrimi.

Nën Perandori, lumturia shihet si detyrë dhe palumturia si çrregullim. Kompanitë e marketingut, gjithnjë e më shumë, shesin përvoja lumturie në vend të produkteve: lumturia është një pushim relaksues në plazh, një natë e shfrenuar në bar, një pije freskuese në vapë, apo edhe përmbushje dhe siguri nga dalja në pension. Si konsumatorë, ne inkurajohemi të jemi njohës dhe personalizues, me një sens gjithnjë e më të sofistikuar të konsumit që na lumturon. Si punëtorë, ne presim që puna të na sjellë lumturi. Kapitalizmi neoliberal i inkurajon subjektet e tij që jetët e tyre t’i orientojnë drejt kërkimit të lumturisë, me premtimin e kënaqësisë, bekimit, përmbushjes, tundimit, ngazëllimit ose mjaftueshmërisë, në varësi të shijeve dhe prirjeve (dhe buxhetit) tuaj.

Kërkimi i lumturisë nuk vjen vetëm përmes konsumit. Perandoria të shet edhe *refuzimin* e pasurimit dhe konsumerizmit si formë kontrolli të padukshëm: individi e kupton se çfarë e bën *vërtet* të lumtur është një jetë e qetë në një qytet të vogël ku të gjithë e thërrasin në emër, ose një familje modeste nukleare, ose një poliamorori provokative, ose udhëtime, ose humor i mprehtë, ose gatim i ushqimeve elegante, ose festa të mrekullueshme vallëzimi. Çështja nuk është se këto aktivitete janë të gabuara apo të këqija. Shumë njerëz përdorin ushqimin, vallëzimin, seksin,

9 “Joy—përkufizimi i joy [gëzim/hare] në anglisht”, *Oxford English Dictionary* (Oxford: Oxford University Press, 2016), <https://en.oxforddictionaries.com/definition/joy>.

intimitetin dhe udhëtimin, në ndërveprim me betejat dhe lidhjet e tyre transformuese. Por, Perandoria i zhvesh këto aktivitete, dhe të tjera si këto, nga potenciali i tyre transformues, duke na ftuar të orientojmë jetën tonë në kërkim të lumturisë si qëllimi përfundimtar i jetës. Rebecca Solnit e shpjegon këtë fuqishëm: “Lumturia është diçka krejt qesharake, që supozohet ta ndjekim nga pas të gjithë, si qentë që ndjekin makinat, sikur të ekzistonte, diku atje, një mirëqenie krejt e rregullt... ti mund të ndiesh vetëbesim, të ndiesh dashuri, por mendoj se është hareja që ndez shkëndija momentale, dhe fill pas kësaj ke punë të tjera të rëndësishme për të bërë. Lumturia — tapeti që mbulon fund e krye psikikën — është disi e mbivlerësuar.”¹⁰

Ngjashëm, teoricienia feministe Sara Ahmed shkruan se, “të kushtëzohesh nga lumturia do të thotë të pëlqesh gjendjen tënde... konsensusi ndodh me ndarjen e objekteve të lumtura, që si plaf i ngrohtë mbulon potencialin e trupit për t’u ndikuar ndryshe”.¹¹ Si një tapet fund e krye ose si një plaf i ngrohtë, kërkimi i lumturisë mbyll mundësi të tjera, shtresa të tjera, afekte të tjera. Ahmedi tregon se si premtimi i lumturisë mund të na inkurajojë, pabesisht, të injorojmë ose t’i kthejmë shpinën vuajtjes — tonës ose të të tjerëve — nëse kjo na kërcënon lumturinë. Premtimi i lumturisë ka edhe logjikë gjinore dhe të racializuar: Perandoria është krijuar të sigurojë në veçanti lumturinë e meshkujve të bardhë, ndërsa ndjenjat e grave, njerëzve queer ose trans, dhe njerëzve me ngjyrë, kontrollohen intensivisht. Siç shkruan studiuesja dhe artistja Nishnaabe Leanne Betasamosake Simpson, “Më është thënë vazhdimisht se nuk mund të zemërohem nëse dua ndryshim transformues — se shprehja e zemërimit dhe tërbimit si emocione janë të gabuara, shpërqendruese dhe kundër-produktive për lëvizjen. Mesazhi themelor në deklarata të tilla është se ne, si

10 Rebecca Solnit, “We Could Be Heroes”, EMMA Talks, Vancouver, 17 Shkurt, 2016.

11 Sara Ahmed, *The Promise of Happiness* (Durham, NC: Duke University Press, 2010), 192.

popuj indigjenë dhe të zi, nuk na lejohet të shprehim një gamë të plotë të emocioneve njerëzore. Ne jemi të inkurajuar të shtypim ato reagime që konsiderohen si të pakëndshme ose të papërtypshme për shoqërinë e ardhur. Por reagimi i duhur emocional ndaj dhunës së ushtruar mbi familjet tona është zemërimi”.¹²

Simpson-i tregon se si frenimi i emocioneve negative ndodh edhe brenda vetë lëvizjeve: pritsshmëria qenësore që të jemi të lumtur, të këndshëm ose të sjellshëm, që të mund të përmbahet dhuna, duke larguar zemërimin dhe antagonizmin. Palumturia patologjizohet, bashkë me të ashtuquajturat emocione “negative” si zemërimi, dëshpërimi, pakënaqësia dhe frika, kur ato pengojnë rrugën drejt lumturisë së premtuar.

Për ata që refuzojnë këto pritsshmëri, kontrolli dhe nënshtrimi u fshihen pas premtimeve të lumturisë. Të perceptohesh si kërcënim ndaj lumturisë së të tjerëve — veçanërisht të burrave të bardhë — mund të jetë vdekjeprurëse. Këto rrjeta të ngatërruara të nënshtrimit portretizohen si dështime ose patologji individuale. Më pas, pakënaqësia, zemërimi dhe pikëllimi perceptohen si çrregullime individuale që duhen trajtuar nëpërmjet ilaçeve, vetë-kujdesit, terapisë dhe veprimeve të tjera atomizuese.

Çështja nuk është se lumturia është gjithmonë e keqe, ose se të jesh i lumtur do të thotë të jesh bashkëpunëtor në Perandori. Lumturia mund të jetë gjithashtu subversive dhe e rrezikshme kur është pjesë e procesit përmes të cilit njeriu bëhet më i gjallë dhe më i shkathët. Por, kur lumturia bëhet diçka që duhet mbajtur ose duhet ndjekur për t'i dhënë kuptim jetës, aty ajo humbet potencialin e saj transformues. Dhe nëse nuk jemi të lumtur — nëse jemi të dëshpëruar, të shqetësuar, të varur ose “të çmendur” — ne kemi për detyrë të rregullojmë veten, ose së paku të menaxhojmë

12 Leanne Betasamosake Simpson, “Indict the System: Indigenous & Black Connected Resistance”, <http://leannesimpson.ca/indict-the-system-indigenous-black-connected-resistance/>.

simptomat tona. Tapeti fund e krye i lumturisë është veçse një ilaç anestezie nën Perandori.

Sfida nuk është të refuzosh lumturinë në emër të detyrës ose vetëmohimit, por të nisësh procese të mendimit, të përjetimit dhe të veprimit që zhbëjnë nënshtrimin, duke filluar nga jeta e përditshme. Për shkak se Perandoria i ka dhënë formë edhe aspiratave, disponimeve dhe identitetit tonë, na duhet që të sfidojmë vazhdimisht këto pjesë të vetes sonë. Kjo është një nga pyetjet thelbësore që përshkon rrymën Spinozane: Si arrijnë njerëzit t'i dëshirojnë vetë format e tyre të nënshtrimit? Si arrijmë të dëshirojmë format e dhunshme, shteruese të jetës, të krijuara nga Perandoria? Si zbrapsen lëvizjet transformuese nën ritmet e kapitalizmit dhe të shtetit? Dhe më e rëndësishmja, si mund të bëjmë diçka ndryshe?

Për shkak se Perandoria ka kontroll mbi dëshirat tona dhe mbi ritmet e jetës, zhbërja e saj nuk ka të bëjë me zbulimin e një të vërtete të vetme ose me ndarjen e kësaj të vërtete me të tjerët, sikur të jemi të gjithë të mashtruar. Forma e transformimit që na intereson ne nuk provon as t'i konvertojë të tjerët, dhe as t'ua hapi sytë.

Fuqia e gëzimit

Të theksosh gëzimin, në ndryshim nga lumturia, do të thotë të largohesh nga shprehinë, reagimet dhe emocionet e mbrujtura. Duke gëluar në zgavrat e çara të Perandorisë, gëzimi bën që njerëzit të ndryshojnë përgjatë betejave me forcat e nënshtrimit. Gëzimi është një proces *mosnënshtrimi*, një çrregullim, një intensifikim i vetë jetës.¹³ Është një proces i gjallërimit dhe i shpërbërjes. Përderisa

13 Interpretimi ynë i Spinozës mbi gëzimin është marrë nga disa burime, nga të cilat veçojmë intervistën e Mary Zournazi-t me teoristin e afektit Brian Massumi, ku ai bën dallimin mes gëzimit dhe lumturisë. Shih Mary Zournazi, "Navigating Movements: A Conversation with Brian Massumi", në Mary Zournazi, *Hope: New Philosophies for Change* (New York: Routledge, 2002), 241–42.

lumturia përdoret si anestezi mpirëse që shkakton varësi, gëzimi është rritja e aftësisë së njerëzve për të bërë dhe ndjerë gjëra të reja, duke arritur t'i thyejnë këtë varësi. Ajo është *estetikë*, në kuptimin më të vjetër të saj, para se mendimi dhe ndjenjat të ishin të ndara: rritja e aftësisë sonë për të perceptuar me shqisat tona. Siç shpjegon aktivisti dhe shkrimtari meksikan Gustavo Esteva në intervistën e tij me ne, “Ne përdorim fjalën *estetikë* për të aluduar në idealin e bukurisë. Kuptimi etimologjik, pothuajse i humbur, e lidh fjalën me intensitetin e përjetimit sensual; do të thotë perceptim i mprehtë i shqisave. Ky kuptim ka mbetur në disa fjalë, siç është fjala anestezi. Kur krahasojmë një funeral në një familje moderne, të klasës së mesme, me një në një fshat në Meksikë ose në Indi, shohim dallimin me se si dikush shpreh ose jo ndjenjat e veta dhe sesi gëzimi dhe trishtimi mund të ndodhin bashkë, fuqishëm”.¹⁴

Esteva na tregoi se si *sentipensar* ende ka këtë kuptim në spanjisht: bindjen se nuk mund të mendosh pa ndjerë, ose të ndjesh pa menduar. Siç shpjegoi edhe studiuesja feministe Silvia Federici kur e intervistua, gëzimi është një ndjenjë e prekshme e fuqisë kolektive:

Më pëlqen diferencimi mes lumturisë dhe gëzimit. Më pëlqen gëzimi, njëjtë si ju, sepse mendoj se gëzimi është një pasion aktiv. Nuk është një gjendje statike. Nuk është gjendje kënaqësie me gjërat ashtu siç janë. Është pjesërisht ndjesia e rritjes së kapaciteteve të fuqisë, tek vetja dhe tek të tjerët rreth jush. Është një ndjenjë, një pasion, që vjen nga një proces transformimi. Dhe është një proces rritjeje. Pra, kjo nuk do të thotë domosdoshmërisht se ju duhet të jeni të kënaqur me situatën tuaj. Do të thotë se, duke përdorur Spinozën edhe njëherë, ju e kuptoni situatën, dhe se jeni aktiv në atë mënyrë që ju e ndjeni se

14 Gustavo Esteva, intervistë nga carla bergman dhe Nick Montgomery, email, 26 prill, 2014.

kuptoni dhe se po ecni në përputhje me atë që kërkohet në atë moment. Pra ju ndjeni se keni fuqinë për të ndryshuar dhe ndjeni veten duke ndryshuar, bashkë me atë që po bëni, bashkë me të tjerët. Nuk është formë pëlqimi i asaj çfarë ekziston.¹⁵

Kjo ndjenjë e fuqisë për të ndryshuar jetën dhe rrethanat e saj, është thelbi i rezistencës kolektive, kryengritjeve dhe ndërtimit të alternativave ndaj jetës nën Perandori. Gëzimi është *sentipensar*, mendim-ndjenjë e lindur nga aftësia për *më shumë*, që do të thotë të përjetosh emocione nga më të ndryshmet, në të njëjtën kohë. Kjo i shkon përshtati asaj çfarë poetja dhe intelektualja e zezë Audre Lorde e quan erotikë:

Vetëm kur fillojmë ta ndiejmë çdo aspekt të jetës sonë thellësisht, vetëm atëherë kërkojmë që në çdo hap të jetës tonë, të jemi në harmoni me gëzimin që e dimë mirë se kemi aftësi ta përjetojmë. Njohuria jonë erotike na fuqizon, ajo kthehet në lenden nëpërmjet së cilës ne vështrojmë ekzistencën tonë me të gjitha ngjyrat e saj, dhe na detyron që krejt sinqerisht të vlerësojmë kuptimet e vërteta të çdo aspekti të jetës. Dhe kjo është një përgjegjësi e madhe, që projektohet nga brendia e secilit prej nesh, dhe na na shtyn larg një jetese të rehatshme, të rëndomtë, konvencionale, apo që thjesht na jep siguri.¹⁶

Lorde na bën të qartë se kjo aftësi për të ndjerë nuk ka të bëjë me kënaqësinë apo rehatinë kalimtare: të ndjekësh atë kërkon përgjegjësi dhe e largon njeriun nga rehatia dhe siguria. Ajo zhbën ngecjen. Ajo e bën rehatinë të padurueshme. Gjatë intervistës tonë me shkrimtaren dhe aktivisten adrienne maree

15 Silvia Federici, intervistë nga carla bergman dhe Nick Montgomery, telefon, 18 janar, 2016.

16 Lorde, *Sister Outsider*, 57.

brown, ajo theksoi se gëzimi është aftësia për të qenë plotënisht më pranë vetes dhe botës: “Ndihem shumë me fat që nëna ime më ka lexuar shumë herë Profetin e Khalil Gibran-it. Aty ka një pjesë që flet se si trishtimi gdhend hapësirën për gëzim, dhe anasjelltas. Kjo më ka ndihmuar shumë. Vitet e fundit kam qenë duke mësuar mbi somatikën, si të jem në plotëninë time, me traumën time, me ngacmimet e mia, me shkëlqimin tim. Gjithçka ka të bëjë me të qenit e pranishme, të qenit zgjuar brenda jetës suaj reale në kohë reale.”¹⁷

Në këtë kuptim, gëzimi nuk vjen duke shmangur dhimbjen, por duke luftuar me dhe përmes saj. Krijimi i hapësirës për ndjenjat kolektive të zemërimit, pikëllimit ose vetmisë mund të jetë thellësisht transformuese. Perandoria, në anën tjetër, punon për t'i mbajtur subjektet e saj të mbërthyer në trishtim individual që shfaqen në shprehi dhe marrëdhënie që janë varfëruese, toksike dhe të privatizuara. Ky stagnim mund të mbahet në vendnumërim, nga vrapi pas lumturisë e deri te përpjekja për ta mpirë ose shmangur dhimbjen. Të jesh e pranishme plotënisht, në anën tjetër, do të thotë të jesh e vëmendshme ndaj asaj që të ndikon, dhe të marrësh pjesë aktivisht në forcat që të formësojnë.

Kjo vëmendje mund të jetë delikate dhe e butë, ose mund të jetë akt i dhunshëm refuzimi. Ndonjëherë këto ndryshime janë gati të padukshme dhe zhvillohen përgjatë dekadave, e ndonjëherë janë dramatike dhe tronditëse. Për Deleuze-in, mendimi fillon në hapësirat e ngushta ku njeriu është i rrethuar nga forcat e nënshtrimit. Nuk është një akt vullneti individual, por një ulërimë që ndërpret forcat e padurueshme, duke hapur rrugë për luftë më aktive.¹⁸ Kjo është arsyeja pse kaq shumë lëvizje dhe beteja

17 adrienne maree brown, intervistë nga carla bergman dhe Nick Montgomery, email, 11 nëntor, 2015.

18 Ky lexim i Deleuze i është për borxh bisedave me Kim Smith dhe leximit të saj mbi Susan Ruddick. Shih Susan Ruddick, “The Politics of Affect: Spinoza in the Work of Negri and Deleuze”, *Theory, Culture & Society* 27/4 (2010): 21–45.

fillojnë me një britmë refuzimi: JO, ¡Ya Basta!, Mjaft!, Në djall!. Ato bëhen pengesë për forcat Perandorake të nënshtrimit dhe bëjnë të mundshme praktika dhe botë të reja. Një shkëndijë refuzimi mund të çojë në ngritjen e zemërimit dhe kryengritjes kolektive. Në këtë mënyrë, gëzimi mund të shpërthejë nga dëshpërimi, tërbimi, pakënaqësia ose emocione të tjera të ashtuquajtura “negative”.

Ngjashëm, por me një ton më nihilist, autorët anonimë të revistës queer *Bædan* analizojnë *jouissance*-ën si diçka që tejkalon lezetin ose kënaqësinë e thjeshtë, duke e konceptuar atë si shkëputje ekstatike nga rendi shoqëror i imponuar nga Perandoria:

Ne duhet ta analizojmë këtë dallim midis kënaqësisë dhe dhimbjes si një mbishkrim i rendit shoqëror në trupat tanë. Dhe në të njëjtën mënyrë, janë kënaqësitë e zakonshme dhe të vogla të prodhuara nëpërmjet rregullimeve bashkëkohore të pushtetit, që na mbajnë të varur nga ato rregullime për mirëqenien tonë. *Jouissance*-a, duke shfuqizuar të dyja anët e këtij dallimi, na shkëput nga dhimbja si instinkt i vetëruajtjes dhe nga kënaqësia si një shkëmbim joshës i shoqërisë. Është procesi që për momentin na çliron nga frika jonë e vdekjes (së vërtetë ose figurative) që është një frenues kaq i fuqishëm.

Ne mund ta lokalizojmë këtë *jouissance* në momente historike të protestave queer: kafeteria e Compton-it, ajo e Dewey-it, Nata e Bardhë, Stonewall-i dhe momente të tjera të panumërta ku trupat queer morën pjesë në trazira — duke hedhur tulla, duke ndezur zjarre, duke thyer dritare, duke ndërë gëzim nëpër rrugë. Por, në thelb, *jouissance*-a ndodhet pikërisht në disa aspekte të këtyre momenteve (dhe të tjera të panjohura për ne) që historianët nuk i shohin, që nuk mund të përshkruhen

në një tekst shkollor, ose nuk mund të vendosen brenda narrativës progresive të njerëzve queer, ose të asaj të luftës politike racionale për një të ardhme të mirë.¹⁹

Jouissance-a vështirë përkufizohet, sepse në vetvete mbërthen lëvizjen dhe transformimin. Duke thyer ndarjen midis kënaqësisë dhe dhimbjes, ajo zhbën ato shprehje që i mbajnë subjektet në stagnim. Nuk është se po sugjerojmë ndonjë unitet të fshehur mes *jouissance*-s queer nihiliste, nocionit të erotikës tek feminizmi i zi, dhe të konceptit *sentipensar* të Amerikës Latine. Por, mendojmë se këto dhe rryma të tjera jehojnë me konceptin Spinozan të gëzimit: proces transformues, i rrezikshëm, i dhimbshëm dhe i fuqishëm, por edhe disi i pakapshëm. Një nga paradokset e gëzimit është se nuk mund të përshkruhet plotësisht; ai përbrendësohet gjithmonë ndryshe, pasi beteja të ndryshme gdhendin hapësira që ndryshojnë veten dhe të tjerët. Në fakt, ta kapësh, ta gozhdosh, të pretendosh ta përfaqësosh plotësisht do të thotë ta kthesh atë në një imazh të vdekur të shkëputur nga natyra e gjallë e tij. Një mënyrë për të marrë pjesë në ndryshimin e gëzueshëm është përmes zhytjes në të, diçka e pamundur për dikë që qëndron një hap prapa duke analizuar, ose duke tentuar t'i kontrollojë gjërat.

Ana tjetër që e bën të vështirë të flitet për transformimin e gëzueshëm është trashëgimia e botëkuptimit dualist patriarkal, në të cilin ndryshimi “real” supozohet të jetë i matshëm dhe i vëzhgueshëm, dhe ku “inteligjenca” është aftësia për të prodhuar rezultate të dukshme. Edhe aftësia për të jetuar ndryshe dhe për të refuzuar pjesë të Perandorisë paraqitet me sy patriarkal: subjekti i revolucionit është individ heroik, me vullnet të fortë, i cili ka aftësinë të shohë iluzionet e së kaluarës dhe të çlirohet

19 Bædan, “The Anti-Social Turn,” *Bædan 1: Journal of Queer Nihilism* (Gusht, 2012), 186.

nga gabimet dhe anashkalimet e së shkuarës. Siç kanë theksuar shkrimtarët feministë, queer, antiracistë dhe indigjenë, ky është një vizion që bie përsëri mbi individin e shkëputur, mashkullor, si njësia bazë e jetës dhe lirisë.

Në vend të përpjekjes për të drejtuar në mënyrë racionale rrjedhën e ngjarjeve, një politikë aktive ka të bëjë me të mësuarit e pjesëmarrjes në mënyrë më aktive në forcat që i japin formë botës dhe vetes tonë. Kjo është ajo që Spinoza quante inteligjencë. Mbështetja e gëzimit nuk mund të arrihet përmes një racionaliteti të shkëputur, por vetëm përmes mospërputhjes së marrëdhënieve, ndjenjave dhe forcave — një urtësi praktike që inkurajon zhvillimin dhe eksperimentimin.²⁰ Kështu u shpreh edhe organizatorja dhe studiuesja militante Marina Sitrin, kur folëm me të:

Jam shumë e emocionuar për këtë projekt. E gjithë kjo jehon thellë me gjithçka që kam menduar, dëshmuar, më frikëson dhe për të cilën ëndërroj. Roli i gëzimit, në veçanti ashtu siç e përshkruani ju, mungon — megjithëse jo plotësisht — në bisedat dhe konstruksionet tona në anën veriore të Amerikës dhe Evropës. Është një koncept mjaft i gjerë dhe abstrakt, dhe në të njëjtën kohë kaq i thjeshtë, i drejtpërdrejtë dhe emocionues. Si ndihemi kur marrim pjesë në një lëvizje apo grup? Cilat janë marrëdhëniet tona me të tjerët në grup? A duket grup i hapur? Që përkujdesen? Social? A ka aty besim? Pse kthehemi gjithmonë te kuvendet dhe aksionet? A janë njerëzit të hapur ndaj njëri-tjetrit?²¹

20 Ky nocion i dijes është marrë nga shpjegimi i dobishëm që Claire Carlisle ofron mbi diturinë Spinoziane si diçka të ngjashme me “inteligjencën emocionale”. Claire Carlisle, “Spinoza, Part 7: On the Ethics of the Self,” *Guardian*, 21 mars, 2011, <https://www.theguardian.com/commentisfree/belief/2011/mar/21/spinoza-ethics-of-the-self>.

21 Marina Sitrin, intervistë nga carla bergman dhe Nick Montgomery, email, 4 shkurt, 2016.

Këto pyetje nuk kanë qëllim të dinë vetëm a ndjehen njerëzit mirë. Ato kanë të bëjnë me mënyrën se si hapësirat dhe betejet na ndikojnë, dhe me potencialin për t'u bërë më të gjallë, më të hapur, më të besueshëm dhe më kreativë. Praktikrat që duket se i ngjajnë njëra-tjetrës mund të jenë shumë të ndryshme, për sa i përket asaj që ato mundësojnë në mënyrë efektive (ose jo). Në varësi të kontekstit, marrëdhënieve dhe mënyrës se si zhvillohen gjërat, një taktikë si një grevë ose një protestë në rrugë mund të jetë në përputhje të dëshpëruar me shprehitë ose obligimin, ose mund të jetë një përvojë e thellë që lidh njerëzit në mënyra të reja dhe hap mundësi për kreativitet dhe lëvizje. Mund të jetë gjithashtu një përzierje kaotike e rutinave bajate, frenimit reaktiv dhe potencialit transformues.

Siç shtjellojmë në kapitullin në vijim, fuqia transformuese mund të duket si shkëputje dramatike nga marrëdhëniet dhe rrugët e jetës që na i ka krijuar Perandoria, por mund të përfshijë gjithashtu një punë më delikate që të mëson si të duash vende, familje, miq dhe anët e ndryshme të vetes sonë, në forma të reja. Kjo përfshin thellimin e disa lidhjeve dhe zhbërjen e disa të tjerave, dhe mundëson hapje të reja përmes kufijve të qartë. Çfarë do të thotë të jesh militant apo i përkushtuar me forcë ndaj gjithë kësaj? A është e mundur të jesh militant i kreativitetit dhe përkujdesjes? A mund të jetë militantizmi diçka që është e përgjegjshme dhe e bazuar në marrëdhënie? A mund të jenë njerëzit militantë të gëzimit?

Militantë të gëzimit

Ne duam ta lidhim gëzimin me militantizëm për një mori arsyesh. Na intereson të dimë se si forca për refuzim dhe gatishmëria për luftë arrijnë të krijojnë mundësi, marrëdhënie, dhe hapësira potenciale për lëvizje dhe përpjekje kolektive, në forma që *nuk* ndërliken detyrimisht me kontroll, obligim ose vangardizëm.

Ne duam një koncept më të gjerë të militantizmit, që garanton potencialin për ndryshim në kurriz të rehatisë, sigurisë ose parashikueshmërisë. Të jesh militant shpesh përkufizohet si “i/e zellshëm, luftarak/e dhe agresiv/e, veçanërisht në mbështetje të një kauze”.²² Duam të kuptojmë se si, kur militantizmin e pushton hareja, lëvizjet bëhen më të zjarrta dhe më me ndikim: rebelimet dhe lëvizjet nuk janë më thjesht rezistencë e vazhdueshme, por edhe mundësi për të ushyqer kapacitetet kolektive. Me militantizëm të gëzueshëm duam të arrijmë të kuptojmë se si jetohet beteja *dhe* kujdesi, lufta *dhe* butësia, dorë për dorë.

Megjithatë, asociimet historike dhe interpretimet aktuale të militantizmit janë komplekse. Historikisht, militantizmin e kanë lidhur me vangardizmin marksist-leninist dhe maoist, dhe me mënyrat se si këto ideologji kanë formësuar luftën revolucionare të klasave dhe betejat nacional-çlirimtare. Këto ideale të militantizmit janë sfiduar, veçanërisht nga feministet e zeza, indigjene dhe post-kolonialiste, të cilat kanë vënë në dukje grackat e ideologjisë së ngurtë, të udhëheqësive patriarkale, dhe të neglizhimit të kujdesit dhe dashurisë. Figura tradicionale e militantit — i zellshëm, i sertë dhe i pamëshirshëm — është sfiduar gjithashtu nga situationizmi, anarkizmi, feminizmi, politika queer, dhe rryma të tjera që veprimin dhe luftën e drejtpërdrejtë e kanë të lidhur edhe me çlirimin e dëshirës, duke e vendosur kreativitetin dhe eksperimentimin në krye. Nga ky këndvështrim, militanti përpiket të kontrollojë gjërat, të udhëheqë, të edukojë, të radikalizojë, e kështu me rradhë. Ky lloj militanti priret të jetë dy hapa pas ndryshimeve që ndodhin, gjithmonë duke vënë në pah mungesën e analizës dhe strategjisë së duhur, gjithmonë duke imponuar një kornizë a program.

22 “Militant”, Wikipedia, <https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Militant&oldid=754366474> (kërkuar në 12 dhjetor, 2016).

Diskursi bashkëkohor mbi anti-terrorizmin i ndërlidh figurat e militantizmit me ISIS-in, [†] talebanët dhe grupe të tjera të ashtuquajtura armiq të Shteteve të Bashkuara dhe aleatëve të saj. Kështu spektri i “ekstremistit militant” ndihmon në justifikimin e mëtejshëm të militarizimit, survejimit, imperializmit dhe islamofobisë. Prezenca e dyshuar e një militanti është e mjaftueshme për ta kthyer një zonë të tërë në një zonë sulmi në të cilën të gjithë burrat e moshës ushtarake konceptohen si luftëtarë armiq dhe të gjithë të tjerët si dëm kolateral. Brenda këtij ligjërimi, militanti është gjithnjë e më shumë Tjetri përfundimtar, që duhet të jetë në shënjestër të vdekjes ose të burgosjes për jetë. Në të gjitha këto përfaqësime — nga rebeli maoist deri te ekstremisti terrorist — figura e militantit asociohet me disiplinë intensive, obligim, dhe luftë të armatosur, dhe kjo përgjithësisht në kundërshtim me përlulësinë, përgjegjshmërinë ose ndjeshmërinë. Është e qartë se militantizëm do të thotë gatishmëri për të luftuar, por ashtu siç paraqitet përgjithësisht, kjo luftë është e ftohtë dhe e llogaritur.

Në të njëjtën kohë, ka rryma të tjera militantizmi që krijojnë hapësirë për transformim dhe gëzim. Kur intervistua organizatoren queer filipinase Melanie Matining, ajo foli për potencialin për të shembur stereotipe: “Fjala ‘militantizëm’ për mua është një nga më të vështirat. Është përdorur shumë në organizimet filipinase. Gjithmonë bëja lidhjen me kompleksin industrial ushtarak, dhe nuk doja të bëja diçka të tillë. Por, ndërkohë fillova të kuptoja hapat konkret që duheshin bërë... Si grua aziatike, të jesh militante — është diçka vërtet radikale. Është diçka që thyen stereotipet e nënshtrimit. Koncepti i militantizmit është diçka e re për mua, dhe për ta përqaftuar atë, më duhet të kuptoj koncepte mbi atë se kush duhet të jem.”²³

23 Melanie Matining, intervistë nga carla bergman dhe Nick Montgomery, personalisht, 6 maj, 2014.

Artistja dhe shkrimtarja Jackie Wang shtjellon se si militantizmi nuk është vetëm i nevojshëm si taktikë, por edhe transformues për ata që e mishërojnë. Në kontekstin e anti-të Zinjve në Shtetet e Bashkuara, Wang shpjegon se si kategoria e “krimit” është ndërtuar rreth të Zezës, dhe se si burgosjet masive kanë çuar në një politikë sigurie dhe respektueshmërie që mbështetet në pretendime e pafajësie, e kundërta e fajësisë dhe kriminalitetit (të zi). Të refuzosh politikën e pafajësisë do të thotë të sfidosh dikotominë pafajësi/kriminalitet dhe dhunën e institucionalizuar që e mundëson atë. Wang argumenton se kjo formë e militantizmit “nuk ka të bëjë me marrjen e një pozicioni teorik, e as me krijimin e një perspektive të re — ky është një pozicion jete”. Duke marrë nga Frantz Fanon-i, Wang-u shkruan se militantizmi ka kapacitet “të transformojë njerëzit dhe ‘ndryshojë thelbësisht’ qenien e tyre duke i trimëruar, duke ua hequr pasivitetin dhe duke i pastruar nga ‘bërthama e dëshpërimit’ që është kristalizuar në trupat e tyre”.²⁴ Militantizmi i jetuar, nga ky këndvështrim, ka të bëjë me një proces të brendshëm transformimi që zhbën një të nënshtrimit rreth pafajësisë, sfidon logjikën burgosëse të anti-të Zinjëve, dhe hap terrene të reja për përpjekje.

Kur pyetëm teoricienin politik indigjen Glen Coulthard se si e koncepton militantizmin në kontekst të rilindjes indigjene, ai e quajti atë “radikalizëm emergjent” që destabilizon marrëdhëniet e dominimit.²⁵ Puna e Coulthard fokusohet tek rilindja dhe rezistenca e indigjenëve ndaj kolonializmit të të ardhurve. Ai shpalos mënyrat se si Perandoria e paraqet shtypjen e popujve indigjenë si një yjësi dështimesh dhe “problemesh” personale, që duhen trajtuar përmes njohjes dhe pajtimit kolonial. Ai merret edhe me refuzimin dhe rezistencën indigjene, rivlerësimin e traditave indigjene dhe

24 Jackie Wang, “Against Innocence: Race, Gender and the Politics of Safety”, *LIES Journal* 1 (2012): 13.

25 Po aty, 10.

militantizmin në rritje dhe veprimet e atypëratyshme indigjene. Militantizmi, në kontekstin e rilindjes indigjene, ka të bëjë me aftësinë për të zhbërë strukturat koloniale të kontrollit, përfshirë monopolin e shtetit mbi përdorimin legjitim të forcës; është edhe shkëputje nga përpjekja e shtetit kolonial për të nënshtuar njerëzit indigjenë dhe për të siguruar shfrytëzimin e vazhdueshëm të tokave indigjene. Ky militantizëm emergjent nuk bazohet në një program apo ideologji të vetme, por rrjedh nga marrëdhëniet, siç shprehet Coulthard:

Është emergjente në kuptimin që vjen nga poshtë-lart. Por ajo edhe buron nga diçka, që është në marrëdhënie me tokën, vendin, komunitetin. Pra, kjo është pjesa emergjente. Emergjente nuk do të thotë që është diçka krejt e re, sepse këto marrëdhënie me vendin nuk janë të reja. Ato kanë qenë përherë aty, dhe ri-shfaqen, vazhdimisht. Kjo ndodh me cikle. Ky i përhershmi-militantizëm emergjent manifestohet përmes strategjive të menaxhimit, njohjes dhe banimit, çkadoqoftë. Kjo ka efektet e veta: zbut krizën, tejkalon përkohësisht kontradiktat. Dhe pastaj militantizmi rishfaqet përsëri. Ne e kemi parë këtë katër ose pesë herë në gjysmëshekullin e fundit, këto seri strategjish kontrolli/ menaxhimi.

