

EDITOR:

Sandu FRUNZĂ, U.B.B.

EDITOR EXECUTIV:

Michael JONES,
Temple University

Mihaela FRUNZĂ, U.B.B.

MEMBRI:

Alina BRANDA, U.B.B.

Diana COTRĂU, U.B.B.

Codruța CUCEU, U.B.B.

Ana-Elena ILINCA, U.B.B.

DEMETER Attila, U.B.B.

Nicu GAVRILUȚĂ,
U. Al. I Cuza, Iasi

Nicoleta POPA,
U. A. Vlaicu, Arad

Calin SĂPLĂCAN, U.B.B.

Adonis VIDU, I. E. Oradea

Petre MOLDOVAN, U.B.B.

Adrian COSTACHE, U.B.B.

TEHNOREDACTORI:

Horațiu CRIȘAN (.PDF)

Liviu POP (.HTML)

JOURNAL *for the* STUDY *of* RELIGIONS & IDEOLOGIES

anul II • nr. 6 • winter 2003

ISSN: 1583-0039

Edited by S.C.I.R.I. and
S.A.C.R.I

<http://hiphi.ubbcluj.ro/JSRI>

CONSILIU CONSULTATIV

Aziz AL-AZMEH

American University of Beirut

Ioan BIRIS, U. de Vest

Ioan CHIRILĂ, U.B.B.

Aurel CODOBAN, U.B.B.

Teodor DIMA, U. Al. I Cuza, Iasi

Michael FINKENTHAL

Hebrew U. of Jerusalem

Linda FISHER, C.E.U.

Mircea FLONTA

Universitatea Bucuresti

Ladislau GYEMANT, U.B.B.

Zev HARVEY

Hebrew University of Jerusalem

Moshe IDEL

Hebrew University of Jerusalem

Adrian-Paul ILIESCU

Universitatea Bucuresti

Marius JUCAN, U.B.B.

Ioan-Vasile LEB, U.B.B.

SALAT Levente, U.B.B.

Mircea MICLEA, U.B.B.

Adrian MIROIU, S.N.S.P.A.

Camil MUREȘANU, U.B.B.

Toader NICOARA, U.B.B.

Dorothy NOYES

Ohio State University

Liliana POPESCU, CEP Romania

Dan RAȚIU, U.B.B.

Traian ROTARIU, U.B.B.

Leonard SWIDLER

Temple University

Ioan TULCAN

Aurel Vlaicu U.

Peter van der Veer,

Univ. of Amsterdam

Leon VOLOVICI

Hebrew University of Jerusalem

Contents

STUDIES

MIHAELA FRUNZĂ

**Feminismul ca/ și ideologie
(Feminism as/and Ideology) • 4**

DIANA COTRĂU

**Linguistic Encoding of Youth Ideology by
the Romanian Teen Magazines for Girls • 29**

RALUCA MARIA POPA

**The Socialist Project for Gender
(In)Equality: A Critical Discussion • 49**

THEODORA-ELIZA VĂCĂRESCU

**A Defense of the Late Nineteenth Century
White Suffrage Activists of Australia, New
Zealand and Colorado • 73**

HALLEH GHORASHI

**From Marxist Organizations to Feminism
Iranian Women's Experiences of Revolution and Exile • 89**

ARTICLES

MIHAI LUCACIU

**Argument. Why Should We Study Everyday
Lives of Catholic Women • 108**

ȘTEFANIA MIHALACHE

**Socialismul și camuflarea de gen
(Socialism and gender camouflage) • 117**

ALINA ISAC, MIHAI ALBU

**Dimensiunea feminină a mișcării
ecumenice
(The Feminine Dimension of the Ecumenical
Movement) • 132**

EMIL MOISE

**Interpretarea Bibliei, sursă a
discriminărilor în practica religioasă
O analiză de gen a trei dintre practicile
religioase creștine din România
(Interpretation of the Bible, a source of
discriminations in religious practice. A
gender analysis of three Christian practices
from Romania) • 149**

CONFERENCES

MIHAELA MUDURE

Printre feminisme
(Among Feminisms) • 165

MISCELLANEA

ION CORDONEANU

Sex și ideologie
(Sex and Ideology) • 179

BOOK REVIEWS

SANDU FRUNZĂ

Simona Nicoară, Națiunea modernă.
Mituri, simboluri, ideologii • 188

AUREL-DANIEL BUMBAȘ-VOROVIOV

Marta Petreu, Ionescu în țara tatălui &
Marie-France Ionesco, Portretul scriitorului
în secol. Eugène Ionesco 1909-1994 • 191

IULIA IUGA

Catherine Clement, Julia Kristeva, Femeia
și Sacral • 198

IOANA-ROXANA HAVRICI

Sandu Frunză, Religious Fundamentalism
and the New Conflict of Ideologies • 200

GABRIEL LEANCA

Tony Judt, Povara responsabilității. Blum,
Camus, Aron și secolul XX francez • 203

RALUCA CIURCANU

Zygmunt Bauman, Globalizarea și efectele
ei sociale • 208

OVIDIU PODAR

Ioan Chirila, Cartea profetului Osea –
Breviar al gnozeologiei Vechiului Testa-
ment • 210

MICHAEL S. JONES

Religion in Eastern Europe, Paul Mojzes
and Walter Sawatsky, eds. • 213

MARIUS JUCAN

Fețele toleranței (Faces of tolerance)
Mihaela Frunză, ed. • 216



Mihaela Frunză

Feminismul ca/și ideologie

MIHAELA FRUNZĂ

Assistant Lecturer,
Ph.D., Department of
Systematic Philosophy,
Faculty of History
and Philosophy,
Babes-Bolyai University,
Cluj, Romania.
Coordinator of the
volume *Fețele
toleranței* (2003).
E-mail:
mihafrunza@yahoo.com

This paper analyses the relations between feminism and its various ideological cores. Three tendencies are discussed here: acceptance of the ideological core, criticism and rejection of this core and, more intricately, acceptance of one core and rejection of the other. The emphasis is placed on Anglo-American second-wave liberal feminism, whose ideological nature is almost unanimously accepted, in all the meanings of the term – positive, negative, and neutral. The author adopts Christine di Stefano's idea, that a qualified use of the word „ideology” is preferable to the neglect (that nevertheless must accept the presence) of the term.

„Feminismul este o ideologie prin excelență în relație cu celelalte ideologii, față de care adoptă o poziție de emulație, evaluare critică și respingere și inovație.”

- Michael Freeden

KEY WORDS:

liberal feminism, ideology, ideological core, M. Freeden, radical feminism, gender.

Ideologie – definiții feministe

Termenul de ideologie este tratat cu destulă zgîrcenie în dicționarele feministe¹. Absența sa din dicționare poate fi corelată, ca și în cazul dicționarelor de teorie politică generale, cu preferința pentru teoretizarea diverselor tipuri de feminisme: feminismul liberal, marxist, radical, socialist, multicultural, etc. Una din problemele pe care le ridică aceste subîmpărțiri în interiorul feminismului este, pe de o parte, că nu întotdeauna respectivele categorizări au un conținut strict ideologic. Poate că acesta este detectabil în cazul feminismului liberal, dar ce ne facem, de pildă, cu feminismul postmodern sau cu feminismul existențialist, care sînt puse de unele autoare pe același palier ca și feminismul marxist, deși e greu de argumentat că ele ar reprezenta o poziție strict ideologică?

Chiar în dicționarele în care i se rezervă o intrare separată, modul în care este definit trădează o folosire parțial problematizantă înspre neproblematică. Cu alte cuvinte, el este definit doar *în relație* cu alte concepte centrale, dar nu este un concept central: „O ideologie feministă este un corpus de idei care descrie *sexismul* unei societăți și descrie o societate viitoare în care contradicțiile *sexiste* vor fi eradicate [subl. n.]” – este definiția pe care ne-o propune Maggie Humm în *Dicționarul teoriei feministe*.²

Este limpede că orice teorie despre ideologie, fie ea scrisă de o autoare feministă, care nu ia în considerație sexismul, iese din această definiție și, conform ei, nu poate să capete numele de „ideologie feministă”. Cu toate acestea, termenul de „sexism” este destul de restrictiv și există suficiente abordări feministe care chestionează inegalitățile de gen într-o manieră mai nuanțată. Unii autori și autoare postmoderne ar putea, la rîndu-le, obiecta în privința esențialismului termenului de „sexism”. În același timp, definiția de care vorbim este și mult prea largă: potrivit ei, o lucrare de critică literară feministă care vorbește despre stereotipii sexiste este doar „ideologică”.

Unul dintre autorii care a încercat să ofere o privire de ansamblu asupra raportului dintre feminism și ideologie este filosoful britanic Michael Freeden. În lucrarea sa referitoare la ideologii, feminismul are un rol semnificativ între ideologiile politice. De asemenea, cunoașterea dezbaterilor referitoare la ideologie îi conferă lui Freeden un rol privilegiat în evaluarea teoriilor feministe. Deși nu subscriem integral considerațiilor sale, îl putem socoti un bun punct de plecare în cadrul acestei teme.

Freeden consideră că, probabil cea mai bună definiție a feminismului ca ideologie o reprezintă tentativa sa de re-formulare sau re-structurare a limbajului politic (nu întîmplător, titlul capitolului despre feminism este „Femi-

nism: The Recasting of Political Language”). În această privință, Freeden este foarte aproape de acele autoare feministe care înțeleg deprecierea femeilor și ca pe un efect al imposibilității lor de „a da nume” lucrurilor (monopol bărbătesc, încă de la Adam)³ și care condiționează succesul teoriilor feministe de accesul egal la această practică a numirii. Mai aplicat la subiectul în discuție, probabil că inovația pe care o aduc feministele în materie de texte referitoare la ideologie este folosirea creativă a modelelor existente, remodelarea și redenumirea lor astfel încât să includă și să răspundă la problemele femeilor.

Freeden începe prin a descrie câteva caracteristici ale ideologiei feministe. Astfel, o bună parte dintre ele se constituie în reacție sau ca alternativă la construcțiile ideologice masculine. Adesea, credințele sau prioritățile autorilor feminisți se îndepărtează de teoriile avansate, cel mai adesea, de către bărbați. Propriile lor teorii ar trebui așadar, în viziunea feministă, să conțină un surplus de valoare care să conducă la o nouă viziune asupra teoriilor politice, respectiv la o reconstrucție a lumii acceptabilă pentru feministe⁴.

Mai departe, autorul observă pe bună dreptate că, în cadrul teoriilor feministe, există o insistență sporită asupra categorizărilor interne în tipurile liberal, socialist și radical. În opinia sa, aceste clasificări distrag atenția de la structura

conceptuală a pozițiilor feministe în trei moduri: 1) ignorând logica internă și contestarea culturală ce nu pot fi explicate prin simpla asociere a feminismului cu alte școli ideologice; 2) prin impunerea unor generalizări nesofisticate asupra liberalismului, socialismului, etc. care ignoră complexitatea acestora; 3) prin neglijarea modurilor în care feminismul a reinterpretat aceste ideologii⁵.

Pe de o parte, credem că tipologizarea în sine este la fel de utilă ca și în cadrul ideologiilor tradiționale. Totuși, trebuie să fim precauți în cazul utilizării acestor categorii, deoarece respectiva tipologizare acoperă de cele mai multe ori mai mult decât o ideologie (vezi cazul feminismului postmodern). De asemenea, insistența pe tipologii poate duce la greșeala, pe care o fac destule feministe (vezi mai jos, poziția lui Eisenstein), de a considera calificativul de „liberal” sau „marxist” ca fiind responsabil de latura ideologică a fenomenului și de a „absolvi” feminismul de orice fel de încărcătură ideologică. Și, în plus, dacă toate aceste tipologizări ar reprezenta ideologii radical distincte, de ce anume s-ar mai numi cu toate, cu insistență, „feminisme”?⁶ Ținând cont de aceste observații de principiu, considerăm utilă nu neapărat renunțarea la tipologiile consacrate și căutarea unor „teme recurente ale feminismului”⁷, ci folosirea lor avizată și precaută. După cum spune Loretta Kensinger:

“poate cea mai bună metodă de a folosi aceste categorii tradiționale este de a le localiza frontierele, a le semnală ironiile, a le plasa în dialog, și a le recunoaște diferențele și natura schimbătoare chiar atunci când recunoaștem propriul nostru loc în conturarea acestei înțelegeri”⁸.

Ca un fel de concluzie provizorie la teza anterioară, Freedden susține că feminismul este mai aproape de ideologiile tradiționale decât vor să admită o parte din adepții săi. Însă, adaugă el, ceea ce face diferența față de ideologiile tradiționale, este faptul că feminismul nu se preocupă de aranjamentele politice și sociale general-umane, ci de problemele și scopurile femeilor⁹.

Și aici s-ar cuveni, credem unele precizări. Mai întâi, există feminisți conștienți de apropierea semnalată de ideologii – în sensul în care vorbeam în capitolul anterior de „inevitabilitatea” ideologiei. Cu alte cuvinte, există autoare care observă în mod acurat că distanțarea de o ideologie masculină sau de una patriarhală nu scoate în mod automat feminismul din zona ideologicului. Însă ideologia feministă poate fi preferabilă celei față de care își ia distanță. În orice caz, este preferabilă o folosire calificată, evaluativ-critică a propriei ideologii, decât condamnarea neproblematică (dar deloc neutrală sau obiectivă) a *oricărei* ideologii, fie ea patriarhală.

O altă observație este că există feminisți care cred, pur și simplu, că ideologia este ceva negativ, care trebuie eradicat (similar oarecum susținătorilor școlii „sfârșitului ideologiei”) și că feminismul înseamnă exact acest lucru: abolirea ideologiei (vezi mai jos Griffin).

Totuși, pentru o viziune feministă, problema cea mare o constituie ultima asumție a lui Freedden. Mai precis, implicația negativă pe care o conține: ideologiile tradiționale ar fi mai cuprinzătoare, deoarece s-ar raporta la problemele general-umane, în timp ce feminismul s-ar limita doar la problemele femeilor. Dacă pentru a doua presuposiție, referitoare la feminism, s-ar putea găsi o susținere parțială între feminisți (deși există destule voci care susțin contrariul – vezi mai jos Richards), prima presuposiție ar fi probabil majoritar respinsă. Aceasta pentru că, printre eforturile constante ale feminismului, s-a numărat cel de a argumenta că, cel mai adesea, creațiile intelectuale „tradiționale” ale omenirii (inclusiv ideologiile) au fost produse doar de o parte a umanității (schematic, „bărbații-albi-europeni-de vîrstă medie-din clasa de mijloc”) care tind să promoveze ca normă și să se adreseze în fapt acelei categorii privilegiate, care se constituie prin excluderea tuturor celorlalte (femei, copii, bătrîni, nebuni etc.). Astfel că preferința pentru problemele femeilor poate reprezenta, în același timp, o asumare a unei

parțialități oricum existente și, cu vorbele Mihaelei Miroiu, o „des-mărginire” a limitelor existente – în cazul de față, al celor referitoare la teoriile despre ideologii.

Reîntorcându-ne la Freeden, acesta propune trei variante pentru analiza ideologiei feministe:

1) analiza contribuțiilor diferitelor feminisme la dezvoltarea conceptelor politice centrale tradiționale (respectiv examinarea perspectivelor asupra statului, puterii, autonomiei, etc.);

2) paradigmele alternative propuse de feminism la întrebările teoriei politice tradiționale (respectiv analiza conceptelor centrale în feminism – violență, avort, munca domestică, pornografia etc.);

3) explorarea familiilor de feminisme în termenii pozițiilor ideologice neintenționate de care ele totuși țin.

În cele ce urmează, vom încerca să urmărim pașii 1 și 3 din această schemă de analiză¹⁰, concentrându-ne, acolo unde va fi posibil, în special asupra feminismului liberal contemporan. Aceasta din două motive: mai întâi, o analiză în acești termeni a tuturor familiilor de feminisme ar depăși limitele acestui text; în al doilea rând, feminismul liberal reprezintă curentul central (*mainstream*) în peisajul politic feminist. Acest lucru aduce numeroase avantaje, dar reprezintă și motivul pentru tot atâtea atacuri. Astfel, dacă există o parte a feminismului condiderată aproape unanim „ideologică” (în toate sensurile

termenului, negativ, pozitiv, neutru) atât de susținători, cât și de detractori, aceasta este, cu siguranță, feminismul liberal.

Explorarea familiilor ideologice ale feminismelor

Nuclee ideologice

Între autorii care acceptă legitimitatea conceptului de ideologie în discutarea feminismului, există unii care se arată dispuși să identifice un așa-numit „nucleu ideologic feminist”.

O variantă de descriere a acestui nucleu propune, din nou, Michael Freeden, care operează cu un concept pozitiv de ideologie (ce valorizează în principal aspectele legate de știința politică, limbaj și inevitabilitatea ideologiei). El argumentează în favoarea următoarelor trei idei fundamentale în feminism: Prima idee este reprezentată de centralitatea rolului femeilor sau al genului în politică (fiind legată de dezbaterile egalitate-diferență). A doua idee are în vedere faptul că relațiile dintre femei și bărbați sînt o problemă cheie în organizarea și practicile sociale. A treia idee consideră că relațiile femei-bărbați sînt un nex de putere în care femeile sînt

dominate, exploatate sau oprite de bărbați, susținând că această relație trebuie să fie transformată sau integrată¹¹. O observație care se impune, în cazul susținerii legitimității unui nucleu care transgresează granițele dintre familiile de feminisme, este că aceste idei trebuie să poată fi susținute în cazul fiecărei ramuri a feminismului în parte. În ce ne privește, ele nu contrazic principiile feminismului liberal (deși se poate observa că a doua idee este oarecum o repetare pe un plan mai extins a celei dintâi).

Și Judith Grant, spre deosebire de autoarele care pledează pentru separarea diverselor feminisme, vorbește despre un “feminism fundamental”, ce subîntinde și determină toate aceste doctrine particulare. Diferit însă de Freedman, ea pare să lucreze cu un concept neutru spre peiorativ al ideologiei (mizează pe un concept de ideologie cu referințe directe la Althusser, Gramsci și Barthes) și crede că se poate ieși din ideologie (chiar recomandă acest lucru în finalul lucrării).

“Nucleul”, sau presuposițiile constitutive ale acestui feminism fundamental este constituit de următoarele concepte-cheie: “femeia”, “experiența” și “politicile personale”¹². Nu întâmplător, toate aceste concepte sînt înrădăcinate în experiența concretă. Într-o variantă mai dezvoltată, conceptele de mai sus pot fi relaționate în următoarele teze:

1) femeile *ca femei* constituie un grup oprimat (de către ideologia patriarhală);

2) ceea ce unește femeile, dincolo de variabilele de clasă, rasă, etnie, etc. sînt o serie de *experiențe comune* tuturor femeilor¹³;

3) problemele femeilor nu sînt personale, ci *politice* (aluzie la sloganul feminist „Ceea ce este personal este politic”). Această din urmă teză presupune deja un anumit grad de conștientizare a experiențelor comune, care îndreptățesc sesizarea împărtășirii unor probleme comune (de genul discriminării la locul de muncă, violenței domestice ș.a.m.d.) pentru care soluțiile nu mai pot fi individuale, pentru că ele vizează tocmai femeile ca femei.

Toate aceste presuposiții, susține Judith Grant, sînt de natură ideologică. Ele traversează în diferite grade toate curentele feministe particulare și sînt general acceptate fără a fi discutate sau măcar recunoscute în caracterul lor de propoziții umane failibile.

Totuși, nu putem să nu remarcăm faptul că analiza lui Grant nu pare să se refere în mod substanțial la feminismul liberal. După cum observă Christine di Stefano, cele trei concepte cheie sînt de altfel elaborate de feministe radicale. Mai mult, ele nu se bucură de unanimitate nici chiar în interiorul feminismului radical. Astfel, de exemplu, ideea experiențelor comune a dus la formularea lor în termeni de politici ale identității, și mai departe la

întrebarea: ce este de făcut cu experiențele acelor femei care nu sînt în acord cu ale altora¹⁴?

În ceea ce o privește pe Judith Grant, ea pledează pentru o “teorie feministă revitalizată”, informată de “ideea unei structuri ideologice a genului din care încercăm să evadăm”. În opinia sa, această teorie ar trebui să fie mai bună decît cea bazată pe cele trei concepte cheie, deoarece s-a eliberat de primele două concepte și îl tratează pe al treilea cu precauție. Totuși, di Stefano observă că, deși teoretic alternativa este interesantă, în practică, autoarea nu reușește să-și formuleze propriile presupoziii într-un limbaj eliberat de conceptele „femeilor ca femei”, ale „experiențelor comune” sau ale „politicilor personale”¹⁵.

În ultimele două capitole, Grant articulează, explorează și aplică un număr de ipoteze care privesc genul ca structură de putere pentru a arăta cum anume poate fi destructurată ideea de femei și de experiență, fără a compromite noțiunea de feminism ca practică specific politică¹⁶. Ea propune ca termenul central al analizei să fie „genul însuși”, ceea ce are ca rezultat un fragment de text intitulat “Structura genului ca ideologie și mit”.

Prima ipoteză formulată de Grant este că: „Genul este o structură ideologică relativ autonomă, hegemonică, care împarte lumea în mod ierarhic în două genuri mitice, și care se întărește printr-un sistem elaborat de reguli și

pedepse impuse cu privire la toate aspectele vieții.” Ideologia este înțeleasă aici în sensul teoretizat de Althusser, ca structură deasupra conștiinței care acționează la nivel conștient, care presupune un aparat și practicile sale care funcționează prin constituirea subiecților, iar practicile ideologice sînt guvernate de ritualuri în care aceste practici sînt deja înscrise.

“Genul constituie subiecții după propria imagine și este susținut și reprodus de ritualuri și practici. Genul este relația trăită mediată între oameni și lume.” Grant se folosește aici de perspectiva asupra ideologiei propuse de Gramsci. Cum spune Gramsci, hegemonia este dominarea completă și totală a indivizilor, pînă în punctul în care nu mai este necesară o forță fățișă pentru control. În cazul genului, diviziunea oamenilor apare ca fiind naturală, iar ritualurile ca fiind voluntare.

De asemenea, genul este un sistem de construit înțelesuri, sau un mit (Barthes). Mitul este explicat de Barthes ca un tip de discurs în care înțelesul este eliberat de calitățile istorice și contingente pentru a apare ca fiind natural, etern și apolitic. La fel funcționează și genul: feminitatea și masculinitatea au sens în măsura în care relaționează cu construcțiile sociale în acord cu sistemul de menținere a cerințelor de gen.

În fine, genul este un sistem de infracțiune și pedeapsă. Durkheim descrie infracțiunea ca

violare, iar pedeapsa ca expresie a sentimentelor colective împotriva acesteia. Ca orice structură de putere, genul are reguli, iar încălcarea lor constituie “infracțiune de gen”. Existența pedepsei ne conduce de fapt să remarcăm statutul propriu-zis de infracțiune¹⁷.

Cea de-a doua ipoteză este că: „Vizibilitatea genului ca structură opresivă a devenit posibilă doar o dată cu redescrierea genului dintr-o perspectivă feministă. (178) Ea nu este o perspectivă ce provine dintr-o “experiență a femeilor”, ci este ceea ce folosim ca să dăm sens experienței umane. Interpretările și acțiunile feministe sînt intervenții în ideologia genului, și nu toate femeile adoptă această perspectivă – doar feminismul. Subiectul feminist nu poate fi definit în teorie, ci doar în practică, în actul de a fi feminist.”¹⁸

În felul acesta, autoarea afirmă importanța articulării unui subiect feminist. Ea susține că este imposibil să gîndești “în sine” deconstrucția acestuia, deoarece orice deconstrucție este urmată inevitabil de reconstrucție. De asemenea, ipoteza explică și existența femeilor anti-feministe: acestea au făcut o alegere politică.

Următoarea ipoteză avansată de Grant este că: „Politicele feministe sînt în mod necesar politici personale, dar substanța acestor politici nu poate fi definită a priori sau în absența unui context. Politicile genului trebuie să fie atît personale cît și publice: ele trebuie să țintească

la transformare. Redescrierea și crearea de noi înțelesuri în teorie, sau “perspectiva” feministă nu sînt de ajuns”¹⁹. În fine, ultima ipoteză sună în felul următor: „Scopul politicilor feministe este sfîrșitul genului și crearea unor noi ființe care să se autodetermine și să participe deplin la dezvoltarea subiectivității proprii și mereu pe cale de evoluție”. Am putea să spunem că aceasta este o viziune feministă umanistă²⁰, umanism pe care autoarea însăși îl descrie ca fiind “îmbunătățit” și “post-iluminist”. Modalitatea de a vorbi despre „sfîrșitul genului” ne reamintește de teoreticienii „sfîrșitului ideologiei”. De asemenea, „sfîrșitul genului” reprezintă o teorie coerentă față de ideile feminisților liberali referitoare la androginie.

Pe o linie de argumentare mai specifică și în același timp mai precaută în privința „ideologiei genului” se situează Deborah Cameron. Aflîndu-se pe o poziție legată atît de Althusser și Barthes cît și de Geertz, autoarea propune o lectură în cheie lingvistică a relației dintre gen și ideologie. Fără a nega „materialitatea” genului și legătura sa cu oprimarea femeilor (în maniera postmodernă în care genul e înțeles ca *performanță* reiterată continuu, fără a avea vreo legătură materială cu sexul), ea insistă asupra funcției ideologico-simbolice ce nu poate fi simplu „derivată” din suportul material. „Funcția ideologiei”, susține Cameron, „este de a servi interesele celor puternici prin mistificarea surselor puterii lor,

făcându-le să apară naturale și de neschimbat și inducându-ne dorința de a poseda cel puțin parțial aspectele *status quo*-ului acestora, chiar dacă în felul acesta ne descurajează”²¹.

Diferențierea de gen este un astfel de proces, (inclusiv) ideologic, ce servește la naturalizarea dominării masculine și subordonării femeilor.

Spuneam anterior că argumentarea lui Cameron este mai „specifică și precaută” și, suplimentar, mai realistă decât cea a lui Grant. Aceasta deoarece autoarea pleacă de la un domeniu unde diferența de gen poate fi (relativ facil) codificată – cel al limbajului. Totuși, în loc să vorbească de „sfârșitul genului”, cum face Grant, Cameron arată că relevarea legăturilor dintre limbaj și gen nu va duce în mod automat la înlăturarea relațiilor sociale nedrepte. Totuși, revelarea lor contribuie la de-naturalizarea și demistificarea lor, ceea ce reprezintă un pas important pentru schimbarea lor.

Respingerea ideologiei

În cazul relației dintre ideologia feministă și teoriile politice, o serie de autori au ales să se raporteze la ideologiile existente și să arate în ce măsură feminismul intervine, modificând respectivele cadre ideologice.

Susan Griffin este sceptică în legătură chiar cu proiectul de a teoretiza ideologia. După cum se remarcă din textul său, este limpede că ea

operează cu un concept peiorativ asupra ideologiei, parțial problematizat, în care ideologia se opune *praxis*-ului (în sensul că e ruptă de viața concretă) și, pe de altă parte, tema sa centrală este dominarea. Feminismul este înțeles ca aspirînd să fie fundamental non- sau anti-ideologic. Astfel, ea susține că teoria feministă ca și critică a ideologiei trebuie să se critice și pe sine și să contracareze tendința de a deveni o nouă ideologie.

Ideologiile (E.g. rasismul, pornografia) cer crearea unui non-eu, unui sine negat, unui “dușman”. Reprezintă o perspectivă în care sinele este inevitabil clivat, nerecunoscîndu-și părțile, în care calitățile umane sînt împărțite, iar cele superioare trebuie să le controleze pe cele inferioare.

Orice ideologie împărtășește o tendință ascunsă. Dincolo de o descriere adecvată a adevărului, ideologia oferă promisiunea că realitatea poate fi controlată cu mintea, că ideea este mai reală decât realitatea. O dată cu acestea, ideologia face cu puțință articularea unui concept negativ al alterității. Celălalt devine un simbol și un țap ispășitor pentru negarea evidenței că ideea nu este mai reală decât realitatea. Exemplele pe care le invocă sînt numeroase: persecuția creștinilor, a ereticilor, inchiziția, pogromurile²².

Problema fundamentală a ideologiei este tocmai lipsa ei de aderență la concret.

Ideologiile au pierdut orice legătură cu concretul și din acest motiv ele trebuie să fie evitate de către feministe. Ideologia ascunde o teamă față de creativitate, ascunde dorința ca realitatea să fie previzibilă: „Cînd o teorie a eliberării se transformă într-o ideologie, începe să distrugă sinele și cunoașterea. Neagă simțurile, emoțiile, construiește experiența după propriul model; tot ce nu poate explica e străin, periculos...”²³.

În felul acesta, ideologia: “încetul cu încetul, ajunge să construiască o închisoare pentru minte”. Mai mult, ideologia poate intra și în feminism, atunci cînd de pildă o femeie este admonestată că “este de partea bărbaților”, că nu se comportă “corect politic” sau suficient de “moral”²⁴.

Apropiindu-ne acum de tratamentul rezervat ideologiei în relație cu feminismul liberal, putem constata un prim tip de reacții, în care acestuia îi este denunțat caracterul ideologic (pus în relație cu liberalismul). De obicei, respingerea se face de pe poziția (asumată sau doar implicită) a feminismului radical, a cărui apartenență ideologică nu este chestionată. Cu alte cuvinte, conceptul de ideologie cu care se operează în acest caz este unul peiorativ, parțial problematizat, în care ideologia este înțeleasă ca opunîndu-se praxis-ului, științei, și este văzută în relație cu dominarea.

Cazul lui Eisenstein este mai special, deoarece ea susține că vorbește din interiorul

tradiției feminismului liberal, față de care se delimitează însă critic. În lucrarea sa, Eisenstein are nevoie de conceptul de ideologie, mai precis de o variantă peiorativă a acestuia, pentru a putea analiza implicațiile patriarhatului asupra feminismului liberal. Conceptul de “ideologie” este definit ca un “set de idei care ajută la mistificarea realității”. Ea poate face acest lucru deoarece încorporează atît idei “adevărate” cît și idei “false”, al căror balans este continuu, dacă ideologia vrea să fie efectivă. Pentru a analiza ideologia, trebuie apelat la “relațiile sociale”, deoarece ideologia devine o parte a relațiilor pentru putere. Citatele pe care se sprijină ea sînt din Gramsci, Kellner, Gitlin, și de fapt modul în care analizează ideologia este mai aproape de teoria gramsciană asupra hegemoniei, datorită insistenței pe caracterul adaptativ al acesteia²⁵.

Eisenstein pare să sugereze, prin modul său de argumentare a relației feminism-liberalim-ideologie, că feminismul trebuie să depășească caracterul ideologic al liberalismului. Eisenstein nu problematizează însă ideea “depășirii ideologiei” ca fiind problematică în sine, fiind foarte aproape de acea definiție marxistă a ideologiei unde aceasta este denunțată ca formă de mistificare a “realității”²⁶.

Liberalismul este văzut în carte ca “ideologie specifică aspirînd să protejeze și să întărească relațiile societății patriarhale și capitaliste”. Ea discută astfel trăsăturile patriarhale ale

liberalismului însuși în modul cum este articulată concepția acestuia, al cărei moment crucial este identificat în teoretizarea distincției dintre public și privat (Locke și Rousseau). Ea consideră că structurarea însăși a distincției este posibilă doar dacă acceptăm premisa patriarhală a legitimării funcției reproductive a femeilor prin înțelegerea politică a lor ca fiind cele care cresc copiii, deci ca fiind limitate la sfera privatității și a familiei). În același timp, primele revendicări ale lui Wollstonecraft, Taylor, J.S. Mill, Stanton, au avut drept presupozitie, pretinde Eisenstein, ideea clasei sexuale a femeilor, implicită în expresii de genul “aristocrația sexuală”, ceea ce afirmă potențialul radical al feminismului împotriva constrângerilor ideologiei liberale.

Acest potențial poate rămâne ocultat, cum se întâmplă în cazul lucrării lui Friedan, despre mistica feminină, deoarece Friedan refuză declarativ asumarea ideii de “clasă” sexuală a femeilor (fiind constrânsă de discursul liberal individualist). În analiza pe care i-o face lui Friedan, discursul ei este responsabilizat de construcția unei noi “mistici feminino-liberale”, de care însăși Friedan pare a fi conștientă, dat fiind că mai târziu își reformulează o serie din asumțiile cărții. Friedan, în opinia lui Eisenstein, a înlocuit mistica “femeii casnice” cu mistica “femeii muncitoare”. Noua mistică este responsabilă de “dubla zi de muncă a femeii” și de “ghetto-ul sexual” în care aceasta își

desfășoară activitatea; lucruri posibile pentru că, dacă ideea maternității nu este despărțită de fundalul patriarhal, problemele acesteia nu pot fi chestionate și eventual rezolvate. Ideea pare în plus să fie susținută de eforturile lui Friedan de a defini feminismul liberal în termenii societății capitaliste și de reformulările ulterioare (“timp flexibil”, “parteneriat cu bărbații”), care trădează în opinia lui Eisenstein un conformism din ce în ce mai accentuat față de discursul societății patriarhalo-liberale. În același timp, activitatea organizațiilor feministe (NOW; ERA), deși este clar apreciată pozitiv, este considerată limitată în scop datorită insistențelor la nivelul pur legislativ. Eisenstein consideră că întreaga abordare a “drepturilor” rămâne încă în cadrul ideologic al liberalismului, deoarece acestea se referă doar la caracterul formal al reformelor legislative și nu reușesc să exploreze ideea femeilor ca și “clasă” sexuală²⁷.

Autoarea folosește termenul de “patriarhat” ca desemnând “sistemul împotriva căruia femeile aleg să lupte”. Patriarhatul este o structură politică care privilegiază bărbații, printr-un mod aparte de a folosi biologia în mod politic. Definind femeile ca având drept principală funcție cea de a crește copiii (“reducția femeii la biologia sa se află în centrul ideologiei liberale occidentale”), patriarhatul folosește faptul biologic al nașterii de către femei în mod politic, ca o metodă de a legitima separarea lor de bărbați

și cantonarea lor în sfera privată. Ideea sa este că, în felul acesta, patriarhatul construiește anumite opțiuni posibile ale femeilor și bărbaților. Feministele radicale care au teoretizat această idee sînt: de Beauvoir (prima care analizează semnificația diferenței biologice a femeilor); Firestone, Ti Grace Atkinson, Christine Delphy (care chestionează instituția căsătoriei)²⁸.

Din felul în care analizează patriarhatul, se poate observa că acesta trebuie înțeles tot ca ideologie, deși principalul atac este desfășurat împotriva liberalismului. Eisenstein vorbește de “ideologia patriarhală” în mod curent. Mai mult, dacă privim “funcția” patriarhatului, care constă în “a reproduce o nouă generație de mame”, nu se poate să nu remarcăm că aceasta reprezintă o aplicare a funcției ideologiei (așa cum o înțelegea Althusser) la cazul patriarhatului.

Ceea ce Eisenstein pare să chestioneze mai puțin este caracterul ideologic al “radicalismului” în sine, atunci cînd este asociat feminismului. Lăsarea acestei probleme în suspensie, coroborată cu ideea că, din sintagma “feminism liberal”, termenul “liberal” este responsabil de partea “ideologică”, iar “feminism” de partea “radicală”, lasă de asemenea nechestionată problema caracterului ideologic al feminismului în genere. Finalul cărții vorbește de “acomodarea” unor părți a feminismului liberal (“feminismul liberal progresiv” și cel “status

quo”) în cadrul societății americane, tocmai datorită legăturilor dintre ideologia liberală și cea patriarhală, care susține instituțiile statului. Astfel, întreaga analiză a lui Eisenstein, deși se vrea formal o “restabilire” a feminismului liberal, în fapt debușează într-o denigrare a acestuia, deoarece singurele posibile calități ale acestuia stau în potențialul (“viitorul”) său radical, ceea ce reprezintă în ultimă instanță negarea efectivă a acestuia.

Pe un ton similar se desfășoară și primirea pe care i-o face Judith Lorber cărții lui Friedan, *Beyond Gender*. Ea începe prin a sesiza ironia care o duce pe Friedan de la a analiza, în prima sa carte, problemele femeilor, pentru ca în ultima carte să pornească de la problemele bărbaților care, în prima carte, le obligau pe femei să stea acasă²⁹. Dacă această comparație are într-adevăr ceva ironic în ea, oricum ea presupune că opiniile indivizilor ar trebui să rămîină neschimbate cu trecerea timpului, pentru a nu deveni subiectul ironiilor.

Mai departe, analizînd soluția pe care o propune Friedan în cartea sa, Lorber o califică drept “cu greu o schimbare de paradigmă”. Oricît de nesemnificativă ar putea părea soluția, cu siguranță cartea reprezintă o schimbare majoră, cel puțin din perspectiva parcursului autoarei. Prima sa carte reprezenta o aplicare a unor metode calitative, presupunînd o paradigmă de interpretare fundamental

psihologică. Cea de-a doua carte este dimpotrivă o analiză economico-politică a situației femeilor. Schimbarea este cu siguranță majoră, chiar dacă Judith Lorber dorește să o minimizeze.

Mai departe, Lorber critică sursele și originalitatea lui Friedan, susținând că “*Beyond Gender*” nu oferă nimic despre problemele familiilor americane pentru cei care citesc ziare și reviste, ca să nu menționăm literatura academică”. Critica se extinde în momentul în care este menționat faptul că, de fapt, nici *Feminine Mystique* nu a reprezentat cu adevărat o revoluție, deoarece autoarea nu a sesizat dimensiunea patriarhală a dominației masculine³⁰.

Lorber își manifestă propria preferință pentru lucrări radicale de tipul celei a lui Shulamith Firestone sau a lui Kate Millet. Aici, desigur, preferințele personale nu pot fi contestate; ceea ce se poate contesta este modul de a respinge o autoare pentru a nu fi sesizat problemele pe care le discută altele. O observație de bun simț ar putea fi, desigur, că interpretările indivizilor sînt diferite și este absurd să ceri cuiva să accepte o paradigmă, atunci cînd tu însuși nu îi recunoști propria paradigmă (nici măcar ca paradigmă). Critica lui Lorber pare injustă din această perspectivă, pentru că îi reproșează lui Friedan că nu vorbește în termenii feministelor radicale. Acest tip de critică “din afară” poate fi interesant, dar potrivit acestui temei Friedan poate fi

criticată pentru că nu face logică simbolică sau feminism afro-american; temeiul este de fiecare dată exterior, prin urmare referința nu poate fi controlată. O critică temeinică ar putea fi făcută cu condiția ca ea să abordeze greșelile interne ale lucrării, inconsecvențele în termenii propriului discurs. Aici, Lorber schițează o astfel de critică, arătînd că Friedan, de exemplu “se face că nu vede” că de fapt feminismul liberal a eșuat, întrucît țelul oportunităților egale nu a fost atins, multe femei neputînd încă să concureze cu bărbații pe terenul slujbelor de prestigiu. Însă Lorber greșește, pentru că Friedan vorbește despre aceste neîmpliniri ale liberalismului liberal, în capitolele referitoare la acțiunea afirmativă.

Că acest gen de lectură nu este izolat, reiese și din comentariile unei alte autoare, referitoare la feminismul liberal, Rosemarie Tong. Astfel, scopul declarat al lui Tong în legătură cu feminismul liberal este: “de a vedea dacă feminismul liberal devine cu adevărat mai feminist sau aceasta este doar simplă dorință din partea feministelor”³¹. Ideea implică o definiție anterioară a feminismului, care să-i permită lui Tong să evalueze “feminismul liberal” după o scală de valori deja stabilită.

Un alt tip de reacție îl întîlnim la Judith Evans. Referindu-se tot la Friedan, ea susține că “mistica” despre care vorbește feminista liberală este, de fapt, o ideologie, în sensul de falsă

conștiință ce înșeală femeile asupra adevăratelor lor scopuri și valori. Evans se folosește în acest caz de un concept peiorativ al ideologiei (Engels) pentru a explica tratamentul pe care îl suferă „mistica feminină” în lucrarea lui Friedan. Aceasta este, în viziunea lui Evans, o susținătoare a teoriei egalitate-asemănare. Ideologia care mistifică conștiința femeilor le spune acestora că ele sînt diferite de bărbați și că trebuie să-și cultive diferența, „feminitatea”, prin cultivarea modelului casnic. Elementele ideologiei feminității sînt următoarele: îndobînzirea prin mass-media (promovarea mitului „fericitei eroine casnice”), schimbarea din educație, psihologia și psihanaliza vulgarizate, concepția asupra maternității ca și „culmea a feminității”, industria reclamelor³².

Un argument suplimentar în favoarea acestei interpretări a lui Evans poate fi remarcat în parcursul agitat pe care l-a avut sintagma de „mistică” în opera lui Friedan. Astfel, dacă inițial termenul se aplică feminității, ulterior el va califica chiar o parte a feminismului (să nu uităm că în *The Second Stage* Friedan respinge „mistica feministă”). De fiecare dată el este desemnat să califice un construct teoretic de care autoarea dorește să se debaraseze – ceea ce caracterizează, în ultimă instanță, concepția peiorativă asupra ideologiei.

Critica și acceptarea nucleelor ideologice

Cealaltă alternativă în ceea ce privește relația dintre feminism și ideologie este aceea în care termenul este acceptat și respins succesiv. În aceste cazuri, de obicei se operează cu două concepte referitoare la ideologie: unul peiorativ, care este respins și altul neutru sau pozitiv, care este acceptat.

Vom începe discuția noastră cu discutarea ideologiei în relație cu dominarea, care, după cum am văzut, a reprezentat un motiv-cheie în abordările feministe exclusiviste în raport cu ideologia. Așa cum a reieșit, unul din modurile în care feministii s-au raportat la dominare a fost cel al identificării pattern-urilor acesteia în ideologiile „masculine”. Dintre numeroasele lucrări scrise pe tema dominației masculine, am ales să o amintim aici pe cea a lui Bourdieu, care își propune să investigheze fundamentele antropologice ale acesteia.

Dominația masculină este văzută de autor ca un exemplu și ca un efect al violenței simbolice, o „violenta fină, imperceptibilă și invizibilă chiar și pentru victime”³³. Motivul pentru „invizibilitatea” violenței îl aflăm din chiar „locul” situării acestei violențe: canalele simbolice ale comunicării și cunoașterii, recunoașterii, sentimentelor. Cu alte cuvinte, avem aici de-a face cu o combinație între registrul simbolic sau

imaginar al ideologiei (de care vorbea Geertz) și respectiv „ideologia invizibilă” a lui Lefort.

Pentru a putea surprinde logica internă a acestei dominații, Bourdieu propune un detur, o analogie etnografică, care să analizeze pattern-urile dominației într-o cultură străină. Explicația sa este extrem de convingătoare: în cazul propriei noastre societăți, regimul sexualității și al genului apare naturalizat și sîntem incapabili să deslușim mecanismele fine care fac posibil acest lucru. Mai mult, cum spune el, „Cînd încercăm să înțelegem dominația masculină adesea sîntem gata să recurgem la acele moduri de gîndire care sînt produsele dominației”, cu alte cuvinte să examinăm respectivele mecanisme prin lentila distorsionată a însăși funcționării lor. De aceea, Bourdieu propune exemplul societății berberilor din Kabylia, care sînt suficient de îndepărtați și de diferiți pentru a putea sesiza acele mecanisme care, în cazul propriei culturi, ne condiționează. Metoda pe care o alege este socioanaliza „inconștientului androcentric” al unei culturi, ale cărei categorii încearcă să le obiectiveze. Desigur, Bourdieu este conștient de răsturnările pe care o astfel de viziune poate să le aducă în paradigma dominației. Însă, după cum spune el, dacă în felul acesta se va descoperi că resorturile dominației nu se află acolo unde le-au căutat feministele, respectiv la rădăcina separării public-privat și a sferei domestice, ci la nivelul

instituțiilor, faptul va avea ca și consecință pozitivă deschiderea unui „nou cîmp de luptă împotriva discriminării”³⁴.

Raportîndu-se la ideea dominației masculine, Richard Rorty propune la rîndul său o alternativă de tip „critică și acceptare”³⁵. Soluția sa este aparent paradoxală, dar ea vine în spiritul orientării pragmatiste pe care autorul a mai recomandat-o, de altfel, și cu alte ocazii feministelor³⁶. Critica dominației masculine este inclusă de Rorty în mai generala „critică a ideologiilor” pe care o practică filosofii (de la Marx și Engels încoace) pentru a „demasca” practicile sociale curente. Or, Rorty este sceptic în privința eficacității unui astfel de proiect. Motivele sale sînt multiple: mai întîi, pentru că afirmă că cea mai eficientă cale de demascare a unei practici injuste este sugerarea uneia alternative, mai degrabă decît critica celei prezente; apoi, că proiectul inițial al lui Marx și Engels era unul revoluționar, în timp ce proiectul feminist este unul în esență reformist; în al treilea rînd, că modalitatea cea mai uzitată de această critică a ideologiilor este deconstrucția, care expune caracterul distorsionat al ideologiei, dar nu poate să ofere o alternativă³⁷. Sugestia lui Rorty este ca feministele (liberale) să abandoneze critica dominației masculine cu mijloacele deconstrucției, respectiv să se alieze cu pragmatismul pentru a propune o alternativă coerentă la această dominație³⁸.

Dacă Bourdieu propunea o abordare antropologică a ideologiei, iar Rorty una pragmatică, Christine di Stefano preferă perspectiva oferită de teoriile politice. În lucrarea pe care o discutăm aici, ea operează cu un concept de ideologie foarte apropiat de cel propus de .

Autoarea detectează trei orientări principale pe “agenda” feministă în cadrul teoriei politice contemporane: de a reciti textele tradiției cu o privire care să dezvăluie semnificațiile genizate nedetectate [abordarea propusă de carte]; de a se întoarce la texte scrise de femei (de obicei obscure), în efortul de a încorpora diferite semnificații și posibilități genizate în canon; în fine, de a contesta însăși noțiunea de tradiție, ca ficțiune patriarhală și opresivă și de a redefini radical întreprinderea teoriei politice astfel încât ea să nu mai se preocupe exclusiv de operele canonice³⁹.

În privința dominației masculine, poziția lui di Stefano este una extrem de nuanțată. În tratarea masculinității ca o formă de ideologie, ia ca puncte de plecare marxismul și sociologia cunoașterii. În această tradiție epistemologică, factorii culturali, istorici sînt considerați a opera ca elemente semnificative ale cunoașterii. Ea folosește o noțiune neutră, specializată a ideologiei, pe care o argumentează teoretic: “Se poate, cred, folosi o noțiune calificată de ideologie fără a apela la ideea că ideologia este

în mod necesară falsă sau pur epifenomenală. Altfel spus, se poate reține insistența pe constituenții “materiali” ai cunoașterii fără a contrapune ideologia cunoașterii non-ideologice. Din acest punct de vedere, orice cunoaștere este ideologică; iar acuza de ideologie nu face în mod necesar cunoașterea problematică”. Înțelesurile multiple ale ideologiei, în viziunea sa, aglomerează următoarele elemente: ideologia ca perspectivă asupra lumii, ca sistem de referință și respectiv ca “structură de adîncime”.

Ideologia, pe scurt, „nu este în mod necesar un cuvînt murdar”, deși conține judecata că cunoașterea și puterea sînt aliate. În opinia sa, problema ideologiei dominației masculine constă în faptul: “nu acceptă alte elaborări cognitive ale lumii sociale și se bazează pe o teamă nemărturisită de femei, care duce la încercarea de a le domina. Cu alte cuvinte, ideologia masculină este implicată în misoginie. Acest lucru este foarte diferit de etichetarea simplistă a ideologiei masculine ca fiind “falsă”. Această judecată nici nu cere contrapunerea unei alternative feministe nonideologice... nu am rezerve în a caracteriza analiza feministă ca fiind ideologică în sensul că este o altă instanțiere a relației ubicue putere-cunoaștere”⁴⁰.

Autoarea observă pe bună dreptate că ideologia este un concept care nu mai e la modă, în special după critica postmodernă; însă, în

opinia sa, este preferabilă folosirea unei versiuni calificate a termenului datorită forței retorice euristice, în special în măsura în care evocă noțiunea de cunoaștere care este generalizată și complice cu interesele grupurilor politice dominante.

Di Stefano nu acceptă nici sugestia că ideologia ar instaura o distincție între condiția materială a lumii și cea ideologică, acesta fiind de altfel motivul pentru care considerăm că poziția sa se apropie foarte mult de cea a lui Zizek. Ca și el, ea susține că nu există experiență “pură” a lumii, dezbărată de orice fel de ideologie⁴¹.

De asemenea, ea respinge opinia că ideologia poate fi considerată „falsă” sau „reală” doar datorită caracterului său epistemologic. După cum explică ea, “Ideologia masculină modernă” este înțeleasă a reflecta, produce și constitui parțial relațiile sociale dintre femei, bărbați, umanitate și natură. Este “reală” în sensul că produce o lume în propria imagine; este “falsă” în sensul că violentează lumea și subiecții genizați.

Revenind la feminismul liberal, putem constata mai multe strategii în privința acceptării și respingerii ideologiilor. Există unele autoare care fac parte din acest curent (Richards) sau care îl laudă necondiționat (Sommers) și care resping feminismul radical ca fiind ideologic, de pe poziții pretins liberale (un fel de răsturnare în oglindă a acuzelor feministelor radicale la adresa celor liberale). Și aici, conceptul de ideologie

aplicat feminismului radical este unul peiorativ și puțin problematizat; cel aplicat feminismului liberal este unul pozitiv, deși la fel de puțin problematizat. Strategia este de a afirma feminismul liberal ca reprezentând partea genuină și centrală a feminismului în genere.

Așa cum am arătat în introducere, Richards definește feminismul ca fiind “înțelegerea că femeile suferă de nedreptate socială sistematică datorită sexului lor” – o definiție extinsă, dar suficient de vagă, după cum au observat interpreții. Ea încearcă să opună această definiție „neutră” altor definiții marcat „ideologice”. Putem sesiza aici acea mișcare de care vorbesc interpreții ideologiilor, și anume afirmarea ideologiei ca gândirea celui alt. „Celălalt” este în acest caz feminismul radical. Un exemplu de “anagajament ideologic” îl reprezintă, pentru Richards, susținerea că feministele participă în grupurile de trezire a conștiinței și în organizațiile non-ierarhice, resping feminitatea, cred că familia este opresivă iar femeile sînt fie egale, fie superioare bărbaților (după cum se poate remarca, acesta este un fel de rezumat peiorativ al agendei radicale). Un alt mod ideologic de raportare este de a limita feminismul la interesele femeilor (din nou, o parodiare a agendei radicale)⁴².

Un atac mult mai dur la adresa unei părți a feminismului propune Christina Hoff Sommers⁴³. Deloc întîmplător, probabil, ea

speculează opoziția ideologie-știință în folosirea pe care o dă conceptului de ideologie. Ea pornește de la exagerările din lucrările a ceea ce ea însăși grupează sub titlul ciudat de “gender feminists”: Gloria Steinem, Patricia Ireland, Susan Faludi, Marilyn French, Naomi Wolf, Catharine MacKinnon⁴⁴. Acestea, susține ea, au folosit în lucrările lor afirmații exagerate despre violența masculină, oprimarea femeilor, violența domestică, etc. Lucrarea abundă de asemenea „statistici truate”, cărora autoarea le opune „statisticile reale”⁴⁵.

Sommers trece de la statistici la însuși conceptul de dominație masculină, pe care îl citește doar ca o prelungire teoretică a primelor. Aceste “gender feminists”, spune ea, “cred că în toate instituțiile noastre, de la stat, la familie și universitate, perpetuează dominația masculină”. Sommers apelează, inevitabil, la conceptul de ideologie. Astfel, descriindu-le pe „gender feminists”, ea le aplică termenul de „ideologi feminisți” (*feminists ideologues*). În opinia sa, ele nu ajută pe nimeni cu statisticile lor truate, dimpotrivă, au dus la faptul că multe femei refuză să se declare feministe, deoarece nu vor să fie identificate cu ele. În opoziție, Sommers vorbește de “feministele liberale clasice” (fără a le numi totuși, întreprindere riscantă, deoarece sintagma l-ar putea include și pe... John Stuart Mill) față de care “femeile americane au o datorie incalculabilă”. Reluând sintagma din titlul cărții,

Sommers arată că “gender feminists” au furat feminismul de la o tradiție care niciodată nu le-a recunoscut dominația”⁴⁶. Ideea este cel puțin bizară, presupunând, între altele: că ideile pot fi definitiv „apropiate” de un grup sau altul; că atât „feministele liberale clasice” cât și misterioasele „gender feminists” reprezintă două blocuri solide, ceea ce ignoră diferențele interioare; că feminismul s-ar caracteriza printr-un mers liniar, în care când liberalele, când radicalele ar prelua „conducerea”, ceea ce ignoră concomitența și dialogul dintre cele două curente. În fine, Sommers nu chestionează legitimitatea expresiei sale de „gender feminists” pe care o atribuie fără probleme unor autoare extrem de diferite între ele și care, suplimentar, nici nu încearcă să se revendice de la o tradiție comună.

Opoziția pe care o folosește Sommers în context este cea dintre ideologie și știință, opoziție pe temeiul căreia, încă de la apariția termenului (de Tracy vs. Napoleon), s-au produs cele mai radicale respingeri ale sale. Cartea lui Sommers reprezintă o ilustrare mai degrabă nefericită a tezei lui — și di Stefano, referitoare la mișcarea de „bumerang” a ideologiei: atunci când se denunță cu fervoare un curent sau fenomen ca fiind „ideologic”, inversul său nu e mai puțin ideologic.

Mult mai echilibrate sînt pozițiile a două autoare care scriu în *Journal of Political Ideologies*. Aici, se observă cu ușurință folosirea unui

concept mult mai nuanțat pentru ideologie și din ce în ce mai complex. De asemenea, aceste articole problematizează extrem de coerent relația dintre feminism și liberalism, spre deosebire de lucrările discutate în secțiunea precedentă, unde termenul chestionat era doar liberalismul, înțeles ca fenomen mult mai unitar decât a fost în istorie.

Astfel, Kate Nash⁴⁷ examinează critica feministă a liberalismului ca masculinist și implicațiile pentru feminism ca proiect politic. Ea argumentează că această versiune feministă asupra liberalismului este anistorică și că reprimă ambiguitățile și confuziile atât ale textelor liberale cât și ale instituțiilor, făcând liberalismul mai static și omogen decât a fost în realitate. Folosirea de către liberalism a termenului “femeie” trebuie să fie făcută în termeni derrideeni, ca acele indecidabile care fac posibile distincțiile cheie dintre privat și public. În acest fel, liberalismul este modificat pentru a include specificitatea femeilor ca femei. În această perspectivă, femeile sînt simultan invizibile și recunoscute cu specificitatea lor ca femei, ceea ce face ca teoria liberală să poată fi acomodată cu feminismul.

Celălalt articol îi aparține lui Diana Coole⁴⁸. Articolul definește țelul feminismului ca fiind unul de abolire al discriminării și al excluderii pe bază de gen. Din această perspectivă, secolul XX a fost plin de câștiguri pentru femei. Dezvoltările

din interiorul feminismului fac problematică această descriere. În primă instanță, feminismul poate fi prezentat ca proiect emancipator neterminat, un aspect al procesului general de modernizare, bun pentru a fi încadrat într-o istorie a metanarativelor⁴⁹.

Feminismul s-a înțeles adesea pe sine în termenii tradiției metanarațiunilor lui Lyotard (cea liberal-emancipatoare, kantiană și cea speculativă, hegeliană). În ambele cazuri este vorba de o povestire a progresului către rațiune și libertate, prin cunoașterea acumulată și prin conștiința subiecților raționali. Feminismul s-a perceput pe sine ca parte a unei narațiuni emancipatoare – de căutare a egalității sexuale. Astfel, feminismul este descris ca avînd un prim val liberal (cu apogeul în anii 1930) și un al doilea val, mai radical și socialist (anii 1960-1980). Din acest punct de vedere, însă, feminismul nu poate pretinde că discriminarea de gen este cea mai importantă, în special în privința noilor discriminări invocate – rasă, clasă etc.

Celălalt mod de lecturare și interpretare a feminismului pleacă de la observația că mișcările și interesele femeilor au fost mereu contingente și diverse, adaptînd strategiile politice la propriul conținut. Autoarea pledează pentru o astfel de receptare ideologică a feminismelor din Marea Britanie.

În fine, o a treia variantă de respingere plus acceptare a termenului de ideologie îi aparține autoarei liberale a cărei abordare o considerăm cea mai complexă, și anume lui Susan Moller Okin. În primă instanță, ea folosește un concept peiorativ al ideologiei, foarte apropiat de modul în care este tratată aceasta la Judith Grant. Afirmăm acest lucru deoarece, asemeni lui Grant, și Okin situează construcția ideologică în proximitatea genului, pe care, așa cum am văzut, o leagă de problema familiei și de construcția artificială a dihotomiei public/ privat: „Natura genizată, trecută și prezentă, a familiei și *ideologia care o înconjoară*, le afectează în mod *virtual* pe toate femeile, indiferent dacă ele au trăit sau nu într-o familie tradițională”⁵⁰ [subl. n.]. Tot ca și Grant, și Okin crede că această ideologie va dispărea, odată cu dispariția – respectiv diminuarea importanței – genului în societate. Poziția lui Okin pare aici să oscileze între eliminarea totală a genului (ca în pasajul deja citat al imaginării unui viitor drept, fără gen, în care sexul unei persoane să conteze la fel de puțin ca și culoarea ochilor; sau în caracterizarea primului model propus de familie ca „lipsit de gen” - *genderless*) și posibilitatea ca acesta să continue să joace un rol, chiar dacă periferic, în structurile sociale (al doilea model propus de familie).

Celălalt concept de ideologie este elaborat în colaborare cu Jane Mansbridge⁵¹. Aici, conceptul

de ideologie folosit este unul pozitiv: „...considerăm ideologia ca fiind un instrument de organizare pentru înțelegerea lumii, un instrument care afectează în mod necesar percepția dar nu servește în mod necesar puterea dominantă”⁵². Această a doua definiție nu mai are legătură cu feminismul liberal, ci cu feminismul în ansamblu (a cărui caracteristică cvasi-generală ar fi stoparea „dominației masculine”), ca mișcare politică ce adresează potențial doleanțele *tuturor* femeilor: „Spre deosebire de marxism, care este o ideologie inițiată de un singur individ, feminismul este esențialmente plural. Astfel, este implicit derivat din experiența *fiecărei* femei care a rezistat sau a încercat să reziste dominației”⁵³ [subl. n.].

Acest feminism universal s-ar caracteriza prin trei puncte: 1. „feminismul privilegiază experiența”, 2. „feminismul nu este ușor de sistematizat”, 3. „feminismul transformă ceea ce este personal în politic”⁵⁴. Dincolo de diversitatea ireductibilă a curenților interioare, acest feminism-ideologie ar trebui, în opinia autoarelor, să fie angajat față de un anume sens al dreptății și drepturilor, să crediteze experiențele femeilor, să participe la crearea și partajarea coerciției legitime a legii.

Acest al doilea tip de ideologie nu va dispărea, ba dimpotrivă, autoarele își exprimă optimismul privind extensiunea acestuia continuă în timp și în spațiu: „Ca ideologie, ca

mod de a înțelege și de a da sens lucrurilor, ne așteptăm ca feminismul să se răspîndească pe întreg pămîntul, îmbrăcînd forme care nu sînt previzibile din interiorul experienței occidentale... Interacțiunea dintre experiențele femeilor, politicile feministe și o filosofie feministă care vede ceea ce este personal ca fiind politic va produce, în continuă evoluție, feminismul ca ideologie”⁵⁵.

Totuși, optimismul pe care îl exprimă autoarele este cu siguranță unul cel puțin paradoxal, iar acest lucru provine din vehicularea a două înțelesuri contradictorii ale termenului de ideologie. Pe de o parte, ideologia este înțeleasă ca fiind un fenomen negativ, legat de tema dominației (feminismul trebuie să lupte împotriva dominației masculine), pe de altă parte, ideologia feministă, ca viziune despre lume, este presupusă a se răspîndi pe tot pămîntul și a nu avea sfîrșit temporal. Dacă combinăm cele două premise, rezultă că: 1) sau dominația masculină va continua la rîndul ei să se propage, în ciuda eforturilor feminismului (altminteri dezvoltarea acestuia nu se justifică); 2) sau feminismul are și alte scopuri decît eliminarea dominației masculine, și atunci, chiar în ipoteza dispariției acesteia, poate continua să se dezvolte.

Deși există numeroși autori care sînt sceptici față de o eventuală eliminare totală a dominației patriarhale⁵⁶, nu credem că acesta este sensul în

care se poate ieși din dilema de mai sus, cel puțin, nu în cazul feminismului liberal. Acesta *trebuie* să presupună că ideologia patriarhală va putea fi înlăturată, și la limită, că feminismul liberal ca răspuns la această ideologie își va pierde utilitatea în acea societate. Totuși, feminismul liberal nu își va pierde *orice* sens, chiar într-o utopică societate „fără gen”, în cazul în care îl concepem ca fiind mai mult decît o ideologie. Această ultimă observație ne scoate însă în afara scopurilor prezentului volum, unde ne-am propus să investigăm tocmai relația dintre feminism și ideologie. Desigur că, pe lîngă aspectul ideologic, feminismul (liberal) are multiple dimensiuni, de la cele filosofice pînă la cele culturale. Acestea pot face obiectul unor alte scrieri, în fața cărora cea de aici trebuie să se oprească.

Celălalt răspuns posibil este acela că, independent de relația cu ideologia dominației masculine, ideologia feminismului liberal va continua să existe, într-o formă sau alta, datorită inevitabilității ideologiei ca atare. Orice sfîrșit proiectat sau proorocit al ideologiilor trebuie să contracareze constatările “revirimentelor” ideologice din ultimele decenii. Sau, cu o altă metaforă des vehiculată: precum o pasăre Phoenix, ideologia (feminismului liberal) va renaște, mereu, din propria-i cenușă reciclată și postmodernă.

Note:

¹ Multe dicționare feministe nu propun o intrare separată termenului ca atare. Vezi de exemplu Janet K. Boles, Diane Long Hoeveler,

From the Goddess to the Glass Ceiling. A Dictionary of Feminism, Madison Books, Lanham, Maryland, 1996; sau în spațiul nostru cultural: Otilia Dragomir, Mihaela Miroiu (ed.), Lexicon feminist, Ed. Polirom, Iași, 2002.

² Maggie Humm, „Ideology”, în The Dictionary of Feminist Theory, second edition, Prentice Hall & Harvester Wheatsheaf, New York, 1995 (1st edition published 1989), p. 128.

³ Nu intenționăm aici să intrăm în detaliile simbolice, istorice sau politice ale actului/practicii „numirii”. Autoarele feministe insistă asupra faptului că „puterea de a numi definește calitatea și valoarea a ceea ce este numit și neagă realitatea a ceea ce nu este numit” (Maggie Humm, „Ideology”, ed. cit., p. 184). Pentru o viziune radicală a modului în care femeile pot să reclame puterea de a numi prin invenții lingvistice, vezi Mary Daly.

⁴ Michael Freeden, Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach, Clarendon Press, Oxford, 1996, p. 488.

⁵ Idem, p. 489.

⁶ Nu dorim să sugerăm, cu această întrebare, faptul că feminismul ar avea un fel de „nucleu dur” constant, o „esență” unică, universală și

anistorică, reperabilă, să zicem, de la mișcarea sufragetelor încoace. Pentru o variantă sensibil nuanțată, dar pledînd totuși pentru un „unmodified feminism” (feminism nemodificat) vorbește de pildă MacKinnon. (Kensinger semnalează unele probleme ale acestei abordări, atunci când observă că în felul acesta, pe de o parte, se neglijează afirmațiile personale ale feministelor ce se declară liberale, radicale, etc. iar pe de altă parte nu este foarte clar ce anume este feminismul însuși – vezi Loretta Kensinger, „(In)Quest of Liberal Feminism”, Hypathia. A Journal of Feminist Philosophy, vol. 12, no. 4 (Fall 1997) p. 193. Credem că și în acest caz, cea mai potrivită descriere ar fi tabloul witgensteinian al „asemănărilor de familie”. Această „unitate” fluctuantă a tuturor familiilor de feminisme poate însă să țină, după cum vom argumenta, chiar de dimensiunea sa ideologică.

⁷ Propunerea îi aparține lui Will Kymlicka, Contemporary Political Philosophy. An Introduction, Clarendon Press, Oxford, 1990, p. 238.

⁸ Loretta Kensinger, „(In)Quest of Liberal Feminism”, ed. cit., p. 194.

⁹ Michael Freeden, Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach, ed. cit., p. 490.

¹⁰ O analiză amănunțită a câtorva concepte centrale în feminism am realizat în prima parte a lucrării de doctorat, în curs de apariție la editura Limes

¹¹ Michael Freeden, *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*, ed. cit., p. 491.

¹² Judith Grant, *Fundamental Feminism. Contesting the Core Concepts of Feminist Theory*, Routledge, New York, 1993, pp. 4 și urm.

¹³ La noi, Mihaela Miroiu este cea care teoretizează aceste experiențe comune ale femeilor, atât în prima sa lucrare, *Gîndul umbrei. Abordări feministe în filosofia contemporană*, Ed. Alternative, București, 1995, cât și în *Educația retro*, Ed. Trei, București, 1999.

