

Ebakõlas hääled feministlikus kooris: postsotsialistlik feminism „tagasimineku“, „nullist alustamise“ ja „idajärgse“ taaseksisteerimise vahel¹

Madina Tlostanova

Pealkirjas pakutud kolm võimalust pole kindlasti ainukesed võimalikud postsotsialistlike feminismide trajektoorid. Kuid need on näited kõige levinumatest valikutest, mis pöörlevad progressiuse ja sellevastaste reaktsioonide ümber, rahvuse ülesehitamise ja naiste rolli ümber selles protsessis ning samuti laiemate geopoliitiliste nihete ümber, mis on sageli asetanud postsotsialistlike riikide naised ebasoodsasse olukorda. Naised saavad koos oma värskest iseseisvate riikidega poliitilise iseseisvuse, kuid samal ajal kaotavad neoliberaalse globaliseerumise, postsotsialistliku Ida-

¹ Artikkel on laiendatud variant Madina Tlostanova ettekandest Võrdõigusvoliniku kantsleji korraldatud konverentsil „Saatused ja staatused: soolisuse mõtestamine postsotsialistlikus Eestis“, mis toimus Tallinnas 1.–2. juunil 2015. aastal.

Euroopa perifeeriasse sattumise ning sellest tuleneva pealesunnitud migratsiooni, ümberasustamise ja postsotsialistlike inimesi ja eriti naisi tabanud sotsiaalse staatuse kaotamise tõttu osa oma põhiõigustest ja vabadustest.

„Tagasimineku“ mudel on nostalgiline ning võib postsotsialistlikus kontekstis võtta erinevaid vorme alates tagasiminekest patriarhaalsete sümbolite juurde, kus naisi kasutatakse rahvuse sümboolseks tähistamiseks, kuid ainult sobivaks peetavates ja piiratud rollides, kuni tagasipöördumiseni sotsialismi- ja koloniaalsuseelse feministliku mõtlemise ja tegutsemise juurde ning lõpuks idealiseeritud sotsialistlike soodiskursuste nostalgilise elustamise vormideni. Sellise nostalgia juured on tihti kauguseefektis: mida enam aega läheb mööda nõukogude okupatsioonist, seda vähem terav tundub see konkreetne ajalooline kogemus pikas eelnevate alanduste ja kaotuste, täitmata lubaduste ja pettumuste reas, mille tulemuseks võib taas olla mineviku lihtsustamine, kuni sellest saab monosemantiline illustratsioon, eriti minevik oma alandavate ja hävitavate toonidega. Tänapäeval on inimestele olulisemad raskused, mida tekitab vajadus jääda ellu neoliberalismi poolperifeerias ja sageli neokoloniaalsetes suhetes läänega kui museaalne nõukogude pärand, mida võidakse samastada lapsepõlvenostalgia. Nagu Aniko Imre märgib, „postkommunistlikus piirkonnas on nostalgia ... muutunud kriitiliselt oluliseks vahendiks, mille abil lastakse valla kaua allasurutud emotsioone ja fantaasiad ning töödeldakse kommunistlike mälestusi, mis segunevad ja suhestuvad globaalsemate, tarbimiskesksete fantaasiatega, mille on kaasa toonud üleilmne meediakultuur“ (2009, 75).

„Nullist alustamine“ on radikaalne ning veelgi progressiusem varasema kogemuse ja teadmise kustutamine ning jõuline ainukese lubatud, s.t. lääne peavoolufeminismi, ideede pealesurumine endisele Teisele Maailmale, mis seejärel pannakse igaveseks püüdma läänele järele jõuda ning jääma alati sellele marginaal-

seks. Kolmas võimalus, mida olen esialgselt nimetanud „idajärgseks taaseksisteerimiseks“, näitab tahtmist heita progressivistlik lähene mine kõrvale või vähemalt seda küsimärgistada. Idajärgsus viitab siinkohal mitte niipalju ajale pärast sotsialismi kui ruumile ja inimestele, kes kannavad oma veres mitme aastakümne kogemust olla häbimärgistatud „ida“ sildiga ning kes endiselt elavad selles sümbolises idas. Me ärkasime ühel päeval üles ning avastasime ennast „post-“situatsioonist: me ärkasime uude mitmese sõltuvuse tegelikkusesse ning vaimsesse, kui mitte majanduslikku ja sotsiaalsesse allutusse, nähtamatusse laiema maailma jaoks ning jätkuvatesse valitsevate diskursuste poolsesse vaigistamise ja trivialiseerimise vormidesse, meie elude suurenevasse ebaolulisusesse, olemise, mõtlemise ja tajumise sfääride keerukasse koloniseerimisse, mis on jätkunud ka pärast dekoloniseerimist ning jõudsalt kasvanud pärast formaalset desovetiseerimist. Erinevatel põhjustel ja erinevatel aegadel on mõned meist keeldunud nullist alustamast ning teinud valiku hakata ehitama omaenda taaseksisteerimise mudeleid, mis eralduvad tavalisest progressi loogikast. Taaseksisteerimine on Adolfo Albán Achintest (2009) lähtudes samm negatiivsest ja sageli vägivaldsest vastuhakumudelid positiivse alternatiivse reaalsuse, elumaailmade ja tunnetuse (taas)loomise suunas.

Sotsialistliku maailma üleöö lammutamine 1990. aastate alguses tõi kaasa tüüpilise lääne arusaama mõistest „postsovetlik“ kui ainult ajalisest määratlusest ja mitte ruumist, mis järgis modernsuse üldist loogikat, koos selle tavapärase tehtega, mis tõlkis geograafia kronoloogiaks, määrates sellega terved inimrühmad, kes elasid mitte-Euroopa ja mitte-Lääne ruumis teistesse aegadesse või pigem positsioneerides neid väljapoole ainukest sanktsioneeritud ajakulgu. Samal ajal küsimärgistatakse üha radikaalsemalt kontseptsiooni „postsotsialistik“ enda valiidsust, millega käivad kaasas kasvavad hajumistendentsid, mis asustavad endised

sotsialistlikud subjektid erinevate vektorite järgi ja erinevatesse liitudesse kuulumise alusel ümber uues maailmakorras, milles ebakindel sotsialistlik poolperifeeria libiseb kiirelt kroonilisse perifeersesse olukorda. Keerukas postsotsialistlik tunnetus sisaldab endas esialgselt eufooriat, et postsotsialistlikud riigid naasevad Euroopa rüppe, ning varsti oma teisejärgulise staatuse avastamist, Euroopasse mittekuuluvate endiste nõukogude kolooniate traditsiooniliselt subalternset postkoloniaalset saatust ning impeeriumijärgse Venemaa kibestunud lüüasaamistunnet, mis on tänaseks muutunud ohtlikuks imperialistlikuks revanšismiks.