... Ajo çfarë prin është agjencia e popujve indigjenë, përderisa kapitali dhe shteti janë gjithmonë në mbrojtje, reaktiv. Ndryshe nga të menduarit se ne reagojmë gjithmonë ndaj kolonializmit, ndërkohë që e privilegojmë atë. Është ky subjektivitet i rilindur Indigjen që shteti tenton vazhdimisht ta shuajë ose ta nënshtrojë. Dhe ia del, por kurrë plotësisht. Dhe ky vlon, del në sipërfaqe, dhe për ta menaxhuar atë ndërhyhet me ndonjë teknologji të re, dhe e fundit nga këto mjete të përdorura është paqtimi. Por kjo ndodh vetëm për shkak të pranisë sonë të vazhdueshme:

ne nuk jemi larguar kurrë dhe vazhdojmë artikulumin e alternativave me fjalë dhe vepra.²⁶

Ky konceptim i militantizmit si emergjent është i rëndësishëm sepse nuk del nga ajri, ose nga ndonjë vangardë e ndritur burrash militantë që mendojnë se i shohin gjërat më qartë se njerëzit e thjeshtë. Ai vjen nga refuzimi i vazhdueshëm i popujve indigjenë për të hequr dorë nga mënyrat e tyre të jetesës. Siç shkruajnë Kiera Ladner dhe Leanne Betasamosake Simpson në parathënien e librit *This Is an Honor Song* (Kjo është një këngë nderi), Vera e vitit 1990 solli disa ilaçe të forta në ishullin Turtle. Për shumë kanadezë, “Oka” ishte përballja e tyre e parë me zemërimin, refuzimin indigjen, dhe mediat shpejt e quajtën “Krizat Oka” ose “Krizat Oka”. Por, për popullin Kanien’kehaka (Mohawk) të Kanehsata:ke, të cilët po e përmbushnin obligimin e tyre për t’u kujdesur për tokat e tyre, kjo nuk kishte të bënte me asnjë “krizë” në Oka, e as me qytetin jo-vendas të “Okas”. Kishte të bënte me rreth 400 vjet padrejtësi koloniale. Ngjashëm me Kanien’kaehaka nga Kahnawa:ke dhe Akwesasne të cilët krijuan “krizën” duke ngritur barrikada mbi Urën Mercier ose duke mobilizuar dhe/ose mobilizuar mbështetjen (burimet) në Kanehsata:ke, kjo nuk kishte të bënte as me Oka, e as me ndonjë urë apo fushë golfi. Kishte të bënte me rreth 400 vjet rezistencë. Ashtu si popujt e tjerë indigjen të pushtuar nga Kanadaja, Haudenosaunee i kishin bërë ballë shoqërive shtetërore/ardhacake dhe qeverive të tyre, që kur ato shoqëri kishin kërcënuar sovranitetin, vetëvendosjen dhe juridiksionin e Haudenosaunee. Ky nuk ishte fillimi. E as fundi. Ky ishte vetëm një nga kulmimet e shumë e

26 Glen Coulthard, intervistë nga carla bergman dhe Nick Montgomery, personalisht, 16 mars, 2016.

shumë viteve rezistencë të Onhkwéhonwe që rezultoi në vendimin për të ngritur barrikada në mbrojtje, dhe për ndërgjegjësim, të etikës Haudenosaunee mbi tokën, përgjegjësitë e traktateve dhe qeverisjen.²⁷

Rilindja indigjene dhe ngjarjet si Oka nuk ishin të gëzueshme në kuptimin e të qenit të lumtur, por në kuptimin që ishin thellësisht transformuese dhe katalizuan solidaritetin në të gjithë ishullin Turtle. Por, ndryshe nga konceptet marksiste të militantizmit, ku pararoja supozohet të sjelli revolucionin global, betejat indigjene qartazi nuk na përfshijnë të gjithëve njëjloj. Duke shpërbërë strukturat koloniale të kontrollit dhe të shpronësimit, rilindja indigjene na përfshin, ne ardhacakëve, në mënyra të ndërlikuara: duke na trazuar ne dhe marrëdhënien tonë me tokën dhe vendin, dhe duke vënë në pikëpyetje të vërtetat që na janë thënë, përgjegjësitë dhe bashkëfajësitë tona, dhe kuptimin e çfarë do të thotë të jetosh këtu, dhe se çfarë na është thënë se është “këtu”. Kjo na detyron të mësojmë, së bashku, se si të mbështesim rilindjen indigjene dhe t'i rezistojmë dhunës koloniale.

Militantizmi i gëzueshëm ka ndodhur edhe në ato hapësira ku njerëzit kanë arritur të lëvizin bashkë me dëshpërimin dhe mungesën e shpresës, dhe ta politizojnë atë. Në studimin e saj mbi lëvizjen queer ACT UP, teoricienja dhe aktivistja queer Deborah Gould tregon se si taktikat militante të tyre jo vetëm që arritën fitore institucionale që zgjatën dhe shpëtuan jetë; ato ishin procese të një jete të re: “Qysh në fillim dhe përgjatë gjithë jetës së vet, ACT UP ishte një vend për të luftuar krizën e SIDA-s, dhe ishte gjithmonë më shumë se kaq. Ishte një vend për të shtjelluar kritikën ndaj status quo-së, për të imagjinuar botë alternative, për të shprehur zemërim, për të sfiduar autoritetin, për të krijuar intimitete seksuale dhe të tjera, për të praktikuar qeverisje jo

hierarkike dhe vetëvendosje, për të diskutuar me njëri-tjetrin, për të rimodeluar identitete, për të përjetuar ndjenja të reja, për t'u ndryshuar.”²⁸

Militantizmi i ACT UP nuk kishte të bënte vetëm me vullnetin për të qenë konfrontues dhe për të sfiduar konventat e shoqërisë hetero dhe politikës “mainstream” të homoseksualëve dhe lezbikeve; lëvizja krijoi edhe ambiente queer plot-erotikë, dhe mirëmbajti rrjetin e kujdesit dhe mbështetjes për anëtarët që u sëmurën. E katalizuar nga pikëllimi dhe zemërimi, ajo hapi horizonte të reja politike, dhe ndryshoi atë që njerëzit mund të mendonin, bënë dhe ndjenin së bashku.

Kur folëm me intelektualin Sebastián Touza, me bazë në Argentinë, mbi militantizmin, ai na foli mbi rrezikun e përkufizimit të termit: “Nuk e di nëse militantizmi mund të përkufizohet ‘si i tillë’. Mbase nuk është as ide e mirë të përkufizohet, sepse kësajsoji do të përfaqësonte një këndvështrim të përgjithshëm, një koncept të këmbyeshëm dhe abstrakt, të vlefshëm për të gjitha situatat. Por, megjithatë, do të thoja se militant është dikush që lufton për drejtësi brenda situatës... ne duhet t'i kushtojmë vëmendje situatës, takimeve që ndodhin në të, mënyrës se si shtjellohet kuptimi aty, subjektiviteteve që lindin si rezultat i këtyre takimeve.”²⁹

Militantizmi “i situatës” nuk niset nga një nocion i parafabrikuar i drejtësisë. Është një përpjekje për të ndërhyrë në mënyrë efektive këtu dhe tani, bazuar në aftësinë për të qenë në harmoni me marrëdhëniet. Një shembull i kësaj mund të jetë diskutimi i Touza-s për luftën e Nënave të Plaza de Mayo, organizatë kjo feministe që u formua si rezistencë ndaj represionit ushtarak në Argentinë në vitet 1970-të:

28 Kiera L. Ladner dhe Leanne Simpson, eds., *This Is an Honour Song: Twenty Years since the Blockades* (Winnipeg: Arbeiter Ring, 2010), 1.

29 Deborah B. Gould, *Moving Politics: Emotion and ACT UP's Fight against AIDS* (Chicago: University of Chicago Press, 2009), 178.

Nënat nuk u rritën me plane strategjike, por nga poshtë: nga dhimbja e nënave që kërkonin të rigjenin fëmijët e tyre të rrëmbyer, të torturuar dhe të “zhdukur” nga shteti. Për shkak se pezmatimi dhe veprimtaria e tyre politike ishin një, Nënat nuk e shihnin kurrë njëra-tjetrën si mjete drejt qëllimeve. Askush nuk duhet të jetë i nënrenduar për të forcuar organizatën. Përkundrazi, ato e shohin njëra-tjetrën si qëllime në vetvete. Ajo çfarë i bashkon ato nuk është një ide, por pezmi, dashuria dhe miqësia që lind duke mbështetur njëra-tjetrën, duke ndarë emocione intime, momente gëzimi dhe pikëllimi. Organizimi i tyre ndodh nëpërmjet konsensusit, jo në kuptimin e një sistemi vendimmarrjeje apo zgjidhjeje konflikti, por të një angazhimi të drejtpërdrejtë në jetën e njëra-tjetrës. Ashtu si në traditën tashmë të jetuar feministe, edhe për to personalja është politike. Nënat udhëhiqen nga etika e bindjeve intime, ushtrimi i së cilës nuk mund të shkëputet nga jeta e përditshme. Ato gëzojnë një mosbesim të thellë ndaj ideologjive dhe linjave partiake, dhe krenohen për autonominë e tyre nga shteti, partitë politike, sindikatat dhe OJQ-të. Autonomia e tyre nuk ka të bëjë me luftën kundër një ideologjie mbizotëruese, të cilës mund t’i duhet një shtresë udhëheqësish që ka njohuri të specializuar, por... me afirmimin e çlirimit të disa aspekteve të kulturës popullore që tashmë ekzistojnë në mesin tyre.³⁰

Nënat janë një shembull i fuqishëm se si militantizmi shpesh buron nga jeta e përditshme dhe nga lidhjet *fis-nore*, dhe jo nga bindjet abstrakte ideologjike ose morale. Si përfundim, përpjekjet e tyre u zbehën ose u përvetësuan nga Perandoria,

30 Sebastián Touza, intervistë nga carla bergman dhe Nick Montgomery, email, 2 shkurt, 2016.

të paktën pjesërisht. Qeveria argjentinase në një moment filloi të përdorte diskursin e të drejtave të njeriut, dhe filloi të ofrojë para dhe shërbime në përpjekje për të rilegjitimuar shtetin dhe për të rimarrë kontrollin, duke shkaktuar ndarje të thella midis Nënave dhe lëvizjeve të tjera në Argjentinë.³¹ Qeveria kanadeze përdori negociata traktati, diskurse pajtimi dhe procese të tjera formale në përpjekje për të shuar rilindjen dhe militantizmin indigjen. Siç shpjegon Coulthard më lart, format e reja të militantizmit tentojnë të provokojnë strategji të reja kontrolli dhe asimilimi nga shteti, që çon drejt shpikjes së formave të reja të luftimit. Asnjëra prej këtyre lëvizjeve nuk përfundoi me një formë statike: në mënyra të ndryshme ato u transformuan, u shpërndanë, u zhvendosën apo u institucionalizuan. Dhe, fakti që Perandoria vazhdimisht shpik forma të reja frenimi, nuk do të thotë se lëvizjet kanë “dështuar” ose se ato ishin të gabuara. Transformimi i gëzueshëm ka edhe batica e zbatica, kapet ose dërrmohet, bëhet më i padukshëm ose depërton në jetën e përditshme, por gjithmonë ri-shfaqet dhe ripërtërihet.

Militantizmi nuk është një ideal fiks që duhet arritur. Ne nuk mund të jemi militant “si tjetri”, sepse militantizmi — në formën se si e konceptojmë ne — është praktikë që buron nga veçantitë e vetë situatave. Ne nuk mund të shndërrohemi në shembuj, e as t’i shohim të tjerët si modele të përkryera. Militantizmi i gëzueshëm nuk mund të reduktohet në një formë të ngurtë apo në një listë veçorish, ai lind dhe rritet përmes marrëdhënieve të njerëzve me njëri-tjetrin. Kjo do të thotë se gjithmonë duket ndryshe, varësisht nga lidhjet, marrëdhëniet dhe bindjet që e lindin dhe e gjallërojnë atë.

31 Sebastián Touza, “Antipedagogies for Liberation Politics, Consensual Democracy and Post-Intellectual Interventions” (PhD dissertation, Simon Fraser University, 2008), 136–7. Për një diskutim më të gjerë të këtyre dinamikave, shih Marina Sitrin, *Everyday Revolutions: Horizontalism and Autonomy in Argentina* (London: Zed Books, 2012).

Thënë kjo, ne besojmë se të hezitosh është e qenësishme, që edhe qasja jonë ndaj militantizmit të mos kthehet në një formë tjetër të radikalizmit të ngurtë. Jo të gjithë bashkëbiseduesit tanë e parapëlqejnë këtë fjalë. Për shembull, në intervistën tonë me ta, shkrimtarja dhe artistja Margaret Killjoy ishte ambivalente, duke vënë theksin te lidhja e kësaj fjale me luftën e armatosur: “Me sa duket, për mua është dikush që ‘aktivisht’ përfshihet në përpjekjen për të promovuar ndryshime rrënjësore në shoqëri, dhe në mënyrë jo-reformiste. Është terminologji paksa e rrezikshme... Unë vetë nuk e përdor shumë si fjalë... sigurisht sepse kuptimi parësor më ngjan me atë të luftës së armatosur, që është larg të qenit një strategji apo taktikë universale e zbatueshme.”³²

Shpresojmë që militantizmi i gëzueshëm të lejojë pyetje dhe paqartësi që zakonisht frymojnë brenda formave konvencionale të militantizmit. Ne e dimë edhe se shumë të tjerë mund të duan të përdorin një gjuhë tjetër. Ne nuk po sugjerojmë që të gjitha betejat e gëzueshme të ndajnë të njëjtat ideologji, programe apo taktika. E përbashkëta e shembujve të mësipërm është se ato shprehen në forma militantizmi që pasqyrojnë situatat e tyre lokale, lindur nga nevojat, dëshirat dhe marrëdhëniet e njerëzve. Ajo çfarë ne quajmë militantizëm të gëzueshëm nuk ka një përmbajtje të vetme, megjithëse mendojmë se ka disa vlera dhe ndjeshmëri të përbashkëta. Më saktë, është një harmonizim dhe aktivizim i pushtetit kolektiv, që duket ndryshe kudo, sepse kudo *është* ndryshe.

Krahas këtyre shembujve lehtë të dukshme, militantizmi i gëzueshëm jeton edhe në art dhe poezi, që ushqejnë kapacitetet tona për te menduar dhe përjetuar ndjenjat tona. Militantizmi shprehet edhe në forma të heshtura subversioni dhe sabotimi, si dhe nëpërmjet të gjitha formave të përkujdesjes, lidhjeve dhe

32 Margaret Killjoy, intervistë nga carla bergman dhe Nick Montgomery, email, 8 mars, 2014.

mbështetjeve që sfidojnë izolimin dhe dhunën nën Perandori. Çështja nuk është të jesh në një formë të caktuar, por të jesh në vazhdimësi, duke filluar kudo ku njerëzit gjejnë veten.

Të fillosh aty ku njerëzit gjejnë veten

Gëzimi gufon jo duke ndjekur qëllime të largëta, por duke u përpjekur brenda një situatë specifike. Gëzimi shpërthen edhe atëherë kur arrijmë të themi jo, kur refuzojmë, ose sulmojmë format shtruese të jetës që ofron Perandoria. Gëzimi ndizet edhe në zemër të një trazire, matanë një barrikade. Ndodh edhe kur refuzojmë lumturinë e vakët nën Perandori, ose kur arrijmë të jemi të pranishëm në pikëllim. U takon vet njerëzve, fundja, të gjejnë kuptimin e tij, teksa thurin gjeste, histori, marrëdhënie, ndjenja, tekstura, ngjarje botërore, lagje, pasardhës, gjuhë, mjete dhe trupa apo mënyra që mundësojnë diçka të re, që thëllon një çarje në Perandori. Është krejt e kundërta e militantizmit macho, të ngurtë, që tenton të kontrollojë ndryshimin nga lart. Nuk i përket sojit unë-jam-më-radikal-se-ju, që mban një pozicion fiks dhe argumenton se rruga përpara është një dhe e vetme.

Si mund të krijojmë situata që na bëjnë të ndihemi më të gjallë dhe më të fortë? Çfarë e dobëson ngurtësinë hermetike të shtypjes? Si mund të krijohen më shumë hapësira për lëvizje dhe frymëmarrje? Si mund t'i mbështetim të tjerët që ata të mos bien pre e kurtheve të zakonshme të moralizimit, qartësisë ose perfeksionizmit, në favor të rritjes së fuqisë kolektive dhe kreativitetit? Përgjigjet ndaj këtyre pyetjeve janë të ndryshme dhe komplekse. Të jesh militant i transformimit të mundshëm kolektiv, ka të bëjë me besimin që kemi te kapacitetet e njerëzve për të gjetur rrugën përpara bashkë, dhe me gatishmërinë për të marrë pjesë haptazi në këtë proces.

Përktheu: Doruntina Vinca

BËJ VEND PËR EROSIN ME KRAHË: LETËR RINISË PUNËTORE

Alexandra Kollontai

1923

Ti më pyet, shoku im riosh, çfarë vendi i jep dashurisë ideologjia proletare? Ty të mundon fakti që aktualisht rinia punëtore është më e zënë “me dashurinë dhe çështje të tjera që kanë të bëjnë me të”, sesa me detyrat e mëdha të ndërtimit me të cilat përballet republika e punëtorëve. Nëse është kështu (e kam të vështirë ta gjykoj nga larg), le t'i gjejmë një shpjegim këtij fenomeni, e pastaj do ta kemi më të lehtë t'i gjejmë së bashku një përgjigje pyetjes fillestare: çfarë vendi zë dashuria në ideologjinë e klasës punëtore?

I. Dashuria si një faktor psiko-social

Nuk ka asnjë dyshim që Bashkimi Sovjetik ka hyrë në një fazë të re të luftës civile: teatri kryesor i përplasjes tani është fronti ku luftojnë dy ideologji, dy kultura — borgjezia dhe proletariati. Papajtueshmëria mes këtyre dy ideologjive është gjithnjë e më e dukshme, dhe kundërthëniet mes këtyre dy kulturave, thelbësisht të kundërta, gjithnjë e më e ashpër.

Bashkë me fitoren e parimeve dhe idealeve komuniste në sferën politike dhe ekonomike, i pashmangshëm është edhe revolucioni i botëkuptimeve, ndjenjave dhe botës shpirtërore të klasës punëtore. Një qasje e re ndaj jetës, shoqërisë, punës, artit edhe “rregullave të jetesës” (me fjalë të tjera, moralit) është tashmë e dukshme. Pjesë integrale e këtyre rregullave janë edhe marrëdhëniet seksuale. Në këto pesë vite të ekzistencës së republikës tonë punëtore, revolucioni në frontin shpirtëror është kurora e ndryshimit të madh në mendësinë e njerëzve. Sa më e egër lufta midis këtyre dy ideologjive, aq më e madhe

* “Bëj vend për Erosin me krahë” është një prej “letrave rinisë” që Alexandra Kollontai botoi në revistën moskovite *Molodoya Gvardiya* në vitin 1923, në një periudhë debatesh të ashpra në Rusinë post-revolucionare. Shkrimet e Kollontait shkaktuan polemika dhe mospajtim zyrtar (deri në atë pikë sa nuk u ribotuan më kurrë dhe mbetën praktikisht të panjohura deri para pak vitesh). (shën i përkth.)

është rëndësia që kjo luftë ka, dhe aq më të pashmangshme janë “enigmat” e reja të jetës që ngrihen dita-ditës mes njerëzve, dhe të cilave veç ideologjia e klasës punëtore mund t’u japi përgjigje të kënaqshme.

Në këtë mes hyn dhe “enigma e dashurisë”, çështja që ju e keni ngritur, ose me fjalë të tjera çështja e marrëdhënieve midis sekseve, problem ky i hershëm sa vetë njerëzimi. Në etapat e ndryshme të zhvillimit të vet historik, njerëzimi është përpjekur të zgjidhi këtë çështje në mënyra të ndryshme. Çelësi për ta zgjidhur mund të ndryshojë, por “enigma” mbetet e njëjtë, varësisht nga epoka, nga klasa në pushtet, dhe nga “shpirti i kohës (kultura)”.

Në këto vitet e fundit në Rusi, gjatë luftës së ashpër civile dhe të përpjekjes kundër rrënimit, fare pak njerëz janë marrë me këtë enigmë. Të tjera ndjenja, të tjera pasione dhe situata jetike mbizotëronin jetën e klasës punëtore. Kush mund të shqetësohej seriozisht, asokohe, për dhimbjet dhe shqetësimet e dashurisë, ndërkohë që hija e vdekjes i vinte rrotull secilit pas shpine? Ndërkohë që pyetja e vetme ishte kjo: kush do të triumfojë? Revolucioni, pra progresi, apo kundër-revolucioni, domethënë reaksioni? Përballë rrezikut të frikshëm të kryengritjes kundër-revolucionare, Erosi krah-butë (perëndia e dashurisë) u zhduk i trembur nga sipërfaqja e jetës. Nuk kishte kohë, e as tepri të forcës shpirtërore, për “kënaqësitë dhe dhimbjet” e dashurisë. Ky është ligji i ruajtjes së energjisë sociale dhe psikologjike së njerëzimit. Në tërësi, kjo energji është gjithmonë e drejtuar kundrejt qëllimeve më urgjente të momentit historik. Për njëfarë periudhe gjithçka u duk se dominohej nga zëri i thjeshtë i natyrës: nga instinkti biologjik i riprodhimit, nga tërheqja e sekseve të kundërta. Burri dhe gruaja lidheshin e ndaheshin pa ndërlikime, shumë më lehtë, shumë më thjeshtë se dikur. Ata lidheshin pa u përfshirë shpirtërisht, dhe ndaheshin pa lot e dhimbje.

“Pa gëzim ishte dashuria, / Ndarja do të jetë pa pikëllim.”

Prostitucioni, është e vërtetë, ishte zhdukur, por numri i raporteve të lira seksuale, pa obligime reciproke, ku instinkti i riprodhimit ishte i zhveshur, i pastolisur me ndjenja të dashurisë, ishte dukshëm në rritje. Ky realitet i frikësoi disa. Por, në fakt, në ato vite, marrëdhëniet midis sekseve nuk mund të merrnin formë tjetër. Ose lidhja mbahej mbi bazën e ndjenjës së një shoqërie të provuar, prej një miqësie të gjatë, të forcuar edhe më tej nga graviteti i momentit, ose krijohesh krejt rastësisht, për interesa të tjerë të përbushjes së një nevoje të pastër biologjike; kështu, dy miqtë nxitonin që të hiqnin qafe çfarëdolloj pengese që mund të pengonte aktivitetin e tyre parësor, dhe thelbësor, revolucionin.

Instinkti i zhveshur i riprodhimit, kjo tërheqje seksuale që lind lehtë dhe humbet shpejtë, pa lidhje shpirtërore dhe morale, ky “Eros pa krahë”, konsumon shumë më pak energji mendore sesa “Erosi me krahë”, dashuria e thurur me fije të imta emocionesh, nga më të ndryshmet, mendore dhe shpirtërore. “Erosi pa krahë” nuk sjell netë pagjumë, nuk plogështon vullnetin e tjetrit, dhe nuk e turbullon funksionimin racional të mendjes. Klasa luftuese, në një kohë kur thirrja e kthjellët e revolucionit kumbonte mbi punëtorët e botës, nuk kishte si të binte nën pushtetin e “Erosit me krahë”. Në atë kohë, nuk ishte e volitshme që forcat e brendshme të anëtarëve të kolektivit të humbisnin në përvoja që nuk i shërbenin drejtpërsëdrejti revolucionit. Dashuria seksuale individuale, që është bërthama e martesës në çift, kërkon një shpenzim të madh të energjisë shpirtërore. Ndërkohë që ata po ndërtonin një jetë të re, klasa punëtore ishte e interesuar jo vetëm të ruante me kursim pasurinë e saj materiale, por edhe të ruante energjitë intelektuale dhe emocionale të secilit, në funksion të detyrave të përbashkëta kolektive. Për këtë arsye, në kohë të luftës së avancuar revolucionare, “Erosi gjithë-konsumues me krahë”, i kishte lënë vend spontanisht instinktit moskërkues të riprodhimit, “Erosit pa krahë”.

Por tani tabloja po ndryshon. Republika Sovjetike, dhe

bashkë me të i gjithë njerëzimi punëtor, janë duke hyrë në një periudhë qetësie relative dhe të përkohshme. Tani fillon puna komplekse e vetëdijësimit dhe e realizimit të gjithçkaje që është fituar, arritur, dhe krijuar. Proletariati, ndërtuesi i formave të reja të jetës, duhet të jetë i aftë të nxjerrë mësim nga të gjitha fenomenet sociale dhe psikologjike, të kuptojë rëndësinë e tyre, t'i asimilojë dhe t'i transformojë ato në armë për vetëmbrojtjen e klasës. Kur proletariati të ketë përvetësuar jo vetëm ligjet e krijimit të pasurisë materiale, por edhe ato që udhëheqin jetën e brendshme shpirtërore, vetëm atëherë do të armatohet deri në dhëmbë në luftë kundër botës së kalbur borgjeze. Vetëm atëherë njerëzimi punëtor do të tregohet fitimtar, jo vetëm në frontin ushtarak dhe atë të punës, por edhe në frontin shpirtëror dhe kulturor.

Tani që në Rusi lëvizja revolucionare ka avancuar dhe është forcuar, tani që njeriu nuk është më tërësisht i përfshirë nga atmosfera e luftës revolucionare, Erosi krahë-butë, përkohësisht i braktisur në ferrat e harresës, është rishfaqur dhe ka filluar të kërkojë vendin që i takon. Ai ngryset nga “Erosi pa krahë”, nga instinkti riprodhues i zhveshur nga dashuria. “Erosi pa krahë” nuk i përmbush më nevojat shpirtërore. Po akumulohet një tepëri e energjisë shpirtërore, të cilën njerëzimi modern, burrat dhe gratë e klasës punëtore, akoma nuk kanë mësuar si ta aplikojnë në jetën shpirtërore të kolektivit. Kjo energji e tepërt kërkon të shkarkohet në përvoja dashurie. Harpa me shumë tela e perëndisë së dashurisë, mbyt zërin monoton të “Erosit pa krahë”. Burrat dhe gratë sot nuk lidhen më përkohësisht vetëm për të kënaqur instinktin seksual, siç ndodhte rëndom gjatë viteve të Revolucionit, por kanë filluar të ripërjetojnë “lidhjet e dashurisë”, bashkë me krejt vuajtjet dhe ekzaltimet e lumturisë që i shoqëron ato.

Padyshim, në jetën aktuale të republikës sovjetike ka një prirje drejt rritjes së kërkesave shpirtërore dhe morale, të dëshirës për njohuri, një pasion kundrejt pyetjeve shkencore, artit

dhe teatrit. Kjo prirje, në kushtet e Republikës Sovjetike, drejt përmbushjes së pasurive shpirtërore të njerëzimit, përfshin në mënyrë të pashmangshme edhe sferën e ndjenjave të dashurisë. Ka një interesim të shtuar mbi psikologjinë seksuale, mbi enigmën e dashurisë. Të gjithë, pak a shumë, herët a vonë përballen me këtë aspekt të jetës. E befasishme se si punëtorët e përgjegjshëm, që viteve të fundit nuk lexonin tjetër veçse kryeartikuj, protokolle, dhe raportime të *Pravda*-s, tani mbajnë në duar romane që i thurin këngë Erosit me krahë.

Ç' domethënë kjo? Reaksion? Simptomë e fillimit të rrënimit të punës revolucionare? Asnjëra nga këto! Ka ardhur koha që të shkëputemi nga hipokrizia e të menduarit borgjez. Ka ardhur koha të pranojmë haptazi që dashuria jo vetëm që është një faktor i fuqishëm natyror, një forcë biologjike, por edhe një faktor social. Dashuria është një emocion i lindur dhe thellësisht social. Në të gjitha etapat e zhvillimit të njerëzimit, edhe pse në forma dhe me tipare të ndryshme, dashuria përbënte një aspekt të domosdoshëm të kulturës shpirtërore në një shoqëri të caktuar. Vetë borgjezia, që e shihte dashurinë si “çështje private”, dinte si ta kanalizonte dashurinë drejt normave morale që i shërbenin interesave të saja klasore.

Ideologjia e klasës punëtore aq më shumë duhet të marrë parasysh rëndësinë e ndjenjave (emocioneve) të dashurisë si një faktor që mund të përdoret (si çdo fenomen tjetër psiko-social) për të mirën e kolektivit. Që dashuria nuk është aspak një çështje “private”, një histori e thjeshtë midis dy “zemrave” që dashurohen, që dashuria ndërthet në vete një parim të çmuar të kohezionit për kolektivin, të gjitha këto janë evidente tek fakti që njerëzimi, në të gjitha etapat e zhvillimit të vet historik, ka diktuar norma (rregulla) që paracaktonin se kur dhe në çfarë kushtesh ishte një dashuri “legjitime” (pra, kur i përgjigjej interesave të një kolektivi të caktuar), dhe kur ishte “mëkatore”, kriminale (pra, në kundërshtim me qëllimet e shoqërisë).

II. Referenca historike

Që në fazat më të hershme të ekzistencës së vet sociale, njerëzimi i ka vendosur rregulla jo vetëm marrëdhënieve seksuale, por edhe vetë dashurisë. Në shoqërinë tribale, morali na shfaqej si virtyti suprem i dashurisë i përcaktuar nga lidhjet e gjakut. Në atë epokë, familja dhe fisi nuk do të kishin miratuar që një grua të sakrifikonte veten për hir të burrit të saj të dashur, ndërkaq ndjenja e dashurisë midis vëllezërve dhe motrave konsiderohej virtyt. Në legjendën antike greke të Antigonesë, ajo rrezikon jetën e saj për të varrosur trupin e të vëllait të vdekur, dhe kjo gjë, në sytë e bashkëkohësve të saj, e bën atë heroinë. Shoqëria e sotme borgjeze do ta trajtonte një akt të tillë nga një motër (por jo nga një nuse) vetëm si një akt të çuditshëm, të pazakontë.

Në kohën kur dominonin parimet fisnore, kur edhe po zinin vend farat primitive të strukturave politike, miqësia midis dy personave që i përkisnin të njëjtit fis konsiderohej si forma më e lartë e dashurisë. Në ato shekuj, për një kolektiv të dobët shoqëror, të sapodalë nga faza e jetës tribale, ishte jashtëzakonisht e rëndësishme që të ekzistonin lidhje shpirtërore dhe morale mes pjesëtarëve të vet. Ndjenja që i shërbente më së miri këtij qëllimi ishte dashuri-miqësia, dhe jo dashuria midis sekseve. Në atë kohë, interesi kolektiv ishte të forcoheshin dhe shumëfishoheshin lidhjet brenda komunitetit, por jo ato shpirtërore dhe morale në çift, por ato që bashkonin anëtarët, prijësit dhe mbrojtësit e fisit dhe “polis-it” (sigurisht, mes burrave të fisit; miqësia mes grave nuk ishte çështje diskutimi; ato nuk luanin asnjë rol në jetën sociale). Dashuria “midis miqve” lavdërohej më shumë sesa dashuria midis burrit dhe gruas. Castor dhe Pollux u bënë të famshëm jo për bëmat e tyre në mbrojtje të vendit, por për besnikërinë dhe miqësinë e paluhatshme ndaj njëri-tjetrit. Në emër të miqësisë (apo diçkaje të ngjashme) një burrë e ndiente për obligim t’i ofronte gruan e vet në shtrat një të njohuri apo një mysafiri, me të cilin duhej të krijohet “miqësi”.

Miqësia, “besnikëria ndaj mikut deri në varr”, u krijua në botën antike bashkë me virtytet e tjera qytetare. Dashuria, në kuptimin modern të fjalës, nuk kishte asnjë vlerë dhe pothuajse nuk tërhiqte fare vëmendjen e poetëve dhe dramaturgëve të asaj kohe. Ideologjia që zotëronte atëbotë e vendoste dashurinë në sferën e ngushtë të emocioneve individuale, për të cilën shoqëria nuk kishte kurrfarë interesimi; sa i përket martesave, ato ishin të bazuara në arsye, jo në dashuri. Dashuria ishte vetëm një ndër argëtimet e tjera; ishte një luks që vetëm qytetari që i kishte përmbushur krejt detyrimet e veta përkundrejt shtetit mund ta përballonte. Në botën antike, “aftësia për të dashuruar”, virtyt i çmuar për ideologjinë borgjeze për aq sa dashuria nuk dilte nga kufijtë e kulturës borgjeze, nuk merrej në konsideratë kur përcaktoheshin “virtytet” dhe cilësitë e njeriut. Në antikitet çmohej vetëm ndjenja e miqësisë. Kur dikush kryente një akt madhor dhe rrezikonte jetën e vet për miqësi, atë e mbanin si hero dhe akti i tij renditej mes “virtyteve morale”. Në të kundërt, burri që rrezikonte jetën e vet për gruan që dashuronte nuk ngjallte gjë tjetër veçse qortim, e ndonjëherë, edhe përbuzje. Legjendat flasin për dashurinë e Parisit për Elenën e bukur, që kishte shkaktuar luftën e Trojës, si një deluzion, pasojat e së cilës sollën fatkeqësi të gjithanshme.

Morali i antikitetit nuk u kthye në një shembull që ja vlente të imitohej, përfshirë dashurinë e cila në periudhën e feudalizmit frymëzoi vepra të mëdha. Për botën antike, vetëm miqësia ngjallte ato emocione ose ndjenja që solidifikonin lidhjet shpirtërore mes pjesëtareve të fisit, dhe kjo i ofronte më shumë stabilitet një organizmi ende të dobët shoqëror. Në anën tjetër, në fazat e mëvonshme të zhvillimit kulturor, miqësia resht së qënuri një virtyt moral. Në shoqërinë borgjeze, të bazuar mbi parime individualizmi, gare dhe konkurrence të egër, nuk kishte më vend për miqësinë si një faktor moral.

Shekulli i kapitalizmit konsideron miqësinë si një manifestim “sentimentalizmi”, si një dobësi absolutisht të panevojshme të shpirtit, të dëmshme ndaj qëllimeve të klasës borgjeze. Miqësia u kthye në objekt përqeshjeje. Në New York-un e sotshëm, apo në Londër, Castor dhe Pollux do të ngjallnin vetëm përbuzje. As shoqëria feudale nuk e konsideronte miqësinë si një cilësi që duhej kultivuar dhe inkurajuar tek njerëzit.

Pushteti feudal mbahej mbi mbrojtjen e interesave të familjes, klanit aristokrat. Çfarë i përcaktonte atëbotë virtytet nuk ishin lidhjet reciproke mes anëtarëve të një shoqërie, aq sa ishin detyrimet e një individi përkundrejt familjes dhe traditave të saj. Martesa përcaktohej plotësisht nga interesat e familjes, dhe djali i ri (vajza nuk kishte asnjë lloj lirie) që zgjidhte gruan e tij në kundërshtim me interesat e familjes dënohej ashpër. Gjatë kohës së feudalizmit, ndjenjat apo prirjet personale, nuk duheshin vënë kurrë mbi interesat e familjes: një veprim i tillë konsiderohej “mëkat”. Sipas koncepteve të shoqërisë feudale, dashuria dhe martesa nuk kishin lidhje me njëra-tjetrën.

Gjithsesi, gjatë epokës feudale, ndjenja e dashurisë mes sekseve nuk ishte aspak e vendosur në rend të dytë; përkundrazi, që atëherë ajo mori, për herë të parë në historinë e njerëzimit, njëfarë njohje qytetarie. Mund të duket e çuditshme që dashuria u pranua për herë të parë si e tillë në një epokë asketizmi të rreptë, të zakoneve të vrazhda dhe mizore, në një epokë ku mbizotëronte dhuna dhe e drejta e më të fortit. Por, nëse shihen nga afër shkaqet që çuan në njohjen e dashurisë si fenomen shoqëror legjitim, e madje të dëshiruar, atëherë mund të kuptohet më qartë se çfarë e shkaktoi këtë njohje.