¹⁴ Christine di Stefano, „Book Review” în *American Political Science Review*, March 1995, vol 89, issue 1, pp. 184-185.

¹⁵ În termenii discuției anterioare despre ideologie, Grant ignoră legătura dintre ideologie și limbaj, atunci cînd consideră că acesta din urmă poate fi modificat într-astfel.

¹⁶ Judith Grant, *Fundamental Feminism*, ed. cit., p. 184. De fapt, arată di Stefano, această trecere nu este atât de simplă. Ea își exemplifică teoria analizînd mai multe filme, însă limbajul pe care îl folosește trădează dependența de termenii contestați.

¹⁷ Idem, pp. 161-164. Exemplele pe care le aduce autoarea în susținerea ipotezei sale cuprind: cazul homosexualilor; cazul sex-simbolurilor; cazul femeilor care comit violență (în filmele *Thelma and Louise*, seria *Alien*, *Terminator 2*, *A Question of Silence*).

¹⁸ Idem, pp. 178-179.

¹⁹ Idem, p. 181.

²⁰ Idem, p. 183.

²¹ Deborah Cameron, „Theoretical Debates in Feminist Linguistics”, ed. cit., pp. 34-35.

²² Susan Griffin, „The Way of All Ideology”, în Nannerl O. Keohane, Michelle Z. Rosaldo, Barbara C. Gelpi, *Feminist Theory. A Critique of Ideology*, The University of Chicago Press, Chicago, 1982, pp. 275-278.

²³ Idem, pp. 279-280.

²⁴ Idem, p. 280.

²⁵ Zillah R. Eisenstein, *The Radical Future of Liberal Feminism*, ed. cit., p. 10.

²⁶ Idem, p. 4.

²⁷ Idem, pp. 177-190

²⁸ Idem, 7-14

²⁹ Judith Lorber, „Beyond Gender/The Feminine Mystique” (Book Review), în *Signs: Journal of Women in Culture & Society*, Autumn 2000, Vol. 26, Issue 1, p. 328.

³⁰ Un alt teren al criticii ar putea eventual acuza “organizarea” cărții, care cu siguranță ar putea fi îmbunătățită. Extrasele foarte lungi din diferite discursuri, cu comentarii intercalate, fac ca întreaga carte să arate mai degrabă ca o relatare de la o conferință, și mai puțin ca lucrare încheată. Acesta este cu siguranță un defect intern al lucrării, care poate fi remediat la o nouă ediție.

³¹ Rosemarie Tong, *Feminist Thought. A Comprehensive Introduction*, ed. cit., p. 13.

³² Judith Evans, *Feminist Theory Today*, ed. cit., pp. 33-34.

³³ Pierre Bourdieu, *Masculine Domination*, translated by Richard Nice, Polity Press, Cambridge UK, 2001, pp. 1-2.

³⁴ Idem, pp. 3-5.

³⁵ Richard Rorty, "Feminism, Ideology, and Deconstruction: A Pragmatist View", în Slavoj (ed.), *Mapping Ideology*, Verso, London, 1994, pp. 226-234.

³⁶ Vezi de exemplu Richard Rorty, *Feminism and Pragmatism*, The Tanner Lectures on Human Values, University of Michigan, 1990.

³⁷ Richard Rorty, „Feminism, Ideology, and Deconstruction”, ed. cit., pp. 227-229. De remarcat că, asemeni multor autori, Rorty vorbește în mod nediferențiat de „feminism”, în schimb când descrie cerințele acestuia recunoaștem că vorbește despre feminismul liberal. Astfel, aceste cerințe sînt: „plată egală pentru muncă egală, responsabilități domestice egal împărțite, număr egal al femeilor cu al bărbaților în pozițiile de putere” (p. 228).

³⁸ Idem, pp. 230-232.

³⁹ Christine Di Stefano, *Configurations of Masculinity. A Feminist Perspective on Modern Political Theory*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1991, pp. 4-5.

⁴⁰ Idem, p. 56.

⁴¹ Idem, p. 57.

⁴² Janet Radcliffe Richards, *The Sceptical Feminist. A Philosophical Enquiry*, ed. cit., pp. 1-3.

⁴³ Christina Hoff Sommers, *Who Stole Feminism? How Women Have Betrayed Women*, Simon & Schuster, New York, 1994.

⁴⁴ Alăturarea este cu siguranță una stranie, în special datorită titlului. Sintagma „gender feminists” pare să fie inventată de Sommers pentru acest scop. Din întâmplare, ea nu este unul din modurile de caracterizare cel mai potrivit pentru feministe radicale, termenul de „gender”, în opinia unor dintre ele (Joan Scott) contribuind, dimpotrivă, la depolitizarea proiectului feminist.

⁴⁵ Strategia este folosită de mulți anti-femiști. Problema se află, de cele mai multe ori, în modul de concepere al statisticilor și nu ține neapărat de vreo intenție malefică a autoarelor grupate (multe fără voia lor) sub umbrela de gender feminists. Perioada respectivă a fost marcată de numeroase schimbări legislative, iar două cercetări statistice pornite pe două definiții diferite ale termenului de „viol” sau de „violență domestică” nu puteau da decît rezultate extrem de diferite, la fel de „adevărate” (sau la fel de „false”).

⁴⁶ Idem, pp. 16-17.

⁴⁷ Kate Nash, „The Feminist Critique of Liberal Individualism as Masculinist”, în *Journal of Political Ideologies* (1997), 2(1), 13-28.

⁴⁸ Diana Coole, „Threads and Plaids or an Unfinished Project? Feminism(s) through the Twentieth Century”, în *Journal of Political Ideologies* (2000), 5 (1), 35-54.

⁴⁹ Feminismul a fost văzut de altfel de mulți autori ca o „ideologie a modernizării”. Pentru Georges Balandier, ideologiile modernizării, asociate cu proiectele de (re)construcție națională, dezvoltarea economică, prezintă mai multe caracteristici comune. Mai întâi, ele reprezintă reacții la o situație de dependență (condamnă exploatarea, exaltă independența). În al doilea rând, în ele predomină tipuri, teme și simboluri unitare (conducătorul național este sacralizat, națiunea devine obiectul unei religii politice). Apoi, ele contribuie la o transformare psihologică a emoțiilor: una minuțioasă, destinată elitelor, alta simplificată, destinată maselor. În fine, ele sînt adesea inspirată de filosofii sociale și doctrine politice elaborate în

exterior (ex. doctrina marxistă), ceea ce le conferă un caracter sincretic ce duce la paradoxul străin-specific. Georges Balandier, *Antropologie politică*, Amarcord, Timișoara, 1998, pp. 212 și urm.

⁵⁰ Susan Moller Okin, *Justice, Gender, and the Family*, ed. cit., p. 7.

⁵¹ Jane Mansbridge, Susan Moller Okin, „Feminism”, ed. cit.

⁵² Idem.

⁵³ Idem, p. 269.

⁵⁴ Idem. Se poate observa, din nou, asemănarea remarcabilă cu textul lui Grant: două caracteristici din trei sînt comune în cele două texte.

⁵⁵ Idem, pp. 285-286.

⁵⁶ Vezi recenta lucrare a lui Vladimir Pasti, *Ultima inegalitate. Relațiile de gen în România*, ed. cit.

Linguistic Encoding of Youth Ideology by the Romanian Teen Magazines for Girls

This paper aims to establish and identify the linguistic devices through which the niche printed media specifically targeting a young female local audience identify, shape and construct their addressee by acknowledging their subcultural ideology. Our intention is to trace the measure of congruency between the two types of discourse: of the encoder and of the decoder. Such instantiations as were found at the level of text functions, discourse patterns and strategies, rhetorical and linguistic items testify to our conclusion that the niche printed media – specifically teen-oriented music and lifestyle magazines – gratify a local community of young female consumers by programmatically encoding their cultural products in a language of solidarity with their audience.

Introduction

The symbiotic connections between the media and subcultures have a history that has been identified and minutely followed by anthropologists, ethnographers, scholars of cultural and media studies with an interest in subcultures. The media-subculture relationship has not been an unproblematic one and positions and theories in the scholarly field have varied over the years to the point of contradiction. The main queries engaging this issue revolved around the effects of the media on the audiences, the functions of the

DIANA COTRĂU

Assistant Lecturer,
Ph.D Student
Faculty of Letters
BBU, Cluj, România

KEY WORDS:

youth ideology, advertising, teen magazines, subcultural representation, teen lifestyle

media in general and television in particular, and the issue of passive/active audiences. Most have tried to answer the question whether the media are manipulative and have a narcotizing effect on a passive mass audience, or on the contrary, audiences are active and use the media to their own benefit¹ with the media fulfilling some basic psychological needs of the individual. Recent theories have found both elements in the media-audience ratio to be dynamic, allowing for the audience to have an important influence on media products and trends. Audiences are no longer viewed as an undifferentiated mass of individuals but as a complex structure of socially organized individuals forming a number of overlapping subgroups. Hence the suggestion that the primary relationship for analysis is that between linguistic and cultural codes and patterns of class, race, and gender².

Media consumption by young people is today one of the main articulations of subcultural activity and combines with other focal interests, a distinctive ideology and subversive practices as the homologies of a style³ to create an identity for young people. Youth increasingly define themselves as music and media consumers, while their media consumption patterns – for instance, watching a program with friends or sharing the same taste in media products and genres – re-enforce their group identity⁴. Yet we should avoid the danger of considering media consump-

tion by young people to be a straightforward, linear act. In the subversive vein common for all youth practices, young people do not passively consume the media but actively use them by negotiating the meanings of their texts, which they at times decode in oppositional or radical ways⁵.

The aim of this paper is to show how the printed media acknowledge the existence of a collective young audience by the linguistic encoding of subcultural taste and ideology. In doing this they fulfill a socially aggregative function,⁶ for through the language of their texts they construct young communities of media consumers. However, this community is certainly not a homogeneous sub-group within a mass audience. The constituency of the modern audiences is fluid and recent studies on media consumption patterns have shown that audiences are becoming increasingly fragmented and polarized. Consequently, new forms of media have emerged catering to ever smaller segments of consumers that they narrowly target with gendered, ethnic, and subcultural messages.

Moreover, our choice of research of a local linguistic area will also consider a venue opened by recent audience studies and media effects: globalization. It will thus examine how the local printed media alternate between accommodating and re-negotiating global identities built on imperial export models⁷ that disseminate a certain ideology and that shape a specific local audi-

ence that is culturally knowledgeable in both global and local subcultural values.

Our intention is to identify the generational markers of youth language – correlative linguistic displays and strategies, patterns of interaction, rhetoric and discourse strategies – in the printed media texts and to show how they supply the resources for the niche media to target and cater to the needs of a young female audience. The media venues examined include issues of teen lifestyle and music magazines in both printed and electronic formats. Our intention is to establish the extent to which the niche media ‘language’ enables the meanings produced by the encoder – the preferred meanings - to coincide with those decoded by the young consumer⁸ and eliminates any potential disjunction.

Categories of media and subcultural representation

In an age when the individual can simultaneously consume several media, young people are hailed as the champions of multitasking⁹ - accomplishing such feats as listening to the radio, watching television, e-chatting with friends, and interacting with TV shop channels, all while doing their homework. Moreover, young people can and do produce their own media. As the mass-media is a multi-level construct that no

longer produces texts for a mass audience, an examination of the media-subcultural audience relation will have to distinguish between different strata¹⁰: mainstream media, niche or youth directed media, and micro or youth-made media. These three types of media have different audiences in terms of size and composition, and therefore have differing circulation.

The early interest of the mainstream media in young people was dictated both by their newsworthiness and their commercial potential. Initially, the media used as news the young people’s allegiances to spectacular subcultures and their natural inclinations for subversiveness and radical actions. The media were outside¹¹ of the phenomenon of subculture with which they identified and labeled youth. The media then reintroduced them on TV and in newspapers as a domesticated Other, trying to fit youth within the ‘commonsensical’ socio-cultural map. This recuperation took and still takes two forms¹²: the commodity form – the conversion of subcultural signs into mass-produced objects - and the ideological form – the re-definition of deviant behavior by dominant groups, whereby the youth subculture is either naturalized (Barthes) or turned into exotica. This is exemplified by the treatment of youth as stereotypically deviant, by labeling them as folk devils¹³ in such media campaigns of moral panic as were at times conducted against rock music, cartoon and video ‘nasties’, etc.

All of the above are in line with early media theories, which concluded that the media offer stereotyped images of youth in line with the dominant ideology and that audiences are narcotized¹⁴ into passively accepting these preferred meanings. However, more recent research focusing on cultural studies and content analysis have noted that the media representations actually construct a multiplicity of contrasting definitions of femininity and masculinity, for example, which serve as subject positions for the varied, rather than mass, media consumers¹⁵. Moreover, in the new media – the interactive media - messages are passed in both directions, in contrast to the old media, and thus socio-cultural segments of the audience can be more readily identified by way of audience feedback. In this way niches, albeit fluid, are identified within the audience to which the media narrowcast popular culture texts and which they empower by justifying their consumption of such texts. This empowerment is taken one step further by fan communities, who appropriate the media messages, rework them to their pleasure, and build upon them a subcultural knowledge that affords them new status. They even create their own texts and media (letters to editors, film actors, pop stars, pressure on the script of soap-operas, fanzines, genzines, fan-clubs) and thus close the circle of empowerment.

Therefore, in contrast to the mainstream media, which document subcultures, the niche media identify and even construct them¹⁶. The niche media play an important role in congregating and maintaining a loyal audience through their formats, program policing, and orientation, and trigger an active response from the audience by providing the electronic space for the young people's own media inputs: in the electronic forum of teen lifestyle and music magazines, chat messaging space on the TV screen, interactive radio and TV shows, call-in programs where viewers or radio listeners select their own videos or music, etc. All of these processes are mediated through the linguistic code choice of the niche media, a language that is deliberately coincidental with youth language. Thus, rather than having a mainstreaming effect¹⁷ the niche media actually are integral to subcultural formation, to the "way we create groups with words"¹⁸.

Teen lifestyle and music press for girls

(Some of our exemplifications below can be found in the Annex, which is a collection of contributions by young people to the electronic forum formats of the teen magazines surveyed. Others are taken from the collection of the Sep-

tember issues of seven teen magazines and the March-August issues of *Popcorn* and *Bravo*)

Sociological research has established young people to be diligent media readers and to consume the media for their aesthetic feature¹⁹, which distinguishes them from adults in terms of the purpose of consumption. The appeal of the niche press is explicable in part by the fact that they cover a niche taste that is dynamic and changeable and that more often than not the staff itself might be former or current subcultural members, forming with their readership a common interpretative community. They are what Sarah Thornton calls *aficionados*: “the writers or editors of subcultural press who at one point or another have been participants in subcultures and still espouse versions and variations of the underground”. Their obvious penchant for colloquial forms and idiomatic uses, which are linguistic taboos in the mainstream media, suggest that they relate symbolically through language with their young audience. This is a programmatic use of a particular code which shares many of the features of what Bernstein has termed the restricted code²⁰, showing that the encoder-decoder pair belong to a common socio-cultural space.

In order to establish the linguistic bond between the printed niche media and the youth community we have analyzed a number of music and lifestyle teen magazines printed in Romania

and sampled some of their electronic formats. The magazines under scrutiny are *Popcorn* and *Bravo*, covering a period of six months - March-August 2003 - and the September 2003 issues of *Popcorn*, *Bravo*, *Cool Girl*, *Cool*, *Fan*, *Sunete*, and *What's up*. Our intention was to identify the measure of congruence between the teen magazine discourse and youth discourse as an acknowledgement that this niche medium identifies a specifically young readership to which it caters with a gendered message.

We have examined the media corpus across the editorial, advertising, and reader's own mediated materials. Each of these discourses contains different measures of the features of youth discourse, which have been identified under three categories: socio-cultural references, discourse, and linguistic patterns and strategies.

a. socio-cultural references

The socio-cultural references are made visible by the topic choices and cultural references contained in editorials, reviews, scene reports, interviews, star gossip, fashion tips, beauty tricks, and psychological tests. Their combination is the recurrent content structure of all the magazines examined both longitudinally and latitudinally. The majority of the content focused on music, which is the domain with the most fervent subcultural activity. Besides being a pleasure object, music

carries an attribute that is pertinent for our analysis: music plays an important role in the socialization of adolescents by helping them identify with a peer group²¹ and “supersedes all other cultural products that help teenagers identify with a community of taste”²².

We have paid special attention to the magazines’ covers and their aggregative function, which is fulfilled through the linguistic codification of socio-cultural values. They combine visuals with linguistic syntagms into a symbolic address for the community of young girls. The magazines were seen either to address, and thus identify, their target group by an evaluative gender and age framing message:

e.g. COOL GIRL CEA MAI TARE REVISTĂ
PENTRU FETE DIN ROMÂNIA

[Cool Girl the coolest magazine for girls
in Romania]

or to address directly the individual reader, a sort of ideal reader who is the prototype for the subject position that the magazines create for their target group. The directness of the address is achieved through a second person singular imperative verb in Romanian:

e.g. *Harry Potter. Descoperă secretele noii cărți*

[Harry Potter. Discover the secrets of the new book]

Câștigă o placă de surf

[Win a surf board]

The linguistic syntagms function as metonyms for the components of the socio-cultural reality of young people in general²³ and young females in particular. They stand for music, TV, fashion, romance, etc., and combine practical items linked to daily life with those of a mythical world.

e.g. *Andra Povestea unei Stele*

[Andra The story of a Star]

Star Factory Backstage Cei mai cool

profesori

[Star Factory Backstage The coolest teachers]

7 piese pentru 7 zile modă

[7 items for 7 days of fashion]

SOS Sfaturi de prim ajutor pentru

inimioare zdrobite

[SOS First aid advice for little broken hearts]

Other linguistic and visual syntagms function as intertextual links to other media texts. This is an example from the cover of *COOL: Star Factory* (television), *Bad Boys 2* (film), *New Video Akcent* (music television and video), *Game Hulk! Outlandish* (computer games).

The visuals, most of which are photos of male pop stars, fall into the same category as the strongly male oriented videos, with males ap-

pearing as active heroes and females as passive objects, which have been met with strong criticism and have been proved to be part of the overall stereotypical approach to youth representations in the media²⁴. Feminist studies of the media²⁵, while they acknowledge the socializing role of the media, criticize the media perpetuation of sex-role stereotypes because they reflect dominant social values.

Other visuals, beautiful faces and figures fashionably attired, are anchored by linguistic symbols and position the young reader as a female subject reader, the member of a mythic community (in the Barthian sense) that is naturalized through repetition. This community enlists the membership of the editorial staff – the *we* in the editorials – who invites *you*, the readership, to participate in and share a socio-cultural network. In a seemingly asymmetrical discourse the *we* and *you* are not merely representational but also carry cultural meanings, all of which combine to produce the conditions of intersubjectivity (Fiske 1992:46²⁶): “the area of subjective responses that are shared to a degree by all members of a culture,” or in this case a subculture. The linking elements are direct address, clichés, authentic youth language incorporated in the media text – e.g. *Cool Girl rulz* – as well as such interactive devices as the readers’ letters in the problem page or to the editor page, competitions, or electronic forum debates.

The electronic site for debate, which actively engages the young readership, is also organized around focal topics. For example, these are the debate topics proposed by the forum site of *Popcorn*: introduce yourself, music, vocalists, favorite season, first love.

The choice in youth-oriented magazines of such topics to be covered as fashion, music and movie stars, romance, and health and hygiene, are a reflection of the media’s socializing role. Studies of print media²⁷ have shown that they contain traditional socialization messages for girls such as spelling out a gender role in a patriarchal society, which includes depending on someone. Later studies²⁸ have recorded a change over time of girls’ and boys’ identities, with new interest focused on such topics as safe sex and a general insecurity, so that the early romance picture stories were superseded by the problem pages and more recently have been entirely replaced by sex education narratives or problem pages addressing exclusively sexual issues (e.g. *Dr. Love* in *Bravo*, *Girl intim* in *Cool Girl*, *Helpline* in *Popcorn*).

b. discourse

The survey of the discourse of the teen magazines under scrutiny has yielded results that coincide with other findings in similar research: the magazines’ is a dialogic mode of discourse fa-

cilitated by an equivalence between the reader's speech code and the magazines' written discourse²⁹. The effect of this choice of discourse is the sensation of an ongoing conversation between addresser and addressee undergirded by common ideological values. The referents do not have to be explained since they are known both to the professional editors and to the young female consumers:

e.g. *Dulce și rea. Honey*

[Sweet and mean. Honey]

Șișu aduce fete noi și fețe noi în hip-hop

[Șișu brings new girls and new faces to

hip-hop]

Miki de la fata zăpăcită la diva sexy

[Miki from absent-minded girl to sexy

diva]

Andreea + Fabrizio O iubire de o vară

[Andreea and Fabrizio a summer's ro-

mance]

Other conversational devices are identified in written discourse: use of contractions, clichés, non-literary sentence structures, elliptic sentences, orally based restricted vocabulary, and direct address all lend character to a dialogic and can be identified in youth discourse as it has been presented in the sociolinguistic literature.

c. linguistic patterns and strategies

Our survey of the linguistic display in editorial and advertising material on the one hand, and the reader input in the electronic forum site on the other hand, has identified several common linguistic patterns and strategies as well as a special typography connoting an oral style:

(see table 1, next page)

A special note should be made of the deliberate misspellings and special spellings. They are used both for loan words and for words in Romanian. They have several distinct functions:

1. contextualize subcultural identity. The spelling variants occur both in English loan words and in native Romanian words.

- spelling of Romanian words according to English pronunciation rules

e.g. *sb* for *ș* *sbtu*, *shi*, *cunoshtinta* (4), *asha* (6), *reushit* (18)

tz for *ț* *feritzi-vă* (2) *spunetzi*, *intratzi* (10) *invatzat* (6) *mintzi* (12)

ph for *f* *marpha* (25)

- spelling of English words according to Romanian pronunciation rules

e.g. *x* for *cks* *sux* (23)

- spelling of English words according to pronunciation

e.g. *rulz* for *rules* (23)

2. contextualize subcultural originality and creativity

	Editorial and advertising material	Readership electronic input
Deliberate misspellings, special spellings, and calques	<i>Coolgirlitze, Orlando rulz, trendsetteritza</i>	<i>Mah</i> for <i>ma</i> [you] <i>Must</i> for <i>nu stiu</i> [don't know] <i>Sunt fana</i> [I'm a fan]
Oral markers	all caps to connote admiration, surprise special spellings: <i>Cine eeeste el?</i> [Who is he?]	RUUUUUULES SUNT NEBUNA DE LEGAT
Short or incomplete sentences	<i>Ce sa faca, ce sa faca....</i> [what to do, what to do]	<i>sau cum s'o chema</i> [or what's it called]
Slang words	<i>tam-tam</i>	<i>e bethon</i> [he's tough] <i>naspa</i> [bad, ugly]
Idioms, clichés, first names, nicknames	<i>Eminem alias Jacko</i> <i>Au spart piata</i> [it's a hit]	<i>chill out, AngelofRock, flowergirl, capacu</i>
Foregrounding: puns, Metaphors, alliteration, rhymes	<i>girl 2 girl, trend-o-metru</i> <i>cool girl cea mai tare din parcare</i> [the toughest of all]	<i>4school</i> <i>Pupiki Dulciki</i> [sweet kisses]
Typography	Combination in the same word of different font sizes and typeface	emoicons ☺), intercaps <i>loMiShKa</i> , all caps <i>sunt NEBUNA DE LEGAT</i>
Colloquial items	<i>fa-i in ciuda</i> [spite him] <i>spune-ti oful</i> [say what is on your mind]	<i>is de 'ai mei</i> [they are my people] <i>tre' for trebuie</i> [must] <i>fain for frumos</i> [nice]
English items or sequences	<i>Delia Reloaded</i> , <i>Dr. Love raspunde</i> , <i>Animal X then and now</i> , <i>Arm-band-urile sunt cele mai trendy accesorii</i> [armbands are the trendiest accessories] <i>s-a hranit din mail-urile voastre</i> [it fed on your mails]	<i>Ce melodie do you like</i> [What melody do you like?] <i>imi place look-ul lor</i> [I like their look] <i>Forecla mea la school</i> [My nickname at school]
English titles	<i>Heart Beat, Interview, Style Check, Movie Check, Chart News, Sound Check, Bravo Songbook</i>	

Table 1

e.g. *tb* for *t* *bethon* (18)
ph for *p* *supher* (18)
k for *c* *moldovenesk* (19) *pupik*
dulcik (7) *apuk* (14)
k for *ca* *muzica mai comerciala k aia*
 (28)
k for *că* *dakă* (10) *adik* (17) *văd k* (12) *ce*
contează k (7)
ki for *ci* *pupiki* (4)
j for *ș* *ejti o fană* (12) *najpa* for *nașpa*
 (20)
ab for *ă* *mab* (27)

The strategies for defining a special youth or subcultural identity primarily involve consecrated borrowed usage: all caps, intercaps, all small caps, use of number for letter or number for word. These are graphemic features that function either as orality markers or contextualized cues or simply signal subcultural identity³⁰.

Use of caps to indicate shouting or exclamation:

e.g. *BAFTA LA CAPACITATE* (4) or *SUNT NEBUNA DE LEGAT* (2) *They RUUULE* (11)

Intercaps: in nicknames *IoNiShKa PiShKa*, *AngelOfRock*, *GuyS* (10)

All small caps: *candy*, *cluj*, *capacitate* (3)

Use of number instead of letters:

00 for OO *c00l* (19), *l0ve* (19) *g00d*, *Hello*
 (17)

Use of numbers for words:

I want 2 know them (17) *4school* (14) *Nice 2 meet U* (14)

Foreign models can be adopted and re-contextualized,³¹ which is an instance of how language functions as a resource in the construction of a particular ethnic-social identity. This is the point where local language creativity surfaces to create a unique style. It is the case when special contractions occur:

e.g. *vb* for *vorbesc* (6) *vorbim* (7) [speak]
nust for *nu știu* (20) (21) [don't know]
ce's for *ce este* (28) [what is]

or ways of address:

e.g. greetings *sal* (5) (6), *salz* (30) for *salut* [hello]
 addressee pronoun *U* for *tu* [you] (20)
 addresser pronoun *Yo* (16) *moi* (17) *j3*
 (2) for *eu* [I, me]

Although most formats, linguistic uses, and discourse strategies of written discourse rely heavily on loan words and phrases, a large amount of the local potential for linguistic creativity surfaces and can be identified both in editorial material and in readership feedback. The greater density of colloquial features is readily noticeable in the young people's written inputs on electronic forum sites. The repetitive uses, the recurrent occurrences, show that this is a normative language whose functions, besides be-

ing representational, connotative, emotive, and poetic, also shroud the messages from unknowledgeable outsiders, turning it into a veritable anti-language³².

Advertisements also reflect the subcultural identity promoted by teen magazines and assemble readers into a community of consumers who identify themselves through what they consume³³: for example, *the Pepsi Generation*. They address the reader both as a consumer as well as an audience. Still, young people can consume ads independently of the product that is being marketed³⁴. A survey of advertisements enables us to classify them into four categories based on the criterion of topic:

1. educative: health or hygiene – deodorants, tampons, hair shampoos, shaving cream; campaigns against smoking and drinking and for safe sex;
2. informative: concerts, club events, movie releases;
3. self-referential: new magazine issues, music events;
4. commercial *per se*: cell phones, electronics, CDs, DVDs, beverages, food.

Their common denominator is the fact that they are all subculturally oriented through the advertised products, commercial and cultural alike. The unifying element is the linguistic support, which is both representational and connotative and codifies both general (global) and spe-

cific (local and subcultural) youth currencies³⁵. Thus several of the ads combine vocals with written scripts in English (e.g. ads for Pepsi or Coca Cola), assuming that a command of English is a typical skill of young viewers everywhere. Other ads mediate their messages both in English – usually the slogan – and in Romanian. Such messages are primarily consumed by young people, for they are the ones who are most likely to accept the challenge of decrypting the polysemantic texts of ads. This is an instance of how the ‘convergent selectivity’³⁶ operates to congregate the young in a community of taste.

Conclusions

Youth directed niche media in Romania draw heavily on imported models, which, however, are re-contextualized in a new socio-cultural context to suit the local tastes of young Romanian females. A defining feature of the local (in contrast to the imperial) media is that, although they do adopt the foreign dominant ideology, they cloak it in a language that reflects both the extent of their borrowings as well as the membership of the Romanian audience in a special geo-linguistic discursive space. Thus, they acknowledge the existence of a local young audience that they also helped shape and construct

and with which they espouse a socio-cultural solidarity through language.

This linguistic solidarity materializes at the levels of the socio-cultural references, the discourse strategies and patterns, and the linguistic variants of the oral and written discourses of the printed media sampled. The congruence between the linguistic codes of the encoders and the readership is explicable in part by the fact that the niche printed press adopts a restricted code that is characteristically oral. This code is based on a common set of closely shared identifications and communalized roles that are the underlying socio-cultural framework of youth networks. Although the media are subject to some linguistic discipline, and their codes are primarily mainstream and encode dominant meanings, the niche media succeed in establishing a dialogue with their young audience. This is effected through drawing on the vernacular of young people, through adopting the discourse strategies that have been found to correlate in young people's verbal displays, and through featuring in the written discourse the normative anti-language of Romanian teenagers' e-chatting. In conclusion, the linguistic encoding of subculture and ideology by the Romanian teen music and lifestyle magazines for girls in particular is effected primarily through the use of a language of solidarity and a dialogic discourse, which although formatted on foreign imperial models,

credit the originality, creativity, and media literacy of the active female readership.

REFERENCES

- Barrat, David. 1994. *Media Sociology*. Routledge: London and New York
- Bignell, Jonathan. 2002. *Media Semiotics. An Introduction*. Manchester University Press
- Coates, Jennifer. 1993. *Women, Men and Language*. Longman, New York
- Crystal, David. 2001. *Language and the Internet*. Cambridge University Press
- Crockett, Lisa J. and Silbereisen, Rainer K. 2000. *Negotiating Adolescence in Times of Social Change*. Cambridge University Press
- Curran, James and Gurevitch, Michael (eds.). 1994. *Mass Media and Society*. Edward Arnold: London
- Fiske, John and Hartley, John. 1992. *Reading Television*. Routledge: London and New York
- Förnas, Johan and Bolin, Goran. 1995. *Youth Culture in Late Modernity*. SAGE Publications
- Gelder, Ken and Sarah Thornton (eds.). 1997. *The Subcultures Reader*. Routledge
- Gumperz, John J. 1982. *Discourse Strategies. Studies in Interactional Sociolinguistics 1*. Cambridge University Press
- Hall, Stuart and Tony Jefferson (eds). 1976. *Resistance through Rituals. Youth Subcultures in Post-War Britain*. Routledge, London
- Halliday, M.A.K. 1994. *Language as Social Semiotic*. Edward Arnold

Hebdige, Dick. 1987. *Subculture. The Meaning of Style*. Routledge. London and New York
Hudson, R.A. 1996. *Sociolinguistics*. Cambridge University Press.

Lull, James. 2000. *Media, Communication, Culture*. Polity Press

Marris, Paul and Thornham, Sue. (eds.) 1988. *Media Studies. A Reader*. Edinburgh University Press

Montgomery, Martin, 1995. *An Introduction to Language and Society*. Routledge, London & New York

Tannen, Deborah. 1996. *Gender and Discourse*. Oxford University Press

Thornton, Sarah. 1995. *Club Cultures. Music, Media and Subcultural Capital*. Polity Press

ANNEX

Samples of messages sent by readers on the electronic Popcorn Forum. * (January – September 2003)

1.

cum nu am avut unde sa pun sb asta m-am gandit sa-l pun aici fiindca intra mai multe persoane pe el. Deci presupun ca tre' sa incep eu nu? OkJ eu sunt Gabriela am aproape 16 ani sunt nascuta in zodia sagetator si sunt din Bucuresti cartierul militari. Ma mai cheama si florentina (de aici vine si userul flowergirl). Ok cred ca e sufficient acum sa va vad si pe voi ciao

[English translation: since there was nowhere to put it under I thought I'd put it here because more people enter it. So I suppose I have to start no? OK I am Gabriela I am almost 16 I am born a Sagittarius and I am from Bucharest district Militari. I am also called Florentina (hence the user flowergirl). OK I think it is sufficient now let me see you too ciao]

2.

Salz....Shtiu ca nu prea sunt placuta pe forumu' asta..da' hai sa ma prezint shi eu totusi...)) Deci..Sal Florentina Gabriela parca!))) Eu ma numesc Ioana (IoNiShKa PishKa) P, am 12 anishori, sunt din Piatra-Neamt... (trandafiiirrr de la Moldova...) sunt din zodia Fecioara shi cam atat ... shi sunt NEBUNA DE LEGAT !!!!!)))))) Asa ca ar fi bine sa va feritzi de .. j3J))))))

Pa-pa-pa-pa!!!! }{}{}{}{}{

[English translation: Hello...I know I'm not very liked on this forum but still let me introduce myself...So.. Hi Florentina Gabriela I think. My name is Ioana (IoNiShKa PishKa) P, I am 12 little years old, I am from Piatra-Neamt...(Rose from Moldova...) I am a Virgo and that's about all...and I am nuts crazy. So you had better beware of ...me. Bye!]

3.

salz! Eu ma numesc caludia..dupa cum se poate observa din user! Am 15 ani .. shi sunt in

clasa a 8-a din pacate pt mine...am capacu peste doua saptamani ...((((aa...sunt din cluj..sunt fana candy system cocktail shi imi mai plac o gramada de formatzii dar nu ma pot numi fana adevarata decat a celor trei super formatzii...ce sa va mai spun? Aaa...nik bye! Clau

[English translation: Hello! My name is Claudia..as you can notice from the user! I am 15...and I am in the 8th grade unfortunately for me... I have capacity [national examination for 8th graders] ..oh..I am from Cluj I am a fan of Candy, System, Cocktail and I like countless other bands but I am a real fan only of the three superbands...what else should I say? Oh..nik bye! Clau]

4.

Incantata de cunoshtinta “clau”) Suna mai c00L asa...BAFTA LA CAPACITATE!!!!!!! PUPIKI !!}{ }

[English translation: Glad to meet you Clau. It sounds more cool like this. Good luck with your capacity. Kisses!]

5.

Sal fetelor Ioana si Claudia imi pare bine de cunostinta. Sper sa ne intelegem bine si ... nu mai stiu...vedem noi ps: Claudia multa BAFTA la capacitate si sa inveti ca nu-i de gluma fiindca am trecut si eu prin asta. apropo unde vrei sa dai la liceu? Ciao

[English translation: Hello girls Ioana and Claudia I am glad to meet you. I hope we get on well and I don't know what else..We'll see. PS. Claudia good luck with the Capacity and make sure you study and don't take this lightly for I have been through this too. By the way what high school would you like to be admitted to?]

6.

Sal girls! Asha mai merge! Imi place shi mie sa vb cu voi! Dk vretzi sa-mi scrietzi adresa mea de mail este...vreau sa dau la un liceu cu profil uman din cluj...sper sa intru unde vreau! Va pupik! P.S. – ma pun shi eu pe invatzat ... mai am 2 saptamani...((((

[English translation: Hello girls! This is more like it! I like it too talking to you! If you want to write to me my mai is...I want to be enrolled in a Humanities high school in Cluj. I hope I am admitted where I want to! I kiss you. PS. I'll get down to studying. I only have two weeks left.]

7.

Sal...ce conteaza k numai noi vb? Pt mine nu!J am intrat de vreo trei zile pe site-ul ... shi scria k e in constructie! Ce bine imi pare k e gata! O sa intru shi o sa va scriu userul cu care voi intra! Va pupik dulcik, clau

[English translation: what does it matter that we are the only ones talking. I don't care I have been on this site and it said it was under con-

struction! I'm so glad it's finished! I'll enter and write you the user I will enter with! My sweet kisses to you, clau]

8.

Nume: Adry (Adriana & atat)

Zodie: Taur

Inaltime: 1.72 m

Bautura preferata: Coca-Cola, Fanta Madness, Fanta Shokata

Food: Pizza, cartofi prajiti, inghetata din frisca si ciocolata

Love: Akcent!!!!

Alte formatii preferate: Sistem, Simplu, Jais, The Calling, N*Sync

Likes: jucariile de plus (in special ursuletii).

Placeri: Filmul (numai nu cele de groaza), internetul, muzica

[English translation:

Name: Adry (Adriana % that's all)

Star sign: Taurus

Height: 1.72 m

Favourite beverage: Coca-Cola, Fanta Madness, Fanta Shokata

Food: Pizza, French fries, cream and chocolate ice-cream

Love: Akcent

Other favourite bands: Sistem, Simplu, Jais, The Calling, N*Sync

Likes: plush toys (especially teddy bears)

Pleasures: Movies (except horror ones), Internet, music]

9.

SAL, tocmai mi-am facut si eu user pe aici si vreau sa ma prezint!!! Sunt Angela din Arad, am 14 ani, sunt in zodia Scorpion si sunt o fata de gasca!!! Fetelor am vazut ca tot voi ati vb si un baiat care nu a vrut sa se prezinte!!! Astept vesti de la voi PUIKKKKKKKK Angy

[English translation: Hello, I have just made my user here and I want to introduce myself! I am Angela in Arad, I am 14 years old, I am a Scorpio and I am a cool girl! Girls I saw that only you have been talking and a boy who wouldn't introduce himself! I am expecting news from you. Kiss Angy]

10.

Come On GUyS... Spunetzi'mi ce parere avetzi despre SATANISM .. si2.. dak ati fi in stare sa intratzi intr-un grup dintr-asta...sau cum s'o chema....;roll

[English Translation: Come on guys. Tell me what you think of Satanism and two if you were able to enter a group like this..or whatever it's called....;roll]

11.

EVANESCENCE IMI PLAC LA NEBUNIE
....THEY RUUUUUUUUUULE!!!!!!!!!!

[English translation: I'm crazy about Evanescence. They rule!]

12.

Serios?! Nu ma mintzi...??? Vad k ejti o fana adevarata...Asa ca nu ma pun cu tine I WILL DIEE

[English translation: Seriously? You are not lying to me? I can see you are a real fan. So I am no match for you. I will die]

13.

HIhIhI..Da..e f.f. agitat imi place LOOK-UL LOR. Si coafurile... They are SUPER. Ce melodie do you like??

[English translation: giggle giggle he is very agitated I like their look. An their hair-dos. They are super. Which melody do you like?]

14.

APLAUZEEEEEEEEEEEEEEEE...pt AngelOf ROCK G00d joooob dear..O sa ma apuk de citit later...Now It's time 4school!!! Aaaa si mie imi place...

[English translation: Applause...for AngelOfROCK. Good job dear. I'll get down to reading later. Now it's time for school! Ah I like him too.]

15.

I LIKE THEM...Adika ... I looove them!! Ce melodie va place...?! Asta pt fani...si pt cei care nu sunt fani: Va Place...? Ati ascultat vreodata!? Aaa

[English translation: I like them. I mean I love them! What melody do you like? This is for the fans and those who are not fans: Do you like them? Have you ever listened to them! Aaa]

16.

Like chill out AngelOfROCK...hmmm stiti cumva care e urm' clip de la EvanESceNCe?! Yo vreau sa fie "TOURNIQUET"!!!! Si daca e "HELLLo".. nu ma supar!

[English translation: Like chill out AngelOfROCK..hmmm dou you happen to know what is the next clip by Evanescence? I want to hear Tourniquet! And if it is Hello ..I don't mind!]

17.

Hello....) Are si moi o intrebare...Avetzi porecle???..Daca da, I want 2 know them. Porecla mea la schoole WALE (adik BALENA) couse'..I'm a little bit grasa.

[English translation: Hello. I have a question myself Do you have nicknames? If so, I want to know them. My nickname at school is whale. (that is Whale] 'cause I am a little fat.]

18.

Marilyn manson???? E cel mai tare.... Muzica lui e supher la fel shi el...mie imi place cum arata chiar daca se fardeaza... e bethon...

[English translation: Mrilyn Manson? He's the best. His music is super and so is he. I like the way he looks even though he uses make up. He's cool.

19.

FARA ZAHAR?! I just l0ve them...Sunt asha de c00l... si imi place accentul lor moldovenesk...is de'ai mei...hihihi Cam atat...Aaaa..si cred ca au demonstrat ca si moldovenii sunt ceva.....

[English translation: Fara Zahar? I just love them They are so cool and I like their Moldavian accent. They are my own [people] hehehe. That's about it. Ooh and I think that the Moldavians too are something.]

20.

Salut...first of all Nice 2 meet U...I'm Ioana! Soooo... mie imi plae muzika veche...care e intr-adevar muzica ADEVARATA...am si eu cateva exemple...Sper sa nu se supere nimeni

De ce zici ca melodiile astea noi sunt najpa ? cel mai "nou" album e Spaghetti Incident si sunt melodii faine si pe albumul ala. Albumul Chinese Democracy inca nu e scos...nu cred..nust sigur...in fin...

[English translation: Hello. First of all nice to meet you I'm Ioana! So I like old music that is the real music. I have a few examples. I hope nobody gets upset. Why do you say the new melodies are bad? The latest album is Spaghetti Incident and there are nice melodies on that album too. The Chinese Democracy album is not out yet. I don't think so...I don't know for sure...anyway...]

21.

Mah...si mie imi place linkin park sau ...imi placea..nust nici yo exact..dar si'au cam luat'o in cap...adik...dintre linkin park si metallica au fost ales linkin park ...asta la MVA 2003 sau 2002 nust...

[English translation: Hey, I too like linkin park I used to like them.. but I don't know for sure it sort of got to their head...that is..from between linkin park and metallica they chose linkin park.. at MVA 2003 or 2002. don't know.]

22.

Na'seara fetelor...RAMMSTEIN rulzzz!!! Ihihi...is nebuni de legat...pacat ca s'au despartit...sau trebuie sa se desparta...nust exact...dar au 3 albume pe viata lor...ati auzit de trupa Megahe..

[English translation: 'Evening girls. Rammstein rules! Hehehe. They are one crazy bunch. Pity they broke up....or they are sup-

posed to break up...I don't know for sure...but they have had three albums in their existence...have you heard of the band Megahe.]

23.

Inteligenta intrebare...NU'MI PLACE CANDY ..si melodia aia hei-la sux!!!!

[English translation: Intelligent question. I don't like Candy and their song hei-la sucks!

24.

Va place cum canta Avril melodia Knockin' on heavens door??? God...she sux big time...melodia asta nu i se potriveste ... dar ea canta fain...imi place cum canta...oricum...varianta de la GUNS N...

[English translation: Do you like how Avril sings the song Knockin' on heavens door? God...she sucks big time...this song doesn't suit her ...but she sings well...I like how she sings...anyway...the version by Guns N [roses]]

25.

Avril Lavigne? Eu am shi un fan club! Prin urmare...sunt fan Avril...imi place stil'ul ei, muzik ei..totul! care vi se pare cel mai marpha videoclip al ei? Adik cel mai reushit? Zi'mi si mie..

[English translation: Avril Lavigne? I even have a fan club! Therefore I am an Avril fan I like her style, her music, everything! Which do you

think is her coolest video clip? That is the most successful? Tell me.]

26.

Nust cum sa va zic ..da' avetzi mare dreptate...GUN N'ROSES RULZZZZ...pacat ca nu am facut rost de el..si pacat ca nu mai e formatia veche...adik slash si restu' gashca...axl s'a ingrasat ca un ...

[English translation: I don't know how to say..but you are right. Guns N'Roses rules...pity I couldn't get it.. and pity they aren't the old members.. that is slash and the rest of the troop..axl gained weight like a ...]

27.

Mah omule...puteau sa fie ele si pe locu' intai pe glob..da' nu vezi ce melodie au...asa de proasta e lumea asta? cum sa iti plac asa o melodie mah?

[English translation: Hey man...they might have well been first in the world top list..but can't you see what their song is...it is so stupid...are people so stupid? How can you like a song like this?]

28.

Ozone si accent ... fiti seriosi mai...muzica mai comerciala k aia nu este pe piatza...inafara de manele offcourse...ma inec in ochii tai

..lallalallei...a iesit o rima...si cu accent...nust
ce's cu ei.

[English translation: Ozone and Akcent.. be
serious, man... there isn't a more commercial
song than that on the market... except for
manele of course...*ma inec in ochii tai...*
lallalallei ...what a rhyme they came out
with...as for Akcent ... I don't know what is with
them.]

Notes

¹ Refers to the 'uses and gratification' theory, which
is criticized for seeing the media as having only positive
effects on the audience.

² Denis Quail, in *The Television Audience: A Revised
Perspective*. In Marris, Paul and Thornham, Sue. (eds.)
1988.

Media Studies. A Reader. Edinburgh University Press

³ Hebdige, Dick 1987. *Subculture. The Meaning of
Style*. Routledge. London and New York

⁴ Bignell, Jonathan. 2002. *Media Semiotics. An Intro-
duction*. Manchester University Press, p 173.

⁵ David Morley speaks of the decoding competencies
and strategies that the audience uses in reading the pre-
ferred or dominant meanings in which the media mes-
sage is encoded. *Cultural Transformation: The Politics of
Resistance* in Marris and Thornham (eds) *Media Studies.
A Reader*. 1988. p. 473.

⁶ The functionalist tradition sees the media as fulfill-
ing four functions: informative, editorial, entertain-diver-
sion, socialization.

⁷ James Lull warns against the generalizing assertion
that globalization creates uniform audiences, although
he admits that certain imperial imports, of which the
American soap operas are an example, create a domina-
tion by consent of American ideology over local cultures.
Lull, James. 2000. *Media, Communication, Culture*. Pol-
ity Press p. 5

⁸ According to media theorist David Morley, decod-
ing can be in line with the preferred meanings or negoti-
ated based on the distribution of decoding competencies
across different sections of the audiences.

⁹ Lull Loc.cit. p. 250

¹⁰ Thornton, Sarah. 1995. *Club Cultures. Music, Me-
dia and Subcultural Capital*. Polity Press

¹¹ Hall, Stuart and Tony Jefferson (eds). 1976. *Resis-
tance through Rituals. Youth Subcultures in Post-War
Britain*. Routledge, London

¹² Hebdige Loc. Cit. p. 94

¹³ Stanley Cohen and Paul Young are representatives
of an academic tradition that contrasts with the cultural
studies tradition of the Birmingham Center for Cultural
Studies. It regards the young as indiscriminately deviant
and applies to them a sociology of 'moral panics'. They
completely ignore the youth oriented and music press.

¹⁴ Early studies of the media effects mention narcotiz-
ing, desensitizing and creating media dependency as the
direct negative effects on audiences.

¹⁵ Ien Ang and Joke Hermes in Curran and
Gurrevitch, *Mass Media and Society*, speak of the con-
tradicting definitions of gendered roles in the media.
1994. pp.308-309.

¹⁶ Sarah Thornton has shown the role played by the
media in assembling acid house in a full-fledged subcul-
ture Loc. Cit. p. 153.

¹⁷ Lull. Loc.cit. p. 50

¹⁸ Pierre Bourdieu quoted by Sarah Thornton. Loc. cit. p.6

¹⁹ Förnas, Johan and Bolin, Goran. 1995. *Youth Culture in Late Modernity*. SAGE Publications. pp.60-61

²⁰ In Bernstein's definition, the restricted code, complementary to the elaborated code, reflects the social organization of working class defined by a common set of closely shared identifications and communalized roles.

²¹ Crockett, Lisa J. and Silbereisen, Rainer K. 2000. *Negotiating Adolescence in Times of Social Change*. Cambridge University Press Strasburger

²² Ibidem

²³ Bignell, Jonathan. 2002. *Media Semiotics. An Introduction*. Manchester University Press

²⁴ Crockett, Lisa J. and Silbereisen. Loc. Cit. p.86

²⁵ Liesbet Van Zoonen in *Feminist Perspectives on the Media* in Curran, James and Gurevitch, Michael (eds.). 1994. *Mass Media and Society*. Edward Arnold: London

²⁶ Fiske, John and Hartley, John. 1992. *Reading Television*. Routledge: London and New York

²⁷ Klein et al, quoted in Victor C. Strasburger, *Adolescents and the Media*. 1995: 80

²⁸ Angela McRobbie studied weekly magazines aimed at young women and noted that the space devoted to romantic texts was replaced by material on pop and fashion

and the number of problem pages and letters to the editor have increased.

²⁹ Bignell. Loc. Cit. p. 90

³⁰ Crystal, David. 2001. *Language and the Internet*. Cambridge University Press

³¹ John Clarke defines this as a particular stage in the process of style formation. Cultural objects which have been borrowed from different contexts are re-integrated in a new social context.

³² Montgomery, Martin, 1995. *An Introduction to Language and Society*. Routledge, London & New York

³³ Barrat, David. 1994. *Media Sociology*. Routledge: London and New York

³⁴ Mica and Orson Nava (in Marris 1996:766) make a note of the fact that the advertising industry is highly respectful of the critical skills and visual literacy of young people.

³⁵ Sarah Thornton draws on Pierre Bourdieu when she speaks of the subcultural capital that is constructed by youth currencies, values that are authenticated by acceptance of and circulation among young people.

³⁶ Fiske, John and Hartley, John. Loc.cit. p. 108

36*

The English translations do not reproduce the special spellings, punctuation, and graphemes of the originals in Romanian. They are only syntactic translations.

The Socialist Project for Gender (In)Equality: A Critical Discussion

RALUCA MARIA POPA

Program coordinator at the Institute of Public Policies, Bucharest, Romania. Ph.D. student at SNSPA, Bucharest, Romania. E-mail: my_raluca@yahoo.com

For most of nineteenth-century socialists, whose writings are examined in the scope of this paper, women's equality with men was understood mainly in terms of their equal participation in the working collective. However, this concept of equality left unexamined the sexual division of labor by which men are central to production and women are central to reproduction. In the process of change towards a new socialist society, women were given the additional role of workers, but the bases of the unequal gender order were never contested.

Introduction

Marxist socialist theory and later on state socialist ideology pretended to establish women's equality with men. The key of this claim was that women would participate equally with men in productive labor. Additional promises or ideological claims were made about women's equality with men in the sphere of reproduction. Early socialist writings spoke about the withering away of the family (as the locus of women's oppression), and the establishment of unconstrained relations among sexes, based on free love. This radical idea did not pervade the state socialist

KEY WORDS:

socialism, gender, inequality, Bebel, Lenin, Kollontai, oppression, family

ideology, but nevertheless attempts were made to change the family in state socialist legislation and it was widely proclaimed that the family would be based on women's equality with men.

The Marxist socialist theory of women's equality never clearly defined gender relations in the future socialist society. The socialists were actually not preoccupied with *gender* equality. They saw women's subordination as one of the aspects of capitalist exploitation, and they did not recognize that men (also) oppressed women.¹ However, they finally developed a theory of women's liberation, which should be understood as a theory of women's liberation from capital with an added, but not fully developed promise of equality between the sexes. The gender order that the theory suggested was still based on problematic assumptions leading to gender inequalities. Women were offered participation in the sphere of production, but at the same time it was assumed that they would still have to fulfill their (alleged) reproductive duties, with the *help* of the socialist community. As Hilda Scott puts it, "the theory was not finished" (Scott, 1976, pp.213-214).

Socialist writings on 'the woman question'

According to the materialist conception, the determining factor in history is, in the final instance, the production and reproduction of immediate life. This, again, is of a two fold character: on the one side, the production of the means of existence, of food, clothing, shelter, and the tools necessary for that production; on the other hand, the production of human beings themselves, the propagation of the species.

(Engels, 1884).

Socialists were very critical of their contemporary societies because of the position in which women were placed. The 'woman question' constantly accompanied the 'social question'² and they both represented the two main themes of the socialist project of restructuring the societies of the late nineteenth century.

The purpose of this paper is to offer a critical assessment of the socialist project for women's emancipation. I will focus on the underlying idea of all prominent socialist writings that the transformation of the family would liberate women from the oppression they experienced both in capitalist and in pre-capitalist societies. My critical discussion here aims to identify the flaws of the Marxist/ socialist theoretical perspective on women's emancipation, which assumed that women's participation in the labor force and the

socialization of childcare and household activities were sufficient requisites for achieving women's full equality with men. I will show that such a perspective is flawed with a class-biased interpretation of the social conditions that shape women's lives. In various degrees, all socialist authors failed to recognize the role that gender played in structuring the social relations between men and women in the capitalist societies that they criticized, or in the future socialist societies that they upheld.

My discussion of the theoretical socialist project for women's emancipation focuses on the works of August Bebel's *Women Under Socialism* (1879), Engels' *The Origin of the Family, Private Property and the State* (1884), Aleksandra Kollontai's views on love and Lenin's *On the Emancipation of Women*.³ My purpose is to identify the theoretical model of the transformation of the family contained in the socialist project and to critically assess its impact on the status of women. My argument is that in offering a view on the transformation of relations between the sexes, the early socialists left unchallenged men and women's participation in the sphere of reproduction. The assumption that women are primarily responsible for reproduction (in the sense of childbearing and child rearing) led to difficulties in drawing the line between the public and the private. Finally, due to the intricacies of the tension between women's

participation in social/ working life and their assumed reproductive responsibilities, the socialist project offered a male biased account of reshaping the public/ private division.

My critique is greatly informed by the socialist feminist rethinking of Marxism and early socialism. These critiques gained momentum in 1970s and the beginning of the 1980s, within the theoretical debates of the Second Wave feminist movement in the United States and Western Europe. Socialist feminists like Heidi Hartmann, Alison Jaggar, Juliet Mitchell, Sandra Harding or Iris Young revised the premises of early socialism, often formulating completely new interpretations. They argued that there was a gender gap in the socialist analysis of women's condition, which obscured the specific oppression that resulted from women's centrality in reproduction, as well as from the patriarchal relations that structured social life.

Marx and Engels, August Bebel and even socialist women like Clara Zetkin or Lily Braun were all too ready to assume that women's oppression will end once they would gain equal participation in the working collective of the future socialist society. However gender sensitive their writings prove (and I will make this point clear in my argument below), socialist authors failed to challenge the patriarchal assumptions that defined the dichotomy between productive and reproductive activities, and women' and

men's differential participation in both spheres. Work itself was assumed to be primarily linked with production and, consequently, reproductive *work* was never given equal status with productive work. Furthermore, the socialist project for women's emancipation still assumed that women were central in reproduction.

Socialists, mainly following Engels, recognized the existence of both productive and reproductive relations in the organization of social life. They placed however the emphasis on productive relations, and the arguments that they developed are fraught with economic determinism. Socialism more or less viewed the mode of production as the determining factor in organizing social life. To use Engels' terminology, socialist thinking asserted that the mode of production directly shaped the organization of reproduction.⁴ Therefore the latter was to be transformed by a mere replacement of capitalist relations of production with socialist ones. Socialist authors argued that the establishment of the socialist mode of production would abolish all the oppressive features of the capitalist society vis-à-vis women: economic dependence, home seclusion, and sexual and emotional exploitation. They predicated this view on the assumption that women's subordination to men was a result of class exploitation, a view that remains blind to gender inequalities.

To foster the gender blindness of the socialist thinking even further, economic determinism becomes entangled with patriarchal assumptions about the 'natural' roles of men and women. Having conflated the spheres of reproduction and production, socialists maintained that equality between men and women *meant* the equal participation of women and men in the working collective. The argument that the mode of production determined the relations of reproduction might have induced the optimistic belief that indeed women's integration in the workforce will bring full equality in the relations between the sexes. However, one has to give up such optimism, when encountering more explicit articulations of the socialist vision of the relations between sexes. With the exception of Aleksandra Kollontai, all socialists believed that relations between the sexes were regulated by nature, and that gender differences in reproduction were natural. It was only the capitalist economic relations, based on private property, which hindered the 'natural' development of relations between men and women. In turn, they promised that the future socialist society would give space to the natural realization of relations between the sexes, by abolishing private property. It appears evident that such a perspective, far from giving arguments in favor of a more egalitarian development of reproductive rela-

tions, actually preserves segregation according to men and women's natural roles.

I would like the reader to keep in mind the importance of this theoretical gap. The socialist project failed to address the question: *how will women achieve equality with men in the sphere of reproductive relations (whether belonging to the private or to the public space)?* They did not debate on this matter, because they contended that equality between men and women would develop naturally, once capitalist exploitation was abolished. This claim is still loaded with assumptions about men and women's natural roles.

Socialists asserted that, in order for the transformation of societies to take place, women had to be freed for participation in social life, more specifically in working life. Socialist authors seem to agree that the place women had to be liberated from was the family. Marx and Engels, August Bebel, Clara Zetkin or Lily Braun clearly stated that family, as it appeared in the capitalist, bourgeois society was the locus of women's oppression. Marx and Engels argued that "women's oppression originated in the natural or sexual division of labor within the family" (Goldman, 1993, p.46).

Given this general understanding that the monogamous, bourgeois family, based on capitalist relations of property was the single most important factor, which determined the subordi-

nated position of women, socialists engaged in an extensive discussion about the need to transform the family. Their perspective on the transformation of the family made no concessions to the traditional arrangements. As Boxer and Quataert clearly put it: "socialism required dissolution of the family" (1978, p.16).

Socialists made three main claims about the ways in which the family was going to be transformed in the future socialist society. These claims also entailed reasons why they believed such a transformation was going to bring women's full equality with men. I will outline below these claims, and then I will critically discuss them in the context of several socialist writings to show that they do not raise up to their promise of full gender equality.

The first claim was that the transformation of the oppressive, bourgeois family required women's participation in labor. Women's participation in labor was considered key to their emancipation, as it offered them the possibility of economic independence (Bebel, Kollontai, Lenin). A crucial point needs to be added to this claim. Women's integration into the labor force was not going to offer them freedom and equality as long as capitalist economic relations were kept in place. Here, the demands for women's emancipation met with the demands for worker's emancipation and, according to socialist thinking, they both pointed to the need to

end class relations of exploitation, by abolishing private property.

The second claim that socialist authors made about the transformation of the family was the need to socialize childcare and domestic work. The general vision was that of a gradual shift from an individual, autarchic family to communal living arrangements. August Bebel stated that the transformation of the social conditions had one fundamental prerequisite, the end of private property, which would in turn lead to the socialization of the community (Bebel, 1976, p.180). In a passage of *Das Kapital*, Marx spoke about a “higher form of the family” (Evans, 1987, p.94), which could probably be identified with the working collective. Lily Braun argued, like Bebel and Marx, that the family would give way in the future socialist society to communal forms of social organization. Nadezhda Krupskaya, in *The Woman Worker*, looked forward to a socialist future when children would be cared for in communal institutions (Evans, 1987, p.94). Aleksandra Kollontai, by far the most radical advocate of feminist ideas within the socialist movement, thought that the family would be replaced with the commune (“Communism and Family”, cited in Zhuravskaya, 1998, p.55).

Thirdly, the transformation of the family also posed the question of changing relations between sexes. The configuration of relations between sexes was a point of contention among so-

cialist writers. Some of them advocated for free love, others aimed to largely preserve a more traditional (i.e. monogamous) type of relations between men and women, albeit one based on love and not on economic constraints. Both of these perspectives are in my opinion male biased, as I will show below, in a more detailed discussion. The free love model does not take into consideration the social expectations that assign women the responsibility of taking care of children. Therefore, men and women are placed in unequal positions to enter and develop free love relations. On the other hand, the advocates of monogamy fail to recognize that love, as it is socially constructed, requires disproportionate emotional investment from women, as compared to men (a point which Aleksandra Kollontai made very clear).

I will critically discuss below some of the prominent articulations of the perspective that I outlined above.

August Bebel: Women and Socialism

August Bebel's *Women and Socialism* was published first in 1879, and it achieved an uncontested influence within the socialist movement, particularly in debates around ‘the woman question’. The book was translated into numerous languages and reissued in more than fifty

editions in Germany alone (Goldman, 1993, p.36). Bebel's analysis of women's oppression greatly influenced the thinking of socialist women like Clara Zetkin and Aleksandra Kollontai, as it was the first attempt to move away from "proletarian antifeminism" (Goldman, 1993, p.36), and to theorize women's position in the future socialist society.

I will show in what follows that August Bebel's analysis contains a discussion of women's sexual subordination to men that could overcome the much-criticized economic determinism of socialist theory. My defense of August Bebel's perspective is nevertheless limited. The fate of his argument is similar to that of Engels in *The Origin of the Family, Private Property and the State*. Having acknowledged the specific, sexual subordination of women, Bebel fails to take it into account in his discussion of the future socialist society. As all the other socialist writers, he silences the issue of women's sexual emancipation and gives voice to their social and economic liberation, through equal participation with men, in the working collective.

In *Women and Socialism*, the most extensive discussion of the 'woman question' within the end of nineteenth century socialist movement, Bebel develops a two-fold argument. First of all, he examines women's condition 'in the past and in the present' to show the inequalities and oppression that historically affected women's lives.

Bebel argues that women have always experienced oppression and that "although the forms of [their] oppression have varied, the oppression has always remained the same" (Bebel, 1976, p.18). The second part of his analysis offers his vision of a future society⁵ that will end inequalities between men and women.

Bebel traced back the manifestations of women's oppression at the level of legislation, economic relations, and the organization of the family. He argued that legislation was an "exclusive male" practice, which fostered men's "own advantage", and helped them "keep women in a state of tutelage" (Bebel, 1976, p.3). In support of this argument, he allowed extensive space for analyzing the male bias and the male privileges, as they were enshrined in the legislation. First of all, he was critical of those legal provisions that supported men's violence against women, such as those allowing for "moderate chastisement of a wife by her husband" (p. 138). He further criticized the divorce legislation, which did not allow women to break the ties of marriage and forced them to submit to the sexual demands of their husbands (pp.55-56). He also condemned the moral double standard, which allowed husbands to have affairs outside marriage, but prohibited the same behavior for women.

Much more than legislation, Bebel emphasized women's economic dependence on men as one of the determining factors of women's op-

pression. Writing before Engels' analysis of the family, Bebel stated that: "the bourgeois marriage is a consequence of bourgeois property" (p.231), and that "[...] woman owe[s] the inferiority of her position to the peculiarities of her sex, which place her in a situation of economic dependence on man" (p. 43)

The outstanding aspect of Bebel's analysis is, however, his overall argument that the fundamental aspect of women's oppression is their sexual subordination. He described women's condition as "sexual slavery" (p.3). To a contemporary reader such a position hinges on a radical feminist standpoint. "Woman", he writes, "was subject to man in all social relationships, [but] especially so where his sexual needs were concerned" (p.4). Bebel supported his assertion with examples of sexual subordination and sexual abuse of women, epitomized in the practice of prostitution. He exposed prostitution as a pervasive phenomenon, which could be traced in every country, in every religion and in any period of time.

The other pervasive institution of sexual subordination was, according to Bebel, *the bourgeois marriage*. Bebel thought of marriage as (another) form of sexual slavery, in which women were forced to sell themselves as "objects of enjoyment" (p.71). Along with the appropriation of their sexuality, marriage also subjected women to physical and emotional

exploitation within the household, confinement to reproductive roles and pressure to procreate, home seclusion and hindrance of mental development. Bebel condemned men's egotism that appropriates women's emotional labor and expects her to be attentive, smiling, and responsive to his needs, always ready to listen and care about *his* troubles and worries. He saw domestic work as a burden, which was slowly wearing out a woman's "body and mind" (p.68).

Certainly, the link between economic independence and sexual slavery, in Bebel's terms has a class specificity, that is it can only be argued for the propertied, middle and upper-class families of the capitalist society. Bebel proves once again comprehensive in his analysis, when he acknowledges the oppressive nature of the family not only among middle and upper-classes, but also among working-classes. In working-class families, women are the victims of men's alcoholism and violent behavior. However, he argues that these behaviors on the part of men are the result of dire economic conditions and material deprivations. Women's oppression falls back to class exploitation once again and Bebel fails to recognize patriarchy in the relations between working-class men and women. For Bebel, poverty remains the most important factor in shaping the relations among men and women within the working-class families.

As promissory as his analysis of the sexual subordination of women may sound, Bebel gets tangled in the nature *vs.* social dichotomy when explaining the nature of the relations between sexes. As Marx and Engels in *The German Ideology*, he struggled with the contradictions between “man as a natural and sexual being and man as member of society” (p.85). In *Women and Socialism*, he resorts to both biological and social and economic explanations of women’s condition. For instance, he considers women’s subordination as natural, when he argues that “nature has burdened women alone with the act of generation” (p.91). On the other hand, he argued extensively against the sexual division of labor, which ascribed women the role of housewives and confined them to the walls of home and kitchen. Women’s subordinate status was rooted in the *artificial* sex-segregation of the bourgeois society: “[..] the relationship of the two sexes [...] is an artificial antagonism, a position of master and servant, which keeps both socially apart from their earliest years.” (p.149). Sex-role education was responsible, in Bebel’s view for gender hierarchies: “women are checked as much in their bodily as in their mental development. This repressive system is favored by the strict separation of sexes in social intercourse and at school” (p.71). He also maintained that stereotypes about women’s natural vocation for home, and family, as well as men’s

perception about women’s inferiority prevented women’s advance in the social life.