Paljud arutlused postsotsialistliku seisundi ja kriitika üle keerlevad ümber progressivistliku idee, et on vaja tehnoloogilises, episteemilises ja muus mõttes läänele järele jõuda. See arengukeskne nõökimine tuleb dekonstrueerida. Postsotsialistlikku diskursust pole legitimeeritud mujal kui läänest tulevates maiskonnauuringutes ning hiljem poolperifeerias, toetudes lääne grantidele. Varasemad teadmiste trajektoorid kustutati ning teadlased, kes soovisid liituda üleilmse teadmisloomega, said võimaluse alustada nullist, eirates nii varasemat üldist nõukogude kogemust ja teadmist kui midagi aegunud ja ideoloogiliselt rikutut ning samuti omaenda kohalikke ajalugusid ja mõttegenealoogiat või pigem seda, mis sellest oli järele jäänud pärast pealesunnitud nõukogude moderniseerumist.

Seda, mida meilt nõuti, saab kirjeldada kahe tuttava võimalusega: orientalistlik kustutamine või progressivistlik omastamine. Väheste eranditega vaadeldi postsovetlikku kui Ameerika indiaanlasi, keda nähakse kui kaduvat rassi, kes paratamatult hääbub või sulandub globaalsesse lõunasse. Postsotsialistlikke Ida-Euroopa maid vaadeldi pigem progressivistlikult kui orientalistlikult, s.t. neid peeti reformitavateks ning lõpptulemusena Euroopasse assimileeritavateks, kuigi selles protsessis säilis kustutamatu erinevuse tunne. Postsotsialistlikule teisele anti võimalus kriitikavabalt vastu võtta eksisteeriv

maailmahierarhia, kus kõigile määratakse täpne koht, mida ei küsimärgistata. Isegi rahulolematuse selle kohaga, modernsuse poolt loomulikustatud kivistunud inimtaksonoomiaga toob kaasa hirmu, et inimene kaotab oma üsna ebakindla koha ning et teda seondatakse nendega, kes asuvad isegi madalamal, nagu tänane globaalne lõuna. Kahe aastakümne järel on selle tulemuseks omapärane postkoloniaalne kompleks ja isegi Euroopa-sisene mood, kus postsotsialistlikud isikud hakkasid võrdlema oma situatsiooni endise Kolmanda Maailma omaga ning vaatlema tuumik-Euroopat võõrasemana.

Oluliseks stiimuliks, mis pani postsotsialistlikud teised kriitiliselt analüüsima paralleele enda ja postkoloniaalse maailma kogemuse vahel, oli meie ühise uue koloniaalse saatuse adumine, mis tegi postsotsialistlikust maailmast postkoloniaalse kaksiku – mitte eraldi impeeriumi, vaid globaalse koloniaalsuse maailmas. Globaalne koloniaalsus erineb ajaloolisest kolonialismi kontseptsioonist. See defineerib erinevate sõltuvusjärgsete kogemuste ühisjooned. Kuid kuidas mõista eksisteerivaid ristumisi apartheidijärgse, diktatuurijärgse, postkoloniaalse, postfordistliku ja postsotsialistliku vahel? Need ristumised tulevad modernsuse enda olemusest, kuid nad ei ole alati probleemitult seotud selle tumedama koloniaalse poolega. On väga oluline mitte tõmbuda oma kohaliku rõhumise kogemuse vaatenurka, vaid luua tingimused alter-globaalseks visiooniks ja transversaalseteks koalitsioonideks, et võidelda kõigi modernsete/koloniaalsete sõltuvusvormide vastu.

Postsotsialistlikul maailmal on olnud globaalse koloniaalsuse sees oma trajektoor. See polnud kaugeltki ühesuunaline või järjepidev, kuna endiseid sotsialistlikke riike on proovile pandud kadumise, kustutamise, laialipillutamise ja omapärase tagasituleku äraspidise mustri järgi, mis on meist teinud heidikud nii globaalses põhjas (võitjad) kui ka globaalses

lõunas (mille suured vasakpoolsed osad olid pettunud sotsialistliku modernsuse luhtumises). See õnnetu loogika esineb selgelt erinevates valdkondades, kaasa arvatud feminismis, ning laiemalt teadmiste loomises, millest postsotsialistlik subjekt on sisuliselt välja heidetud. See trajektoor on vastupidine tavalisele loogikale, mille järgi mitte-läänemaailm astub aeglaselt ratsionaalsuse ruumi. Postsovetliku kaasuse puhul oli nihe vastupidine, Teisest Maailmast globaalsesse lõunasse või imelikule vaese põhja eikellegimaale, mis keeldub ennast samastamast vaese lõunaga ning millel lisaks sellele on oma lõuna ja ida – postsovetlikud postkoloniaalsed alad.

Erinevalt Francis Fukuyama kurikuulsast ajaloo lõpu tõlgendusest (1992) võttis Boris Groys oma idee sellest radikaalsest ja apokalüptilisest kulminatsioonist kokku kui sotsialistliku projekti tuumast: „Postkommunistlik subjekt teeb läbi sama teekonna, mida kirjeldab kultuuriuuringute domineeriv diskursus – kuid ta teeb selle teekonna läbi vastassuunas, mitte minevikust tulevikku, vaid tulevikust minevikku; ajaloo lõpust ... tagasi ajaloolisse aega. Postkommunistlikku elu elatakse tagurpidi, liikudes aja kulgemisele vastassuunas.“ (2008, 155) Groys tahab rõhutada, et kommunistlik modernsus läks maailma ajaloo käiguga vastupidises suunas, et ta ületas seda teatud mõttes. Kui see projekt luhtus, siis sunniti meid kõiki tulema tagasi tavalise kindlaksmääratud ajaloo kulgemise, kiiruse ja, mis kõige tähtsam, suuna juurde ning maskeeritud, kuid siiski äratuntava pehme, mitte radikaalse sotsialistliku progressivismi juurde. Ning seda tõlgendasid paljud inimesed tagasilikumisena. See kehib eriti sotsialistlike naiste kohta, kes olid ühed esimesed, kes kogesid valusaid tagasilööke, liikudes problemaatilise nõukogude soosüsteemi juurest otsese ja julma neoliberalismi viletsuse juurde, mis on segatud neotraditsionalistlike uuestisündidega, mis sageli kustutavad isegi