Dashuria — në situata dhe nën rrethana të caktuara — mund të jetë një levë që e shtyn njeriun e dashuruar të kryej një mori veprimesh, të cilat ai nuk do të ishte i aftë t'i kryente në një gjendje mendore më pak të lartësuar e të ekzaltuar. Për më tepër, kalorësia kërkonte që pjesëtarët e saj të tregonin virtyte të larta në

fushën ushtarake: guxim, rezistencë, durim, etj. Nuk përcaktohej fati i një beteje nga organizimi i ushtrisë, aq sa nga cilësitë individuale të atyre që merrnin pjesë. Një kalorës në dashuri të paarritshme me “damën e zemrës”, e kishte më të lehtë të kryente “mrekulli trimërie”, të fitonte duele, dhe të sakrifikonte jetën për të bukurën e tij. Kalorësi i dashuruar motivohej nga dëshira për “të shkëlqyer”, për të fituar kështu vëmendjen e asaj që dashuronte.

Ideologjia e kalorësisë e mori në konsideratë këtë fenomen dhe, duke e pranuar dashurinë si një gjendje mendore të dobishme për qëllimet e klasës feudale, ajo gjithsesi e vendosi këtë ndjenjë brenda disa kufijve. Në ato kohë, dashuria bashkëshortore as nuk vlerësohej as nuk lavdërohej, dhe ajo nuk ishte shtylla që mbante familjet që jetonin në kështjellat feudale apo në pallatet e bujarëve rus. Dashuria si faktor social nderohej vetëm kur një kalorës dashurohej me gruan e tjetrit, dhe që e shtynte kalorësin të merrte pjesë në luftë apo bëma kalorsiake. Sa më e paarritshme të ishte gruaja, aq më e madhe ishte përpjekja e kalorësit për të fituar besimin e saj, dhe aq më e madhe ishte nevoja e tij për të zhvilluar tek vetja virtyte dhe cilësi që vlerësoheshin nga klasa e tij sociale (trimëria, durimi, qëndresa, guximi etj).

Zakonisht, kalorësi zgjidhte si “damë të zemrës” pikërisht gruan më të paarritshme: gruan e sovranit të vet e, shpeshherë, edhe mbretëreshën. Vetëm një dashuri e tillë “platonike”, pa kënaqësi epshore, që e shtynte kalorësin drejt gjesteve heroike, dhe e detyronte të kryente mrekulli trimërie, konsiderohej e virtytshme dhe e denjë për t’u imituar. Një kalorës rrallëherë zgjidhte si objekt adhurimi një vajzë të pamartuar. Sado në dukje e paarritshme të ishte vajza, dhe nga një rang i lartë në shkallën feudale, dashuria e kalorësit mund të çonte në martesë, dhe bashkë me martesën e pashmangshme ishte shuarja e motivit psikologjik që e shtynte atë drejt bëmave. Morali feudal nuk pranonte diçka të tillë. Nga këtu doli edhe kombinimi i idealit

asketik (frenimit seksual) me lartësimin e rënies në dashuri në një virtyt moral. Në zellin e tyre për të pastruar dashurinë nga çdo aspekt epshor, nga “mëkati”, për ta transformuar atë në një ndjenjë abstrakte, totalisht të ndarë prej bazës së saj biologjike, kalorësit arritën në një nga perversitetet më të shëmtuara: të zgjidhnin si “damë të zemrës” një grua që as nuk e kishin parë ndonjëherë në jetë; mes tyre edhe Virgjëreshën Mari, Nënë e Zotit... (më larg se kaq nuk mund të shkonin).

Ideologjia feudale e konsideronte të qenit i dashuruar, mbi të gjitha, si një stimulues që forconte cilësitë e domosdoshme për të qenë kalorës: “dashuria platonike”, adhurimi i kalorësit për damën e tij të zemrës i shërbente interesave të klasës fisnike — dhe kjo e përcaktonte pikëpamjen mbi dashurinë në epokën e zhvillimit të feudalizmit. Një kalorës që pa asnjë hezitim mund ta mbyllte gruan e tij në një manastir, ose ta vriste nëse ajo e tradhtonte, i njëjti ndihej i nderuar nëse një tjetër kalorës e zgjidhte gruan e tij si “damë të zemrës” dhe nuk ia ndalonte kurrë gruas së vet që ajo të gjente “miq të zemrës”, “kalorës shërbyes”.

Por, përderisa lartësonte dhe çmonte dashurinë platonike, morali feudal nuk kërkonte që dashuria të mbizotëronte në martesë apo në një tjetër bashkim midis sekseve. Dashuria ishte një gjë, martesë diçka tjetër. Ideologjia feudale i dallonte fortësisht këto dy koncepte. Vetëm më vonë, në shekujt e katërmbëdhjetë dhe pesëmbëdhjetë, me rritjen e moralit të borgjezisë, këto dy koncepte u ribashkuan. Ja përse në mesjetë, përbri një sofistikimi të lartë të emocioneve të dashurisë, hasim në vulgaritete të paimagjinueshme në marrëdhëniet midis sekseve. Çiftëzimi seksual, brenda dhe jashtë martesës, pa butësinë dhe spiritualitetin e dashurisë, ishte kthyer veç në akt fiziologjik.

Në dukje, dhe në mënyre hipokrite, Kisha luftonte shthurjen, ndërkohë që me inkurajimin e “dashurisë platonike” ajo në fakt nxiste marrëdhënie të vrazhda shtazore midis sekseve. Vetë

kalorësi që nuk e braktiste kurrë emblemën e damës në mendjen e tij, që thurte në emër të saj vargjet më të ëmbla, që rrezikonte jetën veç për të fituar nga ajo një buzëqeshje, përdhunonte pa asnjë problem vajzat e reja borgjeze, ose i urdhëronte shërbëtorit të vet t'i sillte me dhunë në kështjellë një fshatare të bukur për kënaqësitë e veta. Nga ana tjetër, gratë e kalorësve nuk përçmonin rastet kur mund të shijonin, pa dijeninë e burrit, gëzimet e dashurisë me djaloshët e rinj të shtëpisë feudale, duke mos ia mohuar përkëdheljet e tyre asnjë shërbëtori të pëlqyeshëm, pavarësisht përçmimit që një damë mesjetare mund të kishte për plebenjtë.

Me rënien e feudalizmit dhe shfaqjen e kushteve të reja të jetesës të përcaktuara nga interesat e borgjezisë së sapolindur, u zhvillua një ideal i ri moral në marrëdhëniet seksuale. Duke refuzuar idealin e “dashurisë platonike”, borgjezia mbronte të drejtat e trupit, deri në atë moment të injoruar, dhe injektoi në vet konceptin e dashurisë shkrirjen e principit fizik me atë shpirtëror. Morali borgjez nuk e ndante dashurinë nga martesja siç bënte kalorësia; përkundrazi, martesja duhet të përcaktohej nga tërheqja reciproke e çiftit të ardhshëm. Natyrisht, në praktikë, vetë borgjezia, “për leverdinë saj”, e dhunonte shpesh këtë imperativ moral, por njohja e dashurisë si bazë e martesës kishte rrënjë të thella klasore.

Nën regjimin feudal, familja mbahej e fortë mbi traditat e familjes fisnike, fisit. Martesja ishte faktikisht e pazgjidhshme: mbi çiftin e martuar peshonin rregullat e Kishës, autoriteti i pakufishëm i të parit të fisit, fuqia e traditave familjare, si dhe vullneti i sovranit. Familja borgjeze u formësua në të tjera kushte; baza e saj nuk ishte bashkëpronësia e pasurisë fisnore, por akumulimi i kapitalit. Familja ishte roja e këtij kapitali; por, që akumulimi të ndodhte sa më shpejt që ishte e mundur, ishte e rëndësishme që kursimet e një burri dhe një babai të shpenzoheshin me kujdes, mençuri dhe shkathtësi: me fjalë të tjera duhej që gruaja të mos ishte vetëm “amvisë e mirë”, por edhe ndihmëse dhe dashnore e burrit të saj.

Me institucionalizimin e marrëdhënieve kapitaliste dhe sistemit borgjez, e vetmja familje e qëndrueshme mund të ishte ajo në të cilën, përveç administrimit të mirë ekonomik, kishte edhe bashkëpunim mes anëtarëve të familjes, në interes të akumulimit të pasurisë. Ky bashkëpunim ishte edhe më i realizueshëm kur lidhjet mes çiftit, dhe fëmijëve ndaj prindërve të tyre, ishin emocionale dhe shpirtërore.

Mënyra e re e jetës ekonomike së kësaj epoke, që fillon nga fundi i shekullit të katërbëdhjetë dhe fillimi i të pesëmbëdhjetit, gjeneroi një ideologji të re. Konceptimi i dashurisë dhe i martesës ndryshuan gradualisht. Reformatori fetar, Luteri, dhe të tjerë mendimtarë dhe figura publike të Rilindjes dhe të Reformimit (shekulli i pesëmbëdhjetë dhe gjashtëmbëdhjetë), e kuptuan plotësisht dhe e morën në konsideratë forcën sociale që ndjenja e dashurisë mbartë në vetvete. Të vetëdijshëm që për të konsoliduar familjen — njësia ekonomike mbi të cilën bazohej shoqëria borgjeze — duhej një bashkëndjesi e ngushtë midis krejt pjesëtarëve të saj, ideologët revolucionar të borgjezisë së sapolindur prodhuan një ideal moral të ri të dashurisë: dashurisë që shkrinte në vetvete dy principe, njëra epike, tjetra morale.

Duke luftuar beqarinë e klerit, reformatorët e asaj kohe talleshin pamëshirshëm me “dashurinë platonike” të kalorësisë, që e mbante kalorësin në aspiratë të vazhdueshme dashurie, dhe i mohonte shpresën për të kënaqur ndonjëherë nevojat e tij epike. Ideologët e borgjezisë, reformatorët, e njihnin legjitimitetin e nevojave të zakonshme të trupit. Bota feudale e ndante dashurinë, nga njëra anë në akt të thjeshtë seksual (brenda martesës apo me prostituta), dhe, nga ana tjetër, në dashurinë “e fisme” platonike (dashuria e kalorësit për “damën e zemrës”). Ideali moral i borgjezisë përfshinte në konceptin e dashurisë sa tërheqjen natyrale midis sekseve aq edhe tërheqjen emocionale. Ideali feudal ndante dashurinë nga martesa: borgjezia i ribashkonte,

duke bërë dashurinë dhe martesën në koncepte të ngjashme. Natyrisht, në praktikë, borgjezia e shkelte shpesh këtë ideal: por, përderisa çështja e pëlqimit reciprok në një martesë nuk ishte ngritur kurrë nën feudalizëm, morali borgjez kërkonte që edhe në rastet e martesave për leverdi, çifti duhej të ishte hipokrit dhe të bënte si i dashuruar.

Disa gjurmë të traditës feudale i kanë mbijetuar shekujve, deri në ditët e sotme, dhe i janë përshtatur mirë moralit borgjez. Familjet mbretërore dhe ato të rangut të lartë aristokrat, vazhdojnë edhe sot të rregullojnë martesat mes pjesëtarëve të tyre në bazë të pikëpamjeve feudale mbi martesën dhe dashurinë. Në këto rrethe, një martesë e bazuar mbi tërheqjen reciproke konsiderohet “qesharake” dhe “e pavolitshme”. Princat dhe princeshat duhet t’iu përkulen detyrimeve të traditave familjare dhe përlogaritjeve politike, dhe të lidhin përgjithmonë jetën e tyre me dikë që nuk e duan. Historia njihet shumë drama të ngjashme si ajo e djalit të Luigjit XV-të, që u çua në altarin e martesës për të dytën herë ndërsa lotët e derdhura për gruan e sapovdekur, aq butësisht të dashur, nuk ishin tharë ende.

Një varësi e tillë e martesës ndaj konsideratave familjare dhe ekonomike ekziston edhe midis fshatarëve. Familja fshatare, ndryshe nga ajo e borgjezisë industriale urbane, është mbi të gjitha një njësi pune ekonomike. Interesat dhe llogaritjet ekonomike bashkojnë aq ngushtësisht dhe thellësisht familjen fshatare, sa që lidhjet morale luajnë një rol dytësor. Në familjet artizanale të mesjetës, nuk flitej për dashuri sa i përket finalizimit të martesave. Në sistemin artizanal, familja ishte një njësi produktive dhe kohezioni i saj ishte i bazuar mbi punën. Ideali i dashurisë në martesë u shfaq vetëm kur, bashkë me zhvillimin e shoqërisë borgjeze, familja gradualisht u transformua nga njësi prodhimi, në njësi konsumi, dhe në të njëjtën kohë u kthye në “roje” të kapitalit të akumuluar.

Por, edhe pse mbronte të drejtën e dy “zemrave të dashuruara” për t’u bashkuar, edhe në kundërshtim me traditën familjare, edhe pse përqueshte “dashurinë platonike” dhe asketizmin, dhe deklaronte dashurinë si bazë martesore, megjithatë morali borgjez e vendoste dashurinë në një kornizë mbyllur. Dashuria lejohej vetëm brenda kornizës martesore. Jashtë martesës ligjore, dashuria është e pamoralshme. Ky ideal diktohej shpesh, natyrisht, nga konsiderata krejt ekonomike: dëshira për të evituar shpërndarjen e kapitalit me fëmijët jashtëmartesorë. I gjithë morali i borgjezisë ishte i bazuar mbi këtë dëshirë: të garantonte përqendrimin e kapitalit. Ideali i dashurisë ishte çifti i martuar, që drejton bashkë energjitë e veta në rritjen e mirëqenies dhe të pasurisë së qelizës familjare, të izoluar nga shoqëria. Aty ku interesat e familjes dhe të shoqërisë ishin në konflikt, morali borgjez zgjidhte në favor të interesave të familjes. (Për shembull: qëndrimi dashamirës jo i ligjit, por pikërisht i moralit borgjez ndaj dezertorëve dhe atyre që, për hir të familjeve të tyre, shkaktonin falimentimin e aksionarëve të tjerë, etj). Me utilitarizmin që i përket, borgjezia u përpoq të përfitonte prej dashurisë, duke e transformuar këtë emocion dhe përvojë në përbërësin kryesor të martesës, në instrumentin kryesor që mban një familje bashkë.

Sigurisht, ndjenja e dashurisë nuk e gjeti vendin e vet brenda kufijve që i kishte paracaktuar ideologjia borgjeze. Lindën “konflikte në dashuri”, lindën dhe u shumëfishuan, duke gjetur reflektimin e tyre në një zhanër të ri letrar: romanin, formën artistike të gjeneruar nga klasa borgjeze. Dashuria dilte gjithmonë nga kufijtë që i impononte shtrati i ngushtë i raporteve bashkëshortore legjitime, dhe derdhej në forma të lidhjeve të lira, apo në formën e tradhtisë, që dënohej, por praktikohet, nga morali borgjez.

Ideali borgjez i dashurisë nuk i përgjigjet nevojave të segmentit më të gjerë të popullsisë—klasës punëtore. Ai

nuk përkon as me stilin e jetesës së inteligjencias punëtore. Prandaj, në vendet me kapitalizëm shumë të zhvilluar, ekziston interesimi mbi problemet e seksit dhe të dashurisë, kërkimi i çelësit që do të zgjidhte përfundimisht këtë enigmë të vjetër dhe të mundimshme: si të ndërtohet raportet midis sekseve të cilat, ndërkohë që rrisin nivelin e lumturisë, nuk janë në kontradiktë me interesat e kolektivit?

Kjo është pyetja me të cilën po përballlet sot përsëri rinia punëtore e Rusisë Sovjetike. Një vështrim i shpejtë ndaj zhvillimit të idealit të marrëdhënieve romantike e bashkëshortore do të të ndihmojë, shoku im rriosh, të kuptosh se dashuria nuk është aspak “çështje individuale”, siç mund të duket me shikim të parë. Dashuria është një faktor i çmuar psiko-social të cilin njerëzimi instinktivisht e ka çuar drejt interesit të kolektivit, përgjatë historisë. I takon njerëzimit punëtor, të pajisur me metoda shkencore të marksizmit dhe materializmit nga e kaluara eksperimentale, ta zgjidhi këtë çështje: cili, pra, është vendi që njerëzimi i ri duhet t’i japë dashurisë brenda raporteve sociale? Cili duhet të jetë, si rrjedhojë, ideali i dashurisë që i korrespondon interesave të klasës në luftë për afirmimin e vet?

III. Dashuri-kamaraderi

Shoqëria e re e punëtorëve, shoqëria komuniste, po ndërtohet mbi principin e kamaraderisë dhe solidaritetit. Por çfarë është solidariteti? Është ndërgjegje jo vetëm mbi interesat e përbashkëta, por edhe lidhje shpirtërore dhe morale mes anëtarëve të kolektivit të punës. Një sistem social i ndërtuar mbi solidaritet dhe bashkëpunim, megjithatë, kërkon që shoqëria të ketë një “potencë dashurie” mjaft të zhvilluar, që do të thotë aftësi e njerëzve për të përjetuar ndjenja simpatie. Pa këto ndjenja, solidariteti nuk mund të zgjasë. Për këtë arsye ideologjia proletare përpiqet të edukojë dhe të forcojë tek secili pjesëtar i klasës punëtore, sensin e

ndjeshmërisë ndaj vuajtjes dhe nevojave të pjesëtarëve të tjerë të klasës, të mirëkuptimit të aspiratave të tjetrit, dhe të vetëdijes së thellë, depërtuese, mbi lidhjen që dikush ka me pjesëtarët e tjerë të kolektivit. Por, gjithë këto ndjenja simpatie — ndjeshmëria, dhembshuria, reagimi — rrjedhin prej një burimi të vetëm e të përbashkët: nga aftësia për të dashur, jo në sensin e ngushtë seksual, por në kuptimin më të gjerë të kësaj fjale.

Dashuria është një emocion (ndjenjë) shpirtërore që ka karakter bashkues, dhe rrjedhimisht, organizues. Që dashuria është një forcë e madhe bashkuese është diçka të cilën borgjezia e kishte kuptuar mirë dhe e kishte marrë parasysh plotësisht. Ja pse ideologjia borgjeze, në përpjekje për të konsoliduar familjen, e ngriti “dashurinë martesore” në një virtyt moral; në sytë e borgjezisë, të qenurit “baba i mirë familjar” ishte një cilësi e rëndësishme dhe e çmuar.

Proletariati, nga ana tjetër, nuk guxon mos të marrë parasysh rolin psiko-social që luan dhe duhet të luajë dashuria, në kuptimin më të gjerë apo në fushën e raporteve seksuale, në forcimin e lidhjeve, jo atyre martesore dhe familjare, por atyre që kanë të bëjnë me zhvillimin e solidaritetit kolektivist.

Cili është pra ideali i dashurisë së klasës punëtore? Cilat janë ndjenjat, përvojat, që ideologjia proletare vendos si bazë të raporteve midis sekseve?

Ne kemi parë tashmë, shoku im i ri, se çdo epokë ka idealin e vet të dashurisë, se çdo klasë, tenton për interesin e vet t'i japë përmbajtjen e dëshiruar konceptimit moral të dashurisë. Secila periudhë kulturore, duke mbartë me vete emocionet më të pasura njerëzore në fushën shpirtërore dhe morale, ringjyros me ngjyrat e veta tonalitetet delikate të krahëve të Erosit. Në faza të ndryshme të zhvillimit ekonomik dhe social, kuptimi përmbajtësor i nocionit të dashurisë ka ndryshuar, duke forcuar disa nuanca të emocioneve që janë

të pranishme në ndjenjën e dashurisë, dhe duke zbehur disa të tjera.

Nga një instinkt i thjeshtë biologjik — dëshira për riprodhim e pranishme tek të gjitha speciet e botës së kafshëve, nga më superioret tek më inferiore — dashuria, përgjatë ekzistencës mijëvjeçare të shoqërisë njerëzore, është bërë diçka gjithmonë e më komplekse, që arrin të frymojë emocione të reja shpirtërore dhe morale. Nga një fenomen biologjik, dashuria është kthyer në faktor psiko-social.

Nën ndikimin e forcave ekonomike dhe sociale, instinkti biologjik i riprodhimit, që ka përcaktuar raportet seksuale në fazat e para të zhvillimit të njerëzimit, ka pësuar ndryshime në dy drejtime diametralisht të kundërta. Nga njëra anë, instinkti i shëndetshëm seksual — tërheqja midis dy sekseve për qëllim riprodhues, nën shtysën e raporteve socio-ekonomike anormale, dhe në veçanti nën dominimin kapitalist, ka degjeneruar në epsh të pashëndetshëm. Akti seksual është kthyer në qëllim në vetvete — një mënyrë tjetër për të arritur kënaqësi, nëpërmjet epshit të rënduar nga eksese, perversione, dhe fshikullima të dëmshme mbi trupin. Një burrë nuk lidhet me një grua nga tërheqja e shëndoshë seksuale ndaj asaj gruaje në veçanti; një burrë i afrohet çdo gruaje, edhe kur nuk ndjen nevojë seksuale për të, me qëllimin e vetëm të arritjes së kënaqësisë dhe përmbushjes seksuale nëpërmjet saj. Mbi këtë dinamikë bazohet prostitucioni. Nëse prania e gruas nuk përmbush eksitimin e pritur, ata që janë të velur me eksese seksuale do të përfundojnë në lloj-lloj perversioni.

Ky është devijimi nga instinkti biologjik, në të cilën bazohet dashuria midis sekseve, drejt epshit të pashëndetshëm, që e çon këtë instinkt larg burimit fillestar.

Nga ana tjetër, gjatë mijëvjeçarëve të jetës sociale dhe të ndryshimeve kulturore, tërheqja fizike midis sekseve është pasuruar me shtresëzime të ndryshme emocionesh shpirtërore

dhe morale. Në formën e saj aktuale, dashuria është një gjendje shpirtërore jashtëzakonisht komplekse, e larguar prej kohësh nga burimi i saj primitiv (instinkti biologjik i riprodhimit), dhe shpeshherë në kundërshtim të plotë me të.

Dashuria është një lloj konglomerati, një tërësi komplekse e përbërë nga pasioni, miqësia, butësia amësose, rënia në dashuri, harmonia shpirtërore, keqardhja, simpatia, adhurimi, afërsia, e shumë nuanca të tjera emocionale dhe sentimentale. Përballë një kompleksiteti të tillë është gjithmonë e më e vështirë të krijosh një lidhje të drejtpërdrejtë midis zërit të natyrës, “Erosit pa krahë” (tërheqja fizike midis sekseve), dhe “Erosit me krahë” (tërheqja fizike e përzier me emocione shpirtërore dhe morale). Dashuri-kamaraderia, ku mungon krejtësisht elementi fizik, dashuria shpirtërore për kauzën, për një ide, dashuria për kolektivin: të gjitha këto fenomene dëshmojnë se deri në çfarë mase “ndjenja e dashurisë” është ndarë prej bazës së saj biologjike, sa është “shpirtëruar”.

Por, ka më shumë se kaq. Shpesh, midis manifestimeve të ndryshme të ndjenjës së dashurisë, shfaqen kontradikta therëse, zënë fill konflikte. Dashuria për një “çështje të zemrës” (pra jo thjesht një çështje, por në veçanti për çështjen që ke “për zemër”) gjen vështirë vend pranë dashurisë që ndjeni për të zgjedhurin apo të zgjedhurën e zemrës tuaj; dashuria për kolektivin ndeshet me dashurinë ndaj burrit, gruas, fëmijëve. Një dashuri-kamaraderi është në kontradiktë me një dashuri-pasion kur këto ndodhin njëkohësisht. Në njërin rast dominon harmonia shpirtërore, në tjetrin harmonia fizike si bazë e dashurisë.

Dashuria është bërë shumëformëshe dhe e gjithanshme. Ajo që përjeton njeriu i sotshëm në fushën e emocioneve (ndjenjave) të dashurisë, ku periudhat kulturore përgjatë mijëra viteve kanë kultivuar dhe theksuar nuanca të ndryshme të dashurisë, nuk mund të përkufizohet në një fjalë të vetme, dhe të pasaktë, të quajtur “dashuri”.

Nën sundimin e ideologjisë borgjeze dhe të mënyrës kapitaliste dhe borgjeze të jetesës, karakteri i gjithanshëm i dashurisë gjeneroi një seri dramash psikologjike të dhimbshme dhe të pazgjidhshme. Nga fundi i shekullit të nëntëmbëdhjetë, gjithëanshmëria e dashurisë u kthye në temën e preferuar të shkrimtarëve psikologjikë. “Dashuria për dy”, madje edhe “për tre”, dhe misteri i tyre, ishte një nga temat që preokuponte dhe konfuzonte përfaqësuesit më të ngritur të kulturës borgjeze. Diku rreth vitit 1860, mendimtari dhe shkrimtari ynë rus Alexander Herzen (Iskander) në romanin e tij *Kush është fajtor?* u përpoq të zbulonte këtë kompleksitet të shpirtit, këtë dyzim të ndjenjës. Në romanin e tij me sfond social *Çfarë duhet bërë?*, edhe Chernyshevski u përpoq t'i gjente një zgjidhje problemit. Shkrimtarët më të mëdhenj skandinavë (Hamsun, Ibsen, Bjornson, Heidenstam) kanë ndaluar shpesh tek ky ambiguitet i ndjenjës, tek aspektet e shumëfishta të dashurisë. Shkrimtarët francezë të shekullit të kaluar i janë rikthyer më shumë sesa një herë; Romain Rolland, idetë e të cilit janë afër komunizmit, apo Maeterlinck, shkrimtari me ide të largëta prej nesh. Gjenitë e poezisë si Goethe dhe Byron, dhe pionerë të guximshëm në sferën e raporteve seksuale si George Sand, janë përpjekur të zgjidhin këtë problem kompleks, “misterin e dashurisë”, në praktikën e jetës së vet; Herzen, autori i *Kush është fajtor?*, kishte mësuar nga përvoja e vet personale, ashtu sikurse mendimtarë të tjerë të mëdhenj, poetë, figura publike. Edhe sot, pesha e “misterit të ambiguitetit të dashurisë” rëndon mbi shpatullat e një numri të madh njerëzish “të thjeshtë”, të cilët më kot kërkojnë çelësin e kësaj enigme brenda kornizave të mendimit borgjez. Por çelësi ndodhet në duart e proletariatit. Vetëm ideologjia dhe sistemi i jetesës së njerëzimit të ri punëtor mund t'i shkojnë deri në fund këtij problemi të ndërlikuar të ndjenjës.

Po flasim këtu për dualitetin e dashurisë, të kompleksitetit të “Erosit me krahë”; por nuk duhet ngatërruar ky dualitet me

marrëdhëniet seksuale “pa Eros”, ku një burrë shkon me shumë gra ose një grua me shumë burra. Poligamia, ku ndjenja nuk luan asnjë rol, mund të sjelli pasoja të papëlqyeshme, të dëmshme (lodhja e parakohshme e trupit, rrezik i shtuar ndaj sëmundjeve seksuale në kushte moderne etj.), por këto lidhje, sado të komplikuar, nuk shkaktojnë “drama të brendshme shpirtërore”. Dramat, konfliktet, fillojnë kur bashkekzistojnë nuanca të ndryshme, manifestime të ndryshme të dashurisë. Një grua dashuron një burrë të caktuar “prej thellësisë së shpirtit”, mendimet e tyre, shpresat e tyre, vullnetet e tyre janë në harmoni; por, fuqia e afinitetit e pshor e tërheq në mënyrë të papërmbajtshme drejt një tjetri. Një burrë ndjen për një grua të caktuar një ndjenjë butësie plot vëmendje, ndërsa gjen tek një tjetër mirëkuptim e mbështetje për qëllimet më të mira të egos së vet. Cilave prej të dyjave duhet t’ia japi totalitetin e Erosit? Pse duhet të copëtohet, të gjymtojë shpirtin e vet, nëse plotësia e qënies së vet realizohet vetëm në mbajtjen e lidhjeve me njërin dhe me tjetrën?

Në shoqërinë borgjeze ky dyzim i dashurisë, i ndjenjës, shkaktonte vuajtje te pashmangshme. Për mijëra vjet, kultura e bazuar mbi instinktin e pronësisë ka ngulitur tek njerëzit bindjen se edhe ndjenja e dashurisë bazohet në parimin e pronësisë. Ideologjia borgjeze ka futur në kokën e njerëzve idenë që dashuria, përfshirë dhe dashuria e ndërsjellë, garanton të drejtën për zotërim të plotë dhe të pandashëm të zemrës së personit të dashur. Ky ideal, ky ekskluzivitet në dashuri, rrjedh natyrisht nga forma e lidhjes bashkëshortore e vendosur prej idealit borgjez të “dashurisë totale dhe ekskluzive” midis çiftit. Por a mundet një ideal i tillë t’i përshtatet interesave të klasës punëtore? A nuk është, në të kundërt, e rëndësishme dhe e dëshirueshme, nga këndvështrimi i ideologjisë proletare, që ndjenjat e njerëzve të bëhen më të pasura, më të ndryshme? Që shpirti dhe zemra kanë shumë aspekte është një realitet. Por a nuk është ndoshta ky faktori që mund të

ndihmojë në rritjen dhe konsolidimin e një rrjeti të ndërthurur dhe të ndërlikuar lidhjesh shpirtërore dhe morale, falë të cilit do të konsolidohet kolektivi social i punëtorëve? Sa më të shumta të jenë fijet prej njërit shpirt në tjetrin, prej zemrës në zemër, aq më i lehtë ka për të qënë realizimi i idealit të klasës punëtore: kamaraderia dhe uniteti.

Të qenurit ekskluziv në dashuri, “të të përfshijë totalisht” dashuria, ky nuk mund jetë ideali i dashurisë që përcakton raportet midis sekseve nga këndvështrimi i ideologjisë proletare. Përkundrazi, kur proletariati të zbulojë shumë-anshmërinë dhe shumëformësinë e Erosit me krahë, nuk do të përjetojë as tmerr e as indinjatë, siç ndodh për moralin hipokrit borgjez. Përkundrazi, proletariati do të përpiqet me të gjitha forcat e veta ta drejtojë këtë fenomen (rezultat i çështjeve komplekse sociale), në drejtimin që përkon me detyrat e veta klasore, në këtë moment të caktuar të përpjekjes dhe të ndërtimit të shoqërisë komuniste.

Shumë-anshmëria e dashurisë, në vetvete, nuk është në kundërtënie me interesat e proletariatit. Përkundrazi, ajo ndihmon që ky ideal i dashurisë të triumfojë në raportet midis sekseve, që tashmë po merr formën e vet të kristalizuar në gjirin e klasës punëtore. Quhet: dashuri-kamaraderi.

Njerëzimi tribal e imagjinonte dashurinë në formën e saj të lidhjeve të gjakut (dashuria për vëllezërit dhe motrat, dashuria për prindërit). Kultura antike-pagane e vendoste mbi gjithçka tjetër dashurinë për një mik. Bota feudale idealizonte dashurinë “platonike” të kalorësit, të dashurisë jashtëmartesore dhe pa asnjë lidhje me kënaqësinë epshore. Ideali i dashurisë për moralin borgjez ishte dashuria martesore, çifti legjitim.

Ideali i dashurisë i klasës punëtore, që buron nga bashkëpunimi në punë dhe nga solidariteti i shpirtëror e i ndjeshëm i pjesëtarëve të kësaj klase, burra dhe gra, natyrisht ndryshon në formë dhe në përmbajtje, nga nocionet e dashurisë së epokave

të tjera kulturore. Por çfarë është dashuria-miqësore? A nuk do të thotë kjo se ideologjia e ashpër e klasës punëtore, e formësuar në atmosferën militante të luftës për diktaturë të proletariatit, do të dëbojë pamëshirshëm Erosin krahë-butë, drithërues, nga raportet seksuale? Absolutisht jo. Jo vetëm që ideologjia e klasës punëtore nuk ka ndërmend të dëbojë Erosin me krahë, por do t'i hapë rrugë njohjes së vlerave të dashurisë si forcë psiko-sociale.

Morali hipokrit i kulturës borgjeze e ka privuar Erosin krahë-magjepsës nga liria, duke e lejuar atë të vizitonte vetëm “çiftet legjitime”. Jashtë martesës, ideologjia borgjeze lejonte vetëm një Eros pa pupla dhe pa krahë: bashkimin seksual të përkohshëm, nën formën e ledhatimeve të blera (prostitucion) apo të vjedhura (tradhti).

Morali i klasës punëtore, për aq sa është kristalizuar, përkundrazi po mohon tërësisht formën e jashtme që mund të marrin raportet e dashurisë midis sekseve. Sa i përket objektivave klasore të proletariatit, nuk është e rëndësishme nëse dashuria merr formën e një bashkimi të gjatë dhe ligjor apo nëse shprehet thjesht me një lidhje kalimtare. Ideologjia e klasës punëtore nuk i vendos asnjë kufi formal dashurisë. Ideologjia e klasës punëtore tashmë është ndërgjegjësuar mbi përmbajtjen e dashurisë, mbi nuancat ndjesore dhe përvojat që lidhin dy sekset. Në këtë kuptim, ideologjia e klasës punëtore do të dëbojë “Erosin pa krahë” (epshin, kënaqësinë e njëanshme nëpërmjet prostitucionit, transformimin e “aktit seksual” si qëllim në vetvete, si “kënaqësi e lehtë”) në mënyrë shumë më rigorozë dhe më të pamëshirshme sesa morali borgjez. “Erosi pa krahë” shkon kundër interesave të klasës punëtore. Në radhë të parë, në mënyrë të pashmangshme çon në eksese, dhe rrjedhimisht në rraskapitje të trupit, gjë që redukton energjinë punëtore të njerëzimit. Në radhë të dytë, ai varfëron shpirtin, duke penguar kështu zhvillimin dhe forcimin e lidhjeve shpirtërore dhe “ndjenjave të simpatisë”. Në radhë të tretë, ai ka kryesisht për bazë pabarazinë e të drejtave në një raport mes dy sekseve, varësinë

e gruas kundrejt burrit, vetëkënaqësinë ose pandjeshmërinë mashkullore, që detyrimisht pengon zhvillimin e ndjenjës së solidaritetit miqësor. Prania e “Erosit me krahë” ka një ndikim krejt të kundërt.

Sigurisht, edhe Erosi me krahë bazohet tek tërheqja midis sekseve, njëlloj si Erosi pa krahë, por me ndryshimin se personi që ndjen dashuri për tjetrin, ka edhe ato veti shpirtërore që i duhen për të zgjuar dhe manifestuar një kulturë të re: butësi, ndjeshmëri, dëshirë për të ndihmuar tjetrin. Ideologjia borgjeze kërkonte që njeriu të shfaqte këto cilësi vetëm në marrëdhënie dhe ndaj një partneri të vetëm. Qëllimi ideologjisë proletare është që gratë dhe burrat të zhvillojnë këto cilësi jo vetëm ndaj të zgjedhurit apo të zgjedhurës së zemrës, por në marrëdhënie me gjithë anëtarët e kolektivit.