Bebel advocated equality as the main emancipatory route for women out of their condition of both sexual slavery (p.3) and economic dependence on men (p.43). He supported reforms in view of achieving equality within the bourgeois society, such as the admittance of women to liberal professions and to higher education, on equal terms with men (pp.105-136), and women’s right to vote (pp. 137-152). He argued that the advance of industrialization and the developments in the legislation of capitalist societies had improved the status of women. Bebel considered that the “modern middle-class society contains the germs which a future society only needs to generalize and develop on a large scale to accomplish a vast and radical reform”. Still, he maintained that only the socialist society could offer the material conditions for women to “attain the full development of their being, the normal exercise of all their powers and faculties” (p. 42). Women’s true equality with men could only be achieved in the socialist society and this equality meant for and foremost *equality in work*.

Much as other socialist writers, his concern was with freeing women for participation into the social life, and more specifically into working life. He believed that women’s participation in labor, together with the radical socialist transfor-

mation of the society would bring about the transformation of the family, and women's liberation. Bebel's socialist vision of the transformation of the family (and of the society at large) had one fundamental prerequisite: the end of private property. In his view, the end of property-based relations would lead to the socialization of the community. The (future) socialist community was to be essentially a community of labor: "After society has entered into exclusive possession of all the means of production, the equal duty of all to labor, without distinction of sex, will become the first fundamental law of the Socialistic community" (1976, p.180). Bebel assumed that the socialist working collective would be based on gender equality. In my opinion, this assumption is not supported by his arguments. Abolition of private property in itself does not mean that men and women would become equal workers. Working relations have always been characterized by gender inequalities such as sexual discrimination, which are distinct from class inequalities, and therefore would not end just by abolishing private property and putting an end to the unequal accumulation of capital.

Bebel rightfully understood that productive relations could not be transformed, unless the sphere of reproduction was also restructured. His solution for restructuring reproductive relations was the socialization and mechanization of

domestic work and the socialization of child rearing. Again, these solutions prove insufficient for establishing gender equality in the sphere of reproduction. As much as the abolition of private property does not offer the ground for women and men to become equal workers, the socialization of domestic work and child rearing does not mean that men and women would become equal housekeepers and equal parents. Women's domestic work was to be replaced by central kitchens, central washing establishments, central factories for producing clothes etc. Moreover, he imagined a complete socialization of food production in which "the entire preparation of food will be undertaken by society" and "the private kitchen will disappear" (p.227). In his view, these transformations would "reduce household to the narrowest possible limits, and the widest field [would] be opened for the gratification of social instincts" (p.221). This vision has the merits of recognizing that housekeeping activities are work, even though they are performed privately, and therefore it is a step further from the capitalist definition of work. However, all he does is to change the location of activities that reproduce everyday life (preparing food, washing clothes) from private to public. The very fact that he separates these activities from "productive activities" constitutes a flaw. Joanna Goven (1993) has shown that in state socialism the sphere of paid work was divided between pro-

ductive and reproductive activities. She contains that labor was gendered under state socialism: “Male labor is truly productive, female labor is reproductive” (1993, p.212). This division was hierarchical: reproductive labor did not have the same worth and status as productive labor.⁶ However, her and other scholars (Molyneux, 1981) see this as a result of the industrial bias of state socialist countries. In my opinion, the origins of this division are contained in the gender bias of socialist theory, which, as Bebel’s arguments show, still sees the socialist society divided between men’s productive community and women’s reproductive community.

This division appears forcefully in Bebel’s view on the socialization of child rearing. When examining this view, it appears clear that he not only endeavored to keep the gender segregation of reproductive activities, but he also thought that this segregation was natural. Bebel attributed the task of child rearing to the community. In socialism, Bebel argued, women would no longer have to allocate most of their time to bringing up children, because the community would take care of all the children, whether legitimate children or not (pp. 216-218). The crucial assumption that needs to be unwrapped here is that this community is a community of women. Bebel’s perspective on the socialization of child caring does not challenge women’s centrality in reproduction and the perceptions

about their natural role as mothers. First of all, Bebel endeavored to keep sex differences in reproduction within the socialist community. He maintained that “the only dissimilarity which has a right to permanence is that established by Nature for the fulfillment of a natural purpose” (p. 122). Secondly, he seems to imply that the community would only *help* women bring up their children: “educators, friends, young girls are at hand for all the cases in which she needs help” (p. 232). Here I agree with Sheila Rowbotham’s assessment that “Bebel envisaged communitarian forms developing within daily life” (1993, p. 142). That is to say, he didn’t see the socialist commune as regulating every aspect of the organization of the society. Rather, he saw society as the place where the person would engage in both individual and community activities. He did state that social life would become more and more public (p. 221), but nevertheless he allowed for a private space of individuals, especially in the realm of sexual relations. The line between the private space of the individual and the public space of the community is not very clearly drawn. Bebel seems to rely on a mechanism of self-regulation of the socialist community, following the laws of Nature. In my opinion, by introducing the laws of Nature in the socialist community, he still assigns women the duty to procreate, and still assumes that taking

care of children is a mother's (or at least a woman's) responsibility.

All the transformations of family life that I discussed above would find their final expression, in Bebel's view, in the establishment of "a marriage founded on the free untrammelled choice of love" (p. 220). Bebel does not state very clearly whether the institution of marriage will endure in the future socialist society, but nevertheless he advocates for a form of marriage that is radically different from the bourgeois, property-based marriage. Bebel places the greatest value on "free love" as the basis of the relations between the sexes, a perspective which I argue contains a male bias. Bebel aims to extend the freedom to engage in sexual relations based on love and free choice to both men and women. In doing so, he fails to recognize that this perspective on the relations between sexes is based on a male-patterned sexual desire. That is, he holds that women, same as men, desire the greatest access to sexual partners, and that they are free to engage in such relationships without any additional responsibilities. The male heterosexual bias embedded in Bebel's notion of free love is evident in two instances. First of all, it is hard to place motherhood in Bebel's vision of free relations between the sexes, as this vision does not take into account the social expectations with respect to the consequences of free love. Such expectations ascribed women the responsibility of

taking care of the children that might be the outcome of these free relations. As a consequence, men and women are still placed in unequal positions for entering and developing free love relations. The heterosexual bias reflects in his assumption that free relations between sexes necessarily mean heterosexual relations. Therefore, Bebel's view of the relations between the sexes, in the future socialist society seems to rest on an 'enlightened' male selfish desire. He contends that men and women should be free to establish sexual relationships based solely on mutual consent and (to his defense) on "mental affinity" (p. 48). The purpose of the couple will be, in his opinion, the development of the persons involved. However, Bebel fails to recognize that by maintaining the sexual divisions of labor in reproduction, he establishes unequal positions for men and women to entry a free-love relationship. Moreover, the same sexual division of labor prevents men and women from sharing this free-love relationship on equal terms.

Engels: The Origin of Family, Private Property and the State

Engels' work *The Origin of the Family, Private Property and the State*, published in 1884, is "a comprehensive study of the origins of women's oppression and the development of

the family” (Goldman, 1993, p.38). Engels saw the origin of women’s oppression in the emergence of the monogamous family, as an institution that sustained private property. *The Origin* embarks on an analysis of different types of families, based on the findings of the American anthropologist Lewis H. Morgan, to conclude that the replacement of the capitalist mode of production with the socialist communal relations of work will liberate women from the oppression they experienced in the *bourgeois* family.

The fundamental premise of Engels’s analysis, as expressed in the 1884 *Preface* of his work was that: “According to the materialist conception, the determining factor in history is, in the final instance, the production and reproduction of immediate life. This, again, is of a two fold character: on the one side, the production of the means of existence, of food, clothing, shelter, and the tools necessary for that production; on the other hand, the production of human beings themselves, the propagation of the species.” (Engels, 1986, pp.35-36). From a feminist perspective, the analytical distinction between the sphere of production and that of reproduction is Engels’ most promissory contribution to the Marxist analysis of society. This theoretical approach seemed to offer the ground for acknowledging the “centrality of reproduction to the historical process” (Goldman, 1993, p.38). Engels’ analysis of different types of families is therefore

meant to show that the form of family determines the social organization as much as the mode of production. However, as feminist authors (Sayers et. all, 1987) show, Engels failed to follow his own methodological guidelines.

In the second chapter of *The Origin* (The Family), Engels presents an anthropological account of the evolution of the family and of the gradual “subjugation of one sex by the other” (1986, p.96) (i.e. of women by men). Based on Morgan’s findings from his study of American Indian tribes, Engels presented the first step in the historical transformations of the relations between sexes as the passage from the primitive “group marriage” to the “gens system” when incest became taboo. A second step that drew the circle of possible relations among sexes even narrower was the passage from the “gens system” to the single-pair system. Both the gens system and the single-pair system were based on communal living arrangements, where status and possessions were inherited through female line. In time, as men began to accumulate property (that is to produce more than they consumed), yet another transformation occurred. The monogamous family emerged as a way of securing the preservation of private property. According to Engels, this moment historically marks the origin of women’s oppression. For Engels, the end of what he considered a matriarchal organization of society, and the emergence of monogamy rep-

resented “*the world-historical defeat of the female sex*[emphasis in the text]” (Engels, 1986, p.87). In contrast with the former matrilineal kinship, the organization of the monogamous family was based on women’s servitude: “The man took command in the home [...]; the woman was degraded and reduced to servitude. She became the slave of his lust and a mere instrument for the production of children” (Engels, 1986, p. 90-91).

When presenting the transformations of the relations between sexes, Engels’ main concern is to link these changes with the antagonism between propertied and proletarian classes in the bourgeois society. This is the reason why his analysis rapidly effaces the relations of domination between men and women to focus mostly on class exploitation. In *The Origin*, Engels states that “the monogamous marriage comes on the scene as the subjugation of one sex by the other” and “it announces a struggle between the sexes”(1986, p.96). Having made this statement, which seems to argue for a distinct relation of domination of women by men, Engels immediately twists his argument to explain this inequality as (still) essentially class oppression: “the first class oppression coincides with that of the female sex by the male” (1986, p.96).

Engels established a causal relation between private property and women’s subordination in the bourgeois family. This unidirectional relation

has further implications for how he conceives of men and women relations in propertyless families. Engels privileged the proletarian family over the bourgeois family, because, in his opinion the former was based on love, and not on economic constraints. He argued that “the ruling class remains dominated by the familiar economic influences and therefore only in exceptional cases does it provide instances of really freely contracted marriages, while among the oppressed class, these marriages are the rule” (Engels, 1986, p.113).

In sum, Engels’ analysis reached the conclusion that women are not oppressed by men, but by capital. In upper and middle-class families, women were kept in a subordinated position, because control over their sexual and reproductive life was key to the preservation of private property. Therefore, the abolition of private property would end that control. In working-class families, women were “exploited as unpaid workers in the home, and wage laborers outside it” (Scott, 1976, p.30). In this view, women’s domestic exploitation was a result of capitalist exploitation, because capitalism appropriated the surplus value of women’s housework⁷. Engels’ conclusion is problematic for at least two reasons. First of all, Engels fails to recognize women’s domination by men in the working-class families (Humphries, 1987; Gimenez 1987). As Heidi Hartmann puts it: “Surely capitalists

benefit from women's labor, but also surely men, who as husbands and fathers receive personalized services at home" (1981, p.9). Second of all, his understanding of women's sexual subordination in the family is reductionist. The desire to preserve private property certainly may be a reason why men would want to control women's reproductive functions. However, women are also subject to domestic violence and rape within the marriage, and later on feminists have argued that women's sexual subordination is rather part of a social structure of violence that defines relations between sexes than a result of capitalist relations (Firestone, 1979; Millet 1990; MacKinnon 1991).

The structure of Engels' work is very similar to that of Bebel's. Engels examines the historical development of family in order to argue for the necessity of the socialist transformation of the society. The oppressive nature of the family could only be overcome, Engels believed, in the future socialist society. The transformation of property relations and the entry of women into social production would bring a thorough transformation of the relations between sexes: "With the transfer of the means of production into common ownership, the single family ceases to be the economic unit of society. Private house-keeping is transformed into a social industry. The care and education of children becomes a public affair, society looks after all children alike,

whether they are legitimate or not. This removes all the anxiety about the "consequences" that prevents a girl from giving herself completely to the man she loves. Will not that suffice to bring about the gradual growth of *unconstrained sexual intercourse* ? [my emphasis in the text]" (Engels, 1986, p.107).

A further discussion is in order here to illuminate the problematic assumptions, which are hidden in Engels' perspective on the transformation of the relations between sexes, as enunciated above. Like August Bebel, Engels advocated love as the only basis for relations between sexes. In arguing for this idea, Engels faces the same difficulty as Bebel did, because he wants to maintain love at the level of individual, private relations, while at the same time he allocates child-care to society. His perspective on free love is slightly different from that of Bebel, but nevertheless carries the same male heterosexual bias. He fails to recognize the patriarchal social expectations, which ascribe women the primary responsibility for taking care of children. Therefore, he isolates individual free love from the larger social context, and believes that the future socialist society will offer the grounds for men and women to engage in love relationships on equal terms. On close examination these terms appear though unequal.

First of all, Engels' perspective on the relations between sexes is ambiguous. On one hand,

he considers that the future socialist society will actually install true monogamy, not only for women, but also for men. On the other hand, he wants to leave individuals the choice of separating from a relationship, if this relationship does not carry anymore “the intense emotion of individual sex love” (Engels, 1986, p.114). Moreover he states that this emotion is likely to end “especially among men” (Engels, 1986, p.114). In these instances, it becomes clear that Engels uncritically endorses a patriarchal view of female sexuality, which considers women to be monogamous and essentially concerned with reproduction. On the other hand, men are thought to be more likely to pursue sexual love for more women, without concern for reproduction. Engels’ perspective on free love discloses thus its male-bias, manifested in the complete disconnection between sexuality and reproduction that Engels envisions for the future society. Sexuality is a matter of privacy, while reproduction is a matter of social concern. The consequences of this thinking are actually that female sexuality and female reproductive functions become a matter of social concern, while male sexuality and male contribution to reproduction remain the private concern of individuals.

The analysis that I presented above ties in closely with the examination of the state socialist treatment of women, as I will present it in the next two chapters. As Hilda Scott (1976) argues

“*The Origin of the Family* provided a program for the socialist women’s movement which has remained virtually unmodified down to the present” (p.36). This program had three basic claims. First of all, women had to be granted complete equality with men before the law, secondly they were to achieve economic independence through employment outside the home, and finally they were to be freed of their domestic burden by the assumption of household duty by the society (Scott, 1976, p.36). This agenda, with no modification, formed the basis for the state socialist legislative and social program for the emancipation of women. Therefore, all the assumptions about women’s role in reproduction were transferred at the level of policy making.

The Bolsheviks: Aleksandra Kollontai’s views on love and Lenin’s perspective on the emancipation of women

The Russian ‘version’ of the socialist project for women’s emancipation can be compounded from the writings of the leaders of the Bolshevik Revolution, mainly Aleksandra Kollontai, and Lenin. Actually, it was only Aleksandra Kollontai who devoted time to the issues of sexual inti-

macy and love in the future socialist society, and who publicly expressed her views in speeches or books such as *The Family Question* (1908), *The Social Bases of the Woman Question* (1909), *Sexual Relationships and the Class Struggle*, *Theses on Communist Morality in the Sphere of Marital Relations*, or *Society and Maternity* (1915)⁸. I will, nevertheless, include Lenin's perspective on women's emancipation in my discussion because his views were influential for the Bolshevik policies, and later of for state socialist politics.

Aleksandra Kollontai was repeatedly singled out by both historians of feminism and of the socialist movement as "one of the first to make an effort to reconcile revolutionary Marxism with the women's movement" (Zhuravskaya, 1998, p.20). Richard Evans considers that, unlike other socialists, she "did try to establish a theory of sexual freedom and emancipation" (1978, p.16). Richard Stites characterizes Kollontai as "a feminist voice"⁹ (Stites in Slaughter and Kern, 1981, p.116) among the Bolshevik leaders. In line with the discussion that I developed in this chapter, I will focus on Kollontai's views on free love and maternity, and show their similarities and differences with Engels' and Bebel's perspectives.

Aleksandra Kollontai was first and foremost concerned with the particular oppression of working-class women, and her philosophical, as well as political ideas stem from her belief in the

value and power of the proletariat. Among her shifting perspectives on various issues, ranging from sexuality and love to the socialist Revolution, one can nevertheless trace a common (and constant) endorsement of a view that sees the working-collective as the highest form of social organization. In Kollontai's conception, the ultimate goal of communist workers was "love-comradeship" or "love duty to the collective" (Kollontai, "Make Way for Winged Eros", p.286, cited in Zhuravskaya, 1998, p. 32). Kollontai saw the development of such love as an integral part of building communism. The basis of the communist collective was to be, in her vision, the mutual care of its members. Kollontai thought that however great individual love, as experienced in the couple, might be, "the ties binding [people] to the collective will always take precedence, will be firmer, more complex, and more organized." ("Theses on Communist Morality in the Sphere of Marital Relations", p. 234, cited in Zhuravskaya, 1998, p.34).

Kollontai's concept of love, and the way she envisages sexual relations in the future socialist society offer a more comprehensive approach to the dilemma of free love and motherhood. Socialists like Bebel and Engels expected that sexual relations in the future socialist society would develop according to natural laws. As I showed in the previous sections, this perspective entailed masculinist assumptions about what the

natural laws of relations between sexes were. Kollontai does not appeal to nature either in her conception of the relations between sexes or in her definition of motherhood. She frequently talks about the communist or “proletarian morality” (*Social Bases of the Woman Question*), which would form the basis of the future work-collective. However, she does not assume that a new type of social (and sexual relations) will emerge ‘naturally’. Rather, she believes that the individuals will have *to be taught*, in the future, “to look at the world through the prism of the collective and not through [their] own selfish ego” (Kollontai, cited in Stites, 1978, p.267). The main point of contention between Kollontai’s perspective and those of Engels and Bebel refers exactly to this latter point. Bebel did talk about the relinquishment of personal egoism in the future society, but both him and Engels expected that this would happen ‘naturally’. Kollontai proves much more sensitive to the social assumptions that shape what is considered ‘natural’, when she realizes that such a thorough transformation cannot take place without socialization.

Kollontai’s views on the family stemmed mainly from her embracing of a future society in which love (transformed sexual energy) would be the driving force of the community of laboring people. She saw the Russian society in very similar terms as her socialist comrades viewed

their contemporary capitalist societies: “We are people living in the world of property relationships, a world of sharp class contradictions and of an individualistic morality.” (Kollontai, “Sexual Relationships and the Class Struggle”, p. 240, cited in Zhuravskaya, 1998, p.31). Family, in her opinion was central to the maintenance of both the economic and the social relations, but above all “family was a narrow cell that fostered selfish egotism” (Zhuravskaya, 1998, p.53). The dedication to the couple was extreme in the case of women, who were pressured by social conventions to assume that love for *one man* was their main purpose in life. Against this social expectation, Kollontai argued that women’s liberation required that women started to view love and emotions within family relationships as men did – as only part of their total existence (“Sexual Relations and the Class Struggle”, p.248). Kollontai added a cultural dimension to the classic socialist analysis of the family. She viewed the family not only as an economic unit, a base for property relations, but also as “a cultural institution which maintained the values of authoritarianism and male domination, based on female submissiveness and emotional dependency” (Zhuravskaya, 1998, p. 69). Her solution for ending women’s domestic predicament is nevertheless the ‘classic’ socialist solution. She believed that work was the ultimate liberating force for women. In her *Autobiography of a Sexually*

Emancipated Communist Woman, she argued that women could establish their true individuality only by becoming economic independent. Her answer to the 'woman question' was in line with the socialist project. "Socialism and only socialism", she argued, "would bring complete equality and independence for women, the state care of children, and full freedom in the area of love" (Kollontai, "The Family Question", cited in Stites, 1978, p.260).

Kollontai's views on love argue for a different perspective on the relations between the sexes, because she exposes these relations not as natural, but as socially constructed. She argued that individualism and selfishness dominated love relations in her contemporary society, and that they would be transformed in the future society through a process of social learning. However, in what concerns the specific ways in which free love and maternity were going to be incorporated in the future socialist society, Kollontai faces the same tension between private sexual relations and the public regulation of maternity and childcare. On one hand, she states that "once the relations between the sexes cease to perform the economic and social function of the former family, they are no longer the concern of the worker's collective" (Kollontai, "Theses on Communist Morality in the Sphere of Marital Relations", p. 66, cited in Zhuravskaya p.37). On the other hand, she considered that relations be-

tween sexes should be subject to legislative regulations in matters which concern "the increase or decrease of the population required by the national economic collective" (Kollontai, "Theses on Communist Morality in the Sphere of Marital Relations", p. 228, cited in Zhuravskaya p.37). Kollontai shared with all the other socialists the assumption that motherhood was a woman's social duty, and that taking care of children was primarily women's responsibility. Kollontai believed that "maternity was not only a natural function of women, but also a moral duty for Communist women" (Stites, in Slaughter and Kern, 1981, p.117). In 1918, she founded the Department for the Protection of Motherhood and Childhood, which, in her autobiography, she regarded as her most important achievement. The guiding principles of the policy of the department mirror most clearly an understanding of motherhood as the natural function of women:

1. Child-bearing is the social function of the woman and the duty of the government is to enable her to fulfill this function.
 2. It is the duty of the government to educate the mother-citizen.
 3. The child must be physically protected; breast-feeding is a social duty of women.
 4. Bringing up of the child is to take place in the atmosphere of a socialist family.
- (Heitlinger, 1978, p.108)

To sum up, even though she recognized that love, and relations among sexes are socially constructed, and do not follow natural laws, even in the future socialist society, she nevertheless still ascribed women the social duty to procreate.

Lenin was never publicly explicit on his views on sexual relations. The few instances in which he voiced his opinions on sexual relations between men and women are to be found in his private correspondence with Inessa Armand, or in private conversations with Clara Zetkin. His letters to Inessa Armand, written in 1915, are a response to her intention to publish a pamphlet on sexual morality. Her discussion was centered on free love and she thought “even transient passion and love affair are preferable to the bourgeois marriage/ morality” (Armand cited in Stites, 1978, p.261). However, Lenin did not defend transient relationships, and was much more inclined to speak in favor of monogamy and a traditional (Victorian) configuration of relationships among men and women.

Lenin’s writings on ‘the woman question’ concentrate on the beneficial effects that women’s participation in the work force had for women’s position in the family. As Marx and Engels, Lenin believed women’s oppression was rooted in the larger economic arrangements of the society. The social and economic context in which Lenin formulated his perspective on women’s emancipation was that of a pre-capital-

ist society. Speaking from this context, he stated that “[...] that the drawing of women into production is, at bottom, progressive” (Lenin, “The Development of Capitalism in Russia”, cited in Tucker, 1975, p. 681). The drawing of women into social production and industry was in Lenin’s opinion, their way out of “the narrow circle of domestic and family relations” to which they were previously confined. Women’s entry into paid work would “stimulate their development and increases their independence, in other words, create conditions of life that are incomparably superior to the patriarchal immobility of pre-capitalist relations” (Lenin, cited in Tucker, 1975, pp.681-682). By entering factory work, Lenin argued the woman became “as much a breadwinner as the man [was]” and this, in turn, was a positive and important factor in “the woman’s struggle for her independence in the family”. Lenin also stated that women should participate in industrial work on an equal foot with men, a situation which he termed “the equality of the proletariat” (Lenin, cited in Tucker, 1975, pp.681-682).

When writing about capitalist societies (“Capitalism and Female Labor”, 1913), Lenin employed Engels’ class analysis, and argued for essentially economic reasons for women’s oppression. Lenin’s understanding of the nature of women’s position in capitalist societies asserts a two-fold economic exploitation: once as unpaid

domestic workers, and twice as sexual commodities. He contended that “millions and millions of women live as household slaves” (Lenin, “Capitalism and Female Labor”, cited in Tucker, 1975, p.682). Lenin understood *working-class* women’s domestic slavery as essentially a means of bourgeois exploitation, by which oppressors appropriated women’s unpaid work of “feeding and clothing the family”. Finally, prostitution epitomized the exploitative economic relations of capitalist societies, as “commerce in women’s bodies” (Lenin, “Capitalism and Female Labor”, cited in Tucker, 1975, p.682).

In addition to his advocacy of women’s participation in the labor force as their way of emancipating from the family, Lenin also expressed his views on a more thorough transformation of the family. He stated that “one cannot be a socialist, without demanding the full freedom of divorce” (Lenin, 1916, cited in Stites, 1978, p.263), and “the annulment of all laws against abortion” (Lenin, cited in Stites, 1978, p.264). However, he did not further examine his claims on the transformation of the family to account for a perspective on child rearing in the future socialist society. Same as his other socialist comrades, he struggled with the shifting line between the public and the private and failed to answer the questions: *If child rearing was to become public, who would assume that responsibility? And if women still have the social duty to become*

mothers, how does that reflect in their prospects for equal participation with men in social life?

Conclusions

For most of the nineteenth century socialists, whose writings I have examined in the scope of this paper, women’s equality with men was understood as mainly their equal participation in the working collective. However, this concept of equality left unexamined the sexual division of labor by which men are central to production and women are central to reproduction. In the process of change towards a new socialist society, women were given the additional role of workers, but the bases of the unequal gender order were never contested.

References

Bebel, August. (1976). *Women in the past, present, and future*. (H.B.A. Walther, Trans.). New York: AMS Press. (Original work published 1879.)

Biskup, M, Filias, V & Vitányi, I. (1987). *The Family and Its Culture. An Investigation in seven East and West European countries*. Budapest: Akadémiai Kiado.

Boxer, M.J., & Quataert, J. H. (Eds.). (1978). *Socialist women : European socialist feminism in the nineteenth and early twentieth centuries*. New York : Elsevier.

Einhorn, B. (1993). *Cinderella goes to market*. London: Verso.

Engels, Friedrich. (1986). *The Origins of the family, private property and the state*. (A. West, Trans.). London: Penguin Books. (Original work published 1884.)

Evans, R. (1979). *The feminists : women's emancipation movements in Europe, America, and Australasia, 1840-1920* London: Barnes & Noble.

_____. (1987). *Comrades and sisters. Feminism, socialism and pacifism in Europe 1870-1945*. Brighton: Wheatsheaf Books.

Firestone, S. (1970). *The dialectic of sex: the case for feminist revolution*. New York: Quill.

Fodor, E. (2003). *Working difference. Women's working lives in Hungary and Austria, 1945-1995*. Durham and London: Duke University Press.

_____. (2002). Smiling women, fighting men: the gender of the communist subject in state socialist Hungary. *Gender and Society*, 16(2), 236-259.

Goldman, Wendy Z. (1993). *Soviet family policy and social life, 1917-1936*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gruber, H., & Graves, P. (Eds.). (1998). *Women and socialism, socialism and women: Europe between the two world wars*. New York : Berghahn Books.

Harding, S. (1981). What is the real material base of patriarchy and capital?. In L. Sargent (ed.), *Women and revolution. A discussion of the unhappy marriage of marxism and feminism* (pp.135-163). Montreal: Black Rose Books.

Hartmann, H. (1981). The unhappy marriage of marxism and feminism: towards a more progressive union. In L. Sargent (ed.), *Women and revolution. A discussion of the unhappy marriage of marxism and feminism*. (pp.104-128). Montreal: Black Rose Books.

Heitlinger, A. (1979). *Women and state socialism. Sex inequality in Soviet Union and Czechoslovakia*. Montreal: McGill-Queen's University Press.

Honeycut, K. (1981). Clara Zetkin: A socialist approach to the problem of women's oppression. In J.Slaughter & R. Kern (Eds.), *European women on the left. Socialism, feminism, and the problems faced by Political Women, 1880 to the Present* (pp.29-50). Westport and London: Greenwood Press.

Lenin, V. I. (1975). On the emancipation of women. In R.C. Tucker (Ed.), *The Lenin anthology* (pp. 679-700). New York: Norton.

Molyneux, M. (1981). Socialist societies old and new: progress towards women's emancipation. *Feminist Review*, 8, 1-34.

Rowbotham, S. (1993). *Women in movement: feminism and social action*. London: Routledge.

Sayers, J., Evans, M., & Redclift, N. (Eds.). (1987). *Engels revisited. New feminist essays*. London and New York: Tavistock.

Scott, H. (1976). *Women and socialism. Experiences from Eastern Europe*. London: Alison&Busby.

Stites, R. (1978). *The women's liberation movement in Russia*. Princeton: Princeton University Press.

_____. (1981). Aleksandra Kollontai and the Russian Revolution. In J.Slaughter & R. Kern (Eds), *European women on the left. Socialism, feminism, and the problems faced by political Women, 1880 to the present*. Westport and London: Greenwood Press.

Tong, R.P. (1998). *Feminist thought. A more comprehensive introduction*. Westview Press.

Wolchik, S., & Meyer, A. G. (Eds). (1985). *Women, state and party*. Durham: Duke University Press.

Zhuravskaya, G. (1998). *Love as an ideology: Reflections on "Sexual Crisis" in Aleksandra Kollontai's Writing*. CEU Master of Philosophy Thesis

Notes

¹ Feminist historians have documented the struggles between feminists and socialists at the end of the nineteenth century. Feminists' claims met with, but in many cases departed from the socialist political claims. Feminists pointed out to men's patriarchal privileges in the family, women's subordination by love, and claimed women's right to self-fulfillment, but they met men's resistance in asserting their demands (see Boxter and Quataert, 1978). The socialist question took precedence over the woman question, and women's liberation was

understood further only in the framework of the socialist struggle against capitalism.

² For a discussion of the relation between the “woman question” and “the socialist question” see Boxer, Marilyn J. and Quataert, Jean H.(eds).(1978). *Socialist women : European socialist feminism in the nineteenth and early twentieth centuries*. New York : Elsevier; Richard Evans. 1979(1977) *The feminists : women’s emancipation movements in Europe, America, and Australasia, 1840-1920* London: Barnes & Noble.

³ There are several reasons for my selection of works here. The first two works are, in my opinion the two most influential socialist writings that address the women’s liberation. As Boxter and Quataert show, they were “translated into many languages, serialized and paraphrased in socialist periodicals, quoted endlessly, reprinted numerous times (Bebel’s book appeared in its fiftieth edition in 1913)” (1978, p.10) and they held a “canonical status” (Lichtheim, G.,1961, p.241, cited in Boxter,M.& Quataert, J., 1978, p. 10) within the socialist movement. I selected Lenin’s writings because of his prominent status in the Russian Bolshevik revolution, and the influential role that his writings had on the establishment of the state socialist ideology. Last, but not least, Aleksandra Kollontai offers a view on the transformation of the family that was highly influential for the Bolshevik family policies between 1917 and 1936. From a feminist perspective, her writings also account for the most radical perspective on changing the status of women.

⁴ According to Sheila Rowbotham, “Engels used the word reproduction in a double sense, meaning both the activities involved in enabling life to go on, producing food, clothing and shelter, and the bearing and rearing of children, which he describes as “the production of hu-

man beings themselves, the propagation of the species”” (1993, p.143).

⁵ I would like to add here that, in Bebel’s vision such a society is not a utopia, but rather develops organically from the material conditions that are already present in the capitalist society. Bebel was writing in the thought stream of the so-called ‘scientific socialism’ whose foundations were laid by Marx.

⁶ For a discussion of the structure of socialist economy and they ways in which it prioritized the “productive” sphere over the “non-productive” sphere, see Kornai, J. (1992). *The Socialist System: The Political Economy of Communism*. Princeton: Princeton University Press.

⁷ This is a point which Marxist feminists have defended. See for example: Mariarosa Dalla Costa. (1975). *A General Strike*. Edmond, W. &Fleming, S. *All Work and No Pay: Women, Housework, and the Wages Due*. Briston: Falling Wall Press. For them, the solution to women’s domestic exploitation is that household becomes paid work.

⁸ Richard Stites (1978) strongly argues that, even though Aleksandra Kollontai offered the most comprehensive articulation of the Russian socialist view on women’s emancipation, her writings and ideas were marginalized in the making of the Bolshevik politics.

⁹ Aleksandra Kollontai’s feminism developed in the social and historical context of the end of the nineteenth century Russia, and it can only be understood as a Russian, working-class feminism. She was very of the European liberal feminists (as she clearly states in *The Social Bases of the Woman Question*), and sometimes she voiced criticism against her female colleagues in the international socialist movement, like Clara Zetkin and Inessa Armand.



Theodora-Eliza Văcărescu

A Defense of the Late Nineteenth Century White Suffrage Activists of Australia, New Zealand and Colorado

This paper addresses the history of late nineteenth century women's suffrage and the history of the women involved in the struggle for female enfranchisement of Australia, New Zealand, and Colorado, which have recently been the target of fervent postcolonial criticism. The paper will attempt to defend the efforts of white suffragists by deconstructing the groundlessness and, occasionally, the falseness of postcolonial criticism.

Oscillating between dismissal or ignorant non-recognition and florid praise, the history of women's suffrage¹ and that of the women involved in the struggle for female enfranchisement have been, more recently, the target of fervent postcolonial criticism. This paper will argue whether this target was an appropriate one or not.

New Zealand, the state of Colorado in the American West and the colony of South Australia were the first states in the world that granted women the right to vote. In September 1893 the

**THEODORA-ELIZA
VĂCĂRESCU**

Teaching Assistant, MA,
School of Journalism and
Mass Communication,
University of Bucharest,
Romania. CEP Fellow,
LFF. E-mail:
theoeliza@yahoo.com

KEY WORDS:

white suffragists,
activism, feminism,
postcolonialism,
African American

legislature of New Zealand was the first one which enfranchised women. Two months later a referendum in the state of Colorado similarly gave women the right to suffrage and in December 1894 a majority of men in both Houses of Legislature of South Australia passed an Act entitling women to vote and stand for Parliament.

These three states had several features in common in the late nineteenth century. They were all white settler states where men, regardless of their race, had been enfranchised (in 1859 in the case of South Australia and in the 1860s in the cases of Colorado and New Zealand). In the 1880s and 1890s in all of these three states the question of women's suffrage emerged and the struggle of the suffragists, through their organizations, led, in the mid-1890s, to the enfranchisement of all women, regardless of their race.

Recent articles on white colonist women's endeavor for suffrage brought into question the problem of the "silences"² of these white suffragists with respect to the Aboriginal women's right to vote and the implications of the vote for these women and their lives. The accusations brought about by these studies refer to the "solid wall of silence"³ maintained by the white activists for women's suffrage over the Aboriginal women's difficult life conditions and their stringent needs. It was argued that the white suffragists not only were totally ignorant about the Aboriginal

women's rights and needs, but even made use of a racist discourse in their attempt to gain suffrage for themselves. However, there are flaws in this argumentation and many of the accusations are groundless and the pieces of evidence given are often decontextualized.

In my paper I will first make an analysis of the suffragists' endeavor for women's vote (dealing both with white women's⁴ and Aboriginal women's⁵ fight for women's enfranchisement) and then I will present and discuss the arguments and accusations of the postcolonial critique of white suffragists. In the last part of my paper I will try to give reasons and explanations for the white women's conduct and discourse with respect to the Aboriginal women and men. I will also argue that there was one factor, of an overwhelming importance, that has not been taken seriously into consideration by the postcolonial critics: the specific time-period of these debates over women's enfranchisement.

Women's fight for suffrage in New Zealand, Colorado and South Australia

The history of New Zealand, the state of Colorado in the American West and South Australia and the history of women's endeavor for suffrage

in these three states are very complex and they obviously have specific occurrences. But they also share many features; that is why it is important for my argumentation to treat them together.

These states, as already mentioned in the introduction, were territories recently occupied and colonized by white settlers, where the main industries were farming and mining. The settlers have taken the land from the indigenous peoples in these areas, respectively from the Maoris, the Native Americans and the Aborigines. Men were predominant in these populations and all adult men, regardless of their race, were entitled to vote.⁶ In all these newly formed states representative legislation and political parties were defining the political system, taking a modern form, and liberalism was a strong force, pressing for state intervention in social issues.⁷ So the settlers were struggling to bring European civilization in these newly formed states, to “re-build” somehow the societies they were coming from. It is therefore almost natural and definitely not amazing that the women in these states were doing the same thing as their “sisters” from the Continent were doing, namely they were also fighting and campaigning for women’s suffrage. What is amazing is that their campaigns were successful and that they became, in the mid-1890s, among the first women in the world which were considered citizens and were allowed to cast their votes

at the ballot. Why and how were these women successful in convincing such a great number of women to join their efforts for suffrage? What particular circumstances occurred here so that they made women’s short but sustained campaign for female suffrage an almost unexpected success, when no state in Europe had granted women the right to vote? Moreover, how was it possible, at such an early time, for indigenous women to be included, along with white women, in the franchise? I will try to give some answers to these questions by describing and analyzing women’s fight for suffrage.

It was not through individual women’s endeavors that the suffrage was obtained, but through the activities and the campaigns of women’s organizations, both national and international. By far, the largest and most influential women’s organization of the late nineteenth century in all these three states (and also in other countries) was Women’s Christian Temperance Union (W.C.T.U.). The W.C.T.U. was an organization of American origin, which was founded in Ohio in 1873 and spread extremely fast through the Mid-Western states and outside the United States, southwards to the Australian colonies. Initially, the first goal of the W.C.T.U., as its very name suggests, was to prohibit the use of alcohol, but later, Frances Willard, the world leader of the movement, advocated a “Do Everything” policy. This is why all social conditions which led

to this situation should be taken into consideration. Therefore the W.C.T.U., as argued by Ruth Bordin and Ian Tyrell cited in Patricia Grimshaw's article "Women's Suffrage in New Zealand Revisited", pleaded not only for the alteration of the law regarding marriage, women's education and professional rights, but also for equal payment, labour laws, protective legislation, peace and conciliation instead of war⁸. This is the platform and these are the goals of the W.C.T.U. at the moment of its export outside the United States and import in the states of New Zealand and Australia.

The W.C.T.U. was brought to New Zealand in 1885, by the American "missionary" for the world W.C.T.U., Mary Clement Leavitt and, by the end of the year, more than 10 branches of the Union were formed.⁹ But the W.C.T.U., even at the time of its appearance in New Zealand, was not exclusively concerned with temperance, for there was also a feminist side of the W.C.T.U. At a talk given in Christchurch, during her stay in New Zealand, Mary Clement Leavitt argued that the Union not only had always been in favour of the women's suffrage, but it was also making a constant effort to obtain it, because women's vote would contribute to solving the alcohol problem.¹⁰

Kate Sheppard was the most prominent figure in the suffrage movement in New Zealand, for she became, in 1887, the superintendent of

the Union's Franchise and Legislation Department. Her method of organization of the suffrage campaign was made public in February 1892, through its publication in *The Prohibitionist*, the W.C.T.U.'s page, under the title "Hints to District Franchise Superintendents"¹¹. In these "hints", members of the W.C.T.U. were urged to write letters to the press, to set and attend public meetings, to distribute leaflets, to advice other organizations to place women's suffrage on their agenda, to inform members of the Parliament on this issue. The W.C.T.U. members were also suggested to collect signatures for petitions and to ask members of the Parliament or other influential men, who had already proved in favor of women's suffrage, to speak on this matter in public meetings.

In Australia, the women's movement functioned through women's clubs, literary associations, temperance societies and suffrage leagues. In 1890, in all important cities of Australia suffrage organizations had been founded or were about to be founded. The first suffrage society in Melbourne was set up in June 1884 by the radical secularists Henrietta Dugdale and Annette Bear(-Crawford) and in May 1888 the "woman's club" appeared. Victoria was the first colony that had a suffrage organization before having a temperance one. In Sydney, in May 1889 the "Dawn's Club" was formed, as a social reform club for women, and the Club launched two

other organizations, the Women's Literary Society in 1890, and the Womanhood Suffrage League in 1891. In South Australia women were admitted to university in 1880 and this led to a larger involvement of women in the political and industrial protest conducted through such organizations as Social Purity Society (1883), Women's Suffrage League (1888) and Working Women's Trade Union (1890).¹²

All these newly founded women's organizations shared the same concerns and there was a consensus about the ends to be achieved and the means for their achievement. Moreover, all the suffragists believed that without women's franchise there can be no democratic government:

Advocates of women's suffrage argued that until women had a share in making the laws they obey, and in imposing the taxes they pay, there would be little possibility of ameliorating their subordinate position. Withholding women's franchise, they claimed, made a mockery of democratic government.¹³

On the same line of thinking, in an article entitled "Frances Willard and the Feminism of Fear", Suzanne M. Marilley¹⁴ suggests that a duality functioned as the motor of New Zealand suffragists' argumentation for gathering such a great number of women supporters. It was argued that while the national suffragists advocated that equal rights was nonsense if all adult

women were excluded from suffrage, Frances Willard considered the suffrage the only means through which women would gain "home protection" meaning, physical security for them and their children. So women's suffrage was seen as a twofold means for improving women's lives, acting both at the level of the "liberalism of rights" and the "liberalism of fear". However, there is a certain hierarchy between these two levels, because Frances Willard "designed and promoted a new and radical vision of the role of women in politics and society that put security, not rights, first"¹⁵.

What is more, even if suffragists "proved" that women's suffrage was essential in the claim for equal rights and therefore equal rights was an empty concept, a concept without a real basis, and even a nonsense if women were not entitled to vote, it did not seem enough to convince male politicians to grant women the right to vote. This argumentation was carried out by women's organizations worldwide, but it did not trouble men from fiercely denying equal rights to women, although "equal rights" was the politic claim of the time in most of these countries. What, then, made it possible for women to successfully advocate the right to vote in New Zealand, Australia and Colorado? One of the possible answers is given by Patricia Grimshaw¹⁶ who argues that the men in these newly formed states were trying to find an identity for themselves, one different

from that of the men in the cultures they came (and separated!) from:

The answer [...] lies in an exploration of the intersection of women's rights with the processes by which men in these communities were seeking to establish an identity for themselves in some ways in contra-distinction from the men in the metropolitan cultures from which they have separated – yet, in some ways, also in collusion with those men of metropolitan cultures against a non-Anglo-British or Anglo-American world. [...] [T]here was the specific political culture, aspects of which were conducive to women's rights.¹⁷

Grimshaw also points out that men in these societies appeared to pride themselves with their democratic character and they often boasted about their support for women's suffrage. Men's attempt to create an identity for themselves different from the one shared with the men from the cultures they left, and their desire for equal rights, and therefore for democracy, as a means to differentiate themselves from these men, could be seen as the reason for including men of other races, namely the indigenous men from the lands they colonized, in the universal male suffrage. The same reason might also be valid for the inclusion of indigenous women in the suffrage, when women's suffrage was granted.

As mentioned by Margaret Lovell-Smith in the "Introduction" to her collection of the suffragists' articles "The Woman Question"¹⁸, the white suffragists in New Zealand did not often make specific references to Maori women during their fight for suffrage. However, since all the Maori men had been granted suffrage at that time, it might be argued that it was taken for granted by the white suffragists that Maori women would also be included in the provision of women's franchise. And they really were.

But why were Maori women almost invisible in white suffragists discourses? Why haven't they been included on the agendas of white women's organizations? Did these Maori women also fight for suffrage? And if they did, were the white suffragists aware of Maori women's endeavors? The articles concerned with these aspects seem to provide contradictory answers to these questions, for most of the recent articles, sharing a postcolonial perspective, tend to accuse white suffragists of ignorance towards indigenous women and even of racism.

In an extremely well documented article¹⁹, Angela Ballara presents a brief history of the complex Maori women's movement in the 1890s and underlies the reasons of this movement's "invisibility". The two major bans that hindered Maori women's endeavors for suffrage from being widely known to white women's organiza-

tions of that time and afterwards were language and location:

The apparent invisibility of Maori women's organizations in the 1890s is easily explained. Few Maori academics have studied women's activities, and Maori language skills among the Pateha [European, English] academics have been relatively rare. Maori language is essential for this topic. At this period political activity in Maori society was almost completely separate from European society in both locality and language. Maori communities were mainly rural, or located in separate neighbourhoods from those of Pateha in small towns and provincial centres.²⁰

Apart from the natural dissimilarities between the Maori and white women's movements of the 1890s, these two women's movements had some common interests – moral reform of society and temperance. Even so, Ballara argues that there were very few women in the movement who challenged the existing pattern of male domination in society and in the family. The only reason for women's desired involvement in politics was the positive influence of "the special womanly qualities developed and utilized in the home to bear on politics, leading to their purification and to increase political attention to the social needs of women and children"²¹, and not the removal

of women from their assigned sphere, namely the home and the family. Maori women were also worried about their men's excess of alcohol, but their different status within the family and the different social and economic problems they were confronted with made the concerns of their movement quite different from white women's movement. The domination of their society by colonial authority and legislature was far more important for Maori women's movement. Their main concerns were the stealing and damaging of their property by the white colonists through imposing their own legislation, the alteration and depreciation of their lives through the intrusion of colonists. This is why Maori women's major goal was to find solutions to the economic and political problems of their people. Moreover, as Ballara suggests, there was a culturally different attitude towards women in the Maori society that made their concerns develop from a different perspective and with a different platform from the one that pushed white women to action:

The pattern of uninterrupted male domination in the Pateha nineteenth century world was quite dissimilar from the status of women in Maori society, both before and after contact with Europeans, and in the later nineteenth century. [...] Maori society embraced a world view determined by whakapapa;

people reckoned their kinship to each other, including their seniority or inferiority, by descent from former common ancestors. Descent from bilateral senior lines conferred senior status which was, by definition, not confined to males. In a society which recognized the pre-eminent rank and status of *some* women, *all* women could not be regarded as inferior to *all* men.²²

The authority of these women of high rank and power, “wahine rangatira”, is proved by their participation in the political debates and decision-making of their people, affecting both, men and women. As a proof of this authority held by Maori women, Ballara mentions that at least five women of high rank signed the Treaty of Waitangi²³ and other women protested at that time that there had not been more women involved in the negotiations before the signing of the treaty.

Another aspect in which Maori women's status differed from white women's status was the ownership of property. Maori women, both before and after the colonization, owned land and resources, as individuals, just like men. Inheritance was bilateral and gifts of land and resources were often made by parents to their daughters on their marriage. The land remained the property of women, not of their husbands, and decision about the way to handle and deal with the

land belonged to the women.²⁴ And even if the colonial legislatures attempted for several times to restrict Maori women's right to own property, they were confronted not only with complex property problems, but also with Maori's fierce protest. So, again, the two women's movements agendas had different priorities.

The first Maori women's attempt (that it is known about) to bring women's suffrage before the Kotahitanga parliament (Maori Parliament) was during a session in 1893. In this session Meri Mangakahia presented a motion requesting for women the right to vote; she supported her request by pointing out the fact that since Queen Victoria was a woman, an appeal by Maori women to her might prove more successful if women were counted among the Kotahitanga members.²⁵ Even though the motion was supported by some of the Kotahitanga members on the basis that many women owned land (in spite of the fact that the power was restricted only to men) and also that women had been collecting money for the Kotahitanga movement, there was no debate on it in 1893.

In 1894 the issue of women's suffrage and representation was again brought up before the Kotahitanga parliament. Not even at this second attempt did women obtain everything they wanted, but a bill was passed authorizing them to set up their own committees.²⁶ Finally, in the 1897 session of the Kotahitanga parliament

women were granted the right to vote, but not to stand freely as candidates for political offices on the same footing as men.

Another very important difference between Maori and white women's pleas for franchise lies, as Angela Ballara argues, in Maori women's request to stand freely as candidates for parliamentary elections: "Maori women suffragists [...] asked for Maori women to have the right to be included among the electors of the members of the parliament. Further, they asked that Maori women be eligible to stand as candidates, an aspiration beyond the demands of many of their Pakeha contemporaries."²⁷

The situation of the indigenous people in South Australia and Colorado was not significantly different from Maori's situation, although some articles argue that the indigenous people from New Zealand had a better situation than the indigenous people in the other two colonial states.

With or without the support or the intentional endeavor of the white suffragists in New Zealand, Colorado and South Australia, the indigenous women in all these three states were granted suffrage along with their white "sisters". Why, then, are the white suffragists accused for their "silences" and their ignorance with respect to indigenous women?

A post-postcolonial critique

Several recent scholarly articles²⁸ dealt with white suffragists' endeavor for women's franchise in the late nineteenth century in the states of New Zealand, Australia and Colorado, pointing out not only the ignorance, but also the racism in their discourses. Maybe one of the most accusatory articles in this respect is Patricia Grimshaw's "Reading the Silences: Suffrage Activists and Race in Nineteenth-Century Settler Societies". I will present and discuss the main arguments that Grimshaw brings up to support her accusations and I will try to reveal the unwarranted harshness and the contradictions that I think that exist in her article. In order for me not to be accused of subjectivity or decontextualization, I will use extensive quotations from Grimshaw's article.

Patricia Grimshaw's criticism is based on white suffragists' internalized belief that placed "white humanity at the top of a pyramid of achievement"²⁹, non-white peoples falling below western standards of humanity. This racist view prevented white suffragists from a fair and equal treatment towards the Aboriginal women in their countries and, moreover, made them blind and insensitive to their "sisters'" misfortunes and misery.

However true and justified some of Grimshaw's arguments might be, most of her ac-

cusations are not only far too aggressive, but also groundless, contradictory and even false. The first and main contradiction in Grimshaw's argumentation on white women's unfairness towards Aboriginal women is obvious even from the first paragraph, where she admits that there was no legal provision against Aboriginal women's right to vote:

[I]n the discussions which white activists for women's suffrage promoted over the five or so years of their brief but energetic campaign in the late 1880s and the early 1890s, they maintained a solid wall of silence about the implications of the vote for Aboriginal women. [...] Since the 1894 Act had no race bar, Aboriginal women received the vote along with white women.³⁰

If what Grimshaw intended was to criticize white women's disinterest in Aboriginal women's difficult life conditions and the implications and benefits that the women's vote might bring along, then her criticism is, up to a point, grounded, but I am not sure how pertinent it might be, from the vantage point of the particular time period. But this is a different issue, and even if the same women were to be accused, it should be done from a different perspective, since *all* women's suffrage was the goal and it was successfully achieved.

There are several lines in Grimshaw's article where she makes groundless accusations about the suffrage activists and their organizations. One of these is targeted at the Women's Christian Temperance Union which, as Grimshaw argues, "had a *precise* [my emphasis] agenda on race"³¹. No details are provided in this respect, the particular provisions included in this "precise" agenda on race are not mentioned, Grimshaw probably considering that either the evidence is not important, or it is so obvious that the reader can imagine for her/himself. In her diatribe against the W.C.T.U., Grimshaw also attacks one of the most prominent and fervent activists who led the Union in the late nineteenth century, Frances Willard. From "a remarkable woman", as she is described in a previous article³², in the more recent article Frances Willard is ironically described as "a middle-class woman" and as an "utopian socialist" who, in her endeavors for women's suffrage uses "weapons", not "means":

The Woman's Christian Temperance Union [...] was led by able and articulate middle-class women. Under *one such woman* [my emphasis], the utopian socialist Frances Willard, it quickly moved to combine an agenda about abusive male drinking patterns, violence against women and the need of women for full participation in all society's concerns. A

vital weapon [my emphasis] Willard perceived for this campaign was political representation.³³

A more direct accusation also against the W.C.T.U. is that the activists did not include Aboriginal women on their agenda, that they were totally ignorant about their needs and struggles and, moreover, that this ignorance and apparent blindness was not a simple unintended omission, but a purposely done one. However, by mentioning that there already was an organization dealing with Aborigines, Grimshaw's accusation becomes groundless and unwarranted:

When the South Australian WCTU held its first annual general meeting in 1889 women's suffrage was central on the agenda. And their plans about Aboriginal women? The gathered members briefly considered commencing 'A Department for Work Among Aborigines', but then as quickly rejected the idea: the Salvation Army, someone said, was already interesting themselves in Aborigines.³⁴

In the same diatribe targeted on the Union's exclusion of the Aborigines and ignorance about them, Grimshaw brings up other groundless and even false arguments to support her point: "There were Maori women eager to join the WCTU, and numerous branches soon commenced operations. [...] They *clearly* [my emphasis] already knew of the WCTU's activities.

The white WCTU had not known, however, about Maori women's political activities."³⁵ On what evidence is Grimshaw underpinning her knowledge of the fact that while the Maori women knew about the activities of the white suffragists, the latter did not know about Maori women's political endeavors? Why is this fact so "clear" and undeniable? On the contrary, I might say, based on the following evidence, the white activists knew, at least partially, about Maori women's activities, as pointed out by Margaret Lovell-Smith: "There were Maori branches of the W.C.T.U. [...] they were most often mentioned in 'The White Ribbon'³⁶ in reports of the W.C.T.U.'s 'Work Among the Maoris'".³⁷ Moreover, even if it is true that the white suffragists did not know anything about Maori women's activities (which is not likely to have happened, there is one explanation for this "ignorance", an explanation that can function as extenuating circumstances for the white women. Maori language is an important explanatory factor, as pointed out above, in the apparent invisibility of Maori women's political activities. Since all the Maori activities functioned almost exclusively in Maori language and they were reported in Maori language newspapers, it was difficult, almost impossible, for white women to have had knowledge about them. That, of course, if we do not expect the white suffragists to have studied the

Maori language, which is not, considering the time period, a realist request.

It is not only through arguments and facts, grounded or not, that Grimshaw is trying to accuse and discredit the white suffragists who won the vote and their battle for it, but also through an ironical and aggressive discourse about them and their activities. Even if it is true that white activists found a means for supporting their activities in Maori women's enfranchisement, I think it is too strong and aggressive word to characterize the inclusion of Maori women in the W.C.T.U. as "unashamedly":

The granting of the vote to Maori women along with settler women in 1893 stimulated white activists to a new realization that Maori women were now potential allies in a common reform agenda. The WCTU, so neglectful of Maori women before, now *unashamedly* [my emphasis] set up to help them register to vote and to mobilize them into the WCTU.³⁸

Another important accusation that Grimshaw makes is based on the so-called racist discourse used by the white suffragists in their struggle for women's franchise. It was pointed out that the white women are guilty of racist approaches and comparisons, for the Aboriginal men had been enfranchised and the white women were still excluded from the vote. Again, her entire argumen-

tation seems groundless, since she accuses the suffragists at the same time of complete silence about the political rights of the non-white men and of an angrily racist discourse: "[I]n some respects suffrage activists maintained other silences about race that had a different significance. These were the silences they maintained about the existing political rights of non-white men."³⁹ But, she argues further that "numbers of suffragists felt [...] angered that white men legislators would perceive the political rights of freedmen superceding their own"⁴⁰ and that "[t]heir vociferous protests denigrating the suitability of citizenship for freedmen became blatantly racist"⁴¹. Thus, nothing that the white suffragists would have done or said seems to satisfy Grimshaw's desire for fairness, since she is distressed by both, the silence about and the inclusion of the race in the suffragists' discourse. However, even if it is true that the white suffragists did make some racist comparisons, it is important to point out the context in which these comparisons were made. And Grimshaw is indeed aware of the context, but she seems to understand and interpret it rather differently, continuing to accuse the protagonists. Among the women accused of racist discourses were the two former abolitionists (a fact that is in itself enough to consider them anything but racists!) Elizabeth Cady Stanton and Susan B. Anthony. When some African American men proved to be

against women's suffrage, Stanton spoke against them, as she would have spoken (and did speak, as any other suffragist, in numerous times during the fight for suffrage) against any man, white or not. The fact that she "raged", as Grimshaw puts it, in not much of an objective way, against men who were opposing to the women's enfranchisement, even if they were non-white, does not necessarily prove her racism, for those opposing the suffrage were, above all, men, regardless of their race.

Another proof of Grimshaw's evidence's poor historical truth is revealed in her attempt to prove the racism of the white suffragists in Colorado where, again, the target is Susan B. Anthony. She uses what I would call *historical gossip*, pretending that the former abolitionist, now a leading suffragist, asked, when told about the project for a new campaign for a referendum, after the first one proved to be against women's enfranchisement, whether "all those Mexicans [who voted against women's suffrage] [were] dead"⁴². However, Grimshaw herself acknowledges the poor historical truth of this fact, since she mentions another, more moderately, version of Anthony's reply, according to which the suffragist asked only whether the Mexicans had been converted.⁴³ The biggest difference between the two versions of Anthony's reply is obvious and, since there is no evidence that she

would have given the first answer, there is also no basis for accusing her of racism.

Conclusion

The contradictions in Grimshaw's accusations targeted on white women go deeper than the surface analysis that I tried to do here. Her arguments are subverted by the mere fact that Aboriginal women *were* included in the vote and each accusation that she makes seems to be contradicted not only by the reality, but also by her own arguments, as pointed out above.

Issues of class, race and sexual orientation emerged to dismantle and reshape the category "woman" or "women" only late, considering the "age" of women's movement, in the feminist discourse, feminists having been talking about women's issues as a whole. The debate over the "Woman question" stands as a proof for the way in which the feminists' discourse (even if many of them did not use this label for themselves) of the first and second wave was speaking about "all women". I think that the same thing happened in the early stages of women's struggle for suffrage, the white activists were talking about *all* women, regardless of their race, and the fact that indeed, *all* women had been enfranchised, with no race bar, is the necessary and sufficient proof in this respect. The problem of Aboriginal

women was not seen, by most of the white suffragists in these colonial states, as a different problem from that of white women. “All adult persons”, as the provision of the law stated, really meant all women and men, regardless of their race.

The nature of these arguments and critiques with regard to the white suffragists activities and discourses presents the 1880s and 1890s women’s struggle as being reinterpreted and re-written (or revisited, to use the fashionable term) from a contemporary postcolonial perspective, distasteful of any racist or essentialist manifestations. Whatever welcomed these approaches might be, they certainly misunderstand and misread the conceptions and the images of the world at that time. I do not mean that a more race-inclusive white suffragists’ discourse is not desirable and that such a discourse would not have had positive outcomes for the non-white peoples, but to accuse all white suffragists of the late nineteenth century settler societies of racism and blindness is, in my opinion, far too much for the period under consideration.

References:

Books

Lovell-Smith, Margaret (ed.), *The Woman Question – Writings by the Women who Won the Vote*, New Women’s Press, Auckland, 1992

Offen, Karen, *European Feminisms, 1700-1950*, Stanford University Press, Stanford, 2000.

Saunders, Kay & Raymond Evans (eds), *Gender Relations in Australia – Domination and Negotiation*, Sydney: Harcourt Brace, 1992

Articles

Ballara, Angela, “Wahine Rangatira: Maori Women of Rank and Their Role in the Women’s Kotahitanga Movement of the 1890s” in *New Zealand Journal of History*, 27/2, Oct. 1993, pp. 127-139

Grimshaw, Patricia, “Reading the Silences: Suffrage Activists and Race in Nineteenth-Century Settlers Societies” in Patricia Grimshaw, Katie Holmes and Marilyn Lake (eds), *Women’s Rights and Human Rights – International Historical Perspectives*, Palgrave, London, 2001, pp. 31-48.

Grimshaw, Patricia, “Women’s Suffrage in New Zealand Revisited: Writing From the Mar-

gins” in Caroline Daley and Melanie Nolan (eds), *Suffrage & Beyond – International Feminist Perspectives*, Auckland: Auckland University Press, 1999, pp. 25-41.

Midgley, Clare, “British Women, Women’s Rights and Empire, 1790-1850 in Patricia Grimshaw, Katie Holmes and Marilyn Lake (eds), *Women’s Rights and Human Rights – International Historical Perspectives*, Palgrave, London, 2001, pp. 3-15.

Narayan, Uma, “Essence of Culture and a Sense of History: A Feminist Critique of Cultural Essentialism” in Uma Narayan and Sandra Harding (eds), *Decentering the Center. Philosophy for a Multicultural, Postcolonial, and Feminist World*, Bloomington and Indianapolis, pp. 80-100.

Sinclair, Keith, “Why are Race Relations in New Zealand Better Than in South Africa, South Australia and South Dakota?” in *New Zealand Journal of History*, 5/2, Oct. 1971, pp. 121-127.

Stretton, Pat & Christine Finnimore, “Black Fellow Citizens: Aborigines and the Commonwealth Franchise”, *Australian Historical Studies*, 25/101, Oct., 1993, pp. 521-535.

Notes

¹ Although, in the writings of the time it is referred to as “woman’s suffrage”, I will use “women’s suffrage” throughout my paper, as this is how it is used in more recent studies.

² Patricia Grimshaw, “Reading the Silences: Suffrage Activists and Race in Nineteenth-Century Settler Societies” in Patricia Grimshaw, Katie Holmes and Marilyn Lake (eds), *Women’s Rights and Human Rights – International Historical Perspectives*, Palgrave, London, 2001, pp. 31-48.

³ *Ibid*, p. 31.

⁴ In order to do that, I use both recent studies and writings of the suffragists of the late 19th century, as published by Margaret Lovell-Smith in the collection *The Woman Question – Writings by the Women who Won the Vote*, New Women’s Press, Auckland, 1992.

⁵ For the Aboriginal women’s fight for suffrage I use Angela Ballara’s article “Wahine Rangatira: Maori Women of Rank and Their Role in the Women’s Kotahitanga Movement of the 1890s”, published in *New Zealand Journal of History*, 27/2, Oct. 1993.

⁶ Patricia Grimshaw, “Women’s Suffrage in New Zealand Revisited: Writing From the Margins” in Caroline Daley and Melanie Nolan (eds), *Suffrage & Beyond – International Feminist Perspectives*, Auckland University Press, Auckland, 1999, p. 29.

⁷ *Ibid.*, p. 29.

⁸ *Ibid.*, p. 35.

⁹ Margaret Lovell-Smith, *The Woman Question – Writings by the Women who Won the Vote*, p. 12.

¹⁰ *Ibid.*, p. 12.

¹¹ *Ibid.*, p. 72.

¹² Kay Saunders & Raymond Evans (eds), *Gender Relations in Australia – Domination and Negotiation*, Harcourt Brace, Sydney, 1992, p. 326.

¹³ *Ibid.*, p. 332.

¹⁴ Suzanne M. Marilley, “Frances Willard and the Feminism of Fear”, *Feminist Studies*, 19/1, Spring 1993 cited in Grimshaw, 1999, pp. 35-36.

¹⁵ Grimshaw, p. 36.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 37-38.

¹⁷ *Ibid.*, p. 38.

¹⁸ Lovell-Smith, 1992, p. 14.

¹⁹ Angela Ballara, “Wahine Rangatira: Maori Women of Rank and Their Role in the Women’s Kotahitanga Movement of the 1890s”,

New Zealand Journal of History, 27/2, Oct. 1993, pp. 127-139.

²⁰ *Ibid.*, pp. 127-128.

²¹ *Ibid.*, p. 128.

²² *Ibid.*, pp. 129-130.

²³ The Treaty of Waitangi was signed on the 6th of February 1840 by Captain William Hobson, several English residents and approximately forty-five Maori chiefs. The Treaty lays the foundation for the way Maori and other New Zealanders share responsibility for their country and it is considered the founding document of the nation of New Zealand.

²⁴ Ballara, pp. 133-134.

²⁵ *Ibid.*, p. 133.

²⁶ *Ibid.*, p. 136.

²⁷ *Ibid.*, p. 127.

²⁸ See, for example, Patricia Grimshaw’s more recent article “Reading the Silences: Suffrage Activists and Race in Nineteenth-Century Settler Societies”, but also Patricia Grimshaw’s “Women’s Suffrage in New Zealand Revisited: Writing From the Margins” and Kay Saunders & Raymond Evans’ study *Gender Relations in Australia – Domination and Negotiation*, pp. 25-41.

²⁹ Grimshaw, 2001, p. 34.

³⁰ *Ibid.*, p. 31.

³¹ *Ibid.*, p. 34

³² Grimshaw, 1999, p. 35.

³³ Grimshaw, 2001, p. 34.

³⁴ *Ibid.*, p. 35.

³⁵ *Ibid.*, p. 42.

³⁶ *The White Ribbon* was the “official organ” of the W.C.T.U. and claimed to be, after *Daybreak* ceased publication, “the only real Women’s Paper in the Colony. It is owned by Women, managed by Women, and, if successful, the profits will go to women’s work”, *The White Ribbon*, May 1896, p. 7, cited in Margaret Lovell-Smith, *The Woman Question – Writings by the Women who Won the Vote*, p. 18.

³⁷ Lovell-Smith, p. 12.

³⁸ Grimshaw, 2001, p. 42.

³⁹ *Ibid.*, p. 36.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 37.

⁴¹ *Ibid.*, p. 37.

⁴² *Ibid.*, p. 39.

⁴³ *Ibid.*, p. 39.

From Marxist Organizations to Feminism Iranian Women's Experiences of Revolution and Exile

HALLEH GHORASHI

Assistant Professor, Ph.D. of Intercultural Management in the Department of Culture, Organisation, and Management at the Vrije Universiteit in Amsterdam. She is the author of *Ways to Survive, Battles to Win: Iranian Women Exiles in the Netherlands and the US* (2003, New York). E-mail: h.ghorashi@fsw.vu.nl

Iranian women were extremely active during the revolution of 1979. They were or became active within various political organizations and fought for democracy and freedom. The focus of this paper is on the activities of a group of Iranian women leftists within Marxist organizations in Iran and their experiences in exile. These political activists had to leave Iran when it became a crime to be a Marxist. During their activities in Iran, their Marxist convictions limited the ways in which they dealt with issues such as gender, sexuality, and women's rights. However the fact that they became so active made them potentially aware of their rights as women. It was later when this potential knowledge became manifest. These women who initially underestimated women's questions and suppressed their womanhood in the framework of Marxist ideology, became strong advocates of women's rights and serious contributors in the women's movement when they were in exile.