kõige väiksemad ja napimad sotsialismiaja eelised. Seega väidab Lilijana Burcar (2012, 108), et „niinimetatud üleminek sotsialismist kapitalismi on eufemism tagasilanguse tähistamiseks. See tähistab oluliste sotsiaal-majanduslike õiguste kokkutõmbamist, mis mõjutab naisi teistmoodi kui mehi. Kapitalistlike ühiskondlike suhete taaskehtestamine toetus taaspatriarhialiseerumise protsessidele, mis on kõige selgemini näha sotsialistliku hoolekandesüsteemi lammutamises“. Tõesti, kasutades Neil Lazaruse (2012, 121) sõnu, meie vabastamine „„tegelikult eksisteerivast“ sotsialismist on olnud vabastamine „tegelikult eksisteeriva“ kapitalismi maailmasüsteemi“ sisse.

Vastupidiselt enamikule postkoloniaalsele maadele, mis pole katkestanud oma edasilikumist mööda progressivistlikku trajektoori, soovitati nõukogude inimestele unustada meie modernsuse versioon koos selle soosüsteemiga ning alustada nullist kellegi teise – lääne ja neoliberaalse – modernsuse paradigma järgi. Ma ei arva loomulikult, et me oleksime jaganud sotsialistliku modernsuse ideaale või et me oleksime olnud selle loojad. Vastupidi, enamik inimesi, kes sattusid nõukogude võimu alla, olid selle ohvrid, kes pidid ennast nõukogude modernsusesse ümber kujundama, et ellu jääda. Kuid see julm ja paljudel juhtudel koloniaalne peaesunntud sotsialismi vorm kestis mitmeid aastakümneid, jättes oma armid, oma jäljed meisse, kollektiivsetesse mälestustesse, mille suhtes mõned inimesed on nostalgilised ja mida teised hukka mõistavad. Kuid ükskõik kuidas me ei tõlgendaks jagatud minevikku, ei suuda me ega tahagi seda unustada ega selle kogemust kustutada, teeseldes, et me oleme või käitume kui allutatud (*subalterns*), kes alles hakkavad kõnelema õppima.

Paljudel postsotsialistlikel maadel, kaasa arvatud väljaspool Euroopat, olid enne bolševike võimuletulekut vähemalt paar aastakümnet omad kohalikud naisliikumised, ühingud,

ajakirjad ja teised sarnased organisatsioonid. Reeglina ühendas neid soolisi initsiatiive toetumine Uue Naise ideaalidele ning neid vaadeldi kui rahvuslike vabastusliikumiste, rahvuslike identiteetide ja rahvusteadvuse olulist osa. On tõsi, et naisi neis liikumistes sageli instrumentaliseeriti ning varakult tekkisid teatud pinged feministlike eesmärkide ja rahvus(like) diskursuste vahele. Kuid siin on oluline, et selleks ajaks, kui Nõukogude Liit oma rahvuslikud perifeeriad okupeeris või taasokupeeris, olid kohalikud feministlikud liikumised eksisteerinud juba mõnda aega ning bolševikel tuli need varasemad traditsioonid kustutada, et kehtestada oma modernsuse vorm, samamoodi nagu toimub nüüd, kui endises Teises Maailmas neoliberaalset modernsust kehtestatakse. Me ei räägi siin mingitest kohalikest autentsetest soosüsteemidest, mille nõukogude võim purustas (nagu seda vahel juhtub, nt. Briti impeeriumi suhetes oma Aafrika kolooniatega). Meil on tegu keerukama situatsiooniga, milles igasuguseid kohalikke soomudeleid juba olid mõjutanud võitlused ja dialoogid modernsusega selle erinevates, enam või vähem autentsetes vormides – alates Saksamaa või Rootsi mõjust kuni keerukate suheteni Vene impeeriumiga. Oluliseks mõjuriks oli siin fakt, et enamik tulevastest sotsialistlikest riikidest olid ühel või teisel moel erinevate, peamiselt teisejärguliste impeeriumite, nagu nt. Ottomani sultaniriigi, Vene impeeriumi, Habsburgi impeeriumi koloniaalvaldused (Tlostanova 2003). Nõukogude-eelsete initsiatiivide panoraami hulka kuulusid mitmed Balti riikide naisliikumised, slaavi riikide ja provintside tekkivad feminisimid, jadiidide (moslemi reformaatorite) liikumised, millest mitmed keskendusid naiste õigustele, haridusele, tervishoiule ja reproduktiivõigustele. Kuid kõik need fenomenid hävitas ja katkestas vägivaldse riigisotsialistliku modernsuse saabumine. Tihti kasutasid bolševikud manipuleerivalt kohalikke initsia-

tiive ja liikumisi, et piirkonnas võimu haarata, hiljem hävitati need liikumised ning nende juhid kodanlike natsionalistide sildi all. Taaskord, seda taktikat kasutati laialdaselt Kaukaasias, Kesk-Aasias, aga samuti Ida-Euroopas. Kohalikud feministlikud initsiatiivid olid ohtlikud ja kontrollimatud, sageli seotud mittesoovitava rahvusidentiteedi retoorikaga ning seega pidas nõukogude režiim vajalikuks need hävitada ning asendada kiiresti keskselt kontrollitud naisnõukogude esindajatest misjonäridega, kes harisid kohalikke naisi, lähtudes uuest sotsialistlikust töötava naise ideaalist. Mitte-Euroopa aladel oli see praktiliselt identne tsiviiliseerivate kolonialistlike diskursustega, mille kohaselt said kohalikud naised tõesti tänu koloniseerimisele/sovetiseerimisele mitmeid õigusi. Praeguste postsovetlike illegaalsete Kesk-Aasiast pärit immigrandide esivanemad astusid mööda nõukogude modernsuse sunnitud rada, millega käis kaasas rassism, teisestamine, pealesunnitud emantsipatsioon ja madalad klaaslaed kõigile mitte-vene naistele, aga ka sellised sotsialistlikud „hüved“, nagu tasuta haridus, minimaalsed sotsiaalsed garantiid nõukogude koloniaalse monomajandusliku mudeli järgi, piiratud rahvusvähemuste edendamine nõukogude perioodi positiivse diskrimineerimise abil ning austav kuulumine Teise Maailma (hoolimata rassilistest ja usulistest tunnustest). Me peame seda meeles pidama, kui jälgime Kesk-Aasia naiste trajektoori, mille tulemuseks on tänapäeval sageli nende muutumine asendatavateks eludeks ning kindel kuulumine globaalsesse lõunasse, ilma jagamata selle piirkonna poliitilise teguvõimu ega epistemoloogia plusse.