Proletariatit nuk i interesojnë nuancat dhe dritëhijet që mbizotërojnë tek Erosi me krahë: ngjyrat e buta të dashurisë, të zjarrtat e pasionit, apo ato të harmonisë shpirtërore. Çfarëdo qofshin këto nuanca, e rëndësishme është që ato të forcojnë dhe të zhvillojnë ndjenjën e dashurisë dhe solidaritetin mes kamaraderisë.

Njohja e të drejtave reciproke dhe aftësia për pranuar karakterin e tjetrit, edhe në dashuri, mbështetja e vazhdueshme dhe e ndërsjellë, kujdesi i vëmendshëm dhe mirëkuptimi i mirëfilltë për nevojat e njëri-tjetrit, në harmoni me bashkësinë e aspiratave dhe interesave: ky është ideali i dashuri-kamaraderisë që po lind nga ideologjia proletare për të zëvendësuar idealin e krimbur të dashurisë martesore “gjithë-konsumuese” dhe “ekskluzive” të kulturës borgjeze.

Dashuria-miqësore është ideali për të cilin ka nevojë proletariati, gjatë kësaj periudhe plot përgjegjësi dhe vështirësi të përpjekjes për krijimin dhe konsolidimin e diktaturës së vet. Por, nuk ka dyshim se kur shoqëria komuniste të jetë bërë një realitet, dashuria, Erosi me krahë, do të shfaqen në një formë të re dhe të panjohur për ne. Deri atëherë, “lidhjet e simpatisë” mes pjesëtarëve

të shoqërisë së re do të jenë formuar dhe forcuar. “Potenciali i dashurisë” do të jetë shumë më i madh, dhe dashuri-solidariteti do të kthehet në një levë, ashtu siç ishin konkurrenca dhe vetëdashuria në sistemin borgjez. Kolektivizmi i shpirtit dhe i vullnetit do të mposhti vetë-mjaftueshmërinë individualiste. “Vetmia e akullt shpirtërore”, prej të cilës njerëzit në shoqërinë borgjeze iknin përmes dashurisë dhe martesës, do të zhduket. Fije të ndryshme që bashkojnë gra dhe burra në lidhje të afërta shpirtërore dhe intelektuale do të zhvillohen. Ndjenjat e njerëzve do të shkojnë drejt zhvillimit të ndërgjegjes shoqërore, ndërsa pabarazia midis sekseve, dhe çdo formë varësie e gruas ndaj burrit, do të zhduket pa lënë asnjë gjurmë.

Në këtë shoqëri të re dhe kolektiviste, si në rrafshin shpirtëror ashtu dhe në atë emocional, ku marrëdhëniet ndërpersonale jetëzohen mbi një bashkim të hareshëm dhe vëllazëror, Erosi do të zë një vend nderi, të ndjenjës që shumëfishon lumturinë njerëzore. Cila do të jetë natyra e këtij Erosi të ri, të transformuar? As imagjinata më e guximshme nuk mund t'i jap përgjigje kësaj pyetje. Por një gjë është e qartë: sa më e fortë të jetë lidhja që ushqen solidaritetin mes njerëzimit të ri, aq më e fortë do të jetë edhe lidhja intelektuale dhe emocionale në të gjitha fushat e jetës, në krijimtari, komunikim, marrëdhënie njerëzore. Dashuria në kuptimin modern që ka sot do të gjej gjithnjë e më pak hapësirë. Mëkati kryesor i nocionit të dashurisë moderne është se, përveç se konsumon totalisht mendjen dhe ndjenjat e “zemrës së dashuruar”, ajo shkëput dhe izolon çiftin e dashuruar nga pjesa tjetër e kolektivit. Kjo ndarje e “çiftit të dashuruar”, ky izolim moral nga një kolektiv ku detyrat, interesat dhe aspiratat e secilit pjesëtar përbëjnë rrjetin e dendur dhe kompleks të kolektivit, do të bëhet jo vetëm e tepërt por edhe psikologjikisht e perealizueshme. Në këtë botë të re, forma e pranuar, normale dhe e mirëpritur e lidhjes midis sekseve me shumë gjasë do të bazohet tek tërheqja

seksuale e shëndetshme, e lirë dhe e natyrshme (pa perversione dhe ekseze), pra tek “Erosi i transformuar”.

Por, në këtë moment gjendemi përballë një udhëkryqi midis dy kulturave. Në këtë periudhë kritike, mes luftës së ashpër të dy botëve, në të gjitha fushat, përfshirë dhe atë ideologjike, proletariati ka interes të përdorë të gjitha mjetet që ndihmojnë në grumbullimin sa më të shpejtë të rezervave “të ndjenjave të simpatisë”. Në këtë periudhë, ideali moral që përcakton marrëdhëniet sentimentale nuk është instinkti i zhveshur seksual, por emocionet e shumëanshme të dashurisë dhe bashkëudhëtimit, për burrat dhe për gratë. Për t’iu përgjigjur kërkesave të dala nga morali i ri proletar, këto përvoja duhet të bazohen në tre parime bazë:

1. Barazia në marrëdhënie (fundi i egoizmit mashkullor dhe i shtypjes skllavërore së karakterit të gruas në raporte të dashurisë).
2. Njohja e ndërsjellë e të drejtave të tjetrit, e faktit që njëri nuk zotëron zemrën dhe shpirtin e tjetrit (ndjenja e pronësisë, e brumosur nga kultura borgjeze).
3. Ndjeshmëria miqësore, aftësia për të dëgjuar dhe kuptuar gjendjen shpirtërore të personit të dashur (kultura borgjeze e kërkonte këtë ndjeshmëri vetëm nga gruaja).

Kështu, duke shpallë të drejtat e “Erosit me krahë” (dashurisë), ideali i klasës punëtore e bën dashurinë mes pjesëtarëve të kolektivit t’i nënshtrohet njëkohësisht një emocionit edhe më të fuqishëm: dashuri-detyrës ndaj vetë kolektivit. Sado e madhe të jetë dashuria që lidh dy sekset, sado të numërta të jenë lidhjet e zemrës dhe të shpirtit të ndërthurura midis tyre, lidhje të ngjashme, ndaj gjithë kolektivit, duhet të jenë akoma më

të forta, më organike. Morali borgjez kërkonte: gjithçka për atë që dashuron. Morali i proletariatit kërkon: gjithçka për kolektivin.

Por e kuptoj shqetësimin tënd, shoku im i ri: ashtu qoftë, thua ti. Le të bëhet komunikimi i dashur, i bazuar në lidhjen e forcuar shpirtërore mes miqsh, ideali i klasës punëtore. Por a nuk do të vendosi ky ideal, ky “standard i ri i dashurisë”, edhe një herë, dorën e vet të rëndë mbi përvojat e dashurisë? A nuk do t'i dëmtojë edhe kësaj here krahët e brishta të “Erosit të ndrojtur”? Pasi e kemi çliruar dashurinë nga prangat e moralit borgjez, a mos po e robërojmë përsëri, me zinxhir të rinj?

Po, shoku im i ri, ke të drejtë. Ideologjia proletare, duke refuzuar “moralin” borgjez në sferën e marrëdhënieve romantike dhe martesore, pa dyshim që do të zhvillojë moralin e vet klasor dhe rregulla të reja në marrëdhëniet seksuale, të cilat do të jenë më të përafërta me interesat e klasës punëtore, si dhe do të edukojë ndjenjat e klasës së vet në një drejtim të caktuar, duke vendosur kështu zinxhirë të rinj. Proletariati pa dyshim që do t'i ndukë puplat e kulturës borgjeze. Por, të ndiesh keqardhje pse klasa punëtore do të vendosë vulën e vet në marrëdhëniet midis sekseve, vetëm që ndjenja e dashurisë të jetë në harmoni me detyrat e saj, është veçse mungesë largpamësie. Është e qartë se në vend të puplave të vjetra, ideologjia e klasës së re do të rrisë pupla të reja mbi krahët e Erosit, bukuria, fuqia dhe shkëlqimi i të cilave janë akoma të padukshme. Mos harro, shoku im i ri, që ndryshimi dhe transformimi i dashurisë, bashkë me ndryshimet ekonomike dhe kulturore të njerëzimit, është i pashmangshëm.

Nëse në raportet e dashurisë, pasioni i verbër, kërkues dhe gjithëpërfshirës, dobësohet, nëse ndjenja e pronësisë dhe dëshira egoiste për ta lidhur partnerin pas vetes “përgjithmonë” kalbëzohet, nëse arroganca mashkullore dhe vetëmohimi i gruas zhduken, atëherë anë të tjera të çmuara të dashurisë do të lindin dhe zhvillohen: respektimi i personalitetit të tjetrit, konsiderata

ndaj të drejtave të tjetrit, mirëkuptimi i ndërsjellë, dëshira për ta shprehur dashurinë jo vetëm me puthje dhe përkëdhelje, por edhe me veprim të përbashkët, me unitet të vullnetit, me punë të përbashkët kreative.

Detyra e ideologjisë proletare nuk është ta dëbojë Erosin nga raportet shoqërore, por vetëm ta riarmatosi atë me shigjeta të formave të reja, dhe të kultivojë ndjenjën e dashurisë midis sekseve në frymën e forcës së re të madhe shpirtërore: solidaritetit si shokë/shoqe.

Atëherë, shoku im i riosh, shpresoj se tani e ke të qartë se interesi i shtuar i rinisë punëtore ndaj çështjes së dashurisë nuk është një simptomë “dekadence”. Shpresoj se ju vetë do të arrini të gjeni vendin që duhet të ketë dashuria, jo vetëm në ideologjinë e proletariatit, por edhe në jetën e përditshme midis të rinjve punëtorë.

Përktheu: Ervjola Selenica

MANIFESTI KIBORG: SHKENCA, TEKNOLOGJIA, DHE FEMINIZMI-SOCIALIST NË FUND TË SHEKULLIT TË NJËZETË

Donna J. Haraway

1985

Një ëndërr ironike mbi gjuhën e përbashkët për gratë në qarkun e integruar

Ky kapitull përpiqet të ndërtojë një qëndrim politik ironizues, besnik ndaj feminizmit, socializmit dhe materializmit. Ndoshta besnik sa ç'mund të jetë besnike blasfemia, dhe jo aq sa adhurimi dhe përkatësia e devotshme fetare. Blasfemia gjithnjë ka kërkuar që gjërat të merren shumë seriozisht. Nuk njoh asnjë qëndrim tjetër nga tradita laiko-fetare e ungjillore e politikave të Shteteve të Bashkuara të Amerikës, madje as nga politikat e feminizmit socialist, që të përvetësohet aq lehtë sa blasfemia. Blasfemia e mbron dikë nga morali i shumicës brenda, duke këmbëngulur njëkohësisht mbi nevojën për komunitet. Blasfemia nuk është apostazë.¹ Ironia ka të bëjë me kontradikta që nuk zgjidhen nga asnjë këndvështrim, madje as nga ana dialektike; ka të bëjë me tensionet që mbajnë bashkë gjëra të papajtueshme, sepse secila apo të gjitha janë njëkohësisht të nevojshme dhe të vërteta. Ironia ka të bëjë me humorin dhe lojën e marrë seriozisht. Është gjithashtu një qasje retorike dhe një metodë politike të cilën do doja ta shihja më të përfaqësuar brenda feminizmit socialist. Në thelb të besimit tim ironizues, në thelb të blasfemisë sime, qëndron imazhi i kiborgut.

Një kiborg është një qenie kibernetike, hibrid makinerie dhe gjallese, krijesë sa e realitetit shoqëror aq edhe e trillimit. Realiteti shoqëror përbëhet nga vetë marrëdhëniet e jetuara shoqërore, është konstrukti ynë politik më i rëndësishëm, trillimi që ndryshon botën. Lëvizjet ndërkombëtare të grave kanë ndërtuar “përvojën e grave”, si dhe e kanë zbuluar apo shpalosur këtë koncept thelbësor kolektiv. Kjo përvojë është një trillim dhe një fakt i llojit më qenësor, më politik. Çlirimi vjen nga ndërtimi i ndërgjegjes, i vetëdijësimit

1 Braktisja ose heqja dorë nga një besim apo parim fetar ose politik. (shën. i përkth.)

imagjinatë mbi shtypjen, dhe si rrjedhojë mbi mundësinë. Kiborgu i përket trillimit dhe përvojës së jetuar, dhe i jep një domethënie tjetër asaj çfarë konsiderohej si përvojë e grave, në fund të shekullit të 20-të. Kjo është një luftë për jetë a vdekje, por kufiri midis trillimeve shkencore dhe realitetit shoqëror është iluzion optik.

Fantashkenca bashkëkohore është plot me kiborgë — krijesa gjysmë-gjallesë, gjysmë-makinë, që popullojnë botë midis mes natyrale dhe artificiale. Mjekësia moderne është gjithashtu e mbushur plot me kiborgë, çiftëzime organizmash dhe makinerish, të ngjizura si pajisje të koduara, në intimitet dhe me fuqi të paparë në historinë e seksualitetit. “Seksi” kiborg risjell shumëfishimet e lezetshme baroke të fierëve dhe pakurrizorëve (profilaktikë organikë kaq të mirë kundër heteroseksizmit). Shumëfishimi kiborg është ndryshe nga riprodhimi organik. Prodhimi modern ngjan si një ëndërr e punës kolonizuese kiborg, një ëndërr që e bën makthin e Taylorizmit të duket idilik. Edhe lufta moderne është një orgji kiborgësh, e koduar nga K³I, komandë-kontroll-komunikim-inteligjencë, një zë prej 84 miliardë dollarësh në buxhetin e vitit 1984 të SHBA-së për mbrojtje kombëtare. Po ngre një tezë mbi kiborgun si një trillim që hartëson realitetin tonë shoqëror dhe trupor, dhe si një burim krijues që sugjeron disa çiftëzime mjaft të frytshme. Biopolitika e Michel Foucault-së është një parashikim i zbehtë i politikave kiborg, fushë kjo kaq e gjerë.

Në fund të shekullit 20-të, në kohën tonë, kohë mitike, të gjithë jemi *kimera*, hibridë të teorizuar dhe të fabrikuar, të përbërë nga makineri dhe organizma, me pak fjalë, jemi kiborgë. Kiborgu është ontologjia jonë, që na jep politikën tona. Kiborgu është një imazh i kondensuar i imagjinatës dhe i realitetit material, dy qendra të mbivendosura që strukturojnë çdo mundësi të transformimit historik. Në traditat e shkencës dhe politikës “perëndimore” — tradita të kapitalizmit racist, me në qendër mashkullin; tradita të progresit; tradita të përvetësimit të natyrës si burim për prodhimin

e kulturës; tradita të riprodhimit të vetvetes nga pasqyrimet e të tjerëve — raporti midis gjallesës dhe makinerisë ka qenë gjithnjë luftë kufitare. Çfarë vihet në lojë në këtë luftë kufitare, janë hapësirat e prodhimit, riprodhimit dhe imagjinatës. Ky kapitull është argument për *kënaqësinë* e ngatërimit të kufijve, dhe për *përgjegjësinë* në ndërtimin e tyre. Është gjithashtu një përpjekje për të pasuruar kulturën dhe teorinë socialiste-feministe, në një formë postmoderne jo-natyaliste dhe në traditën utopike e imagjinimit të një bote pa gjini, që mbase është botë pa gjenezë, e ndoshta edhe botë pa fund. Mishërimi i kiborgut është jashtë historisë së shpëtimit. Dhe as nuk e mat kohën sipas një kalendari edipik, përpjekje kjo për të shëruar përçarjet gjinore brenda një utopie simbiotike orale ose një apokalipsi post-edipik. Siç argumenton dhe Zoë Sofoulis në dorëshkrimin e saj të pabotuar *Lacklein*, mbi Jacques Lacan-in, Melanie Klein-in dhe kulturën nukleare, përbindëshat më të tmerrshëm, dhe mbase më premtues, në botën kiborg janë përbrendësuar në narrativa jo-edipike, sipas një tjetër logjike shtypjeje, të cilën duhet ta kuptojmë për ta mbijetuar.

Kiborgu është krijesë e një bote post-gjinore; nuk ka të bëjë me biseksualitetin, simbiozën para-edipike, punën e paalienuar, dhe as me të tjera joshje drejt një tërësie organike të vetme, nëpërmjet përvetësimit përfundimtar të të gjitha fuqive, të të gjitha pjesëve, në një sintezë të lartësuar. Në njëfarë sensi, kiborgu nuk ka as histori gjeneze, në kuptimin perëndimor — një ironi “e fundit” meqenëse kiborgu përfaqëson edhe *te/los*-in e tmerrshëm apokaliptik të pushtetit “perëndimor”, që po përshkallëzon drejt individualizimit abstrakt, vetvetes së vetme, të çliruar më në fund nga çdo varësi, një njeri që vjen rrotull në hapësirë. Historia e një gjeneze, në kuptimin “perëndimor”, humanist, bazohet tek miti i një uniteti, plotësie, bekimi dhe tmërri fillestar, të përfaqësuar nga nëna fallike prej së cilës i

gjithë njerëzimi duhet të shkëputet, dhe nga detyra e zhvillimit individual dhe të historisë, dy mite potente, të binjakëzuara, të mbishkruara fuqishëm për ne në psikanalizë dhe në marksizëm. Hilary Klein argumenton se psikanaliza, ashtu si edhe marksizmi, në konceptin e tyre të punës dhe formimit të individualizimit dhe gjinisë, varen nga skenari i unitetit fillestar prej nga dalin dallimet dhe rreshtohen në dramën e përshkallëzuar të dominimit të gruas/natyrës. Kiborgu e kapërcen hapin e unitetit fillestar, e identifikimit me natyrën në kuptimin perëndimor. Ky është premtimi i saj ilegjitim që mund të çojë deri tek përmbysja e teleologjisë së saj si *Star Wars* (Luftë e yjeve).

Kiborgu me vendosmëri është e përkushtuar ndaj njëanshmërisë, ironisë, intimitetit dhe perversitetit. Është opozitare, utopike dhe krejtësisht pa pafajësi. E pastrukturuar më nga polariteti publik-privat, kiborgu përkufizon një polis teknologjik, që bazohet pjesërisht te revolucioni i marrëdhënieve sociale në *oikos*, në hapësirën shtëpiake. Natyra dhe kultura ripunohen: njëra nuk mund të jetë më burim shfrytëzimi apo përvetësimi nga tjetra. Marrëdhëniet për formimin e tërësisë nga pjesë të ndryshme, përfshirë edhe ato të polarizimit dhe pushtimit hierarkik, janë çështje të botëkuptimit kiborg. Ndryshe nga shpresa e përbindëshit të Frankenshtajnit, kiborgu nuk pret që të shpëtohet nga babai përmes restaurimit të kopshtit; pra, duke i fabrikuar një partner heteroseksual, duke e përfunduar në një tërësi, një qytet dhe kozmos. Kiborgu nuk ëndërron komunitetin sipas modelit të familjes organike, kësaj here pa projektin edipik. Kiborgu nuk do ta njihje Kopshtin e Edenit; nuk është krijuar prej balte, dhe nuk mund të ëndërrojë të kthehet në pluhur. Mbase prandaj dua të shoh nëse kiborgët mund të përmbysin idenë e apokalipsit që na kthen në pluhur bërthamor, sipas manisë kompulsive për të gjetur një armik të jashtëm. Kiborgët nuk janë të devotshëm; ato nuk kanë mba-mendje

të gjithësisë. Ato kanë kujdes nga holizmi,² por kanë nevojë për lidhje — duket sikur kanë prirje për politikë të një fronti të bashkuar, por pa partinë vanguardë. Problemi më i madh me kiborgët, sigurisht, është se ato janë pjella të paligjshme të militarizmit dhe kapilatizmit patriarkal, pa përmendur këtu edhe socializmin shtetëror. Por pjellat e paligjshme shpeshherë janë krejt jobesnike ndaj origjinës së tyre. Etërit e tyre janë, gjithqysh, të parëndësishëm.

Do t'i rikthehem fantashkencës së kiborgëve në fund të këtij kapitulli, por tani dua të flas për tre çarje të rëndësishme kufijsh, që e bëjnë analizën e mëposhtme politiko-trilluese (politiko-shkencore) të mundur. Në fund të shekullit të 20-të, në kulturën shkencore të Shteteve të Bashkuara të Amerikës, kufiri mes njerëzores dhe kafshërores është thyer komplet. Të gjitha brigjet janë ndotur, në mos janë kthyer në parqe argëtimi — gjuha, përdorimi i mjeteve, sjelljet shoqërore, aktivitetet mendore, asgjë nuk e përcakton më vërtetë bindshëm ndarjen mes njeriut dhe kafshës. Shumë njerëz as nuk ndiejnë më nevojë për një ndarje të tillë; në fakt, shumë degë të kulturës feministe konfirmojnë kënaqësinë e lidhjes mes njeriut dhe gjallesave të tjera. Lëvizjet për të drejtat e kafshëve nuk janë mohues irracionale të veçantisë njerëzore; ato qartazi e shohin lidhjen mes natyrës dhe kulturës si të ndarë padrejtësisht. Biologjia dhe teoria evolucionare gjatë dy shekujve të fundit kanë prodhuar gjallesa moderne si objekte dije dhe, njëkohësisht, kanë reduktuar kufirin mes njerëzve dhe kafshëve në një gjurmë të zbehtë, të gdhendur në beteja ideologjike apo mospajtime profesionale mes jetës dhe shkencave sociale. Brenda kësaj kornize, mësimet e teorisë moderne të krishterë mbi krijimin duhet të luftohen si të ishin formë e abuzimit me fëmijë.

Ideologjia biologjike-deterministe është vetëm pozicioni i vetëm në kulturën shkencore i hapur për të diskutuar domethënien

2 Teoria që pjesët e një tërësie janë në ndërlidhje të ngushtë mes tyre, nuk mund të ekzistojnë veçmas dhe nuk kanë kuptim pa reference ndaj tërësisë. (shën. i përkth.)

e kafshërisë njerëzore. Ka shumë hapësirë për njerëzit politikisht radikalë për të vënë në pikëpyetje domethëniet e kufirit të shkelur. Kiborgu shfaqet në mit pikërisht aty ku kufiri mes njeriut dhe kafshës shkelet. Jo vetëm që nuk u japin shenjë njerëzve të izolohen nga gjallesat e tjera, përkundrazi kiborgët japin shenjë për çiftëzime mes tyre, me trazime dhe kënaqësi. Bestialiteti merr një status të ri në këtë cikël të shkëmbimeve martesore.

Dallimi i dytë i paqartë është ai ndërmjet njeriut-kafshë (si organizëm) dhe makinerisë. Makineritë para-kibernetike mund të jenë të pushtuara; një hije fantazme e ndjek nga pas makinerinë. Ky dualizëm ka strukturuar dialogun mes materializmit dhe idealizmit, nga ku doli edhe pinjulli dialektik i quajtur shpirt ose histori, si të doni. Por, parimisht makineritë nuk ishin vetë-lëvizëse, vetë-modeluese, autonome. Ato nuk mund ta arrinin ëndrrën njerëzore, por vetëm të talleshin me të. Ato nuk ishin njerëzi, autorë të vetvetes, por vetëm karikatura të ëndrrës maskiliste për riprodhim. Të mendohej se ishin diçka tjetër, ishte paranojake. Tani s'jemi më edhe aq të sigurt. Makineritë e fundit të shekullit të 20-të e kanë bërë edhe më të paqartë dallimin mes të natyrshmes dhe artificiales, mendjes dhe trupit, të vetëzhvillueses dhe të dizajnuarës, dhe dallime të tjera që vlenin për gjallesat dhe makineritë. Makineritë tona janë tmerrësisht plot jetë, ndërsa vetë ne frikshëm të mpirë.

Determinizmi teknologjik është vetëm një hapësirë ideologjike e hapur nga rikonceptimi i makinerisë dhe organizimit, si tekste të koduara përmes së cilave ne përfshihemi në lojën e shkrimit dhe leximit të botës. "Tekstualizimi" i gjithçkaje në teorinë post-strukturaliste, post-moderniste, është sharë nga marksistët dhe feministet socialiste për shkak të shpërfilljes (utopike) ndaj marrëdhënieve të jetuara të dominimit mbi të cilat bazohet "loja" e leximit arbitrar. Është padyshim e vërtetë që strategjitë post-moderniste, siç është miti im kiborg, përmbysin një mori tërësish

organike (për shembull, poezinë, kulturën primitive, gjallesën biologjike). Me pak fjalë, qartësia e asaj që njohim si natyrë — burim i dijes dhe premtim i pafajësisë — vihet në rrezik, ndoshta për vdekje. Autorizimi transhendent i interpretimit humbet, dhe bashkë me të edhe ontologjia që përcakton epistemologjinë perëndimore. Por, alternativa nuk është cinizmi ose mungesa e besimit, pra, një formë e ekzistencës abstrakte, siç janë historitë e determinizmit teknologjik ku “njeriu” shkatërrohet nga “makineria”, ose ku “veprimi kuptimplotë politik” shkatërrohet nga “teksti”. Kush është kiborg është një pyetje radikale; përgjigjet janë çështje mbijetese. Edhe majmunët shimpanze, ashtu si artifaktet, kanë politikë, e pse të mos kemi edhe ne?

Dallimi i tretë është nëngrup i të dytit: kufiri mes fizikes dhe jo fizikes ngelet i pasaktë për ne. Librat-pop të fizikës mbi pasojat e teorisë kuantike dhe parimit të papërcaktueshmërisë janë një lloj ekuivalenti popullor shkencor i romancave të Arlekinin, si shënjeshtë të ndryshimeve radikale në heteroseksualitetin e bardhë amerikan: ata e kuptojnë gabim, por janë në temën e duhur. Makineritë moderne janë tipikisht pajisje mikroelektronike: ato janë kudo dhe janë të padukshme. Makineria moderne është si një zot i ri pasunar fodull, që tallet me gjithëpraninë dhe spiritualitetin e të Atit. Çipi prej silikoni është një sipërfaqe shkrimi; e gdhendur në shkallë molekulare, atë e shqetëson vetëm zhurma atomike, ndërhyrja përfundimtare e rezultateve bërthamore. Shkrimi, pushteti dhe teknologjia janë ortakë të vjetër në tregimet e perëndimit mbi origjinën e qytetërimit, por miniaturizimi e ka ndryshuar përvojën tonë të mekanizmit. Duket se miniaturizimi ka të bëjë me pushtetin; e vogla nuk është aq e bukur sa ç’është, mbi të gjitha, e rrezikshme, si në predhat e raketave lundruese. Krahaso televizorët e viteve 1950-të apo kamerat e lajmeve të viteve 1970-të me televizorët e dorës ose video-kamerat sa një pëllëmbë që reklamohen sot. Makineritë tona më të mira janë prej

rezeve të diellit; ato janë gjithë dritë dhe pastërti, sepse nuk janë tjetër veçse sinjale, valë elektromagnetike, copëza të një spektri, lehtësisht të transportueshme dhe të lëvizshme — shkaktare dhimbjesh njerëzore pambarim në Detroit dhe Singapor. Njerëzit, të prekshëm dhe të patejdukshëm, nuk janë kurrë kaq fluid. Kiborgët janë etër, kuintesencë.

Është pikërisht kudondodhja dhe padukshmëria e kiborgëve që i bën këto makineri rrip-rrezedielli kaq vdekjeprurëse. Ato vështirë duken, politikisht dhe materialisht. Ato kanë të bëjnë me vetëdijen — ose nxitjen e saj. Ato janë shënjuese lundrimtare që lëvizin me kamionçina mes përmes Europës, të bllokuara më me efikasitet nga gërshetimi-shtriganor i grave të zhvendosura dhe aq jonatyrore të Greenham-it, që i kanë kuptuar kaq mirë rrjetat e pushtetit kiborg, sesa nga puna militante e politikave të vjetra maskiliste, elektorati i të cilëve natyrshëm ka nevojë për punë në fushën e mbrojtjes. Në fund të fundit, shkenca “më e vështirë” ka të bëjë me sferën e ngatërrimit më të madh të kufijve, sferën e numrit të dëlirë, shpirtit të dëlirë, K³I, kriptografisë dhe ruajtjes së sekreteve të mëdha. Makineritë e reja janë kaq të pastra dhe të lehta. Inxhinierët e tyre janë adhures të diellit, ndërmjetësues në një revolucion të ri shkencor, që ka të bëjë me ëndrrën e natës së shoqërisë post-industriale. Sëmundjet që shkaktojnë këto makineri të pastra janë “jo më shumë” sesa ndryshimet mikroskopike në kodin e një antigeni në sistemin imunitar, “jo më shumë” sesa përjetimi i stresit. Gishtërinjtë e shkathët të grave “orientale”, magjepsja e dikurshme e vajzave të vogla viktoriane anglo-saksone me shtëpitë e kukullave, vëmendja e detyruar e grave ndaj imtësirave, merr një dimension krejt të ri në këtë botë. Një Lizë e re kiborg mund të jetë duke mbajtur shënime mbi këto dimensione të reja. Për ironi, mund të jenë gratë jonatyrore kiborg që krijojnë cifla të çipave në Azi dhe hedhin valle në burgun e Santa

Rita-s,³ bashkërendimi i krijuar i të cilave do të udhëheqë strategji efektive opozitare.

Kështu pra, miti im kiborg flet për kufij të përmbysur, për shkrirje të fuqishme, dhe mundësi të rrezikshme, të cilat, mendjet progresiste mund t'i përdorin si pjesë e punës së duhur politike. Një nga premisat e mia është se shumica e socialisteve dhe feministeve amerikane shohin dualizëm të thellë mes mendjes dhe trupit, kafshës dhe makinerisë, idealizmit dhe materializmit në praktikat shoqërore, në formulime simbolike, dhe në artefakte fizike që kanë të bëjnë me “teknologjinë e lartë” dhe kulturën shkencore. Nga *One-Dimensional Man* (Njeriu një-dimensional, Marcuse) te *The Death of Nature* (Vdekja e natyrës, Merchant), burimet analitike të zhvilluara nga progresistët, kanë ngulur këmbë tek dominimi i nevojshëm i teknikave dhe na kanë rikujtuar trupin imagjinar organik në të cilin ne duhet të integrojmë rezistencën tonë. Një premisë tjetër e imja është se nevoja për bashkim mes njerëzve që duan t'i bëjnë ballë dominimit të shtuar në mbarë botën, nuk ka qenë kurrë kaq e madhe. Por, një zhvendosje paksa perverse e këndvështrimit mund të na aftësojë gjatë përpjekjes për të gjetur kuptime, si dhe forma të tjera pushteti dhe kënaqësie në një shoqëri të ndërmjetësuar nga teknologjia.

Nga njëri këndvështrim, një botë kiborg ka të bëjë me imponimin e rrjetit përfundimtar të kontrollit mbi planet, me abstraksionin final të mishëruar në apokalipsin e Luftës së Yjeve, që bëhet në emër të mbrojtjes, dhe me përvetësimin e fundit të trupave të grave në një orgji maskiliste të luftës. Nga një këndvështrim tjetër, një botë kiborg ka të bëjë me realitete të jetuara sociale dhe trupore, ku njerëzit nuk i tremben lidhjes fisnore me kafshët dhe makineritë, dhe nuk i tremben identiteteve

3 Një ritual njëkohësisht shpirtëror dhe politik që bashkoi rojet dhe protestuset e arrestuara anti-nukleare në burgun e Alameda County në Kaliforni në fillim të viteve 1980.

përjetësisht të copëzuara dhe pikëpamjeve kontradiktore. Sfida politike është të shohësh të dy këto perspektiva njëkohësisht, sepse të dyja shpalosin dominimet dhe mundësitë që mund të jenë të paimagjinueshme nga tjetra anë. Një vizion i vetëm prodhon iluzione më të këqija sesa dy vizione apo përbindësha të tjerë me shumë kokë. Njësitë kiborg janë përbindësha jolegjitimë; në rrethanat tona të sotme politike, vështirë se mund të gjejmë mite më të fuqishme për rezistencë dhe çiftëzim. Më pëlqen ta imagjinoj GAL, Grupin e Aksionit të Livermore, si një lloj shoqërie kiborg, të përkushtuar ndaj transformimit të vërtetë të laboratorëve që egërsisht përtypin e pështyjnë vegla të apokalipsit teknologjik, dhe ndaj ndërtimit të një fronti politik që arrin të bashkojë shtriga, inxhinierë, të moshuar, perversë, katolikë, nëna dhe leninistë, derisa sa këta ta çarmatosin shtetin. *Fission Impossible*⁴ e quajnë këtë grup afrimiteti në qytetin tim. (Afrimitet: jo në bazë lidhje gjaku por me zgjedhje, pëlqimi i një grupi kimik bërthamor nga një tjetër, tërheqje.)

Identitete të thyera

Është bërë e vështirë ta cilësosh feminizmin e dikujt me një mbiemër të vetëm — apo edhe të insistosh për një emër, në secilën rrethanë. Ndërgjegjja e përjashtimit përmes emërtimit është akute. Identitetet duken kontradiktore, të njëanshme dhe strategjike. Me arritjen e afirmimit të gjendjes së tyre shoqërore dhe historike, të fituar me aq shumë mund, gjinia, raca, dhe klasa nuk mund të ofrojnë bazën e besimit për një unitetit “thelbësor”. Nuk ka asgjë tek të qenurit “femër” që i lidh natyrshëm gratë. Madje, as nuk ekziston një gjendje e tillë si “të qenurit” femër, kategori kjo mjaft komplekse e ndërtuar në diskurse të diskutueshme seksuale shkencore dhe praktika të tjera shoqërore. Ndërgjegjja mbi gjininë, racën, apo

4 Në shqip “copëzimi i pamundur”; lojë fjalësh me titullin e filmave të njohur televiziv amerikan “Mission: Impossible”, prodhuar në vitin 1966. (shën. i përkth.)

klasën është arritje që na është imponuar nga përvoja e tmerrshme historike e realiteteve shoqërore kontradiktore të patriarkatit, kolonializmit dhe kapitalizmit. Dhe kë e quajmë “ne” në këtë retorikë timen? Cilat janë ato identitete mbi të cilat mund të bazohet një mit kaq i fuqishëm politik të quajtur “ne”, dhe çfarë do ta motivonte radhitjen në një kolektivitet të tillë? Fragmentimi i dhimbshëm i feministeve (për të mos thënë i grave) për shkak të çdo lloj dallimi të mundshëm, e ka bërë konceptin *grua* të pakapshëm, justifikim ky për matriksin e dominimeve të grave ndaj njëra-tjetrës. Për mua — dhe shumë të tjerë me vendndodhje të ngjashme historike, trupore, e bardhë, shtresë e mesme profesioniste, femër, radikale, amerikano-veriore, moshë e mesme — burimet e krizës së identitetit politik janë të shumta. Në historinë e tyre të kohëve të fundit, pjesa dërmuese e së majtës amerikane dhe feminizmit amerikan, i është kundërpërgjigjur kësaj krize të përçarjeve të panumërta, dhe kërkimit për një unitet thelbësor të ri. Ama njëkohësisht, është rritur edhe ndërgjegjja mbi kundërpërgjigjen e një lloji tjetër, përmes koalicionit — me afrimitet, jo identitet.