As a 13 year-old girl growing up in a secular family in Iran in 1975, I never thought of becoming either a Marxist or a Feminist. About three years later, some months before the revolution of 1979, I became a passionate follower of a Marxist-Leninist organization and was ready to sacrifice my life for the Marxist ideology. In that period, the feminist movement appeared to me as a waste of time. I believed that women's problems would be solved as soon as a classless society was established. So why waste time changing the condition of women when one could invest in changing the whole society? It took years of suppression as a woman by the Iranian Islamic regime and some years of life in exile in the Netherlands for me to realize that the fight for

KEY WORDS:

Iranian revolution, women, exile, Marxism, political activism, gender, sexuality, feminism

improvements in the condition of women could not be postponed for any reason at all. It was then that I realized that the women's movement needed to be taken seriously in its own right. I was not alone in this change of idea. Many women activists of the Iranian revolution have similar experiences of the past and the present. This became a part of my research later on.

My past experiences have been essential in the choice of my study in anthropology and later in my choice of research on the experiences of Iranian women leftist political activists first in Iran and later in exile. This paper is based on part of the research I completed between 1995 and 2000. For this research I listened to the life stories of these women exiles in the Netherlands and the United States –in California, mainly in Los Angeles. The Iranian women I interviewed were active participants in the Iranian revolution of 1979 and had to leave Iran when the years of suppression started in 1981. In each country I interviewed twenty women and asked them about their past experiences as leftist activists and their present life as exiles. One of the points of the focus of the research was on the impact of the political ideas on gender identity and the ways that this impact changed over time. This is the part I will present in this piece.

When politics became everything

The involvement of women in the Iranian revolution of 1979 took place at many different levels. Their most intense participation was during the two years after the overthrow of the Pahlavi regime which lasted from 1926–1979. During 1979–1981, which was called 'the spring of freedom', a number of political groups came into existence that at that time were permitted by law. These groups advanced a wide range of ideologies, including forms of Marxism, Islamism, liberalism, and women's rights. Both the extent of the freedom enjoyed during these years and the opportunity for political involvement gave Iranian women the chance to become part of the political change in their country on an extensive level for the first time.

After the revolution, scenes in the streets changed drastically, especially in front of the University of Teheran. Bookshops were filled with new books previously illegal. In front of these shops, stands displayed newly printed books, tapes of revolutionary music, and a multitude of newspapers from diverse political groups. In front of almost every stand a group of people discussed political issues and plans for the future of the country. Men and woman of all ages and classes took part in passionate debates. Interest in politics at that time dominated all other differences; the only difference that mat-

tered was political. Nahid¹, who lives in the United States, emphasized this point clearly: “My sister told me once: “History has given us an intensive course,” and she was right. When I look back, I see that the intensity of the events then was so great that you felt as if those events happened in thirty years: those years were so intense. Those were great years, and I always look forward to having another time like that.”

Those years felt like an open university both on a theoretical and practical level for many women, as some explicitly mentioned. However, this does not mean that they see their political activities of those years as based on conscious political choices. Sara, who was around seventeen years old during the revolution and now lives in the Netherlands, recalled those years in the following way: “I think that I learned a lot then. I was thirsty for knowledge and I learned many things. It was as if I ate the books: I did not just read them, believe me. Most of the things I studied were in that period. I still make use of my stockpile of knowledge from that period. The knowledge of those years was so intense that I can still use it now. I think to myself, how can two or three years affect people so much, especially our generation that was in between. [...] I learned a lot from those years, but everything then was out of proportion. I mean in the political way. What we read was very good: why not? But unfortunately the political aspect was more

emotional and came from excitement. But it was a great time; I will never forget that period. I wish the same kind of period for my child, but with a happier ending.”

Minoo, who was then twenty years old, now an artist living in the Netherlands, related her feelings: “The most wonderful thing, which I will never forget, and to which I always long to return, was the possibility for discussion between people. [...] I had never seen so many people, so much discussion, everybody debating different issues. Lots of new books and films came onto the market then. [...] Politics became a part of the life of all levels of society. Everybody had the right to express herself or himself, even traditional people.... I witnessed the most wonderful, historical changes. Nobody — the organizations, the Shah, and even the West — expected that people would go so far. All of them were shocked, including us. [...] The discussions continued day and night, one quoting Lenin, another quoting Ali. [...] I never had seen so many people, so many discussions; everybody debated about different issues. [...] I was proud of that, I felt respect towards myself, and this respect was also because of some improvements for women in that period. The fact that these changes were limited afterwards is a different story. I had a very special feeling because of this respect and it also shaped my character at that time. I think that lots of people had that. It caused a very

strong self-confidence, especially in that age of being a young adult. I was thinking that I had found my way of life so clearly, and I could see that women are able to do things.”

Nahid, a nineteen-year old during the revolution, now living in the U.S., felt similarly. For her those years felt like paradise: “I can say that those years were the better years of my life. I think that I never in my life enjoyed life like that. I gained a lot of personal freedom at that time and socially all those restrictions were not there any more. You could go wherever you wanted to go, you could do whatever you wanted to do. It was a really safe environment and a democratic one. It was friendly and everything was good. It was as if it was paradise; *that was my paradise anyway*. Those were the best years of my life. I think that it was not for nothing that millions of people were active with so much passion and honesty during that time. That atmosphere gave you so much energy. I slept just four hours at night, but I did not feel tired at all. I had so much energy that it covered everything. *But it did not last long*. [emphasis added]”

For Samira, a nineteen-year old then, now living in the Netherlands, the most important aspect of those years was that her political activism after the revolution gave her a strong sense of self-confidence. This point was also mentioned by Minoo. “I felt for the first time that I was someone. I was always studying but when I be-

came a member of a political organization, I was satisfied with the fact that I was someone. I was then 19 years old. Before that I was not responsible for anything, but all of a sudden I became a person who was in charge of some people and there was a person who was in charge of me. Life became different; it was really satisfying for me. I really enjoyed it when I went to demonstrations. This feeling of joy is maybe what I feel now, but at that time I felt that I was doing something. I did not have to stay at home and wait until someone entered the door. It was really like that, before I became politically active.”

To be a woman: Gender and politics

Those highly politicized years had a complex influence on gender relations. On the social level, those years gave women greatly increased social possibilities and mobility. Women from various strata of society participated in social and political events. Despite the extended space created in those years, public participation was not new for all women. Many from the higher classes were already involved in the public domain and had held various positions before the revolution. These women too, however, experienced an increase of their social mobility. For the first time in decades, women from all levels of society were present in public. Neda talks about this de-

velopment: “During the time of the Shah I saw that some possibilities existed for women, but only for women from the higher class. This changed. You felt that even women from lower classes who were not educated had a voice, too. You were doing the same things. [...] This was a feeling that I never had during the time of the Shah. In those years, you saw one or two girls from the lower classes at the university. It was really rare, but you could see that there were some possibilities, just not for all women. There was some freedom, but not for all women. In those years, because they wanted to involve everyone in the revolution, they gave some room even to the girls and women always limited by their traditional and religious families. When religious pressures from inside the families wanted to keep them at home, religious leaders and social changes took them outside into society. So they also felt the freedom, and I was happy that a girl who was never allowed to leave her house was then next to me in a demonstration. It was a great feeling. I think that this is still there in Iran. This transformation happened during the revolution and they could not change it. This was one of the positive aspects of the revolution. The women and girls of the lower classes were pulled into the society.”

Taraneh was nineteen years old then and is now living in the Netherlands. She told me that she never felt that her parents treated her differ-

ently because she was a girl. She was free to do many things and was amazed that her other girlfriends did not have the same freedom. In spite of her freedom as a girl, she still felt some changes regarding the position of women. “Before the revolution, even during intellectual gatherings, when there was a discussion, men went and discussed. I remember that when I socialized with them, my mother always said: “She is attached to men.” I replied then that in those gatherings interesting things happened, and I wanted to be there. Through their discussions I could hear things about the outside world. But after the revolution, it was so nice that people of both sexes discussed things with each other on the streets. This old traditional system changed drastically, and this caused lots of problems. I saw many women and men who got divorced in those years. Many had marital conflicts; for example, a man who used to be the god of the house in the old system lost that. Those things changed drastically in a short period of time.”

There were some differences in the way the impact on women was narrated by the women I interviewed, but what they agreed on was that the space of extensive social activities empowered women enormously during the revolution. This empowerment can be seen as a first step that potentially affected women’s consciousness of their rights. However, this potential space created for women to expand their traditional

boundaries did not lead to an actual improvement of women's rights in those years. There are two main factors that can explain this process.

First, not long after the revolution, religious leaders started to limit women's social mobility and abolish those rights in favor of women (I will come back to this later). Second, the highly politicized society led to the marginalization and temporary denial of women's issues. The dominant political identity overshadowed gender differences and sexual relationships. Within Marxist organizations, the question of women's rights was considered something that had to be solved after the victory of political struggle, or the victory of socialism. This led to the situation in which independent women's activities or organizations were not supported by political organizations. The marginalization of women's issues within Marxist organizations in Iran is related to the historically difficult relationship between feminism and socialism in general. "Feminists have criticized leftists for their lack of attention to sexual domination, and many socialists, in turn, have looked at women's liberation movements as a bourgeois deviation or, worse yet, a conspiracy against the workers' struggle" (Shahidian 1994, 223).

Minoo's story illustrates this contradictory aspect of empowerment and denial of the situation of women. "In those years there was respect for women, and they could do many things. It was

like that even in religious organizations. The contacts between men and women became intensified, and this was something we did not have before this time. [...] But in those years everybody's identity was in the name of their organizations. At that time, I was only thinking of how to develop my self-defensive and revolutionary methods, instead of thinking of having children or not."

On the individual level we see the same kind of contradiction between the empowerment and the denial of gender within the leftist organizations. On the one hand, the intense mixed-gender political activities brought both sexes together on a large scale. Almost all the activities within the leftist organizations were mixed-gender, with both sexes journeying to the mountains for several days. For some women who did not have such contacts with the other sex in an intense way these activities constituted a rather confusing phase in their life. In those years these sexually mixed activities could not be condemned easily, because they were desexualized under a political label. In this sense we see that desexualization both empowered women to interact with the other sex, but also led to the denial of their womanhood. Samira articulates the conflict of being in close contact with the opposite sex: "It was very difficult for me. I was brought up in a way that — for example my aunt had a son who was two years older than I was,

and we always had to keep our distance. But when I became politically active we had mixed meetings in our organization. I did not feel comfortable. Lots of traditional thoughts were still there. Even if they were talking about equal rights, tradition was still intact. I was brought up with that culture. It was true that we had meetings and discussed different matters, but that was very difficult, even for the boys. I remember that when there was a meeting and I was alone with a boy we both felt uncomfortable. I think that boys were even more uncomfortable. [...] In the mountains I did not talk to everybody. It was difficult, I had lots of limitations, and for myself I did not feel comfortable.”

Few of the women expressed themselves in this matter. Most of them did not mention this feeling of discomfort. In order to understand the differences in this regard several factors are of importance. First, for women coming from traditional or religious families, the mixed experiences with the other sex were more limited than they were for women from secular and less traditional families. Second, age is also another important factor. Women who were older than twenty during that time had been students of the universities and had co-educational classes and activities prior to the revolution. This was not the case for high school students, because the vast majority of high schools in Iran were gender-segregated even before the revolution.

Third, whether a woman had lived in a small city or in Tehran was also important. Most of the women who had lived in Tehran and were from secular families had mixed-gender activities even during their high school years. They went to mixed-gender parties and had boyfriends during the time of the Shah. In spite of the differences², the amount of interaction between the sexes and its intensity had increased for almost all the women I interviewed. Nevertheless, this newly intensified contact with the other sex for these women went together with the denial of their womanhood and their sexuality. I will elaborate on both aspects here.

Womanhood denied

In terms of denial of womanhood, the ideal revolutionary type was a very masculine figure. Women within leftist political organizations felt they had to live up to this ideal to show that they were real revolutionaries. Sayeh, then an eighteen-year old, speaks of this aspect, stressed in the stories of mountain climbing: “I did not feel that the men of the organization looked at me as a woman. I think that some differences were there: if you consider the physical aspect that women are weaker, it is so. The exception would be when an athletic woman is compared to a normal man. At that time there was a desire for

equality. In the mountains I carried a 40-kilo backpack intended for a boy 1.8 meters in height. Later I had pain in my back for weeks. When I look back, I see that these kinds of things were wrong. I still have problems with my back after so many years.”

Samira mentions the same point: “It was really strange, you know, in the mountains, we as girls were supposed to carry the same heavy backpacks as boys. It was really exaggerated. I remember once I got a back pain for a week because of carrying a heavy backpack the whole day. I really liked it then, but all that pain was unbelievable.”

To bear all that pain or physical harshness to become more like a man was one denial of womanhood. Another was that women were not supposed to look attractive by wearing makeup or nice dresses. Any act that would have been considered womanly was condemned and seen as a deviation from the norm. “Another practical consequence of the left’s approach to the ‘woman question’ was the de-sexing of woman, clearly visible in the baggy clothes and absence of cosmetics among female revolutionary activists” (Shahidian 1994, 234).

In the denial of their sexuality, women talked about the various ways they suppressed their sexual attraction to the other sex as one of the sacrifices they were supposed to make. If any attention was given to love and marriage, it was for

‘proletarian love and marriage’ based on common political analysis and advocacy. Peykar [one of the large leftist organizations then-HG] issued an internal guideline on how members and supporters should choose their mates (Shahidian 1994, 233).

Moghissi also highlights this issue: “Most veteran Fedayeen [the large leftist guerilla organization of that time-HG] refrained from love/marriage relationships, which they thought would impede their devotion to revolutionary activities. Not coincidentally, there was an extraordinary upsurge in the rate of marriage among ex-political prisoners after the revolution, and many others who had refrained from having children started families. In fact, an organizational recommendation was issued to this effect and nearly all the Fedaii cadres married after the revolution. [...] In essence, they were arranged marriages of a political type (1994, 131).”

In those years, marriage had to serve political goals; otherwise, it was unnecessary. In this sense, the content of marriage was emptied of love and sexual desire. This does not necessarily mean that the content of marriage prior to this period was mostly based on love. Nevertheless, before the revolution, the importance of love in marriage had been growing, especially within highly educated families. Sima, who was nineteen during that time, told me her thoughts on this matter: “We went to the mountains together

with the boys. No, I did not feel any sexual difference. The sexual differences were not there and this was because there was a political atmosphere. Everybody was thirsty for political activities and discussions, and they were thirsty to learn and to understand. These were the things that dominated society. And this marginalized sexual differences. I remember that when university students wanted to marry, we were thinking: “They want to marry?” Marriage had become very marginal. “They want to marry?” We could not believe it. Everybody had to think of revolution and political things; personal life was dominated by political issues.”

Mojgan was very young – fifteen years old – during the revolution: “When I worked in a political organization I did not think at all about sexual relations. I had other things in that period that satisfied me and I did not feel any necessity for that. Other people who were not politically active thought that I had a lack of sexual desire because of that. My cousin, for example, was telling me: “You are lying.” They thought that either I was hiding something from them or there was something wrong with me. Sometimes they made bets with me that I had to get a boyfriend to prove that I was healthy. Sometimes I even doubted myself: I felt that maybe there was something wrong with me. But I was so busy with my political activities that I did not have time for other things.”

Sayeh comments about this situation: “In those years there was a great atmosphere. But the problem was that we did not have the chance to enjoy those years of sexual maturity. [In what way?] I never had a boyfriend, nobody wrote me a love letter. There were some boys chasing me in the streets but that was it. It was really strange; it was a weakness of that period. I think now that it was inevitable, there was a revolution and the atmosphere was like that, so political. We were enthusiastic, and we did not look at the boys around as an opposite sex. There were people who had some relations; I am talking about myself. I do not want to say that everyone who was there was thinking like this. I say that I missed the experiences of youth in that period.”

The politicized atmosphere of the years of freedom gave political identity a dominant character. Other identities, such as gender and religious identities – in the case of interviewees with a Marxist background – were marginalized. Political identity was the strong leading factor in life.

When being political became a crime

Those years of freedom were beautiful, but they did not last. Years full of hope and optimism changed to years full of fear and emptiness: a period called “the years of suppression”

by many. In the first months after the revolution, various political groups began clashing. Although people were free to demonstrate and discuss in the streets, disagreements gradually took on more virulent forms. Occasional violent confrontations led to a decisive change of power in June 1981. From that time on, brutal and bloody scenes dominated the streets of Iran, especially in Tehran. Those who opposed the Islamists in power remember those days and the years that followed as hell. Those years were associated with hell as much as the first years of the revolution were associated with paradise. The symbolic use of paradise and hell to explain those events may seem somewhat exaggerated; however, this is the way many activists remember those years.

As discussed earlier, political identity gained precedence during the years of freedom. The political space and political convictions of those years did not allow gender and religious issues to take a prominent place in people's lives. During the period of suppression, political identity came under severe attack and political space was taken away. Other identities came into focus. One of those was that religious identity became an essential part of people's lives. Applying for a job, attending the newly reopened university, in general to live, was dependent on one's religious background. If there were any doubts about one's Islamic background, all doors were closed. For leftist political activists, with their openly ex-

pressed anti-religion attitude, it soon became obvious that they had no place in the newly established Islamic society. This was, of course, if they had not already been arrested. What became increasingly obvious to women was that their lives were more and more restricted by new laws, new codes of behavior, and tighter social control.

How did it feel to be a woman?

In the previous part, women expressed their views on the ways in which gender relations changed during the first years of the revolution when women gained more space, and when social mobility opened the potential for individual change. Although political identity shunted women's issues to the side, the question of the marginalization of women increased in importance when the intensive years of political activism ended and women once again faced second-class status on a daily basis.

During this time, people could be attacked on the street for various reasons. One such reason was being a woman who was not dressed in proscribed Islamic dress. Women who came out onto the street had to be worried both about their gender and their political background. Family law changes minimized women's rights in the cases of divorce and child custody. Two of

the women who lost their husbands during that time were in shock for years. Their pain became even deeper when their fathers-in-law gained legal custody of their children. Before the introduction of the new family law in 1985, mothers were not eligible to have legal custody of their children (Kar 1996; Mir-Hosseini 1993). The new law introduced a division of custody rights into *badana* (care) and *wilaya* (supervision). After 1985, it was thinkable for women to gain *badana* custody—if they were proven to be “fit mothers”—but *wilaya* was exclusively given to men. Also, “[t]he duality inherent in such a division of custody rights has been minimized by developing the men’s share of custody at the expense of women’s. Wilaya is not only more emphasized, but encompasses the patrilineal unit by including the paternal grandfather of the child” (Mir-Hosseini 1993, 153). It is obvious that the women interviewed for this article could never come close to gaining even *badana* custody, because they could not be considered as “fit mothers” with their Marxist backgrounds. They lost their husbands because of their political background, and then they lost their children because of their gender. It was then that they knew what it meant to be a woman in Iran. “During those terrible years and especially after the death of my husband, I really felt what it meant to be a woman. I felt this with my whole body, my flesh and blood. It was so painful that you as

a woman did not have any basic rights. Imagine, when my father died twenty-five years ago, my mother was illiterate, but she got the custody of the children. But when my husband died, I was a woman who worked next to my husband; I was the manager of the house. After his death, my father-in-law who was between sixty and seventy years old with thick glasses and a stick, who himself needed a custodian, got the custody of my children and myself. The whole life of my children was in his hands. This was when I had to start my life from zero, but then I did not have the right to move anything without his permission. Women had no right to inherit from their husbands, everything belonged to the children and the children belonged to that old man. This was the most painful thing that happened to me, this I really could not imagine. When I wanted to change the ID card of my children, I could not do it, my father-in-law had to apply for it.”

Women, who experienced higher social mobility in the first years of the revolution, were faced with many legal and social restrictions during the years of suppression. Women who started to question traditional limitations to their mobility had to observe them later as their rights were taken one by one. Their legal and social rights were narrowing and becoming even worse than before the revolution (Afshar 1987; Saadatmand 1995; Sanasarian 1982; Nashat 1983; Paidar 1996; Reeves 1989; Tabari 1982). It

was a drastic turning point that had many social, legal, and economic consequences for women. Women political activists faced a double burden in those years, both because of their political background and because of their gender. There was not much space for men and women to interact socially. Years of free social interaction turned into strict segregation of opposite sexes.

Most of the unmarried women of this study married during the period of suppression. Their choice of partner was based on political conviction. Some who had contact with their partners during the years of activism decided to marry them because it was safer to be a married person than a single woman. For women in general, it would have been odd to live alone, so either they had to live with their families or get married. The aspect of safety was also important within the organization: single people were more readily suspected than married couples. Also, it became dangerous for both sexes to be together publicly. People could get arrested while walking with the opposite sex on the street, and if they could not show that they were relatives or partners they could be jailed. This was a risk that political activists could not take (Saadatmand 1995, 21). Whatever the reason for marriage in those years, love did often not have much to do with it. Nahid explains: "In those years no one told me you should love someone to marry. But in those years you thought: "Love,

love in the organization? Love did not have any meaning there; the movement is not a joke, you cannot fall in love." This shows how our movement was an infant. When you have an experienced movement they would never consider love as meaningless."

Even when love was present, it was strongly suppressed, which Jaleh later regretted. Jaleh, then a twenty-two-year old, now living in the United States, fell in love and got married during the time of the revolution. "I remember that I was married and I wanted to be alone with my husband, someone I loved so much; and we fought so hard to be with each other. It was almost impossible for us to marry each other: our parents disagreed, but we married at last. Then we married with so much love and came home, but the comrades did not leave us any kind of privacy. Now I have a kind of complex about it, I know this seems like a complaint, but these are pains on my heart. My husband told me that it was bad that we went and slept in the same room with each other in front of x, y, and z. I did not mind this kind of thing, and I was blamed by everyone on that issue. It was the atmosphere of that time: religious even within leftist organizations. Sex was questioned: politics dominated everything. Do you remember that poem, its meaning was something like this: "In the time of struggle it would be a shame if I think of you, my love." You know what I regret the most is that

we never expressed our feelings to each other and that we never had privacy to be together. It is strange because I thought that we were fighting for beautiful things. Is not love beautiful, then?”

As was the case during the period of freedom, marriage was strongly connected to political considerations during the period of suppression. Even when love was involved it was strongly disapproved of by others, or was supposed to be suppressed by the people involved. Even though politics were repressed socially during the years of suppression, political considerations continued to dominate people’s personal choices.

“You had the time to think”

When political activity became dangerous, the amount of activity decreased drastically. Activists who had been on the streets from early in the morning until midnight, now had to spend most of their time at home waiting to see if someone would betray them. Many women changed residences and went to other cities. Some were arrested and spent years in jail. Younger people who just had finished high school and did not have a job or a spouse or children to take care of stayed home day in, day out. People who had jobs lost them because of their political activities, or were waiting to lose them at any moment.

Those years were years of waiting. This dramatic change from highly active years to years of silence and passivity had a strong psychological impact on women. Many expressed feeling depressed, dead, or lost. People had time to think, which had special importance for young people who became politically active during the revolution and had not had time to think about their activities then. Taraneh mentions this point:

“The black period [she refers to the years of suppression –HG] on the one hand was full of black days for me but on the other hand was a period of having time to think. I thought about lots of things in that period. That was a time for everybody to think. Lots of people did their thinking in that period and found their ways. For me it was a time of fear and anger. With each bell that rang my whole body began to shake. I almost never went in the streets. All the news was bad news; there was no good news. They arrested your family, friends, and so on. But next to that you also had ideological problems. We did not have time to face that before, when we became politically active. But we had to confront it in this period. You had conflicts with yourself and with the outside world. I think that both of these were dangerous. I think that the first kind of conflict was the more dangerous. Many people committed suicide. It was something going on inside of you, and there was no one who could help you.”

Having so much time to think back over the reasons for their activism made people realize that their expectations had been unrealistic. This realization came at a time when they were facing danger on a daily basis because of those activities. For many, those years were years of internal crisis and external pressure. Taraneh finds the internal crisis the more dangerous. Others became conscious of their womanhood during those years, something that they had up until then ignored. They realized how strongly they had repressed their womanhood, both in relation to their sexuality and to their sexual rights. Many women realized the importance of gender issues during those years of suppression; others discovered that later in exile. Shadi, then a twenty-seven-year-old, now an artist living in the United States, mentions this point: "My political identity became passive in that period, but it did not vanish completely. I still wanted to stay and do something. [...] But I never paid enough attention to myself as a woman. This is something that I had to look at, to see who I was. This happened to me during the suppression years. When my family left for abroad, I lived there alone and that was an opportunity for me to think more about these things. I also played piano then, I always liked music but because of those political convictions I never had paid serious attention to it. In that period of suppression

my desire grew in finding out who I was, which also led to discovering my womanhood."

Forced to limit their activities on a political level and to question their political involvement, women now had time to pay attention to their interests in life. Shadi for example found out about her womanhood and her interest in music. For many others this didn't happen until years after that they found their way in life. In those years they lived for the moment and could not think of the future. Their fear of getting arrested or killed did not permit them to do anything but struggle to survive for the moment. During "the spring of freedom" they had hoped to be part of the future of their homeland, a homeland that later became a strange country to them. They lost their home in their own homeland. Once in exile they had to find new ways of creating a meaningful life.

From Marxist Ideologists to Feminists

The past experiences of the women of this study changed them in many ways. They can no longer be satisfied with a simple life bereft of higher ideals. One woman said, "There is no way back: once you have experienced the complexities in life and had higher ideals, you cannot go back and accept a simple life by just having a beautiful house, cooking, and raising the chil-

dren.” For many, new ideals have replaced old political ideals. What almost all of them have in common is the wish to make at least a small contribution to changing the world. This aspect of changing the world is expressed in various ways. Some do it by the choice they make in their studies. As one of them told me: “What I do now and my plans for the future are influenced by my past. I am not a member of the organization now but my life is formed by my past: I still have ideals, but new ones. Take for example my choice of study, psychology. This choice is unconsciously or maybe consciously influenced by the past: I want to help people.”

Others seek to contribute by voluntary involvement in various human and women’s rights organizations. Most of the women in both countries are either involved in women’s organizations or active in regard to women’s issues and organize gatherings on different subjects related to Iranian women. Others present their ideals through their work as artists. A few remained active participants of Iranian leftist organizations in the new countries. However, this time these women were also strong advocates of women’s rights within their political organizations. Others became participants of the leftist organizations of the new country. The most visible examples of the women which fall within this last category and had similar backgrounds with the women of this book are Ms. Sara Amir in the United States

and Ms. Farah Karimi in the Netherlands. Ms. Amir, a feminist, was the Green Party candidate for Lieutenant Governor in California in 1998, receiving a quarter of a million votes. Ms. Karimi, also a feminist and a candidate of the Green Left Party, was elected a member of the Dutch Parliament in 1998 and 2002.

Most of the women in both countries consider themselves advocates of women’s rights. Sepideh, who now lives in the U.S., was thirty-seven years old during the revolution. Her reflection on the past and positioning in the present highlights the shift from Marxism to feminism beautifully: “During the revolution, it was women’s questions that attracted me into politics. I thought then that the solution for women’s conditions would come with a socialist revolution. Then, I did not consider myself a feminist at all. At that time, I considered feminism a bourgeois concept. Then I remember that when women came from abroad to Iran and talked about feminism we boycotted them. When I think back I feel sorry that I thought like that. For example I remember that the famous American feminist Kate Miller came to Iran after the revolution, but then I was not interested. [...] This was not all: in Iran I had to suppress myself as a woman in general. I looked at myself as a man. Here in exile I learned to appreciate my womanhood, to find out about my sexuality. I now consider myself definitely a feminist.”

The truth of Sepideh's claim to being a feminist is manifested in her activities within different women's organizations in California.

Bitá could be considered as one of the few women who have been a feminist both in Iran and during the exile. She was about thirty-eight years old during the revolution and reflects on her experiences in Iran in the following manner: "During the revolution I was active within a woman's organization. Our goal was to increase the consciousness of suppressed women of their rights and teach illiterate women to read and write. But the organization was not that large, and we did not get any support from political organizations. We were so on our own!! It was not normal to work in this way. Everybody wanted to convince us to join a political organization. Most of the people believed that women's organizations were not important enough."

Bitá talked with me extensively about the difficulties she had as a feminist in that period in Iran. Once in exile she continued with her contributions to the Iranian women's movement in many ways. She told me that it makes her happy to see that so many women who rejected feminism in Iran have now become advocates of women's rights.

Part of the experience of becoming advocates of women's rights is that past experiences and present convictions have an impact on the lives of these women within their own family struc-

ture. These women activists questioned patriarchal ideas regarding women's roles in the family in Iran. This process began before their exile: by that time, they had already begun to reevaluate their gender-based positions in Iran. However, during 'the spring of freedom', the political domination did not leave much room for this consciousness to surface, and the legal limitations of 'the years of suppression' did not leave much space for them to act upon their gender awareness in order to change their living conditions.³ Once in exile, the space was there, so they grasped the opportunity. The new space in exile led to an explosion of the accumulated awareness of these women regarding their gender. One of the manifestations of this has been in regard to marriage. The marriages in the new country had to be reevaluated and the gender relationships restructured. In this sense a process of negotiation came into existence that involved both men and women.

Marriage challenged in exile

It is generally accepted that the process of migration changes the family structure of married couples. Different studies emphasize that migrant women reevaluate their gender roles and their marriages (Abdulrahim 1993, 75-76; Benson 1994, 83; Krulfeld and Camino 1994,

xii). This is also the case in Iranian families in exile (Darvishpour 1999). Tensions and violence within Iranian families have been discussed, presented, and studied in various ways. An incident in the Netherlands described by the Iranian-Dutch writer and columnist Kader Abdolah illustrates this (*De Volkskrant*, 3 October 1999). An Iranian father killed his 15-year-old daughter and his wife after he accused them of becoming westernized. Kader Abdolah's explanation of the case is that migration changes the power relations in the family, and patriarchal ideas are challenged. This particular man who lost power chose to avenge the situation in a brutal way. The same kind of emphasis is also given by scholars to explain the rate of divorce among Iranians in exile. "The traditional privileges of men have come under scrutiny as many women have become more independent. This is, in part, reflected in the very high divorce rates among Iranian couples" (Graham and Khosravi 1997, 121-22).⁴

However, two circumstances are of particular interest for this study: 1) most of the women, especially the younger ones, entered into marriages based on a shared political ideology; and 2) potential changes in gender relations had already begun in Iran. I showed above how marriages between political activists were influenced by their political convictions. The dominance of politics in those years made it a reason for marriage. Some also married during the years of sup-

pression, but the political background still served as an essential element in marriage, rather than personal attraction or love. During the lives of these married couples in Iran, the social and political pressure was so high that the main concern was to survive. Once in a new country, the situation changed. Politics no longer dominated, nor was there constant external pressure threatening their lives. In this new situation people started to focus on other reasons for being together than just political ones. After some years of living in exile political ideas changed, and this in itself could become a source of disagreement. Of the women I interviewed, nearly all of those who had married based on political convictions were divorced. When the political aspect was not there anymore, they started to question and reevaluate the reasons for their marriage.

Conclusion

The women involved in political activism in Iran experienced a shift in gender relations. The political atmosphere of those years gave them space to stretch the limits of some patriarchal ideas. In those years, it was not taken for granted that a woman's main task was to marry and raise children. The women became publicly involved in political changes and fought against ideas that

limited their activities. However, the political dominance of those years left those achievements latent. Additionally, most of the Marxist activists did not even believe in a separate women's movement. The ones who believed in it were marginalized (Matin 1999). Limitations enforced by Islamic law after the revolution made women much more aware of their rights. The violent political atmosphere during the years of suppression did not leave much space for women to fight against the laws, which forcefully reminded them that they were regarded as the second sex. Nevertheless, the experiences of those years made them more aware than ever of their rights as equals. Thus, awareness of women's rights issues did not first begin upon entrance into the new society, but rather had been an integral part of the women's struggle in Iran (see also Tohidi 1993, 178). This potential knowledge of women's rights, which did not have much room to be practiced in Iran, showed itself once relocated into the new country. Within the new context in which the basic rights of women are safeguarded, the potential knowledge of these women political activists became manifest. This manifestation has had diverse forms. Many became active feminists; others included women's issues in their works as artists, writers, politicians; a few remained political activists in their old organization, but with greater interest for women's issues. The impact on the

family structure of these women in exile has been such that, once in exile, most of the women interviewed for this study divorced their husbands. Most of them have probably searched specifically for love in order to commit themselves in a new marriage.

References

- Abdulrahim, Dima, Defining Gender in a Second Exile: Palestinian Women in West Berlin, In G. Buijs (ed.), *Migrant Women: Crossing Boundaries and Changing Identities*, Berg Publishers, Oxford and Providence, 1993, 55–83.
- Afshar, Haleh, Women, Marriage and the State in Iran. In H. Afshar (ed.), *Women, State and Ideology*, The Macmillan Press, Houndmills, 1987, 70–86.
- Benson, Janet, Reinterpreting Gender: Southeast Asian Refugees and American Society, In L.A. Camino and R.M. Krulfeld (eds.), *Reconstructing Lives, Recapturing Meaning: Refugee Identity, Gender, and Culture Change*, Gordon and Breach Publishers, Basel, 1994, 75–97.
- Darvishpour, Mehrdad, Geen weg terug: Echtscheiding onder Iraanse vluchtelingen in Zweden (No way back: divorce among Iranian refugees in Sweden), Interviewed by Eline Schrauwen. *Savante*, 5(17), 1996, 26–27.
- , Intensified Gender Conflicts Within Iranian Families in Sweden, *Nora: Nordic Journal of Women's Studies* 7 (1), 1999, 20–33.
- Gerami, Shahin, The Role, Place, and Power of Middle-Class Women in the Islamic Republic, In V.M.

Moghadam (ed.), *Identity Politics and Women*, Westview Press, Oxford and Colorado, 1994, 329–47.

Graham, Mark, and Shahram Khosravi, Home Is Where You Make It: Repatriation and Diaspora Culture Among Iranians in Sweden, *Journal of Refugee Studies*, 10 (2), 1997, 115–33.

Hannasab, Shideh, Acculturation and Young Iranian Women: Attitudes Towards Sex Roles and Intimate Relationships, *Journal of Multicultural Counseling and Development*, 19(1), 1991, 11–21.

Kar, Mehrangiz, Women and Personal Status Law in Iran, An Interview with Mehrangiz Kar, *Middle East Report (MERIP)* 198, 1996, 36–38.

Krulfeld, Ruth M., and Linda A. Camino, Introduction, In L.A. Camino and R.M. Krulfeld (eds.), *Reconstructing Lives, Recapturing Meaning: Refugee Identity, Gender, and Culture Change*, Gordon and Breach Science Publishers, Basel, 1994, ix–xviii.

Mahdi, Ali Akbar, 1999, Trading Places: Changes in Gender Roles Within the Iranian Immigrant Family, *Critique*, 15, 1999, 51–75.

Matin, Mahnaz, compiler and editor, *Bazbini-e tajrobey-e Etebad-e Meli-e Zanan* (The National Union of Iranian Women Revisited), Noghteh Books, Berkeley/Cedex, 1999.

Mir-Hosseini, Ziba, *Marriage on Trial: A Study of Islamic Family Law, Iran and Morocco Compared*, I.B.Tauris, London, 1993.

Moghadam, Valentine M., *Modernizing Women. Gender and Social Change in the Middle East*. Lynne Rienner Publishers, Boulder, 1993.

Moghissi, Haideh. *Populism and Feminism in Iran*, St. Martin's Press, New York, 1994.

Nashat, Guity, Women in the Ideology of the Islamic Republic, In G. Nashat (ed.), *Women and Revolution in Iran*, Westview Press, Boulder and Colorado, 1983, 195–217.

Paidar, Parvin, Feminism and Islam in Iran. In D. Kandiyoti (ed.), *Gendering— the Middle East: Emerging Perspectives*, I.B.Tauris, London, 1996, 51–69.

Reeves, Minou, *Female Warriors of Allah: Women and the Islamic Revolution*, E.P. Dutton, New York, 1989.

Saadatmand, Y, Separate and Unequal Women in Islamic Republic of Iran, *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies*, XVIII (4), 1995, 1–24.

Sanasarian, Eliz, *The Women's Rights Movement in Iran: Mutiny, Appeasement and Repression from 1900 to Khomeini*, Praeger, New York, 1982.

Shahidian, Hammed, The Iranian Left and the 'Woman Question' in the Revolution of 1978–79, *International Journal of Middle East* 26, 1994, 223–47.

Tabari, Azar, Islam and the Struggle for Emancipation of Iranian Women, In A. Tabari and N. Yeganeh (eds.), *In the Shadow of Islam: The Women's Movement in Iran*, Zed Press, London, 1982, 5–26.

Tohidi, Nayereh, Iranian Women and Gender Relations in Los Angeles, In R. Kelly and J. Friedlander (eds.), *Irangenes: Iranians in Los Angeles*, University of California Press, Berkeley, 1993, 175–84.

¹For safety reasons and to protect the anonymity of the women interviewed, names used in this article are pseudonyms.

²For more on these differences see Ghorashi 2003.

³For further studies on the position of women after the revolution, see the following: on compulsory veiling, Gerami 1994; V.M. Moghadam 1993; on legal rights, Afshar 1987; Nashat 1983; Reeves 1989; Tabari 1982; Sanasarian 1982.

⁴On this point see also Darvishpour 1996, 1999; Hannasab 1991; Mahdi 1999; Nassehy 1995; Tohidi 1993.

Argument. Why Should We Study Everyday Lives of Catholic Women

Assuming that all cultures have gender roles, religion affects women differently than men. What have Catholic women's religious lives, roles, and images been like? Although all women share a common experience of being women, differences of class, race, religion, culture, and sexual orientation separate them, and therefore taking into account women's experiences and views can be a difficult task in complex religious contexts. Religious practices have different significance to men and women and their engagement is different. In foraging and horticultural societies, women and men have more egalitarian and complementary roles and women play significant roles in religion – while in agrarian societies the situation is quite different. Large denominations such as Roman Catholicism, the Eastern Orthodox Church, and Orthodox Judaism are strongly against the ordination of women to sacramental ministry. Catholic women are left with a God with whom they cannot identify and who cannot identify with them.

Religion is not only an abstract set of ideas but also something practiced by people, and half of all people are women. Assuming that all cultures have gender roles, religion affects women differently than men. What have Catholic women's religious lives, roles, and images been like? Until recently those subjects were *terra incognita* in society and were rarely discussed in academic environments. This ignoring practice is not acceptable anymore: we have to add more information about women and their everyday lives and struggles and analyse it in an academic environment to be treated gender equally in a gender biased context. Catholic communities encompass many patriarchal manners that have to be contested. Because the solutions are not very

MIHAI LUCACIU

Chairman for World
Youth Connection
(Romania),
mihailucaciu@yahoo.co.uk

KEY WORDS:

religion, feminism, Catholic women, patriarchy, ordination of women, prejudices

clear, we have to research what kind of information is actually relevant to women's religious experiences, how they interact in traditional religious contexts such as Catholicism, and how their lives are changed and influenced by their religious adherence. Too often feminist criticism maintains philosophical distance and is aimed at abstraction, and in this case it neglects actual beliefs and believers, especially devoted women and marginalized people. One-dimensional concepts and models of knowledge are disputed, and they do not related well to large groups of believers. There is a strong desire to break and transform the patriarchal monotheistic order and highlight and reflect more on 'women's experiences.' From this perspective, there is a danger of applying a new form of essentialism or universalism in referring to women's experiences. A paradigmatic change can come from an increased interest in more concrete everyday practices of very different women, their diverse contexts and their multivarious practices of belief (see de Haardt, Korte 2002:1-26).

Derrida rightly stresses the parochialism of the universalistic claim of a particular type of spirituality as 'religion'; particularly when this claim is broadcast by Christian missions and colonial states, and is now reinforced by the alliance between Christianity, capitalism, and the scientific-technological complex of today. Catholicism is beyond any form of redemption

from those characteristics: it represents oppression in itself. Derrida's distrust of the potentially deceptive nature of pacifist and ecumenical projects is profound. Derrida, in an attempt to bring out the parochial Christian prejudice implied in our thinking about religion, with his enormous display of etymological claims (rival Indo-European and non-Indo-European etymologies could be emphasized in at least some cases cited by Derrida) he asks the question of whether a form of radical transcendence of cultural constraints in intercultural communication is possible. Genealogies, etymologies, histories, the very constitutive elements of a religious tradition with which Derrida is familiar and that he greatly stresses can only bring out historical, unalterable generic relationships, since that is the idiom in which they happen to be expressed. They cannot reveal formal, structural similarities that may have historical roots now lost to consciousness, between people initially pursuing historically unrelated cultures, religions, and languages. The most appropriate approach is not in terms of either-or, but the admitting of the tension which exist between the parochial and the universal approach to concepts of religion, before a different—less 'Roman', less 'Catholic', less 'Mediterranean'—audience, and Derrida is encouraging such an approach (Derrida 1998). In postcolonial realities, Christian women's intellectual, political and psychological positions are

contradictory because of layers of colonial, gendered, and religious regimes. They exist both as colonial patriarchal objects and also as colonizing race-privileged subjects (see also Donaldson, Kwok 2002: 2-44).

Our male biased culture does not differentiate between the study of religion as an academic discipline and the personal practice of religion. In this context religious studies challenge one's personal belief more than the study of other academic subjects, and everyday religious practices represent a common place of inequality and stereotypes. A pertinent academic analysis of such practices can bring to light the way that patriarchal routines are reproduced in society. Knowing about and understanding a religion is very different from adhering and believing in it and this distinction is crucial in the academic study of religion. Religion comes as a major mover and motivator in human culture. Therefore it is impossible to understand human history and culture and the construction of social mechanisms while ignoring religion. Only an extremely narrow part of life and culture can be understood, even in a strongly secularised society, while ignoring its link to religion. We have to take controversial materials about which people care deeply and place them in a neutral academic setting so that we can examine them and learn about them. Personal agreement or disagreement with religious symbols, rituals, and beliefs

that we analyse is irrelevant in such a medium. Scholars may debate alternative hypotheses or meanings of the information that is studied, but a debate about the truth or falsity of religious ideas is irrelevant to an academic anthropological study of religion. (Gross 1996: 5-8)

In examining Catholic views on women in the nineteenth century, MacHaffie (1986: 93-95) and other historians have detected a major change in traditional Christian stereotypes about women. In new theological writings, women are no longer seen as inevitably inclined toward sin and lust, following the pattern of Eve, but as morally and spiritually superior to men, though still weak and so delicate that they must avoid the rough worlds of politics and business. As a result, women have become a major support but not leaders of most religious bodies, as men have become less occupied with religious issues. Especially for middle class women, the combination of education, free time, and a sense of moral superiority has led to increased activity in religious organisations dedicated to charity and missionary goals. The various societies run by and for women have complied with rather than violated women's so-called 'proper space', but at the same time have allowed Catholic women to have activities outside the home and have provided companionship, have allowed them to develop organisational skills, and have given them

activities in which they could experience a sense of accomplishment (see Boylan 1989: 166-178).

At the beginning of the feminist movement in religion, in the late 1960s and early 1970s, radical feminists pointed out that women were excluded from the full practice of Christianity. The masculine language of the liturgy, monolithically male images of deity, and male monopoly of all visible roles beyond singing in the choir, baking, and teaching young children, were objects of analysis and were used as evidence to attack the patriarchy of Christianity and especially Catholicism (Gross 1995: 40-42). Even if women were and still are largely barred from leadership roles, they form the main part of their churches and do most of the day-to-day work required to keep religious institutions functioning. In its structures, Catholicism remained a strongly conservative and male-biased institution that escaped the feminist critiques from inside and outside of the church.

Large denominations such as Roman Catholicism, the Eastern Orthodox Church, and Orthodox Judaism are strongly against the ordination of women to sacramental ministry. Ordination of women is one of the indicators of denominations becoming less patriarchal ('depatriarchaling') and of the adoption of a perspective of women as more active members of their communities. It has become a symbol and almost a cliché for a quick evaluation of the position of

women in any given denomination. Another very important indicator is the way in which traditional liturgies are male-centred and how they are rewritten and reread without using masculine language, both in describing worshippers and describing the deity. Many congregations started to ordain women only after very recent demands of women's movements inside those specific congregations and this can be an example how women within churches can change male-centred institutions such as ordination. Though many Catholics and some elements of the Catholic hierarchy support women's ordination, the Vatican issued an official statement in 1976 declaring that women could not be admitted to priesthood and this statement is still valid. The main argument is that the priest is the representative of Jesus before the Christian congregation, and since Jesus was a male, only another male can represent him. This reason has been heavily criticised on theological grounds and feminist theology builds a strong case against this type of arguments. Church teaching on sexism is still evident, e.g. in Vatican's rejection of inclusive language, indicating that women are not to be included in the liturgy by the addition of the word *sister* to *brother* in various dogmatic texts (The Catholic World Report 1997: 46-47).

Although all women share a common experience of being women, differences of class, race, religion, culture, and sexual orientation separate

them, and therefore taking into account women's experiences and views can be a difficult task in complex religious contexts. Women that are not white middle-class heterosexual Christians can feel excluded by the 'women's experience' argument and can feel that their particular experiences are not taken seriously by the dominant women-friendly perspective on religion. It is not only that their experiences have been overlooked: to many it has seemed that white middle-class heterosexual Catholic women have assumed that they could speak for all women. Beginning in the late 1980s and early 1990s, many scholars from a largely variety of Christian perspectives have brought new approaches to Christian feminism. Womanist, *mujerista*, Latin American, Asian, and lesbian voices have all articulated visions and versions of Christian feminism. The womanist perspective developed in the 1980s as black feminist sought to articulate their experience and the way it differs from other feminists. The term 'womanist' was introduced by Alice Walker, who considers that "womanist is to feminist as purple is to lavender" (as cited in Gross 1996: 54). Womanist views on religion add the critique of white racism and the need for black unity to the feminist criticism of sexism and the need for unity of women against patriarchy in religious communities. Ada Maria Isasi-Diaz and Yolanda Tarango consider *mujerista* to be a Hispanic woman that struggles

to liberate herself not as an individual but as a member of a community (in Ruether, Keller 1995: 446-448). Those rather new approaches have shown that factors beyond sexism must be taken into account to explain and understand specific contexts, because not only male dominance but also class stratification, racism, and homophobia affect the religious lives of women within their churches. A good comprehension of patriarchy and male dominance in Catholicism is nuanced by the dynamics of class, race, culture, and sexual orientation that white middle class heterosexual women have often ignored. Class and race analysis are especially relevant to womanist, *mujerista* and Latin American perspectives.

Asian Christians practice Christianity in cultures that are vastly different from the Catholic West, and they sometimes have to deal with a heritage of colonial dominance. Lesbians identify heterosexism as a major error of conventional religions such as Catholicism. Marital values were imposed in colonial religious communities as part of heterosexual theological discourses of sexual usage of persons in relationships. In colonial marriage, women were part of a family according to claimed rates of labour, basically reproductive work, and also according to the needs of the peasants and urban workers. Non-heterosexual marriages and divorce were not approved because there was no utility: they

weren't able to produce future children. Catholic sexual discourses merely supported the mystical and unquestionable basis for the perpetuation of male religious authority (Althaus-Reid 2000: 20-46).

The anthropological distinction between authority (seen as public and formal) and power (seen as informal and usually not publicly acknowledged) is necessary in order to avoid seeing women in traditional religions such as Catholicism as completely powerless. No matter how male dominated a community can be, it also includes women. How these women react to such male dominance is an important and interesting issue. Even in most patriarchal religions such as Hinduism or Islamism, women still have a rich, well-developed, and largely female set of religious practices that involve no male participation or control. Catholicism is no exception. Those practices are seen as less interesting and relevant than men's practices. For a better understanding of women's roles within Catholicism, a focus and evaluation of what women currently do and think is required, even if their interests have been kept in the shadow. Such accounts must include descriptions of women's lives and consciousness, of their own experiences of the religious context in which they live. Cultural stereotypes and norms concerning women and femininity that exist in almost all religions have to be analysed. An important step is

to see the discontinuity of these norms and people's actual lives. Cultural stereotypes and normative laws about women cannot be a substitute for information about what women actually do and think. Religious practices have different significance to men and women and their engagement is different. How do women perceive and cope with the inferior status that is imposed upon them in Catholic communities? How do they socialize in their assigned roles? Do they simply accept them or do they protest against inequality? Women have to be studied as religious subjects in their own right and not as objects in the religious universe of men.

Catholic tradition is accepted by women through a process of socialization, and is accepted in specific spaces and time intervals. Catholic women live by this tradition as they received it during socialization and as they constructed it within the parameters of socialization. This construction is inevitably influenced by race, class, sexual orientation, and culture. Sometimes they abide within the boundaries that are imposed upon them, coming to understand themselves through the dominant culture of their society (for instance, the self-understanding that comes with being a poor white Romanian woman from Transylvania in twenty-first century Eastern Europe). At the intersection of these identities they construct their actual religious practices. These traditions come as scripts, di-

recting their roles and practices, coded by experienced ideologies (see Bons-Storm, R. *I Have Only One Body!*). *The Conflict Between 'Love' and Integrity in Everyday Practices*. in de Haardt, Korte 2002: 125-140). The context in which persons are socialized, the way that specific scripts confirm or contradict each other, and the personal resistance to those scripts are important issues in how a script is more or less compulsive for a person.

Religion can basically have two major effects on women's lives: it can validate women's domestic roles in a deeply male-biased context, and it can pull women from their usual activities into more unusual roles as nuns, leaders, and founders of religious movements. Even if priesthood and textual studies are reserved for men within Catholicism, charismatic and spiritual movements within Catholicism have been successful especially due to women. Women have used monastic institutions in the past as an alternative to family life and domestic subordinate roles. From those positions they could gain more access to the most treasured and important dimensions of spiritual life, access that was drastically limited by male domination. Catholicism has misogynistic tendencies springing from its asceticism and celibacy for priests, and women are regarded as less spiritual and more material than men in such contexts. This misjudgement results in a different content reflected in the bi-

ographies of lives of monastic brothers and sisters. Even if the ideal and standards of piety are identical for men and women, the means of reaching piety is opposed. This antithesis comes especially from the proportion of manual work and study. Manual labour is more prominent in the sister's service and is different in character as compared to the situation of brothers. Sisters usually engage in the heavy and dirty work, and they work as an example for all women to approach Christ's person. Labour is present in men's biographies especially as intellectual work, but study is never mentioned as a favoured occupation for Catholic women. Manual labour was seen as a primary device for women to direct their inner self in order to be delivered from the pride and disobedience that had the persistent reputation as 'women's sins'. Pride caused the fall of Lucifer; disobedience caused the fall of Adam. As women were seen as more inclined to sin than men, they also have more pride and disobedience, so they have to train harder than men to eradicate these deadly sins. Catholic nuns combined different models of physical activity to show their sisterhood in bodily performances in order to obtain perfection. They embraced the traditional female model of the good housewife, the examples of the desert fathers, and a gendered form of *imitatio Christi*. They identified Christ with Divine Wisdom, represented as the good house-

wife, and they believed that women can become like Christ if they performed domestic tasks, and that the physical effort required would bring them closer to Christ's sufferings. Van Dijk (*The Pearl Lay Hidden in the Dung*. *Reaching for God in Devotio Moderna Sisterbooks*, in de Haardt, Korte 2002: 43-57) shows how the spiritual meaning of all kind of daily activities is emphasised and that the demarcation between religious and non religious activities is not clearly made in Sisterbooks. Manual labour becomes a meditative tool to help sisters identify with Christ: while working they identify their own effort with the sufferings of Jesus. There is no real escape in Christian commitment and Church worship from 'the male power syndrome'. Liberation is still a long way off when the whole male-centred ideology is accepted, along with the crippling moral taboos placed on women. In their own church women still play a subordinate role: men preach, women listen, men pray, women say Amen, men form the clergy and the deaconate, women submit to their authority, men are priests, women sew for the parochial house. Contemporary women's roles in the Catholic Church are primarily that of mother and wife. When a woman moves from these controlled roles, the danger is signalled. The Vatican still preaches against leaving those traditional male/female positions, and favours conservative interpretations of family life (see

the latest visit and declaration of the Pope in Croatia, 8th of June 2003). For single women, the Catholic Church can be hostile and alienating, by maintaining the framework of motherhood and family-centred discourse.

Anthropology of religion offers a developmental perspective of religion. Societies are classified as foraging, horticultural, agricultural, industrial, and post-industrial. Certain types of society seem to correlate with certain levels of women's involvement in religion. In foraging and horticultural societies, women and men have more egalitarian and complementary roles and women play significant roles in religion. Agricultural societies are generally patriarchal and women have a smaller role in public religion. Misogyny appears as an effect of limitation of the agency of women and is taken as a norm in traditional societies. Because agriculture rather than foraging and horticulture has dominated European and Asian societies for a long time, patriarchal religions are seen as normal and inevitable, but world religions offer many alternatives that are not all male-biased. In some marginal, non-mainstream religions women have more power and autonomy than in major religions (Gross 1995: 92-100).

There is no religion in the world that labels itself sexist or patriarchal. Religions usually teach their members to treat women properly and usually criticise the way that women are treated in

other religions. Catholicism is no exception to this rule. All religions agree that women have to be treated properly, that they must not be abused or mistreated. Some religions argue that their norms have improved concerning treatment of women compared to those of their predecessors. It is alleged that mistreatment can only be found in other traditions. Most people grow up convinced that women are treated very well in their religion, if they consider the status of women at all. However, when we apply standard definitions of patriarchy and sexism to any great world religion, sexist teachings and institutions are immediately revealed. Usually men are taught to be spiritually superior to women, and they are more likely to meet the tradition's definition of the ideal believer and practitioner. The birth of males is preferred to the birth of females, and men hold most or all roles of authority and prestige in religious organisations. They control and dictate the norms of the traditions for all men and women. In the private sphere, men are given authority over women in their households and women are taught to submit to their authority. Images of ultimate reality or the divine are frequently male in gender whereas female images either are not represented, are called idolatry, or are de-biologised beings and quasi-women, such as representations of the Virgin Mary in Catholicism (Althaus Reid 2000).

According to the feminist evaluation, all these extremely common religious practices are patriarchal and sexist, and are degrading to women and inappropriate. The church itself is maintained as an infallible male elite, and male attitudes are combined with male structures to reinforce and reshape patriarchy. Catholic women are left with a God with whom they cannot identify and who cannot identify with them.

References

- ****The Catholic World Report*, issue of November 1997
- Althaus-Reid, M. (2000). *Indecent Theology. Theological perversions in sex, gender and politics*, London-New York: Routledge
- Boylan, A.M. (1989). *Evangelical Womanhood in Nineteenth Century America: The Role of Women in Sunday Schools*, In Falk, N.A. and Gross, R.M. (eds). *Unspoken Worlds: Women's Religious Lives*, Belmont: Wadsworth Press
- de Haardt, M., Korte, A.M. (2002)(eds.). *Common Bodies. Everyday Practices, Gender and Religion*, Munster: LIT
- Derrida, J, Vattimo. G. (1998). *Religion*, Stanford University Press
- Donaldson, L.E., Kwok, P. (ed)(2002). *Postcolonialism, Feminism, and Religious Discourse*, London- NewYork: Routledge
- Gross, R.M. (1995). *Feminism and religion. An introduction*, Boston: Beacon Press
- MacHaffie (1986). *Her Story: Women in Christian Tradition*, Philadelphia: Fortress Press
- Ruether, R., Keller, K. (eds.)(1995). *In Our Own Voices: Four Centuries of American Women's Religious Writing*, San Francisco: Harper and Row

Socialismul și camuflarea de gen

ȘTEFANIA MIHALACHE

Assistant Lecturer at
“Dimitrie Cantemir”
University, Brasov,
Romania. MA in Gen-
der Studies at Central
European University,
Budapest, Hungary.
E-mail:
stefi_miha@yahoo.com

Eroticism seems to be the essence of individuation and the freedom that brings *Otherness* into being. For this reason eroticism had to be disguised and softened by a mechanism of control within the society of any monolithic communist power. Therefore, one of the images that were altered was that of the woman. This was done under the pretext of a project of emancipation, initiated by the Communist party, which made claims in women's name but utilized women's organizations for socialist-communist propaganda. The article analyzes this manipulative politics and its effects on the social imagery: it created the image of a New woman - the aggressive woman with the profile of a communist warrior and a masculine body in a carnival-like movement that was biased, restrictive, and gender-blind.

“Lăudat fii tu, doamne, stăpînul nostru și al întregii lumi, care nu m-ai făcut femeie”, spun evreii la rugăciunea de dimineață, în timp ce evreicele murmură: “care m-ai făcut după vrerea ta.”

Articolul de față urmărește să analizeze viziunea asupra femeii în discursul propagandistic de emancipare promovat de PCR ca practică politică și implicit rezultatele pe care acest discurs le are în conturarea „feminității noi” ca parte a imaginarului social. De asemenea, se va avea în vedere și drumul invers, adică motivațiile femeilor educate care au luat parte la

KEY WORDS:

socialism, communism, woman, body, emancipation, power, eroticism, suppression, gender, otherness

mișcare, felul în care deziteratele socialismului interacționează cu articularea și legitimarea unei agende feministe proprii. Răspunsul la această întrebare va fi schițat prin raportare la cazul sovietic.

Antrenarea unei mișcări de emancipare a femeii face parte din pro-gramul socialist care vizează înlăturarea exploatării omului de către om. Această inițiativă apare însă și ca o critică a societății capitaliste în care statutul femeii este inferior celui al bărbatului.

Înainte de analiza propriu-zisă trebuie spus că toate modelele teoretice ce vizează emanciparea femeii au la bază mult din perspectiva marxistă, dar și contradicția pe care o conține: pe de o parte ideea că relațiile dintre sexe sunt un dat natural înscris în actul sexual iar pe de altă parte concluzia că ele pot fi abolite odată cu proprietatea privată ceea ce implică faptul că sunt construite ca urmare a unui mod de organizare economică.

Tarele sistemului capitalist în ceea ce privește relațiile dintre sexe sînt amănunțit abordate într-o lucrare clasică a teoriei socialiste, **Femeia și socialismul**, aparținînd lui August Bebel. Afirmările sînt, de la început, tranșante: “În lumea burgheză, femeia are o poziție subordonată. În primul rînd vine bărbatul, apoi femeia. (...) În numeroase pasaje din **Biblie**, bărbatul e considerat adevăratul om, așa cum în limba engleză și în cea franceză nu există decît

un singur cuvînt pentru bărbat și om. Tot astfel, cînd vorbim despre popor ne gîndim de obicei numai la bărbați. Femeia este o cantitate neglijată și, în tot cazul, bărbatul este stăpînul ei. Bărbații găsesc această situație cu totul firească, iar pînă acum majoritatea femeilor o acceptă ca pe o fatalitate inevitabilă. În această concepție se reflectă situația sexului feminin.

Independent de faptul că femeia este oprimată ca proletară, în lumea proprietății private ea este oprimată și ca ființă care aparține unui anumit sex. (...) Multe din cele ce-i sînt îngăduite bărbatului, femeii îi sînt interzise; o mulțime de drepturi și libertăți sociale de care se bucură bărbatul devin greșeli sau crime îndată ce femeia vrea să facă uz de ele.”¹

O astfel de afirmație poate fi completată în teoria mișcării de emancipare a femeii, de una aparținînd lui Engels, o proiecție asupra culturii din perspectivă (superficială) gender: “Noua formă de familie ne apare în toată severitatea ei la greci. Pe cînd, după cum remarcă Marx, situația zeitelor în mitologie ne înfățișează o perioadă mai veche, cînd femeia era mai liberă și mai respectată, în epoca eroică găsim femeia înjosită prin supremația bărbatului și concurența sclavelor. Citiți în **Odiseea** cum Telemac o repudiază pe mama sa și îi impune să tacă. La Homer, tinerele femei capturate devin prada poftelor învingătorilor; comandantul își alege pe rînd și după rang pe cele mai frumoase; în

Iliada, toată intriga gravitează, după cum se știe, în jurul certei dintre Ahile și Agamemnon pentru o astfel de sclavă. Alături de fiecare erou homeric mai însemnat este pomenită fata cu care el împarte cortul și patul. Fetele sînt aduse chiar și în patrie și în căminul conjugal, așa cum la Eschil, de pildă, procedează Agamemnon cu Cassandra.”²

În viziunea socialistă a eliberării (Bebel), și organele sînt egalitare: necesitățile (și performanțele) sînt în strînsă dependență de cele “corporale”. Sub aparența unei revoluții sexuale afișată ca emancipare de sub ipocri-zia pudică a burgheziei, socialismul ascunde, de fapt, domnia genitalității reproductive acuzată de Pascal Bruckner și Alain Finkielkraut. Consecvent cu viziunea marxistă, Bebel subliniază importanța satisfacerii instinctului sexual pentru garanția sănătății care stă sub semnul unei discipline a orga-nismului: “Fiecare organ trebuie să-și îndeplinească funcțiile pentru care este destinat de natură, sub sancțiunea unei grave prejudicieri a organismului.”³

Revenind, centrul de greutate al criticii lui Bebel apasă pe instituția căsătoriei văzută ca un contract încheiat pe baza relațiilor burgheze de proprietate. Căsătoria capitalistă este o afacere, îndepărtată tot mai mult de rostul firesc al acestei instituții care ar fi “satisfacerea instinctului natural și reproducerea propriei ființe prin perpetuarea rasei.”⁴

Nu este greu de observat că, și în viziunea socialistă, pasiunea erotică este eludată, ba chiar se recomandă controlul atent: “Este necesară, de asemenea, o anumită doză de rațiune care să țină în frîu pasiunea oarbă.”⁵ De fapt, se dorește un cadru de satisfacere a instinctului reproductiv care să nu fie bazat pe interese financiare.

O mică incursiune în viața privată, în căsnicia burgheză și proletară relevă două tablouri antitetice. În prima situație rolul bărbatului este de a întreține metrese sau de a-și petrece timpul cu prostituate, în timp ce femeia, care este păzitoarea casei, se dedă trîndăviei și ocupațiilor care o corup. Eliberarea socialistă nu poate ocoli totuși o anumită etică: “Hrana ei spirituală constă adesea din romane echivoce și cărți pornografice, vizionarea de spectacole frivole, din muzică excitantă, din stimulente ale nervilor, stupefiante ametoitoare și conversații despre tot felul de scanda-luri mondene.”⁶ Căsătoria este pentru femeie instituția de asigurare a subzistenței. “Pentru bărbat, femeia este în primul rînd un obiect al plăcerii sale; din punct de vedere economic și social ea nu este liberă și trebuie să-și caute asigurarea existenței în căsătorie; ea depinde deci de bărbat și devine proprietatea acestuia.”⁷

Pe de altă parte, muncitorul se căsătorește din dragoste, însă problemele financiare sfîrșesc prin a ucide iubirea. El este mereu în pericol de șomaj, copiii sînt de obicei în număr mare

înghesuiți în locuințe insalubre. De cele mai multe ori femeia trebuie să muncească și ea, iar seara este copleșită de treburile casnice. În timpul zilei copiii rămân nesupravegheați și nu beneficiază de o educație corespunzătoare. Ignoranța este însă caracteristică și părinților. Sterilizarea spirituală a cuplului proletar este mai mult decât frecventă.

Pentru a accede la căsătorie, concurența între femei este acerbă. Încercînd să fie cît mai atrăgătoare, ajung ele însele să se considere niște obiecte. Șansa femeii este educația. Direcțiile acestei educații o transformă în “femeia viitorului”. “Toți medicii sînt de acord că pregătirea femeii pentru menirea ei de mamă și de educatoare a copiilor lasă mult de dorit.”⁸ În plus, constituția fizică a femeii îl îndepărtează pe bărbat de la consumarea “sco-pului” căsătoriei. “În ziua de azi” femeile sînt slabe, anemice și ner-voase. “În locul unei tovarășe sănătoase și vesele, *al unei mame viguroase, al unei soții care să poată răspunde îndatoririlor ei casnice*, bărbatul are o soție bolnavă și nervoasă care are permanent nevoie de îngrijire medicală, nu suportă nici un curent de aer și nici cel mai mic zgomot.”⁹

Femeia trebuie educată și “antrenată” fizic pentru o mai mare eficiență a îndeplînirii destinului ei de femeie. Pe care, însă, acum este “liberă” să și-l urmeze. Corpul ei trebuie să se conformeze standardelor necesității. Și pentru ca

deghizarea să fie completă, poate să muncească în producție la egalitate cu bărbatul. Semiotica corpului feminin este orientată în direcția unei multilaterale dezvoltări a capacităților productive în care nu se mai întrezărește nici o sugestie a periculosului erotism al femeii.

Egală cu bărbatul, liberă și demnă, femeia este deghizată în trecerea de la Obiect erotic la Subiect muncitor. Soartă pe care este însă pe deplin stăpîină. “...ea își alege acele domenii de activitate care corespund dorințele-lor, înclinațiilor și aptitudinilor ei și va munci în aceleași condiții cu bărbatul. Pe lîngă munca în producție, ea va fi o altă parte a zilei educatoare, învățătoare, infirmieră, o a treia parte se va ocupa de artă sau de știință, iar a patra parte a zilei va îndeplini o funcție administrativă oarecare.”¹⁰ Înțelegem astfel cum a fost posibilă o Evdokia Vinogradova care să conducă în același timp 284 de războaie de țesut automate.