Olukord oli teine Kesk- ja Ida-Euroopa riikides, kus nõukogude/vene poolel oleks olnud hullumeelne püüda kehtestada tsiviliseerimisdiskursusi. Baltimaades näiteks oli haridustase kõrgem (tsaariajal olid Eesti ja Soome kaks kõrgeima kirjaoskuse ja haridustasemega tsaaririigi osa, samal ajal kui Venemaa ise oli praktiliselt kirjaoskamatu), neil oli mitme aastakümne pik-

kune iseseisva riigi kogemus ning oma põhi-seadused, mis paljudel juhtudel tagasid naiste õigused ja võrdsuse (Thorborg 2002). Sellistel juhtudel oli nõukogude versioon selge ja ilmne tagasiminekuks, mis nende maade jaoks õnneks ei kehtnud liiga kaua, kuigi oli äärmiselt julm ja verine. On oluline neid asümmeetriaid meeles pidada, kui reflekteerime kriitiliselt oma jagatud postsotsialistliku kogemuse üle.

Pärast NSVL-i kokkuvarisemist jagati laiali ja korraldati ümber palju teadusgrante ning haridus- ja teadusprogramme, lähtudes erinevatest geopoliitilistest jaotustest, mis sobisid paremini uue olukorraga, ning akadeemilise töö ümberkorraldamine mõjutas kohe nais- ja soouuringuid ning enam või vähem institutsionaliseeritud feminismi vorme. Lääne kui ainukesel teadmiste looja absoluutne autoriteet pandi taas kehtima koos selle modernse/koloniaalse akadeemilise tööjaotusega, mis pani kohalikud diskursused, sh. feministlikud diskursused, ihaldama luba nende eliitklubisse, kes toodavad teooriat, ning seega ka taastootma järelejäetud loogikat. Selle mõju oli eriti laastav tekki-vatele naisuuringutele, mis imporditi tervikuna läänest koos arengu, üleminekumajanduste, demokratiseerumise, inimõiguste diskursuste ja vabade turgude mantraga. See loogika kordas tsiviliseerivaid diskursusi, mis on jäädavalt ehitatud modernsuse retoorikasse, kuid ühe kõrvalekaldega – allasurutud koloniaalse asemel olid postsotsialistlikud naised, kes olid mõnedel juhtudel, nt. NSVL-i väljaspool Euroopat asuvates vabariikides, ka postkoloniaalsed. Spetsiifiline nõukogude kogemus veel ühest emantsipeerimisest ning katse luua oma Uut Naist nii selle keskuse kui ka koloniaalsetes väljendusvormides, mis olid juurdunud tüüpilisse nõukogude topeltstandarditesse ja kinnisusse, paneb Venemaa/NSVL-i endiste kolooniate naissubjektid tingimustesse, mis pole ei täielikult postkoloniaalsed ega ka täielikult postsotsialistlikud, ei ole seondatavad ei rassi / etnilise kuuluvuse / religiooni või ideoloogia ja

klassikuuluvusega. Kuid senini jätkuvas episteesmilises võimu asümmeetrias kaldutakse kustutama nõukogude sooliste trajektooride nüansse, rääkimata siis nõukogude-eelsetest naiste või *queer*'ide vastuhaku genealoogiast.

Sotsialistlikke naisi oli raske ilma vastuolusid tekitamata homogeniseerida ning kõik nende võitlused, saavutused, luhtumised, topeltstandardid, erisuunalised teekonnad jäeti unarusse ning pandi hoopis – järgides rada, mida kirjeldas Groys – tagasi minema alguskohta enne läant ning meid sunniti unustama, mida me olime varem õppinud ning mida me olime nõukogude aastatel saavutanud või kaotanud, selleks, et alustada eeldusest, et sotsialistlikus süsteemis oli naise positsioon täielikult emantsipeerunud lääne sooliste subjektide ning koloniaalsete ja postkoloniaalsete allasurutud naiste vahel. Kontrastis mõnede koloniaalsete situatsioonidega polnud see sotsialistlike soomudelite ja muustrite eitamine mitte niivõrd pealesurutud protseduur kui vabatahtliku enesekoloniseerimise juhtum modernsuse retoorika mõju all, mida hakati küsimärgistama palju hiljem, sageli ebameeldivates essentsialistlikes ja rahvuslikes vormides.

Kuid feminismi puudumine ametlikus nõukogude diskursuses ei tähenda, et seda tegelikult ei eksisteerinud või et nõukogude naistel, kogu nende mitmekesisuse ja geokultuuriliste erinevustega, puudusid nende omad võitluse või kompromisside kogemused või kogemused valusate katsetega konstrueerida iseennast, hoolimata ametlikust silmakirjalikkusest ja sotsialistliku modernsuse topeltstandarditest ja selle tumedamast koloniaalsest poolest, hoolimata lõhest egalitaarse õigussüsteemi ja tegeliku elu paljude diskrimineerimiste vahel. Seda kogemust ei saa taas taandada ideoloogiale, samamoodi, nagu me ei saa seda taandada kolonialismile. See eksisteeris nende ristumiskohas ning lõi mudeli, mis – pärast sotsialismi kokkukukkumist – selgus olevat läbinisti koloniaalne, võrreldes võitnud neoliberaalse modernsuse/

koloniaalsusega, kuid samas säilitades omaenda sisemiste imperiaalsete-koloniaalsete struktuuride jälgi. Selle konfiguratsiooni mõistmine nõuab kriitilist ja dünaamilist interseksionaalset lähenemist.