Chela Sandoval, në vlerësimin e momenteve të veçanta historike që kanë çuar deri te formimi i zërit të ri politik të quajtur gratë me ngjyrë, ka teorizuar mbi një model shpresëdhënës identiteti politik të quajtur “ndërgjegje kundërshtuese”, të lindur nga aftësia e leximit të rrjeteve të pushtetit të atyre që u është mohuar e drejta të përkasin plotësisht në kategoritë sociale të racës, seksit, apo të klasës. “Gratë me ngjyrë”, emërtim ky i kundërshtuar që në origjinë nga ato që do të përfshinte, si dhe ndërgjegjja historike që shënon thyerjen sistematike të të gjitha shenjave të Burrit në traditat “perëndimore”, ndërton një lloj identiteti postmodernist nga tjetërsia, dallimi, dhe specificiteti. Ky identitet postmodernist është krejtësisht politik, pavarësisht se çfarë mund të thuhet për postmodernizmat e tjerë të mundshëm. Ndërgjegjja opozitare e Sandoval-it ka të bëjë me vendndodhjet

kontradiktore dhe kalendarët heterokronikë, dhe jo me relativizma dhe pluralizma.

Sandoval vë theksin te mungesa e çdo lloj kriteri esencial që identifikon se kush është një grua me ngjyrë. Ajo thotë përkufizimi i grupit është bërë nga përvetësimi i vetëdijshëm i mohimit. Për shembull, një chicana apo një grua e zezë amerikane nuk ka mundur të flasë as si grua, as si grua e zezë dhe as si chicana. Kështu, ajo ka qenë krejt në fund të një ujëvare identitetesh negative, e lënë jashtë, madje edhe nga kategoritë e privileguara të shtypura autoriale të quajtura “gratë dhe të zinjte”, që pretendonin se po bënin revolucione të rëndësishme. Kategoria “grua” mohonte të gjitha gratë jo të bardha; “i zi” mohonte të gjithë njerëzit jo të zinj, përfshirë edhe gratë e zeza. Dhe nuk pati një “ajo”, një singularitet, por vetëm një det dallimesh mes grave amerikane që afirmuan identitetin e tyre historik si gra amerikane me ngjyrë. Ky identitet nxjerr në pah hapësirën e ndërtuar me vetë-ndërgjegje, që nuk afirmon kapacitetin për të vepruar sipas identifikimit natyror, por vetëm sipas koalicionit të ndërgjegjshëm, të afrimitetit, të lidhjes politike. Ndryshe nga “gruaja” e disa rrymave të tjera të lëvizjes së grave të bardha në Shtetet e Bashkuara, natyralizimi i matrisit nuk ekziston, ose të paktën Sandoval argumenton se kjo është e mundur vetëm përmes fuqisë së ndërgjegjes kundërshtuese.

Argumenti i Sandoval duhet parë si një formulim i fuqishëm për feministet jashtë zhvillimit mbarë-botëror të ligjërimit anti-kolonialist; thënë ndryshe, ligjërimit që shpërbën “perëndimin” dhe produktin e tij më të lartë — atë që nuk është kafshë, barbar, apo grua; burrin, pra, autorin e kozmosit të quajtur histori. Me dekonstruktimin politik dhe semiotik të orientalizmit, identitetet e oksidentit destabilizohen, përfshirë dhe ato të feministeve. Sandoval argumenton se “gratë me ngjyrë” kanë mundësinë të ndërtojnë një unitet efektiv, që nuk riprodhojnë subjektet

revolucionare totalizuese, imperializuese të marksizmave dhe feminizmave të mëparshëm, që nuk ishin përballur akoma me pasojat e polifonisë trazuese që nxjerr në pah dekolonializimi.

Katie King thekson kufijtë e identifikimit dhe mekanikën politike/poetike të identifikimit të ndërtuar në vetë leximin “e poezisë”, këtë bërthamë gjeneruese të feminizmit kulturor. King kritikon tendencën e vazhdueshme të feministeve bashkëkohore, në “momente” apo “biseda” të caktuara të praktikës feministe, për të taksonomizuar lëvizjen e grave, aq sa tendencat personale politike të dikujt të duken sikur janë *te/os*-i i të gjithës. Këto taksonomi mundohen të ribëjnë historinë feministe, që të ngjajë si një betejë ideologjike mes llojeve më koherente që i kanë rezistuar kohës, e në veçanti mes njërive tipike që quhen feminizëm radikal, liberal dhe socialist. Tekstualisht, të gjitha feminizmat e tjera ose janë të inkorporuara ose të marginalizuara, zakonisht nëpërmjet ndërtimit të një ontologjie dhe epistemologjie të caktuar. Taksonomitë e feminizmit prodhojnë epistemologji që kontrollojnë devijimet nga përvoja zyrtare e grave. Dhe sigurisht, “kultura e grave”, ashtu si e grave me ngjyrë, krijohet në mënyrë të ndërgjegjshme nga mekanizma që nxisin afrimitetin. Vendin kryesor e zënë ritualet e poezisë, muzikës, si dhe forma të tjera të praktikës akademike. Te lëvizjet e grave amerikane, politika e racës dhe kultura ndërthuren në mënyrë intime. Arritja e përbashkët e King dhe Sandoval është mësimi i thurjes mjeshtërore të një uniteti poetiko-politik, pa u mbështetur në logjika përvetësimi, inkorporimi dhe identifikimi taksonomik.

Beteja teorike dhe praktike kundër unitetit-përmes-dominimit apo unitetit-përmes-inkorporimit, në mënyrë ironike, jo vetëm që dobëson justifikimet mbi patriarkatin, kolonializmin, humanizmin, pozitivizmin, esencializmin, shkencizmin dhe të tjera izm-a të pavajtuara, por edhe të gjitha pretendimet mbi një pikëpamje organike apo natyrore. Mendoj se feminizmat radikalë

dhe socialistë/marksistë kanë dobësuar edhe vetë strategjitë epistemologjike tonat/të tyre, dhe se ky është një hap thelbësisht me vlerë për të imagjinuar unitete të mundshme. Mbetet për t'u parë nëse të gjitha "epistemologjitë", siç njihen nga njerëzit politik perëndimorë, kanë dështuar në ndërtimin e afrimiteteve efektive.

Është e rëndësishme të theksohet se përpjekja për të ngritur pikëpamje revolucionare, epistemologji si arritje të njerëzve që duan të ndryshojnë botën, ka qenë pjesë e procesit që ka zbuluar kufijtë e identifikimit. Mjetet acide të teorisë postmoderniste, dhe mjetet konstruktive të diskursit ontologjik për subjektet revolucionare, mund të shihen si aleatë ironikë në shpërbërjen e vetvetes perëndimore në të mirë të mbijetesës. Ne jemi të vetëdijshëm deri në palcë se çfarë do të thotë të kesh një trup të ndërtuar historikisht. Por me humbjen e pafajësisë që në gjenezë, nuk ka më as dëbim nga Kopshti. Politikatat tona e humbasin kënaqësinë e fajit nga naiviteti i pafajësisë. Por, si do të mund të dukej një mit tjetër politik i feminizmit socialist? Çfarë lloj politikash mund të përqafojnë konstruktet e pjesshme, kontradiktore, përfundimisht të pambyllura, të vetvetes personale dhe kolektive, dhe prapëseprapë të jetë besnike, efektive — dhe, në mënyrë ironike, socialist-feministe?

Nuk di ndonjë periudhë tjetër në histori që të ketë patur nevojë më të madhe për unitet politik për t'u përballur në mënyrë efektive me dominimet e "racës", "gjinisë", "seksualitetit", dhe "klasës". Dhe nuk di asnjë periudhë tjetër kur e kemi pasur mundësinë të punojmë për një unitet të tillë. Askush nga "ne" nuk e ka më aftësinë materiale apo simbolike për t'ua diktuar "të tjerëve" formën e realitetit. Ose të paktën "ne" nuk mund të pretendojmë se jemi të pafajshme në ushtrimin e dominimeve të tilla. Gratë e bardha, përfshirë feministet socialiste, e zbuluan (ose u detyruan me shqelma e britma ta kuptonin) mos-pafajshmërinë e kategorisë "grua". Kjo ndërgjegje e ndryshon gjeografinë e të

gjitha kategorive të mëparshme; i denatralizon ato, ashtu siç nxehtësia denatralizon një proteinë të brishtë. Feministëve kiborg u duhet të argumentojnë se “ne” nuk e duam më matriksin natyror të unitetit, dhe se asnjë konstrukt nuk është i plotë. Pafajshmëria, dhe rrjedhimisht insistimi për viktimizim si i vetmi terren për veprim, ka bërë mjaft dëme. Por, konstrukti i subjektit revolucionar duhet t’u japë njerëzve të fundshekullit të 20-të një moment pushimi. Në shpërbërjen e identiteteve dhe në strategjitë refleksive për ndërtimin e tyre, krijohet mundësia për thurjen e diçkaje që nuk është qefini i agut të pas apokalipsit, që i jep fund historisë së shpëtimit në mënyrë kaq profetike.

Si feminizmat marksistë/socialistë, ashtu edhe feminizmat radikalë, njëherësh kanë natyralizuar dhe denatralizuar kategorinë “grua” dhe ndërgjegjen e jetës sociale të “grave”. Ndoshta një karikaturë skematike ndihmon për të ilustruar këto dy lëvizje. Socializmi marksian i ka rrënjët tek analiza e punës së paguar, që shpalos strukturën e klasave. Pasoja e marrëdhënies me pagën është alienimi sistematik, pasi punëtori është i shkëputur nga produkti i tij. Abstraksioni dhe iluzioni sundojnë në teori, dominimi sundon në praktikë. Puna është kategori tejet e privilegjuar që i mundëson marksistit të tejkalojë iluzionin dhe të gjejë atë pikën e nevojshme të këndvështrimit për të ndryshuar botën. Puna është aktiviteti humanizues që e bën njeriun; puna është një kategori ontologjike që mundëson njohjen e një subjekti, dhe kështu njohjen e nënshtrimit dhe alienimit.

Besnike ndaj prejardhjes, feminizmi socialist ka avancuar duke përkrahur strategjitë e analizës bazike të marksizmit. Arritja kryesore si e feministëve marksiste, ashtu edhe e feministëve socialiste, ishte zgjerimi i kategorisë së punës, për të akomoduar atë çfarë (disa) gra bënin, madje edhe kur marrëdhënia me pagën i nënshtronte, nën patriarkatin kapitalist, një këndvështrim më gjithëpërfshirës për punën. Në veçanti, puna e grave në shtëpi

dhe aktiviteti i grave si nëna në përgjithësi (pra, riprodhimi në kuptimin socialist feminist), hyri në teori me autoritetin e analogjisë marksiste ndaj konceptit të punës. Uniteti i grave këtu mbështetet mbi një epistemologji të bazuar në strukturën ontologjike të “punës”. Feminizmi-marksist/socialist nuk e “natyralizon” unitetin; kjo është një arritje e mundshme bazuar në një këndvështrim të mundshëm të rrenjosur në marrëdhëniet sociale. Veprimi esencializues është te struktura ontologjike e punës apo analoges së saj, pra i aktivitetit të grave. Për mua, vështirësia qëndron te trashëgimia e humanizmit marksist, dhe te vetja e saj jashtëzakonisht perëndimore. Kontributi nga këto formulime qëndron te theksi mbi përgjegjësinë e përditshme të grave të vërteta në ndërtimin e uniteteve, dhe jo te natyralizimi i tyre.

Versioni i Catherine MacKinnon i feminizmit radikal është në vetvete një karikaturë e tendencave përvetësuese, përfshirëse dhe totalizuese të teorive perëndimore mbi identitetin si bazë për veprim. Është gabim faktik, si edhe politik, që të gjitha “momentet” ose “diskutimet” e ndryshme në politikën e grave të kohëve të fundit, të quajtura feminizëm radikal, të përvetësohen nga versioni i MacKinnon. Por logjika teleologjike e teorisë së saj tregon se si një epistemologji dhe ontologji — përfshirë dhe mohimet e tyre — fshijnë apo kontrollojnë dallimet. Vetëm njëra nga efektet e teorisë së MacKinnon është rishkrimi i historisë së fushës polimorfoze të quajtur feminizëm radikal. Efekti madhor është prodhimi i teorisë së përvojës, të identitetit të grave, që është një lloj apokalipsi për të gjitha qëndrimet revolucionare. Pra, totalizimi i ndërtuar në këtë përrallë të feminizmit radikal arrin qëllimin e tij përfundimtar — unitetin e grave — duke imponuar përvojën dhe dëshminë te jo-qenia radikale. Sa për feministen marksiste/socialiste, ndërgjegjja është diçka që arrihet, dhe jo një fakt natyror. Dhe teoria e MacKinnon eliminon disa nga vështirësitë që i janë mveshur subjekteve revolucionare humaniste, por në kurriz të reduktizmit radikal.

MacKinnon argumenton se feminizmi u detyra të mbështetej mbi një strategji analitike të ndryshme nga marksizmi, duke u bazuar fillimisht jo tek struktura klasore, por tek struktura e seksit/gjinisë dhe marrëdhënies gjenerative të saj, tek formësimi i burrave dhe tek përvetësimi seksual i grave. Ironikisht, “ontologjia” e MacKinnon ndërton një jo-subjekt, një jo-qenie. Origjina e “gruas” qëndron tek dëshira e tjetrit, dhe jo tek puna e vetvetes. Kështu ajo zhvillon një teori të ndërgjegjes që imponon se çfarë mund të quhet përvojë e “grave” — çdo gjë që ka të bëjë me dhunimin seksual, dhe në fakt, për sa i përket “grave”, me vetë seksin. Praktika feministe është ndërtimi i kësaj forme të ndërgjegjes; që do të thotë, vetë-njohja e vetvetes-që-nuk-është.

Në mënyrë perverse, përvetësimi seksual në këtë feminizëm vazhdon të ketë statusin epistemologjik të punës; thënë ndryshe, pika nga e cila duhet të rrjedhë një analizë që mund të kontribuojë në ndryshimin e botës. Por, objektifikimi seksual dhe jo alienimi, është pasojë e strukturës së seksit/gjinisë. Në fushën e dijes, rezultati i objektifikimit seksual është iluzioni dhe abstraksioni. Megjithatë, një grua nuk alienohet thjesht nga produkti i saj, por në një kuptim më të thellë, ajo nuk ekziston si subjekt, madje as si subjekt potencial, pasi ekzistenca e saj si grua i detyrohet përvetësimit seksual. Të formohesh nga dëshira e dikujt tjetër nuk është e njëjta gjë si të alienohesh në ndarjen e dhunshme të punëtorit nga produkti i tij.

Teoria radikale e përvojes së MacKinnon është totalizuese në ekstrem; më shumë se sa e marginalizon, ajo e zhdok autoritetin e veprimit dhe fjalimit politik të çdo gruaje tjetër. Është një totalizim që prodhon atë që vetë patriarkati perëndimor nuk arriti kurrë ta bëjë — ndërgjegjen e feministeve për mos-ekzistencën e grave, përveç si produkte të dëshirës së burrave. Mendoj se MacKinnon ka të drejtë kur argumenton se asnjë version marksist mbi identitetin nuk mund të jetë bazë e fortë për

unitetin e grave. Por, duke zgjidhur problemet kundërthënëse të subjekteve revolucionare perëndimore për qëllime feministe, ajo zhvillon një doktrinë përvoja edhe më autoritare. Nëse ankesa ime se qëndrimet marksiste/socialiste paqëllimshëm fshijnë dallimet polifonike, të patretshme dhe radikale që janë bërë të dukshme nga diskutimet dhe praktika anti-kolonialiste, fshirja e qëllimshme nga ana e MacKinnon e çdo dallimi përmes mjetit të mos-ekzistencës “esenciale” të grave, nuk është e bindëse.

Në taksonominë time, e cila si çdo taksonomi tjetër, është një ri-mbishkrim i historisë, feminizmi radikal mund të akomodojë të gjitha aktivitetet e grave, të cilat feministet socialistë i quajnë forma pune, vetëm nëse aktiviteti mund të seksualizohet disi. Riprodhimi ka patur intonacione të ndryshme kuptimi për të dyja tendencat, njëra e rrënjosur te puna, tjetra te seksi, dhe që të dyja i quajnë pasojat e dominimit dhe të injorancës mbi realitetin social dhe personal “ndërgjegje të rreme”.

Përtej vështirësive ose edhe kontributeve të argumentit të cilitdo autor, as këndvështrimet feministe marksiste dhe as ato radikale nuk kanë qenë të prirura të përqafojnë statusin e një shpjegimi të pjesshëm; të dyja rregullisht janë ndërtuar si totalitete. Kështu e kërkonte logjika perëndimore; si mundet ndryshe autori “perëndimor” të përfshijë të tjerët e tij? Gjithsecili ka tentuar të shtojë forma të tjera dominimi, duke zgjeruar kategoritë e veta bazë përmes analogjisë, renditjes së thjeshtë, ose plotësisht. Heshtja e turpshme mbi racën në mesin e feministeve të bardha socialiste dhe radikale, pati pasoja politike të dhimbshme. Historia dhe polifonia zhduken brenda taksonomive politike që përpiqen të krijojnë gjenealogji. Teoria që pretendonte të zbulonte se si formësohet kategoria grua dhe grupi social gra, si një tërësi e unifikuar apo e totalizueshme, nuk la asnjë hapësirë strukturore për racën (apo për gjë tjetër). Skema e karikaturës sime duket kështu:

Feminizmi socialist —

struktura e klasës // puna me pagesë // alienuese
puna, riprodhimi si analogji, seksi si zgjatim, raca si
plotësim

Feminizmi radikal —

struktura e gjinisë // përdorimi seksual // objektivizimi
seksi, puna si analogji, riprodhimi si zgjatim, raca si
plotësim

Në një kontekst tjetër, teoricienia franceze, Julia Kristeva, thotë se gratë janë shfaqur si grup historik pas luftës së dytë botërore, bashkë me grupe si rinia. Datat e saj janë të dyshueshme; por tashmë jemi mësuar të kujtojmë se, si objekte njohurie dhe si aktorë historikë, “raca” nuk ka ekzistuar gjithmonë, se “shtresa klasore” ka një gjenezë historike, dhe se “homoseksualët” janë shumë të rinj. Nuk është e rastësishme që sistemi simbolik i familjes së burrit — pra edhe esenca e gruas — shpërbëhet në të njëjtën kohë kur rrjetet e komunikimit mes njerëzve në planet, si kurrë më parë, janë të shumëfishta, shtatzëna dhe komplekse. “Kapitalizmi i avancuar” nuk është i përshtatshëm për t’i dhënë strukturë këtij momenti historik. Në kuptimin “perëndimor”, burri rrezikon të marri fund. Nuk është e rastësishme që në kohën tonë gruaja shpërbëhet në gra. Ndoshta feministet socialiste në thelb kanë pasur të drejtë në prodhimin e teorisë esencialiste që shtyp veçantinë e grave dhe interesat kontradiktore. Mendoj se ne kemi qenë, të paktën përmes pjesëmarrjes joreflektuese, brenda logjikave, gjuhëve dhe praktikave të humanizmit të bardhë, dhe në kërkim të një terreni unik dominimi, për të artikuluar zërin tonë revolucionar. Këto justifikime nuk i kemi më. Por, në ndërgjegjen e dështimeve tona, rrezikojmë t’i kthehemi dallimeve të pafundme, dhe t’i dorëzohemi detyrës konfuze të krijimit të lidhjeve të pjesshme, të vërteta. Disa dallime janë të këndshme; disa janë pole sistemesh historike të dominimit botëror. “Epistemologjia” ka të bëjë me dallimin mes të dyjave.

Informatika të dominimit

Në këtë përpjekje për një pozicion epistemologjik dhe politik, do të doja të skicoja pamjen e një uniteti të mundshëm, pamje kjo që i detyrohet parimeve socialiste dhe feministe të dizajnit. Korniza e skicës sime është përcaktuar nga masa dhe rëndësia e ri-rregullimeve të reja në marrëdhëniet sociale mbarë-botërore që kanë të bëjnë me shkencën dhe teknologjinë. Argumenti im ka të bëjë me një politikë që bazohet te përpjekjet për ndryshime rrënjësore të natyrës së klasës, racës dhe gjinisë, brenda një sistemi të rendit botëror që po lind, analog në risi dhe qëllime krahasur me atë të krijuar nga kapitalizmi industrial; ne po e jetojmë lëvizjen nga një shoqëri organike, industriale, drejt një sistemi informues polimorfoz — nga gjithçka punë, në gjithçka lojë, lojë kjo vrastare. Njëherësh materiale dhe ideologjike, dikotomitë mund të shprehen në listën e mëposhtme të ndryshimeve nga dominimet e vjetra hierarkike të rehatshme, tek rrjetet e reja të frikshme që unë i quaj informatika të dominimit:

Përfaqësimi	Simulimi
Roman borgjez, realizëm	Fantashkencë, postmodernizëm
Organizëm	Përbërës biotik
Thellësi, integritet	Sipërfaqe, kufi
Nxehtësi	Zhurme
Biologjia si praktikë klinike	Biologjia si mbishkrim
Fiziologjia	Inxhinieri komunikimi
Grup i vogël	Nënsistem
Perfeksion	Optimizim
Eugjenikë	Kontroll popullate
Dekadencë, <i>Mali magjik</i>	Vjetërsim, <i>Tronditja e ardhshme</i>
Higjenë	Menaxhim i stresit
Mikrobiologji, tuberkuloz	Imunologjia, SIDA/AIDS

Ndarje organike e punës	Ergonomi / kibernetikë e punës
Specializim funksional	Ndërtim modular
Riprodhim	Kopjim
Specializimi organik i roleve seksuale	Strategji gjenetike optimale
Determinizëm biologjik	Inerci evolucionare, kufizime
Ekologji komuniteti	Ekosistem
Zinxhir racor i qenies	Neo-imperializëm, humanizëm i Kombeve të Bashkuara
Menaxhim shkencor në shtëpi/fabrikë	Fabrikë globale/Kasolle elektronike
Familje / Treg / Fabrikë	Gra në qarkun e integruar
Pagë e familjes	Vlerë e krahasueshme
Publike / Private	Shtetësi kiborg
Natyrë / Kulturë	Fusha të dallimit
Bashkë-punim	Rritje komunikimi
Frojdi	Lakani
Seksi	Inxhineria gjenetike
Puna	Robotika
Mendja	Inteligjenca Artificiale
Lufta e Dytë Botërore	Lufta e Yjeve
Patriarkati kapitalist i bardhë	Informatika e dominimit

Kjo listë sugjeron disa gjëra interesante. Së pari, objektet në anën e djathtë nuk mund të kodohen si “natyrale”, kuptim ky që përmbyl kodimin natyral për pjesën e krahut të majtë gjithashtu. Ne nuk mund të kthehemi pas ideologjikisht ose materialisht. Nuk ka vdekur vetëm “perëndia”; por edhe “perëndesha”. Ose të dy janë ringjallur në botë të mbushura me politikë mikroelektronike dhe bioteknologjike. Sa i përket objekteve si përbërës biotik, kjo nuk

duhet menduar në kuptimin e vetive esenciale, por në atë të dizajnit, kufizimeve kufitare, sasisë së rrjedhës, logjikës së sistemeve, çmimit të uljes së kufizimeve. Riprodhimi seksual është një nga llojet e strategjive riprodhuese, mes shumë prej tyre, me kosto dhe përfitime si funksion i mjedisit të sistemit. Ideologjitë e riprodhimit seksual logjikisht nuk mund t'i përdorin më nocionet e seksit dhe rolet seksuale si aspekte organike të objekteve natyrore, siç janë organizmat dhe familjet. Një logjikë e tillë do të demaskohet si irracionale, dhe, për ironi, drejtuesit ekzekutivë të korporatave që lexojnë revistën *Playboy* dhe feministet radikale anti-porno, do të bëhen miq të pazakontë që ndajnë shtratin e demaskimit të përbashkët të irracionalizmit.

Ngjashëm edhe për racën, ideologjitë rreth diversitetit njerëzor duhet të formulohen në bazë të frekuencës së parametrave, siç janë grupet e gjakut apo rezultatet e testit të inteligjencës. Nuk është "racionale" të përdoren koncepte si "primitivë" dhe "qytetarë". Për liberalët dhe radikalët, kërkimi për sisteme sociale të integruara, i hap rrugë një praktike të re të quajtur "etnografi eksperimentale" ku vëmendja mbi një objekt organik zbehet nga loja e shkrimit. Në nivel të ideologjisë, shohim përkthime të racizmit dhe kolonializmit në gjuhë të zhvillimit dhe të nën-zhvillimit, vlerave dhe kufizimeve të modernizimit. Mbi objekte apo persona të ndryshëm mund të mendohet edhe në terma të çmontimit dhe rimontimit; asnjë arkitekturë "natyrale" nuk kufizon dizajnin e një sistemi. Qarqet financiare në të gjitha qytetet e botës, si edhe përpunimi i eksportit dhe zonat e tregtisë së lirë, e proklamojnë këtë fakt elementar të "kapitalizmit të vonë". I gjithë universi i objekteve që mund të njihet shkencërisht, duhet formuluar si problem i inxhinierisë së komunikimit (për menaxherët) ose i teorisë së tekstit (për ata që do të rezistonin). Të dyja janë semiologji kiborgu.

Pritet që strategjitë e kontrollit do të përqendrohen te kushtet e kufizimit dhe ndërmjetësimeve, te kursi i rrjedhës përtej

kufijve — dhe jo te integriteti i objekteve natyrore. “Integriteti” apo “sinqeriteti” i vetvetes perëndimore u hap rrugë sistemeve të procedurave të vendimeve dhe të ekspertëve. Për shembull, strategjitë e kontrollit që u zbatohen kapaciteteve të grave për të lindur qenie të reja njerëzore do të zhvillohen në gjuhë të kontrollit të popullsisë dhe arritjes maksimale të qëllimit për vendimmarrësit. Strategjitë e kontrollit do të formulohen në kushtet e sasisë, kostos së kufizimeve, shkallëve të lirisë. Qeniet njerëzore, si çdo pjesë përbërëse apo nën-sistem, duhet të lokalizohen në një arkitekturë sistemi që operon në bazë të probabilitetit, statistikës. Asnjë objekt, hapësirë, apo trup nuk është i shenjtë në vetvete; çdo pjesë përbërëse mund të ndërlihdet me çdo pjesë tjetër nëse ndërtohet standardi i duhur, kodi i duhur, për përpunimin e sinjaleve në një gjuhë të përbashkët. Në këtë botë, shkëmbimi e tejkalon përkthimin universal të ndikuar nga tregjet kapitaliste të cilat Marksi i ka analizuar kaq mirë. Patologjia e privilegjuar që prek të gjitha llojet e përbërësve në këtë univers është stresi — ndërprerja e komunikimit. Kiborgu nuk është subjekt i biopolitikës së Foucault-së; kiborgu e simulon politikën, një fushë kjo shumë më e fuqishme operimi.

Kjo lloj analize e objekteve shkencore dhe kulturore të dijes që është shfaqur historikisht që nga lufta e dytë botërore, na e bën të mundur të shohim disa mospërputhje të rëndësishme në analizën feministe, e cila ka vazhduar a thua se dualizmat organik, hierarkik, që kanë udhëhequr diskursin “perëndimor” që nga koha e Aristotelit, nuk vazhdojnë të sundojnë edhe sot. Ato janë kanibalizuar, ose siç do të thoshte Zoe Sofia, ato janë “teknoretur”. Dikotomitë mes mendjes dhe trupit, kafshës dhe njeriut, gjallesave dhe makinerive, publike dhe private, natyrës dhe kulturës, burrave dhe grave, primitives dhe të civilizuarës, janë të gjitha në pikëpyetje ideologjike. Gjendja e tanishme e grave është integrimi/shfrytëzimi i tyre në një sistem botëror prodhimi/riprodhimi dhe komunikimi të quajtur informatika e dominimit.

Shtëpia, vendi i punës, tregu, arena publike, vetë trupi — të gjitha mund të shkrihen dhe të ndërlidhen në forma pothuajse pafund polimorfoze, me pasoja të mëdha për gratë dhe të tjerët — pasoja që në vetvete janë shumë të ndryshme për njerëz të ndryshëm dhe që i bëjnë lëvizjet e fuqishme opozitare ndërkombëtare vështirë të imagjinohen dhe esenciale për mbijetesë. Një rrugë e rëndësishme për rindërtimin e politikave socialiste-feministe është përmes teorisë dhe praktikës që adresojnë marrëdhëniet sociale të shkencës dhe teknologjisë, përfshirë këtu sistemet e qenësishme të mitit dhe të kuptimeve që strukturojnë imagjinatën tonë. Kiborg është një lloj vetvetje postmoderne e kolektives dhe personales, e çmontuar dhe e rimontuar prapë. Kjo është vetvetja që feministet duhet ta kodojnë.

Teknologjitë e komunikimit dhe bioteknologjitë janë veglat themelore për rigdhendjen e trupave tanë. Këto mjete përmbajnë dhe imponojnë marrëdhënie të reja sociale për gratë në mbarë botën. Teknologjitë dhe diskurset shkencore mund të kuptohen pjesërisht si formalizime, pra, si momente të ngrira të ndërveprimeve fluide sociale që i ndërtojnë ato, por ato duhet të shihen gjithashtu edhe si instrumente për të imponuar kuptime. Kufiri është i depërtueshëm ndërmjet mjetit dhe mitit, instrumentit dhe konceptit, sistemeve historike të marrëdhënieve sociale dhe anatomive historike të trupave të mundshëm, përfshirë edhe objekteve të dijes. Në të vërtetë, miti dhe mjeti në mënyrë reciproke ndërtojnë njëri-tjetrin.

Për më tepër, shkencë e komunikimit dhe biologjia moderne kanë dalë nga një lëvizje e përbashkët — *përkthimi i botës në një çështje kodimi*, kërkim ky për një gjuhë të përbashkët ku e gjithë rezistenca ndaj kontrollit instrumental zhduket, dhe i gjithë heterogjeniteti arrin t'i nënshtrohet çmontimit, rimontimit, investimit dhe shkëmbimit.

Në shkencat e komunikimit, përkthimi i botës në një çështje kodimi, mund të ilustronet nëpërmjet teorive të sistemeve

kibernetike (të kontrolluara nga feedback-u) që i aplikohen teknologjisë së telefonisë, dizajnit kompjuterik, shpërndarjes së armëve, apo krijimit dhe mirëmbajtjes së bazës së të dhënave. Në secilin rast, zgjidhja e çështjeve kryesore qëndron te teoria e gjuhës dhe kontrollit; operacioni kryesor është përcaktimi i kurseve, drejtimeve dhe probabilitetit të sasisë së rrjedhës të quajtur informacion. Bota është e nënndarë nga kufij që përndryshe janë të përshkueshme nga informacioni. Informacioni është pikërisht ai lloj elementi i matshëm (njësi, bazë e njësisë) që mundëson përkthimin universal, pra edhe fuqinë e pandalueshme instrumentale (që quhet komunikim efektiv). Kërcënimi më i madh ndaj një fuqie të tillë është ndërprerja e komunikimit. Çdo prishje sistemi është një funksion stresi. Themelet e kësaj teknologjie mund të kondensohen në metaforën e K^3 , komandë-kontroll-komunikim-inteligjencë, simboli i ushtrisë për teorinë e operacioneve ushtarake.

Në biologjinë moderne, përkthimi i botës në një çështje kodimi mund të ilustruhet nëpërmjet gjenetikës molekulare, ekologjisë, teorisë së evolucionit, socio-biologjisë dhe imuno-biologjisë. Organizmi është përkthyer në çështje kodimi dhe leximi gjenetik. Bioteknologjia, një teknologji shkrimi, pasuron hulumtimin gjerësisht. Në njëfarë sensi, organizmat nuk ekzistojnë më si objekte të dijes, duke i hapur rrugë përbërësve biotik, pra llojit të veçantë të pajisjeve për përpunimin e informacionit. Lëvizjet analoge në ekologji mund të ekzaminohen duke shqyrtuar historinë dhe dobinë e konceptit të ekosistemit. Imuno-biologjia dhe praktikat mjekësore të lidhura me të, janë ekzemplarë të pasur të privilegjit të kodimit dhe sistemeve të njohjes si objekte të dijes, si konstruktet realitetesh trupore për ne. Biologjia këtu është një lloj kriptografie. Hulumtimi është domosdoshmërisht një lloj aktiviteti i inteligjencës. Ironi ka me bollëk. Një sistem i stresuar çoroditet; proceset e tij të komunikimit ndërpriten; dallimi mes vetes dhe tjetrit dështon. Foshnjat njerëzore me zemra babunësh ngjallin habi etike

kombëtare — të paktën për aktivistët e të drejtave të kafshëve, po aq sa edhe për rojtarët e puritetit njerëzor. Në SHBA, burrat gej dhe përdoruesit intravenoz të drogës janë viktimat e “privileguara” të një sëmundjeje të tmerrshme të sistemit imunitar që shënon (mbishkruan mbi trup) konfuzion kufijsh dhe ndotje morale.

Por, këto përsiatje nëpër shkencat e komunikimit dhe biologji vetëm sa janë rralluar; ka një realitet tejet mondan, kryesisht ekonomik, që e mbështet pohimin tim se këto shkencat dhe teknologji janë tregues të ndryshimeve rrënjësore të strukturës së botës për ne. Teknologjitë e komunikimit varen nga elektronika. Shtetet moderne, korporatat multinacionale, fuqia ushtarake, aparatet shtetërore të mirëqenies, sistemet satelitore, proceset politike, fabrikimi i imagjinatave tona, sistemet e kontrollimit të punës, konstruktet mjekësore të trupave tanë, pornografia komerciale, ndarja ndërkombëtare e punës dhe evangelizmi fetar, varen në mënyrë intime nga elektronika. Mikro-elektronika është baza teknike e simulakrës; pra, e kopjeve pa origjinalin.