Discursul socialist care afirmă femeia, o deturneză de la erotism și o introduce mascată în lumea (noua) bărbatului, bazată pe valorizarea muncii și în special a efortului fizic. Pentru că noua lume are nevoie de strungar, oțelar, zidar, femeia va dobîndi întreaga considerație și ea însăși se va autodeghiza în mîndria de a aparține în sfîrșit mult doritei lumi a virilității.

Desigur că logica perversă a discursului de emancipare va afirma cu atît mai insistent femeia cu cît o va deghiza mai mult. Modelul care sucită

impulsurile de emancipare este femeia tuturor performanțelor, femeia sovietică. Maria Constantinescu, autoarea unui articol despre femeia sovietică, notează cu invidie dar și cu elan: “Niciodată în istoria omenirii și nicăieri în lume, femeia n-a avut și nu are mai multe drepturi și mai multă considerație decît în Uniunea Sovietică. Guvernul sovietic (...) schimbă cu totul existența ei. O dezrobi, îi dădu drepturile unui om liber, o chemă să participe în mod activ la viață, la clădirea statului și a economiei și făcu din ea egala bărbatului. (...) Sovietele, întreprinderile, instituțiile și ogoarele au fost școlile unde femeia nouă, femeia sovietică s-a educat prin muncă.”¹¹

Paradoxul acestui feminism constă în faptul că el nu este inițiat de femei. Revendicările nu sînt ale lor, sînt pentru ele. În plus, ele nici nu apar în prim-plan, ci conexe (și subsumate) mișcării proletare. În același fel, feminismul românesc pare să se “aprindă” prin lupta Partidului Comunist Român.

Etapele acestei lupte de conștientizare a femeilor asupra drepturilor lor sînt consemnate de Paraschiva Cîncea în lucrarea **Mișcarea pentru emanciparea femeii în România**. După cum anunță titlul capitolului al VI-lea, crearea PCR reprezintă “o nouă orientare în problema drepturilor femeii.” Mai 1921 – proiectul de statut al partidului include și un paragraf referitor la organizațiile feminine: “*Pentru*

înlesnirea propagandei socialiste se pot organiza în sînul secțiunilor cercuri feminine formate din membrele secțiilor. Pentru propagandă în rîndul femeilor, cercurile își vor avea organizația autonomă și cu un comitet ales. Cercurile se pot constitui în uniuni alegîndu-și și comitetele centrale și organizîndu-și congrese avînd administrația și conducerea sub controlul comitetului executiv. Cercurile feminine *pot întreprinde tot felul de acțiuni, precum și acțiuni politice dar numai în înțelegere cu secțiunea locală*. În Comitetul cercului feminin va fi un delegat al Comitetului secțiunii, iar în Comitetul Central un delegat al Comitetului Executiv. La congresele partidului va lua parte cu drept de vot cîte un delegat al Comitetului Central feminin.”¹² (s.n.)

În primul rînd este de remarcat intenția centrală a acestui program “de emancipare” – propaganda socialistă. Este vorba de fapt de o organizare a forței feminine într-o luptă pentru cauza socialismului deghezată în mișcare de emancipare. Apetența PCR pentru comitete și comiții, reprezen-tanți și delegați se vădește încă de pe acum. Simptomatic este că femeile sînt organizate pe modelul piramidal, după chipul și asemănarea PCR, însă *separat* de structura acestuia. Emanciparea cu voie de la poliție este, de fapt, orientarea organizată a femeilor spre obiectivele luptei comuniste și a construcției noii societăți. Femeile deghezate devin luptători în

carna-valul unei cauze degrozate. Ba chiar se formează o grupă provizorie a femeilor comuniste “cu scopul de a propaga printre femei *principiile de activitate ale partidului*.”¹³

Gruparea, ni se spune în continuare, “se ocupă serios de *cultivarea comunistă a tovarăşelor de partid ca şi a aceloră din grupă*.”¹⁴ (s.n.)

Urmează defilarea congreselor şi stimularea de tip “mai mult şi mai bine”. La al doilea congres (3-4 octombrie 1922), ecograful găseşte mişca-rea feminină insuficient dezvoltată. 8 martie devine ziua bilanţului şi a strigătului de goarnă. 8 martie 1923 – femeile sînt chemate în sindicate “să lupte pentru drepturi politice, ziua de lucru de opt ore, salarii egale la muncă egală.”¹⁵ 8 martie 1924 – femeile comuniste răspîndesc chemarea **Către muncitoare, funcţionare, intelectuale, gospodine, într-un cuvînt către femeile care muncesc**, îndrumîndu-le la luptă pentru drepturile lor şi asigurîndu-le succesul dacă se înscriu în sindicate şi în Partidul Comunist.

Militantele Comisiei Centrale de propagandă printre femei sînt: Elena Filipovici, Ecaterina Arbore, Ana Pauker. Sinceritatea afirmaţiilor alungă orice urmă de suspiciune, s-ar părea că, în cadrul şi numai în cadrul luptei comuniste, feministe au reuşit rezolvarea tuturor aspectelor „chestiunii” lor. Mai mult, bărbaţii, camarazii lor proletari luptă pentru ele indemnîndu-le să le urmeze exemplul. Aşa se conturează în

imaginarul discursului de emancipare profilul femeii luptătoare: “...marea masă a femeilor zace în întuneric... Fără trezirea lor, fără atragerea lor în lupta de dezrobire victoria revoluţiei este imposibilă... *comuniştii luptă hotărît pentru cucerirea egalităţii în drepturi a femeilor şi caută prin trezirea şi împingerea la luptă a femeilor muncitoare să le prefacă în luptătoare hotărîte şi entuziaste pentru dezrobirea muncii*.”¹⁶ (s.n.)

Femeia este aşadar o luptătoare făcută şi nu născută. Femeia nouă este un prefabricat masculin. Adam însuşi îşi scoate din coastă o Evă muncitoare şi războinică pe gustul lui. În imaginar se propagă o adevărată obsesie a ameninţării (capitaliste) şi se doreşte cultivarea unui reflex al ripostei: “...*capitalismul îşi îndreaptă spre femei tentaculele*, le atrage în angrenajul exploatării şi se foloseşte de lipsa de organizare şi de rezistenţă a acestora ca să le înăsprească condiţiile de muncă, să reducă salariile întregii clase muncitoare, să coboare nivelul de viaţă al familiilor muncitoare.”¹⁷ Acesta este mesajul lunii martie 1926 – “lună de propagandă în folosul muncitoarei.” În 1929–1930, pe fondul grevelor determinate de criza economică, profilul femeii educate luptătoare devine strident prin concreteţea acţiunilor pentru care este cu atît mai mult aplaudat: “În luptele greviste de la Lupeni (...) *femeile au*

blocat înaintarea forțelor represive și au atacat cu pietre pe jandarmi.”¹⁸ (s.n.)

8 martie 1931 – goarna sună o nouă aliniere prin manifestul CC al PCR către muncitoare, țărance, funcționare, intelectuale sărace, soții de muncitori, se lansează un nou stimulent, Uniunea Sovietică. Manifestul prezenta comparativ “pe de o parte, situația femeilor din țările capitaliste care prin greve și manifestații luptau pentru cerințele lor speciale și, pe de alta, dezrobirea economică și politică a femeii în Rusia Sovietică, ceea ce dovedea că *numai prin victoria revoluției proletare sînt recunoscute drepturile femeii*.”¹⁹ (s.n.)

În interpretarea socialistă, singura cauză a statutului inferior al femeii relațiile de producție capitaliste. În fond, teoria socialista se referă numai la femeile proletare, feminismul ei se oprește aici. În timp ce pe terenul luptei feministe autentice o mare dezbatere se poartă pe tema relației dintre structura patriarhală și cea capitalistă, socialismul feminist masculin le asimilează într-o relație de sinonimie perfectă, integrată în logica naturalului. De altfel, într-o perspectivă analitică feministă, marxismul este criticat ca “gender-blind”, deci opac în ceea ce privește diferențele de gen. Sensibilitatea sa se manifestă numai față de discriminarea proletarilor.

Corpul feminin este acum anexat revoluției. De multe ori, în imaginarul proletcultist,

revoluția apare metamorfozată în femeie și transformată în simbol, ca într-o poezie a Veronicăi Porumbacu: “Ea – Revoluția poate fi numai femeie...” Femeinitatea capătă astfel genele forței, agresiunii și revendicării. Femeia participă la Putere, devine Putere și instituie Puterea (fără a eluda, desigur, Puterea-Partid, ci numai fiind *în* ea, *cu* ea și *prin* ea).

Chiar și feministele radicale care luptă pentru deconstruirea distribuției arhetipale duale a trăsăturilor de caracter (prin care femeia este percepută ca întruchiparea senzitivității, răbdării, intuiției, toleranței, umilinței, blîndeții) n-au propus drept contramodel o feminitate agresivă și perpetuu contes-tatară. Așa cum nici soluția reabilitării condiției feminine n-au văzut-o în desenarea profilului feminin în tușele contractate ale unui efort continuu (luptă sau muncă), ci mai degrabă într-o reechilibrare a structurilor sociale, deconstrucție a patternurilor culturale produse în conformitate cu “privirea masculină” sau / și o reeducare a orientării duale a psihicului.

Dacă mai era nevoie de vreo dovadă în sensul suspectării feminismului socialist, este de menționat că aceleași feministe radicale și feminismul existențialist (reprezentat prin Simone de Beauvoir) acuză controlul masculin asupra reproducerii și activității sexuale drept una din cauzele principale ale oprimării femeii. Nefiind ocupați cu rolul de mamă, bărbații au

timp să dea formă lumii, spune Simone de Beauvoir. Or, după cum am văzut, Bebel era nemulțumit de educația insuficientă pe care o primesc femeile în raport cu rolul lor de mamă și de constituția fizică insuficient de viguroasă atât pentru îndeplinirea îndatoririlor materne, cât și a celor conjugale. Viziunea socialistă nu contestă și nu provoacă natura intimă a destinului femeii care este considerat un dat natural. Tocmai împotriva acestui “dat natural” se ridică feministele autentice. Tocmai aici se dă lupta lor. Socialismul nu face decât să introducă în chip de liberă alegere brațele feminine în obsesia viziunii sale constructoare.

Canonizarea marxismului a făcut din gruparea femeilor un avanpost al luptei bărbaților proletari. Iar pretinsa mișcare feministă devine o simplă (dar ingenioasă) camuflare cu ajutorul unei perspective gender. Ca rezultat secundar, se poate menționa și o ambiguitate de gen care face posibil și imaginarul femeii deghizate devenit rădăcina profundă a poeziei erotice proletcultiste.

În 1936 ia ființă “Frontul feminin” care, o dată cu certificatul de naștere, lansează și un apel care sună, de altfel, mai mult decât a *deja vu*: “Dreptul femeilor la muncă, dobândit prin lupte grele și îndelungate, este contestat... Dreptul de a se bucura de rodul muncii lor, care le cere cel puțin aceeași pregătire în toate domeniile ca și bărbatului, le este mereu

îngrădit. De-a lungul întregii ierarhii sociale femeia este desconsiderată.”²⁰ Semnat: Sofia Nădejde, Lucia Sturdza-Bulandra, Claudia Milian, Vanda Mihail etc.

Dar nu ne putem opri aici pentru că vine momentul august 1944 care deschide drum emancipării femeii. Iată cum comentează Paraschiva Căncea situația: “Partidul Comunist Român, care devenea, prin voința maselor populare, forța politică princi-pală în conducerea țării, a aplicat principiile marxist-leniniste în problema emanci-pării femeii, integrînd-o în ampla acțiune de democratizare a vieții social-politice. După decenii de încercări nerealizate, acțiunea de emancipare a femeii era îndrumată de partid pe singura cale care îi asigura reușita, *aceea de împlinire cu lupta proletariatului pentru libertate, democrație și progres. Sub conducerea partidului se desfășura procesul de rezolvare revoluționară a aspirațiilor și obiectivelor sociale ale femeilor.*”²¹ (s.n.) Lupta femeilor de-abia acum începe, ghidată cu grijă părintească de către Partid. În octombrie 1944 CC al PCR precizează natura specială a revendicărilor feminine și direcțiile pe care trebuie axată activitatea organizațiilor feminine, “munca de mobilizare a femeilor, într-o acțiune largă pentru cîștigarea drepturilor lor politice, *pentru dreptul la orice profesie și funcție, salarii egale cu ale bărbaților la muncă egală, protecția femeii în muncă, protecția mamei și a*

copilului.”²² (s.n.) În realitate, Partidul dorește să facă din populația feminină un partizan neclintit al ordinii pe cale să se instaureze. Sensul secret al noului feminism este tendința Puterii de unificare a perspectivelor, de anihilare a vocilor diferenței.

Femeia-luptător seamănă tot mai mult cu bărbatul, cu proletarul a cărui cauză o împărtășește, și împreună o împărtășesc cu Partidul. Aceasta, desigur, la nivel de discurs. Aici se produce, de fapt, sugestia unei relații tot mai detensionate între Putere și individ. În măsura în care individul este convins că Puterea îi reprezintă interesele, el este impulsionat să se simtă ca făcând parte din mecanismul Puterii. Adeziunea totală, și mai ales liberă (pentru că urmează interiorizării cauzei), dă sentimentul hipnotic al unor relații non-opresive cu Puterea. Sau chiar o cvasi-identificare.

În direcția acestei unități merge crearea unui număr mare de organizații și uniuni ale femeilor. În aprilie 1945 ia ființă UFAR (Uniunea Femeilor Antifasciste din România) cu următoarele secții: culturală, de presă, sanitară, financiară, juridică, provincie. Cu ocazia Congresului mondial feminin de la Paris, se pun bazele FDIF (Federația Democrată Internațională a Femeilor); la congres participă două reprezentante ale României: Ana Pauker și dr. Medeea Niculescu. UFDR (Uniunea Femeilor Democrate din România) are un program solid: participare la

lupta pentru pace și pentru întărirea regimului democratic, consolidarea drepturilor câștigate de femei, ridicarea nivelului politic al femeii, califi-carea femeii muncitoare, ocrotirea mamei și a copilului.

Semnificativ este, însă, comentariul autoarei, care, cu seninătate, reali-zează “dublarea” perfectă a mesajului organizației: “Crearea unei asemenea noi organizații se înscrie *pe linia politicii partidului comunist de realizare a deplinei unități ideolo-gice, politice și organizatorice a clasei muncitoare*, pentru îndeplinirea sarcinilor noii etape revoluționare, aceea a construirii societății socialiste.”²³ (s.n.) Orice comentariu referitor la independența femeilor în interiorul propriei mișcări de emancipare este de prisos.

Stabilirea legislativă a drepturilor femeii începe în 1948 și continuă pe parcursul anilor 1952, 1954, 1965, momente în care se introduce regimul comunității de bunuri, se realizează suprimarea autorității mari-tale, ajun-gîndu-se la “deplina emancipare economică a femeii” și “garan-tarea dreptului la muncă în toate profe-siile”, ceea ce a făcut ca forța de muncă feminină să crească mai rapid decât forța de muncă pe ansamblul economiei naționale și, mai ales, în domeniul industrial, unde procentul este fascinant: 126%. Autoarea susține că astfel s-a înregistrat un număr mare de meserii consider-

ate în trecut masculine care a sedus numeroase femei.

În ianuarie 1953 s-a hotărât înlocuirea UFDR cu o mișcare de masă a femeilor și constituirea secțiilor de femei în cadrul CC și al Comitetelor regionale, raionale și orășenești ale PCR. După patru ani (iulie 1957), controlul s-a exercitat mai strict, mișcarea feminină (devenită instituție) trecând sub conducerea directă a partidului în timp ce comitetele și comisiile de femei vor fi alese pe plan teritorial, iar Consiliul Național al femeilor pe plan central.

Și cu aceasta, una dintre etapele inițierii feminine se încheie. Femeile sînt acum luptătoare brevetate și înflăcărare. Sînt noile femei alcătuint din mii de portrete asemenea femeia comunistă. Discursul tovarășului Nicolae Ceaușescu cu prilejul Conferinței Naționale a Femeilor din 23 iunie 1966 este atît o recompensă, cît și o recunoaștere a lungului drum de emancipare presărat cu eforturi proletcultiste (etapă încheiată doar cu doi-trei ani înainte): “Din rîndul femeilor s-au afirmat figuri luminoase de luptătoare neînfricate pentru cauza progresului, proeminente personalități culturale, militante animate de patriotism înflăcărat, care și-au consacrat energia, puterea de muncă propășirii României. În marile bătălii revoluționare purtate de clasa muncitoare, condusă de partidul nostru comunist, în lupta maselor pentru răsturnarea vechii orînduiri și instaurarea puterii populare,

pentru construirea socialismului, femeile au dat numeroase exemple de devotament, de eroism și spirit de abnegație...”²⁴

Nimic n-a mai rămas în arabescul grandoman al discursului despre “cerințele speciale” ale femeilor, ba dimpotrivă, trecute de stadiul embrionar al mișcării, femeile sînt laudate pentru spiritul lor de sacrificiu, pentru confundarea totală cu marea cauză proletară. Camuflarea de gen a reușit, iar trăsăturile ei se înăspresc pînă la consecințe grave perpetuate pînă la sfîrșitul dictaturii ceaușiste.

Pentru contrastul dintre nivelul discursiv și cel al imaginarului și “dublarea” lui în realitate, eseul lui Zoe Petre, **Sexul și Moartea**²⁵, este mai mult decît semnificativ. Eliberarea femeii a însemnat administrarea în universul ei interior a principiilor comuniste și a favorizat controlul direct al Statului asupra vieții private. “Ca în orice sistem totalitar, anularea solidarităților tradiționale, controlul asupra educației noilor generații, eradicarea individualității în favoarea colectivității presupuneau evacuarea de sens a vieții private, în genere, și a familiei în special; eman-ciparea femeii a fost principalul instrument al acestei destructurări.”²⁶

Autoarei nu-i scapă nici efectul acestei camuflări asupra erosului, vorbind des-pre o “mutație, evidentă mai ales la nivelul comportamentelor erotice, care traduc nu numai o libertate fățișă și modelată pe un tipar

masculin a relațiilor cu sexul opus, ci și o subordonare la fel de masculină a universului erotic față de cel politic.”²⁷ Modelul feminin este recunoscut în Ana Pauker, cel masculin fiind celibatul fictiv al lui Stalin. Femeia-comisar a teatrului sovietic sau femeia-savant din **Citadela sfârșită** a lui Horia Lovinescu guvernează acum imaginarul.

Și iată, aruncînd doar o privire fugară, cum se continuă în postproletcultism mișcarea începută acum: din 1966, conducerea ceaușistă pare să revină la promovarea valorilor individuale / familiale, de astă dată însă în exces, deoarece interzicerea avorturilor în 1966 echivalează, în termenii autoarei, cu un “viol colectiv”. Interdicția avorturilor, unică în întregul bloc socialist, este pusă în legătură cu etapa național-comunismului. Femeia este acum promovată în ipostaza unei maternități “posesive și îmbătrînite”. În fine, rezultatul extrem al camuflării de gen este prezentat fără menajamente: “«Mamaia» mieroasă și rea, intolerantă față de sex și eros, pune stăpînire pe imaginarul acestor ani, impunînd pretutindeni meschina ei pudibonderie, interzicînd cu aceeași energie nudul în artă și decolteul la televiziune, otrăvind o atmosferă și așa apăsătoare cu fariseismul ei. Ca într-o excizie simbolică, singură mecanica procreatoare a sexului, controlabilă în vidul ei de libertate, de bucurie și de Eros, rămînea accesibilă... Maternitatea stătuată

pe care «promovarea» femeii o impune ca model nu e mai puțin destructurantă decît masculinizarea pe care o cultivase etapa emancipării.”²⁸

Analiza de față va rămîne, însă, în cadrul lumii proiectate în discursul poetic, în acel univers social senin al afirmării și libertății în care erosul este (aparent) valorizat. Implicit, însă, este nevoie de deghizări lucrate uneori în acord cu celelalte discursuri din rețea (cum este cazul camuflării de gen) alteori în interiorul logicii teoretice a societății discursive.

Referindu-ne în amănunt la politica partidului comunist vizavi de chestiunea emancipării femeilor, duplicitatea sa și rezultatele ei în imaginarul colectiv, se pune și o altă întrebare legitimă: cum anume au fost convise personalități feminine să participe la acest tip de politică? Este vorba nu despre masele muncitoarelor ci despre elita feminist-socialistă a regimurilor comuniste. Ce rol au jucat și cîtă conștiință a jocului politic li se poate atribui unor femei ca Ana Pauker, Elena Filipovici, sau, extrapolând, Clarei Zetkin, Aleksandrei Kollontai etc? Sunt ele feministe și dacă da, ce formulă a feminismului adoptă?

Desigur că există variații de la un sistem la altul însă din considerente teoretice se poate considera sistemul sovietic un model generative și în interiorul lui politica și activitatea

Aleksandrei Kollontai apare ca simptomatică din anumite puncte de vedere.²⁹

O situație în contextul de dinaintea și de după revoluție se impune. Este vorba despre un context politic eterogen și ambiguu în care chestiunea feminină este filtrată prin diferite agende aflate în tensiune unele cu altele. Există pe de o parte reforma bolșevică însoțită de un discurs utopic care se referă și la emanciparea femeilor, alături de un grup al feministelor burgheze și unul al noilor feministe bolșevice. Acestea din urmă nu pot pactiza cu feministele burgheze deoarece, în viziunea lor politică, diferențele de clasă sunt mai puternice decât unitatea de gen. De fapt, punctul fierbinte al tensiunii dintre cele două grupuri este chestiunea necesității unei mișcări feministe autonome. Feministele bolșevice au un comportament radical cu baze utopiste, ele crezând cu putere într-o lume complet reformată prin forța proletară în care și rolurile sexelor vor fi regândite din temelii. În contrast, feministele burgheze, mai atente la natura reală a diferențelor de gen, sunt totuși dispuse la compromisuri strategice ca în chestiunea votului. O altă diferență semnificativă este faptul că feministele burgheze s-au constituit ca o mișcare elitistă iar feministele socialiste s-au concentrat mai ales pe educarea muncitoarelor, trezirea conștiinței femeilor din straturile de jos ale societății. Pe de altă parte, este evident că

aceste grupuri feminine defavorizate reprezintă și ele o construcție a discursului și aspirațiilor elitei feminine bolșevice. Atât la nivel macropolitic, cât și micropolitic, există o altă tensiune: feministele bolșevice sunt destul de greu acceptate de liderii comuniști iar femeile muncitoare sunt de asemenea cu greu tolerate ca egale în rândurile proletarilor. În această direcție se orientează și remarcă lui Richard Stites: “Feminismul bolșevic, cum l-am etichetat unii membrii ai partidului, pare să fi fost înconjurat de tot atâta ostilitate și indiferență ca și rivalul său mai convențional, feminismul propriu-zis. Muncitorii continuă să respingă competiția femeilor și vor face asta și mult după revoluție. Liderii diferitelor facțiuni marxiste au avut prea puțin interes în organizarea femeilor. Unii chiar s-au opus considerând-o o pierdere de timp, energie și fonduri”.³⁰

Semnificativ, după revoluție grupul feminist bolșevic a devenit tot mai puțin vizibil în rândurile partidului communist, statisticile arătând că raportul dintre numărul femeilor și cel al bărbaților în Comitetul Central a fost de 1:50, scăzând apoi la 1:63, 1:70. A existat, desigur, gruparea femeilor denumită *Zhenotdel* care însă și-a pierdut întreaga autonomie și a avut, din cauza lipsei de resurse financiare un efect limitat. La congresul din 1923 gruparea feminină a fost acuzată de tendințe separatiste și, odată cu preluarea totală a propagandei media

de către partid, dizolvată. Devine astfel evident că gruparea femeilor a avut doar un rol instrumental în strategia propagandistică a partidului. Ironic, până în 1930 chestiunea feminină a fost considerată rezolvată.

Cazul Aleksandra Kollontai este cu deosebire important pentru că analiza lui permite o vedere în secțiune asupra circumstanțelor care au putut determina aderarea femeilor la feminismul bolșevic. Acest caz explică felul în care liderele socialiste au văzut în bolșevism o șansă adevărată a feminismului și, mai ales, unica. Kollontai a fost percepută diferit ca prezentă în epocă – R. Stites o vede mai mult ca pe o socialistă iar Barbara Clements³¹ ca pe o feministă dedicată.

Marxismul este cuvântul cheie în analizarea comportamentului lui Kollontai iar prima întâlnire cu acesta s-a produs la Berlin în 1892 când a citit Manifestul comunist și lucrări ale lui Engels. La acestea a adăugat literatura Revoluției franceze și socialiștii utopiști astfel încât anul 1905 o găsește vorbind cu pasiune împotriva feminismului dincolo de rațiuni de clasă la întâlnirea Uniunii Pentru Egalitatea Femeilor. După o conferință în Germania și salutara întâlnire cu Zetkin se dedică organizării și trezirii conștiinței muncitoarelor văzute ca bază a formării unei lumi cu premise complet noi.

În 1909 scrie cea mai importantă lucrare a mișcării muncitoarelor sau a feminismului bolșevic – *Bazele sociale ale chestiunii feminine*

– conținând patru secțiuni – lupta pentru independență economică a femeilor, instituția căsătoriei și a familiei, programele de protecție socială a femeilor însărcinate și lupta pentru drepturile politice ale femeilor.

Aspectul esențial al atitudinii lui Kollontai este tocmai convingerea adâncă legată de teoria marxistă a bazei și suprastructurii. Kollontai a crezut că sursa inegalităților o reprezintă structura economică ce determină la rândul ei organizarea vieții și rolurilor sociale. Probabil că în acest punct se găsește justificarea feminismului socialist și participarea ardentă a femeilor la această mișcare. De asemenea, se ridică o chestiune a moralității: numai structura morală neperversă a muncitoarelor poate să facă Revoluția. Pentru aceste motive colaborarea cu feministele burgheze devine imposibilă. “Ar trebui oare ca muncitoarele să răspundă chemării feministelor și să joace un rol activ, direct în lupta pentru egalitate a femeilor sau, rămânând fidele tradițiilor clasei lor, ar trebui să-și urmeze drumul și să lupte cu toate mijloacele pentru eliberarea nu numai a femeilor, dar a întregii umanități din sclavia modelelor contemporane de existență socială?” se întreabă Kollontai retoric.³²

Semnificativ este faptul că orientarea prea îngust-economică a bolșevistelor devine reduționistă deoarece conchide că numai muncitoarele au nevoie de emancipare (ele

aflându-se și în cea mai evident precară condiție economică) trecându-se astfel cu vederea natura problemelor femeilor din alte categorii sociale.

Opțiunile Aleksandrei Kollontai (incluzând modul ei de interpretare a chestiunii feminine) sunt strâns legate de o interpretare utopică a lui Marx, lectură care prevede o societate condusă de forțele creatoare ale proletariatului ducând către noțiunea de comunalizare. În acest concept s-ar dizolva atât diferențele economice cât și cele de gen. Kollontai nu este probabil singura lideră feminist-socialistă sedusă de această lectură a marxismului. Realitatea aparține însă regimului dictatorial comunist caracterizat de o tot mai mare tendință de birocratizare și centralizare, regimului cu lideri tot mai însetați de putere și tot mai amenințați de orice tendință separatistă.

În orice caz, Kollontai pare să fie în primul rând o marxistă și abia după aceea o feministă în litera marxismului. Acest lucru este dovedit și de circumstanțele care au dus la exilul ei: în ianuarie 1921 ea s-a alăturat mișcării opoziționiste a muncitorilor care cereau un control mai mare asupra structurii economice, conform contractului utopic socialist de la începutul mișcării. Devine acum clar în ce măsură adeziunea lui Kollontai la ideile marxiste i-a influențat și viziunea asupra feminismului.

Considerând că în România nu a existat o mișcare feministă burgheză capabilă de o opoziție fermă care să pună în oglindă perspec-

tive diferite asupra chestiunii feminine, e cu atât mai ușor de înțeles cum utopia (dar și eroarea) marxismului ambalată ca discurs propagandistic a putut să pară atât de promițătoare femeilor. Cu atât mai mult, modelul Kollontai sau modelul sovietic al adeziunii la feminismul socialist reprezintă și pentru analiza circumstanțelor românești mai mult decât o ipoteză.

Note:

¹ August Bebel, *Femeia și socialismul*, Ed. Politică, București, 1961, p. 130.

² Friedrich Engels, în Marx, Engels, Lenin, *op.cit.*, p. 156.

³ August Bebel, *op. cit.*, p. 132.

⁴ *Idem*, p. 139.

⁵ *Idem*, p. 139.

⁶ *Idem*, p. 159.

⁷ *Idem*, p. 181.

⁸ *Idem*, p. 183.

⁹ *Idem*, p. 185.

¹⁰ *Idem*, p. 501.

¹¹ Paraschiva Căncea, *Mișcarea pentru emanciparea femeii în România*, Ed. Politică, București, 1976, p. 78

¹² *Idem*, p. 103.

¹³ *Idem*, p. 104.

¹⁴ *Idem*, p. 104.

¹⁵ *Idem*, p. 105.

¹⁶ *Idem*, p. 107.

¹⁷ *Idem*, p. 107.

¹⁸ *Idem*, p. 108.

¹⁹ *Idem*, p. 108.

- ²⁰ *Idem*, p. 116.
- ²¹ *Idem*, p. 144.
- ²² *Idem*, p. 146.
- ²³ *Idem*, p. 152.
- ²⁴ *Cuvîntare* la Conferința Națională a Femeilor, în *Documente ale Partidului Comunist*, Ed. Politică, București, 1973, p. 11
- ²⁵ Zoe Petre, *Sexul și Moartea*, în Lucian Boia (coord.), *Miturile comunismului românesc*, Ed. Nemira, București, 1998.
- ²⁶ *Idem*, p. 259.
- ²⁷ *Idem*, p. 260.
- ²⁸ *Idem*, p. 270.
- ²⁹ Situații particulare ale feminismului socialist românesc asumat vor face subiectul unei alte cercetări
- ³⁰ Stites, Richard, *The Women's Liberation Movement in Russia, Feminism, Nihilism and Bolshevism, 1860-1930*, New Jersey: Princeton University Press, 1978, p. 257 (traducere mea)
- ³¹ vezi Clements, Barbara Evans, *Bolshevik Feminist, The life of Aleksandra Kollontai*, Bloomington: Indiana University, 1979
- ³² Kollontai, în Stites, *Ibid.*, p. 424 (traducerea mea)

Bibliografie:

- Bebel, August, *Femeia și socialismul*, București, Ed. Politică, 1961
- Boia, Lucian, *Miturile comunismului românesc*, București, Ed. Nemira, 1998
- Cîncea, Paraschiva, *Mișcarea pentru emanciparea femeii în România*, București, Ed. Politică, 1976
- Clements, Barbara Evans, *Bolshevik Feminist, The life of Aleksandra Kollontai*, Bloomington: Indiana University, 1979
- ***, *Documente ale Partidului Comunist Român*, București, Ed. Politică, 1973
- Marx, Engels, Lenin, *Despre literatură și artă*, București, Ed. Minerva, 1974
- Stites, Richard, *The Women's Liberation Movement in Russia, Feminism, Nihilism, Bolshevism, 1860-1930*, New Jersey: Princeton University Press, 1978



Alina Isac, Mihai Albu

Dimensiunea feminină a mișcării ecumenice

ALINA ISAC

obtained her MA in Gender Studies and Public Policies, SNSPA, Bucharest.

MIHAI ALBU

Expert at the CNCAS, Bucharest, Romania. MA in Gender Studies and Public Policies, SNSPA, Bucharest. E-mail: mihai.albu@yahoo.com

This introductory paper analyzes the Orthodox, Catholic, and Protestant sects, which form the core of the Ecumenical movement. The development of the feminine problem in the ecumenical movement took shape in 1948, at the first Conference of the E.C.C., when Sarah Chakko presented a report on the place and role of women in church. Among the most important women's achievements we must mention: The International Day of Prayer, the creation of the Department on Cooperation of Men and Women in Church and Society (1954), and The Ecumenical Decade for Churches in Solidarity with Women (1988- 1998). Beyond the dogmatic and theological differences between the three sects and between the places that they assign to women, women's contribution to the development of the Ecumenic Movement is increasing.

Ecumenismul

Sensul original al conceptului de «ecumenism» vizează, conform teologiei tradiționale, universalitatea unui sinod al Bisericii creștine universale, universalitate ce asigură învățaturii de credință elaborată de acel sinod un caracter normativ pentru întreaga creștinătate. Ecumenismul și universalitatea reprezintă însă atribute sau sensuri ale Bisericii însăși, precedând lucrarea și orientarea expresiilor istorice ale sinoadelor. Ceea ce conferă decisiv universalitate Bisericii nu este atât întinderea ecumenică, spațială, cât mai ales

KEY WORDS:

ecumenical movement, femininity, Christian Orthodox Church, Catholic Church, Protestant Church, achievements

adevărurile ortodoxe de credință, de învățătură și de viață creștină elaborate de sinoade și acceptate de toți creștinii. Mișcarea ecumenică se referă la o altă accepțiune a termenului, implicând «inițiativele și acțiunile organizate în favoarea unității creștinilor conform cu necesitățile diferite ale Bisericilor și după împrejurări»¹.

Conturat în secolul al XVIII-lea, sub influența comunităților pietiste, ecumenismul trece în secolul al XIX-lea de la forma transconfesională la cea interconfesională prin conștientizarea dependenței eficienței misionarismului de realizarea unității creștine. Secolul al XX-lea a permis instituționalizarea ecumenismului, factorul misionar fiind potențat de nevoia prevenirii și combaterii de către Biserici a consecințelor nefaste ale războaielor, de tendințele pentru unitate și cooperare promovate de Liga Națiunilor precum și de eforturile îndreptate înspre unitate bisericească inițiate în cercurile protestante. În 1948, la Amsterdam, este creat Consiliul Ecumenic al Bisericilor (CEB), definit drept o asociație frățască a Bisericilor care îl acceptă pe Domnul Isus Cristos ca Dumnezeu și Mântuitor. Legăturile de colaborare, întrajutorare și rugăciune stabilite între diferitele Biserici au fost extinse în 1961 prin aderarea Bisericii Ortodoxe, în urma recunoașterii dogmei Sfintei Treimi.

Mișcarea ecumenică antrenează în mod complex cele trei dimensiuni fundamentale ale ecumenismului: ecumenismul teologic, laic și spiritual. Ecumenismul teologic implică dialogul între teologii aparținând diferitelor confesiuni, dialog necesar formulării unei eclezilogii a comuniunii. Divergențele doctrinare au fost atenuate prin înregistrarea unor puncte comune însă consensul nu a fost încă obținut. Ecumenismul laic presupune angajarea dinamică, prin colaborare și susținere reciprocă, a creștinilor în diverse activități sociale, umanitare. Ecumenismul spiritual recunoaște necesitatea metanoiei, a transformării interioare prin intermediul rugăciunii. Comunitatea de rugăciune a creștinilor consolidează parteneriatul ecumenic, voința de reconciliere și unitate în adevăr. Idealul comuniunii între Cristos și fiecare dintre credincioși, al comuniunii între creștini și la toate nivelurile și între comunitățile locale, particulare, presupunând împărtășirea credinței, rugăciunii și a cultului, a grijilor și responsabilităților creștine, devine problematic în condițiile divizării instituționale a Bisericii². Progresele ecumenice înregistrate în ultimele decenii în înțelegerea și acceptarea unității Bisericilor în diversitate continua să aibă nevoie de o expresie instituțională publică. Conciliul al doilea de la Vatican, 1965, nu a reușit să învie atitudinea ecumenico-universalistă a vechilor sinoade

ecumenice ; creștinismul, astăzi, prezintă cel puțin două ecumenisme sau catolicisme creștine, deși la universalitate pot participa toate Bisericele întrucât toate poartă pecetea Duhului Sfânt care e pretutindeni.

Una din dificultățile ecumenismului actual o constituie locul Bisericii Ortodoxe într-o Europa unită; excepția grecească, în contextul tradiției «romanității» Uniunii Europene, nu e suficientă pentru a statua deschiderea spre creștinismul oriental. Declarațiile Bisericii Ortodoxe, afirmând respectul față de limba și tradițiile specifice ale bisericilor surori și idealul unității și diversității în strălucirea Uni-Treimii dumnezeiești, încurajează însă transcenderea limitărilor etnice și culturale, deci și opoziția Orient-Occident.

În România, istoria constată, cu excepția existenței unor măsuri de interes economic sau național, absența persecuțiilor religioase; domnitorii și biserica au adoptat o atitudine de înțelegere și toleranță față de reprezentanții și credincioșii celorlalte culte creștine³. Ecumenismul local a urmărit atât un scop teologic, unitatea în Hristos sub diferite slujiri, cât și național, asigurând edificarea civilizației românești. Disputele interconfesionale apărute după Revoluția din 1989 au necesitat reglementări politice, juridice și administrative adecvate garantării drepturilor și libertăților

religioase, intensificând totodată demersurile de stabilire a unui dialog spiritual.

Contribuția și problematica feminină în cadrul ecumenismului a luat o formă sistematică, “oficializându-se”, în anul 1948 când Sarah Chakko a prezentat la prima Conferință a CEB-ului un raport despre rolul și statutul femeii în Biserică în 58 de țări. Totuși, încă din secolul al XIX-lea, în țările anglo-saxone s-a conturat și dezvoltat o exegeză feministă a Bibliei. Pe de altă parte, Ziua mondială de rugăciune, cea mai cunoscută mișcare ecumenică a femeilor, a fost inițiată în deceniul al 9-lea al secolului trecut, în cadrul organizațiilor creștine de femei din Statele Unite, extinzându-se până în prezent în peste 170 de țări, printre care și România. Forța de reconciliere a rugăciunii ecumenice a permis stabilirea și optimizarea relațiilor de cooperare și solidaritate între creștinii/creștinele din țări diferite. Implicarea dinamică a femeilor în ecumenism s-a concretizat în 1954, după a doua Adunare a CEB, prin crearea Departamentului cooperării între bărbați și femei în Biserică și societate. În 1975, la Nairobi, a fost adoptat un program de studiu pe tema “Femeile și bărbații în Biserică», program ce a antrenat o serie de colocvii, seminarii și conferințe. Răspuns la inițiativa Națiunilor Unite, „Decada ecumenică a Bisericilor în solidaritate cu femeile”, desfășurată în perioada 1988 – 1998, a intenționat reafirmarea adevărului biblic al binecuvântării

comune a bărbaților și femeilor, a egalității și responsabilității comune a acestora de a menține și sluji Biserica în lume. Proiectul a abordat probleme referitoare la dreptatea economică, la încurajarea și susținerea femeilor de a participa la viața Bisericii, precum și tema luptei contra rasismului și a violenței domestice. Obiectivele inițiale ale Decadei s-au materializat prin crearea unui cadru favorabil includerii femeilor în administrație, în instituțiile ecumenice – mai ales în comitete sau consilii decizionale, oportunități privind accesul la învățământul teologic, crearea unor rețele și organizații care să permită afirmarea tinerelor femei, angajarea femeii în activitatea diaconală, programe educaționale. Ecumenismul feminin a accentuat necesitatea participării plenare a fiecărui mădular al Bisericii, conform chemării și capacității fiecărei persoane, ca și precondiție esențială a creării comunității de dragoste, înțelegere și respect între semeni.

Activitatea ecumenică a femeilor din România s-a manifestat încă din anii '70, prin sărbătorirea anuală de către femeile luterane a Zilei Mondiale a Rugăciunii. În 1990, grație efortului femeilor reformate și ortodoxe, mișcarea ecumenică a fost organizată sub forma Forumului Ecumenic pentru România, înregistrat oficial în 1998 și cuprinzând 38 de regiuni din toată țara (cu o reprezentare mai precară în Moldova). Scopul declarat al Forumului îl constituie promovarea

credinței vii bazată pe Biblia Bisericilor Creștine, trăirea unui creștinism autentic, evanghelic, crearea unui cadru pentru dialog și acțiuni comune femeilor creștine din România, pentru încurajarea inițiativelor de dezvoltare a păcii și dreptății în spiritul toleranței interconfesionale. Activitatea Forumului cuprinde organizarea ZMR (traducerea și editarea anuală a textului pentru slujba de rugăciune, centralizarea colectelor), organizarea întâlnirilor ecumenice și a unor cursuri de vară, propunând exerciții spirituale și de autocunoaștere pentru femei de toate vârstele și confesiunile. Munca socială, ajutorarea substanțială a celor aflați în nevoi materiale și spirituale, rămâne una din responsabilitățile centrale ale Forumului.

Ortodoxia și ecumenismul

Din perspectiva ortodoxă s-ar putea identifica patru coordonate esențiale ale ecumenismului. Prima coordonată reprezintă unirea tuturor Bisericilor în integritatea învățaturii apostolice mărturisită de Biserica nedivizată de la început. Bisericile creștine nu pot accede la unitate decât prin încadrarea lor deplină în tipologia apostolică, neîmpuținată, prezentă nu doar în Noul Testament, ci în toată tradiția rămasă de la Apostoli⁴. Mărturisirea Bisericii primare se consideră a constitui și cel mai sigur criteriu de

interpretare a Noului Testament. Deși se acceptă, până la un punct, interpretările personale sau corespunzătoare diferitelor tradiții formate ulterior în creștinism, ele nu trebuie să anuleze esența tradiției apostolice sau să se contrazică între ele, ci să se întrească reciproc, fiecare legitimându-se prin revelarea unui alt sens implicat în mesajele complementare ale doctrinei creștine. De exemplu, afirmarea cultului liturgic ca și necesitate pentru mântuire, simțul puternic al prezenței lui Dumnezeu în lume și al lucrării Duhului Sfânt în Biserică, proprii Ortodoxiei pot fi întregite de practicisul metodic al catolicismului și valorizarea pozitivă a experienței fiecărui individ, susținute de protestantism. O altă condiție pentru ca Biserica să rămână una și apostolică este instituționalitatea ei teandrică, mai precis, comunicarea harului și întreținerea vieții de comuniune prin aceleași Taine, inclusiv ministeriul necesar pentru funcția sacramentală și pastorală, recunoscut de toți membrii Bisericii.

A doua coordonată a ecumenismului face referire la sobornicitate ca unitate dogmatică în varietatea și independența Bisericilor locale. Ecumenismul rezultat din sobornicitate afirmă și actualizează toate valorile umane și divine în lumina lui Hristos, încurajând asumarea lor de către fiecare creștin, într-o unitate în diversitate, în cadrul deschiderii exhaustive către lume.

A treia determinație prin care înțelege Ortodoxia ecumenismul recunoaște existența lucrării lui Dumnezeu și dincolo de frontierele Bisericilor. Bisericile sunt legate cu lumea prin umanitatea comună a membrilor lor și a celorlalți oameni, prin originarea lor în actul creator al lui Dumnezeu, prin sistemul unitar de rațiuni divine care îi susține și guvernează în mod solidar, cât și prin unirea ontologică a lui Hristos ca om cu întreaga umanitate, antrenată în procesul de desăvârșire rațională și spirituală, materializată în elevarea relațiilor sociale.

Ultima coordonată ecumenică – apropierea doctrinară a Bisericilor prin deschiderea lor față de lume – vizează colaborarea creștinilor în vederea rezolvării problemelor contemporane. Activitatea externă, socială nu mai e percepută drept ignobilă, ci, în primul rând, ca mijloc de perfecționare a experienței spirituale creștine, de fortificare a rațiunii și potențare a dragostei și responsabilității pentru semenii. Recunoașterea solidarității umane și cosmice în mântuire a permis înțelegerea mai acută a valorii comunității umane. O consecință a acestei perspective o constituie reconcilierile doctrinare: catolicismul a depășit ideile statice despre natura umană, acceptând o natură mobilă, capabilă de dezvoltare, precum și o natură cosmică angajată într-un proces de evoluție indefinit. Protestantismul a abandonat și el concepția despre mântuire ca „sola fide” și disprețul față de

faptele umane, în esența lor considerate a fi toate păcătoase, recunoscând valoarea restauratoare a faptelor de slujire. La fel, individualismul protestant s-a apropiat de învățătura originară creștină prin îndepărtarea de concepția maniheistă asupra materiei, reacordându-i acesteia semnificația real pozitivă păstrată în Ortodoxie⁵.

Pe plan local, în cadrul ecumenismului din România, s-a pornit de la temeiul teologic și s-a încercat realizarea unei cunoașteri reciproce cu ajutorul Conferințelor teologice interconfesionale. Dialogul susținut a permis statuarea unor poziții comune ale teologilor români și ale organismelor ecumeniste actuale. Respectând tradiția bisericească de slujire a poporului, ecumenismul local a susținut acțiunile de înfăptuire a dreptății sociale prin participarea activă la ameliorarea vieții din România. Frățietatea prezentă a Bisericilor și cultelor s-a datorat deschiderii reciproce a acestora și a fost consolidată de colaborarea istorică armonioasă și îndelungată, precum și de angajarea comună activă în menținerea păcii din lumea întreagă. Astfel se explică apartenența și inserarea activității Bisericii Ortodoxe Române în discuțiile tematice vizând egalitatea și colaborarea organizată cu alte confesiuni și popoare, mai concret – în marile organisme ecumenice creștine ale forurilor mondiale.

Totuși, în acest punct, se impune precizarea existenței unei atitudini negative a unor ortodocși și a unor biserici locale față de ecumenism, atitudine aflată în consonanță cu scepticismul Bisericii Ruse, Ierusalimului și Eladei asupra mișcării ecumenice. Polemicile gravitează în jurul tezei teologiei moderniste care afirmă existența Sfintelor Taine mântuitoare și sfințitoare și în afara granițelor Bisericii Ortodoxe, fapt ce coincide cu tratarea grupărilor eretice și schismatice ca nefiind complet rupte de trupul Bisericii celei Una. O consecință a recunoașterii harului, chiar dacă nu în plenitudinea sa, la nivelul Bisericilor eterodoxe constă în posibilitatea rugăciunii în comun cu eterodocșii și chiar a Euharistiei.

Oponenții ecumenismului nu admit nici o altă Taină săvârșită în afara Bisericii Ortodoxe ca fiind purtătoare a harului Duhului Sfânt, servind mântuirii celui ce o primește. Granițele Bisericii lui Hristos sunt definite prin două condiționări: credința adevărată și unitatea euharistică, liturgică. În plus, canoanele opresc rugăciunea în comun cu ereticii și schismaticii : actul rugăciunii fiind o mărturisire a adevărului de credință, o participare mistică la dumnezeire în baza credinței credinciosului, în caz că credințele diferă, se contrazic, cât de comună mai poate fi rugăciunea ?⁶ „Legalizarea” preoției feminine, discuțiile referitoare la substituirea ideii de Dumnezeu –Tatăl prin ideea unei Zeițe-mamă au

fost resimțite ca un atac al dogmei Sfintei Treimi, dogma vitală pentru credința Bisericii Ortodoxe.

Repudierea unor ortodocși, în virtutea hotărârilor canonice, a oricărui contact cultic și sacramental cu eterodocșii nu afectează – se precizează – misionarismul social, ospitalitatea creștină, bunăcuviința. Refuzul rugăciunii împreună cu eterodocșii nu anulează legitimitatea și oportunitatea rugăciunii *pentru* toți oamenii; însă, dat fiind că „în dogmă nu exista concesie”, dezideratul minimului dogmatic devine inacceptabil pentru menținerea purității credinței ortodoxe. Deși din 1920 Biserica ortodoxă a participat la crearea Mișcării ecumenice iar ulterior a aderat la Consiliul Ecumenic al Bisericilor, tendințele naționaliste actuale, cel puțin cele manifestate în spațiul românesc, au ajuns să denunțe în ecumenism „panerezia” secolului XX.

Rolul și imaginea femeii în Ortodoxie

Contrar practicilor și mentalităților adesea misogine, desfășurate cotidian în spațiul Ortodoxiei, analiza Evangheliei relevă tratamentul imparțial pe care Isus l-a aplicat femeii în calitate de persoană umană reflectând în egală demnitate chipul lui Dumnezeu. Așa cum specifică în exegeza sa Anca Manolache, invocarea unor texte trunchiate și ignorarea

gesturilor și atitudinii lui Hristos în varii situații, au permis o interpretare masculinizată a doctrinei creștine⁷. Fără a le blama sau disprețui, Isus depășește uzanțele iudaice angajând convorbiri cu femei păcătoase, cu femeia samarineană sau canaaneană, expunându-se contactului cu „necurăția” bolnavei și prețuind banul „văduvei”. Atitudinea femeilor la Crucificare și la mormântul Domnului, plină de iubire, curaj și smerenie contrastează cu confuzia ucenicilor; revelarea învierii și înălțării în fața Mariei Magdalena și însărcinarea femeilor cu propovăduirea vestei cele bune reabilitează femeia și clarifica rolul său soteriologic. Ființarea în trup bărbătesc și comportamentul feminin al lui Isus restaurează echilibrul între cele două entități constitutive ale umanității; preeminența legii iubirii, blândeții, iertării, ascultării în creștinism coincide nu întâmplător cu reevaluarea virtuților feminine.

Mariologia ortodoxă resemnifică antropologia creștină; natura umană comună a Mariei, după contactul direct cu Persoana Logosului care Se sălăsluiește în ea, devine o stare superioară nouă, o natură îndumnezeită în care păcatul a murit. Fecioara Maria devine reprezentantul moral al conștiinței omenirii în pregătirea mântuirii obiective⁸. Omul Maria răspunde în locul perechii adamice, dar în direcția contrară, în sensul redempțiunii, al restaurării libertății umane. Consimțământul, „fiat”-ul dat de Maria

este universal; liberul ei arbitru funcționează pentru că este persoana umană în care natura umană este personalizată feminin. Prin actul Întrupării femeia este ridicată la nivelul pierdut de Adam; ea este cea care permite ca, prin iubire, firea umană să vibreze la chemarea divină. Deși Hristos este, ontologic, simbolul naturii umane nepersonale, natura aceasta personalizată/enipostaziată în Logos actualizează decisiv valențele pozitive ale feminității.

Polemicile din cadrul ecumenismului referitoare la problematica feminină au tins adesea să „rezume” rolul femeii la acela asumat de Maica Domnului în Biserică – de mamă, de educatoare a copiilor, susținătoare a actelor caritabile. Faptul că Maria nu a fost nici apostol, nici preot nu obnubilează semnificația religioasă a femeii; făcând abstracție de explicațiile conjunctural istorice, imposibilitatea asumării unei funcții majore, active a femeii în Biserică a fost elucidată de către teologi din perspectivă soteriologică.

Paul Evdokimov inițiază demersul cognitiv de explicitare a naturii arhetipului feminin și a harismelor aferente prin reamintirea modului în care este concepută firea umană în hristologia patristică. Modelul – arhetip, cu chipul dumnezeiesc pecetluit în el, „nu mai este parte bărbătească și parte femeiască” sau, altfel spus, reprezintă fuziunea originară încă nediferențiată a elementelor masculine și feminine.

Reciprocitatea constitutivă a omului adamic reflectă comuniunea divină în comuniunea umană, fiecare fiind făcut „față-către-față” celuilalt, „în fata” celuilalt”⁹. Scindarea petrecută în structura finită umană atrage după sine separarea de Dumnezeu; unul inițial este rupt și elementele constitutive sunt exteriorizate, polarizate în masculin și feminin, împovărate de atracție și repulsie. Sfâșierea comuniunii transformă totul în obiect, facilitând dezvoltarea conștiinței de tip stăpân-sclav, antrenată în perceperea femeii ca și obiect al plăcerii sau al puterii despotice a bărbatului. Astfel, conchide Evdokimov, diferențierea între masculin și feminin nu e condiționată fiziologic sau psihologic ci, în primul rând, spiritual; ea reiese din misterul viu care înglobează ființa umană în integralitatea ei. Dacă omul trebuia rănit și corupt în latura sa cea mai sensibilă la comuniunea divină, ispitirea Evei coincide cu ispitirea principiului religios al naturii umane.

În consecință, relația dintre femeie și mântuire se clarifică în lumina interpretării mântuirii ca și adoptare, înfiere, dată fiind centralitatea categoriei religioase a paternității. Paternității divine, calificativ al ființei lui Dumnezeu, care îl naște pe Fiul îl purcede pe Duhul Sfânt, îi corespunde direct maternitatea feminină ca specificitate religioasă a firii umane. Sensibilitatea aparte față de spiritualul pur se exprima prin femeie; sufletul feminin este mai

aproape de izvoarele Facerii. Fecioara Maria devine chipul cosmic al nativității și chipul înțelepciunii lui Dumnezeu; prin ea spiritualitatea feminină apare sofianică și intens corelată cu Duhul Sfânt. Ambivalența chipului Evei – cel luminos și cel întunecat - își găsește corespondența în cele două femei ale Apocalipsei: femeia înveșmântată în Soare, simbol al Noului Ierusalim și abisul demonic al desfrânatei Babilonului. Întruchipare a elementului religios, prin femeie omenirea accede la rău și tot prin ea primește făgăduința mântuirii, mesajul nașterii Izbăvitorului. Contrariul dintre masculin și feminin, pentru a nu se transforma în contradicție disperată, poate fi reevaluat ca și complementaritate a unei singure unități supreme. Astfel, instinctul matern este cel al izvorului din care provin toate, alfa iar instinctul patern este cel al țelului către care se îndreaptă toate, omega.

Dacă persoana umană a Născătoarei de Dumnezeu reprezintă corespondentul – în planul arhetipal al sfințeniei, al omenescului desăvârșit – persoanei dumnezeiești a lui Cristos, problema preoției femeii capătă alt înțeles prin raportare la harismele atribuite femininului și masculinului. Puterea sacerdotală incumbă o funcție masculină de martor, de sfințire și transformare a elementelor mundane în Împărăție. Femeia nu poate fi preot fără să se trădeze pentru că ea e chemată să-și împlinească

Preoția Împărătească prin ființa ei, prin natura ei, conform stării ei harismatice¹⁰. Legată prin însăși structura sa ontologică de Duhul Sfânt, femeia participă la arhetipul Eva-Viață, cea care dă viață, salvează, ocrotește fiecare componentă a creației masculine; slujirea ei nu se înfăptuiește prin funcții, ci prin firea sa. Mai mult, continua Evdokimov, Fecioara Maria, în virtutea castității sale ontologice, devine garant al harismei materne a femeii – atunci când ea devine cu adevărat o „făptura nouă” – de a-L naște pe Hristos în orice ființă umană prin puterea Duhului Sfânt. Implicațiile ecumenice ale mariologiei se conturează astfel mai clar: intimitatea aproape înăscută a femeii cu tradiția, rolul său major în asigurarea continuității vieții datorată sfințeniei lăuntrice și puterii smereniei poate redresa ecumenismul actual, încă puternic tributار spiritului masculin și de aceea prea puțin liturgic.

Masculinul și femininul sunt antinomice, incompatibile și nu devin complementare decât în ordinea harului, în Hristos, în urma unui proces de convertire spirituală reciprocă. Reconstituirea lui Adam ca unitate arhetipală implica plenitudinea coincidenței celor opuse prin natura lor, integrarea Sfintei Fecioare și a Sfântului Ioan în Hristos. Aceasta unitate e prefigurată în cei doi poli ai oricărui suflet: fiecare este deodată „roaba și prietenul Mirelui”¹¹. Totuși, fiecare suflet aparține preemi-

ment propriului său tip, diferențiat incontestabil de harisme distincte. Pentru femeie, harisma fundamentală o constituie, în cuvintele Sfântului Apostol Petru, „zămislirea omului cel tainic al inimii”; prin intuirea concretului și a viului, luminată de relația nemijlocită cu Duhul Adevărului, femeia are capacitatea nereflectată de a pătrunde direct în existența altcuiva și de a sesiza inefabilul persoanei umane. În puritatea ei luminoasă, femeia este ca o oglindă care reflecta fața bărbatului, îl face să se descopere pe el însuși și prin aceasta îl corectează. Slujirea feminină, conchide Evdokimov, se exprimă cel mai bine în comuniunea euharistică și starea de sfânt; datorită instinctului matern pentru care orice obiectivare este organic imposibilă, femeia umanizează și personalizează lumea, o salvează de la alienare, transmițând – în cursul inițierii pedagogice – simțul sacralului și celorlalte ființe. Altfel spus, mântuirea lumii inaugurată de „fiat”-ul Mariei e dependentă și de slujirea femeii implicată în harismele ei.

Catolicismul și ecumenismul

Deși teologii romano-catolici identifică originile ecumenismului în sinoadele unioniste de la Lyon (1274), Constanța (1414) și Florența (1430), totuși aceste întruniri au fost bilaterale (catolici-ortodocși) și nu ecumenice. Conciliul

Vatican II, din 1959, întrunind Bisericele catolică, ortodoxă și protestantă, al cărui caracter „ecumenic” sau „general” constituie încă subiectul unor dispute aprinse, a consolidat, cel puțin simbolic, fraternitatea interconfesională. Teoretizarea deja instituționalizată referitoare la puterea cvasiabsolută a Papei ar fi putut să interpreteze ca surprinzător evenimentul conciliar dacă nu ar fi fost anticipat de anumite orientări ale dinamicii religioase globale. „Mișcarea biblică”, însoțită de experiența unei exegeze critice, „mișcarea liturgică” - izvorâta din dorința de a aprofunda și conștientiza semnificațiile ceremoniilor – și „mișcare ecumenică”, semn al voinței comune a creștinilor de a participa la realizarea unității Bisericii universale, toate acestea au prefigurat reformele adoptate ulterior de Conciliu¹².

Semnalăm dintre textele votate cu acest prilej pe acelea relevante prin valențele lor ecumenice: declarația asupra libertății religioase, recunoașterea unei autenticități creștine Bisericilor necatolice, evidențierea responsabilității laicilor în viața Bisericii și a vocației creștinilor de a se implica activ, solidar în rezolvarea problemelor comunității umane, reforma liturgică (trecerea de la limba latină la limbile naționale). Crizele societății care au succedat Conciliului Vatican II au favorizat o receptare, dacă nu ostilă, cel puțin controversată a tezelor proclamate. Dincolo de apariția unei

comunități schismatice în cadrul Bisericii catolice, au existat contestări ortodoxe ale afirmațiilor de tip doctrinar și reticente în a pune în aplicare deciziile pastorale. Accentul Vaticanului pus pe practica comuniunii a fost interpretat drept indiferentism dogmatic; realizarea comuniunii în Taine, privată de o elucidare prealabilă a distincțiilor doctrinare, risca doar a justifica posibilitatea îmbinării unei credințe catolice cu un rit oriental. În acest context, Biserica ortodoxă a afirmat necesitatea unui progres simultan în concilierea dogmatică și comuniunea practică, reclamând renunțarea la uniatism și abandonarea inflexibilității catolicismului în problema primatului și a infailibilității papale.

În 1993, la Balamand, Comisia mixtă internațională pentru dialogul teologic între Biserica Romano-Catolică și Biserica Ortodoxă a semnat un document istoric de colaborare și consens în vederea restaurării unității. Excluderea pentru viitor a oricărui prozelitism și a oricărei voințe de expansiune catolică în detrimentul Bisericii ortodoxe și afirmarea disponibilității Bisericilor ortodoxe autocefale de a participa la dialogul teologic reprezintă clarificări statuate de acest document, favorabile deschiderii ecumenice și întăririi sobornicității și colegialității sinodale.

Referitor la trăsăturile esențiale ale Bisericii și ale misiunii ei, catolicismul reafirma ca Biserica e

una, sfântă, catolică și apostolică și identifica această Biserică unică a lui Cristos cu Biserica catolică, guvernata de urmașul lui Petru și de episcopii aflați în comuniune cu el, deși este recunoscută, în afara organismului ei vizibil, existența a numeroase elemente de sfințire și adevăr. Decretul despre Ecumenism al Conciliului Vatican II explicitează: „Numai prin Biserica Catolică a lui Cristos, care e instrumentul general de mântuire, poate fi dobândită toată plinătatea mijloacelor de mântuire”. Deși exista o diversitate de daruri, funcții, stări și moduri de viață între membrii Bisericii, ele sunt integrate în comuniunea eclezială după cum și varietatea popoarelor și a culturilor este cuprinsă în Poporul lui Dumnezeu. Principiul unității Bisericii este asigurat de Sfântul Duh și de întemeierea sa întru Cristos; mărturisirea credinței apostolice, celebrarea comună a cultului divin, succesiunea apostolică prin sacramentul preoției sunt legăturile vizibile ale comuniunii. Cunoașterea frățască reciprocă, formarea ecumenică a credincioșilor, preoților, dialogul dintre teologi și întâlnirile între creștinii diferitelor Biserici și comunități, colaborarea între creștini în diferitele domenii ale slujirii oamenilor constituie alte modalități de a desăvârși unitatea Bisericii.

Catolicitatea Bisericii semnifică „universalitatea” ei în două sensuri: „după

totalitate” și „după integralitate”. Biserica este catolică deoarece în ea e prezent Cristos și pentru că e trimisă în misiune de Cristos către toți oamenii iar Bisericile catolice sunt pe deplin catolice prin comuniunea cu Biserica Romei în virtutea originii sale deosebite. Biserica universală nu se rezuma la o simplă însumare de Biserici particulare, ci, mai degrabă, se înrădăcinează într-o varietate de elemente culturale, sociale și umane, rămânând universală prin vocație și misiune. Totuși, exprimarea plinătății catoliciității în realitatea însăși a vieții este supusă unor complexe dificultăți.

Și în România, conform „Codului canoanele Bisericilor orientale”, este încurajată participarea cu competență la opera ecumenică trezită de darul Spiritului Sfânt. Promovarea unității între toate Bisericile orientale se poate realiza prin rugăciune, prin exemplul vieții, prin fidelitatea față de tradițiile vechi, potențarea cunoașterii reciproce și „prin colaborarea și aprecierea fraternă a lucrurilor și sufletelor”¹³. Inițiativele mișcării ecumenice se preconizează a fi susținute de constituirea unei comisii de experți în probleme de ecumenism, în cadrul fiecărei Biserici, în consonanță cu normele speciale de drept particular instituite de Scaunul Apostolic Roman pentru Biserica universală. De asemenea, este stimulată și apreciată cooperarea credincioșilor catolici cu ceilalți creștini în probleme precum: operele de caritate și dreptate

socială, apărarea demnității umane și a drepturilor sale fundamentale, promovarea păcii, comemorarea zilelor patriei și sărbătorile naționale. Concretizarea demersurilor ecumenice întâmpină însă suficiente obstacole în procesul de nuanțare optimă a demersului teologic astfel încât să fie eludate pericolele falsului pacifism, al indiferentismului sau al excesului de zel.

Rolul și imaginea femeii în catolicism

Antropologia creștină catolică e definită de încrederea în factorul uman, în posibilitățile și responsabilitățile date oamenilor înșiși de către divinitate. Prin urmare, păcatul, deși pervertește chipul lui Dumnezeu în om, nu îl distruge complet și nici nu anulează libertatea umană. Afirmarea tezei gratuității mântuirii, a rolului harului în economia izbăvirii nu dizolvă semnificația meritelor umane întrucât acțiunile bune pe care le poate iniția omul constituie ele însele un fruct al binecuvântării. Un alt aspect al optimismului catolic vizează recunoașterea rolului și a contribuției operei oamenilor la edificarea Împărăției lui Dumnezeu cât timp e respectată conformitatea cu planul divin revelat în Evanghelie. În plus, persoana umană, după moarte, poate avea speranța și încredințarea că va accede la dimensiunea plenară a umanității

sale în virtutea actualizării depline a puterii Duhului Sfânt. O relație privilegiată se poate instaura prin comuniunea dintre cei sanctificați, în special dintre Fecioara Maria și cei ramași în lumea aceasta.

Revelatorie pentru viziunea catolică este și credința că instituția bisericească sau instituțiile de solidaritate umane, societățile frățești construite pentru combaterea nedreptăților, anticipă sau chiar permit stabilirea Împărăției lui Dumnezeu în lume. Rolul soteriologic al Bisericii, una din consecințele prezentei Duhului Sfânt în ea, nu se limitează la construirea cadrului în care ar acționa numai Dumnezeu, ci demonstrează o eficiență reală în realizarea planului divin. Pentru catolicism, Biserica istorică este ea însăși „tainică”, este în același timp chip și prezenta a trupului lui Hristos, ea este trupul lui Hristos „deja și nu încă”.

Referitor la relația bărbat – femeie, catolicismul, ca și ontologie afirma predestinarea omului de a reproduce chipul Fiului lui Dumnezeu făcut om astfel încât Cristos să fie Întâiul născut între mulți frați și surori. Starea paradisiacă numită „dreptatea originară” era definită de armonia interioară a persoanei umane, armonia dintre bărbat și femeie – armonia cuplului primordial răstrângându-se asupra întregii creații. Femeia și bărbatul sunt creați, voiți de Dumnezeu într-o perfectă egalitate ca persoane umane, ca și în ființa lor

de bărbat și femeie. Ambele sexe sunt, cu o identică demnitate, „după chipul lui Dumnezeu”, „perfectiunile” lor reflectând înțelepciunea și bunătatea Creatorului. Făcuți „unul pentru celalalt”, fără a fi „incompleți”, ei sunt destinați unei comuniuni de persoane, în care fiecare poate fi „ajutor” pentru celalalt, fiindcă sunt în același timp egali ca persoane și complementari ca bărbat și femeie. Cooperând în chip unic la opera divină, femeia și bărbatul, ca soți și părinți, au sarcina de a transmite urmașilor viața umană.