Mitmed Ida-Euroopa sotsialistlikud riigid andsid edukalt ja järjekindlalt naistele võimu ning samuti jätkusid isegi sotsialistliku patriarhaadi keskel erinevad feminismivormid või need elustati oluliste protestiliikumistena, mis mängisid kesksel rolli repressiivsete režiimide kukutamisel kaua enne, kui tekkis läänest pealesurutud postsotsialistlik feminism. Ida-Euroopas eksisteerisid mitmed põrandaalused feministlikud liikumised ning jätkavad oma tegevust ka tänapäeval kunsti ja poliitilise aktiivsuse vahel. Tuleb märkida, et põrandaalused feministlikud grupid Ida-Euroopas ja NSVL-is avastasid kiiresti, et paljud dissidentlikud diskursused, millega nad algselt soovisid sobituda, olid olemuselt seksistlikud, mistõttu eraldusid nad dissidentlikust liikumisest ja emigreerusid 1980. aastateks läände. Kuid on oluline, et juba 40 aastat tagasi mõistis esimene laine tol ajal veel sotsialistliku feminismi alla kuuluvast liikumisest ebakõlasid, ajaloo ebajärjekindlusi ning tagasiliikumise paradokse nende endi kogemuse ja lääne feminismi vahel. Seega rõhutab Rada Iveković (2012, 15) (Jugoslaavia esimese laine feminismi esindaja, kes hiljem emigreerus Prantsusmaale), et „kui üliõpilasliikumist ja individuaalset teistimõtlemit represseriti tüüpiliselt peale 1968. aasta sündmusi, siis naisliikumise osaks sai režiimi kriitika koos ajakirjandusliku ja *macho*'liku pilkamisega. Üks selle põhjusi on tõsiasi, et feministid said toetuda formaalselt suhteliselt progressiivsetele – kuid saavutamata – riigifeminismi loosungitele ja deklaratsioonidele. Samal ajal õppisime lääne feminismilt; siiski olime teadlikud oma erinevast ajaloolisest situatsioonist, võrreldes radikaalsemate lääne feministidega, kellest mõned võitlesid lihtsalt põhiõiguste eest, nagu õigus abordile ja õigus lahutusele, mis meil olid juba

olemas. ... Me saime aru, et meie hulgas polnud ruumi ühepoolseks mõtlemiseks“.

Samal ajal polnud riigifeminism selle kummaski vormis kunagi suuteline adekvaatselt lahendama naiste või veel vähem seksuaalsuse küsimust. Bolševikud kuulutasid varsti, et sugude võrdsus oli saavutatud, stigmatiseerides seejärel feminismi kui kodanliku liikumise, said kiiresti lahti selle aktivistidest, sulgesid naisnõukogud igal pool peale niinimetatud rahvuslike perifeeriade, mis on sotsialistliku orientalistliku progressivismi selgeks näiteks (kohalikke eeldatavasti allasurutud naisi juhendasid alati klassiteadlikud ja ideoloogiliselt ettevaatlikud vanemad vene õed). See loogika on täna taas elustatud vene feministide suhtumises nende mitte-vene kolleegidesse endise NSVL-i väljaspool Euroopat asunud vabariikidest. Situatsioon oli ideaalsest kaugel ka keskuste eeldatavalt täielikult emantsipeeritud naistele. Nende edasijõudmine ja oma õigustest teadlikuks saamine oli üha ohtlikum võimul olevatele meestele. Neile „privilegeeritud“ naistele anti sümbolne tunnustus, et hoida ära nendepoolset tõsist vastuhakku. Stalini kuulus traditsionaalsuse juure naasmine, mis ilmnis sellistes seadustes nagu abordi keelustamine, lahutusprotseduuri keerukaks muutmine, väljaspool abielu sündinud laste ja üksikemade õigustest ilmajätmine, homoseksuaalsuse taaskriminaliseerimine tähendas jäiga nõukogude biopoliitika ja kontrolli kehtestamist rahvastiku seksuaalsusele, reproduktsioonile, kehalisusele nõukogude soolise koloniaalsuse väga konservatiivse variandis. Mitmetes sotsialistlikes maades oli loogika sarnane, kuigi ajastus võis olla teistsugune. Renata Jambrešić Kirini (2012, 33) sõnul eksisteeris alati konkurents kahe kollektiivse projekti (patriarhaalse ja kommunistliku) vahel, mis on distsiplineerinud, sotsialiseerinud ja ekspluateerinud naiste töö- ja reproduktiivjõudu paternalistlikuks või ühiseks hüveks ning juba 1950. aastatel leidsid nad ühishuvi naiselikkuse ja kodudiskursuse taastamise vastu ning „laien-

dasid traditsioonilise pererollide jaotuse tervele ühiskonnale“.

1970.–1980. aastate taaselustatud patriarhaadile on ka majanduslik seletus, eriti Nõukogude Liidus, mille kahanev tööturg ei suutnud pakkuda naistele isegi mitte sümbolseid võrdseid võimalusi ning mis seega tegi valiku ohverdada naised ja suruda nad tagasi tasustamata tööle ja väiksematele pensionitele tulevikus. Naised arendasid erinevaid vastuhakustrateegiaid ja süsteemist möödahiilimise viise. Selline soolistatud trikitamine oli sotsialistlike feministlike liikumiste oluline osa, mis on tänapäeval sageli tähelepanuta jäetud, samas kui naiste tegelikku olukorda postsovetlikus ühiskonnas nagu ka mitmetes postsotsialistlikes riikides iseloomustab uus ekspluateerimine, mis teeb naised taas kord väga ebakindlas olukorras olevaks rühmaks, kuigi seda esitletakse patriarhaalse traditsionalismi, juurte ning rahvuslike ja usuliste väärtuste juurde naasmise sildi all. Koduperenaisestamise naasmist esitatakse pinna peal tihti kui midagi naistele kasulikku (näiteks ebakindlad osajaga töökohad ja kodus töötamise võimalus). Pärast hoolekandesüsteemi täielikku kokkuvarisemist sunnitakse postsovetlikud naised kas ühiskondlikult halvustatud lastetusse või koduperenaisestamisse ning täielikku biopoliitilisse kontrolli. Mõningatel juhtudel võrdsustavad konservatiivsed rahvuslikud ja sotsialismivastased jõud naisi kommunistidega, heites nad kõrvale, nagu oleksid just naised kommunismi eest vastutavad, kuna neile anti selle valitsusajal õigusi. Nagu Svetlana Slapšak (2012, 40) rõhutab, hoolikalt arendatud „koloniseeritute tarkus“ on efektiivne – peaaegu surmav – taastades konservatiivseid väärtusi, mida surutakse peale kui vabanemist sotsialistlikest ideoloogilistest kammitsatest, ning kehtestades selle asemel hoopis rahvuslikud diskursused ja praktikad, algatades pealesurutud vaikuse ja teised antropoloogilised võimu märgid, mida nüüd jagatakse teiste kanalite kaudu.