Mikro-elektronika ndërmjetëson përkthimin e punës në robotikë dhe në përpunim fjalësh, seksin në inxhinieri gjenetike dhe në teknologji riprodhuese, dhe mendjen në inteligjencë artificiale dhe në procedura vendimi. Bioteknologjitë e reja shqetësojnë më shumë sesa riprodhimi njerëzor. Biologjia si shkencë e fuqishme inxhinierike për ridizajnimin e materialeve dhe proceseve, sjell implikime revolucionare në industri, ndër të cilat sot më të dukshme janë ato në fushën e fermentimit, bujqësisë dhe energjisë. Shkenca e komunikimit dhe biologjia janë konstrukte objektesh natyrore-teknike të dijes, në të cilat dallimi ndërmjet makinerisë dhe organizmit është tejet i paqartë; mendja, trupi dhe mjeti janë në marrëdhënie tejet intime. Organizata materiale «multinacionale» e prodhimit dhe e riprodhimit të jetës së përditshme, dhe organizata simbolike e prodhimit dhe riprodhimit të kulturës dhe imagjinatës, duket se janë njëlloj të përfshira. Imazhet kufi-ruajtëse të bazës dhe

superstrukturës, publikes dhe private, apo materiales dhe idealit, nuk janë dukur ndonjëherë kaq brishta.

Kam përdorur imazhin e Rachel Grossman të grave në qarkun e integruar, për ta përshkruar situatën e grave në një botë të ristrukturuar në mënyrë kaq intime nga raporti social mes shkencës dhe teknologjisë. Kam përdorur perifrazimin e pazakontë “raporti social mes shkencës dhe teknologjisë”, për të treguar se nuk kemi të bëjmë me një determinizëm teknologjik, por me një sistem historik që varet nga marrëdhëniet e strukturuara mes njerëzve. Por, kjo frazë nënkupton edhe se shkenca dhe teknologjia ofrojnë burime të freskëta pushteti, dhe se ne kemi nevojë për burime të freskëta analize dhe veprimi politik. Disa nga ri-rregullimet e racës, seksit dhe klasës, me rrënjë tek raportet sociale të ndërmjetësuar nga teknologjia e lartë, mund ta bëjnë feminizmin socialist edhe më të përshtatshme për politikën progresiste me ndikim.

“Ekonomia shtëpiake” jashtë “shtëpisë”

“Revolucioni i ri industrial” po prodhon një klasë punëtore të re botërore, si dhe seksualitete dhe etni të reja. Lëvizshmëria ekstreme e kapitalit dhe dalja në pah e ndarjes ndërkombëtare të punës, gërshetohen me daljen në pah të kolektiviteteve të reja, dhe me dobësimin e grupimeve familjare. Këto zhvillime nuk janë as gjini — dhe as racë — neutrale. Burrave të bardhë në shoqëritë e zhvilluara industriale, së fundmi, po u cenohet vendi i përhershëm i punës, dhe gratë nuk po fshihen nga listat e pagave me të njëjtin ritëm si burrat. Nuk është vetëm se gratë në vendet e botës së tretë janë krahu i punës i preferuar nga kompanitë multinacionale me bazë shkencore në sektorët e përpunim-eksportit, dhe në veçanti të elektronikës. Situata është më sistematike, dhe përfshin riprodhimin, seksualitetin, kulturën, konsumin dhe prodhimin. Në prototipin e Silicon Valley-t, shumë jetë grash strukturohen rreth punësimit në punë që varen nga elektronika, ndërsa realitetet e tyre intime janë

monogamitë serike heteroseksuale, negociimet rreth kujdesit për fëmijët, distancimet nga familja e gjerë apo nga forma të tjera të komunitetit tradicional, probabilitete të larta vetmie, dhe cenueshmëri ekonomike ekstreme me kalimin e moshës. Diversiteti etnik dhe racor i grave në Silicon Valley përbën një mikrokozmos dallimesh kontradiktore, në kulturë, familje, besim fetar, arsimim dhe gjuhë.

Richard Gordon e ka quajtur këtë situatë të re “ekonomia shtëpiake”. Edhe pse këtu hyn dukuria e punëve të shtëpisë që ka të bëjë me montimin e pajisjeve elektronike, “ekonomia shtëpiake” për Gordon përfaqëson ristrukturimin e punës që në shkallë të gjerë ka karakteristika që dikur i janë mvëshur punës femrore, pra punë që i kanë kryer vetëm gratë. Puna po ri-përkufizohet, tekstualisht, si femërore dhe e feminizuar, pavarësisht nëse kryhet nga burrat apo nga gratë. Të jesh i feminizuar do të thotë të bëhesh tejet i cenueshëm; të jesh gati për t’u çmontuar, ri-montuar, shfrytëzuar si krah pune rezervë; të kesh më pak vlerë si punëtore sesa si shërbyese; t’i nënshtrohesh orareve të ndryshuara gjatë dhe jashtë punës me pagesë, një tallje kjo me orarin e kufizuar të punës; të jetosh disi gjithmonë në kufijtë e të qenit e pahijshme, e pavend, dhe e reduktueshme në seks. Çaftësimi është një strategji e vjetër që po aplikohet sërish te punëtorët dikur të privilegjuar. Megjithatë, ekonomia shtëpiake nuk i referohet vetëm çaftësimit në shkallë të gjerë, dhe as nuk mohon daljen në pah të fushave të reja me aftësi të larta, madje edhe për gra dhe burra dikur të përjashtuar nga punësimi në bazë aftësish. Në fakt, ky koncept tregon se si fabrika, shtëpia dhe tregu janë integruar në një shkallë të re, dhe se vendet e grave janë thelbësore — dhe se duhet të analizohen për dallimet mes grave dhe për kuptimet për marrëdhëniet mes burrave dhe grave në rrethana të ndryshme.

Ekonomia shtëpiake si strukturë organizative kapitaliste botërore është bërë e mundur (nuk është shkaktuar) nga teknologjitë e reja. Suksesi i sulmit ndaj punëve relativisht të

privileguara, të sindikalizuara të burrave, kryesisht të bardhë, lidhet me fuqinë e teknologjive të reja të komunikimit për të integruar dhe kontrolluar punën, me gjithë shpërndarjen e zgjeruar dhe decentralizimin. Pasojat e teknologjive të reja janë ndër nga gratë si në humbjen e pagës së (burrit) familjes (nëse ndonjëherë kanë patur qasje në këtë privilegj të bardhësh), ashtu edhe në karakterin e punëve të tyre, të cilat po bëhen intensivisht-kapitale; për shembull, puna e zyrës dhe e përkujdesit shëndetësor.

Rregullimet e reja ekonomike dhe teknologjike kanë të bëjnë edhe me rrënimin e shtetit të mirëqenies, si dhe me përshkallëzimin e kërkesës ndaj grave për t'u përballuar me jetën e përditshme për veten, por edhe për burrat, fëmijët dhe të vjetrit e tyre. Feminizimi i varfërisë — që vjen nga çmontimi i shtetit të mirëqenies, nga ekonomia shtëpiake ku vendet e qëndrueshme të punës po rrallohen, dhe po mbesin të tilla nga pritshmëria se paga e një gruaje nuk e arrin atë të një burri për t'u kujdesur për fëmijët — është kthyer në çështje urgjente. Shkaqet pse shumë ekonomi-shtëpi sot mbahen nga gratë, janë në funksion të racës, klasës, ose seksualitetit; por duke qenë gjithnjë e më të përhapura, ato po kthehen në bazë për koalicione grash në shumë çështje. Që gratë e mirëmbajnë rregullisht jetën e përditshme, pjesërisht si funksion të statusit të tyre të detyruar si nëna, nuk është asgjë e re; integrimi i këtij roli në ekonominë e përgjithshme kapitaliste, gjithnjë e më shumë të bazuar në luftëra, kjo është diçka e re. Presioni në veçanti, për shembull, mbi gratë e zeza amerikane, të cilat kanë arritur t'i ikin (për një fije) shërbimeve të paguara shtëpiake, dhe tani në numër të madh kanë vende pune administrative dhe nëpër zyra, ka implikime të mëdha për varfërinë e vazhdueshme të detyrueshme të të zinjve *me* punësim. Gratë adoleshente në vende të industrializuara të botës së tretë, gjithnjë e më shumë e gjejnë veten të kthyera në burimin kryesor, apo të vetëm, të pagës me para në dorë, për familjet e tyre, ndërkohë që qasja në tokë nuk ka qenë

ndonjëherë më problematike. Këto zhvillime duhet të kenë pasoja madhore në psiko-dinamikën dhe politikën e gjinisë dhe racës.

Brenda kornizës së tre stadeve madhore të kapitalizmit (komercial/industrial i hershëm, monopol dhe multinacional) — që kanë të bëjnë me nacionalizmin, imperializmin dhe multi-nacionalizmin, dhe që ndërlidhen me tre periudhat estetike dominante të Jameson-it të realizmit, modernizmit, dhe postmodernizmit — unë do të argumentoja se forma specifike familjesh përkohësi dialektikisht me forma të ndryshme kapitali, si dhe me bishtat e tyre politikë dhe kulturorë. Edhe pse të jetuara me problematika të ndryshme dhe jo të barabarta, format ideale të këtyre familjeve mund të skematizohen si (1) familja nukleare patriarkale, e strukturuar nga dikotomia ndërmjet publikes dhe privates dhe e shoqëruar nga ideologjia borgjeze e të bardhëve e sferave të ndara, dhe nga feminizmi borgjez anglo-amerikan i shekullit të nëntëmbëdhjetë; (2) familja moderne e ndërmjetësuar (ose e detyruar) nga shteti i mirëqenies dhe institucione si paga/ të ardhurat e familjes, nga lulëzimi i ideologjive a-feministe heteroseksuale, përfshirë versionet e tyre radikale të përfaqësuara në Greenwich Village rreth luftës së parë botërore; dhe (3) “familja” e ekonomisë shtëpiake, bashkë me strukturën saj oksimorone të ekonomive shtëpiake me në krye gratë, me shpërthimin e feminizmave të saj, me intensifikimin paradoksal dhe me erozionin e vetë gjinisë.

Ky është konteksti ku projektimet për papunësi strukturore mbarëbotërore, si pasojë e teknologjive të reja, janë pjesë e tablosë së ekonomisë shtëpiake. Përderisa robotika dhe teknologjitë e tjera i lënë pa punë burrat në vendet e “zhvilluara” dhe përkeqësojnë mundësinë për të krijuar vende pune mashkullore në “vendet në zhvillim”, ndërkohë që zyra e automatizuar po bëhet normalitet edhe në vendet me surplus vendesh pune, feminizimi i punës vazhdon intensifikohet. Gratë e zeza në Shtetet e Bashkuara e

kanë ditur prej shumë kohësh se çfarë do të thotë të përballesh me punësimin e ultë (“feminizimin”) strukturor të burrave të zinj, si dhe me pozitën e tyre tejet të cenueshme brenda ekonomisë së pagës. Tashmë dihet që seksualiteti, riprodhimi, familja dhe jeta në komunitet gërshetohen me këtë strukturë ekonomike në një mori mënyrash, që i bën situatat e grave të bardha të dallojnë nga ato të grave të zeza. Shumë më shumë gra dhe burra, në përballjet e tyre me situata të ngjashme, do të bëjnë që aleancat ndër-gjinore dhe racore, për çështje të sigurimit të jetesës (me apo pa punë), të jenë jo vetëm të këndshme, por të domosdoshme.

Teknologjitë e reja, në mbarë botën, do të kenë edhe ndikim qenësor te uria dhe prodhimi i ushqimit për jetesë. Rae Lessor Blumberg vlerëson se gratë prodhojnë rreth 50 për qind të ushqimit të botës për jetesë. Gratë përgjithësisht nuk përfitojnë nga komodifikimi i ushqimit nga teknologjia e lartë dhe kulturat energjetike, dhe ditët e tyre vetëm sa bëhen më të lodhshme, sepse përgjegjësia e tyre për të siguruar ushqim nuk pakësohet, ndërkohë që situata e tyre riprodhues bëhet më komplekse. Teknologjitë e Revolucionit të Gjelbërt ndërveprojnë me prodhime të tjera industriale të teknologjisë së lartë për të ndryshuar ndarjen gjinore të punës, si dhe tendencat e ndryshme të migrimit sipas gjinisë.

Teknologjitë e reja duket sikur janë të përfshira thellë në format e “privatizimit” që ka analizuar Ros Petchesky, në të cilat militarizimi, ideologjitë dhe politikat familjare të krahut të djathtë, dhe përkufizimet e intensifikuara të pronës së korporatës (dhe të shtetit) si private, ndërveprojnë në mënyrë sinergjike. Teknologjitë e reja të komunikimit janë thelbësore në çrrënjosjen e “jetës publike” për të gjithë. Kjo e bën më të lehtë kërpuhdëzimin e establishmentit të përhershëm ushtarak të teknologjisë së lartë, në kurriz të kulturës dhe ekonomisë së shumicës dërmuese, dhe në veçanti të grave. Teknologjitë si video lojërat dhe ekranet në

miniaturë, duket se janë jetike për prodhimin e formave moderne të “jetës private”. Kultura e video-lojërave është thelbësisht e orientuar drejt garave individuale dhe luftërave jashtëtokësore. Këtu brumosen imagjinatat e teknologjisë së lartë, imagjinata këto edhe gjinore, që lehtësisht paramendojnë shkatërrimin e planetit dhe arratisjen fantastiko-shkencore nga pasojat e saj. Nuk është militarizuar vetëm imagjinata jonë; nuk mund t’u ikim as realiteteve të tjera të luftërave elektronike dhe bërthamore. Këto janë teknologji që premtojnë lëvizshmëri absolute dhe shkëmbim perfekt — dhe, rastësisht, bëjnë që turizmi, kjo praktikë perfekte e lëvizjes dhe shkëmbimit, të kthehet në një nga industritë më të mëdha të veçuara në botë.

Teknologjitë e reja ndikojnë në marrëdhëniet sociale të seksualitetit si edhe të riprodhimit, dhe jo gjithmonë në të njëjtën mënyrë. Lidhjet e ngushta të seksualitetit dhe instrumentalitetit, ku trupi shihet si një lloj kënaqësie private dhe si makineri utilitare, përshkruhen mirë në tregimet e origjinës socio-biologjike, që vënë theksin tek njehsimi gjenetik dhe shpjegojnë dialektikën e pashmangshme të dominimit të roleve gjinore mes mashkullit dhe femrës. Këto tregime socio-biologjike varen nga një këndvështrim i teknologjisë së lartë, ku trupi shihet si një përbërës biotik ose si sistem komunikimi kibernetik. Mes transformimeve të shumta të situatave riprodhuese është ai mjekësor, ku trupat e grave sërish kanë kufij të depërtueshëm si ndaj “vizualizimit” ashtu edhe “ndërhyrjes”. Sigurisht, se kush e kontrollon interpretimin e kufijve trupor në hermeneutikën mjekësore është një çështje madhore feministe. Spekulumi ka shërbyer si ikonë e grave që kërkonin të drejtën mbi trupat e tyre në vitet 1970-të; ky mjet i prodhuar nuk mjafton për të shprehur politikën tona të trupit, që na duhen për të negociuar realitetin në praktikën e riprodhimit kiborg. Nuk mjafton veç të ndihmohet veten. Teknologjitë e vizualizimit na rikujtojnë praktikën e rëndësishme kulturore të gjuetisë me kamera dhe

natyrën thellësisht grabitqare të një ndërgjegje fotografike. Seksi, seksualiteti, dhe riprodhimi janë aktorët kryesorë në sistemet e mitit të teknologjisë së lartë, që strukturojnë imagjinatat tona të mundësisë personale dhe sociale.

Një aspekt tjetër kritik i raporteve sociale të teknologjive të reja është riformulimi i pritshmërive, kulturës, punës, dhe riprodhimit për fuqinë e gjerë punëtore tekniko-shkencore. Një rrezik i madh social dhe politik është formimi i një strukture sociale të fortë dymodale, me gra dhe burra të të gjitha grupeve etnike, por në veçanti të njerëzve me ngjyrë, të ngecur brenda një ekonomie shtëpiake, një analfabetizmi të shumëfishtë, dhe një teprie të përgjithshme dhe impotence, të kontrolluara nga aparate represive të teknologjisë së lartë, që variojnë nga argëtimi deri tek mbikëqyrja dhe zhdukja. Një politikë e duhur socialiste-feministe duhet të adresojë gratë në kategoritë e privileguara të punësimit, dhe në veçanti në prodhimin e shkencës dhe teknologjisë që ndërton diskurse, procese dhe objekte tekniko-shkencore.

Kjo çështje është vetëm një aspekt i kërkimit të mundësisë për një shkencë feministe, por është e rëndësishme. Çfarë lloj roli kontribues në prodhimin e dijes, imagjinatës, dhe praktikës mund të kenë grupet e reja që merren me shkencë? Si mundet të bëhen këto grupe aleate të lëvizjeve progresiste politike dhe sociale? Çfarë lloj përgjegjshmërie politike mund të ndërtohet për të bashkuar gratë përtej hierarkive tekniko-shkencore që na ndajnë? A mund të zhvillohen politika feministe shkencore/teknologjike që janë në aleancë me grupe shkencore dhe aktiviste anti-militariste? Shumë punonjës shkencorë dhe teknikë në Silicon Valley, përfshirë edhe kaubojsit e teknologjisë së lartë, nuk duan të punojnë në shkencën ushtarake. A mundet që këto preferenca personale dhe tendenca kulturore të shkrihen në politikat progresive, në mesin e kësaj shtrese të mesme profesionale në të cilën gratë, përfshirë gratë me ngjyrë, do të jenë tejet të shumta në numër?

Gratë në qarkun e integruar

Më lejoni të bëj një përmbledhje të pozicioneve historike të grave në shoqëritë e zhvilluara industriale, pozicione këto që janë ristrukturuar pjesërisht nëpërmjet raporteve sociale mes shkencës dhe teknologjisë. Nëse dikur ka qenë e mundur që jetët e grave t'i karakterizonte ideologjikisht ndarja mes publike dhe private — siç sugjerojnë imazhet e ndarjes së jetës së klasës punëtore në fabrikë dhe në shtëpi, të jetës borgjeze në treg dhe në shtëpi, dhe të ekzistencës së gjinisë në sferën personale dhe politike — ky interpretim ideologjik është tashmë krejt i gabuar, sikur edhe për të treguar sesi të dyja anët e këtyre dikotomive ndërtojnë njëra-tjetrën, në praktikë dhe në teori. Preferoj si imazh një rrjet ideologjik, që sugjeron teprinë e hapësirave dhe identiteteve, dhe përshkueshmërinë e kufijve në trupin personal dhe në trupin politik. “Rrjetëzimi” është edhe praktikë feministe, por edhe strategji e korporatave multinacionale — thurja është për kiborgët që kundërshtojnë.

Më lini t'i rikthehem edhe njëherë imazhit të informatikës së dominimit, dhe të gjurmoj një vizion për “vendin” e gruas në qarkun e integruar, duke prekur vetëm disa nga vendndodhjet sociale të idealizuara, të para kryesisht nga këndvështrimi i shoqërive kapitaliste të zhvilluara: Shtëpi, Treg, Vend Pune i Paguar, Shtet, Shkollë, Klinikë-Spital, dhe Kishë. Secila prej këtyre vendeve të idealizuara është logjikisht dhe praktikisht i nënkuptuar në secilin *locus* tjetër, mbase analoge me një fotografi holografike. Dua të sugjeroj impaktin e raporteve shoqërore të ndërmjetësuar dhe të zbatuara nga teknologjitë e reja, për të formuluar më lehtë analizën e nevojshme dhe punën praktike. Sidoqoftë, nuk ka “vend” për gratë në këto rrjete, vetëm gjeometrikë të ndryshimit dhe kontradikta esenciale për identitetet kiborg të grave. Nëse mësojmë t'i lexojmë këto rrjete pushteti dhe jete shoqërore, mund të mësojmë mbi çiftëzime të reja, aleanca të reja. Nuk ka asnjë

mënyrë që kjo listë e mëposhtme të lexohet nga një pikëpamje “identifikimi”, i një vetveteje unitare. Problem është shpërhapja. Detyrë është mbijetesa në diasporë.

Shtëpi: Familje që mbahen nga gra, monogami serike, arratisje e burrave, plaka të vetmuara, teknologji e punëve të shtëpisë, punë të paguara shtëpiake, rikthim i *sweat-shops*⁵ në shtëpi, biznese nga shtëpia dhe me telekomunikim, vilë elektronike, të pastrehë urban, migrim, arkitekturë modulare, familje nukleare (e simuluar) me detyrim, dhunë e egër në familje.

Treg: Punë e vazhdueshme e konsumit për gratë, tanimë nën shënjestrën e tregut për blerjen e produkteve të reja nga teknologji të reja (sidomos për shkak të garës mes vendeve të industrializuara, dhe në proces industrializimi, që për të shmangur rrezikun e papunësisë masive, e ka të domosdoshme të gjejë tregje gjithmonë e më të mëdha për produkte gjithmonë e më pak të nevojshme); fuqi blerëse dymodale, shto këtu reklamat që shënjestrojnë grupet e pasura dhe neglizhojnë tregjet e kaluara masive; rritje e rëndësisë së tregjeve informale në punë dhe komoditete paralele me teknologjinë e lartë; struktura të tregut me pasuri; sisteme të mbikëqyrjes nëpërmjet transfertës elektronike të fondeve; intensifikimi i abstraksionit (komodifikimit) të eksperiencave të tregut, që rezultojnë në utopi joefikase ose teori ekuivalente cinike mbi komunitetin; lëvizshmëri ekstreme (abstraksion) i sistemeve të tregut dhe sistemeve financiare; interpretim i tregjeve të punës dhe atyre seksuale; intensifikim i seksualizimit të konsumit abstrakt dhe të alienuar.

5 Një fabrikë ose punëtori, veçanërisht në industrinë e veshjeve, ku punëtorët e krahut janë të punësuar me paga shumë të ulta për orë të gjata e me kushte të dobëta. (shën. i përkth.)

Vend i paguar i punës: Vazhdimi intensiv i ndarjes së punës në bazë seksi dhe race, por rritje e konsiderueshme e pjesëmarrjes në kategori të privileguara pune për shumë gra të bardha ose njerëz me ngyrë; ndikimi i teknologjive të reja në punën e grave në zyrë, shërbime, prodhimtari (veçanërisht tekstile), agrikulturë, elektronikë, ristrukturim ndërkombëtar të klasës punëtore; zhvillimi i orareve të reja për të lehtësuar ekonominë e punës shtëpiake (kohë fleksibël, kohë e pjeshme, jashtë orarit të punës, pa orar); punë në shtëpi dhe punë jashtë shtëpie; presion i rritur për strukturën e pagave me dy nivele; numër i madh i njerëzve në popullata me ekonomi që varen nga paga në dorë, pa eksperiencë apo shpresë për një punësim afatgjatë; pjesa dërmuese e punës “e margjinalizuar” apo “e feminizuar”.

Shtet: Rrënim i vazhdueshëm i shtetit social; decentralizim me kontroll dhe mbikëqyrje të rritur; shtetësi me anë të telematikës; shtrirje imperializmi dhe pushteti politik që bën dallime mes të pasurve/të varfërve në informacion; zhvillim i teknologjisë së lartë ushtarake që kundërshtohet gjithmonë e më shumë nga grupe të ndryshme shoqërore; reduktim i vendeve të punës në shërbime civile, si rezultat i intensifikimit të rritjes së kapitalit në punën e zyrës, me ndikim në lëvizshmërinë profesionale të grave me ngyrë; privatizimi në rritje i jetës dhe kulturës materiale dhe ideologjike; integrimi i ngushtë mes privatizimit dhe militarizimit, forma të teknologjisë së lartë në jetën personale dhe publike kapitaliste borgjeze; padukshmëri e grupeve të ndryshme shoqërorë ndaj njëri-tjetrit, që lidhen me mekanizmat psikologjik të besimit në armiq abstraktë.

Shkollë: Depërtim i thellë i nevojave të kapitalit të teknologjisë së lartë në arsimin publik të të gjitha niveleve, që dallon në

bazë race, klase dhe gjinie; klasa menaxheriale të përfshira në reformën arsimore dhe në ribuxhetim, në kurriz të strukturave të mbetura demokratike dhe progresive arsimore për fëmijët dhe mësuesit; arsim për injorancë dhe shtypje masive në kulturën teknokratike dhe të militarizuar; rritje e kulteve misterioze anti-shkencore në lëvizjet politike kundërshtuese dhe radikale; vazhdimësi e analfabetizimit relativ shkencor në mesin e grave të bardha dhe njerëzve me ngjyrë; rritje e drejtimit industrial në arsim (sidomos në arsimin e lartë) nga multi-nacionalet që bazohen në shkencë (sidomos nga kompanitë elektronike dhe bioteknologjike); rritje e elitave, me edukim shumë të lartë, në një shoqëri gjithmonë e më dymodale.

Klinikë-spital: Marrëdhënie të intensifikuara makineri-trupi; rinegociata të metaforave publike të cilat kanalizojnë përvoja personale të trupit, veçanërisht sa i përket riprodhimit, funksioneve të sistemit imunitar dhe fenomenit të “stresit”; intensifikim i politikave riprodhuese si pasojë e implikimeve historike nga mosrealizimi i kontrollit të mundshëm të grave mbi raportin e tyre me riprodhimin; shfaqje e sëmundjeve të reja, historikisht specifike; beteja mbi kuptimet dhe mjetet shëndetësore, në mjedise ku janë përhapur produktet dhe proceset e teknologjisë së lartë; vazhdimësi e feminizimit të punës në shëndetësi; luftë e shtuar mbi përgjegjësinë e shtetit ndaj shëndetit; vazhdimësi e rolit ideologjik të lëvizjeve popullore mbi shëndetin si formë e rëndësishme e politikës amerikane.

Kishë: Predikues fundamentalistë elektronikë “super-shpëtimtarë” që kremtojnë bashkimin e kapitalit elektronik me fetish-perënditë e automatizuar; rritje e rëndësisë së rezistencës së kishave ndaj shtetit të militarizuar; ballafaqim

qenësor mbi kuptimin dhe autoritetin grave në fe; rëndësia e vazhdueshme e spiritualitetit, e ndërthurur me seksin dhe shëndetin, në luftën politike.

E vetmja mënyrë për të karakterizuar informatikën e dominimit është si një intensifikim masiv i pasigurisë dhe varfërimin kulturor, me dështimin e përbashkët të rrjeteve të mbijetesës për më të cenuarit. Meqenëse pjesa më e madhe e kësaj tabloje ndërthuret me raportet sociale mes shkencës dhe teknologjisë, nevoja urgjente për të trajtuar shkencën dhe teknologjinë nga prizmi i politikave socialiste-feministe është e evidente. Po punohet tashmë në këtë drejtim, dhe terreni për punë politike është i pasur. Për shembull, përpjekjet për të zhvilluar forma të luftës kolektive për gratë e punësuar, si p.sh SEIU-të e qarkut 925,⁶ duhet të kenë prioritet për të gjitha ne. Këto përpjekje janë thellësisht të lidhura me ristrukturimin teknik të proceseve të punës dhe riformatimit të klasës punëtore. Nga këto përpjekje kuptojmë më shumë mbi format më gjithëpërfshirëse të organizatave të punës, që përfshijnë komunitetin, seksualitetin dhe çështjet familjare, që brenda sindikatave industriale të dominuara nga meshkujt e bardhë, nuk kanë gëzuar asnjëherë privilegj.

Riorganizimet strukturore që kanë të bëjnë me raportet sociale mes shkencës dhe teknologjisë, zgjojnë ndjesi ambivalencash të forta. Megjithatë nuk ka pse të jemi përfundimisht të dëshpëruar nga pasojat përfshirjes së grave, në fund të shekullit të 20-të, në të gjitha aspektet e punës, kulturës, prodhimit të dijes, seksualitetit dhe riprodhimit. Për arsye të shkëlqyera, shumica e marksizmave e shohin më së miri dominimin, por nuk arrijnë të kuptojnë atë që duket si ndërgjegje e rremë dhe si bashkëfajësi e vetë njerëzve në dominimin e tyre nga kapitalizmi i vonë. Është thelbësore

të kujtojmë se ajo çfarë ka humbur, ndoshta në veçanti nga këndvështrimi i grave, janë shpeshherë format e ashpra të shtypjes, të normalizuara me nostalgji nga përballja me dhunën e sotme. Ambivalenca kundrejt uniteteve të ndërprera, e ndërmjetësuar nga kultura e teknologjisë së lartë, kërkon që ndërgjegjja të mos ndahet në kategori të polarizuara si “kritikë e qartë mbi të cilën ngrihet një epistemologji e qëndrueshme politike” ose “ndërgjegje e rreme e manipuluar”, por në të kuptuarit e butë të kënaqësive, përvojave dhe fuqive të reja që kanë shumë potencial për të ndryshuar rregullat e lojës.

Ka vend për shpresë në këto baza që po krijohen për unitete të reja ndërmjet racës, gjinisë, dhe klasës, teksa vetë kategoritë elementare të analizës socialiste-feministe po i nënshtrohen transformimeve të ndryshueshme. Vështirësitë e përjetuara në mbarë botën lidhur me raportet sociale mes shkencës dhe teknologjisë, janë shtuar shumë. Por nuk është krejt e qartë se çfarë po përjetojnë njerëzit, dhe mungojnë lidhje që janë mjaft të ndjeshme për të ndërtuar në mënyrë kolektive, teori të përvojës me ndikim. Përpyekjet e tanishme — marksiste, psikanalitike, feministe, antropologjike — janë krejt bazike edhe në sqarimin e përvojës “tonë”.

Jam e ndërgjegjshme për këndvështrimin e pazakontë që më jep pozicioni im historik — si një vajzë katolike irlandeze, doktoratura në biologji m’u bë e mundur nga ndikimi që “Sputnik” pati në politikën kombëtare të edukimit shkencor në SHBA. Kam një trup dhe mendje të brumosur sa nga lufta bërthamore e pas luftës së dytë botërore dhe e luftës së ftohtë, aq edhe nga lëvizjet e grave. Ka më shumë vend për shpresë kur, në vend se të fokusohemi te humbjet e pësuarat sot, përqendrohemi tek rezultatet kontradiktore të politikave të hartuara për të nxjerrë teknokratë besnikë amerikanë, dhe që kanë prodhuar një numër të madh disidentësh.

Njëanshmëria e përhershme e këndvështrimeve feministe ka pasoja në pritshmëritë tona ndaj formave të organizimit dhe pjesëmarrjes politike. Që të ecin gjërat siç duhet, ne nuk kemi nevojë për një tërësi. Ëndrra feministe për një gjuhë të përbashkët, si të gjitha ëndrrat për një gjuhë përsoshmërisht të vërtetë, që përsoshmërisht u jep gjuhë përvojave, është ëndërr totalitare dhe imperialiste. Në këtë kuptim, edhe dialektika është një gjuhë e ëndërruar, që dëshiron t'i zgjidhë kontradiktat. Ndoshta, në mënyrë ironike, ne mund të mësojmë, nga shkrirja jonë me kafshët dhe makineritë, se si mos të jemi Njeri, trupëzim i logosit perëndimor. Parë nga këndvështrimi i kënaqësisë në këto shkrirje të fuqishme dhe tabu, të pashmangshme për shkak të raporteve sociale mes shkencës dhe teknologjisë, një shkencë vërtet feministe është e mundur.

Kiborgët: Një mit identiteti politik

Dua ta përmbyll me një mit mbi identitetin dhe kufijtë që mund të ketë ndikuar imagjinatat politike të fundshekullit 20-të. Në këtë tregim i detyrohem shkrimtarëve si Joanna Russ, Samuel R. Delany, John Varley, James Tiptree Jr., Octavia Butler, Monique Wittig, dhe Vonda McIntyre. Këta janë tregimtarët tanë që eksplorojnë domethënien e mishërimit në botën e teknologjisë së lartë. Këta janë teoricienët e kiborgëve. Duke kërkuar mbi koncepte të kufijve trupor dhe rendit shoqëror, merita të veçanta ka antropologia Mary Douglas, që na ka ndihmuar të ndërjegjësohemi se sa qenësor është imazhi trupor në botëkuptimet tona, sikurse dhe në gjuhën politike. Feministet franceze si Luce Irigaray dhe Monique Wittig, me gjithë dallimet mes tyre, dinë si ta shkruajnë trupin, si të ndërthurin eroticizmin, kozmologjinë dhe politikën nga imazhi i mishërimit, dhe në veçanti për Wittig, nga imazhi i fragmentimit dhe rindërtimit të trupave.

Feministet radikale amerikane, si Susan Griffin, Audre Lorde, dhe Adrienne Rich kanë pasur ndikim të thellë në

imagjinatën tonë politike — dhe mbase kanë kufizuar së tepërmi atë që ne pranojmë si trup dhe gjuhë politike miqësore. Ato insistojnë mbi organiken, duke e vënë përballë teknologjikes. Por sistemet e tyre simbolike dhe pozicionet që kanë të bëjnë me ekofeminizmin dhe paganizmin feminist, përplot me organicizma, mund të kuptohen vetëm në terma të Sandoval, si ideologji kundërshtuese që i përshtaten fundshekullit të 20-të. Ato thjesht hutojnë këdo që nuk shqetësohet mbi makineritë dhe ndërgjegjen e kapitalizmit të vonë. Në këtë kuptim janë pjesë e botës kiborg. Por, ka plot thesare për feministet, nëse përqafojnë në mënyrë eksplicite mundësitë që dalin kur thuhet në mes dallimi i pastër mes organizmit dhe makinerisë, si dhe dallimet e ngjashme që strukturojnë veten perëndimore. Janë thyerjet e njëkohësishme që krisin matricat e dominimit dhe hapin mundësi gjeometrike. Çfarë mund të mësojmë nga ndotja “teknologjike” personale dhe politike? Do të ndalem pak tek dy grupe të mbivendosura tekstesh që na tregojnë se si ndërtohet një mit potencialisht i dobishëm kiborg: konstruksionet e grave me ngjyrë dhe përbindëshat e vetmuar në fantashkencën feministe.

Më sipër fola se si “gratë me ngjyrë” mund të kuptohen si një identitet kiborg, një subjektivitet i fuqishëm i sintetizuar nga shkrirja e identiteteve të huaja dhe shtresëzimeve komplekse historiko-politike të “biomitografisë” së saj, *Zami*. Ekzistojnë rrjete materiale dhe kulturore që flasin mbi këtë potencial, dhe Audre Lorde e ka kapur këtë ton në titullin e librit të saj *Sister Outsider* (Motër e huaj). Në mitin tim politik, motra e huaj është gruaja e përtej brigjeve, të cilën punëtoret e SHBA-ve, femra dhe të feminizuara, supozohet ta shohin si armike që pengon solidaritetin mes tyre, dhe ua kërcënon sigurinë. Brenda brigjeve, brenda kufijve të SHBA-ve, Motra e Huaj është një forcë e madhe, mes racave dhe identiteteve etnike të grave të manipuluar për shkak të ndarjes, garës dhe shfrytëzimit brenda industrive të njëjta.