Eva, în pofida neascultării ei, a primit făgăduința unei descendențe care va avea puterea de a învinge Răul și de a fi mamă a tuturor celor vii. Misiunea decisivă a Mariei a fost însă pregătită de aceea a femeilor sfinte; Dumnezeu alege, contrariind așteptările umane, ceea ce era considerat slab și neputincios pentru a-și demonstra fidelitatea față de făgăduință: Sara devenită mamă, Ana, Debora, Ruth, Iudita. Dogma Neprihănitei Zămislirii, proclamată în 1854, susține însă răscumpărarea Mariei încă din primul moment al zămislirii ei, printr-un har și un privilegiu unic al divinității. Catolicismul considera ca, dacă n-ar fi fost pe deplin purtata de harul divin, Maria n-ar fi putut da consimțământul liber al credinței ei. Aceasta teză a complicat relația dintre femeia catolică obișnuită și Fecioara Maria, adâncind diferențele ontologice existente între cele două și

periclitând eficiența funcționării Mariei ca și model feminin. Oricum, prin ascultarea credinței, Maria a „devenit cauza de mântuire pentru sine și pentru întreg neamul omenesc”, nefiind împiedicată de vreun păcat, oferindu-se total pe sine persoanei și lucrării Fiului său¹⁴.

Maternitatea divină și virginală a Mariei e potențată de maternitatea sa spirituală care se extinde la toți oamenii pe care Isus a venit să-i mântuiască. Maria este Fecioară pentru că virginitatea ei e semnul credinței ei neclintite și al dăruirii ei totale față de voința divină și e în același timp Mamă întrucât e figura și cea mai desăvârșită realizare a Bisericii. Rolul Mariei fata de Biserica este inseparabil de unirea ei cu Cristos și decurge direct din ea; prin aderarea ei deplină la lucrarea răscumpărătoare a Fiului ei, ea devine modelul credinței și al iubirii, constituind chiar prototipul Bisericii. Redând sufletelor viața supranaturală, chiar și după ridicarea ei la cer, maternitatea Mariei continuă să se manifeste în ordinea harului, fiind astfel invocată sub titlurile de Apărătoare, Sprijinitoare, Ajutătoare, Mijlocitoare. Marie, icoana eshatologică a Bisericii, îi este închinat un cult deosebit, influența sa mântuitoare întemeindu-se pe mijlocirea lui Cristos.

Pentru aprofundarea dimensiunii materne a Bisericii devine indispensabilă realizarea legăturii personale a preotului cu Mama Mântuitorului, ai cărei fii adoptivi am fost cu toții

hărăziți de pe Golgota. Parte esențială a spiritualității catolice, cultivarea unei spiritualități mariane sănătoase este îndeplinită prin dobândirea unei cunoașteri complete și exacte a doctrinei Bisericii despre Fecioara Maria, alimentarea unei iubiri autentice fata de Mama lui Cristos, dezvoltarea capacității de comunicare a iubirii pe care o are Maria fata de oameni.¹⁶ Formarea intelectuală, spirituală și pastorală a preoților catolici și a tuturor sufletelor devotate Bisericii și lui Dumnezeu implica raportarea la modelul Mariei, mai precis, imitarea în virtuți și sfințenie, admirație pentru acceptarea supusă a menirii sale, seninătatea în toate circumstanțele vieții. Viziunea corectă asupra femeii, a demnității persoanei și a valorilor intrinsece feminine ar trebui să constituie un corolar al acestui tip de educație.

Aspirând la actualizarea modelului Mariei prin concretizarea comunității de credință, de speranță și iubire, familia creștină, ca și Biserica familială, constituie o realizare specifică a comuniunii ecleziastice. Comuniunea conjugală, semn și imagine a comuniunii dintre Tatăl și Fiul în Duhul Sfânt, deoarece Dumnezeu, creând umanitatea bărbatului și a femeii după chipul Sau, a întipărit în ea vocația și deci capacitatea și responsabilitatea corespunzătoare pentru iubire și comuniune. Prin urmare, membrii familiei sunt persoane egale în demnitate, revenindu-le o diversitate de răspunderi, drepturi și îndatoriri ;

armonia cuplului și a societății depinde major de modul în care sunt trăite între sexe complementaritatea, nevoia unuia de celalalt și sprijinul reciproc. Strict doctrinar, femeii i se oferă egalitate ca și valoare personală și în toate drepturile ce decurg din aceasta. Reprezentanții ambelor sexe, înzestrați identic cu suflet rațional, având aceeași natură și aceeași origine, răscumpărați în mod egal de jertfa lui Cristos, chemați să participe la aceeași fericire divină, nu pot fi decât egali în esență. Diferențele constatate între ei aparțin planului lui Dumnezeu și sunt destinate să încurajeze iubirea, împărtășirea, bunăvoința și îmbogățirea reciprocă.

Protestantismul și ecumenismul

Teologii protestanți identifica originile ecumenismului în secolul XVI, asociind eforturile organizatorice dintre anii 1517 – 1948 cu mișcarea ecumenică. Pot fi distinse două etape ale ecumenismului protestant: ecumenismul intern și ecumenismul actual, conceput ca solidaritate și apropiere între creștini. Secolul al XIX-lea este definit de dinamica internaționalelor protestante dintre care Uniunile Creștine ale Tinerilor (YMCA) vor include, într-o ramură a sa, în 1895, cu titlu individual, catolici și ortodocși. După primul război

mondial sensul ecumenismului se nuanțează prin reconcilierea vizată între creștinii de diferite confesiuni. Inițiativele protestante se soldează cu o enciclica a Vaticanului (1928) prin care acesta condamnă ecumenismul iar Bisericele protestante (hegemonice și majoritare) și ortodoxe se grupează în două mișcări ecumenice. Consiliul Ecumenic al Bisericilor, constituit definitiv în 1948, e rezultatul fuzionării mișcării creștinismului practic, centrat pe unitatea creștinilor în fapte concrete și participarea la procesul de ameliorare al societății, și a mișcării „Credință și Constituție”, axată pe analize doctrinare și structurale.

Recunoașterea, în Decretul despre ecumenism al Vatican II, principiilor creștine ale protestantismului a făcut posibilă instituționalizarea ecumenismului catolico-protestant. Întrunirile interconfesionale mixte și constituirea diferitelor grupuri sau mișcări bazate pe colaborarea catolicilor și protestanților au fost susținute în paralel de aprofundarea teologică a dialogurilor doctrinare. Deși problemele de etică socială au unificat cele două confesiuni, animozitățile născute de centralizarea instaurată de Roma și atașamentul față de identitatea protestantă s-au repercutat negativ asupra dezideratelor ecumeniste. Activitatea Consiliului Ecumenic al Bisericilor, grupând un ansamblu de aproximativ trei sute de biserici, altele decât Biserica catolică română, inițiază însă

permanent contacte cu Biserica catolica. Colaborarea datorata prezentei observatorilor catolici la întrunirile ecumenice s-a concretizat prin crearea consiliilor creștine ale Bisericilor la nivel național sau regional¹⁵.

Prima Conferința panortodoxa de la Rodos, 1961, a dinamizat dialogul teologic dintre Ortodoxie și Protestantism; în România, aceste demersuri de cunoaștere reciproca au fost materializate în cadrul conferințelor teologice interconfesionale la care au participat ortodocși, luterani, reformați și unitarieni. Dacă prima reuniune de dialog bilateral a Bisericii Ortodoxe Romane cu Biserica Evanghelică din Germania a avut loc la Goslar, în 1979, ea a fost consolidată de curând de un al doilea dialog, la Iași, în 1980. Reuniunile ortodoxo-reformate de la Debrețin și Budapesta au inclus contribuții notabile ale reprezentanților ortodocși romani. Conflictele, ivite după 1989, dintre Ortodoxie și Biserica reformata din Transilvania, argumentate de interese politice, au tulburat aspirațiile ecumeniste, dar fiind totuși în curs de diminuare prin vizita Patriarhului României la Budapesta¹⁶.

Rolul și imaginea femeii în protestantism

Radicalismul protestant a fost structurat în jurul celor trei principii majore ale Reformei:

numai Dumnezeu, numai Scriptura, numai harul, fiind ulterior diversificat printr-o multitudine de contaminări generale politice, economice și culturale. Esențială pentru protestantism este aserțiunea conform căreia Dumnezeu se face cunoscut fiecăruia numai prin Sfânta Scriptură. Absența unui preot intermediar între Dumnezeu și ființa umană desacralizează preoția și contestă infailibilitatea Bisericii. Relativitatea tuturor Bisericilor existente se explică prin distincția dintre Biserica vizibilă (instituție condiționată istoric și geografic) și Biserica nevăzută (Trupul lui Cristos ca și o taina divină). Consecințe: nici o creatură nu poate fi obiect de adorație sau rugăciune – nici Maria (care a avut și alți copii după Isus), nici sfinții. Diferența dintre pastor și laici nu e una de esență, ci rezidă în specializarea, funcția aparte îndeplinită de primul, dar care poate fi asimilată și de laici. De aceea *majoritatea Bisericilor protestante actuale admit femei-pastor* și persoane căsătorite.

Sacralitatea, în viziunea protestantismului intelectualist, este centralizată de Biblie; autoritatea Scripturii devine imperativă prin epurarea religiei de gesturile liturgice și de semnificația structurii ecleziale. Trebuie să remarcăm că, sub influența ecumenismului, liturghiile aparținând unor anume tradiții protestante prezintă suficiente asemănări cu cea catolică. În general, rolul Bisericii se rezumă la

predicare: în virtutea fenomenului de intertextualitate, Scriptura poate fi propriul ei interpret. În pofida acestor supoziții teoretice, la nivel practic, varietatea interpretărilor biblice ajung să distanțeze serios diferitele biserici protestante.

Antropologia protestantă pare a afirma o pasivitate integrală a ființei umane din perspectiva mântuirii: credința nu poate fi obținută decât prin harul lui Dumnezeu iar toate acțiunile pioase sunt zadarnice, individul neputând accede la sfințenie decât prin binecuvântare divină. În aceeași linie de idei, sfintele taine sunt doar simboluri ale harului dumnezeiesc și nu au valoare decât dacă sunt primite cu credință. Morala protestantă capătă astfel un caracter fundamental teologic: rolul creștinului este de a aduce oamenii pe calea mântuirii ca semn al gratitudinii sale față de propria sa îndreptare. Mai particular, morala sexuală și conjugală a fost revalorificată prin Reforma. Dacă divinitatea a creat ființa umană sexuată, sexualitatea nu e considerată malefică, rea în sine, ci doar în condițiile neasocierii ei cu dragostea și disciplina. În virtutea asocierilor simbolice a femeii cu natura, pasiunea, naturalul, trupescul, aceasta concepție se repercutează pozitiv asupra demnității ontologice a femeii și femininului. Abordarea unor probleme precum divorțul, contracepția, avortul, experimentele genetice, exprimă o viziune îndepărtată de

spiritul catolic, fiind mai aproape de individualismul și respectul față de drepturile omului manifestate în modernitate.

NOTE

¹ „Religiile lumii” - Jean Delumeau, Humanitas, București, 1996, p. 111

² „Ecumenismul. Factor de stabilitate în lumea de astăzi” – Petru I. David, Gnosis, București, 1998, p. 210.

³ idem, p. 305.

⁴ idem, p. 315.

⁵ „Despre ecumenism: origini, esența, deziderate”, în „Scara”, anul III, decembrie 1999, editata de Asociația Romana de Antropologie Audio-Vizuala, pp. 59-60.

⁶ „Problematica feminină în Biserica lui Hristos” – Anca Manolache, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1994, pp. 87-88.

⁷ idem, p. 100.

⁸ „Femeia și mântuirea lumii” - Paul Evdokimov, Christiana, București, 1995, p. 148.

⁹ idem, p. 222.

¹⁰ „Codul Canoanelor Bisericii Orientale”, Presa Universitara Clujeana, 2001, pp. 469-471

¹¹ idem, p. 259.

¹² „Catehismul Bisericii Catolice”, Arhiepiscopia Romano-Catolica de București, 1993, p. 88.

¹³ „Codul Canoanelor Bisericii Orientale”, Presa Universitara Clujeana, 2001, pp. 469-471.

¹⁴ idem, p. 114.

¹⁵ „Preoți pentru mileniul trei” – Pr. Dr. Ioan Mitrofan, Editura Arhiepiscopiei „Buna Vestire”, Blaj, 2001, p. 84.

¹⁶ idem, p. 187

Interpretarea Bibliei, sursă a discriminărilor în practica religioasă¹

O analiză de gen a trei dintre practicile religioase creștine din România

The author attempts to emphasize several aspects of religious types of discrimination that apply to women in different practices of Christian Orthodoxy. The basis of these interpretations is found both in the Bible and in the traditional writings of the church. This text suggests several solutions for locating the fundamentals that would allow for a renewal of the ecclesiastical practices in such a manner as to eliminate all possible discrimination that women are subjected to in the church.

Motto:

Dorind să-ți aleagă o soție, împăratul bizantin Teofil a adunat toate tinerele nobile ți, apropiindu-se de poeta Cassiani i-a întins un măr de aur spunându-i: “De la femeie vine răul!”, referindu-se la Eva. Cassiani i-a răspuns: “Tot de la ea vine ți binele!”, referindu-se la fecioara Maria. Furios de o asemenea insolență, împăratul a luat mărul din mâinile ei pentru a-l oferi Teodorei. Rămasă veșnic îndrăgostită de împărat, Cassiani s-a călugărit²

Asa cum, biologic, femeile sunt distincte de bărbați, cultural, femeile sunt distincte de ființele umane³

EMIL MOISE

Ph.D. student, SNSPA,
Bucharest, Romania.

KEY WORDS:

feminism, Romania, Christian Orthodoxy, discrimination, women, religious practices

Scopul acestei lucrări este de a evidenția una dintre sursele subordonării femeilor de către bărbați: practica religioasă (în privința femeilor), manifestată, în unele dintre confesiunile creștine, într-un mod discriminatoriu. Bazele interpretărilor care au dus la astfel de manifestări provin din texte ale *Bibliei* (atât din *Noul Testament* cât și din *Vecbiul Testament*) și din *Scrierile Părinților Bisericii*.

Motivele pentru care consider că o astfel de abordare este necesară sunt multiple:

– în primul rând, practicile discriminatorii în general, și cele religioase în cazul prezentat, trebuie eliminate prin intervenția statului, în baza acordurilor internaționale la care este parte și în baza legislației interne în domeniu; în acest context, întrucât alegerea religiei este un aspect cultural și deci personal, paradigma de interpretare ar fi cea sugerată de feminismul valului al doilea, de achizițiile cărui România nu a putut beneficia⁴ din cauza instaurării regimului comunist: “ceea ce este personal este politic”⁵;

– în al doilea rând, practicile religioase discriminatorii pot primi critici din interiorul religiei (și al confesiunii) respective, argumentele aduse în susținerea acestor critici fiind unele în direcția demonstrării incorectitudinii interpretărilor biblice (vezi Anca Manolache, *infra*, pp. 7-8);

– în al treilea rând, așa cum voi demonstra în lucrare, eliminarea practicilor religioase

discriminatorii se poate face prin alegerea altor pasaje, nediscriminatorii, din *Biblie*, sau prin interpretarea nediscriminatorie a pasajelor alese, lucru realizat și pus în practică de unele dintre confesiunile creștine analizate.

Modurile în care drepturile femeilor sunt violate îmbracă aspecte diferite. Nelegiuiri precum tortura, înfometarea, terorismul, mutilarea și chiar crima, au devenit cotidiane pentru un mare număr de ființe umane doar pentru că sunt femei. Aceste abuzuri pot fi identificate în fiecare țară și constituie un refuz, uneori fatal, al drepturilor femeilor. Traversând diferențele de rasă, clasă, vârstă sau apartenență la o naționalitate, violările drepturilor femeilor pot fi întâlnite în familii, la locul de muncă, în toate sferele publice, în practicile cutumiare, în campusurile de refugiați sau de prizonieri.

Înainte de a intra în tema pe care intenționez să o abordez, consider că este necesar să fac o expunere sumară a limitelor la care poate fi împinsă discriminarea împotriva femeilor. Cea mai răspândită formă de refuz al drepturilor femeilor este violența împotriva femeilor, în toate manifestările ei, de la lovire, incest (în măsura în care cele mai frecvente victime ale incestului sunt copiii de sex feminin), viol și răpire, la uciderea pentru zestre, sclavia sexuală sau mutilarea genitală.

Deși la *Conferința Internațională a Populației și Dezvoltării*, Cairo, 1994, s-a stabilit

dreptul ființei umane (bărbat sau femeie) la sănătate reproductivă și sexuală, milioane de femei, cele mai multe din țările în curs de dezvoltare, suportă încă boli, nedreptăți, prejudicii și chiar moartea, din cauza neacordării acestor drepturi.

Annual mor 585,000 de femei – una în fiecare minut – din cauze legate de naștere; cel puțin 75 milioane de nașteri în fiecare an (dintr-un total de 175 milioane) sunt nedorite și au ca rezultat 45 milioane de avorturi; 120 milioane de femei au fost supuse mutilării genitale și alte 2 milioane sunt expuse acestei practici în fiecare an⁶.

Având ca principală cauză avortul *ilegal*⁷, în 1989, în România, rata mortalității materne a fost cea mai mare înregistrată vreodată în Europa.⁸ Femei, altfel sănătoase, au murit ca urmare a hemoragiei post-abortive, sepsis, traume abdominale și otrăvire. În conformitate cu statisticile Institutului Medico-Legal⁹, între 1976 și 1989 au murit din cauza practicării avorturilor *ilegale* 7280 femei. Se presupune că, în realitate, acest număr este mult mai mare întrucât, subiectul de referință al acestor statistici fiind decesele materne, pentru a “rotunji prin diminuare” statisticile, femeile gravide care nu aveau copii nu erau incluse în numărătoarea statistică a acestei categorii de decese, ca și tinerele care rămăseseră gravide fără a fi căsătorite.

Acestea sunt doar câteva dintre statisticile es-timative prin care ne sunt prezentate efectele violării dreptului la sănătate reproductivă și sexuală. În ciuda acestor statistici, de obicei, drepturile femeilor nu sunt recunoscute ca drepturi ale omului, ceea ce are consecințe grave asupra modului în care societatea privește și tratează chestiunile fundamentale legate de viețile femeilor.

Am ales ca exemplu un caz extrem de practici discriminatorii împotriva femeilor, mutilarea genitală, mecanismul acestui tip de discriminare fiind același în toate celelalte cazuri. Mutilarea genitală a femeilor este cunoscută în comunitățile în care este practică¹⁰ sub denumirea de “circumcizie femninină”. Punctul general de vedere al *justificării* acestor practici este că femeile nu au dreptul de a se bucura de plăcerile sexuale, drept care le este recunoscut doar bărbaților. Semra Asefa¹¹ prezintă trei tipuri de *circumcizie femninină*, preluate din literatura medicală de specialitate, și echivalentele lor pentru bărbați:

1. Circumcizia *Sunna*, cea mai ușoară formă, constă în îndepărtarea prepuțului și a extremității clitorisului; în limba arabă, “sunna” înseamnă tradiție. Echivalentul acestei proceduri pentru bărbați ar fi tăierea capului penisului.

2. Excizia, sau Clitoridectomia, înseamnă înlăturarea în întregime a clitorisului ca și a țesuturilor adiacente ale labiilor mici. Pentru

bărbați, aceasta ar echivala cu amputarea întregului penis.

3. Infibulația, sau Circumcizia Faraonică, cea mai drastică formă de mutilare genitală, este realizată prin îndepărtarea clitorisului, a labiilor minore și, diferit de la un grup etnic la altul, îndepărtarea unor părți de carne de pe ambele labii (mari) sau creșterea labiilor mari printr-o serie de mici tăieturi pentru a produce o rană deschisă¹². Dacă s-ar practica și în cazul bărbaților, infibulația ar consta în înlăturarea penisului, a rădăcinilor țesuturilor sale musculare și a unei părți din pielea scrotală.

În cele mai multe cazuri de mutilare genitală infecțiile, de obicei fatale, sunt inevitabile din cauza condițiilor igienice necorespunzătoare în care sunt făcute operațiile. Instrumentele (foarfece, cuțite, lame, pietre, cioburi de sticlă) sunt spălate în ulei sau apă iar pentru oprirea sângelui sunt folosite excremente de animale, pământ sau cenușă.

Charlotte Bunch¹³ examinează patru abordări necesare pentru a face o legătură între drepturile femeilor și drepturile omului:

1. *Drepturile Femeilor ca Drepturi Politice și Civile*. Considerarea nevoilor specifice ale femeilor ca libertăți politice și civile ar conduce la îndreptarea atenției către femeile cărora li se încalcă drepturile umane generale, cât și către încălcările particulare ale drepturilor, pe care acestea le suportă doar pentru că sunt femei. Un

aspect pus în evidență din această perspectivă este limitarea drepturilor femeii pe baza statutului ei marital. Astfel, unele legislații, deși pedepsesc impunerea prin forță a relațiilor sexuale nedorite, refuză să o extindă în raporturile dintr-o căsnicie.

2. *Drepturile Femeilor ca Drepturi Socio-economice*. Abordare favorabilă acelor care consideră drepturile umane occidentale sau legile internaționale ca fiind prea individualiste și identifică opresiunea femeilor ca fiind una în primul rând economică. Accentul este pus pe importanța eliminării subordonării economice a femeilor, ca o premisă pentru rezolvarea celorlalte probleme, cum ar fi vulnerabilitatea femeilor la violență.

3. *Drepturile Femeilor și Legea*. Este abordarea caracterizată de (noile) mecanisme legale pentru eliminarea discriminărilor bazate pe apartenența sexuală. Măsurile juridice adoptate la nivel local și național ajută femeile să poată lupta pentru drepturile lor în cadrul unui sistem legal.

4. *Transformarea feministă a Drepturilor Omului*. Transformarea conceptului de *drepturile omului* dintr-o perspectivă feministă este abordarea care relaționează drepturile femeilor și drepturile omului atrăgând mai întâi atenția asupra violării vieților femeilor și apoi încercând să lărgască sfera conceptului de “*drepturi ale omului*” astfel încât acesta să fie

mult mai responsabil în privința femeilor. În formele cele mai contestate ale abordării feministe, se solicită eliminarea graniței dintre public și privat și răspundere atât nonguvernamentală cât și din partea statului.

La 18 decembrie 1979 Adunarea Generală a ONU a adoptat *Convenția asupra eliminării tuturor formelor de discriminare față de femei*¹⁴ pe care România a ratificat-o la 7 ianuarie 1982 (făcând rezerve la art. 29, par. 1, la care a renunțat în anul 1990; paragraful respectiv face referire la arbitrajul internațional în caz de diferențe între două sau mai multe state). În afara raportului inițial, guvernul României a prezentat *Comitetului Pentru Eliminarea Discriminărilor față de Femei* un al doilea raport combinat cu un al treilea (1992) și al patrulea raport combinat cu al cincilea (2000) cu privire la implementarea *Convenției* în România¹⁵.

Discriminarea față de femei este definită, în art. 1, ca fiind *orice diferențiere, excludere sau restricție bazată pe sex*, care are drept efect sau scop restrângerea pentru femei a posibilității de a se bucura de *drepturile omului și libertățile fundamentale în domeniile politic, economic, social, cultural și civil sau în orice alt domeniu*.

În art. 2, sub imperativul condamnării de către state a discriminării față de femei *sub toate formele sale*, la litera f., statele se angajează în *luarea tuturor măsurilor corespunzătoare,*

inclusiv prin dispoziții legislative, pentru modificarea sau abrogarea oricărei legi, dispoziții, cutume sau practici care constituie o discriminare față de femei.

De asemenea, în conformitate cu art. 5 lit a., *statele părți vor lua toate măsurile corespunzătoare pentru a modifica schemele și modelele de comportament social și cultural al bărbatului și femeii, pentru a se ajunge la eliminarea prejudecăților și practicilor cutumiare sau de altă natură, care sunt bazate pe ideea de inferioritate sau superioritate a unui sex, sau pe imaginea șablon privind rolul bărbatului sau al femeii.*

În privința educației, în conformitate cu art. 10 lit c., statele părți vor lua măsurile corespunzătoare *pentru eliminarea oricărei concepții șablon privind rolul bărbatului și al femeii la toate nivelurile și în toate formele de învățământ.*

Considerată neînsemnată, subordonarea femeilor merge atât de adânc încât este încă văzută ca inevitabilă sau naturală, mai mult decât un construct politic menținut în realitate de interese patriarhale, ideologii și instituții. Din contră, dacă violarea drepturilor femeilor de către bărbați ar fi înțeleasă ca o realitate construită politic și cultural, atunci această realitate ar putea fi deconstruită și clădit un sistem cu interacțiuni mai juste între sexe.

Opinia că violările drepturilor femeilor de către bărbați sunt inevitabile sau naturale, conduce la o vedere îngustă și pesimistă a posibilităților bărbaților. Practica discriminărilor împotriva femeilor afectează și statutul bărbaților, întrucât considerarea femeilor de către aceștia numai din perspectivă funcțională înseamnă reducerea relațiilor dintre bărbați și femei la această perspectivă și, prin urmare, plasarea bărbaților pe o treaptă ontologic-inferioară¹⁶. Mai mult, în acord cu Mihaela Miroiu, consider că dacă o persoană (femeie sau bărbat) este conștientă de existența discriminărilor de gen ar trebui să fie “măcar simpatetic apropiată de feminism, ori de una din formele sale”, asta în situația în care “forța tradiției, conservarea prejudecăților sau postura socială extrem de convenabilă în care împrejurările vieții s-a întâmplat să o așeze” nu sunt atât de puternice încât să rămână “surdă la << o voce diferită>> și închisă la orice înclinație spre simpatie cu ceea ce pare a-i leza confortul propriei imagini”¹⁷.

Tradiția noastră a încurajat sexismul¹⁸, definit ca fiind *opinia că persoanele pot fi clasificate în superioare și inferioare pe baza apartenenței sexuale*. Iar sexismul, așa cum Margaret Farley menționează, include atitudini, sisteme de valori și modele sociale care exprimă sau susțin această superioritate/inferioritate¹⁹.

În continuare, voi încerca să analizez comparativ câteva dintre practicile religioase creștine din România, în care sunt relevate comportamente și atitudini față de femei.

Căsătoria

Dintre cele trei scopuri ale căsătoriei conform percepțelor bisericii – procrearea, remediu al desfrâului și ajutorul reciproc pentru binele și confortul societății și al nevestelor – încă din epoca patristică până în evul mediu, accentul s-a pus pe primele două.

Biserica Ortodoxă păstrează și azi vechile canoane ale ritului marital, prin care nu se cere consimțământul explicit la căsătorie, menținându-se formulele “Se cunună robul lui Dumnezeu cu roaba lui Dumnezeu”, respectiv “Se cunună roaba lui Dumnezeu cu robul lui Dumnezeu”²⁰.

Deși în *Pravila Bisericească* este specificat că “preotul trebuie să ia declarație scrisă cu privire la consimțământul absolut liber al logodnicilor, verificat într-un timp mai îndelungat”²¹, practica (slujba) ortodoxă cu privire la logodnă neglijează acest aspect, formulele fiind similare celor din cadrul căsătoriei: “Se logodește robul...”²².

De asemenea, femeii i se cere supunere și ascultare față de bărbatul *cap* al noii familii.

Astfel, în cadrul cununiei, rugăciunea adresată de preot înaintea formulelor de cununie, cuprinde următorul pasaj: “Ți dă roabei Tale acesteia să se plece în toate bărbatului său, ți robului Tău acestuia să fie cap femeii ca să viețuiască după voia Ta”²³, iar în cuvântarea următoare formulelor de cununie, deți cere supunere unul altuia, preotul îndeamnă ca “femeile să se supună bărbaților lor ca Domnului, pentru că bărbatul este cap femeii, precum ți Hristos este cap Bisericii, trupul Său, al cărui mântuitor ți este. Căci precum Biserica se supune lui Hristos, așa ți femeile bărbaților lor, întru toate (...); iar femeia să se teamă de bărbat”²⁴ (citatele folosite sunt din *Biblia, Epistola către Efeseni a Sfântului Apostol Pavel*, 5, 21-23, 33).

Mai mult, în concepția Bisericii Ortodoxe, supunerea femeii de către bărbat este o condiție necesară temeiniciei familiei. În rugăciunea din a opta zi după cununie, preotul se roagă ca bărbatul “să fie cap soției sale”, iar femeia “să fie plecată bărbatului său, ca prin aceasta să rămână nezdruincată unirea lor până la sfârșit”²⁵.

Astfel, prin tratamentul diferențiat al femeilor și bărbaților, relația care capătă binecuvântarea bisericii nu este complet simetrică ți reciprocă de la început. Acest lucru se poate reproșa ți modului în care este privit raportul dintre părinți și copii, întrucât “feciorele care se duc după bărbat fără voia tatălui lor, curvesc”, ca ți tânăra

care, “fără voia tatălui s-a dat pe sine unui bărbat”, iar în cazul în care căsătoria s-a făcut fără acordul *părinților*, “dacă tatăl sau tutorele este în viață, tinerii căsătoriți stau sub semnul curviei”²⁶.

În legătură cu *păcatul adulterului*, în *Pravila Bisericească* se recunoaște că “femeile sunt mai nedreptățite” fiindcă “despre bărbatul care a preacurvit nu se spune ca el să fie lepădat de femeia sa, ci ea îl va ține și după ce a preacurvit; (...) chiar dacă ea a fost bătută ți nedreptățită trebuie ca să rabde ți mai mult ca să nu se despartă. Nicăieri nu s-a orânduit ca femeia să se despartă de bărbatul necredincios, chiar dacă el ar fi desfrânat, ci să rabde până la sfârșit (...) Soțul trebuie să alunge pe sotia sa preacurvă; cel ce va ține o femeie preacurvă este un om fără minte ți nelegiuit (...) acestei orânduiei cu greu i se va găsi explicație, dar așa este obiceiul până acum”²⁷.

Relația asimetrică este dusă la extreme întrucât, se consideră că, dacă bărbatul se desparte de soție din inițiativa lui, și își va lua (de soție) o alta, “este preacurvar fiindcă o face pe ea să fie preacurvă”. Astfel, printr-o argumentare care încalcă regula evitării circularității, ca urmare a unei *greșeli* a bărbatului, tot femeia este considerată vinovată, iar bărbatul este vinovat indirect (vinovat fără vină), pentru că a cauzat vinovăția femeii. În *Pravila*, 456, se precizează că în cazul în care un

bărbat săvârșește adulter, el este canonisit mai aspru, însă imediat se menționează că nu există canon care să-l pedepsească dacă adulterul a fost săvârșit cu o femeie nemăritată, considerație care nu este valabilă ți în cazul femeilor.

În ritualul căsătoriei, Biserica Romano-Catolică cere consimțământul explicit al mirilor prin formulele: “ați venit aici să încheiați sfânta căsătorie fără nici o constrângere, liberi ți conștienți de pasul pe care îl faceți?”, respectiv, “sînteți hotărâți să vă iubiți și să vă respectați unul pe altul...?”, iar după confirmare mirii își exprimă, fiecare, consimțământul prin jurământ²⁸.

Tratamentul nediferențiat, prin cererea consimțământului explicit, este confirmat ți în cadrul *Binecuvântării* mirilor, preotul rugându-se pentru soție “să se încreadă întînsa inima soțului ei, care, văzând în ea o însoțitoare egală, părăta la darul vieții, s-o cinstească așa cum se cuvine ți s-o iubească așa cum Cristos ți-a iubit Biserica”²⁹.

Însă în *Liturghia Cuvântului*, care are loc înainte de cererea consimțământului, sunt recomandate pentru citire trei lecturi, dintre care prima din *Vechiul Testament* (*Ben Sirah* 26, 1-4, 16-21³⁰) unde se menționează că “o femeie tăcută este un dar al lui Dumnezeu ți nimic nu este mai de preț decât o femeie cuminte”³¹. Trebuie precizat că aceste lecturi sunt doar propuse, fiind menționată posibilitatea alegerii

altor texte, printre care ți următorul: “Părinte sfânt, tu l-ai creat pe om după chipul tău, *bărbat ți femeie* (s.m., E.M.), pentru ca uniți cu trupul ți sufletul, să-ți împlinească menirea în lume”³², text inspirat din *Facerea*, 1, 27.

În cadrul religiei creștine protestante, Biserica Adventistă de Ziua a Șaptea permite o oarecare diversitate în formele ei de manifestare, considerând că, pe de o parte nu trebuie să dogmatizeze învățături ți practici neesențiale, iar pe de altă parte este necesar “să vegheze pentru a nu fi uitate cărările cele vechi”³³.

În cadrul cununiei religioase, adventiștii de ziua a șaptea nu au o liturgie prenuptială stabilită, permițând variații pentru a respecta cultura locală.

Înainte de oficierea căsătoriei unui cuplu, pastorii adventiști invită mirii la țedințe de consiliere (counseling) în care se insistă asupra sfătuirii premaritale intensive, țedințe care ar putea necesita întâlniri săptămânale ți pescrierea de lecții pentru acasă, timp de mai multe săptămâni. Tot în cadrul planificării căsătoriei pastorul are o întâlnire separată cu mirele ți mireasa pentru a discuta preferințele acestora cu privire la predică ți la jurământul de credincioție ți pentru a fixa un timp pentru repetiția cununiei religioase.

Pastorului îi este recomandat ca, la începutul studierii programului să rostească următoarele cuvinte de *ocrotire a miresei*: “Suntem aici ca să

creăm o amintire pentru mireasă și mire. Este interesul nostru să o facem cât mai frumoasă. Stabilind amănuntele ceremoniei, dorințele miresei totdeauna trebuie să fie în primul rând și după aceea ale mirelui”³⁴. În cadrul ceremoniei, la intrarea oaspeților prioritate au prietenii și familia miresei, după care urmează prietenii și familia mirelui iar la intrarea mamelor, mama mirelui este ultima care intră înainte de începerea ceremoniei, mama miresei intrând la începutul ceremoniei. De asemenea, printre accesoriile considerate rituri necreștine și (astfel) eliminate din ceremoniile de căsătorie adventiste, se numără și voalul.

Pentru predica ținută cu ocazia cununiei religioase este oferit următorul model inspirat din *Geneza*, 2, 20-23, dar interpretat nediscriminatoriu: “Dumnezeu a făcut bărbatul și femeia în așa fel, încât nici unul să nu fie complet fără celălalt. Creatorul a făcut-o pe Eva din coasta lui Adam pentru ca să ne învețe trei lecții: (1) femeia nu trebuie să se ridice nici deasupra bărbatului, nici să fie stăpânită de el, ci să stea alături de el; (2) coasta a fost luată de sub brațul său, semn că ea trebuie să fie protejată de el; (3) a fost luată de lângă inima lui, pentru ca ea să fie iubită de el”³⁵.

Jurământul de credință este făcut prin angajamentele explicite ale miresei și mirelui, angajamente care, dacă cei doi doresc să facă ceremonia căsătoriei foarte personală, pot fi

pregătite de cuplu. Angajamentul (tradițional) cerut de pastor, “(...) promiți solemn să ieși în căsătorie pe...? Declari că o/îl vei iubi, (...) o/îl vei respecta (...)?”³⁶, după confirmare, este urmat de angajamentul rostit de mire și de mireasă³⁶.

Botezul

Absolut obligatoriu pentru creștini (*Matei* 28, 19; *Marcu* 16, 16; *I Cor.* 15, 50; *Efes.* 2, 5), botezul este considerat a fi “poarta prin care creștinul este primit în Biserică, iertându-i-se păcatul strămoșesc și cele personale, făcute până atunci (dacă este om vârstnic), readucând pe cel botezat în starea lui Adam înainte de cădere”³⁷.

Biserica Ortodoxă consideră femeia murdară pentru că a adus pe lume un copil, practica bisericească interzicând femeii lăuze să intre în biserică până nu i se citească *moliftele de curățire*: “(...) iartă pe roaba Ta aceasta, care a născut, (...) și o curățește pe ea de întinăciunea cea trupească, ca să intre cu vrednicie în biserica Ta, (...) spală-i întinăciunea trupului și necurăția sufletului, (...) iartă și pe ce care s-au atins de dânsa (...)”³⁸. Dacă o femeie catehumenă (încă nebotezată) se hotărăște să se boteze și în acea zi se întâmplă să fie în perioada menstruației, îi este interzis a se boteza³⁹. Aceste canoane au fost preluate și în *Molitfelnic*, (p. 16) și deci trecute în practica bisericească actuală. Mai mult,

în perioada menstruației i se interzice femeii să intre în biserică timp de 7 zile⁴⁰.

O altă practică sexistă și (prin urmare) discriminatorie este și aceea a *rânduiei botezului*, în cadrul căreia tratamentul diferențiat al copiilor, pe baza apartenenței sexuale este, din nou, nejustificat: "... luând preotul pruncul... de va fi parte bărbătească îl duce pe dânsul în sfântul altar... iar de va fi parte femeiască o duce până la uțile împărătești..."⁴¹.

Astfel, reținând (selectiv) dintre enunțurile *Epistolelor* pauliene pe cele care erau mai coerente cu tradiția anterioară în privința relațiilor bărbaților cu divinitatea și a femeilor cu biserică și bărbații, "*Molitfelnicul* ortodox plătește un tribut excesiv *Leviticului* menținând ideile sângelui spurcat, a lăuziei ca perioadă necurată (păcatul nașterii de prunci?!), inaccesul la altar – tabuuri care reiterează ideea că anumite perioade și locuri exprimă caracterul pro-fan al femeilor"⁴².

Comentând asemenea practici ancorate în concepția iudaică și care întăresc agresiv excluderea femeilor de la "primirea Tainelor", Anca Manolache consideră că, în zilele noastre, sunt pe deplin nejustificate și Biserica trebuie să răspundă pentru continuarea lor. "Ceea ce este îngrijorător pentru seriozitatea răspunsurilor care se ce azi Bisericii este faptul că influența acestor interpretări barbare continuă să joace un

rol în practicile bisericești actuale. Dacă acum două mii de ani, ba chiar acum două sute de ani, anatomia și fiziologia corpului uman și animal se aflau la un nivel de cunoaștere care lăsa loc interpretărilor eronate, azi nimic nu mai poate justifica păstrarea unei atitudini similare până la identificare, cu cea dictată de Vechiul Testament și de tradițiile iudaice ulterioare.(...) Încă s-ar mai îndreptăți părerea că sângerea femeii este o impuritate, până la descoperirea și atestarea fără dubiu a științei că acest sânge face parte din fiziologia normală a femeii, ceea ce știința a afirmat începând din secolul XIX al erei noastre. Dacă este scuizabil nivelul cunoștințelor antropologice ale veacurilor trecute, rămâne totuși curios faptul că, în decursul formării tradiției bisericești practica și concepția creștină (ortodoxă, n.m., E.M.) s-au îndepărtat considerabil de viziunea pe care Mântuitorul ne-o oferă despre femeie și despre tabu-urile concepției iudaice"⁴³.

În practica Bisericii Catolice, după adresarea *rugăciunii credincioșilor* la ceremonia botezului, celebrantul (*i.e.*, de regulă, preotul) invită pe cei prezenți să ceară mijlocirea *sfintelor și sfinților* (s.m., E.M.), prima sfântă căreia i se adresează fiind Sfânta Maria, iar în final fiind invocați/invocate "toți sfinții și toate sfintele lui Dumnezeu"⁴⁴.

În timpul *ritualului încheierii*, dacă botezul a avut loc în altă parte, se va merge în procesiune

la altar, fără a se adopta un tratament diferențiat al copiilor pe baza apartenenței sexuale⁴⁵.

După *ritualul încheierii* urmează *Binecuvântarea* mamei, a tatălui și a celor prezenți: "...privește spre această mamă, care îți este recunoscătoare pentru că i-ai dăruit acest copil; binecuvântează-o și dă-i bucuria să-l vadă crescând în dragoste și virtute (...) însoțește cu bunătatea ta pe acest tată, (...) privește cu bunătate la acești nați, la rudele, prietenii și la toți cei de față ..."⁴⁶.

Printre lecturile recomandate⁴⁷ din *Noul Testament* se numără și *Galateni* 3, 26-28, în care este eliminată practica discriminării: "Căci toți sunteți fii ai lui Dumnezeu prin credința în Isus Cristos (...) nu mai este parte bărbătească și parte femeiască, pentru că voi toți una sînteți în Isus Cristos", precum și Ioan 4, 5-14, în care Isus discută cu o femeie samariteancă.

Întrucât nu pot trăi experiența convertirii, în practica religioasă adventistă, pruncii și copiii mici nu pot fi botezați. Opinia lui Karl Barth este că "nicăieri în *Noul Testament* nu este permisă sau poruncită botezarea pruncilor"⁴⁸. Părinților credincioși le revine rolul "de a călăuzi pe copiii lor într-o legătură cu Hristos, care, în cele din urmă, îi va duce la botez"⁴⁹, persoanele putând fi botezate dacă sunt la o vârstă la care pot înțelege însemnătatea botezului și principiile fundamentale ale creștinismului⁵⁰.

În practica religioasă adventistă, ceremonia botezului se desfășoară în aceleași condiții atât pentru bărbați cât și pentru femei; candidații sunt ajutați, la intrarea și ieșirea din apă, de către diaconi, iar candidatele sunt ajutate de către diaconite⁵¹.

Mulțumirea către Dumnezeu pentru "minunea nașterii" și încurajarea părinților pentru creșterea copiilor în dragoste față de Isus, se face în cadrul ceremoniei de *binecuvântare a copiilor*.

Înmormântarea

Ceremonia înmormântării se practică, în toate cele trei confesiuni, într-un mod nediscriminatoriu; trebuie însă menționată precizarea specifică *slujbei înmormântării* în confesiunea ortodoxă: "SĂ SE ȚTIE: această slujbă, precum s-a arătat mai sus, se cântă și la femei și la copiii ce sunt cu vârsta mai mari de șapte ani"⁵².

Această analiză normativă a unora dintre practicile creștine din România evidențiază, pe de o parte, existența unor comportamente și atitudini culturale discriminatorii împotriva femeilor, iar pe de altă parte, posibilitatea ca interpretările discriminatorii din *Biblie* să poată fi evitate sau înlocuite cu interpretări nediscriminatorii folosind aceeași sursă.

Responsabilitatea statului pentru protecția drepturilor femeilor a fost pusă în conjuncție cu dificultatea de a eluda dihotomia creată prin distincția dintre public și privat, folosită adesea pentru a justifica subordonarea femeii în familie și în practicile culturale. Elementele invocate sunt principiul autonomiei și dreptul la privatitate, însă, așa cum menționa Riane Eisler, “problema este ce tipuri de acțiuni private sunt sau nu protejate prin dreptul la intimitate și/sau principiul autonomiei”⁵³.

Charlotte Bunch consideră că rolul comunității dedicate drepturilor omului, în încercarea de a răspunde violării “sistematice și brutale” a drepturilor femeilor, este de a depăși normele definite din perspectivă masculină, ceea ce înseamnă examinarea predispozițiilor și a tendințelor patriarhale și acceptarea drepturilor femeilor ca drepturi ale omului. În aceeași direcție, guvernele trebuie să caute să sfârșescă războiul construit politic sau cultural împotriva femeilor în loc să-l perpetueze, fiecare stat “având responsabilitatea să intervină în eliminarea abuzării drepturilor femeilor în interiorul granițelor sale și să sfârșescă înțelegerile cu forțele care perpetuează aceste violări în alte țări”⁵⁴.

Guvernul României a adoptat Ordonanța nr. 137 din 31 august 2000⁵⁵ privind prevenirea și sancționarea tuturor formelor de discriminare, iar Parlamentul României a aprobat-o și

modificat-o prin Legea nr. 48 din 16 ianuarie 2002⁵⁶. Discriminarea (sexuală) este definită, în art. 2, ca “orice deosebire, excludere, restricție sau preferință, pe bază de sex sau orientare sexuală care are ca scop sau efect restrângerea sau înlăturarea recunoașterii, folosinței sau exercitării, în condiții de egalitate, a drepturilor omului și a libertăților fundamentale sau a drepturilor recunoscute de lege în domeniul politic, economic, social și cultural sau în orice alte domenii ale vieții publice; alin. 2 stabilește că orice comportament activ sau pasiv care, prin efectele pe care le generează, favorizează sau defavorizează nejustificat ori supune unui tratament injust sau degradant o persoană, un grup de persoane sau o comunitate, față de alte persoane, grupuri de persoane sau comunități, atrage răspunderea (...) conform prezentei ordonanțe”.

Presupoziția că statele nu sunt responsabile de multe dintre violările drepturilor femeilor ignoră faptul că asemenea practici discriminatorii, deși comise probabil de persoane particulare sau instituții, altele decât ale statului, sunt deseori iertate sau chiar susținute de către stat.

În România, Guvernul și Parlamentul nu numai că nu au intervenit pentru respectarea prevederilor *Convenției asupra eliminării tuturor formelor de discriminare față de femei* și legislației naționale în vigoare, în privința

practicilor religioase discriminatorii, dar între 1990 și 2001 au fost emise peste 50 de acte normative prin care sunt susținute (financiar sau prin alte forme) și (prin urmare) încurajate diverse instituții de cult (vezi anexa) cunoscute pentru practicile lor discriminatorii. Pe de o parte, cultele invocă natura privată a activității lor, contestând intervenția statului, dar pe de altă parte beneficiază de subvenții care presupun recunoașterea valorii publice a practicilor religioase. Prin plata salariilor lor de către stat, funcționarii Bisericii (inclusiv, sau mai ales, preoții) au devenit funcționari publici. Dimensiunea publică a activității BOR a fost stipulată și în constituțiile din 1866⁵⁷, 1923⁵⁸ și 1938⁵⁹ Publicată în M. Of. nr. 42, din 20 februarie 1938.

Note:

¹ Lucrarea este publicată și în *Revista Română de Drepturile Omului*, nr. 23, 2002.

² Eleni Varikas, “L’univers de l’éducation feminine dans la Grèce du XIX siècle”. *Geneses. Femmes, genre, histoire*, 6/1991, p. 29-51, apud Aurora Liiceanu, “Privat-public în viața femeilor din România. O perspectivă istorică”, în, Liliana Popescu, coordonatoare,

Gen și Politică. Femeile din România în Viața Publică, (București: Centrul AnA, 1999), p. 59; fragmentul respectiv este folosit de Aurora Liiceanu în lucrarea citată, *în loc de concluzii*.

³ Shulamith Firestone, *The Dialectic Of Sex*, 1970, parafrazată de Ann Oakley, “A brief History of Gender”, în, *Who’s Afraid Of Feminism?*; cel puțin la fel de sugestivă este și *parafrazarea* condiției feminismului din primul val: “dacă nu ne putem refuza condiția biologică (sexul), măcar să ne-o refuzăm pe cea culturală (genul)”, Mihaela Miroiu, *Convenio. Despre natură, femei și morală*, (București: Alternative, 1996); lucrarea a fost reeditată (Iași: Polirom, 2002), p. 140.

⁴ Pentru susținerea ideii conform căreia, în România, nu s-a ajuns “la o interiorizare la nivel social a noțiunii de paritate sau egalitate de gen – așa cum aceasta s-a realizat în țările occidentale dezvoltate ca urmare a mișcărilor celui de-al doilea val al feminismului”, vezi și Mihaela Miroiu, Liliana Popescu, “Condiția femeilor din România – între tradiție și modernizare”, în, Liliana Popescu, coordonatoare, *Gen și Politică. Femeile din România în Viața Publică*, (București: Centrul AnA, 1999), p. 4, Mihaela Miroiu, “Lungul drum către autonomie: efectele perverse ale tranziției asupra femeilor din România”, în, Doina-Olga Ștefănescu, Mihaela Miroiu, coordonatoare, *Gen și Politici Educaționale*, (București: lucrare publicată în cadrul proiectului *Gender Education in Romania*, 2001), p. 9.

⁵ Astfel, în această perioadă de tranziție, interesul nu mai este direcționat exclusiv pe reconstrucția sferei publice, accentul fiind pus pe relația dintre sfera privată și cea publică.

⁶ Statisticile au fost preluate din *The State of World Population* 1997, publicate de *United Nations Population Fund* (UNFPA).

⁷ Între 1966 și 1989 avortul a fost interzis în România, putând fi identificate trei perioade de activitate legislativă pe parcursul cărora măsurile represive au fost înălsprite: 1966-1973, 1974-1984 și 1984-1989.

Probabilitatea ca numărul deceselor feminine datorate practicării avortului *illegal*

să fie mai mare, este justificată și de absența unei statistici, în acest sens, între 1966 și 1976.

⁸ Vezi și Gail Kligman, *Politica duplicității. Controlul reproducerii în România lui Ceaușescu*, (București: Humanitas, 2000), p. 16, 226, 333.

⁹ Apud Gail Kligman, op. cit., p. 335.

¹⁰ Ritualurile barbare de mutilare genitală a femeilor sunt întâlnite în foarte multe regiuni ale lumii: în toate țările Africii, în Brazilia, estul Mexicului, Peru, câteva țări din Asia, Australia și în Europa într-o sectă creștină din Rusia, *Skopsi*; vezi J.A. Verzin, M.D., “Sequelae of Female Circumcision”, *Tropical Doctor*, October 1975, apud Mary Daly, *Gyn/Ecology*, (London: Women’s Press Ltd., 1995), p. 444. Mary Daly se referă la aceste atrocități sub numele generic de *Sindromul Sado-Ritualic*. (ibid., p. 154).

¹¹ Semra Asefa, “Female Genital Mutilation: Violence in the Name of Tradition, Religion, and Social Imperative”, în Stanley G. French, Wanda Teays, Laura M. Purdy, eds., *Violence Against Women*, (Ithaca: Cornell University Press, 1998), p. 94. Aceste proceduri și modurile în care sunt practicate sunt prezentate și de Mary Daly, op. cit., p. 156, 163.

¹² Această a doua parte a procedurii, care poate fi practică separat de prima parte, mai este numită și *Introcizie*; vezi și J.A. Verzin, M.D., op. cit., p.163, apud Mary Daly, op. cit., p. 442.

¹³ Charlotte Bunch, “Women’s Rights As Human Rights: Toward A Re-Vision Of Human Rights”, *Human Rights Quarterly*, (1990), vol.12, pp. 493-496.

¹⁴ Convenția a fost deschisă spre semnare la 1 martie 1980 și a intrat în vigoare la 1 septembrie 1981.

¹⁵ Pentru teme, articole și date suplimentare, vezi și *AnAlize*, nr. 9, decembrie (2000), cu tema *De la Beijing la New York. Bilanț cincinal*.

¹⁶ Un argument în acest sens este prezentat de Brândușa Palade, “De la anatema simbolică la anatema care discriminează”, *AnAlize*, București: Societatea de analize feministe AnA, (1998), nr. 3, p. 2; tema acestui număr al revistei este *Anateme*.

¹⁷ Mihaela Miroiu, *Gândul Umbrei*, (București: Alternative, 1995), p. 30.

¹⁸ Formularea pe care am folosit-o este una generală și nu se referă (doar) la tradiția românească, ci la asumțiile tradiționale cu privire la inferioritatea naturală a femeilor, asumții acceptate de multe dintre teoriile etico-politice de până în secolul XX și abandonate de abia de teoriile contemporane; pentru susținerea acestor afirmații, vezi și Mihaela Miroiu, *Convenio. Despre natură, femei și morală*, op. cit., capitolul 3, *Etici feministe*, pp. 76-129; vezi și articolul Brândușei Palade, op. cit., în care prezentarea femeii nu ca persoană, ci ca “o făptură ce are fie utilitate casnică sau maternă, fie rolul de a produce emoții sexuale bărbaților” este reliefată ca fiind produsul culturii tradiționaliste și patriarhale.

¹⁹ M.A. Farley, “Sexism”, *New Catholic Encyclopaedia* (Supplement), (Washington DC: Publishers’ Guild, 1979), 17, p. 604, apud Ann Loades, ed., *Introduction*, în *Feminist Theology*, (London: SPCK, 1996), p. 5.

²⁰ *Molitfelnic cuprinzând slujbe, rânduieli și rugăciuni săvârșite de preot la diferite trebuințe din viața creștinilor*, (București: Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1998), p.76. *Molitfelnicul*, sau *Aghiazmatarul*, lucrare publicată potrivit hotărârii *Sfântului Sinod*, este manualul (îndrumarul) practic al Bisericii Ortodoxe, “fără de care este de neconceput împlinirea lucrării sfințitoare de

către preotul ortodox” (citată din Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, “Cuvînt înainte”, p. 4).

²¹ Nicodim Sachelarie, *Pravila Bisericească*, (Buzău: Editura Sfintei Episcopii a Buzăului, 1999), 321, p. 55.

²² *Molitfelnic*..., op.cit., p. 67.

²³ *ibid.*, p.74.

²⁴ *ibid.*, p. 77.

²⁵ *ibid.*, p. 84.

²⁶ Nicodim Sachelarie, op. cit., 362, 363, 365, p. 60.

²⁷ *Ibid.*, 455, 456, p. 74.

²⁸ *Ritualul Roman Prescurtat*, (București: –, 1981), pp. 65-66.

²⁹ *Ibid.*, p.70.

³⁰ În *Biblia Ortodoxă*, “Cartea Înțelepciunii lui Isus, Fiul lui Sirah (Eclesiasticul)”.

³¹ *Ritualul Roman Prescurtat*, op. cit., p. 61.

³² *Ibid.*, p. 74.

³³ *Manualul Pastorului Adventist De Ziua A Șaptea*, (București: Viață și Sănătate, 1999), p.11.

³⁴ *ibid.*, p. 336; acest discurs nu poate fi interpretat ca unul discriminatoriu (în defavoarea bărbatului, de data aceasta), întrucât conținutul și rostirea acestuia sunt *recomandate* și nu obligatorii, ele putând fi schimbate la cerere.

³⁵ *ibid.*, p.340.

³⁶ *ibid.*, pp. 341-342.

³⁷ Nicodim Sachelarie, op. cit., p.34.

³⁸ *Molitfelnic*, op. cit., pp. 9-11, P. 42.

³⁹ *Canonul 6* al lui Timotei Alexandrinul, *Canonul 28* al Sf. Ioan Post., apud. Nicodim Sachelarie, op. cit., 1743, p.261, 1751, p.262.

⁴⁰ *Canonul 2* al Sf. Dionisie și *Canonul 28* al Sf. Ioan Post., apud. Nicodim Sachelarie, op. cit., 1741, p. 260, 1751, p. 262.

⁴¹ *Molitfelnic*, op. cit., pp. 44-45.

⁴² Mihaela Miroiu, *Convenio. Despre natură, femei și morală*, op. cit., p. 46.

⁴³ Anca Manolache, *Problematica Feminină în Biserica Lui Hristos*, (Timișoara: Mitropolia Banatului), 1994, p. 49. Autoarea o citează pe Evelyne Sullerot, sociolog, care în lucrarea *Le Fait Feminin*, oferă largi dezbateri științifice în susținerea ideii că menstruația face parte din fiziologia normală a femeii.

⁴⁴ *Ritualul Roman ...* op. cit., p. 23.

⁴⁵ *Ritualul Roman Prescurtat*, op. cit., p. 17, 32.

⁴⁶ *ibid.*, p. 33.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 49.

⁴⁸ Karl Barth, *Church Dogmatics*, (Edinburgh: T. & T. Clark, 1969), vol. 4, p. 179, apud *Advențiștii De Ziua A Șaptea Cred...*, (București: Cuvântul Evangheliei), 1993, p. 295.

⁴⁹ *Advențiștii De Ziua A Șaptea Cred...*, op. cit., p. 295.

⁵⁰ Astfel, experienței convertirii i se conferea și un caracter epistemic.

⁵¹ Biserica Creștină Adventistă de Ziua a Șaptea, *Manualul Comunității*, (București: Cuvântul Evangheliei), 1994, p. 50.

⁵² *Molitfelnic*, op. cit., p.200; această precizare (re)confirmă atitudinea confesiunii respective față de femeie, oferindu-i (cu o generoasă precizare în majuscule), atunci când ea nu mai este *de față*, un statut egal cu al bărbatului.

⁵³ Riane Eisler, “Human Rights: Towards an Integrated Theory for Action”, *Human Rights Quarterly* 9 (1987): 297, apud Charlotte Bunch, op. cit., p.492.

⁵⁴ Charlotte Bunch, op. cit. p.492.

⁵⁵ Publicată în *M. Of.* nr. 431 din 2 septembrie 2000.

⁵⁶ Publicată în *M. Of.* nr. 69 din 31 ianuarie 2002.

⁵⁷ Publicată în *M. Of.* nr. 142, din 1/13 iulie 1866.

Bibliografie

ASEFA, SEMRA “Female Genital Mutilation: Violence in the Name of Tradition, Religion, and Social Imperative”, în French, Stanley G., Teays, Wanda, Purdy, Laura M, eds. *Violence Against Women*, Ithaca: Cornell University Press, 1998

Biserica Adventistă de Ziua a Țaptea *Manualul Comunității*, București: Cuvântul Evangheliei, 1994.

BUNCH, CHARLOTTE “Women’s Rights as Human Rights: Toward a Re-Vision of Human Rights”, *Human Rights Quarterly*, (1990), vol.12.

DALY, MARY *Gyn/Ecology*, London: Women’s Press Ltd., 1995.

KLIGMAN, GAIL *Politica Duplicității. Controlul Reproducerii în România lui Ceaușescu*, București: Humanitas, 2000.

LIICEANU, AURORA *Privat-public în viața femeilor din România. O perspectivă istorică*, în, Liliana Popescu, coord. *Gen și politică. Femeile din România în Viața Publică*, București: Centrul AnA, 1999.

LOADES, ANN, ed. *Feminist Theology*, London: SPCK, 1996.

MANOLACHE, ANCA *Problematica Feminină în Biserica lui Hristos*, Timișoara: Mitropolia Banatului, 1994.

MIROIU, MIHAELA *Gândul Umbrei*, București: Alternative, 1995.

MIROIU, MIHAELA *Convenio. Despre natură, femei și morală*, București: Alternative, 1996; lucrarea a fost reeditată (Iași: Polirom, 2002).

MIROIU, MIHAELA, POPESCU, LILIANA “Condiția femeilor din România – între tradiție și modernizare”, în, Liliana Popescu, coordonatoare, *Gen și Politică. Femeile din România în Viața Publică*, București: Centrul AnA, 1999.

PALADE, BRÂNDUSA “De la anatema simbolică la anatema care discriminează”, *Ana-Lize*, București: Societatea de analize feministe AnA, (1998), nr. 3.

SACHELARIE, NICODIM *Pravila Bisericească*, Buzău: Episcopia Buzăului, 1999.

STEFĂNESCU, DOINA-OLGA, MIHAELA MIROIU, coordonatoare, *Gen și Politici Educaționale*, București: lucrare publicată în cadrul proiectului *Gender Education in Romania*, 2001.

*** *Biblia sau Sfânta Scriptură* București: Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1988.

*** *Advenștii de Ziua a Șaptea Cred...* București: Cuvântul Evangheliei, 1993.

*** *Manualul Pastorului Adventist de Ziua a Șaptea*. București: Viața Ți Sănătate, 1999., unde Biserica Ortodoxă a fost proclamată “religiune dominantă a Statului Român” (art. 21), respectiv “biserica dominantă în Statul român” (art. 22, art. 19).

*** *Molitfelnicul*, București: Institutul Biblic Și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1998.

*** *Ritualul Roman Prescurtat*, București: –, 1981.

Printre feminisme

MIHAELA MUDURE

Associated Professor,
Ph.D., Faculty of Letters,
Babes-Bolyai University,
Cluj, Romania.
Author of the books:
Feminine (2001),
Katherine Mansfield.
Plucking the Nettle of
Impressions (2000),
Coveting Multiculturalism
(2000).

This conference follows the “traditional” poetics of many Romanian feminist discourses: warning, justification, and body proper. After introducing new proofs about the necessity of feminist discourse in present-day Romania, the conference deploys the body of the conference proper. The conference has two main sections, constructed symmetrically according to the distance/proximity principle, which argue for the specific position of Romanian feminism among contemporary feminisms.

Mulțumind organizatorilor acestei serii de conferințe pentru invitația adresată în prag de mărtisor, aş dori să încep prezentarea mea cu un avertisment şi o justificare.

Avertismentul: nu voi încerca să argumentez de ce eu cred că e nevoie de un discurs feminist în România. La argumentul: acesta e un discurs care nu se referă la realitățile noastre unde femeile nu sunt obligate să poarte vâl, au drepturi politice, pot ocupa orice funcție în stat sau justiție, pot urma orice școală doresc, etc. s-ar putea răspunde printr-o altă conferință. Mă

KEY WORDS:

feminism, Romania, university, discrimination, women's studies, post-imperialism

mărginesc a spune că agenda feministă este dinamică.

Femeile din Europa cereau dreptul la educație și la reprezentare politică directă în secolul al XIX-lea și la începutul secolului al XX-lea. Atunci aceste cerințe care par astăzi extrem de normale, erau privite ca ceva excentric. Dacă mai e nevoie de feminism? Realitatea nemijlocită ne oferă răspunsul. Într-o societate în care femeile sunt încă vândute și cumpărate precum un obiect – ziarele sunt pline de astfel de relatări-, o societate în care violența în familie e un fenomen extrem de răspândit iar această violență este îndreptată mai ales contra femeilor și copiilor, discursul feminist e o necesitate.

Pentru că suntem într-o universitate aș supune examenului d-voastră și o altă situație. Dacă ne uităm la BCU în sala de lectură a studenților vom vedea că proporția este cam de: 55% studente și 45% studenți. În sala/sălile cititorilor profesioniști, acolo unde citesc cititorii de profesie, cercetătorii, cadrele didactice universitare, bărbații domină numeric. Care este explicația? Unde au dispărut studentele acelea din sălile pentru tineret? Unde sunt studentele acelea dornice de afirmare profesională? Cum - cred că suntem de acord - creativitatea, acea neliniște intelectuală pe care o numim inteligență nu se distribuie nici pe criterii de etnie, rasă, religie, sau clasă socială, înseamnă că

există niște mecanisme socio-culturale care duc la această situație. Discutând această realitate care sugerează existența unor mecanisme limitative pentru femeile intelectuale, lipsa de încurajare din partea societății pentru continuarea activității intelectuale dincolo de un anume prag socotit acceptabil, deci discutând această situație cu un distins coleg, răspunsul lui a fost dezarmant: “Nu știu, nu m-am gândit niciodată la chestia asta.” Deci, exact la chestiuni de acest ... gen, pe care le considerăm normale, ne invită a medita feminismul. Să mai continui și să mă întreb de ce în toate marile biblioteci din România mâna de lucru predominantă sunt femeile, chiar și acolo unde e vorba de muncă fizică grea - și parcă noi, femeile suntem sau trebuie să fim gracile și firave – mă refer la căratul a sute de kg pe zi: cărți, ziare, reviste care trebuie să ajungă din depozite la cititori/cititoare sau invers. Deci mâna de lucru e predominant feminină, dar directorii marilor biblioteci sunt preponderent bărbați. Poate să mai scape câte o bibliotecă municipală, orașenească sau sătească, în nici un caz cele depozitare a depozitelor legale, cele de cercetare. Discursul feminist sau de gen ar putea explica aceste realități și sugera niște soluții.

În cultura noastră care suferă de un anume analfabetism de gen (reiau expresia Mihaelei Miroiu din “Introducerea” la recentul *Lexicon feminist*), o feministă își începe adesea conferința justificându-se că e căsătorită, că nu e frustrată în viața personală, că aderența ei la curentul cu pricina are cu totul și cu totul alte ... pricini. Aș remarca în treacăt că discursul misogin nu prea simte nevoia să se justifice.

Deci, voi urma și eu tipicul începând cu o justificare. Nu pot uita în această remarcabilă incintă că eu vin de partea cealaltă a râului, de dincolo de pod și arunc, cum spune Arthur Miller într-o celebră piesă a sa, *A view from the Bridge*, o vedere de pe pod. Vin deci dintr-o facultate dedicată aplecării asupra textului, asupra detaliului și care poate uneori, dacă o face prea scolastic, riscă să piardă din vedere întregul, totalul, generalul. Din acest punct de vedere, regret timpurile Facultății de Litere și Filosofie când astfel de primejdii erau ceva mai diminuate, cred eu. În consecință, și prezentarea mea din aceasta seară are două părți: – prima parte este concretă, legată de o experiență internațională printre feminisme, cealaltă în care mă încercă tentația generalizării, a sintezei analizez specificitatea feminismului românesc,

deci partea a doua este un soi de ... printre feminisme în România.

I. Mai dulce-mi pare calea acum la-ntors acasă!

Pentru orice român cu scaun la cap, categorie în care se va dovedi că autoarea acestor rânduri nu intră, o călătorie în STATE e un motiv de bucurie, chiar de ... extaz. Plecam AFARĂ pentru un simpozion menit a comemora două aniversări rotunde. The Southwest Institute for Research on Women (Institutul din Sud-Vest pentru cercetări privind femeile) sărbătorea douăzeci de ani. Programul acreditat să acorde diplome de master și de doctorat în “women’s studies” (“studii despre femei”) – aiurea acest lucru nu trezește nici zâmbete ironice, nici ridicări de sprincene ci este luat foarte în serios – deci programul de women’s studies de la University of Arizona din Tucson aniversa cincisprezece ani, o frumoasă adolescență.