See tagasiminemine ja/või moderniseerumise ja emantsipatsiooni taasläbielamine kas teist või paljudel juhtudel isegi kolmandat või neljandat korda lõpuks korrektse neoliberaalliku modernsuse moto all on iseloomustanud erinevate postsotsialistlike feministlike liikumiste kogemust. Postsotsialistlikele subjektidele pakuti ja nad võtsid vastu pehmentatud ja üldistatud lääne vaatenurga omaenda ajaloole ning neil lubati seda kritiseerida vaid kellegi teise valmispakitud perspektiivist. Mõnda aega taastootsid postsotsialistlikud feminismid järelejõudmise paradigmat, ilma et meil oleks olnud võimalust kasutada oma õigust hinnata omaenda keerukaid ajaloolisi kogemusi ja selgitada neid omaenda geopoliitika ja taju, olemise ja soo kehalise poliitika kaudu. Väheste eranditega enamasti Ida-Euroopast ja Hiinast kaldusid postsotsialistlikud tööd olema kirjeldavad, sõltudes sügavalt teooria tasandil läänest, ning need kahanesid kohalikeks infoallikateks, milles lääne teooriat rakendatakse kohalikele materjalile. Need olulised välitöödel põhinevad uuringud võeti sageli üle lääne kolleegide poolt, kellel oli monopol teadmiste tootmise vallas, et teha sageli küsitava väärtusega üldistusi, samal ajal kui postsotsialistlike naiste hääled taas kord summutati. Lääne esialgne sanktsioneeritud teadmatus endiste nõukogude riikide olukordade tõelisest keerukusest käis käsikäes katsetega trivialiseerida lähiajalugu, seda (väär) kasutades ning rõhutades vaid sensatsioonilisi kujundeid ja lugusid, nagu massilised vägistamised, prostitutsioon, uimasti- ja inimkaubandus, mis jõudsid tavaliselt läände ajakirjanduse, ilukirjanduse ja kino kaudu, samal ajal kui kohalikult loodud akadeemilise teadmise naistest, soolisest ebavõrdsusest ja diskrimineerimisest võtsid peavooluteoretikud kohe üle. Need õnnetud tendentsid on intensiivistanud lõhet naiste tegelike probleemide, nagu diskrimineerimine, perevägivald, sekkumine reproduktiivõigustesse, ning postsovetlike eliitfeministide post-lacanliku sotsialistliku naiselikkuse teo-

retiseerimise või Butleri-järgsete postsovetlike sooliste esituste tõlgenduste vahel. Selle tulemusena on mitmetes postsotsialistlikes riikides ja Venemaal taas esile kerkinud väga konservatiivne rahvuslike soorollide arhaiseerimine – ainuke legitiimne ja riigi poolt toetatud soouuringute vorm on seotud äärmusliku rahvusluse, homofobia ja teistsugususe vihkamisega.

Endise Jugoslaavia feministid väidavad, et teadmiste geopoliitika positsioneerib alati feministliku lähenemise reaalsusele ning see tekitab kolm küsimust, mida postsotsialistlikud feministid esitavad: idajärgse(te) feminismi(de) roll, neokoloniseerimise mehhanismide probleem postsotsialistlikus reaalsuses ja kuidas nendega suhestuda ning viimaks feminismi ja vasakpoolsuse suhted (Slapšak, Prlenda, Kašić, Petrović 2012). Neid küsimusi saab endiselt kasutada alusena mõttetööks selle üle, mida, kui üldse midagi, me pärast 25-aastast kogemust postsotsialistlike feministidena jagame.

Esiteks, usun, et oluline samm selles protsessis oleks nõukogude ja sotsialistliku modernsuse/koloniaalsuse tumedama poole küsimärkimine, mis aitaks formuleerida keerukat postsotsialistlikku kriitikat ja positiivset tulevikuprogrammi, mis ei piirduks vaid postfordistliku või postsotsialistliku, postmodernistliku või postkoloniaalse vaatenurgaga. Selle asemel tuleks püüda joonistada dünaamiline interseksionaalne pilt ja kasutada avatud dialoogilist suhtumist teiste vastu, eriti globaalsest lõunast pärit teiste vastu, kellega meil on palju ühist, kuid kellega suhtlemiseks pole me endiselt leidnud sobivat keelt. Seda on võimalik saavutada, saades teadlikult lahti postsotsialistliku ise allesjäänud üleolevast eraldatusest globaalse lõuna probleemidest ja paljude postsotsialistlike feministide maternalistlikust suhtumisest globaalse lõuna naistesse ning samuti meie endi mittefeministlikesse naistesse.

Postsotsialistlikele feminismidele on samuti oluline püüda muuta oma prille ning vaadata sotsiaalset reaalsust läbi laiema läätse kui pelgalt

sooline vaatevinkel. Siin saaksime produktiivselt ära kasutada argentiina-ameerika feministliku filosoofi María Lugonesi ideed, et peame sugu arvesse võtma, et mõista vastuhakku ja selle allikaid, näiteks vastuhakku neoliberaalsele globaliseerumisele, selle asemel et lugeda sookategoriasid tekstuuri, mis kujundab iset selle suhtes opositsiooniga (Lugones 2007). Siis avaneks teistsugune loogika, mis korrastab sotsiaalset vastuhaku kaudu [social-in-resistance]. Kui me keeldume mehhaaniliselt sugu sotsiaalse hulka lugemast, siis oleme võimelised nägema sotsiaalse organiseeritust, näitlikustades sügavat kontseptuaalset sobimatust sooliste konstruktsioonide kehtestamises meie isedale. Meil on vaja laiemat ja keerukamat interseksionaalset lähenemist, et saada lahti distsiplineerivast rahvuslusest ja piiride kaitsmisest.

Ühine nimetaja paljude iseseisvusejärgsete juhtumite puhul, kaasa arvatud postsotsialistliku juhtumi puhul, on vajadus vabaneda traumast, mitte tingimata koloniaalses tähenduses. See võib olla imperiaalse erinevuse trauma, mis on tüüpiline vene enesetunnetusele. See võib olla teisejärgulise eurooplase kogemus idaeurooplastele, kes on olnud sajandeid mitmekordselt sõltuvad erinevatest impeeriumitest. Pärast oma väljajätuse kogemuse hoolikat dekonstrueerimist see taas elustatakse ning töödeldakse uueks vaatenurgaks, mis on sageli juurdunud taaseksisteerimisse, mis tähendab maailma ümberformaatimist või, vahetevahel, mõtlemist selle üle, miks me seda teha ei saa. Selline enesetunnetus on utopistlik. Kuid see on fiktsioon, mis Rancière'i formuleeringu kohaselt „esitab väljakutse olemasolevale eristusele reaalse ja fiktsionaalse vahel“. Ning see on tõenäoliselt selle peamine poliitiline funktsioon (Rancière 2009).