“Gratë me ngjyrë” janë krahu i preferuar i punës në industrinë e bazuara në shkencë, gratë e vërteta për të cilat tregu mbarëbotëror i seksit, tregu i punës dhe politikat e riprodhimit, i reflekton si në një kaleidoskop, në jetën e përditshme. Gratë e reja koreane të punësuar në industrinë e seksit dhe në montimin e pajisjeve elektronike, rekrutohen nga shkollat e mesme, të edukuara për qarkun e integruar. Shkrim-leximi, veçanërisht në anglisht, e bën të dallueshme punën femërore të keqpaguar, kaq tërheqëse për kompanitë multinacionale.

Ndryshe nga stereotipet orientaliste të “primitives orale”, shkrim-leximi, një shenjë e veçantë kjo për gratë me ngjyrë, është arritur nga gratë e zeza, si dhe burrat e zinj, përgjatë një historie ku është rrezikuar jeta për të nxënë dhe për të mësuar shkrim e lexim. Shkrimi ka një domethënie të veçantë për të gjitha grupet e kolonizuara. Shkrimi ka luajtur rol thelbësor në krijimin e mitit perëndimor, për të bërë dallimin mes kulturave orale dhe të shkruara, mentaliteteve primitive dhe të civilizuara, dhe së fundmi për të rrënuar këto dallime nga teoritë “postmoderniste” që sulmojnë falikocentrizmin e Perëndimit, adhurimin ndaj punës singulare, monoteistike, falike, dhe autoritative, të emrit të pastër e të përveçëm. Garat mbi domethënien e shkrimit janë një formë e rëndësishme e betejave politike bashkëkohore. Liria e lojës së shkrimit ka peshë serioze. Poezitë dhe tregimet e grave me ngjyrë në SHBA, flasin vazhdimisht për shkrimin, për qasjen ndaj fuqisë së shënjimit; por, kësaj here kjo fuqi nuk duhet të jetë as falike e as e pafajshme. Shkrimi kiborg nuk duhet të jetë mbi Rënie, mbi imagjinatën e një *na-ishte-një-herë* bote, para gjuhës, para shkrimit, para Njeriut. Shkrimi kiborg ka të bëjë me forcën për të mbijetuar, jo mbi bazën e pafajësisë së gjenezës, por mbi bazën e kapjes së mjeteve që do të lënë shenjë mbi këtë botë, që i shënjoji ato si të huaja.

Mjetet janë shpesh tregimet, tregimet e ritreguara, variante që përmbysin dhe zhvendosin dualizmat hierarkikë të

identiteteve të natyralizuara. Në ritregimin e tregimeve të origjinës, autorët kiborg përmbysin mitet kryesore të origjinës në kulturën perëndimore. Të gjithë ne kemi qenë të kolonizuar nga këto mite të origjinës, me dëshirën e zjarrtë për t'u përmbushur në apokalips. Tregimet qenësore faliko-centrike të origjinës për kiborgët feministe ndërtohen drejtpërdrejt mbi teknologji — teknologji që e shkruajnë botën, bioteknologji dhe mikro-elektronikë — që së fundmi kanë tekstualizuar trupat tanë në probleme kodi në rrjetin K³¹. Tregimet feministe kiborg kanë për detyrë të rikodojnë komunikimin dhe inteligjencën për të përmbysur komandën dhe kontrollin.

Politikat e gjuhës përshkojnë betejat e grave me ngjyrë, në mënyrë figurative dhe të drejtpërdrejtë; dhe tregimet mbi gjuhën kanë një fuqi të veçantë në shkrimet e pasura bashkëkohore të grave me ngjyrë në SHBA. Për shembull, ritregimi i historisë së gruas indigjene Malinche, nënë e racës “bastarde” mestize të botës së re, mjeshtre e gjuhëve dhe dashnore e Cortez-it, mbartin një kuptim të veçantë në ndërtimet e identitetit *chicana*. Cherrie Moraga tek libri *Loving in the War Years* (Të dashurosh në vite të luftës) shkruan mbi temat e identitetit kur njeriu nuk e ka zotëruar gjuhën e origjinës, nuk e ka treguar kurrë historinë e origjinës, nuk ka banuar kurrë në harmoninë e kopshtit të kulturës së heteroseksualitetit legjitim, dhe, si e tillë, nuk mund ta bazojë identitetin e vet mbi një mit apo rënie nga pafajësia, apo mbi të drejtën e emrave natyror, i së ëmës dhe i të atit. Shkrimi i Moraga-s, shkrim-leximi i saj madhështor, shfaqet në poezinë e saj si një rebelim i ngjashëm me zotërimin e Malinche-s mbi gjuhën e pushtuesit — një shkelje, një prodhim i paligjshëm, që mundëson mbijetesën. Gjuha e Moraga-s nuk është “e plotë”; ajo është një përzierje e qëllimshme, një kimerë e anglishtes dhe spanjishtes, të dyja gjuhë të pushtuesit. Por është ky përbindësh kimerë, i pagjuhë para se të dhunohej, ai që gdhend identitete erotike, kompetente dhe potente të grave me ngjyrë. Motra e Huaj paralajmëron mundësinë e mbijetesës së

botës jo falë pafajësisë, por falë aftësisë së saj për të jetuar në kufi, për të shkruar pa mitin themelues të gjenezës tërësore, bashkë me apokalipsin e pashmangshëm të kthimit të fundit ku bëhet një me vdekjen, që Njeriu e ka imagjinuar të jetë e pafajshmja dhe e gjithëpushtetshmja Nënë, e çliruar në Fundi nga një tjetër spirale përvetësimi nga i biri. Shkrimi shënjon trupin e Moraga-s, e afirmon si trup të një gruaje me ngjyrë, kundër mundësisë së kalimit në kategorinë e pashënjuar të anglo-atësisë ose në mitin orientalist të “analfabetizmit origjinal” të një nëne që nuk ka qenë kurrë. Malinche ka qenë nënë këtu, dhe jo Evë përpara se të hante frutin e ndaluar. Shkrimi afirmon Motrën e Huaj, dhe jo Gruan-para-Rënies-në-Shkrim për të cilën ka nevojë Familja faliko-centrike e Burrit.

Shkrimi, mbi të gjitha, është teknologji e kiborgëve, sipërfaqeve të gdhendura të fundshekullit 20-të. Politika kiborg është betejë për gjuhë, dhe betejë kundër komunikimit të përsosur, kundër një kodi të vetëm që përkthen thujtse përsosur të gjitha kuptimet, dogmë qendrore kjo e falikocentrizmit. Kjo është arsyeja pse politikat kiborg insistojnë për zhurmë dhe mbështesin ndotjen, duke iu gëzuar shkrirjes së paligjshme mes kafshës dhe makinerisë. Këto janë çiftëzimet që e problematizojnë Burrin dhe Gruan, duke përmbysur kështu strukturën e dëshirës, forcën që mendohej se krijonte gjuhë dhe gjini, duke përmbysur kështu strukturën dhe format e riprodhimit të identitetit perëndimor, të natyrës dhe kulturës, të pasqyrës dhe syrit, skllavit dhe pronarit, trupit dhe mendjes. “Ne” fillimisht nuk zgjodhëm të jemi kiborgë, por zgjedhja bëhet bazë e një politike liberale dhe e një epistemologjie që përfytyron riprodhimin e individëve, përpara replikimit të gjerë të “teksteve”.

Nga këndvështrimi i kiborgëve, të çliruar nga nevoja për politika që bazohen mbi pozicionin “tonë” të privilegjuar të shtypjes, ku hyjnë të gjitha dominimet e tjera, pafajësia e atyre që janë dhunuar, toka e atyre që janë më pranë natyrës, shohim mundësi të fuqishme. Feminizmi dhe marksizmi kanë ngecur

tek imperativat epistemologjike perëndimore në ndërtimin e një subjekti revolucionar nga këndvështrimi i hierarkisë së shtypjeve dhe/ose nga një pozitë e heshtur e superioritetit moral, pafajësisë dhe afrimitetit më të madh me natyrën. Pa pasur një ëndërr të re mbi një gjuhë të përbashkët, apo një simbiozë të re që premtan mbrojtje nga ndarjet armiqësore “mashkullore”, por e shkruar në lojën e tekstit që nuk ka një lexim të fundit të privilegjuar apo histori shpëtimi, duke pranuar “veten” si tërësisht të implikuar në botë, e gjitha kjo na çliron nga nevoja për të rrënjosur politikën në identifikim, parti vanguardë, purizëm dhe mëmësi. E zhveshur nga identiteti, kjo racë bastarde na mëson mbi fuqinë e margjinave dhe rëndësinë e një nëne si Malinche. Gratë me ngjyrë e kanë shndërruar atë nga një nënë zemërligë të tmerrit mashkullor, në nënën e parë që di shkrim-lexim dhe na mëson mbijetesën.

Ky nuk është thjesht dekonstruktiv tekstual, por transformim liminal. Çdo tregim që nis me pafajësinë fillestare dhe privilegjon kthimin në një tërësi, e imagjinon dramën e jetës si individualizim, ndarje, lindje e unit, tragjedi e autonomisë, rënie në shkrim, alienim; pra, luftë e kalitur nga përkujdesja e përfytyruar në gjirin e Tjetrit. Këto skenare sundohen nga politika riprodhuese — rilindje pa mëkat, përsosmëri, abstraksion. Në këtë skenar, gratë përfytyrohen si më mirë ose më keq, por të gjithë pajtohen se do të kenë më pak sens vetveteje, individualitet më të dobët, më shumë shkrirje me oralen, me Nënë, më pak në rrezik në autonominë mashkullore. Por ka dhe një rrugë tjetër, më pak në rrezik në autonominë mashkullore, një rrugë që nuk kalon nga Gruaja, Primitivja, Zeroja, Faza e Pasqyrës dhe përfytyrimi i saj. Ajo kalon mes grave dhe kiborgëve ilegjitim të-kohës-së-tashme, jo të lindur nga Gruaja, që refuzojnë burimet ideologjike të viktimizimit për të pasur një jetë të vërtetë. Këta kiborgë janë njerëzit që nuk pranojnë të zhduken nëpër radha, pavarësisht sesa herë një komentator “perëndimor” vë theksin tek zhdukja e trishtë

e një grupi tjetër primitiv, një grupi tjetër organik, të shpërbërë nga teknologjia perëndimore, nga shkrimi. Këta kiborgë të jetës reale (për shembull, gratë punëtore të Azisë juglindore që punojnë për firma elektronike amerikane dhe japoneze, të përshkuara nga Aihwa Ong), aktivisht rishkruajnë tekstet e trupave dhe shoqërive të tyre. Mbijetesa vihet në rrezik në këtë lojë leximesh.

Për ta përmbledhur, disa dualizma kanë qenë të vazhdueshme në traditat perëndimore; të gjitha kanë qenë sistematike në logjikën dhe praktikën e dominimit të grave, njerëzve me ngjyrë, natyrës, punëtorëve, kafshëve — shkurt, dominimit të gjithë atyre që konsiderohen si “të tjerë”, detyra e të cilëve është të pasqyrojnë veten. Në krye të këtyre dualizmave shqetësues janë vetja/tjetri, mendja/trupi, kultura/natyra, mashkulli/femra, civilizimi/primitivja, realiteti/dukja, tërësia/pjesëza, agjenti/burimi, krijuesi/i, e krijuara aktive/pasive, drejtë/gabim, e vërteta/iluzioni, totale/parciale, Zoti/njeriu. Vetja është ajo që nuk dominohet, që e di se në shërbim të tjetrit, është tjetri ai që ka në dorë të ardhmen, që e di nga përvoja e dominimit, e cila thur gënjeshtren e autonomisë së vetes. Të jesh Një është të jesh autonom, i fuqishëm, të jesh Zot; por të jesh Një do të thotë të jesh iluzion, dhe kështu të përfshihesh në dialektikën e apokalipsit me tjetrin. Ndërsa të jesh tjetër, do të thotë të jesh i shumëfishtë, pa kufij të qartë, i ngërthyer, pa substancë. Një është pak, por dy janë tepër shumë.

Kultura high-tech sfidon këto dualizma në formë intriguese. Në marrëdhënien mes njerëzores dhe makinerisë, nuk është e qartë se kush krijon dhe kush krijohet. Në makineritë e zbërthyer në praktika kodimi, nuk është e qartë se çfarë është mendje dhe çfarë është trup. Përderisa e njohim veten si në diskursin formal (p.sh., biologji) ashtu edhe në praktika të përditshmërisë (p.sh., ekonomi e shtëpiake në qarkun e integruar), ne e gjejmë veten si kiborgë, hibridë, mozaikë, kimera. Organizmat biologjik janë kthyer në sisteme biotike, mjete komunikimi si të tjerat. Nuk ka më ndarje

fundamentale, ontologjike, në njohuritë tona formale mbi makinat dhe organizmat, mbi tekniken dhe organiken. Te filmi *Blade Runner* i Ridley Scott, kopja Rachel përfaqëson imazhin e frikës, dashurisë dhe konfuzionit në kulturën kiborg.

Një nga pasojat është që ne do të jemi më të lidhur me mjetet tonat. Gjendja e transit që përjetohet nga shumë përdorues kompjuterësh është tashmë një temë që përsëritet në filma fantastiko-shkencor dhe në humorin kulturor. Mbase paraplegjikët dhe njerëz të tjerë me aftësi ndryshe mund të kenë (e edhe kanë) përvojat më intensive të hibridizimit kompleks me pajisje të tjera komunikimi. Libri para-feminist *The Ship Who Sang* (Anija që këndonte) i Anne McCaffrey trajton ndërgjegjen e një kiborgu, hibridin e trurit të një vajze me një makineri të avancuar, që u krijua pas lindjes së një fëmije me aftësi ndryshe. Gjini, seksualitet, mishërim, aftësi: të gjitha jemi të përfshira në këtë histori. Pse duhet që trupat tanë të marrin fund tek lëkura jonë ose, në rastin më të mirë, të përfshijnë qenie të tjera që treten nën lëkurë? Që nga shekulli i 17-të e deri sot, makineritë animoheshin — duke iu dhënë shpirtra fantazmë që i bënë flisnin ose të lëviznin ose të jepnin llogari për zhvillimin e aftësive të tyre mendore. Ose gjallesat mund të mekanizoheshin — të reduktoheshin në trupa që kuptohen si mjete dhe rezultate të mendjes. Marrëdhëniet e makineri/gjallesë u ka ikur koha dhe janë të panevojshme. Për ne, në imagjinatë dhe në praktika të tjera, makineritë mund të jenë proteza, shtesa intime, vetvete miqësore. Nuk na duhen tërësi organike të cilave mund t'u japim tërësi të papërshtueshme, gruan totale dhe variantet e saj feministe (mutante?). Më lejoni ta mbyll këtë pikë me një lexim shumë të njëanshëm të logjikës së përbindëshave kiborg nga seria e dytë e teksteve të mia, fantashkencës feministe.

Kiborgët që popullojnë fantashkencën feministe, problematizojnë shumë statutet e burrit dhe gruas, njeriut,

artifaktit, pjesëtarit të një race, njësisë vetjake, ose trupit. Katie King na sqaron se si kënaqësia e leximit të këtyre trillimeve nuk është krejt tek identifikimi. Kur studentët përballen për herë të parë me Joanna Russ, pasi janë mësuar të mos stepen përballë shkrimtarëve modernist si James Joyce ose Virginia Woolf, nuk dinë si t'i kuptojnë tekstet si *The Adventures of Alyx* (Aventurat e Alikstit) ose *The Female Man* (Burri femëror), ku personazhet nuk ia ndalojnë lexuesit kërkimin e tërësive të pafajshme, që plotësojnë dëshirën për heroizma, eroticizma ekzuberant, dhe politika serioze. *The Female Man* është tregimi i katër versioneve të një gjenotipi, të cilat takohen, por kur bëhen të gjitha bashkë, nuk ia dalin të krijojnë një tërësi, të zgjidhin dilema mbi akte moralisht të dhunshme, ose t'i japin fund skandalit gjinor në rritje. Fantashkenca feministe e Samuel R. Delany, sidomos *Tales of Neveryon* (Rrëfime nga Neveryon), tallet me historitë e gjenezës duke rishkruar revolucionin neolitik, dhe duke luajtur me historitë mbi të cilat bazohet Perëndimi, për të përmbysur besueshmërinë e tyre. James Tiptree Jr., trillimet e të cilit konsideroheshin si veçanërisht burrërore, derisa u zbulua gjinia e saj “e vërtetë”, tregon përralla riprodhimi të bazuara në teknologji jo-gjitare, ku përkujdesja alternohet me breza meshkujsh që kanë qeska pjellore dhe aftësi ushqyese. John Varley, në eksplorimet e tij *krye-feministe* të Gaeas, ndërton një kiborg suprem, një grua-teknologjike të zëmëruar, perëndeshë-planet-ngatërrestare-e vjetër, mbi sipërfaqen e së cilës ngjizet një varg i jashtëzakonshëm simbiozash post-kiborg. Octavia Butler shkruan mbi një magjistare afrikane që përdor fuqitë e saj transformuese kundër manipulimeve gjenetike të rivalit të saj (*Wild Seed* [Fara e egër]), mbi mbivendosjet e kohës që e kthejnë një grua të zezë amerikane të kohëve moderne në skllavëri, ku veprimet e saj kundrejt skllavopronarit-paraardhës të saj, përcaktojnë vetë lindjen e saj (*Kindred* [Të afërmit]), dhe mbi njohurinë e paligjshme të identitetit dhe

komunitetit të një fëmije ndër-specie dhe të adoptuar, i cili gjen armikun tek vetja (*Survivor* [E mbijetuar]). Tek *Dawn* (Agimi), pjesa e parë e një serie të quajtur Xevogenesis, Butler tregon historinë e Lilith Lyapo, emri i së cilës të sjell ndërmend gruan e parë dhe të dëbuar të Adamit, mbiemri i së cilës shënjon statusin e saj prej vejushe, martuar në një familje imigrante nigeriane në Amerikë. Lilith, një grua e zezë dhe nënë e një fëmije të vdekur, ndërmjetëson transformimin e njerëzimit përmes shkëmbimit gjenetik me dashnorë jashtëtokësorë/shpëtimtarë/shkatërrimtarë/inxhinierë gjenetik, të cilët reformojnë habitatet e tokës pas holokaustit nuklear dhe detyrojnë të mbijetuarit të shkrihen në mënyrë intime me ta. Ky është një roman që vë në pikëpyetje politikat riprodhuese, gjuhësore dhe nukleare, në një fushë mitike të strukturuar nga raca dhe gjinia e fundshekullit të 20-të.

Për të gjitha shkeljet e kufijve që ofron, libri *Superluminial* i Vonda Mcintyre mund ta përmbyllë këtë katalog të cunguar përbindëshash premtues dhe të rrezikshëm, që na ndihmojnë në ripërkufizimin e kënaqësive dhe politikave të mishërimit dhe të shkrimit feminist. Në një trillim ku asnjë karakter nuk është “thjesht” njerëzor, statusi i njeriut është tejet problematik. Orka, një zhytëse gjenetikisht e alternuar, mund të flasë me balena vrasëse dhe t’i mbijetojë kushteve në thellësi të oqeanit, por ajo dëshiron të eksplorojë hapësirën si pilote, gjë që e detyron të ketë nevojë për implante bionike të cilat rrezikojnë afrimitetin e saj me zhytës dhe gjitarë të rendit Cetacea. Ndryshimet diktohen nga vektorë virusesh që mbartin një kod të ri zhvillues, me kirurgji transplantuese, me mbjelljen e pajisjeve mikro-elektronike, me çifte analoge, dhe mjete të tjera. Laenea bëhet pilote duke pranuar një implant zemre dhe një mori ndryshimesh të tjera që mundësojnë mbijetesën në tranzite ku tejkalohet shpejtësia e dritës. Radu Dracul mbijeton një murtajë shkaktuar nga një virus në planetin e tij jashtëtokësor, ku e gjen veten me ndjesi kohe që ndryshon kufijtë e perceptimit

hapësinor për të gjitha speciet. Të gjithë personazhet eksplorojnë kufijtë e gjuhës; ëndrrën e komunikimit të përvojës; dhe nevojën për kufizim, anshmëri, dhe intimitet, edhe brenda kësaj bote me tjetërsime dhe lidhje përherë të ndryshueshme. *Superluminal* nënkupton edhe një përkufizim ndryshe të kontradiktave të një bote kiborg; ajo tekstualisht përmban pikëtakimin mes teorisë feministe dhe diskursit kolonial në fantashkencë, për të cilën kam aluduar në këtë kapitull. Kjo është një ndërthurje që ka një histori të gjatë, dhe që shumë feministe nga “bota e parë” janë përpjekur ta shtypin, përfshirë edhe mua në leximet e mia të *Superluminal*, para se të më kërkonte llogari Zoë Sofoulis, pozita ndryshe e së cilës, brenda sistemit informatik botëror të dominimit, e kishte bërë atë shumë vigjilente ndaj momentit imperialist në gjithë kulturat fantastiko-shkencore, përfshirë edhe fantashkencën e grave. Me ndjeshmërinë e një feministeje australiane, Sofoulis e kujtonte Mcintyre më shumë si shkrimtare të aventurave të Captain Kirk dhe Spock në serialin televiziv *Star Trek*, sesa për rishkrimin e saj të romancës në librin *Superluminal*.

Përbindëshat përherë kanë definuar limitet e komunitetit të imagjinatës perëndimore. Centaurët dhe amazonat e Greqisë antike i vendosnin kufijtë polisit të centralizuar të njeriut mashkull grek, duke prishur martesën dhe duke ndotur kufijtë e luftëtarit me kafshërinë dhe gruan. Binjakët e pandarë dhe hermafroditët ishin material njerëzor konfuz në Francën e periudhës së hershme moderne që e bazonte ligjërimin mbi të natyrshmen dhe të mbinatyrshmen, mjekësoren dhe ligjoren, oguret dhe sëmundjet — të gjitha jetike për themelimin e identitetit modern. Shkenca e evolucionit dhe e sjelljeve të majmunëve kanë shënjuar kufijtë e shumëfishtë të identiteteve industriale të fundshekullit të 20-të. Përbindëshat kiborg në fantashkencën feministe, përkufizojnë mundësi dhe kufij politikë tejet të ndryshëm nga ato të propozuar nga trillimet mondane të Burrit dhe Gruas.

Marrja seriozisht e imazherisë së kiborgëve jo vetëm si armiq, ka disa pasoja. Trupat tanë, vetja jonë; trupat janë hartat e fuqisë dhe identitetit. Kiborgët nuk janë ndryshe. Një trup kiborg nuk është i pafajshëm; nuk është rritur në kopsht; nuk kërkon identitet të përveçëm, pra të prodhojë dualizma antagonistë pa fund (ose deri kur bota të marri fund); ironinë e merr të mirëqenë. Një është shumë pak, dhe dy është vetëm një nga mundësitë. Kënaqësia e fortë e aftësisë, aftësisë së makinerisë, nuk është më mëkat, por pjesë e trupit. Makinaria nuk është *diçka* për t'u animuar, për t'u adhuruar, për t'u zotëruar. Makinaria jemi ne, proceset tona, zgjatimet e trupit tonë. Ne mund të jemi përgjegjës për makineritë; *ato* nuk dominojnë, dhe as nuk na kërcënojnë. Ne jemi përgjegjës për kufijtë; ne *ato* jemi. Deri tani (na ishte se ç'na ishte), dukej si mishërimi femëror ishte i mirëqenë, organik, i nevojshëm; dhe mishërimi femëror dukej se ishte aftësi mëmësie dhe të gjitha zgjatimet e saj metaforike. Vetëm duke qenë të papërshtatshme, ne do të ndiejmë kënaqësi me makineritë, dhe më pas me shfajësimin se ky ishte fundja një aktivitet organik, i përshtatshëm për femrat. Kiborgët mund t'i kuptojnë më seriozisht copëzat e pjesëshme dhe fluide të seksit dhe mishërimit seksual. Gjinia, në fund të fundit, mund të mos jetë identitet universal, edhe nëse ka një rëndësi dhe thellësi të madhe historike.

Pyetja e ngarkuar ideologjikisht se çfarë mund të quajmë aktivitet ditor, përvojë, mund të trajtohet edhe nëpërmjet imazhit kiborg. Feministet së fundmi janë shprehur se gratë janë të dhëna pas përditshmërisë, se gratë mirëmbajnë jetën disi më shumë se burrat, dhe për këtë arsye kanë një pozicion epistemologjik potencialisht të privilegjuar. Ky pohim ka një aspekt shumë bindës, që e bën të dukshme veprimtarinë e pavlerësuar femërore dhe e njeh si themelin e jetës.

Por, themeli i jetës? E çfarë të themi për mosdijen e grave, për gjithë përjashtimet dhe dështimet ndaj njohurive dhe aftësive?

Po për qasjen e burrave ndaj kompetencave të përditshme, ndaj njohurisë se si ndërtohen gjërat, si çmontohen, si luhet me to? Ç'të themi për mishërimet e tjera? Gjinia kiborg është mundësia lokale që hakmerret në shkallë botërore. Raca, gjinia dhe kapitali kërkojnë një teori kiborg që përbëhet nga tërësi dhe pjesë. Nuk ka nxitje në kiborg për të prodhuar një teori totale, por ka një përvojë intime kufijsh, të ndërtimit dhe shkatërrimit të tyre. Ka një sistem mitesh që pret të kthehet në gjuhë politike, që e sheh ndryshe shkencën dhe teknologjinë, dhe sfidon informatikën e dominimit — për të vepruar më fuqishëm.

Një imazh i fundit: organizmat dhe politikat organizmike, gjithëpërfshirëse, varen nga metaforat e rilindjes, dhe detyrimisht marrin nga burimet e seksit riprodhues. Do të thoja se kiborgët kanë të bëjnë më shumë me rigjenerim dhe janë mosbesuese ndaj matricës riprodhuese dhe shumicës së lindjeve. Për salamandrat, rigjenerimi pas plagëve, siç është humbja e një gjymtyre, përfshin rirritjen e strukturës dhe restaurimin e funksionit me mundësi të përhershme binjakëzimi, ose për prodhime të pazakonshme topografike në vendin e plagës së dikurshme. Gjymtyra e rirritur mund të jetë e përçudnuar, e dyfishuar, e fuqishme. Ne të gjithë jemi, thellësisht, të lënduar. Ne kemi nevojë për rigjenerim, dhe jo rilindje, dhe mundësitë për rindërtimin tonë përfshijnë ëndrrën utopike të shpresës për një botë të përçudnuar pa gjini.

Imazheria kiborg ndihmon në artikulimin e dy argumentave kryesor në këtë ese: e para, prodhimi i teorisë universale, totalizuese, është gabim madhor që nuk prek pjesën më të madhe të realitetit, mbase asnjëherë, dhe sidomos jo sot; dhe, e dyta, marrja e përgjegjësisë për raportet sociale mes shkencës dhe teknologjisë, do të thotë refuzim i një metafizike anti-shkencë, një “demonologjie” të teknologjisë, pra, mbështetje e punës mjeshtërore të rindërtimit të kufijve të jetës së përditshme, pjesërisht bashkë me të tjerët, në komunikim me gjithë pjesët tona. Nuk është vetëm se shkenca

dhe teknologjia janë mjete që mund t'i sjellin njerëzimit kënaqësi të mëdha, si dhe një matricë të ndërlikuar dominimesh. Imazheria kiborg mund të ofrojë një rrugëdalje nga labirinti i dualizmave brenda të cilit i kemi shpjeguar trupat dhe veglat tona, vetes tonë. Kjo nuk është ëndrra e një gjuhe të përbashkët, por e një vështrimi të shumëanshëm, të fuqishëm dhe jobsimtar. Kjo është imagjinata e një feministeje që flet përçart për të ngjallur frikë tek qarqet e super-shpëtimtarve të së djathtës së re. Ky është kuptimi i ndërtimit dhe shkatërrimit të njëkohshëm të makinerive, identiteve, kategorive, marrëdhënieve dhe tregimeve hapësinore. Ndonëse të dyja janë pjesë e vallëzimit spiral, do të doja më shumë të isha kiborg, sesa hyjneshë.

Përkthyen: Bora Baboçi & Mikela Kakeli

KËRKOHEN BURRA QË DUAN

bell hooks

2004

Çdo femër e do dashurinë e një mashkulli. Çdo grua dëshiron t'i dojë dhe ta duan burrat e jetës së saj. Gej apo hetero qoftë, biseksuale apo beqare, ajo dëshiron të ndiejë dashurinë e babait, vëllait, gjyshit, ose një shoku mashkull. Nëse është heteroseksuale ajo e do dashurinë e një partneri mashkull. Ne jetojmë në një kulturë ku gratë, të uritura e të privuara emocionalisht, me dëshpërim kërkojnë dashurinë e burrave. Uria jonë kolektive është kaq e thellë sa na dërrmon. Dhe prapë s'guxojmë ta përmendim nga frika se mos na tallin, mëshirojnë e turpërojnë. Që të flasim mbi urinë që ndiejmë për dashurinë mashkullore, na duhet ta artikulojmë thellësinë e asaj që na mungon dhe që e kemi humbur. Vrerit ndaj burrave që u shpreh fuqishëm kur feministet bashkëkohore dolën në skenë më shumë se tridhjetë vite më parë, ishte pjesërisht edhe një mënyrë për të fshehur turpin që gratë ndjenin, jo sepse burrat refuzonin të ndanin pushtetin e tyre, por sepse ne nuk arrinim t'i nxisnim, t'i bindnim, apo t'i joshnim ata që të ishin më të hapur ndaj emocioneve të tyre, pra të na donin.

Duke u shprehur se donin pushtetin që kishin burrat, feministet që urrenin burrat (të cilat assesi nuk ishin shumica) heshtazi sikur thonin se edhe ato e meritonin të shpërbleheshin për faktin se ishin të shkëputura nga ndjenjat e tyre, se nuk ishin të afta të dashuronin. Në kulturën patriarkale, burrat iu përgjigjen kërkesës femine për më shumë barazi në vendet e punës dhe në botën e seksit, duke u dhënë atyre pak hapësirë, dhe duke ndarë me to këto sfera pushteti. Hapësira ku shumica e burrave refuzuan të ndryshojnë — ku as vetë nuk besonin se ishin në gjendje të ndryshonin — ishte në jetën emocionale. As për hir të dashurisë dhe respektit ndaj grave të çliuara, burrat s'ishin të

* Kapitulli i parë nga libri *The Will to Change: Men, Masculinity and Love* (New York: Washington Square Press, 2004).

gatshëm të uleshin në tryezën e dashurisë, për ta shijuar gostinë, si partnerë të barabartë.

Askënd nuk e gërryen më shumë uria për dashurinë e burrave, sesa atë vajzën apo djalin e vogël që me të drejtë kërkon dashurinë e Babit. Ai mund të mos jetë i pranishëm, si i vdekur, aty me trup, por jo me mendje, por vajza apo djali kanë etje që të ndihen të pranuar, të parë, të respektuar, të përkujdesur. Kudo në vendin tonë një afishe e madhe mbart këtë mesazh: “Tetë milion fëmijë flenë të uritur çdo natë — për vëmendje nga baballarët e tyre”. Për shkak se kultura patriarkale ua mëson vajzave dhe djemve që dashuria e Babit është më e çmuar sesa ajo e mamit, ka pak gjasa që ngrohtësia amësore të plotësojë mungesën e dashurisë së babait. S’është për t’u habitur se pse këto vajza e djem rriten të zemëruar me burrat, të zemëruar se u është mohuar dashuria që u nevojitet për t’u ndjerë të plotë, me vlerë, të pranuar. Vajzat heteroseksuale dhe djemtë gej mund të bëhen, dhe bëhen, gra dhe burra që kërkojnë të gjejnë dhe ta njohin dashurinë e burrave në lidhjet e tyre romantike. Por ky kërkim rrallëherë përmbushet. Nga zemërimi, pikëllimi, dhe zhgënjimet e përsëritura, ata shpesh përfundojnë duke e mbyllur në vete atë pjesë të tyre të cilën shpresonin ta shëronin nëse prekej nga dashuria e burrave. Kështu, ata mësohen të kënaqen me sado pak vëmendje që marrin nga burrat. Mësohen ta mbivlerësojnë atë. Mësohen të sillen sikur kjo të ishte dashuri. Mësohen si mos ta thonë të vërtetën mbi burrat dhe dashurinë. Mësohen si ta jetojnë gënjeshtrenë.

Si fëmijë ndieja uri për dashurinë e babait tim. Doja që ai të më vinte re, të më jepte vëmendje dhe ngrohtësi. Kur nuk merrja vëmendjen e tij as si vajzë e mirë dhe e dëgjuar, isha e gatshme të rrezikoja të ndëshkohesha duke u sjellë keq, vetëm sa të tërhiqja vështrimin e tij, që ndalej mbi mua, dhe të duroja peshën e dorës së tij të rëndë. Doja shumë që ato duar të më përqafojnë, strehonin, mbronin, të më përkëdhelnin butësisht dhe me kujdes, por e dija që

kjo s'do ndodhte kurrë. Që pesë vjeç e kisha kuptuar se ato duar më pranonin vetëm kur më shkaktonin dhimbje, dhe nëse arrija që këtë dhimbje ta pranoja dhe ta mbaja afër, vetëm atëherë do të isha vajza e Babit. Do ta bëja krenar. Nuk jam e vetmja. Shumë nga ne jemi ndjerë se dashurinë e burrave mund ta fitojmë duke treguar gatishmëri për të duruar dhimbje, gatishmëri për të jetuar jetën duke pohuar se burrëria e vërtetë mashkullore është e përmbajtur, e tërhequr, refuzuese, se kjo është burrëria që duam. Ne mësohemi t'i duam burrat më shumë, sepse ata nuk na duan. Po të guxonin të na donin, brenda kulturës patriarakale, ata nuk do ishin më "burra" të vërtetë.

Në autobiografinë e saj prekëse *In the Country of Men* (Në tokën e burrave) Jan Waldron flet për një dëshirim të ngjashëm. Ajo rrëfen se "nuk ma panë kurrë sytë atë baba për të cilin më dhimbte shpirti, përveçse në grimca kujtimesh të stolisura me përfytyrime dëshirore". Duke krahasuar baballarët e dashur që dëshironim, me ata që kishim, ajo flet për këtë lloj urie:

Babi. Është një zotim që nuk mund të mbahet, edhe pse ka pafund shembuj për të kundërtën. Babi. Nuk e ka atë efektin e dobishëm të Mamit ose Ma'së. Për të flitet si të ishte refren i një balade. Është një zotim që buron nga zemra dhe që lufton për jetë, mes kasaphanës së historisë së vazhdueshme e të qartë të së kundërtës, që ka një përfundim tmerrsisht të mangët. Dashuria e nënës është e bollshme dhe e dukshme: ankohemi se e kemi me tepicë. Dashuria e babait është një margaritar i rrallë që duhet kërkuar, lëmuar, dhe ruajtur. Ajo ka vlerë sepse është rrallë.