Având în vedere că la Tucson, Arizona își desfășoară sau și-au desfășurat activitatea universitare cu state recunoscute în domeniul studiilor de gen și ale căror lucrări încep să pătrundă și în bibliotecile noastre, în programele noastre, precum: Monique Wittig, Dorothy

Dinnerstein sau Annette Kolodny, totul ar fi trebuit să fie numai garoafe și zile senine. Amabilitatea gazdelor, modul pragmatic... american în care ele, gazdele și-au adus aminte de cei aflați acum departe, dar care s-au aflat (Unde-s deșerturile de altădată? – Căci în Arizona, nu există zăpadă!) mai dăunăzi sub ocrotirea Almei Mater Arizonensis, toate ar fi trebuit să contribuie la o vizită doar zâmbete și amabilități, și melancolie.

Simpozionul *The Future of Women's Studies: Foundations, Interrogations, Politics* (Viitorul studiilor despre femei: întemeieri, întrebări, politici) s-a dovedit, însă, a fi în ciuda deschiderii internaționale afișate, o manifestare a narcisismului american pe cale de a-și exporta punctul de vedere cu orice preț. Probabil că primul șoc a fost și prima secțiune în care am avut ideea de a intra. După citirea unor lucrări bine fundamentate și informate, așa cum le fac de obicei universitarii americani, a urmat un strigăt disperat din partea uneia dintre participante: Ce faceți pentru a integra teoria marxistă în cursuri și seminarii? O anume defazare, un anume narcisism își arătau deja ...colții. Capacitatea americană de a folosi teoria marxistă strict ca o unealtă teoretică, capacitatea, nonșalanța de a neglija de dragul sau cu orgoliul discursului academic realitatea unui sistem care își clama până recent atât dependența de cât și ascendența în mai sus-numita teorie, nu părea să

creeze neliniști nici metafizice nici metodologice colegelor mele de peste Ocean. Rămâneam inevitabil conectată la contextul meu istorico-geografic.

Ședințele plenare, dezbaterile la care au participat și personalități cunoscute pentru studiile etnice sau de gen (Norma Alarcon, Chandra Talpade Mohanty, Bonnie Zimmermann sau Robyn Wiegman) au pus în evidență același spirit obligatoriu stângist. Feminismul capitalist este un non-sens, au clamat vorbitoarele cele mai vizibile. Nu s-a explicat dacă feminismul comunist este sau nu este un non-sens. Chestiunea a rămas să plutească doar suav în aer și în mintea mea crudă, probabil, și plină de întrebări est-europene. S-a tunat și s-a fulgerat în schimb contra capitalismului academic. Capitalismul academic este tendința tot mai agresivă, chiar și în economia biruitoare americană, de a transforma studentul în client și universitatea în furnizor de servicii intelectuale. Este ceea ce pe meleaguri mioritice înseamnă studentul cu taxă. Despre imposibilitatea unor structuri statale de aiurea de a susține instituțiile de educație, deci, despre imposibilitatea de a evita capitalismul academic, alternativa fiind neplata salariilor și punerea sub semnul întrebării a însăși instituțiilor respective nu s-a vorbit. Probabil că astfel de situații specifice vor fi fost și ele considerate prea locale.

Șefe de program sau de catedră au cerut vigilență sporită pentru că prea e interesată Banca Mondială de programe cu o componentă de gen. Nu cumva este aceasta ultima șmecherie a capitalismului atotbiruitor?! De la înălțimea staturii obeze a unei vorbitoare plătită la o foarte prestigioasă universitate americană într-o săptămână cu salariul meu pe un an școlar, astfel de angoase mi s-au părut indecente. La fel ca strigătele de Third World Women (femei din lumea a treia) ale unor doamne respectabile, cândva odraslele unor familii din lumea mai puțin favorizată a Americii, astăzi universitare de mare renume plătite cu sume respectabile pentru a-și juca în continuare rolul, și uitindu-se foarte grijulii la ceas, nu știu prea bine de ce. Să nu-și depășească timpul sau să nu se obosească ele prea mult? E frumos că nu au uitat de unde au pornit, dar mai reprezintă ele, cu adevărat, un punct de vedere autentic al acelor medii? Sau, nu cumva, sunt ele un punct de vedere mercantilizat și transformat într-un produs comestibil și menit a evita strepezirea dinților sau ... conștiințelor din motive de angoase sociale, egalitariste?

De subtilitățile riscurilor instituționalizării programelor de *women's studies*, un alt loc comun al discuțiilor, plaiurile mioritice nu sunt lovite, cel puțin nu pentru moment. Aceasta pentru că instituționalizarea studiilor de gen este abia la început în România. Aceasta nu înseamnă

că astfel de discuții mi-au părut nerelevante. Din contră, îmi pare că beneficiind de experiența altora, am putea evita stadiul *women's studies* (studii privind femeile) pentru a trece direct la stadiul *gender studies* (studii de gen) care presupune studierea problemelor atât ale femeilor cât și ale bărbaților, unele neputând fi rezolvate, conceptualizate cu succes fără celălalte.

O privire indiscretă în secțiunea dedicată femeilor de culoare mă avertizează că: "White people are not admitted in this panel!" ("Albii nu sunt admiși în această secțiune!"). Cu optimism debordant, consider chestiunea o glumă studentască de prost gust și trec voioasă mai departe, adică în altă secțiune. Noroc că agapa universitară din seara cu pricina mă obligă să-mi revizuiesc punctul de vedere. O asistentă de culoare mă avertizează bosumflată că nimic nu s-a schimbat de douăzeci de ani. Adică?! Intelectualele albe folosesc textele scriitoarelor de culoare. Subscriind la "grozăvia" situației nu prea înțeleg de ce intelectualele de culoare nu pot folosi textele scriitoarelor albe. Prejudecățile, reținerile, ghetoul continuă susținut acum de partea cealaltă a aceleiași baricade de odinioară. Mai aflu în plus că: "This city is too white" ("Acest oraș e prea alb"). În fața nedumeririi mele că, la Tucson, nici băștinașii americani nici mexicanii nu prea dau albeașă aspectului stradal,

mi se explică cum că era vorba strict despre cei de culoare ... neagră.

Dar slavă Domnului! simpozionul nu este doar un motiv de întristare. Chandra Talpade Mohanty dezvoltă noțiunea de “feminist literacy,” adică alfabetizarea feministă a femeilor, un fel de conștientizare și creare a capacităților de acțiune pentru păstrarea demnității și a respectului pentru propria persoană. Secțiunile “genul și handicapul” sau “femeile și filantropia” pun probleme deosebit de interesante. Este genul feminin un soi de handicap? Sunt femeile și bărbații suferind de o serie de handicapuri tratați diferențiat de societate? Există o tendință de a considera handicapul psihic la bărbați mai degrabă o problemă cauzată de societate decât de organicitatea ființei respective? Există o tendință de a considera handicapul psihic la femei mai degrabă o problemă cauzată de organicitatea ființei respective decât de societate? În sfârșit, femeile filantroape m-au liniștit privind succesul marxismului american. E posibil ca interesul agresiv al intelectualilor americani pentru marxism să fie urmarea marginalizării universității și a discursului academic în societatea de consum. Continuând tradiția unor doamne Vanderbilt, de exemplu, care au acordat sprijin material sufragetelor inclusiv prin donația unei case la New York - astăzi sediul NOW (National Organization of Women) - femeile cu stare din America de astăzi consideră

că trebuie să facă ceva practic pentru surorile lor mai puțin norocoase. Donațiile se fac conform unor planuri și evaluări minuțioase în care se are în vedere finalitatea socială. Criticile marxiste sunt ascultate cu atenție și integrate în planurile de restructurare până la limita maximă a suportabilității sistemului, dar cu convingerea fermă că doar o piață puternică poate asigura un standard de viață corespunzător, precum și baza economică a pluripartitismului, a democrației.

Am plecat înapoi spre bătrâna Europă convinsă (a câta oară?) că frustrările, probabil mai mult ca momentele de comunicare, impun necesitatea unui discurs feminist, cultural propriu zonei noastre post-comuniste. Pe de altă parte nu putem uita greutățile practice de a impune acest discurs în condițiile în care ne păstrăm într-o poziție de dependență atât economică, dar și informațională. Capacitatea noastră de a ne face auzită vocea depinde fatal de capacitatea altora de a ne da mijloacele materiale pentru a ne face vocea auzită la simpozioane sau congrese. Și dacă dialogul surzilor pare a domina această lume în care cu cât comunicăm mai mult, cu atât ne auzim mai puțin, înapoi acasă abia aștept să am răgazul și distanța în apropiere de a cugeta asupra feminismelor românești în concertul celor internaționale și în comparație cu ele.

II. Înapoi, acasă

Există un feminism românesc contemporan? Cu siguranță, da. El înseamnă atât un mare număr de organizații NGO-uri, cât și o elită a feminismului situată, normal, la nivelul unor institute de cercetare, universități. Aș spune chiar că există o anumită tentație a discursului de gen/a discursului feminist, tentație evidentă în numărul mai mare de lucrări dedicate femeilor în literatură, arte, cultură, în general. Că unele din aceste încercări nu se bazează pe o lectură teoretică adecvată, ca multe dintre ele se opresc doar la nivelul reprezentării femeilor, a numărului și importanței personajelor feminine este o cu totul altă chestiune. Aș adauga apoi existența acestui interes, nu doar în marile universități, la București, Cluj, Timișoara, centre, de obicei, amintite în literatura de specialitate, dar și la Iași (prin contribuția anglistei Odette Blumenfeld), la Brașov (prin activitatea Gabriellei Chefneux), sau în alte centre. Aș spune că există deja în feminismul românesc contemporan zone de umbră sau zone de vizibilitate maximă care nu sunt fără legătură cu factori subiectivi, ori cu problema accesului la resurse pentru documentare și cercetare.

Are feminismul românesc o istorie? Sau este el o creație strict anilor post-1990, ieșind el pur

și imaculat, precum Atena din creștetul lui Zeus, în lumea de după 22 Decembrie 1989, caracterizată prin libertate de mișcare, de documentare și de exprimare. Într-o mare măsură, aș spune că există tentația acestei imaculări a istoriei feminismului românesc prin obliterarea perioadei 1945-1989, fenomen complex și insuficient tratat încă. Problema istoricității discursului feminist este o chestiune vitală. Fără istorie nu există prestigiu, fără prestigiu legitimarea e și mai dificilă. Fără îndoială, feminismul românesc își poate asuma o serie de femei de seamă din trecutul românesc mai îndepărtat, figuri nobiliare, doamne și domnițe, Doamna Chiajna, Doamna Clara, mama lui Ștefan sau Mihai Viteazul, figuri de autoritate construite adesea negativ dacă au depășit prea mult un anumit grad de vizibilitate și autonomie politică fata de soții lor. *Nu sunt istoric, deci, nu mă întind mai mult pe acest teritoriu.*

În timpurile mai apropiate le avem pe Ana Ipătescu, Maria Rosetti, Maria Flechtenmacher, Sofia n. Cocea, căsătorită Chrisoscoleu, Constanța Dunca-Schiau, Dora d'Istria, Calypso Botez, Sofia Nădejde, Smara-Smaranda Gheorghiu, Adela Xenopol, Eugenia de Reuss-Ianculescu, Alexandrina Cantacuzino, Maria Băiulescu. În mare măsură, sunt necunoscute diligențele unor feministe sprijinite activ de Regina Maria pentru acordarea votului universal atât bărbaților cât și femeilor prin Constituția din

1923, cerință respinsă și considerată mult prea avansată pentru societatea românească. Nu sunt cunoscute eforturile depuse de o serie de organizații, sau personalități din prima jumătate a secolului al XX-lea pentru ca femeile să poată avea un cont la bancă în nume personal, să poată fi membre în consiliile de administrație ale unor întreprinderi, consorții industriale, să îmbrățișeze orice meserie doresc, dacă o doresc. De menționat, în acest sens Eugenia Botez care face o trecere în revistă a acestor eforturi.

Cu alte cuvinte, feministele de astăzi au o istorie pe care să se bazeze și care să le încurajeze, așa zice chiar. Că această istorie e în mare măsură necunoscută, că de multe ori aceste personalități au lucrat în izolare unele față de altele, că eforturile lor nu s-au constituit într-o tradiție coerentă în care o generație să preia și să continue eforturile celeilalte, că asistăm mai degrabă la eterne începuturi, este o altă chestiune care, de fapt, nu e proprie doar feminismului românesc, ci istoriei femeilor și istoriei emancipării femeii, în general. A se vedea în acest sens argumentele aduse de istoricii Gerda Lerner și Karen Offen.

În același timp, așa remarca faptul că majoritatea acestor personalități au lasat articole, uitate, cele mai multe dintre ele, în revistele timpului. Istoricul Ștefania Mihăilescu face acum operă de pionierat reeditându-le. Orientarea lor preponderentă a fost, într-un anumit sens,

decalată și istoric și geografic față de Europa Occidentală și chiar față de Statele Unite. În aceste țări, culturi avem femei scriitoare în secolul al XVIII-lea. În 1848 adunarea femeilor americane de la Seneca Falls adoptă ca document o rescriere a constituției americane din perspectivă feminină. În aceeași perioadă, Elizabeth Cady Stanton scrie o *Biblie pentru femei*. Toate aceste manifestări continuă ideile liberale ale iluminismului îmbogățindu-le, nuanțându-le cu o perspectivă de gen. Problematika acestor lucrări vizează cu prioritate argumentarea necesității accesului neîngrădit al femeii la educație și în viața politică, ceea ce este exact în spiritul celor două mari feministe ale secolului al XVIII-lea: Mary Wollstonecraft și Olympe de Gouges¹.

Cu excepția lui Calypso Botez, feministele române nu au reușit să depășească un anumit nivel pragmatic, o legare directă a articolelor, broșurilor lor de stringente realități. Singură Calypso Botez a încercat o sinteză a problematicei feminismului, o sistematizare discursurilor feministe. Eforturile feministelor române de la sfârșitul secolului al XIX-lea și de la începutul secolului al XX-lea îmi amintesc - și o spun cu afecțiune dar în spiritul adevărului - de ziaristele engleze din secolul al XXVIII-lea (Charlotte Lennox, Eliza Haywood, Lady Mary Wortley Montague, Mary de la Rivière Manley) care au scos, neobosite, reviste, care au fost apoi

interzise, apoi au scos alte reviste scriind articole și articulate, broșuri și broșurele despre necesitatea educării femeilor și a participării lor la viața publică.

O altă chestiune care trebuie discutată este situarea feministelor românce față de discursul naționalist. Pentru feministe românce ale acestei perioade sororitatea cedează în fața intereselor naționale. Problema feminină nu poate fi rezolvată decât în cadrul națiunilor puternice.

Există apoi o anumită rețineră, jenă de a trata feminismul ori emanciparea femeii în perioada comunistă în România, situație explicabilă psihanalitic dar care nu e justificabilă din punct de vedere științific. Se știe doar ce problematică este, de exemplu, discutarea literaturii române în perioada respectivă. În orice caz, ocultarea acestei perioade sub eticheta “a fost dictatură și nu se poate vorbi de o emancipare reală a femeii” nu mi se pare o simplificare eficientă. Trebuie amintită politica de alfabetizare masivă de la începutul perioadei comuniste, politică de care au beneficiat, mai ales, femeile, căci în rândul lor analfabetismul era mult mai răspândit, apoi accesul larg al femeilor, mai ales, al celor sărace la educație. Politica de emancipare a femeilor, așa heuripistă cum a fost ea, a asigurat o vizibilitate politică nemaîntâlnită până atunci femeilor românce, chiar în condițiile în care puterea autentică era rezervată unui număr

limitat de persoane aflate la vârful ierarhiei politice. Pe de altă parte, după interzicerea avorturilor, femeia din România a fost supusă uneia dintre cele mai brutale, istoric vorbind, exproprieri. I s-a expropriat propriul ei trup, controlul asupra vieții intime de către stat prin nebunești politici pro-nataliste. Toate aceste lumini și umbre trebuie analizate cu discernământul și nuanțele cuvenite.

Arhivele ar trebui scotocite, istoriile personale (jurnale, memorii, interviuri, scrisori, etc.) ale unor femei care au fost figuri marcante ale mișcării comuniste, ale regimului comunist ar trebui scrutate cu atenție pentru a se putea vedea exact, și nu impresionist, care a fost raportul dintre feminism (emanciparea femeii) și ideologia comunistă. Figuri, precum Elena Filipescu-Filipovici, Ecaterina Arbore, Constanța Crăciun, cred că ar fi interesant de evaluat din acest punct de vedere. Ca să nu mai vorbim de analiza cazurilor Ana Pauker, Elena Ceaușescu, femei ajunse la cele mai înalte nivele ale puterii. Care a fost mecanismul promovării lor? Exemplul, influența, puterea soțului, partenerului, exclusiv? În ce măsură opoziția față de politica dictatorială pe care ele au reprezentat-o și servit-o s-a altoit, fericit, pe inconfortul de mult mai veche sorginte patriarhală în a vedea o femeie în fruntea statului? Una dintre ele era și evreică, deci, straină, pe deasupra. Iar cealaltă a fost suspectată

de origine țigănească, a se vedea presa de la începutul anului 1990.

Pe de altă parte, accesul larg la educație și știință al femeilor a permis, în perioada respectivă, afirmarea unor personalități de vârf, precum Ana Aslan sau Raluca Ripan (singura femeie rector, cred, din istoria învățământului superior românesc). Cred că evaluarea lor din punct de vedere feminist ar fi interesantă. Într-un interviu acordat Ecaterinei Oprescu, Ana Aslan mărturisește: “Dacă m-aș fi căsătorit, nu aș fi realizat atâtea” (34). S-au mărginit aceste femei ele la a fi niște fericite excepții sau au sprijinit și alte femei să accedă la același înalt nivel profesional? Cum au resimțit renunțarea la condiția maternității? Chestiunea este cu atât mai actuală cu cât nici astăzi nu aș zice ca prea multe femei “mobilează” fotoliile Academiei Române, nici prea multe nu sunt membre în forurile de evaluare academică, acreditare a titlurilor și diplomelor.

A mai existat apoi și un feminism neînregimentat politic în România comunistă, pe nedrept de puțin amintit azi. Mă refer la figura de mare rafinament intelectual a Ecaterinei Oproiu, traducătoare de literatură feministă franceză, autoarea unei cărți de interviuri cu femeile, adevărată panoramă netrunchiată a condiției feminine în anii 1970 și autoarea unei superbe cărți a fetelor, contribuție românească la

o problematică încă puțin cercetată: *girlhood* (condiția fetelor).

Fără îndoială, libertatea de exprimare și documentare de după 1990 a influențat discursul feminist românesc, așa cum l-a influențat și pe cel din țările foste comuniste, în general. Printre puținele încercări de evaluare a feminismului est-european se numără articolul Dașei Duhacek din *A Companion to Feminist Philosophy* a cărei concluzie este: “If this overview is more inclined to open up problems, it is because it portrays the picture, or an incomplete mosaic, of Eastern feminist philosophy. Every aspect of the very existence of this philosophy and its existence is a process, an unfolding which is central not only to itself but to feminist philosophy as a whole. Given that philosophy is at its best where it provokes and disturbs rather than settles, I consider the question to be more important than the answers” (p. 135).

Cu alte cuvinte, filosofia feministă est-europeană mai degrabă pune întrebări decât reușește să le dea un răspuns.

Discursul feminist românesc la rândul său mai degrabă încearcă să recupereze un deficit al cunoașterii condiției reale a femeii. Se fac studii extrem de solide în acest sens (Otilia Dragomir, Laura Grünberg, Adriana Băban, sau Enikő Magyar-Vincze). În mult mai mică măsură reușește feminismul românesc și est-european să

și fundamenteze niste instrumente teoretice (noțiuni, eventual metode) pentru înțelegerea fie a condiției femeii în general sau, pentru înțelegerea realităților de gen din zona post-comunistă. Nimic similar cu noțiunile impuse deja de exponente ale altor feminisme poziționate și ele diferit față de feminismul occidental. Mă gândesc la noțiunea de *womanist* dezvoltată de Alice Walker, la teoria subalternului dezvoltată de Gyatri Spivak, la privirea critică asupra esențialismului feminismului occidental aruncată de Chandra Talpade Mohanty în *Under Western Eyes*, sau de Chela Sandoval².

Aproape nimic din aceasta bogăție - și de ce să nu o spunem - rafinament teoretic și metodologic în feminismul est-european. Printre foarte puținele excepții se numără Mihaela Miroiu cu noțiunea ei de convenabilitate³, sârboaică Marina Blagoevici cu notiunea de *petty matriarchy* (mărunta matriarhie)⁴, sau sârboaică Branka Arsic care încearcă să citească trupul feminin ca o bibliotecă, într-un discurs post-modern extrem de rafinat în romanul ei *Dictionary* apărut în 1995. "Library is the scene of history. Library is, like the female body, a stage on which wars, victories and losses, loves, betrayals and deaths simultaneously take place. Library is like a female body, a stage on which all the languages are spoken and all the writing are written at the same time. Library is like the female body,

a stage of eternally unsatisfied desires and irretrievably lost chances" (apud Jaggar și Young, p. 135).

Cred că maturizarea teoretică a feminismului est-european ar necesita urmărirea traseului feminismelor marginale de tipul *Black feminism*, *post-colonial feminism*. Apartenența noastră la Europa nu impietează asupra unor astfel de strategii. Europa nu este ceva monolitic și identic de la Atlantic spre Est. Istoric și cultural există o serie de puncte comune între post-colonialitate și Europa de Est. Aș sugera înlocuirea termenului *colonial* cu cel *imperial* (respectiv, înlocuirea termenului de *post-colonialitate* cu cel de *post-imperialitate*), pentru cei care obiectează că noi nu am fost în situația unei colonii politice. Din contră, starea de *post-imperialitate* a mai existat în istoria noastră, ea nu e de actualitate doar în raport cu nu destul de recentul defunct, din punct de vedere istoric, imperiul Sovietic. Aș caracteriza această condiție prin dependența față de un centru, prin tensiunea dintre centru și periferie ca sursă de complexe de inferioritate sau de energie, prin obsesia rămîinerii în urmă, prin imitația centrului și rezultatul ei hibridizarea (c.f. Homi Bhabha), sau modelele de substituție (c.f. Virgil Nemoianu)⁵, modernizarea incompletă, zbateri între atracții europene integratoare, simultaneiste și mișcări protecționiste de salvare a specificului național, ambiguitatea culturală⁶,

incompleta orientalizare, ignorarea vecinilor sub raport cultural, ignorarea limbilor vorbite în zonă, precum și a culturilor respective în favoarea modelelor venite din centrele de prestigiu ale Europei Occidentale.

Cred că aceste realități nu pot fi neglijate de discursul feminist.

Îmi pare deci feminismul românesc trebuie, totuși, să abordeze propria sa problematică ținând cont de contextul nostru cultural specific.

1) Feminismul este un discurs importat, dar necesar, care trebuie să își adapteze tonul și stilul realităților noastre. Aș face o paralela cu bonjuriștii secolului al XIX-lea. Feministele românce sunt generația lui *how-do-you-do*, toate familiarizându-se cu discursul feminist în urma unor stagii în SUA. Progresele de după 1990 – creșterea treptată a numărului femeilor din guvern, acceptarea femeilor în armată după 1990 ca militari de carieră, schimbarea legislației prin recunoașterea existenței unor infracțiuni de gen: hărțuirea sexuală, violul domestic, violența domestică, scoaterea homosexualității din codul penal – toate au venit ca urmare a unor influențe externe;

2) situarea discursului și a problematicei feministe în contextul comunist și post-comunist, imposibil de eludat. Discursul egalitarist comunist a dus la supralicitarea diferențelor, ceea ce poate justifica inegalitatea dintre sexe. *A propos* de aceasta se cuvine luată

în considerare construcția diferită a spațiului public și privat față de Europa Occidentală. La noi, spațiul privat a fost un spațiu de refugiu față de patriarhul suprem, statul comunist, dar în interiorul lui s-a păstrat ierarhia bărbat – femeie.

3) importanța influenței religioase, mai ales în mediul rural unde nu există practic altă ofertă culturală decât cea a televizorului. Singura încercare serioasă de a stabili un dialog între biserică și feminism este lucrarea Ancăi Manolache – *Femeile în Biserica lui Cristos*;

4) importanța mediului rural – 55 % din populația României trăiește la sat, mediu în care tradițiile patriarhale sunt extrem de puternice și în care se consideră că este normal ca femeia să sufere mai mult decât bărbatul și în care noțiunea de violență domestică începe doar de la o bătaie zdravană și repetată;

5) feminismul românesc și est-european trebuie să abordeze și problemele unor grupuri de femei minoritare delimitând centrul de margine în interiorul societății românești, dezbătând relația dintre feminism și naționalism:

- condiția femeilor imigrante în cadrul noilor minorități etnice (arabi, chinezi, etc.) rezultat al globalizării;

- condiția femeilor rome. De menționat că nu avem în discursul teoretic românesc un discurs teoretic despre rasă, dar cred că avem o problemă rasială care seamănă mult cu cea a negrilor din SUA;

6) abordarea spațiilor și discursurilor misogine din cultura românească asupra cărora păstrăm o tăcere respectuoasă. Un “bun” exemplu în acest sens este Cioran, pentru care femeia este mundanul, materialul de care bărbatul filozof are nevoie pentru amuzament și descărcare. În acest context e necesară și cunoașterea momentelor de dialog, de răspuns, *talking back* ale feministelor române la misoginismul filozofic sau cultural. Un exemplu interesant în acest sens este articolul Sofiei Nădejde apărut în *Contemporanul* în 1888: “Răspuns d-lui Maiorescu în chestia creierului la femei”. Marele critic considera că doar la popoarele “primitive” creierul este egal la femei și la bărbați. Pe măsură ce popoarele se civilizează creierul la bărbați se mărește căci ei singuri trebuie să facă față provocărilor civilizației. Tot în acest context e interesant de semnalat timiditatea femeilor care practică exercițiul critic. De exemplu, în cartea sa dedicată prozatoarelor române Liana Cozea se scuză că trebuie să polemizeze cu divinul critic. Despre ce este vorba? După omiterea celei mai talentate scriitoare din secolul al XIX-lea, ne referim la Iulia Hasdeu, în timp ce alte amatoare grațioase precum Matilda Cugler Poni sunt bine merci prezente și chiar complimentate (nu excesiv, însă), criticul este iritat de-a binelea când trebuie să scrie despre scriitoare de mare talent, precum Hortensia Papadat-Bengescu sau

Henriette Yvonne Stahl. Ne mărginim a da două citate relevante: “Literatura sa [a Hortensei Papadat-Bengescu], chiar aceasta din urmă, pretinsă obiectivă, e o literatură fundamental feminină, fără nici o scăpare din din cercul închis al condiției sexuale, lipsită întâi de toate de interes pentru ideile generale, pentru finalitățile îndepărtate ale universului, pentru simboluri și pentru problema morții cosmice” (738). Sau: “Literatura Henriettei Stahl este feminină întrucât se sprijină în mod discret pe problema fericirii femeii” (742). Dacă și *Madame Bovary* sau *Anna Karenina* sunt sau nu curat romane feminine, nu știm pentru că marele nu își extinde demonstrația, dar nici Liana Cozea nu îndrăznește a pune punctul pe i. Nu este vorba aici, în opinia noastră, de o diminuare a lui Călinescu, ci de o mai justă situare și înțelegere a sa și de recunoașterea spațiilor misogine din literatura și cultura română.

*

În consecință, cred că este cazul și momentul ca feminismul românesc contemporan să își găsească propria sa “voce” conceptuală teoretică, pentru a fi cât mai convingător și pentru a permite femeilor din România să se regăsească în el. Cred că suntem în momentul când ar trebui adoptată o strategie de tipul: *This bridge Called My Back*⁷ sau *Sister Outsider*⁸. Aceste titluri oximoronice indică atât conștiința unei mișcări internaționale feministe, mișcări internaționale

de femei, cât și necesitatea găsirii aceluși timbru unic și specific, a acelor unelte teoretice specifice realităților noastre. Acesta cred că este drumul de urmat pentru feminismul românesc la ora actuală.

Referințe:

Călinescu, George. *Istoria literaturii române de la origine până în prezent*. București: Minerva, 1985.

Cozea, Liana. *Prozatoare ale literaturii române*. Oradea: Biblioteca revistei "Familia", 1994.

Jaggar, Alison M. și Iris Marion Young (ed.). *A Companion to Feminist Philosophy*. Malden: Blackwell, 1998.

Miroiu, Mihaela. *Convenio: despre natură, femei și morală*. Iași: Polirom, 2002.

Oproiu, Ecaterina. *3x8 plus infinitul*. București: Eminescu, 1975.

Note

¹ Wollstonecraft cu *Vindication of the Rights of Woman* iar Olympe de Gouges - nemeritat de puțin cunoscută, revoluționara girondină care a redactat *Les Droits de la femme et de la citoyenne* și care este

ghilotinată pentru a fi sfidat ordinul autorităților Terorii de a închide cluburile de discuții pentru femei organizate de ea.

² Chela Sandoval dezvoltă notiunea de "US Third World Feminism", un feminism care se opune feminismul alb, al clasei de mijloc din SUA. După Sandoval, femeile de culoare există în spațiile interstițiale dintre categoriile legitimate prin ordinea socială. Ea consideră că există un feminism hegemonic și o conștiință diferențială (*differential consciousness*) care e rezultatul unor alte situații, e o variabilă rezultat al unor crize, intersecții, întâlniri, intensități diferite și care permite existența unor identități fluide în cadrul feminismului.

³ Prin convenabilitate se încearcă depășirea opoziției tradiționale dintre etica grijii și etica dreptății.

⁴ Mărunta matriarhie (influența femeii în familie) este recompensa gratificării prin sacrificiu sau a gratificării întârziate oferită femeilor de construcțiile tradiționale familiale.

⁵ Renașterea, barocul, iluminismul, romantismul, modernismul, etc. au avut toate aspecte de hibriditate în această zonă.

⁶ Nu sunt nici colonii propriu-zise, dar nu sunt nici culturi hegemonice cu care sunt asimilate din exterior ca Europa, fiind la est de unii și la vest de alții.

⁷ După titlul cărții manifest a lui Cherrie Moraga și Gloria Anzaldua, feministe mexicane-americane.

⁸ După titlul cărții de eseuri a lui Audre Lorde.



Ion Cordoneanu

Sex și ideologie

ION CORDONEANU

Assistant Lecturer,
Ph.D. at the Department of Philosophy
and Theology, Faculty of Letters, History and
Philosophy, University of Galati, Romania

Sex is the greatest magic force of nature. Its actions prefigure the mystery of the One. Plato and Orwell are two cases in which ideology distorts the sense of sexuality. Two thinkers of the XXth century, Julius Evola and Michel Foucault, represent two different perspectives for a philosophy of sexuality – a metaphysics and a history of conscience, but the ideology must be sought where we see too much freedom or no freedom at all. And for that, we have two moments: Woodstock (1969) and Communism.

„Ar fi vrut să poată merge împreună pe stradă, dar nu ca acum, ci deschis, fără nici o frică, să vorbească câte-n lună și în stele, să facă mici cumpărături pentru casă. Dar mai tare ca orice dorea să aibă un cuib al lor, unde ar putea rămâne singuri, fără a-și cerși iubirea de la o întâlnire la alta. [...] Amândoi știau că fac o nebunie, că astfel își sapă singuri groapa. Iar acum, așezat pe marginea patului, gândurile îl purtară din nou la subsolurile Ministerului Iubirii” (George Orwell, 1984)

KEY WORDS:

communism, Orwell, sexuality, Plato, Woodstock, representation

K. Popper se decide să scrie „The open society and its enemies” în ziua când a aflat despre invadarea Austriei, în martie 1938. Care este evenimentul care m-a decis să scriu acest text, nu cred că interesează pe cititor, dar, scriind acestea, (îmi) pot explica unele tonuri poate ușor patetice pe care am fost nevoit să le reprim. Nu a existat un *eveniment* propriu-zis care să determine într-un fel sau altul această sumară cercetare, el fiind suplinat de o *realitate* care definește, într-o foarte mare măsură, comportamentul, așteptările și dorințele omului contemporan: inflația erotismului și exacerbaria sexualității. În ce măsură acestea vorbesc despre om, în esența lui, sau sunt doar epifenomene ale conștiinței, nu voi căuta aici un răspuns. În schimb, voi încerca o scurtă și selectivă analiză a relației dintre sex și ideologie, din perspectiva istoriei ideilor, și nu numai, interesându-mă, în special, de modul cum ideologia a integrat în structura și conținutul ei o concepție despre relația dintre sexe.

Pornind de la premisa, acceptată de specialiști, că nu toate ideologiile deformează realitatea, cedez, totuși, tentației, de a accepta și de a porni la drum cu o definiție restrânsă a ideologiei înțeleasă drept “cunoaștere falsă”, “iluzie” sau “falsă conștiință”. Apoi, consider necesar a arăta chiar dintru acest început cu false (sic!) accente de retorică postmodernă, că mă situez pe poziția hermeneuticii popperiene care

admite că subiectivitatea ideologiei este un impediment în cercetarea științifică.

Platon și Orwell

În dilogurile lui Platon avem de-a face cu două concepții despre sexualitate, una expusă în *Banchetul*, iar cealaltă în dezvoltată în *Republica*. Le vom expune și discuta pe rând.

În *Banchetul*, Platon închipuie un mit, conform căruia la început a existat o rasă primordială, un gen de viețuitoare care cuprindea în sine principiul masculin și principiul feminin, și care se chema androgin. Fiind îngrijorați de puterea lor (tema prometeică), zeii hotărăsc să-i taie în două, fiind astfel determinată apariția ambelor ființe, cu sex masculin, respectiv feminin. Demitologizată, povestea descrie, de fapt, starea oamenilor în timpurile imemorale (*in illo tempore*), când aceștia trăiau într-o perfectă unitate, fiind nemuritori și ființe absolute, nescindate, neduale. Diferențierea sexelor este corespunzătoare stării acelei ființe care nu-și mai are viața în sine, ci în celălalt, iar dorința de celălalt reprezintă dorința după nemurire, împlinire spirituală. Platon este, se pare, mai interesat de dualitatea sexelor, rostul mitului fiind acela de a explica semnificația erosului: “În fond, omul, iubind și dorind, caută, așadar,

confirmarea de sine, participarea la ființa absolută, abolirea *steresis*-ei - a privației și neliniștii existențiale conexe” (Julius Evola, *Metafizica sexelor*, Humanitas, 1994, p. 87).

Cealaltă teorie, expusă în *Republica*, va avea în vedere nu semnificația erosului ci organizarea cetății ideale. Aici Platon prevede, cel puțin în privința grupului restrâns al paznicilor, un gen de “comunism al femeilor” (criticat de către Aristotel în cartea a doua a *Politicii*). După ce este clarificată ideea că “nu există (...) nici o îndeletnicire privitoare la ocârmuirea statului, proprie femeii, ca femeie, nici vreuna proprie bărbatului, ca bărbat. Ci, fiind naturile sădite în același fel în ambele sexe, femeia participă, potrivit cu firea ei, la toate îndeletnicirile, și la fel și bărbatul, doar că în toate femeia este mai slabă decât bărbatul” (*Rep.*, 455 d), Socrate afirmă că legiuitorul trebuie să-i pună la un loc pe bărbați și pe femei, având la un loc locuința și hrana, de vreme ce bărbații nu au nimic în comun și trăiesc laolaltă. Astfel, ei “vor fi conduși de o necesitate organică spre împreunarea între ei” (*Rep.*, 458 d). Platon închipuie, în continuare, modul în care trebuie făcută procrearea și creșterea copiilor, fiind de acord ca, la reproducere, să fie aplicate aceleași principii ca și la creșterea animalelor. Apoi, deși infanticidul în scopul eugeniei este o instituție spartană, Platon se arată de acord cu ea, afirmând că “e necesar (...) să împerechem pe cei mai buni bărbați cu cele

mai bune femei cât se poate de des, și dimpotrivă, cât mai rar pe cei mai răi cu femeile cele mai rele. Copiii primelor cupluri trebuie crescuți, ceilalți - nu, dacă este vorba ca turma să fie cât mai valoroasă” (*Rep.*, 459 d-e). Dar, atenție!, în continuare se citește: “Toate acestea, însă, trebuie să se facă în ascuns față de toți, în afara conducătorilor înșiși”.

Cu acest mod de gândire suntem în plină ideologie totalitară, deoarece stă în esența unei asemenea ideologii ca ea să falsifice. Platon afirmă că legiuitorul care dă legi trebuie ascultat în toate, chiar și în cele mai neînsemnate lucruri: când să se trezească, să se miște, să se îmbrace, să mănânce etc, și asta pentru că *doar el este cel care poate vedea adevărul*, prețuit mai mult decât orice. Dar cârmuitorii cetății pot minți, fie pe dușmani, fie pe cetățeni, “având în vedere folosul cetății; tuturor celorlalți însă nu li se dă voie să mintă” (*Rep.*, 389 b). Popper remarcă faptul că acest raționament face apel la principiul utilității colective care se înscrie în logica moralității totalitare: “La ce fel de minciuni se gândește Platon atunci când îi îndeamnă pe cârmuitorii săi să folosească leacuri puternice (n.n. C.I. În același loc, Platon afirmă că “minciuna este nefolositoare zeilor, iar oamenilor le este folositoare doar în chip de leac”)? Crossman subliniază pe bună dreptate că Platon se gândește la *propagandă, la tehnica influențării comportamentului...majorității*

celor cârmuiți” (Popper, *Societatea deschisă și dușmanii ei*, Humanitas, 1993, p. 163).

Ce mai rămâne din erosul *Banchetului* și din semnificația sa mistică și existențială? Platon este de acord că în cetatea celor fericiți (recuperare din *Banchet* a idee de stare originară, în care oamenii erau fericiți și nemuritori) nu pot avea loc împerecheri în neorânduială și, ca atare, vor fi rânduite “căsătorii sacre”, după modelul incestuos al hierogamiei Zeus-Hera.

Platon sau Orwell? Orwelliană este lumea schimbată de puterea politică până în cele mai intime resorturi: limbă, istorie, *relațiile dintre sexe* și dintre clase au fost *falsificate* și falsificarea este menținută prin teroare de Ministerul Iubirii. Asemănările sunt izbitoare până la identitate. Filosofului, care trebuie să conducă cetatea, Platon spune că trebuie să i se ridice monumente și să i se aducă jertfe; totalitarismul secolului XX a avut ca mod de manifestare, printre altele, cultul personalității. Conducătorul lui Platon, prin “arta” guvernării cetății, avea acces la toate aspectele vieții membrilor ei, totul trebuia controlat, de la modalitatea de exprimare (în cetatea ideală nu ai voie să râzi), muzica ascultată (anticii credeau în puterea de educație a cetățenilor prin muzica ascultată și cultivată în cetate) și până la relațiile intime. La sfârșitul celui de-al doilea război mondial, când Occidentul nu l-a mai avut ca aliat pe Stalin, dar intra sub paranoia războiului rece,

și după ce devine celebru cu *Ferma animalelor*, Orwell își începea romanul său de triumf, *1984*, cu descrierea tabloului Fratelui cel Mare a cărui privire te urmărea peste tot și, implicit, știa tot. Cetatea ideală își găsisese, în sfârșit, pe pământ, modelul său real.

“Războiul înseamnă pace. Libertatea înseamnă sclavie. Neștiința înseamnă putere”. Aceste lozinci care tronau pe fațada Ministerului Adevărului ar fi putut foarte bine să stea ca învățătură supremă în Cetatea lui Platon. Filosoful antic are un cult deosebit pentru descrierea “paznicilor desăvârșiți”, alături de celelalte “clase”, descriere care este, de fapt, un “mit”, o “poveste feniciană”, o minciună, în fapt o *ideologie a represiunii*. Paznicii, ajutoare ale conducătorilor (vrednici de “cea mai mare cinste”, căci zeul care i-a plămădit a pus în alcătuirea lor aur, conf. *Rep.* 415 a), sunt cei care ocrotesc cetatea “și față de dușmanii din afară, cât și față de prietenii aflați înăuntru, astfel încât aceștia din urmă să nu voiască, iar primii să nu poată face rele” (*Rep.*, 414 b) și au în amestec argint. Ceilalți, agricultori și meșteșugari, sunt făcuți din fier și aramă. Preocuparea lui Platon este cum va impune un asemenea “mit”. Sunt formulate două posibilități, dar nici una nu pare suficient de convingătoare: posibilitatea de a-l crede cei tineri, ca după ei să vină și ceilalți oameni, sau puterea tradiției. Totalitarismul comunist a uzat de ambele metode, ca

instrumente ale propagandei ideologice, însă cea mai importantă s-a dovedit a fi, până la urmă, soluția care, descrisă în termeni platonicieni, se înfățișează astfel: “Noi, însă, înarmându-i pe acești fii ai gliei, să-i ducem înainte sub cârmuirea mai marilor lor. Mergând, ei să privească acel loc din cetate unde este cel mai potrivit să fie încartiruiți. De acolo ar putea cel mai bine să-i țină în frâu pe cei dinăuntru, dacă vreunul n-ar voi să asculte de legi, și tot de acolo s-ar putea cel mai bine apăra de cei din afară, dacă vreun dușman ar sosi precum lupul la turmă” (*Rep.*, 415 e).

Woodstock și misticile orientale

În timp ce în lagărul de est, existența, chiar și cea intimă, se desfășura în limitele ideologiei, manifestările de tot felul fiind dacă nu reprimare, cel puțin diminuate, sub pronirea atotpătrunzătoare a Fratelui cel Mare, în Occident, după moartea lui Orwell (1950), are loc un fenomen ale cărui urmări se fac simțite de atunci încolo. Împotriva capitalismului și a întregului sistem de valori adiacent, care funcționează din ce în ce mai bine, reacționează generația tânără a anilor '60, principalul lor canal de manifestare fiind, desigur, muzica. Punctul culminant: Festivalul de la Woodstock din anul 1969, un fenomen pe cât de complex,

pe atât de controversat, în care de-falsificarea condiției umane, în fapt demistificarea civilizației și instituțiilor occidentale s-a consumat într-un mod în care faptele s-au așezat la marginea politicului. Este generația *hippie*, care “respinge societatea tehnocrată și comercială a predecesorilor; îi reproșează faptul că se bazează pe proprietate, eficacitate, consum, cultul banului și că a pierdut toate contactele cu natura și cu forțele universului” (Marie Madeleine Davy, *Enciclopedia doctrinelor mistice*, Editura Amarcord, Timișoara 1998, vol. 2, p. 361).

În fiecare zi, la Woodstock vin vizitatori de pretutindeni. Aici nu *sunt nici un fel de semne, nici o taxă de intrare. Nu e nimic special de văzut*, doar un mic parc pentru Monumentul închinat rockului și cei care vin aici dornici să recupereze ceva din “Spiritul Woodstockului”.

Adepții spun că Woodstock a fost cheia de boltă a unui timp dedicat progresului umanității. Cinicii spun că a fost un sfârșit ridicol corespunzător unui timp al naivității. Alții spun că nu a fost decât o petrecere pe cinste. Woodstock a adunat mai mult de 450000 de oameni pe o pășune în Sullivan. Pentru patru zile locul a reprezentat o contracultură a unei cvasi-mini-națiuni în care mințile erau deschise, drogurile peste tot dar legale, iar sexul era liber. Evenimentul a inspirat numeroase legi care să prevină posibilitatea de a se mai întâmpla așa ceva. Asemenea unui eveniment istoric având

conotații dezastruoase, Woodstock a devenit parte a unui limbaj cultural. Așa cum Watergate este cuvântul-cod pentru a denumi criza națională a încrederii, iar Waterloo pentru o înfrângere umilitoare, Woodstock reprezintă hedonismul tineresc și excesul anilor '60. În acel weekend din '69 s-au adunat mincinoși și iubiți, profeți și profitori (un joc de cuvinte în engleză: “liars and lovers, prophets and profiteers”), au făcut sex, bani și puțină istorie. Pe posterul oficial scria “trei zile de pace și muzică”: se protesta în legătură cu războiul din Vietnam, iar pe lista oaspeților erau înscriși, alături de protestatarii anti-război, veteranii din Vietnam, militanții negrilor, anti-gay, gay/lesbiene, susținători ai legalizării drogurilor. Dintre cei care au fost atunci acolo și s-au numit *copiii flori*, azi sunt oameni de afaceri, politicieni, foști președinți de stat... A fost un timp al descătușării, al libertății (așa cum era înțeleasă și cum altfel nu putea fi). A fost un test pentru o condiție umană care ar fi vrut altceva decât reguli, instituții, program, echilibru, civilizație. Au avut puțină mâncare, puține facilități privind salubritatea, droguri și alcool; acolo trebuiau părăsite grijile de genul “unde-mi sunt prietenii, unde mi-e mașina”. Să vedem ce se întâmplă...

Printre mesaje de pe cartioane puteai citi “God loves sex!” Procesul demistificării funcționa într-atât, încât manifestări precum băi de noroi sau plimbări prin păduri în pielea goală erau

lucruri normale. Eliade a interpretat fenomenul ca dorința arhetipală a omului de a se întoarce la origini, încercând să reconstituie Paradisul: eliberați de orice autoritate, purtând părul lung, adamic, trăiesc goi prin păduri în meditație, dorind să demoleze pașnic frontierele de tot felul: naționale, rasiale, religioase, sexuale, de clasă și ideologice. Cred în sex mai mult decât în lupta politică.

Totuși, nici aceste spirite anti-ideologice nu au scăpat de ideologie, fiind marcați, dincolo de toate influențele eclectice, de freudism și urmând învățăturile mai multor *guru* veniți din Orient.

Epoca de glorie a măestrilor spirituali indieni este în anii '60, când ei oferă o alternativă la materialismul occidental, căruia îi opuneau meditația transcendentă. Beatles-ii vor fi fascinați de cultura indiană și aveau de gând să plece într-un pelerinaj la izvoarele ei pentru o inițiere mai profundă și în prezența unui guru pe care l-au găsit în persoana lui Maharishi, venit pentru prima oară în India în 1960 și a devenit repede un simbol al generației *flower-power*. El propovăduia *autop perfecționarea*. Promisiunile lui se întâlneau perfect cu filosofia drogurilor: “Vreți extaz, vă dau extaz și nu trebuie să renunțați la nimic!” Paul McCartney va spune, după întoarcerea din India: “Meditația e grozavă! E doar un sistem de relaxare și nimic mai mult”. După întâlnirea cu Beatles-ii, Maharishi primea,

la jumătatea anilor 70, câte 250 de mii de elevi noi în fiecare an. El a devenit un guru al muzicii pop, chiar dacă, ironic, Beatles-ii au renunțat repede, în câteva luni, la calea spirituală. Totuși, mii de oameni au luat drumul către est - calea hippioților - în căutarea unui maestru spiritual. Unii găseau izbăvirea folosind droguri, alții rămâneau în *ashram*-uri lângă un guru; religia creștină instituționalizată nu le mai oferea nimic din ceea ce ei căutau. În Occident, guru devin un fel de pop-star: au harismă, vitalitate și vorbesc direct cu tinerii, chiar dacă unele mișcări cad pradă logicii civilizației materialiste pe care o invadează. Este timpul sincretismelor de tot felul, între învățături tradiționale orientale și psihoterapii europene. Unele învățături sunt concentrate în mesaje precum “sex și libertate”, conform cărora libertatea sexuală era mijlocul de a atinge starea de grație. Lucrul acesta convenea de minune celor crescuți în anii 60-70, generației *hippie*. Aceștia se inspirau mai ales din practicile sexuale de tip Tantra și considerau că “dragostea trebuie să fie liberă și, totodată, sentimentală, senzuală, mistică - terestră și divină” (Marie Madeleine Davy, *Enciclopedia doctinelor mistice*, Editura Amarcord, Timișoara 1998, vol. 2, p. 363). Timothy Leary, cel mai cunoscut lider *hippie*, afirma că “energia sexuală generată de LSD este universală, cosmică și divină”. Secularizarea acestor ideologii sincretice odată cu anii 80 determină apariția psihoterapeuților

care promit transformarea personalității în trei zile. Adepții unei astfel de mișcări ajungeau să creadă că se perfecționează spiritual vânzând prin telefon tot felul de produse, de la aparate casnice la mâncare pentru pisici, astăzi sistemul de teleshoping fiind răspândit în toată lumea. Cu sfârșitul anilor 80, guru a început să însemne orice om care îți poate administra un tratament sau sfat pentru o problemă, de orice gen și oricât de neînsemnată. Guru îți poate spune cum să te îmbraci, ce să mănânci, la ce oră să te trezești - într-un cuvânt - îți impune un stil de viață: ideea e o prostie, un paleativ și total opusă ideii de guru oriental.

Tipul de guru occidental poate fi astăzi ridiculizat dar nu ignorat, căci, o dată intrați sub influența lui, oamenii nu-și mai sunt proprii lor stăpâni și devin neputincioși. El seamănă, vrem, nu vrem, foarte mult cu filosoful-rege al lui Platon. Doar că ideologia este alta, dar tot ideologie se cheamă.

Reprimarea sexului și invazia erotismului

Principiul de la care pornim în această secțiune este că o analiză culturală privește structura unei ideologii, din perspectiva relației dintre mitizare și demitizare. La Platon, de pildă, avem de-a face cu două momente ale

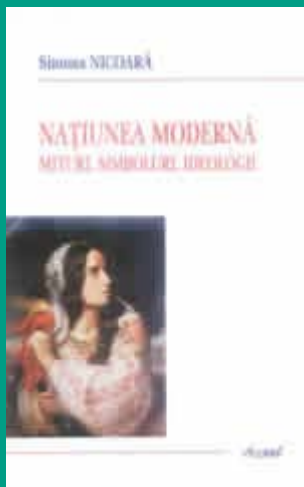
ideologizării sexului. În *Banchetul*, sexul este, evident, mitizat. În *Republica*, dimpotrivă, adică în plin demers ideologic și ideologizant, asistăm la demitizarea sexului, mitizarea producându-se la nivelul explicării structurilor cetății ideale. La Orwell, la fel - toate relațiile umane, sub presiunea ideologiei care mitizează Statul totalitar, se demitizează. În cazul mișcării *hippie*, dimpotrivă, sexul este mitizat, înțeles drept formă a manifestării paradisiace, alături de meditație și integrare în natură. Mitizarea și demitizarea au loc în interiorul aceleiași idei sau aceluiași fenomen, dar se raportează la lucruri diferite. Este, însă, posibil ca una să se presupună pe cealaltă și să facă referire la aceeași realitate. Mitizând, demitizăm și invers; sunt mișcări care se presupun reciproc și care acționează independent de conștiința umană, la fel ca o structură, în sensul interpretării lui Michel Foucault. În opinia lui, odată cu „epoca clasică” a existat o „tehnologie a dominației” prin intermediul unor instituții de disciplinare socială a corpului sau a atitudinii față de viață: „E vorba de mecanisme de putere pentru a căror funcționare discursul despre sex (...) a devenit esențial. Apare în preajma secolului al 18-lea o incitare politică, economică, tehnică la a se vorbi despre sex. Și nu atât sub forma unei teorii generale a sexualității, cu sub formă de analize, de contabilitate, de clasificare și de definire a speciilor, sub forma unor cercetări cantitative

sau cauzale” (*Istoria sexualității*, Editura de Vest, Timișoara, 1995, p. 21). Din perspectiva analizelor lui Michel Foucault, s-ar putea spune că ipoteza reprimării discursurilor despre sex, începând cu secolul 17 și culminând cu epoca victoriană, este doar o poveste (istoricist vorbind) secolului 20 care determină nașterea unei ideologii anti-represive, eliberatoare, demistificatoare. Dar aceasta merge la pas cu mistificare, am văzut... Iar noi, la rândul nostru, nu am face decât să ne situăm într-o altă ideologie, printr-o asemenea interpretare. Nu. Foucault vrea doar să determine nu „atât de a ști dacă sexului i se spune da sau nu, dacă se formulează interdicții sau permisiuni, dacă i se afirmă importanța sau dacă i se neagă efectele, dacă se epurează ori nu cuvintele folosite pentru a-l reprima, ci să se ia în considerare faptul că se vorbește despre sex, luând de asemenea în considerare pe cei care vorbesc, locurile și punctele de vedere din care se vorbește, instituțiile care instigă să se vorbească despre *el*, care arhivează ori răspândesc cele spuse, pe scurt *faptul discursiv* global, *transpunerea în discurs a sexului*” (*op. cit.*, p. 14). Foucault admite că toate acele elemente negative prin care sexul a fost reprimat au, la rândul lor, rolul lor în discursul despre sex, dar ceea ce trebuie să rămână important aici este *voința de a cunoaște*, care constituie și suport și instrument, și faptul că „începând din perioada clasică a existat o

întețire constantă și o tot mai mare punere în valoare a discursului despre sex” (p. 21). Ceea ce Foucault identifică a fi o „poliție” a sexului reprezenta necesitatea reglementării lui prin discursuri utile și publice. Totuși, prima condiție ca sexul să poată fi tematizat propriu-zis într-un discurs public și ideologizat se producea; însă până la revoluția sexuală din anii '60-70 ai secolului trecut mai era cale lungă.

Surprinzătoare va fi, însă, analiza pe care o va face Julius Evola în *Metafizica sexelor*, apărută în 1958. Temporal, deci, la limită!, dar studiul este reclamat de criza către care se îndrepta lumea occidentală la vremea aceea: o criză a vieții sexuale a cuplului, degradată, decăzută, golită de emoții și putredă. Ceea ce reprezintă astăzi și numim ca „invazie a erotismului” își găsește explicația în represiunea sexului așa cum este înțeleasă ea de către de câțiva analiști. Cauza majoră a excesului de sexualitate în Occident stă în reprimarea unității dintre sex, sentiment și iubire sacră. „orgia sexului la care asistăm astăzi,

filmele sexy, pornografia invadatoare, sex shopurile ș.a.m.d. reprezintă încă o acțiune a reprimării, fiindcă atâta timp cât sexul e vulgarizat, fiziologizat, terfelit, debarasat de orice obligație și cvasiironico-sarcastic, sexul nu mai e spirit, nu e aventură, nu e noutate, nu e creație, nu e dăruire, nu e descoperire, nu e tremur și cutremur” (Julius Evola, *Metafizica sexelor*, Editura Humanitas, 1994, p. 21). Tocmai această demistificare/mistificare a sexului în timpul prezent constituie, poate, o ideologie cu mult mai represivă decât era, la timpul ei, cea platoniciană. „Sexul este *cea mai mare forță magică a naturii*; în el acționează un impuls care prefigurează misterul Unului”. În afirmația evoliană trebuie să vedem încercarea de a recupera ceva din semnificația eroticii platoniciene din *Banchet* și un semnal pentru degradarea omului contemporan, rob și neputincios unei ideologii în care politica, aparent, nu are nici un amestec...



Simona Nicoară, Națiunea modernă. Mituri, simboluri, ideologii

Ed. Accent, Cluj, 2002, 360 p.

SANDU FRUNZĂ

Lecturer Ph.D,
Departament of
Systematic Philosophy,
BBU, Cluj, Romania
Author of the books:
"Fundamentalismul religios
si noul conflict al
ideologiilor"(2003)
"Experienta religioasa
in gandirea
lui Dumitru
Staniloae"(2001)
"Iubirea si
transcendenta"(1999)
"O antropologie
mistica" (1996)
E-mail:
sfrunza@yahoo.com

O dată cu cartea Simonei Nicoară abordarea istoriei din perspectiva antropologiei imaginarului și a mentalităților colective își desăvârșește consacrarea științifică în mediile academice clujene. Cercetările Simonei Nicoară se situează în familia unor studii de primă mână, printre care am putea aminti cele propuse de Peter van der Veer, Lucian Boia, Jacques le Goff sau Jean-Jacques Wunenburger.

Un aspect deosebit de important pe care îl analizează cu multă efervescență Simona Nicoară este legat de modul în care ideologiile au făcut din națiune un fel de auxiliar al reprezentărilor de natură religioasă. Cred că nu e deloc greșit să spunem chiar că, prin fenomenul de transfer de sacralitate dinspre imaginarul de tip religios înspre cel de tip social și politic, lumea de

simboluri a conștiinței comunitare profunde face ca ideologia națională să nu fie doar un auxiliar al sacralității. Ea este chiar factorul care, în cele mai multe cazuri, asigură viabilitatea religiosului, în condițiile unei modernități ce se sustrage tot mai mult povestirilor revelației pentru a se livra, treptat, narațiunilor mitice care se întretes în textura metanarațiunii presupusă de mentalitățile colective.

Analizînd cu un profund simț al detaliului acest fenomen, autoarea acordă importanța cuvenită liturghiei politice, structurilor de idei, simboluri, mituri și eshatologii care sînt filtrate de sensibilitatea colectivă și metamorfozate într-un spectacol al politicului apropiat, cu toată încărcătura sa de sacralitate, la nivelul conștiinței colective a imaginarului național. Stăpîină pe domeniul pe care îl aduce în discuție și pe care îl controlează cu lejeritate, Simona Nicoară, într-o manieră academică foarte fericită, își îngustează cîmpul actualei cercetări canalizîndu-l spre imaginarul național. În felul acesta, la capătul cărții de față, cititorul iese în mod evident îmbogățit cu o cunoaștere a semnificațiilor imaginilor, miturilor și simbolurilor descifrate la interferența dintre aspirația de "reconstituire a evenimentțialului" și a năzuinței de "cunoaștere a traiectoriilor mentale ale vremurilor trecute" (p. 17).

În cazul cărții de față, mi se pare inspirată atitudinea autoarei de a analiza imaginarul

KEY WORDS:

history, imaginary,
nationhood, national
ideology, secularization

național și structurile de profunzime ale ideologiei naționale nu din perspectiva religiei ca atare, ci din perspectiva religiozității, care nu mai presupune obligativitatea unei transcendențe personalizate, ci funcționează după criteriile unei originalități a sacrului. Deși scenariile mitologice și comportamentele ritualice pot fi conexe cu cele ale unei trans-simbolizări dinspre religiile tradiționale, autoarea reușește să se ferească de ispita de a se opri la acestea, deși le invocă cu deosebită abilitate, și pătrunde spre un strat mai profund, singurul capabil să explice marea diversitate a camuflajelor religiosului în structuri care în aparență aparțin unei teritorialități a secularului. Stratul de profunzime pe care îl explorează Simona Nicoară este cel al sacrului ce modelează mentalul și comportamentul omului modern.

În ciuda credinței că omul modern este incapabil de creație religioasă, în ciuda stereotipurilor care creditează ideea că omul modern se află într-o criză totală a religiozității, nefiind în mod efectiv capabil să își creeze propriile sale mituri, autoarea acestei cărți este de partea studiilor de antropologie a imaginarului religios care valorizează importanța pe care “miturile moderne” o joacă în viața omului ultimelor două secole și într-un mod extrem de evident în secolul XX. Dintre miturile moderne cu o deosebită eficiență asupra modului de a fi și în modul de a se imagina pe

sine și a se circumscrie acțiunii comunitare, în cazul individului ce își consumă pînă la capăt modernitatea sa putem aminti îndeosebi miturile politice.

Așa după cum putem citi în cartea Simonei Nicoară, “Timpurile moderne, alături de numeroasele aspecte care par insensibile la supranatural, conțin evidente tendințe de *sacralizare*, resimțite în realitatea trăită și, nu în ultimul rînd, în politică. La geneza modernității stă tocmai necesitatea redefinirii coeziunii sociale, politicul asumîndu-și prin *transfer de sacralitate*, imensa putere a legăturii religioase. Sacralitatea politică în modernitate a cîștigat teren pe măsură ce dimensiunea politică și-a cucerit autonomia instituțională în confruntarea cu religia tradițională, asumîndu-și propria sa dimensiune “religioasă”, propriul caracter de sacralitate, propria prerogativă de a defini și semnifica existența umană terestră pentru individ și colectivitate” (p. 24).

Este evident că atunci cînd în baza acestei sacralizări vorbim despre ideologia națională ca despre o formă de religie secularizată, ideologia trebuie înțeleasă în sensul său tare, adică cel care o impune ca viziune, nu cel care o îngustează și o consacră ca doctrină. În baza unei sacralități vizionare (nu ar fi greșit să folosim chiar termenul de mesianism) religiile politice încearcă să răspundă unor stări de criză care impun un nou răspuns la problema unității,

coeziunii și identității unei colectivități. Simona Nicoară relevă faptul că în acest scop sînt recuperate resursele aspirațiilor religioase și este construită o formă de transcendență a Patriei, Națiunii și Poporului.

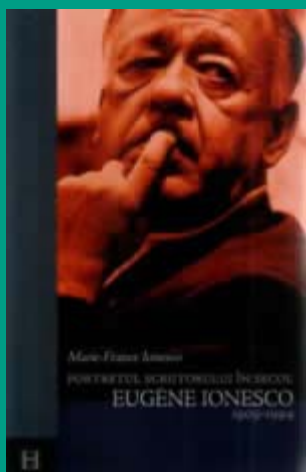
Supusă unui proces de sacralizare, dar în același timp și de ideologizare, națiunea devine “o dimensiune imaginară și irațională, focarul unui patos mitic, care încurajează abandonarea voinței raționale în favoarea entuziasmului, devoțiunii, sentimentelor necontrolate, culminînd cu *iubirea politică*, patriotismul și naționalismul” (p. 161). Astfel, ea ajunge să fascineze, dar și să consume în maniera devorantă în care o face adesea experiența religioasă limită.

Semnificative sînt și eshatologiile naționale situate de autoare în chiar inima modului în care mentalitatea colectivă își recuperează trecutul și își valorizează prezentul în perspectiva unui viitor salvator, care ia în stăpînire imaginarul național modern. Pe această bază, “proiecțiile asupra viitorului național, indiferent de nuanțele ideologice, au tins să justifice deciziile politice, să disciplineze acțiunea națională, deci să orienteze comportamentele colective” (p. 206). Așa se explică faptul că sentimentul național, care ține de noblețea indivizilor aparținători unei structuri imaginative comune, atunci cînd este radicalizat și exacerbat sub forma naționalismului, ne relevă faptul că „naționalistul

este *un om care suferă de ura morbidă de a pierde o putere magică ce nu există*” (p. 275). Sentimentul acesta devastator este întîlnit nu numai în extremismele constituite pe ideologiile naționale, ci și în cazul ideologiilor religioase fundamentaliste care invocă o pierdere a unei asemenea puteri pentru a-și justifica violența simbolică.

O idee care trebuie să rețină atenția în lectura acestei cărți este cea legată de discuțiile privind sfîrșitul erei naționalismului. Această profeție se circumscrie cunoscutei obsesii de a anunța „sfîrșituri” a teoreticienilor din „modernitatea tîrzie”. Așa s-a întîmplat cu sfîrșitul religiei, sfîrșitul artei, sfîrșitul filosofiei, sfîrșitul ideologiei, sfîrșitul istoriei și în lista, foarte lungă de altfel, e cuprins și sfîrșitul naționalismului.

Simona Nicoară ne atrage în mod cumpănit atenția asupra faptului că departe de a fi de față la un asemenea sfîrșit, putem asista mai degrabă la diverse forme de revitalizare a naționalismului. „Pretenția și ostentația națională – scrie Simona Nicoară – nu sînt deloc în descreștere în lume. Nu este deloc sigur că omenirea va reuși să iasă din *visul său de putere pe scară națională*, să transfere degrabă și pe scară largă voința de putere națională asupra unei puteri internaționale” (p. 348). Năzuința identitară ce răzbate dintr-o asemenea atitudine își are resursele într-o nostalgie firească a autenticității pe care o nutrește omul religios. Faptul că o



**AUREL-DANIEL
BUMBAȘ-VOROVIOV**

Ph.D Student
Faculty of History
and Philosophy
BBU, Cluj, Romania

astfel de necesitate pozitivă este reconfigurată într-un imaginar național ce eșuează în revendicări naționaliste este deja o altă problemă. Ea trebuie pusă (așa cum autoarea procedează în finalul cărții sale) sub semnul unei probleme deschise – care, cu siguranță, va fi dezvoltată în cercetări viitoare.

Deși uzează de un aparat științific foarte bogat, în buna tradiție a școlii istorice clujene, Simona Nicoară ne propune o carte limpede, care poate fi parcursă cu bucuria descoperirii la fiecare paragraf a unui bogat material informativ, sistematizat cu deosebită acuratețe și cu o bună știință a scriiturii.

Aurel-Daniel Bumbaș-Voroviov

Marta Petreu, Ionescu în țara tatălui

Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 2001.

&

Marie-France Ionesco, Portretul scriitorului în secol.

Eugène Ionesco 1909-1994

Humanitas, Bucuresti, 2003,

trad. rom. Mona Țepeneag.