Üks olulisi transversaalseid mõisteid, mis on kasulik meie katsetes kontseptualiseerida postsotsialistlikke feminisme ja nende võimalikke ristumisi ja ühiseid tegevuskavasid tulevikus, on piirimõtlemine ja piiriksistents. *Chicana*

teoreetikute (Moraga, Anzaldúa 1981) kuulsa tehtud kriitiline piirimõtlemine on pidev läbirääkimine ja ei-see-ega-teine-olek, keeruka ja dünaamilise modernsusega suhtlemise protsess ning see vastab filosoofilisele väljaspoole (exteriority) mõistele – väljaspoole, mis on loodud seestpoolt, Enrique Dusseli tõlgenud (1985) –, mis eristub domineeriva diskursuse terviklikkusest. Selline väljaspoole, mille juured on lääne leiutatud modernsuses/traditsiooni lõksus sündimise ja hariduse saamise kogemuses, ei kutsu üles minema tagasi mingisse ürgsesse olukorda, vaid pigem juhib tähelepanu sellele, kuidas ja milleks modernsus tegelikult leiutas negatiivse värvinguga traditsiooni, koos selle soolistatud ja rassilistatud variantidega. Vaenulikes keskkondades elamise ja mõtlemise välispidistus ning sellest hoolimata oma episteemiliste õiguste kehtestamine toob kaasa liikuvat, igavesti avatud ja mitmese positionaalsuse, mida iseloomustab muutumine, nihkuvad identititseerumised ning kas/või binaarsuse eitamine. Selle asemel pööratakse mittevälisava duaalsuse ja mitteaitavate vasturääkivuste juurde, mida leidub nüüdisaegsetes konjunktiivse loogika mudelites ning paljudes globaalse lõuna põlistes epistemoloogias, nagu ka Ida- ja Kesk-Euroopa poolperifeerias ning Nõukogude Liidu väljapoole Euroopat jäävates endistes kolooniates.

Piiripositsiooni võtmine tähendab modernsuse ja selle teiste, kivistunud kategoorilise mõtlemise ja seostatud reaalsuste kokkusulandumise vahel liikumist. See võimaldab de-essentialiseeritud, paindlikel ja dünaamilistel gruppidel üksteist mõista oma jagatud võitlustes. Siin toimib horisontaalne erinevate kohalike ajalugude ja tunnetuste omavaheline suhtlemine, mille on mobiliseerinud mitmed ühised, kuid samas pluriversaalsed ja avatud kategooriad. Siis saame asendada negatiivse seisukoha, mis vangistab naised situatsiooni, mille pitseriks on teisesus ja ohvriks olemine ning meie mitmeste rõhumiste pelk diagnoosimine, positiivsema

taaseksisteerivama positsiooniga, mis ehitab alternatiivse maailma, milles keegi poleks teine. Chela Sandovali rõhutatute metoodika (2000), María Lugonesi agressiivsusest armastava tajumise printsiip (2003), Trinh T. Minh-ha idee kriitilisest erinevusest ja ise lõpututest kihtidest (1986) on kõik sellise piirimõtlemise ja praktika olulised elemendid.

Ida- ja Kagu-Euroopa paralleelid piiripraktikale ja -mõtlemisele on tänu sealsele kohalikule lähiajaloole paratamatult politiseeritud, kuid neil on ka episteemiline dimensioon. Seega märgib Rada Iveković (2012, 17), et tõlge kui episteemiline harjutus oli konkreetset naiste kasutatud vahend üleminekuperioodil, mis oli enam kui episteemiline revolutsioon: „erinevalt natsionalistlikest, religioossetest ja teistest igasuunalistest liikumistest ei lõhkunud feminism mingeid sildu. See hoidis piiriüleseid sidemeid, järjepidevust järjepidevusest seisundis, kultiveerides seega ajaloolist dimensiooni ja metodoloogilisi eeliseid, mida oli võimalik säilitada, hoolimata 1989. aastal tekkinud lõhest“.

Piirimõtlemine ja suhestuv opositsiooniline praktika on efektiivsed vahendid, mis viivad potentsiaalselt paindlike, kivistumata ja avatud vastuhakukoalitsioonide esilekerkimiseni. Sellise praktika juured on nomaadlikus liikuvast eksisteerimisviisis, mis näeb kultuuri ennast kui kulgemist, kui sotsiaalse konstrueerimise protsessi ning mis samuti on eesmärgiks võtnud „uue feministliku teadmise ja armastamise geopoliitika subjekti konstrueerimise“ (Lugones 2010, 756). Ida- ja Kesk-Euroopa nagu ka Kaukaasia ja Kesk-Aasia kuuluvad nende regioonide hulka, mis on olnud sajandeid paradigmaatilised piiritsoonid, mis vahendavad erinevate impeeriumite mõjusid ning uuristavad ruumi omaenda mitmesteks identifitseerimisteks. Siin on inimesed harjunud piiridega, mis lõikavad läbi nende endi isede, ja ka erinevate piirkondlike tähenduskogukondadega, mis on sageli muutuvad ja muutlikud, kuid mis pole mitte vähem, vaid isegi rohkem olulised kui

palju hiljem konstrueeritud rahvusriigid nende tihti kunstlike identiteetidega. See konkreetne tundlikkus teeb kergemaks enda häälestamise erinevatele häälele ja positsioonidele ning töötamise koalitsioonide loomiseks tihtipeale vastassuundades, et leida lõikuvaid perspektiive nii põhjast kui ka lõunast ilma kummassegi neist täielikult kuulumata.