Në kulturën tonë ne flasim fare pak mbi dëshirimin për dashuri atërore.

Në vend që të na ofronin urtësinë e tyre mbi natyrën e burrave dhe dashurinë, feministet e reformuara, duke u fokusuar tek pushteti i burrave, vetëm sa përforcuan idenë se, në njëfarë

mënyre, burrat ishin të pushtetshëm dhe i kishin të gjitha. Shkrimet feministe nuk ishin mbi mjerimin e thellë të brendshëm të burrave. Nuk ishin mbi terrorin e tmerrshëm që e ha shpirtin e atij që nuk mund të dashurojë. Ato gra që kishin zili zemër-ngurtësinë e burrave, nuk kishin si të na flasin mbi vuajtjen e thellë burrërore. Kështu, u deshën mbi tridhjetë vite që të dëgjoheshin zërat e feministeve vizionare, që i treguan botës të vërtetën mbi burrat dhe dashurinë. Barbara Deming i cek këto të vërteta:

Mendoj se arsyeja pse burrat janë kaq të dhunshëm është se ata e dinë, thellë brenda vetes, se sjellja e tyre është e gënjeshtërt, dhe i tërbon mendimi se kjo gënjeshtëri mund t'u zbulohet. Por nuk dinë se si të dalin nga ky rreth... Janë të tërbuar sepse po e jetojnë një gënjeshtëri — që do të thotë se, diku thellë brenda vetes, ata duan të çlirohen prej saj, se ata vuajnë rikthimin te e vërteta.

E vërteta që ne nuk e themi është se burrat kanë dëshirim të thellë për dashuri. Është një dëshirim të cilin mendimtarët feministe duhet të kenë guximin ta shqyrtojnë, ta eksplorojnë dhe ta flasin për të. Feministet e rralla largpamëse, tashmë jo të gjitha gra, nuk kanë më frikë të trajtojnë hapur çështjet e burrave, mashkulloritetit dhe dashurisë. Grave u janë bashkuar edhe burrat mendjehapur dhe zemërgjerë, burra që dashurojnë, burra që e dinë se sa të vështirë e kanë meshkujt që të praktikojnë artin e të dashuarit në një kulturë patriarkale.

Një nga arsyet që, deri diku, më shtynë të shkruaj libra mbi dashurinë, ishte konflikti i vazhdueshëm mes meje dhe të dashurit tim, Anthony. Ne ishim (dhe ndërkohë që shkruaj vazhdojmë jemi) lidhja kryesore për njëri-tjetrin. U bashkuam me shpresën për të krijuar dashuri, përfunduam duke krijuar konflikt. Vendosëm të ndaheshim, por as kjo s'i dha fund konfliktit. Zënkat tona kishin të bënin mbi të gjitha me praktikën e dashurisë. Si shumë burra që e dinë se si gratë në jetën e njohin dëshirën e grave të tyre për të

dëgjuar deklarata dashurie, edhe Anthony i bënte këto deklarata. Kur i kërkoja të bënte lidhjen mes fjalëve “të dua” dhe kuptimësisë së tyre në praktikë, ai e gjente veten të pafjalë dhe thellësisht në siklet sa herë i kërkohej të fliste për ndjenjat e tij.

Si shumë meshkuj, edhe ai nuk kishte qenë i lumtur në shumë nga ish-lidhjet e tij. Palumturia e burrave në marrëdhënie, pikëllimi që burrat ndiejnë kur dështojnë në dashuri, shpeshherë kalojnë pa u vënë re në shoqërinë tonë, pikërisht sepse kultura patriarkale nuk do t’ia dijë nëse burrat janë të lumtur apo jo. Kur ne gratë përjetojmë vuajtje emocionale, për shkak se botëkuptimi seksist mëton se gratë kanë emocione dhe ato kanë rëndësi për to, kjo së paku na e bën të mundur t’ua hapim zemrën të tjerëve, shoqes së afërt, terapistes, apo ndonjë të panjohuri ulur pranë nesh në avion apo në autobus. Tradita patriarkale ua mëson burrave njëlloj stoicizmi emocional dhe konsideron se është më burrërore të mos ndjesh, dhe në rast se ndjenjat janë dhe ato shkaktojnë dhimbje, atëherë reagimi burrëror ndaj tyre është t’i shtypësh ato thellë, t’i harrosh, të shpresosh se janë kalimtare. George Weinberg shpjegon në *Why Men Won’t Commit* (Pse burrat nuk dedikohen): “Shumica e burrave i kanë dhënë vetes detyrë të gjejnë një grua ideale, sepse për ta problemet në një marrëdhënie janë të pazgjdhshme. Kur gjëja me vogël nuk shkon siç duhet, duket më e lehtë t’ia mbathësh sesa të flasësh.” Pretendimi mashkullor është se burrat e vërtetë nuk ndiejnë dhimbje.

E vërteta është se burrat po përjetojnë dhimbje, dhe kultura jonë u përgjigjet atyre duke u thënë, “Ju lutem, mos na tregoni se si ndiheni”. Gjithmonë më ka pëlqyer stripi komik *Sylvia* me dy gra të ulura, njëra që shikon një glob të kristaltë dhe tjetra që thotë: “Ai nuk flet kurrë për ndjenjat e tij”. Gruaja që parashikon të ardhmen i përgjigjet: “Sot në ora 2 pasdreke, anembanë botës, burrat do të fillojnë të flasin për ndjenjat e tyre — dhe grave anembanë do t’u vijë keq”.

Nëse çfarë nuk ndjehet nuk mund të shërohet, atëherë duke ushqyer kulturën patriarkale ku burrat socializohen duke mohuar ndjenjat e tyre, ne i dënojmë ata të jetojnë emocionalisht të mpirë. Ne kemi ndërtuar shoqëri ku dhimbja e burrave s'ka zë, ku vuajtja e burrave nuk gjen as emër, as derman. Nuk janë vetëm burrat ata të cilët nuk e marrin vuajtjen e tyre seriozisht. Shumica e grave nuk duan të merren me dhimbjen e burrave nëse kjo pengon përmbushjen e dëshirës femërore. Kur lëvizja feministe arriti të çlirimi i burrave, përfshirë këtu njohjen e “ndjenjave” të tyre, disa gra u tallën me shprehjen e emocioneve nga burrat me të njëjtën neveri dhe përçmim si burrat seksistë. Megjithë dëshirimin e thellë të feministeve për burra që ndiejnë, përpjekja e burrave për të prekur anën e tyre emocionale nuk u vlerësua nga askush. Brenda qarqeve feministe, ata burra që donin të ndryshonin u etiketuan si narcizistë ose nevojtarë. Kur ndonjë burrë shprehte ndjenjat e tij, ai ngjante ose sikur po kërkonte vëmendje, ose si manipulator patriarkal që po vidhte skenën me dramën e tij.

Në të njëzetat e mia, shkoja në terapi çifti me partnerin tim prej dhjetë vitesh i cili, në një rast, shpjegoi sesi, kur ai i ishte përgjigjur kërkesës time që të fliste hapur për ndjenjat e tij, mua më kishte zënë paniku. Kishte të drejtë. Nuk e pata të lehtë të pranoja faktin se mua nuk më pëlqente të dëgjoja për ndjenjat e tij të dhimbshme apo negative, se nuk doja që dobësitë dhe brishtësia e tij të më ligështonin imazhin tim për të si një burrë i fortë. Ja tek isha unë, një feministe e ndritur, që nuk doja të dëgjoja për dhimbjen e burrit tim sepse kjo gjë zbulonte brishtësinë e tij emocionale. Ka kuptim, atëherë, se gratë që e kanë pranuar si të mirëqenë parimin seksist se nëse burrat flasin për ndjenjat e tyre ata janë të dobët, në të vërtetë nuk duan t'i dëgjojnë burrat të flasin, sidomos kur ata thonë se ndihen të lënduar, të padashur. Shumë gra nuk arrijnë ta dëgjojnë dhimbjen mashkullore për dashuri, sepse u duket si akuzë ndaj tyre, si dështim femëror. Meqenëse

normat seksiste na mësojnë se është detyrë e jona të duam, si nëna, si shoqe, si të dashura, kur burrat thonë se ndihen të padashur, atëherë gabimi është i yni, faji bie mbi ne.

Ka vetëm një emocion të shprehur nga burrat që patriarkati e vlerëson; ky emocion është zemërimi. Burrat e vërtetë tërbohen. Tërbimi i tyre, sado i dhunshëm ose dhunues, shihet si i natyrshëm — shprehje pozitive e mashkulloritetit patriarkal. Zemërimi është skuta më e mirë për të fshehur dhimbjen dhe sëmbimin shpirtëror. Babai im ka qenë gjaknxehët. Vazhdon është edhe sot, megjithëse i ka kaluar të tetëdhjetat. Para ca kohësh kur e mora në telefon në shtëpi, duke folur për mua dhe motrën time, ndër të tjera tha “ju dua shumë të dyjave”. E habitur që babi po fliste për dashuri, desha të vazhdonim bisedën, por nuk po gjeja fjalë. Heshta nga frika, frikë kjo e vjetër nga babi, patriarku, burri gjaknxehët dhe fjalëpak, dhe nga frika e re se kjo lidhje e brishtë ngrohtësie mes nesh mund të këputej. Nuk arrita ta pyes, “Çfarë do të thuash, Bab’”, kur më thua që më do shumë?” Në një kapitull të librit *Communion: The Female Search for Love* (Bashkësia: Kërkimi femëror për dashuri), ku flas për kërkimin tonë për burra që dashurojnë, ndër të tjera shkruaj: “Shumë gra i kanë frikë burrat. Frika shtron themelet për përçmim dhe urrejtje. Këtu mund të fshihet një zemërim i ndrydhur, vrastar”. Frika na mban larg nga dashuria. Megjithatë, gratë rrallëherë u flasin burrave se sa frikë i kemi.

As unë me motrat dhe vëllezërit e mi, nuk kemi folur kurrë me babain për ato vite kur na mbante peng — të burgosur brenda mureve të terrorit të tij patriarkal. Edhe tani që jemi të rritur, akoma kemi frikë ta pyesim, “Pse Bab’? Pse ishe aq i inatosur? Pse nuk na doje?”

Në disa fragmente të fuqishme ku shkruan për vdekjen e babait të saj, Barbara Deming i vë emër kësaj frike. E përballur me ndarjen fizike që shkakton vdekja, ajo e sheh qartë se në të gjallë, frika e kishte mbajtur gjithmonë larg tij — frika se ajo mund

t'i afrohej atij më shumë seç duhej, dhe frika që ajo vetë ndien për të kërkuar që të jetë pranë tij. Frika na mban larg nga burrat e jetët sonë; na mban larg nga dashuria.

Njëherë e një kohë mendoja që ishte diçka femërore, kjo frika ndaj burrave. Ama kur fillova të flas me burrat mbi dashurinë, herë pas here dëgjoja histori nga burra që kishin frikë burra të tjerë. Në të vërtetë, burrat e hapur ndaj ndjenjave dhe dashurisë, shpeshherë e fshehin ndërgjegjësimin e tyre emocional nga frika se mos sulmohen dhe turpërohen. Ky është sekreti ynë i madh i përbashkët — frika ndaj mashkullores patriarkale si një që na lidh të gjithëve në kulturën tonë. Nuk mund të duash atë që ke frikë. Prandaj shumë besime fetare na mësojnë që frika nuk ka vend në dashuri.

Kështu, në kulturën patriarkale, të gjithë ne e kemi të vështirë t'i duam burrat. Ne mund të kemi shumë dhembshuri për ta. Mund t'i çmojmë lidhjet me burrat në jetët tona. Mund edhe të ndihemi të dëshpëruara se nuk mund të jetojmë pa praninë, pa shoqërinë e tyre. Mund t'i ndiejmë të gjitha këto pasione në fytyrën e mashkullores, dhe prapë rrimë larg, përtej hendekut që ka krijuar patriarkati, duke u kujdesur të mos kalojmë kufijtë e ndaluar. Në një klasë me një grup studentësh që po lexojnë trilogjinë që kam shkruar mbi dashurinë, me dyzet burra që flasin për dashurinë, flasim për baballarët tanë. Njëri nga ta, mashkull i zi në fund të tridhjetave, i rritur me një baba jo të pranishëm në shtëpi, që punonte shumë, na foli mbi përvojën e tij të kohëve të fundit si prind, zotimin e tij për të qenë një baba i dashur, dhe frikën se do të dështonte. I frikësohej dështimit pasi vetë nuk kishte pasur një figurë prindërore të dashur. I ati kishte qenë pothuajse gjithmonë larg shtëpisë, duke punuar, duke u endur. Kur ndodhej në shtëpi, qasja e tij e preferuar për të krijuar afrimetet me të birin ishte duke e tallur dhe vënë në lojë pa mëshirë, me një zë thumbues, plot sarkazëm dhe përçmim, një zë që mund të të poshtëronte me

një fjalë të vetme. Duke reflektuar përvojën e shumë prej nesh, personi që po e tregonte këtë histori tregoi se sa fort e donte dashurinë e këtij burri të ngurtë, dhe se si mësoi të mos e donte më, duke e mbyllur zemrën, duke mos i dhënë rëndësi. Pyetja ime për të dhe për burrat e tjerë të pranishëm ishte kjo: “Nëse e keni mbyllur zemrën, nëse e keni ndrydhur ndërgjegjen tuaj emocionale, a mund të dini si t’i doni djemtë e juaj? Ku dhe kur keni mësuar të ushtroni dashuri?”

Përgjigjja e tij për mua dhe për burrat e tjerë të ulur në rrethin tonë të dashurisë ishte, “Thjesht mendoj si do të vepronte babai im, dhe e bëj krejt të kundërtën.” Qeshim të gjithë. Ja miratova këtë metodë, por shtova se nuk mjafton të mbesim në kundër-reagim, se kur jemi thjesht reaktivë ia bëjmë të lehtë hijeve nga e kaluara të ndërhyjnë në të tashmen tonë. Sa burra ka që, duke iu shmangur modelit të baballarëve të tyre, rrisin djem që janë kopje të gjyshërve, djem që mbase as nuk e kanë njohur ndonjëherë gjyshin, por sillen si ai? Por, çdo mashkull, përtej reagimit, sido qofshin rrethanat ku është dhe nga vjen, pavarësisht moshës dhe përvojës së tij, mund të mësojë të dashurojë.

Në këto katër vitet e fundit, nga burrat që kam takuar gjatë udhëtimeve dhe ligjëratave të mia, më është bërë e qartë kjo e vërtetë — që burrat duan ta njohin dashurinë dhe të dinë si të duan. Por nuk ka literaturë të mjaftueshme që e trajton në veçanti dhe në mënyrë intime këtë nevojë. Pasi shkrova një libër për dashurinë në përgjithësi, pastaj një tjetër për komunitetin e zi dhe dashurinë në veçanti, dhe një tjetër mbi kërkimin e dashurisë nga gratë, doja të shkoja më tutje dhe të flisja për burrat dhe dashurinë.

Në kulturën tonë, gratë ashtu si edhe burrat, kalojnë fare pak kohë duke i mësuar djemtë se si të duan. Edhe ato gra që kanë shumë mllaf ndaj burrave, shumica e të cilave nuk janë dhe mbase kurrë nuk do të jenë feministe, e përdorin zemërimin e tyre që t’i shmangen përkushtimit të vërtetë në krijimin e një bote ku

burrat e të gjitha moshave të mund ta njohin dashurinë. Një grup i vogël mendimtarësh feministe vazhdojnë të kenë bindjen e fortë se u kanë dhënë burrave krejt çfarë kanë dashur t'u japin; shqetësimi i tyre i vetëm është përmirësimi i mirëqenies kolektive të grave. Megjithatë, jeta më ka mësuar se sa herë që një burrë ka guxuar të përmbys kufijtë patriarkalë për dashuri, jetët e grave, burrave dhe fëmijëve kanë ndryshuar rrënjësisht për të mirë.

Përditë në ekrane televizive dhe në gazeta vendore shohim dhe lexojmë lajme mbi dhunën e vazhdueshme që burrat ushtrojnë këtu dhe gjithkrah nëpër botë. Sa herë dëgjojmë se si djem të rinj adoleshentë marrin armët dhe vrasin prindërit e tyre, bashkëmoshatarët, apo njerëz të panjohur, kulturën tonë e përshkon një ndjesi alarmi. Njerëzit kanë nevojë për përgjigje. Duan të dinë, pse po ndodh kjo? Pse ka kaq shumë vrasje nga fëmijë-djem sot, në këtë moment të historisë? Por askush nuk flet se sa rol të madh luajnë këtu konceptet patriarkale të burrërisë, që u mësojnë djemve se është në natyrën e tyre të vrasin, dhe se ata nuk mund të bëjnë asgjë për ta ndryshuar këtë natyrë — asgjë, pra, që do ta linte të pacenuar mashkulloritetin e tyre. Përderisa kultura jonë i përgatit burrat të përqafojnë luftën, aq më shumë duhen indoktrinuar ata në mendësinë patriarkale që u thotë se natyra e tyre është të vrasin dhe ta shijojnë vrasjen. Të bombarduar nga lajmet për dhunën e burrave, rrallëherë dëgjojmë lajme për burrat dhe dashurinë.

Vetëm një revolucion i vlerave në vendin tonë do t'i japë fund dhunës së burrave, dhe ky revolucion domosdoshmërisht do të bazohet në një etikë të dashurisë. Për të rritur burra që duan, ne duhet t'i duam meshkujt. Të duash mashkulloren ndryshon nga lëndimi dhe shpërblimi i meshkujve për përmbushjen e nocioneve të identitetit mashkullor që ka përcaktuar seksizmi. Kujdesi ndaj burrave nisur nga ajo çfarë ata bëjnë për ne, ndryshon nga dashuria për ta thjesht sepse ata ekzistojnë. Kur duam

mashkulloren, dashurinë e japim pavarësisht se si performojnë ata. Performimi është ndryshe nga thjesht të qenit. Në kulturat patriarkale, burrave nuk u lejohet të jenë thjesht vetvetja, dhe të vlerësohen për identitetin e tyre unik. Vlera e tyre gjithmonë varet nga veprimet e tyre. Në një kulturë anti-patriarkale, burrat nuk kanë nevojë të provojnë vlerën dhe aftësitë e tyre. Që në lindje, ata e dinë se thjesht ekzistenca e tyre u jep vlerë, dhe u jep të drejtën për t'u dashur fort.

Unë shkruaj për burrat dhe dashurinë si një deklaratë mirënjohjeje të thellë ndaj burrave në jetën time me të cilët punoj mbi dashurinë. Mendimet e mia mbi mashkulloritetin filluan kryesisht në fëmijëri, kur pashë sesi unë dhe vëllai im trajtoheshim ndryshe. Sjellja e tij gjykohej me standarde shumë më të ashpra. Asnjë burrë nuk përmbush pritshmëritë e standardeve patriarkale pa tradhtuar vazhdimisht vetveten. Si fëmijë, vëllai im, si shumë djem të tjerë, dëshironte të shprehej lirshëm për veten. Ai nuk donte t'i përmbahej një skenari të ngurtë dhe të parashkruar të mashkulloritetit. Për pasojë, babai ynë patriarkal e tallte dhe përçmonte atë. Prania e vëllait tonë të vogël në shtëpi ka qenë e këndshme, kur ai shprehte lirshëm emocione të habitës dhe gëzimit. Kur në adoleshencë atë e morën para mendimet dhe veprimet patriarkale, ai mësoi t'i maskonte këto ndjenja dashurie. Për të filloi një periudhë alienimi dhe sjelljeje anti-sociale që trajtohen si “të natyrshme” tek djemtë adoleshentë. Ne të gjashtë motrat e tij, u bëmë dëshmitare të këtij ndryshimi tek ai dhe e vajtuam humbjen e afrimitetit tonë. Vetëbesimi i tij u dëmtua rëndë gjatë fëmijërisë, dhe kjo e shoqëroi përgjatë gjithë jetës, pasi ai akoma vazhdon të mos vendosë nëse jetën e tij e definojnë ai vetë, apo standardet patriarkale.

Kur im vëlla hoqi dorë nga ana e tij emocionale dhe nga aftësia e tij për të krijuar lidhje emocionale, vetëm që ta pranoni si “djalë tamam”, duke refuzuar të shoqërohej edhe me motrat

e tij, nga frika se do të dukej më pak “mashkull” nëse i pëlqente shoqëria me ne, në po të njëjtën kohë babai i mamasë sime, Baba Gus, në moshë të thyer, e pati më të lehtë ta tradhtonte patriarkatin. Ai ishte figura e burrit që në fëmijërinë time praktikonte artin e të dashuruarit. Ai kishte prirje për të qenë emocionalisht i ndërgjegjshëm dhe i pranishëm, e megjithatë ishte i ngujuar në një marrëdhënie patriarkale. Gjyshja jonë, gruaja e tij për më shumë se gjashtëdhjetë vite, ishte thellësisht e përfshirë në rolin prej dominueses në marrëdhënien e tyre. Burrave maskilistë, Baba Gus, babai i mamasë sime, u ngjante si i çburrëruar. Për të thonin se e ka bërë zap gruaja. Mbaj mend se si babai im patriarkal shprehte përçmim për baba Gusin duke e quajtur atë të dobët — dhe duke ia bërë kështu me dije Mamit në formë dominuese se ai vetë nuk pranonte urdhëra nga një grua. Babi e shihte admirimin që Mami kishte për të atin, për aftësinë e tij për të dashur, dhe e paraqiste atë që ajo çmonte si diçka të pavlerë.

Asokohe Mami nuk e dinte se sa me fat ishte që kishte një baba të dashur. Si shumë femra, e joshur nga miti i dashurisë romantike, ajo kishte ëndërruar për partner të jetës një burrë të fortë, hijerëndë, prijës, të pashëm dhe trim. Ajo u martua me burrin ideal, veçse e gjeti veten të zënë në kurthin e lidhjes me një burrë ndëshkues, zemërgur, mizor, patriarkal. Për më shumë se dyzet vite martesë, ajo besonte në rolet patriarkale që thoshin se ai duhet të urdhëronte e ajo të bindej e të ulte kokën. Kur burrat patriarkalë nuk janë mizorë, gratë në jetët e tyre arrijnë të mbahen pas mitit se kanë gjetur një burrë patriarkal zemërmirë, që kujdeset dhe i mbron. Kur ky burrë në vazhdimësi sillet në mënyrë mizore, kur ndaj kujdesit dhe mirësisë ai sillet me përçmim dhe shpërfillje të vrazhdë, gruaja në jetën e tij fillon ta shohë me sy tjetër. Ajo mund të fillojë ta vë në dyshim besnikërinë e saj ndaj mendimit patriarkal. Ajo një ditë mund të zgjohet dhe ta kuptojë se martesë e saj është abuzive, se ajo nuk merr dashuri. Në këtë moment zgjimi të plas

zemra. Ndodh rrallë që gratë zemërplasma nga martesë apo lidhje të gjata, t'i lënë burrat e tyre. Ato mësohen ta bëjnë vuajtjen, ankesat dhe hidhësinë pjesë të identitetit të tyre.

Gjatë fëmijërisë sonë, mami ishte mbrojtësja më e madhe e babit. Ai ishte kalorësi i saj me parzmorë shndritëse, dashnori i saj. Edhe atëherë kur filloi ta shihte, ta njihte me të vërtetë, ashtu siç ai ishte, jo ashtu siç ajo donte që ai të ishte, ajo vazhonte të na mësonte ta adhuronim dhe të ishim falënderues për praninë e tij, për të ardhurat që sillte, dhe për disiplinën që kishte. Si grua e viteve të '50-ta, ajo ishte e gatshme të kapej pas idealit patriarkal edhe kur përballlej me realitetin e hidhur të dominimit të përditshëm patriarkal. Kur fëmijët e saj e lanë shtëpinë, dhe e lanë vetëm me burrin e saj, shpresa e saj se ata mund të gjenin rrugën drejt dashurisë u shua. Ajo mbeti vetëm-për-vetëm me patriarkun e ftohtë, të ndrydhur emocionalisht, me të cilin ishte martuar. Pas pesëdhjetë vite martesë ajo as nuk mund ta linte, por as të besonte më në dashuri. Vetëm hidhësia gjeti gjuhë; ajo flet tani për mungesën e dashurisë, për jetën e kaluar me dhimbje shpirti. Ajo nuk është e vetme. Gjithandej nëpër botë gratë ndajnë jetën me burra pa dashuri. Ato jetojnë dhe vajtojnë.

Nëna dhe babai im ishin figurat prej nga buruan modelet e mia të dashurisë dhe dëshirimit. Kam kaluar pjesën kryesore të jetës sime, mes të njëzetave dhe të dyzetave, duke kërkuar dashurinë nga burra intelektualisht të ndritur, por që u mungonte ndërgjegjja emocionale, burra që nuk mund të jepnin çfarë nuk kishin, burra që nuk mund të ligjëronin çfarë nuk dinin — burra që s'dinin si të donin. Në të dyzetat e mia, u lidha me një burrë shumë më të ri i cili ishte edukuar me artin dhe praktikën e mendimit feminist. Ai arrinte të pranonte se e kishte shpirtin e lënduar. Si fëmijë kishte qenë viktimë e tiranisë patriarkale. Ai e dinte që kishte diçka që nuk shkonte brenda tij, megjithëse nuk e kishte gjetur gjuhën të shprehte atë që i mungonte.

“Diçka që mungon përbrenda” është një vetë-përshkrim që e kam dëgjuar sa e sa herë nga burra të ndryshëm gjatë takimeve të mia gjithandej ku kam shkuar për të folur mbi dashurinë. Më ka ndodhur shpesh që burrat të më rrëfohen se si gjatë fëmijërisë së hershme ata kishin përjetuar emocione të forta të gëzimit të shfrenuar, të ndjesisë së afrimitetit me jetën dhe me njerëz të tjerë, dhe kujtonin se si në një moment kishin pësuar një krisje, një shkëputje, dhe kjo ndjesi e të qenit i dashur, i përqaftuar, ishte zhdukur. Në njëfarë mënyre, testi i burrërisë, më rrëfenin këta burrat, ishte gatishmëria për ta pranuar këtë humbje, dhe për ta mos e folur më, as në pikëllimin tënd më intim. Mjerisht, tragjikisht, këta burra, të shumtë në numër, e kujtonin qartë momentin fillestar të thyerjes dhe dhimbjes shpirtërore: momentin kur ata hiqnin dorë nga e drejta për të ndjerë, për të dashur, dhe të gjenin vendin që u takonte si burra patriarkalë.

Kushdo që përpiqet të krijojë dashuri me një partner të pandërgjegjshëm emocionalisht, vuan. Librat vetë-ndihmues që gëlojnë, na thonë se ne nuk mund të ndryshojmë asnjërin veç vetes sonë. Sigurisht ato nuk japin kurrë përgjigje mbi pyetjen se çfarë do t'i motivonte burrat të ndryshojnë, pasi kultura patriarkale i ka mësuar se dashuria i bën të dobët, i bën të ndryshojnë, të zgjedhin dashurinë, dhe se kjo zgjedhje kërkon që ata të ngrihen kundra patriarkatit dhe tiranisë së familjares. Ne nuk mund t'i ndryshojmë burrat por mund t'i nxisim, t'ua kërkojmë dhe të mbështesim vullnetin e tyre për ndryshim. Ne mund të respektojmë të vërtetën e qenies së tyre të brendshme, të cilën mbase ata as nuk arrijnë ta shprehin: dëshirimin e tyre për lidhje, për të dhënë dhe për të pranuar dashuri.

The Will to Change: Men, Masculinity and Love (Vullneti për ndryshim: Burrat, mashkulloriteti dhe dashuria) u përgjigjet pyetjeve mbi dashurinë që kanë shtruar burra të ndryshëm, të të gjitha moshave, në kulturën tonë. Unë shkruaj në përgjigje të pyetjeve

mbi dashurinë nga burra që i njoh në mënyrën më intime, që po përpiqen të gjejnë rrugën e kthimit tek vetja e tyre e hershme, zemër-hapur, emocionalisht e zëshme, që e kanë banuar para se t'u thuhej të heshtnin dëshirimet e tyre dhe të kyçnin zemrën.

The Will to Change është çfarë unë sjell në gostinë e madhe të rikrijimit dhe rigjetjes mashkullore të vetvetes, të së drejtës së tyre emocionale për të dashur dhe për t'u dashur. Gratë kanë besuar se ne mund t'i shpëtojmë burrat që kemi në jetë, duke u dhënë dashuri, dhe se kjo dashuri mund të shërojë të gjitha plagët që shkaktojnë sulmet toksike ndaj sistemit të tyre emocional, nga infarktet emocionale të zemrës që i vuajnë përditë. Gratë mund të bëhen pjesë e këtij procesi shërues. Ne mund të udhëzojmë, mësojmë, vëzhgojmë, të ndajmë njohuri dhe aftësi, por nuk mund të bëjmë për djemtë dhe burrat atë që ata duhet ta bëjnë për veten. Dashuria jonë ndihmon, por e vetme nuk mund t'i shpëtojë djemtë apo burrat. Përfundimisht, djemtë dhe burrat do të shpëtojnë veten e tyre atëherë kur të mësojnë artin e të dashuruarit.

Përktheu: Vasilika Laçi

BIOGRAFITË

COMBAHEE RIVER COLLECTIVE (1974–1980) ishte kolektivi i feministeve socialiste lezbike të zeza, me qendër në Boston, Massachusetts, që u krijua si rezistencë ndaj politikave raciste të feminizmit të bardhë, dhe aspekteve homofobike dhe seksiste brenda Lëvizjes për të Drejta Civile. Ky kolektiv njihet më së miri për manifestin e tyre të vitit 1977, ku për herë të parë u artikulua koncepti i “politikave identitare” që i hapi rrugën feminizmit të ndërthurur.

CARLA BERGMAN është studiuese e pavarur, shkrimtare, regjisore, dhe mama, që jeton në Vancouver. Ajo është bashkëautore e librit *Joyful Militancy* (Militantizmi i gëzueshëm, 2017), redaktore e *Trust Kids!* (Besojuni fëmijëve!, 2022), bashkëthemeluese e platformës dhe podcastit multimedial *Grounded Futures* (Ardhmëri përtoke), dhe drejtuese e “lowercase press”.

DONNA J. HARAWAY është Professore e Dalluar Emerita në departamentin e Historisë së Vetëdijes pranë University of California, Santa Cruz. Ajo mirret kryesisht me studime të shkencës dhe teknologjisë, studime feministe, dhe studime të multispecive. Ajo është autore e një numri të madh librash, përfshirë edhe *Simians, Cyborgs, and Women* (Antropoidët, kiborgët dhe gratë, 1991), *The Companion Species Manifesto* (Manifesti i specieve bashkudhëtare, 2003), dhe *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene* (Afër telasheve: Krijimi i lidhjeve fis-nore në epokën e Chthulucene-it, 2016).

BELL HOOKS (1952–2021) ishte autore, teoricene, mësuese, dhe kritike sociale. Puna dhe analiza e saj e pasur kritike mbi racën, feminizmin dhe klasën, njihet për ndërthurjen e kapitalizmit, dominimit klasor, dashurisë, historisë, artit, seksualitet, mediave, dhe feminizmit. Ajo është autore e librave *Ain't I a Woman?* (A s'jam dhe unë grua?, 1981) dhe *Feminism Is for Everybody: Passionate Politics* (Feminizmi është për të gjithë: Politika të zjarrta, 2000), ndër rreth dyzet libra të tjerë eseistik, me poezi dhe për fëmijë.

LUCE IRIGARAY është teoriciene kulturore, feministe, filozofe, lingviste, psikolinguiste dhe psikoanaliste, puna e së cilës analizon keqpërdorimin e gjuhës në raport me gratë si dhe leximin feminist të autorëve të njohur të kanonit teorik si Frojdi, Hegeli, Lakani, Aristoteli, Kanti dhe Dekarti. Ajo është autore e shumë librave, përfshirë *Speculum de l'autre femme (Spekulumi i gruas tjetër, 1974)* dhe *Ce sexe qui n'en est pas un (Ky seks që nuk është [një], 1977)*.

ALEXANDRA KOLLONTAI (1872–1952) ishte një nga figurat qendrore të revolucionit rus, shkrimtare, diplomate dhe feministe marksiste. Si Komisarë e Popullit për Mirëqenie Sociale, ajo themeloi lidhjen e grave Zhenotdel, pranë Komitetit Qendror, ku luftoi për të drejtat arsimore dhe riprodhuese të grave. Me ardhjen e Stalinit në pushtet, ajo u dërgua në ekzil si ambasadore dhe atashe në Norvegji, Suedi, dhe Meksikë. Ajo shquhet për shkrimet e saj si *Baza sociale për çështjen e gruas (1909)*, *Dashuria e kuqe (1923)*, dhe *Autobiografia e një gruaje komuniste të emancipuar seksualisht (1926)*.

AUDRE LORDE (1934–1992) ishte, siç e quante ajo veten, një grua “e zezë, lezbike, nënë, luftëtare dhe poete” e cila gjithë jetën dhe punën e saj krijuese ia dedikoi luftës kundër padrejtësive sa i përket të drejtave civile, racizmit, seksizmit, klasicizmit, heteroseksizmit, homofobisë dhe përsiatjes mbi identitetin e gruas së zezë.

NICK MONTGOMERY është aktivist, organizator, shkrimtar, dhe doktorant për Studime Kulturore pranë Queen’s University. Ai është autor i blogut *Cultivating Alternatives (Kultivimi i alternativave)*, që eksploron “alternativat ndaj Perandorisë — përfshirë feminizimin, anarkizmin, permakulturën, dekolonizimin, antiracizmi, dhe të tjera lëvizje dhe praktika”.

RADICAL SENSE

VËLLIMI 2

BOTIM NGA
28 November

AUTORË/E

carla bergman & Nick Montgomery, Combahee River Collective,
Donna J. Haraway, bell hooks, Luce Irigaray, Alexandra Kollontai, Audre Lorde

PËRKTHYEN

Bora Baboçi, Gresa Hasa, Paola Iljazi, Mikela Kakeli, Vasilika Laçi,
Ervjola Selenica, Doruntina Vinca

REDAKTORE

Doruntina Vinca

KORREKTORE

Ana Zhibaj

Ky botim u mbështet me bujari nga **feminist review** | **TRUST**

(c) 2023, 28 November. Këto tekste mund t'i lexoni, ribotoni dhe t'i ndani me të tjerët. Në rast ribotimi ju lusim të shënoni të dhënat e sakta të veprës origjinale, emrin e përkthyeses dhe referencën e këtij botimi. ISBN 978-9928-4641-0-2

CIP Katalogimi në botim BK Tiranë

305 -055.2 (082)

1.Gra 2.Përkatësia gjinore 3.Feminizmi

28 November

Tiranë, Shqipëri

info@28november.al

www.28november.al