Textul de față își propune să prezinte un dialog între două portrete ale autorului Ionescu/Ionesco, creionate în ordine cronologică de Marta Petreu și de Marie-France Ionesco

Volumul Martei Petreu, profesor la Universitatea Babeș-Bolyai din Cluj, propune o reconstituire a imaginii scriitorului Eugen Ionescu, din fărâmele pe care acesta le-a lăsat în scrierile sale, trăind în România sau Franța până în 1946. În acest an Viața Românească din 3 martie i-a publicat un ultim text unde critica

KEY WORDS:

Ionesco, interpretation,
Iron Guard,
ideology, polemics

virulentă la adresa vechilor valori, la care „România legionară, burgheză, naționalistă” aderase, se împletește cu o atitudine încrezătoare în victoria individualității omului ce ar răsări în spatele statului și a supremației politicii destinate inevitabil „muzeului de antichități”. Granița temporală amintită mai sus este ruinată de „relația” pe care opera sa ulterioară a stabilit-o cu „țara tatălui”. Așa cum descoperim în capitolul „Țara tatălui, țară de fier”, autoarea ne dezvăluie sensul ascuns al câtorva piese printr-o grilă psihanalitică, putând lesne vedea cum din inconștient eternitatea conflictelor care cuprind relația tată-fiu, originea incertă a mamei, frica de totalitară „țară a tatălui”, se metamorfozează istoric în piesele Rinocerii, Victimele datoriei, Omul cu valize, Călătorie la cei morți; ori cum „fizionomia României a format substanța publicisticii / eseisticii ionesciene” (p. 150).

Toate aceste interpretări cu bază psihanalitică prin care autoarea își învâluie cititorul, provocându-l la o lectură sau o relectură a operei lui Ionescu/ Ionesco, sunt precedate de cinci capitole în care istoricul filosofiei își desfășoară demersul într-un șir de argumente și concluzii bazate pe textele publicate în România sau în Franța, dezvăluind contextele epocii, atitudinile autorului și ecourile scrierilor sale. Propunerea de a-l vedea pe Ionescu în calitate de sofist și manierist nu este o afirmație goală, ci se

construiește pe mărturiile textuale ale autorului, începând cu Nu [anul 1934] unde „este revelator, mai cu seamă, faptul că putem dovedi orice”. Situația ne duce la „eșecul comunicării” sau „drama limbajului”, „unul din resorturile creației dramatice a lui Ionescu” (p. 14), regăsită începând cu piesa Englezește fără profesor, scrisă inițial în limba rămână. Modul în care navigăm în textele lui Ionescu împreună cu autoarea ne face să înțelegem de ce lumea este una de marionete, de ce „el este un manechin al disperării” (p. 29), de ce „textele sale literare includ în ele un neliniștitor amestec de comic, tragic și ludic metafizic” (p. 31), de ce regăsim la Ionescu „sentimentul persistent al neliniștii, al zădărniciiei sfârșitului de lume” (p. 32).

Pentru a înțelege însă relația pe care Ionescu a avut-o cu ideologia generației '27, autoarea ne propune să pornim de la trăsăturile „fundamentate pe metafizica sofistă” și asumate existențial de Ionescu și anume de la preferința pentru libertate lăuntrică, subiectivism și individualism pronunțat. Într-adevăr, asemenea premise l-ar fi putut aduce pe Ionescu în conflict cu generația sa și îl vor determina să se ferească de „iluziile și capcanele ideologiilor colectiviste, totalitare în care au căzut mulți dintre colegii săi de generație” (p. 34). Relația sa cu domeniul politic a suferit transformări trecând prin ignorarea politicii, critica bazelor metafizicii vitaliste ale generației sale, apologia statului

democratic „bazat pe valoarea individului și drepturilor lui” și a sfârșit „pe urmele lui Mounier”, propunând o „lume a spiritului” prin care „ideea de om, de libertate, de persoană, ideea de adevăr și de dreptate trebuie revalorificate, reactualizate, așa cum scria în *Viața Românească* în 1939. Direcția spirituală a lui Ionescu este contrară generației sale, dar alimentată din atitudinea critică față de ea. Afirmția „Tot timpul i-am urât (...), dar fără ei, dușmanii mei, mă simt singur.” anunță metamorfozarea figurilor exemplare ale generației sale în scrierile care au urmat perioadei românești. În acest sens, autoarea ne ajută să decelăm în textele lui Ionescu „un exercițiu de exorcizare” a imaginii dușmanilor săi prin capitolele „Rinocerii, un exercițiu de exorcizare” și „Singurul rinocer cu pălărie”.

Cartea alocă un capitol aparte circumstanțelor și consecințelor ultimului text publicat în 3 martie în 1946, înainte ca România să devină pentru a doua oară o figură istorică a unui alt totalitarism. Autoarea dezleagă cu grijă meandrele contextului prin care Eugen Ionescu ajunge să fie „condamnat în contumacie de Curtea Marțială la 11 ani închisoare corecțională și 5 ani interdicție corecțională pentru ofensa armatei și ofensa națiunii”.

Lectura acestor capitole ne convinge de faptul că Ionescu „și-a construit opera din ceea ce a trăit în <<țara tatălui>>, în copilăria și

tinerețea sa” (p. 158), și că Ionescu în țara tatălui poate fi o bună cheie de lectură a operei dramatice, publicistice și eseistice, și ne sugerează că adeseori operele sunt răfuieli cu inconștientul, cu imaginile obsesive și cu figurile angoasante, ori poate nu face decât să ne deschidă dorința de a demonta afirmațiile, relecturându-l pe Ionesc[u]o și după alte grile, încercând să-i redăm astfel individualitatea ireductibilă și poate incognoscibilă.

Nu pot să închei fără a semnală ultimul capitol, „Ghinionul de a te fi născut”, care expune în paralel nemulțumirea în fața existenței, exprimată de operele lui Cioran și Ionesc[u]o. Aici se discriminează între nuanțele fine ale afirmațiilor celor doi scriitori francezi, identificându-se alimentarea metafizicii lor la izvoarele mitice nemulțumiri românești potrivit căreia omul nu are „tinerețe fără bătrânețe și viață fără de moarte” și a ritualului tragic în fața nașterii și morții. Sfârșitul acestei cărți mă face să sper că marea neliniște a lui Cioran și Ionesc[u]o și în genere a metafizicienilor se datorează atât științei lor de a pune întrebări la care fie nu întrevăd un răspuns omenesc, fie întrevăd absența lui, cât și încăpățânării lor de a crede în necesitatea acestor întrebări așa cum cred în realitatea propriei morți. În plus, putem să considerăm că dincolo de influențele culturale ale oricărui metafizician se află individualitatea proprie, prin prisma căreia orice moștenire

culturală și spirituală este lecturată înainte de a fi expediată auditoriului.

Textul volumului nu este lipsit, ce-i drept, nici de sentințe și caracterizări care conțin metafore capabile să zdruncine simțul comun, cum ar fi: „fibra de mitocan român a lui Ionescu – ajuns, iată, la forma lui maximă, adică în Academia franceză” (p. 148); „Ionescu a creat în Occident o imagine a României mult mai sumbră decât a reușit Cioran, căci este imaginea unei Români vinovate, deoarece rasiste.” (p. 144); „Eugen Ionescu, bolnav de frică, delira patologic și fără motiv real.” (p. 138). E drept că aceste formulări metaforice și-au găsit întâmpinări în cartea autoarei Marie-France Ionesco, însă ca orice metafore ele sunt menite a ne predispuce unei transbordări dincolo de sensul comun, surmontând astfel trivialitatea aparentă și insuportabila ușurătate a formulării.

Am putea totuși argumenta că nu „componenta evreiască a originii sale” a determinat „trauma românească”, așa cum susține autoarea, ci dorința de a se afirma și a fi recunoscut ca individualitate. Cele două Români totalitare pot însă reprezenta țara arhetip în care individualitatea este semnul unei boli mai de grabă decât o trăsătură necesar umană. În felul acesta se explică și de ce „împăcarea cu România”, care e anunțată de Antidoturi (anul 1977) și Căutarea intermitentă (anul 1987), se produce în condițiile în care „și extrema dreaptă,

și extrema stângă au fost demistificate” (p. 161) în România, cum în mod naiv credea autorul francez în acei ani. Această idee a emancipării individualității umane de sub amenințarea rinoceritei care se manifestă în masele dezindividualizate, gregare, furioase și manipulabile este și dezideratul ce se desprinde din primele rânduri ale textului publicat în Viața Românească în 3 martie 1946. Dacă însă considerăm că o analiză pornită de pe poziții psihanalitic-filosofice, pe care o practică autoarea, reușește să vadă dincolo de expresia fenomenală a individualității scriitorului, dreptul nostru de a ne opri doar la acțiunea ideii de individualitate dornică de a se smulge din convențiile masei totalitare, vitregește cititorul de multe valențe ale textului ionescian, dar și de panorama spectacolului umbrelor care se desfășoară în spatele cortinei pe care textele își spun povestea. Se pare totuși că opera autorului circumscrie încă de la început “dincolo de paradoxul sofist [...] ironia socratică”¹, adică o luciditate ce transcende simplul formalism al expunerii, așa cum din 1934 observa Mircea Vulcănescu. Tot lui îi aparține și fraza “Eugen Ionescu este bolnav de luciditate, îmbolnăvit de acuitatea spiritului său discursiv, de obligația de a vedea clar și poate puțin și de păcatul exagerării.”², frază în care se reușește un portret esențializat al autorului valabil și pentru opera lui ulterioară. Această luciditate umană și

dureroasă care irumpe în fața ne-răspunsului, din care se împărtășiseră filosofii de-a lungul istoriei, devine în individualitatea iosesciană un cadru în care deșertul desnădejdiei înflorește miraculos după fiecare furtună a tragicului care se descarcă în ploaia rodnică a unui text dramatic sau eseistic. Ceea ce ar mai fi de spus este că volumul Martei Petreu a fost distins cu Premiul Henri Jacquier acordat de Centrul Cultural Francez din Cluj și cu Trofeul Societății Eugen Ionescu din Slatina pe 2002.

Volumul semnat de Marie - France Ionoco, fiica lui Eugène Ionesco este „un portret al scriitorului în secol, cu angajamentele și opțiunile sale, cu prietenii și mai ales cu scrierile sale față în față cu sine însuși și cu propriile interogații” (p. 5). Cartea constituie în același timp „o apărare” împotriva unor „texte acuzatoare – cel al Alexandrei Laignel-Lavastine [scris] pe tonul unui procuror [și] cel al Martei Petreu scris pe acela al unei răfuieli” (p. 6) și este scris într-un mod în care a fost privilegiate textele originale ale scriitorului, „în locul subtextului, al contextului și al metatextului” (p. 6). Se poate observa de la început că portretul tatălui din această carte se realizează printr-o tehnică de colare, cu intervenție minimă, ceea ce dă impresia unei apropieri de imaginea autentică. Comparativ cu cealaltă carte unde citatele trăiesc într-o lume a contextului viu, e

firesc ca ea să fie mai puțin tematizantă, dar nu mai puțin interesantă, deoarece ea înglobează și viziunea celui din proximitatea portretizatului.

În viziunea fiicei, care recurge la lungi citări din opera tatălui, cartea creează un răspuns negativ la afirmațiile după care Ionesco ar fi „un Gorgias de București”, „un sofist”, „un manierist”, deoarece opera lui „este înainte de toate existențială” (p. 10), „este o regizare de conflicte și chestionări spirituale, etice și afective” (p. 11), iar experiența fundamentală a sa „nu e cea a absurdului, ci a *uimirii*, a interogării” (p. 16). Distanțarea lui Ionesco de logică este dată de faptul că privilegiază „nu o gândire *discursivă*, ci una *intuitivă*” (p. 18). Atitudinea lui din volumul *Nu*, crede autoarea că s-ar potrivi mai degrabă cu arta barocului ca artă a reflectării, a aparenței, a iluziei, a măștii; termenul de „baroc” este mai potrivit decât cel de „manierist”, „pentru a califica discursul tânărului Eugène Ionesco” (p. 21).

Referindu-se la analiza Martei Petreu, prin care se stabilește o corespondență între originea maternă, operă și angajamente politice, autoarea scrie că: „Această interpretare etnicistă, care analizează angajamentele politice dar și opera lui Eugène Ionesco prin ambiguitatea lui față de ascendența maternă, este parțială, părtinitoare și deci reduționistă” (p. 29). Pentru Marie-France Ionesco scriitorul nu este un automat declanșat de inconștient, ci „Un scriitor povestește

totdeauna nu <<viața>>, ci <<viețile>> sale, viața trăită, dar și viețile visate, imaginate, truate, în care jocul, miturile și referințele culturale se îmbină.” (p. 42). Ionesco este recunoscut ca fiind „obsedat de soarta întregii omeniri”, nu de a evreilor doar, „nefericirea universală devine pentru [el] o chestiune personală, intimă”. Era „bolnav de frică” deoarece avea alergii la mitul omului nou și la acela al oricărui mesianism revoluționar, refuza orice ideologie totalitară și practica un „umanist spiritualist” „nuanțat de tendințe când liberale („Statul este totdeauna criminal”), când sceptice sau liberale” (p. 53).

Exilul lui Ionesco, crede fiica sa, „este acela metafizic sau mai exact spiritual”, care e reprezentat de „pierderea harului, reîntoarcerea la întuneric după iluminare” (p. 61), fapt care înseamnă „a trăi într-o lume fără sens, degradată, desacralizată”. Credința sa se alimentează din acest loc, iar dorința de a recăpăta starea de grație, îl determină să spună „Doamne, fă să cred în Tine”.

Relațiile lui Eugène Ionesco cu România nu se reduc la „simplul resentiment, așa cum a hotărât Marta Petreu”, deoarece România este locul unde în apropiere de Constanța a avut „experiența de lumină”, locul în care s-a căsătorit și locul care l-a legat pentru totdeauna de ortodoxie. Autoarea respinge prezentarea lui Ionesco și Cioran ca urmași ai fondului nelatin

argumentând că expresia sentimentului trac al existenței, în care se deplânge inevitabilitatea morții este un loc comun al experienței omenești și în acest caz afirmațiile Martei Petreu devin „un comentariu cu iz protocronist” (25). Mai mult chiar, autoarea consideră că atitudinea tragică în fața nașterii și morții nu l-a caracterizat și pe tatăl ei pentru care moartea este „oroarea absolută”, el nutrind o iubire pentru ființă așa cum o mărturisește deseori.

Cartea se încheie cu un amplu tablou în care autoarea răspunde acuzațiilor Alexandrei Laignel-Lavastine referitoare la relațiile dintre Ionesco, Cioran și Eliade. Iar acest tablou arată că nu există o complicitate între cei trei în ceea ce privește „uitarea fascismului”, ci o împăcare lent desfășurată, prin care Ionesco devine un confesor care, după cum mărturisește Cioran, le- „a făcut viața suportabilă”.

Ultimele pagini ale cărții constituie un crescendo liric încununat de lumină și bunătate în care Ionesco dorește „să fie salvat” împreună cu toți, cu lumea aceasta.

Adeseori, cartea lui Marie-France Ionescu, atunci când preia spre critică expresii ale Martei Petreu, le privește mai ales literal, făcând prea puține referințe la contextul în care ele au fost expuse. Înclin să cred că lectura cărții ei necesită fără discuție în prealabil sau în paralel și lectura cărții Martei Petreu, deoarece împreună reușesc să creeze o polemică și în acest caz devine im-

portant intervalul creat de cele două cărți, în care tematizarea și problematizarea provoacă lectorul inteligent.

Avem în fața noastră două demersuri hermeneutice în care două femei își revendică dreptul de a prezenta același bărbat, fiecare având ca mijlocire opera autorului, a cărei individualitate se ridică numai prin diferențele celor două texte, iar portretizarea săvârșită în cele două cazuri nu poate fi din păcate decât dorință de a înscrie incognoscibilul într-un sistem discursiv, într-un limbaj, într-o gândire. Ambele cărți mediază apropierea de individualitatea autorului, dar în aceeași măsură contribuie la dezindividualizarea sa, înscriindu-l în nivelul comun al înțelegerii, ilustrând în același timp „criza limbajului”, „ruptura între ființă și gândire”. Atâta timp cât „gândirea adevărată nu poate fi decât vie, viața „nu e nimic dacă se pierde în neantul impersonalității” (*Jurnal în fărâme*). Cele două autoare, prin cărțile lor, încearcă să răspundă la întrebarea *Cine este Ionesc[u]o?* Răspunsul este întotdeauna paradoxal: Ionesc[u]o este cel care a scris opera lui Ionesco, este opera însăși, dar este și cel care a refuzat să fie altceva decât El, Individualitate, Om.

În *Jurnal în fărâme*, autorul răspunde singur la această întrebare: „Eu sunt deci cel ce (mă) se privește, un soi de Dumnezeu neputincios. Nu sunt doar o privire. Sunt și cel ce nutrește

patimi, dorințe etc., sunt deopotrivă eu și nu sunt eu, sunt înăuntru, sunt afară, acela care face, care e făcut, care vede cum face, se face, cum se face că, fără să înțeleagă prea bine.” El este cel pentru care uimirea „e cu adevărat conștiința [...] cea mai autentică”, pentru care „ne-răspunsul e cel mai potrivit răspuns”.

A-l prinde pe Ionesc[u]o sau pe om în general într-o logică, între exprimări formale, este periculos și nedrept. Poate numai lectura și relectura scrierilor sale ne salvează, în măsura în care ne aruncă inevitabil către a trăi, fiecare în felul nostru, același text, deschis neîncetat intuițiilor, experienței, gândirii și neliniștii noastre. Sfârșitul acestui travaliu nu se poate încheia într-o carte decât în măsura în care ea este „cel mai potrivit răspuns”, adică „ne-răspunsul” la întrebarea „Cine este Ionescu?”. Dacă lectura celor două cărți-portret ale autorului ne duc cu gândul la ne-răspunsul despre care aminteam mai devreme, ele merită atenția noastră, dacă în schimb așteptăm de la ele „adevăratul chip al lui Ionescu” trebuie să mai citim și cartea despre adevăr, altfel... Și cărțile astea despre adevăr nu-s puține.

“Nefericit e cel ce vrea să-și păstreze originalitatea” (*Rinocerii*)

¹ Miroa Vulcănescu, «Pentru Eugen Ionescu», [1934], în *Dimensiunea românească a existenței*, vol. 2, București, Editura Eminescu 1996, p. 170

² *ibidem*.

Catherine Clement, Julia Kristeva, Femeia si Sacrul
Editura Albatros, București,
2001., 244 pg.

Catherine Clément și Julia Kristeva abordează, într-o manieră deosebit de interesantă, o temă foarte actuală, cea a locului și rolului femeii în societate, accentul căzând mai ales pe relația specială care există între femeie și sacru, indiferent de formele sub care acesta își face simțită prezența în viața societății și a membrilor ei.

Cartea are forma unei corespondențe între cele două autoare, scrisorile urmărind evidențierea unui sacru specific femeilor și experienței feminine.

Autoarele prezintă anumite aspecte ale vieții femeilor aparținând diferitor culturi sau epoci pentru a demonstra situarea femininului “pe acoperiș”, adică mai aproape de sacru.

Modul de abordare a problemei și exemplele utilizate de autoare în demersul lor sunt extrem de interesante, variate și neșteptate. Printre fenomenele care vin să-și aducă contribuția la susținerea ideii unui “sacru feminin” este menționat accesul fulgerător la sacru al femeilor din Africa, femei caracterizate de o “porozitate deosebită”, femei care urlă în timpul slujbelor religioase creștine, și a căror situație “minoritară” poate explica acest acces la sacru.

Este evocată de asemenea atitudinea senină a negreselor din New York, seninătate ce decurge din siguranța vieții, a faptului că există viață și că ele sunt cele care o dau. Julia Kristeva ridică cu această ocazie problema diferenței dintre “cele care dau viață” și “cei care dau sensul”, exprimându-și speranța că această diferență va dispărea odată cu mișcarea de afirmare a femeilor.

Alt exemplu, adus de Catherine Clément, este cel al funcțiilor deosebite, ce țin de domeniul sacrului, ale femeilor care conduc și oficiază ceremoniile de scoatere a spiritului răzbunător dintr-un trup.

Ideea sacrului specific femeilor este subliniată și de cazurile pacientelor Juliei Kristeva, unde sacrul apare ca plăcerea sacrificiului dorit și acceptat, ca percepție inconștientă a femeii asupra erotismului greu de suportat, explicând astfel masochismul pacientelor, anorexia și instinctul lor de a-și “înjosi trupul”. Motivul care

IULIA IUGA

MA in Culture and
Communication,
Babeș- Bolyai Univer-
sity, Cluj, Romania
E-mail:
iuliaiuga@hotmail.com

KEY WORDS:

feminine experience,
the sacred, dialogues

le face pe femei să nu vorbească despre aceste trăiri este reprezentat de faptul că sacrul ține de indicibil, de “făcut, simțit, auzit”.

Pentru a ilustra mai bine experiența feminină a sacrului, autoarele fac apel la ideea lui Winnicott, conform căreia principiul pur al sexului opus se găsește în fiecare dintre noi, precum și la distincția pe care acesta o face între verbele specifice fiecărui principiu pur: “a fi” pentru principiul feminin, care trimite cu gândul la “seninătatea Ființei” a lui Heidegger și “a face” pentru principiul pur masculin.

Alt aspect al sacralității feminine reiese din ideea, subliniată de Catherine Clément, că sacrul ține de detaliu, de mirosuri, secreții naturale, bucăți de unghii, de păr, de părțile care au devenit “deșeuri” ale trupului uman, datorită faptului că au fost expulzate și aruncate din ordinea socială simbolică, transformându-se dintr-o “murdărie profană” într-o “pată sacră”. Faptul că femeile sunt mai familiarizate cu trupul lor, care are mai multe legături cu aceste “deșeuri”, implică o înclinație feminină mai puternică spre sacru.

Correspondența care alcătuiește cartea este extrem de deschisă și sinceră, fiind introduse numeroase elemente ce țin de viața personală a autoarelor. Problemele familiale aduc astfel în discuție și experiența maternă, care nu putea lipsi dintr-o discuție despre sacrul feminin, Julia

Kristeva sondând alchimia sacralității iubirii materne.

Kristeva face și o analiză a evoluției imaginii femeii în Biblie, plecând de la denigrarea acesteia datorată cultului păgân al fertilității și păcătoasei Eva și ajungând la recunoașterea rolului femeii de intremediar între elementele de jos, străine ordinii, murdare, și cale de sus, legate de “lumea de dincolo”. Autoarea analizează de asemenea imaginea Sfintei Maria, sacralitatea ei și importanța acesteia în destinul femeilor.

Ideea ce se face simțită peste tot este aceea a legăturii dintre sacru și ceea ce scapă regulii, precum și aceea conform căreia prezența feminină aduce nonconformism, amenință ordinea socială. Sacralitatea ține de o “altă ordine” (a misticismului, a transei, a extazului), specifică femeilor și supra-naturalului plin de contradicții și opus transcendentului, care este domeniul bărbaților și care depășește orice opoziție.

Sacrul este prezentat ca un scurtcircuit între sensibilitate și rațiune, în detrimentul cunoașterii, asemeni sublimului lui Kant.

Problema care este evidențiată de cele două autoare este că există un risc al experienței sacralității, care devine distrugătoare. Este necesară astfel căutarea unei sacralități ne-sacrificiale, o flexibilizare a acestui ideal draconic, a acestui scurtcircuit dintre suflet și trup.



Soluțiile aduse de cele două autoare sunt politica și împlânzirea tensiunii datorată conflictului suflet- trup prin scris și prin meditație asupra unui obiect, cum ar fi firul cu plumb al zidarilor, care să simbolizeze alinierea și echilibrul.

Concluzia cărții este aceea că experiența feminină a sacrului ține mai mult de mistică decât de dogme, apropiindu-se de ateism, prezentat ca “munca de căutare a sensului la marginea nimicului”, muncă ce aparține oamenilor ce vor să se elibereze de Dumnezeu, în spiritul taoismului care părăsește înălțimile cerului în favoarea căutării omenescului la nivelul “firului de iarbă”.

În ciuda unor dezacorduri și a momentelor în care autoarele par a alege căi total opuse, cele două voci, deși diferite, reușesc să confere unitate cărții, asemeni sopranei și mezzosopranei, cu care ele însele se compară.

Ioana-Roxana Havrici

Sandu Frunză, *Religious Fundamentalism and the New Conflict of Ideologies*, Limes, Cluj, 2003

Sandu Frunza's *Religious Fundamentalism and the New Conflict of Ideologies* (Fundamentalismul religios si noul conflict al ideologiilor) is the first scholar approach of the topic of fundamentalism in the Romanian culture. In this volume, the author, a specialist in philosophy of religion and anthropology, has focused his attention on a part of the social reality that was generated by the process of individual's constitution of identity. It is well known that the reality of religious identity, considered as part of the specific diversity of our multicultural society, is globally reflected by the mass-media through spectacular and speculative means. In Romania, public opinion's understanding of the phenomena resulted from the multicultural status of the global society depend mainly on mass-media and, as a consequence, there are only second hand representations.

IOANA-ROXANA
HAVRICI

Student, Faculty of
Sociology and Social
Assistance, BBU, Cluj,
Romania. E-mail:
roxanahavrici@
yahoo.com

KEY WORDS:

religious fundamentalism, ideologies, conflict, multiculturalism, religious identity, globalization

Sandu Frunza's study tries to fill in this lack of knowledge by offering a different perspective on the matter of religious fundamentalism. In Frunza's view, fundamentalism, seen as a global phenomenon, is the direct result of the interaction between religious tradition and ideology (the latter understood as a secularized religion).

In this book religion is considered from the point of view of its relation with modernity and its effects at a micro and macro-social level. The results of this interaction can be seen both in the case of the vulnerable individual willing to recreate his identity and in the case of human collectivity in general modeled according to the reconstructed typology of social interactions. The individuals have started to deny their inner, religious self, which they used to consider authentic. This process is similar with Boudon's "effect of perversion" manifested in transcendence's constitution of the world. Modernity is the keeper of the key to an alternative – it presents ideology as an option able to respond both to individual's psychological needs and to his desire for social recognition, for it proclaims itself the only possessor of the true values.

Through discussing about some of the fundamentalist movements developed in Christian, Judaic and Islamic world, the author manages to outline the most important features of fundamentalism. His arguments are sustained by a concise and well-organized presentation of the

great variety of opinions on this topic formulated by some of the most important specialists in this area, such as James Davison Hunter, Hava Lazarus-Yafeh, Laurence L. Silberstein, Joan Scott, Lionel Caplan, Bruce Lawrence, Marty E. Martin and R. Scott Appleby.

The author shows us that fundamentalism is a paradox because it is both an anti-modern phenomenon and one of the structural elements of modernity's system of values. Fundamentalism is a reaction to the actually false alienation attempt conceived by modernity and it turns to religious tradition as to the system of values to be followed in a variety of social contexts. Religious tradition considered as a system of values is meant to be generalized from the status of "truth" for a small group to that of an absolute, unchallenging truth for the entire humanity. Programmatically, fundamentalists accuse modernity of being the generator of the process of dehumanization that destroys our society. This is why they refuse to subscribe to this process by conciliating the religious tradition with the Western democratic system of values. Moreover, fundamentalism reproaches modernity for laicism which has distanced the individual from all spiritual values. The violence that fundamentalist movements use both against the outsiders and the moderate members of the group is justified considering their own opinions to be the only desirable ones because of their authenticity.

The basis of Sandu Frunza's argumentation is the fact that ideology is a system of ideas resulted from the interpretation of religion as a system of principles of action valued by the fundamentalist organizations as an important means at a socio-political level. Through this, the author shows us that fundamentalism in itself is nothing but a modern form of cynicism. Despite the fact that the leaders of the fundamentalist movements are always denying any possible influence of modernity on their system of values.

Another question approached by *Religious Fundamentalism and the New Conflict of Ideologies* is that of the interference of religion and ideology at a socio-cultural level in Romania. The analysis of the multicultural social life and the relation of the religious majority with the minorities specific to Romanian society underlines the fact that religious minorities must be considered as a dominated "social and political category", not necessarily numerically, but socially and culturally. Sandu Frunza considers that Romanian

society is characterized by the interference of the church of majority with a great variety of religious minorities. That is why, the author affirms that cultural and religious pluralism should be developed more in order to avoid the intolerant and fundamentalist attitudes.

In comparison with mass-media's superficial approach to the relationship between religion and ideology in the context of modernity, Sandu Frunza's approach is an in depth one undertaken at both a global level and at the level of Romanian society.

Even though the author's conclusion presents itself as a foresight, its greatest merit consists in the fact that it gives us a strong reason to be open to further discussions on this matter. Sandu Frunza shows us that the present day conflict of ideologies is part of our world; we have to accept it, and we have to learn to deal with it.

Tony Judt, Povara responsabilității. Blum, Camus, Aron și secolul XX francez

Traducere de Lucian Leuștean,
Ed. Polirom, Iași, 2000

Ce a însemnat căderea comunismului? Un răspuns la această întrebare riscă să fie incomplet deoarece trecutul, pe versantul său contemporan, abia începe să fie investigat. În special pentru țările din Estul Europei (fără însă „a masifica” geo-cultural răsăritul european), trecutul contemporan a reprezentat incontestabil o sursă de chinuri și frustări, fapt pentru care căderea comunismului are o semnificație aparte. Cât și ce anume din memoria anilor petrecuți la adăpost de „jugul capitalist” va intra în imaginarul colectiv ce este în curs de cristalizare? Ce loc ocupă în memoria colectivă perioada de dinaintea instaurării

regimului comunist? Este limpede că un răspuns la întrebarea de debut a textului nostru nu poate decât invoca ideea recuperării trecutului, un trecut care poate fi reintegrat în memoria colectivă prin depolitizarea, dezideologizarea societății (fapt inherent căderii comunismului ca sistem) și, în al doilea rând, prin revitalizarea științelor sociale, în speță a metodologiei științelor istorice. Însă la care parte a trecutului accedem? Anii '90, cum bine preciza Bronislaw Baczko (*Sociétés post-communistes et crises identitaires* în *Nos identités*) au avut o particularitate prin faptul că au generat un sindrom al restaurației, urmare firească a căderii zidului Berlinului, dar și lovitură de bumerang în trupul și așa firav al democrațiilor est-europene. În cazul în care comunismul era iadul pe pământ, atunci perioada interbelică reprezenta o întoarcere la vârsta de aur a națiunii, a progresului și a împlinirii statelor din răsăritul Europei. Nu fără temei această politică a memoriei. În fond, după tratatul de la Versailles din 1919 s-au creat state-națiuni ce luau locul imperiilor multinaționale considerate decrepite. Noua ordine mondială era, cel puțin din perspectiva statelor-națiuni, cadrul firesc în care trebuiau să aibă loc luptele politice. Însă naționalismul exacerbat, antisemitismul (nu în ultimul rând genealogia intelectuală a acestuia), eșecul pacifismului în perioada interbelică conduceau la confecționarea unei identități

GABRIEL LEANCA

Teaching Assistant,
Faculty of History,
"Al. I. Cuza" University
Iasi, Romania
E-mail:
gleanca@yahoo.com

KEY WORDS:

history, imaginary, nationhood, national ideology, secularization

colective postcomuniste indezirabile și anacronice în raport cu societatea occidentală, unde nevoia de reconciliere între adversari se impusese ca unic antidot pentru fanatismul politic, fiind totodată generatoare de prosperitate.

Textul lui Tony Judt referitor la problema responsabilității în societatea franceză a secolului ideologiilor completează de fapt o întreagă dezbatere care se poartă astăzi în România pe tema memoriei secolului extremelor.

Abstractizând, putem considera că distrugerea comunismului a însemnat ocultarea formelor de teroare naziste, iar lupta contra Germaniei și, implicit, a nazismului a condus în cele din urmă la comunizarea jumătății estice a continentului european și, ne amintește Tony Judt, la degajarea unor debateri publice în Occident al căror subiect era tocmai rolul responsabilității în susținerea ideologiilor. Cine erau și ce idei aveau Léon Blum, Albert Camus și Raymond Aron în „anii ciumei”? Ce anume au în comun cele trei personalități? În primul rând, după cum precizează pe parcursul textului Tony Judt, toți aceștia „au înotat împotriva curentului”, având tăria de a afirma ceea ce gândeau într-un context în care opiniile radicale dominau scena publică, plătind astfel prețul marginalizării lor în cercurile politice sau culturale în care activau. Mai mult decât atât, ceea ce îi leagă pe cei trei intelectuali, în ciuda personalităților lor diferite, este „un anticomunism riguros, profund și

consecvent” (Vladimir Tismăneanu în Prefața volumului *Europa iluziilor*, coordonat de către Daciana Branea, Postfață de Dorian Branea, Ed. Polirom, Iași, 2000, p. 12).

De ce era marginal Léon Blum, având vedere faptul că acesta a fost chiar prim-ministru al Franței în anii 1936-1937 și în 1938? „A fi evreu în Franța după 1934 însemna să simți neplăcerile crescânde ale antisemitismului intern, precum și ecourile rasismului de dincolo de Rin. A fi un evreu proeminent – și liderul unui partid politic autointitulat „revoluționar”- însemna să provoci oprobiul și dezgustul chiar și în cercurile respectabile. A fi un socialist evreu care susține o atitudine fermă împotriva lui Hitler însemna să provoci critica stângii și aluziile larg răspândite că favorizezi un război „evreiesc”. A fi evreu în Franța regimului de la Vichy însemna să te confrunți cu un risc permanent. Iar a fi Léon Blum însemna să fii predat de către regimul de la Vichy germanilor pentru a fi trimis într-un lagăr de concentrare.”(p.52).

Fără a avea o ascendență muncitorească, însă loial tradiției jaurèsienne, Léon Blum, la al XVIII-lea congres al SFIO (Section Française de l'Internationale Ouvrière) din Tours din 1920, a apărut socialismul democratic francez opunându-se afilierii organizației la Internaționala a III-a controlată de Moscova. Însă depărtarea de comuniști a făcut ca liderul francez să promoveze o lungă politică de opoziție până în

1936, deoarece Blum, respingând afilierea la Internaționala a III-a, risca, prin ipotetica participare la guvernare (o guvernare ce putea fi doar de dreapta), să plaseze întreaga tradiție revoluționară în tabăra comunistă. În felul acesta „profetul desconsiderat” a reușit să consolideze poziția stângii, detașând mișcarea socialistă franceză de componenta comunistă, tot mai aservită sovieticilor. Firește, guvernarea de un an a Frontului Popular nu fusese una dintre cele mai bune, deși se impuseseră numeroase reforme: creșterile salariale, săptămîna de lucru de 40 de ore, concediul plătit, dreptul la negocieri colective. Divizarea majorității parlamentare și scăderea popularității au atras căderea guvernului socialist. În privința relațiilor internaționale, Blum era un partizan al politicii dezarmării colective a anilor '20, salutînd mai târziu München-ul și chiar pactul Ribbentrop-Molotov- poziție aflată în concordanță cu ideile socialiste ale politicianului. Acest moralist francez, consideră autorul volumului, „a fost un rătăcitor perpetuu printre diferitele identități franceze de care s-a apropiat în anumite momente” (p. 93). În privința dezbaterii cu privire la „spiritul francez” Léon Blum a respins demonstrațiile etno-psihologice atît de răspîndite însă în epocă (p. 93).

Albert Camus, „moralistul indecis” întruchipa ceva specific francez, „la intersecția dintre literatură, gîndire și angajare politică”(p. 95).

Deși a respins ideea implicării în politică a artistului, însă asociat stîngii franceze (asimilat fiind unui intelectual angajat în Rezistență), Albert Camus intră în dezbaterea publică cu privire la responsabilitate prin editarea în 1951 a lucrării *Omul revoltat*. Ideile sale, astăzi adjudecate din punct de vedere istoriografic, vizau înțelegerea ideii de revoluție în contextul totalitarismului. „Camus a inversat convenționala apărare intelectuală a terorii revoluționare atunci în vogă: nu ambițiile și acțiunile Uniunii Sovietice pot fi explicate și apărare prin analogia cu realizările iacobinilor; ci, mai curînd, Revoluția franceză și chiar *noțiunea de revoluție* [s.n., G.L.] în sine trebuie puse în discuție datorită a ceea ce știm noi astăzi despre costurile terorii” (p. 103). Albert Camus însă nu s-a limitat la acest lucru. Țintele discursului său au devenit și marii gînditori ai modernității (Rousseau, Hegel, Marx), figuri *responsabile* într-o genealogie intelectuală a terorii.

Cariera pariziană a lui Albert Camus nu era una care să-i asigure confort intelectual. Dimpotrivă, faptul că scriitorul era un provincial, atît ca naștere (originar din Algeria) cît și ca educație (nu urmase *une grande école* asemenea lui Sartre, Aron, Simone de Beauvoir etc), avusese un impact asupra carierei sale. Nu vom insista asupra acestor factori, ei însă au o pondere importantă în demonstrația lui Tony

Judt, ce leagă într-un mod just datele biografice cu rezultatele impactului public al operelor scriitorului. Camus, scrie autorul american, a avut de suferit nu doar din cauza depărtării de mediul său natal ci și din cauza inadaptării la mediul cultural parizian. Mai mult decât atât, „era prin instinct și temperament o persoană *neafiliată*” (p. 113); „ținta reală a lui Camus nu era, [...], stînga, ci extremismul politic în general” (p. 132) .

Raymond Aron, situat de către Tony Judt într-o tradiție a gândirii politice franceze a secolului al XVIII-lea, era un personaj tipic al elitei universitare a timpului său. Ideile sale legau stabilitatea politică de ordinea civilă și libertățile publice (p. 162). În concepția sa exista un raport între „mitul revoluționar francez și amenințarea clar *totalitară* împotriva libertății reprezentată de un anumit tip de societate represivă”(p. 163). De ce însă Raymond Aron socotit „marginal” ? Absolvisese renumita *École Normale Supérieure*, teza sa de doctorat îl propulsase printre speranțele gândirii franceze contemporane, iar din 1954 era numit la Sorbona la catedra de sociologie, fără a mai menționa prezența sa în dezbaterile publice. Răspunsul rezidă în lipsa de popularitate a ideilor sale. „După 1947 el a adoptat o poziție fermă în sprijinul alianței occidentale într-o perioadă în care cei mai mulți intelectuali francezi fie simpatizau cu blocul sovietic, fi visau la o <<a treia cale>> ,

neutră”(p. 154). Sistemul său de gândire politică, în ciuda simpatiilor declarate de stînga, scrie Judt, validă, în primul rînd, un demers etic. Trebuie să reflectezi nu doar la contextul social și politic în care activează un regim politic, ci este fundamental să-l judeci în funcție de categoriile bine/rău, adevăr/fals. În cazul lui Raymond Aron această preocupare pentru responsabilitate venea dintr-un realism politic ce postula „judecățile morale pe care cetățenii le oferă guvernelor sau interesele morale reale sau imaginare ale tuturor actorilor dintr-o societate”(p. 174). Această concepție nu se baza însă pe o alterare a principiului „rațiunii de stat”, fapt evidențiat de către Tony Judt în contextul reacțiilor pe care „inițiatul marginal” le-a avut în anii războiului din Algeria. De asemenea, după al doilea război mondial, Raymond Aron fusese un partizan al rezolvării „problemei germane” în cadrul Europei occidentale, pronunțîndu-se ulterior pentru reînarmarea Germaniei Federale în contextul războiului rece. Raymond Aron „nu a fost un moralist. Dar întreaga sa carieră a constituit un pariu cu Rațiunea împotriva istoriei”(p. 193).

Există anumite elemente pe care autorul american le accentuează pe tot parcursul textului. Exceptând *problema responsabilității politice* ce constituie baza structurală pe care se articulează cartea, un loc bine definit îl are *tema revoluției franceze* sau, în general, *ideea de*

revoluție. Tony Judt este îndreptățit să considere că dezbateră în jurul ideii de revoluție a coagulat anumite energii politice, orientând, într-un fel sau altul, atitudini ce s-au evidențiat mai ales în anii de vârf ai ascensiunii comunismului. Deși la congresul SFIO din 1920 Léon Blum a pierdut, posteritatea i-a acordat primul loc printre cei pe care ideologia comunistă nu i-a învins, fiind un apărător al ideilor socialiste, fără a fi un admirator al „Poporului înarmat”. În mod lucid, Albert Camus a condamnat asocierea dintre principiile etice și teroare, iar Raymond Aron a refuzat mitologia politică în general. Această dezbatere cu privire la revoluție reprezenta una dintre caracteristicile vieții publice din Franța, însă în „anii cumei” aceasta trebuia direcționată către critica ideologiilor totalitare ce se hrăniseră din posteritatea ideii de revoluție până la confiscarea ei. Parte integrantă a identității franceze, mitul revoluției a fost politizat până la deșănțarea

de valorile pe care le-a consacrat. „Cine a <<controlat>> înțelegerea Revoluției franceze a controlat Franța sau, cel puțin, s-a aflat în postura de a stabili condițiile disputelor privitoare la legitimitatea politică în Franța postrevoluționară”(p. 13). De asemenea, Tony Judt are perfectă dreptate să afirme că importanța Revoluției este covârșitoare în apariția unui anumit tip de a face și de a înțelege politica. Acesta a valorizat argumentația grupului fondator prin ocultarea terțelor versiuni asupra istoriei. „Astfel, puterea politică modernă s-a întemeiat pe o versiune particulară asupra istoriei; drept rezultat, istoria a devenit politică” (p. 13).

Lucrarea autorului american nu reprezintă doar o contribuție valoroasă pe tema responsabilității intelectualilor în secolul extremelor, ea poate fi receptată din perspectiva mai largă a istoriei ideilor politice în secolul al XX-lea.



Raluca Ciurcanu

Zygmunt Bauman, Globalizarea și efectele ei sociale

Ed. Antet, București, f.a.

Zygmunt Bauman caută să redefinească, printr-o analiză minuțioasă, termenul de globalizare. Pe măsură ce este tot mai exploatat în discursul cotidian, fiind rostit cu acea fervoare a aspirantului spre o evenimentialitate tot mai mult inventată, tinde să fie clasificat în ordinea cuvintelor cu o consistență opacizată.

Prin analiza sa, autorul urmărește să transgreseze aceste limite interpretative, remontează pas cu pas ceea ce reprezintă în realitate globalizarea, prin prisma semnificației și a consecințelor sociale implicate.

Cu toate acestea, autorul precizează în prefața cărții faptul că aceasta din urmă nu evoluează spre o concluzie științifică, tendința fiind mai mult una de problematizare, de interogare, iar nu de statuare a unor pronosticuri.

Structurată pe cinci capitole, cartea vizează cercetarea diferenței dintre natura prin esență

schimbătoare a timpului și spațiului și schema organizării sociale, etapele războiului modern pentru cucerirea dreptului de a defini și aplica sensul spațiului folosit în comun, șansele suveranității politice în condițiile globalizării economiei, finanțelor și comunicațiilor, consecințele culturale ale acestei transformări și, în final, explorarea expresiilor noii polarizări instituite de acest proces, cu întreaga suită de consecințe în planul social, animat de un „global” deziderat de mișcare, de transformare, dar subminat, în același timp de angoasă, insecuritate și incertitudine.

Ceea ce a caracterizat ultimul sfert al secolului 20 pare să rămână în istorie sub numele de „Marele Război de independență față de Spațiu”, acest fapt antrenând o dispersie a centrelor de decizie și plasarea acestora dincolo de orice constrângere teritorială; acest fapt este demonstrat prin apelul la un exemplu din sfera economică, cel al acționarilor unei companii, care nu mai sunt „legați” de o formă de spațialitate, în care se găsește respectiva instituție; ei pot opera o „mutare” a acesteia în funcție de abilitatea lor de a spori numărul de dividende; în aceste condiții compania se poate mișca în libertate, dar consecințele mișcării rămân pe loc.

Mobilitatea furnizează o valență majoră și anume eludarea răspunderii pentru consecințe, în condițiile în care se poate vorbi despre o nouă

RALUCA CIURCANU

Faculty of History
and Philosophy, BBU
Cluj, Romania
Email:
danaida21@yahoo.com

putere, neancorată, capabilă să se deplaseze cu repeziciune, lăsându-i în urmă pe cei care continuă să rămână prizonierii spațiului, pentru a suporta efectele acestei schimbări.

Nu se mai vorbește despre o graniță geofizică, distanța fiind percepută, ca în atât de multe contexte istorice, ca un produs social, „realitatea granițelor” fiind un fenomen de clasificare socială.

Noul spațiu organizat este guvernat de tehnică, de viteza de acțiune a acesteia și de costurile utilizării ei; este un spațiu desacralizat, artificial, accesibil prin creierul electronic, național, nu local. De aici nașterea unui nou spațiu, cel cibernetic, în care omul pare să se elibereze de limitele corpului fizic.

În ce privește ideea de supraveghere, sau cea a unui Panoptikon, așa cum îl vedea Foucault, pare a fi o redundanță, acesta fiind înlocuit de un super panoptic, în care vizate sunt corpurile prinse între rețele, baze de date, autostrăzile informației; nu se mai pune problema unor priviri indiscrete, în acest context, ba mai mult, cei supravegheați sunt cei care furnizează datele, cei dintâi factori, voluntari, implicați în supraveghere.

În paralel cu Panoptikon-ul se naște o nouă tehnică de putere, numită sugestiv Synoptica, ce vizează supravegherea celor puțini de către cei mulți, varianta posibilă prin explozia mass - media, mai cu seamă a televiziunii.

Un alt aspect relevant este cel al prăpastiei care desparte statul de economie, într-o lume în care capitalul nu mai are un domiciliu fix, iar fluxurile financiare au ieșit de sub controlul guvernelor naționale, multe pîrghii ale politicii economice nu mai, statul-națiune se erodează, iar factorii erozivi sunt „transnaționali” și, în bună măsură, anonimi; ei nu formează un sistem uniform sau o ordine, ci sunt o aglomerare de sisteme manipulate de actori invizibili. Lumea însăși nu mai apare ca totalitate, ci ca un câmp de forțe împrăștiate, disparate, coagulându-se în locuri greu de prevăzut și acumulînd o tensiune pe care nimeni nu știe cum să o stăpînească; nu există, de asemenea, nici o problemă care să surprindă totalitatea chestiunilor globale și, în același timp, să dețină consens global.

Această „globalizare” este însăși noua și neplăcuta percepție a lucrurilor care scapă de sub control, iar sensul ei constă în caracterul nedefinit, dezorganizat și autopropulsat al problemelor lumii: lipsa centrului, a unui pupitru de comandă, a unui consiliu de decizie, a unui birou managerial.

Fragmentarea politică și globalizarea economică, departe de a acționa în direcții contrare sunt de fapt aliați și conspiratori, și datorită acestei perspective, eliberate de explozia noii libertăți de mișcare, așa numitele procese de globalizare se soldează cu o redistribuire a privilegiilor și a lipsurilor, a bogăției și a sărăciei,



a resurselor și a sterilității, a puterii și a neputinței, a libertății și a constrângerii. Asta face ca astăzi, în opinia autorului, să asistăm la o restratificare în cursul căreia se formează o nouă ierarhie socio-culturală mondială.

În concluzie, ceea ce înseamnă globalizare pentru unii reprezintă localizare pentru alții; semnând o nouă libertate pentru unii, procesul globalizării își face apariția neinvitat, ca un destin crud pentru alții.

Ovidiu Podar

Ioan Chirila, Cartea profetului Osea – Breviarum al gnozeologiei Vechiului Testament

Editura Limes, 1999

Scrisa în șapte parti, cartea reprezintă teza de doctorat a părintelui Ioan Chirila, profesor în prezent la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca; iubitor de a sluji cu vrednicie la Sfântul Altar, autorul marturisește totuși adâncimea de nepatruns a cunoașterii lui Dumnezeu, motiv pentru care abordează o astfel de temă pentru cercetările doctorale, structurate într-o introducere, traducere, comentariu, teologia cărții, în 12 capitole. Ceea ce autorul dorește să prezinte este contingentă, concurența istoriei cu Revelația, imboldul sfânt ce asteaptă să devină act prin fapta istorică *restauratoare*. Este motivul pentru care părintele Ioan vede în cartea profetului Osea o “summa teologică profetică”, în care actul profetic este

OVIDIU PODAR

Departament of Philosophy
Faculty of History and Philosophy
BBU, Cluj, Romania

KEY WORDS:

Osea, prophetism, Old Testament, theology, gnoseology

unul universal si general, in vederea cailor drepte ale Domnului de catre intreaga omenire, gandire exprimata doctrinar, parenetic si liturgic de Osea, si care se restrange la o definitie deplin evanghelica: Eu sunt Domnul Dumnezeuul Tau...iar noi raspundem: Tu esti Doamne, traind in cautare realitatea intunericului Sinaiului pe care dorim sa-l urcam.

Vechiul Legamant este fundamentul istoric pentru crestinism si mozaism, insa modul de prelucrare si interpretare a invataturilor veterotestamentare este incadrata in relatia tip-arhetip, urmand reliefarea desavarsirii celor descoperite ca in oglinda in Vechiul Legamant in Revelatia deplina a Dumnezeului-Intrupat. La nivelul Vechiului Legamant, culmea maxima a deschiderii umanului Revelatiei este profetismul (anticipare secventiala in timp a profilului vesnic al timpului restaurat, profetul fiind o prefigurare in limitele omenescului asumat de teofanie, a posibilitatii realizarii Intruparii Domnului), perceput in bidimensionalitatea lui: cel inainte de profeti – vorbirea omului cu Dumnezeu, in etapa ulterioara caderii are o dimensiune evident profetica, fapt care certifica disponibilitatea omului pentru profetie –, si profetismul realizat de catre Dumnezeu prin acei oameni alesi si de la care au ramas scrieri.

Excursul autorului se va constitui astfel, pe doua nivele complementare deplin motivate: profetismul ca asumare a unei persoane alese de

Dumnezeu in actul teofanic spre anularea limitatului cunoasterii omului, si profetismul ca eveniment religios ce introduce omenirea intr-o dimensiune christologica a existentei sale, suma lor putand fi exprimata ca fond unic al gnoseologiei umane, pentru ca nu se poate vorbi de profetism “ex Christi”, in perspectiva in care “Verbum Dei” este prezent real in profetism. Profetul traieste, aude, intelege, vorbeste in dimensiunea omniprezentei Acestuia.

Ca eveniment istoric si revelational fundamental al existentei lui Israel (inceputul este plasat in sec. XIX i. Chr. , o data cu Avraam), poporul ales (ha-am), el vorbeste deopotriva, vesteste adevaruri referitoare si la celelalte popoare (ha goim), fapt pentru care reveleaza dimensiunea sa universala, deschiderea umanitatii intregi prin profetism, spre transcendent, intr-un timp istoric insa, al hierofaniei si cratofaniei, dar care deschide in chiar spatiul istoriei, o noua perspectiva a izbavirii, detasata de intelegerea ingusta a evreilor. El vorbeste despre eliberarea politica, dar accentul cade indeosebi pe eliberarea din robia pacatului. In viziunea profetica decadenta religios- morala a poporului este cauza a robiei ce se abate asupra poporului. Descoperind sensul ultim/unic al existentei, restaurarea relatiei om-Dumnezeu, profetismul ocupa locul central, este nucleul religios din care iradiaza revelatia transcendentă, in unica semnificatie a restauratiei agapice a

creatiei. Simbolul profetilor devine o forma plastica de exprimare a sensului transcendent al creatiei, a faptului ca opera creatiei divine este un izvor de cunoastere si un promotor al cunoasterii, prin forta sa subiectiva. Ratiunea de a fi a profetismului este tocmai aceasta extensiune in istorie a Celui meta-istoric in forme/cadre ale intelegerii umane, pentru ca acesta sa dobandeasca partasia la fiindul Sau etern.

In sensul in care profetismul este ultima etapa a creatiei realizata desavarsit in Hristos, autorul crede ca la nivelul Vechiului Legamant, revelatia este profetism, gandindu-se la faptul ca aproape toti aghiografii veterotestamentari au fost si profeti, barbati care bucurandu-se de iluminarea cereasca, au descoperit oamenilor tainele viitorului, dar avand o menire si mai insemnata, aceea de a fi implicati direct in procesul de pregatire a mantuirii, exercitand si o puternica influenta pe planul vietii moral-sociale. In privinta practicarii cultului religios, profetii pretindeau o totala convertire interioara, o daruire sincera a inimii lui Dumnezeu, un acord deplin intre aspectul interior si cel exterior al religiozitatii. Cultul adevarat se cere impreunat cu fapta cea buna, ceea ce subliniaza Osea, vorbind in numele Domnului: “Binefacere voiesc mai mult decat jertfa, si cunostinta de Dumnezeu, mai mult decat ardere de tot”.

Pacatul cel mai mare impotriva caruia au purtat profetii lupta cea mai apriga a fost idolatria, izvorul tuturor relelor, accentuatul fenomen de lepadare a credintei celei adevarate si celei una, producandu-se in urma faramitarii Regatului lui Israel, dupa moartea lui Solomon. In acest context istoric se ridica in Israel primii profeti, Ilie, Elisei, nescriitori insa. Dar in acest orizont se subscie si misiunea profetica a lui Osea, care cronologic este primul profet mesianic scriitor, tot el fiind cel care ne plaseaza in cadrul discursului agapic, el fiind numit si “evangelistul iubirii in Vechiul Legamant”, iubire care transcede rationalul si ne plaseaza, spune parintele Ioan, in universul determinat de unitatea fiintiala panumana si intr-o perspectiva eschatologica certa, ceea ce inscrie discursul sau profetic in tipul vorbirii sau *teo-loghisirii* orientate teleologic.

Si pentru ca ultimul cuvant trebuie sa apartina autorului, sperand ca v-am trezit curiozitatea si dorinta de a avea un contact cu acest volum, il lasam pe parintele sa incheie aceasta scurta prezentare a unei lucrari de mare insemnatate in cadrul cercetarilor teologice, in special cu continut veterotestamentar, cel putin pentru spatiul cultural romanesc:

“Osea este profetul care nu vede de departe, ci din Dumnezeu pe Dumnezeu si lucrul mainilor Lui vesnica lui slava si dumnezeire, de aceea el este profetul lui “Dumnezeu – Eu –

persoana”, a Dumnezeului nespucare este din iubire vorbitor cu chipul Sau din creatie... Teologia sa este o revelare a teognosiei din epignosia experiata de sine care conduce la theosis prin filiatie, care conduce la milostivire prin Fiul – pretul rascumpararii noastre. Este o teologie hristologica si soteriologica care face istoria convergenta spre eshatonul fericit la care se ajunge pe caile drepte ale “Torah”-ului lui.”

MICHAEL S. JONES

Ph.D Student
Temple University
Pennsylvania, USA

Michael S. Jones

Religion in Eastern Europe, Paul Mojzes and Walter Sawatsky, eds.

There are many periodicals devoted to the Eastern European religious situation that are published inside of Eastern Europe. There are also periodicals devoted to these issues that are published outside of Eastern Europe, and these sometimes provide usefully different perspectives and insights than do the indigenous periodicals. *Religion in Eastern Europe* is such a periodical: it is published by CAREE (Christians Associated for Relationships with Eastern Europe) at Princeton Theological Seminary, Princeton, USA.

CAREE is an association of predominantly American scholars, ministers, and laypersons who, for one reason or another, have a great interest in Eastern Europe. Many of the members of CAREE are Eastern Europe emigres.

KEY WORDS:

Transylvania, ethnic relations, romanian-hungarian conflict

Religion in Eastern Europe is a bi-monthly publication, in 8 1/2x11 format. Its average length is around fifty pages. It contains academic articles, pertinent news items, book reviews, and occasional editorials, all written in English. Since there are other quality sources for news on Eastern Europe, the purpose of *REE* is to provide for its readership a source for more in-depth analytic articles on religion in Eastern Europe, written by specialists in their respective domains. Recent issues have contained articles on church history, the role of religion in the wars in the ex-Yugoslav republics, liberalism in the contemporary Russian Orthodox Church, the Glaube in der 2 Welt Institute in Switzerland, and an editorial on the role of *REE* as a forum on Eastern Europe.

REE is a non-partisan publication. Its contributors come from a wide variety of religious backgrounds, and seem to exercise care in avoiding inflammatory and offensive language. *REE* is not, on the other hand, entirely adverse to tackling controversial issues, as the second of the above-mentioned articles demonstrates.

Many of the articles in *REE* are of a pan-Eastern European nature: that is, they cover topics that are of a general interest to all of Eastern Europe. Some of the articles, however, focus on issues in specific countries, although even these usually include comments on how the article is relevant to the rest of Eastern Europe. One ex-

ample of this type of article comes from the most recent issue of *REE* (volume XXIII, no. 5, October 2003): "A Strategy for Social Reconciliation in the Ethnic Conflict in Transylvania," by Cristian G. Romocea.

Romocea's article, which spans pages 1 through 30 of the issue, seeks a methodology for the reconciliation of ethnic conflict that addresses the theological, political, and social factors involved. This holistic approach to problems is not typical of Christian writings, but well suits the Eastern European context, where conflicts often have long histories which interweave the religious, political, and social differences of adjacent communities.

The resources that Romocea calls upon in his analysis and resolution of the problem are drawn from a wide array of Christian authors (including Romanian Orthodox, liberal Catholic, neo-orthodox Protestant, and conservative Evangelical thinkers, as well as advocates of liberation theology) and also specialists in ethics, political science, and conflict resolution. He advocates maintaining a distinction between individual and social reconciliation, and states that the latter arises out of the former. Being a Christian himself, Romocea holds that individual reconciliation is a restorative work of God brought about at least in part by the safety and sense of belonging which the individual receives through membership in a supportive community. Romocea as-

serts that individuals who have experienced individual reconciliation “could be in a better position to bring about social reconciliation” (Romocea, 3).

Romocea proposes to use the ethnic conflict in Transylvania as a case study in Eastern European social reconciliation. His discussion of the Transylvanian situation focuses on the conflict between the Romanian majority and the largest Transylvanian minority, the ethnic Hungarians. He briefly introduces the history of this conflict, but devotes more time to developments which occurred after the fall of Ceaucescu. Although he is surprisingly up front about some of his political preferences, he succeeds in remaining neutral with regard to the opposing views on the Romanian-Hungarian conflict in Transylvania. This is key to his approach to resolving this conflict: he argues that the evidence for the differing interpretations of the history of the conflict is ambiguous, and the long history of the conflict must be left behind in the search for reconciliation. More often than not, an emphasis on the history of the conflict results in stirring up new conflicts.

Romocea elaborates the roles played in reconciliation by the government of the nation involved, by civil society, and by religious institutions. Each has a distinct and important role open to it. Romocea discusses this both ab-

stractly and in specific application to the Transylvanian situation.

Romocea concludes that, in Transylvania as in other places of ethnic conflict, religious communities need to take a more active role in researching and implementing methods of conflict resolution, and that Christian communities need to rediscover the theological and social meaning of reconciliation, which stands at the core of the Christian faith.

Romocea’s article is one example of a large number of articles published in *REE* that provide focused insights into localized problems while at the same time providing theoretical insights that can be applied to other instantiations of the problems. Such articles are of great value to all who are interested in Eastern Europe.

According to the editors of *REE* (Sawatsky, *REE* XXII no.3 p.15), *REE* is indexed in the *ATLA Religious Database*, the *Ulrich’s International Periodicals Directory*, and in the reference books *Central and South-Eastern Europe* and *Eastern Europe, Russia, and Central Asia*. Since 1998 the journal has been available on-line at <http://ree.georgefoxf.edu>, and many past articles are also available at this web address.

The subscription price for *REE* is \$36.00 for individuals or libraries. What makes *REE* particularly special is that it is free to theological institutes in Eastern Europe, and is currently received by almost 200 such institutions. Members



of CAREE also receive free subscriptions to *REE* (as well as the *CAREE Newsletter*). CAREE membership is free for Eastern European students studying in the U.S. Subscription enquiries, as well as articles and book reviews (in English) to be considered for publication, should be directed to: Religion in Eastern Europe, AMBS 3003 Benham Ave. Elkhart, IN 46517 USA or emailed to Waltersawatsky@cs.com <<mailto:Waltersawatsky@cs.com>>.

Marius Jucan

Fețele toleranței¹
Faces of tolerance
Mihaela Frunză, ed.
Editura Fundatiei AXIS, Iasi,
2003

MARIUS JUCAN

Associated Professor
Faculty of European
Studies
BBU, Cluj, Romania
Author of the books:
Singuratatea salvata
(2001)
The Complex Inno-
cence (2001)
Fascinatia fictiunii
sau despre retorica
elipsei (1999)
Email:
marjucan@yahoo.com

Tolerance has been granted in post-communist Romania a double status, being at the same time a desirable ideal and a conflicting social reality. Besides being a kind of “buzz” word used and abused, tolerance in Romanian society became a challenging situational study of the social change in itself, as this change eventually found out its course, from a totalitarian society toward a democratic society. The very process of democratization upheld in its implementation the ideal of tolerance, though sometimes as a desired approach rather than a pragmatic one. Many Romanian and foreign observers remarked critically on the peculiarly slow rhythm of setting tolerance at work, especially when European standards of tolerance had to be coped with. Nonetheless, no

KEY WORDS:

tolerance, philosophy,
political science,
theology, religion

one could deny that Romanian society did not become more open to tolerant practices as well as to a great variety of debates regarding tolerance, or rather lack of tolerance in various sides of Romanian social life. Since 1989, tolerance has come a long way, and quite interestingly, it seemed it took longer to account for the awareness of tolerance as a common, everyday practice rather than speak about it when opportunities arose, no matter how often this happened in a changing society.

It would be therefore useful for a historian of ideas as well as for a student of Romanian modernity to leaf over the pages of the slim yet appealing volume dealing with the various sides of tolerance edited by *Mihaela Frunză*, a young and promising Assistant Professor of the Faculty of Philosophy at the BBU. In the introductory presentation of the volume, Mihaela Frunză speaks about the “frail” attributes of tolerance, as the concept of tolerance will not be fully hosted by classic philosophic disciplines, being thus divided among moral philosophy, theology, ethics and politics, to mention only some of them. Another issue particular to tolerance lies in its paradoxical status meant to claim acceptance of otherness, describing intolerance as the farthest limit of tolerance, not to be transgressed. As many of the contributor of the volume show, tolerance changed in the course of time its original semantic sphere, moving from the practices of

conviviality, as restrained coexistence with otherness, to a deeper comprehension of otherness, and furthermore to sanctioning otherness as necessary trait of understanding tolerance in late modernity.

Camil Mureșanu, university professor, historian, member of the Romanian Academy, apparently glimpsing at the etymology at the word tolerance, writes about the hidden possibilities to interpret tolerance according to different historic epochs. Resorting to a Montaigne’s quote “the world is nothing else but variety and dissemblance”, the author of this elegant pleading for tolerance is of the mind that reflection on tolerance necessarily brings up the question of moral autonomy and individualism in modern society.

Ioan Chirilă, associate professor, theologian, presents the idea of tolerance related to the irenic principle of Christianity. He underlines the complexity of the irenic principle, envisioning possible social changes in accordance with ecclesiastic economy which would deter actual violence and make more manifest the humanness of man. Writing about the prevalence of religious tolerance over civil tolerance as it occurred in the course of European history, the author focuses on the role of deism in 17th and 18th centuries in Transylvania, as well as about the modernization of religious thinking in this part of present-day Romania, then belonging to historical Hungary. The end of the article points

out to the philosophy of tolerance, as expressed by an Orthodox theologian, namely to the remarks that Christian tolerance fully abides in the prayer.

An interesting contribution to the volume belongs to university professor *Egyed Péter*, philosopher, who starts from a non-exclusive distinction regarding tolerance as being ethics and / or politics. Rooted in the golden age of Lockean classic liberal philosophy, tolerance underwent different phases of its rise toward modernity, due to different contexts of statehood and secularization. As Kantian moral philosophy projected the Enlightenment perception of tolerance over Europe and the world, it seems, writes the author, that the centralized state cannot do without a theocratic background to uphold authority, unless it opens the door to anarchy. Wondering whether tolerance was a Protestant invention, the author does not give a fully affirmative answer, remarking that tolerance was definitely not born in capitalism. The author stresses again on the issue of the limits of tolerance, seeing the limit as the representation of a habitus. Within this the very attempt to pinpoint the limit of tolerance, whether restrained or enlarged in the course of a developmental modernity, one can speak about modern honor, respect, or about a positive sense of tolerance.

Nicu Gavriluță, associate professor, philosopher, remarks on two meanings of the term toler-

ance, a “weak” and a “strong” one. The first meaning would inchoate superiority over the tolerated one, with the exemplification of the figure of the barbarian since Roman times. The latter meaning brings in the idea of acceptance of the other, in a complex construction of the figure of otherness according to different hermeneutical interpretations

Sandru Frunză, lecturer, philosopher, author of a recently issued book on religious fundamentalism, questions the concept of tolerance from the present day perspectives of its unmediated reality. Though not being a sociological approach, Sandu Frunză’s reflections on fundamentalism bear on recent developments in the world society. Writing about the birth and rise of fundamentalism in the 20th century as a new and distinct sequel of religious, ethnic, political intolerance, the author considers as a major source of fundamentalism the unbearable pressure ignited from contradictions within the capitalist society. The individual quest for truth and authenticity merged with the constraints of representing identity in everyday life exacted their toll on the community life. The dream of restoring the fragmented modern society into a global community respecting individual rights as well as a societal safe conduct is analyzed by the author as a case of failure to comply with the noble demands of tolerance. Instead, the author points out, religious ideologies erupt in violent ways, subvert-

ing not only the concept of tolerance, but also international affairs.

Two translations from the works of *Richard Rorty* and *Peter Van der Meer*, two illustrious authors, complete the local contributions on tolerance with a necessary international horizon.

Notes:

¹ **Fetele tolerantei**, edited by Mihaela Frunză, Editura Fundației AXIS,, Iași, 2003, 125 pages, sponsored by the County Board of Education of Cluj and SACRI (www.sacri.ro).