Sellised koalitsioonid saavad tekkida ainult kriitilises ja dünaamilises interseksionaalsuses, problematiseerides erinevaid diskrimineerimise vorme ja viise ning samuti vaadeldes neid dünaamiliselt, mitte klammerdudes fikseeritud monokategorilise meetodi külge, millel puuduvad vasted mitmeselt marginaliseeritute elude segases reaalsuses. Algset kolme interseksionaalses lähenemises vaadeldud kategooriat – rassi, sugu ja klassi – rikastavad tänapäeval lisaelemendid, mille nimistu on tõenäoliselt lõputu ja alati avatud (tänapäeval kaasavad teoreetikud interseksionaalsesse analüüsi seksuaalsust, vanust, puuet, rahvust, keelt, religiooni ja geopoliitilist asukohta ning paljusid muid kategooriaid). Samas aga ei piisa interseksionaalsusest, mida mõistetakse pelgalt diskrimineerimiste paljususe ja keerukuse ning ajalooliselt spetsiifiliste võimuerinevuste kindlakstegemisenä. Nagu Nina Lykke märgib, peab interseksionaalsus olema maksimaalselt avatud, lõpetamata ja kaasav. Tä võrdleb oma interseksionaalsuse üle teoretiseerimist asetatud ühenduspunktidega (mitte fikseeritud süsteemiga), mis on nihestuv ruum, milles suhestuvad kattudes ja vastuolusid tekitades rass, sugu, klass, rahvus, seksuaalsus, keel ja teised ebavõrduse elemendid – „jätkuva feministliku lokaalse teorialoome ümber arutlemise ajutised kristalliseerumised“ (Lykke 2010, 49).

Interseksionaalsusega seotud keerukam probleem on lausumise küsimus, suhtluse ruumilised ja ajalised kontekstid, tingimused, milles diskursust luuakse, kaasa arvatud vastus küsimusele, kes seda loob ja miks. Kes kõneleb interseksionaalsuses ja interseksionaalsusest

ning mis positsioonilt see lausung lähtub? Seda olulisemaks muutub keskendumine erinevatele, kaudselt seotud teadmise, olemise, soo-, tajugenealoogiatele ning fookuse nihutamine sellelt, mida lausutakse, lausumise protsessile (Tlostanova 2015). Walter Mignolo formuleeris selle, defineerides Descartes'i ütluse ümber fraasiks „ma olen, kus ma mõtlen“ (Mignolo 2011). Siin peetakse silmas geopoliitika ning teadmise, olemise, taju ja mõtlemise kehalist poliitikat, mis on seotud tegutsejate, kogemuste ja mälestustega, millel pole olnud lubatud toimida täisväärtuslike subjektidena. Rõhk peaks seega olema mitte ainult reaalsuse kirjeldamisel, vaid mõistete täpsustamisel, mis kinnistaksid nende endi lausumise kohti, väitlemisel konkreetsest positsioonist lähtudes, mis on formuleeritud tänu kirjeldatud fenomenile, kuid toetudes episteemilisele allumatusele ja lahtihaakimisele. Me peame alati teadlikud olema teadmiste loomise kohapoliitikast, nagu seda nimetas Adrienne Rich (1986), või paigutunud teadmistest, kui kasutada Donna Haraway (1991) terminit, „mitmestest vaatenurkadest“ ja „väikestest lugudest, mis on asetatud konkreetsetesse kohalikesse kontekstidesse“, kui toetuda Nina Lykkele (2010, 133), või pluriversaalsusest dekoloniaalse võimaluse raamistikus, millel on paralleele interseksionaalsuse dünaamiliste vormidega, mida mõistetakse välispiduse positsioonilt (Tlostanova, Mignolo 2012, 65). Pluriversaalsus on paljude suhestuvate ja ristuvate mitteabstraktsete universaalide kooseksisteerimine, mille juured on geopoliitikas ning teadmise, olemise ja taju kehalises poliitikas, teadlikus katses taassiduda teooriat ja teoreetikuid kogemusega, nendega, keda diskrimineeritakse, teisisõnu, taastehtada teadmise kogemuslik olemus ning igasuguse teooria alge inimeste elumaailmas ja kogemuses.

Postsotsialistlikus ruumis, mida iseloomustavad vaikimised ja väljajätmised, vaikivimm ja püsiv põlgus vene ja mitte-vene, teisejärguliste Euroopa ja mitte-Euroopa soolis-

tatud subjektide vahel, on koloniseeritud vaimusid ja kehasid märgistanud kihk saada kellegi teise modernsuse perifeerseks osaks, hilinevult korrates ja taastootes lääne eesmärke ja diskursusi. Interseksionaalsust on seega postsotsialistlike ebavõrdsuste kontekstis liiga vara vaadelda kui pelgalt lepitusvahendit, seda isegi enam kui USAs või Lääne-Euroopas, kus migrantid võtavad üle interseksionaalsuse kui relva ja vahendi, millega identifitseerida jätkuvat konflikti peavoolu valgenahalise feminismiga (De los Reyes jt. 2003, 160). Praegustes konservatiivsete, neoimperialistlike ja rahvuslike diskursuste ja poliitike taaselustumise tingimustes mitmetes postsotsialistlikes riikides on interseksionaalsete liitlussuhete võimalused veel edasi lükatud.

Erinevalt Hiina sooteoreetikutest, kes keeldusid käimast mööda universaalse feminismi rada, kandes nende jalgade jaoks ebamugavaid lääne kingi, kuna nad olid juba omaenda rajal pika maa maha käinud (Li Xiaojiang 1993), on Euraasia perifeeriast pärit soodiskursused end vaid harva modernsuse loitsu lummast vabastanud. Seda olulisemaks muutub postsotsialistlikel soolistel teistel tutvuda alternatiivsete lähenemistega soole, lasta end globaalse lõuna teoreetikutel ja aktivistidel „õpetada“ ning teha meie endi ideed nende jaoks kättesaadavaks. Selleks peame ennast epistemoloogiliselt, institutsionaalselt ja administratiivselt lahti rakendama neoliberaalsest modernsusest ning tegutsema selle nimel, et luua muutlikke võrgustikke, üritusi, paindlikke projekte, mis ei allu peavoolu akadeemilise institutsiooni kontrollile.

Lõuna-lõuna ning poolperifeeria ja perifeeria koalitsioonide puudumise kõige olulisemad põhjused on teadmatus ja infopuudus, mida intensiivistab jätkuv intellektuaalne koloniaalsus, jonnakalt juurdunud võitlev mudel ning soovimatus loobuda oma staatusest „Teise Maailmana“ ning ennast siduda globaalse lõunaga. See on negatiivne rivaa-

litsemine ohvrite vahel, mille juured on katsetes monopoliseerida modernsuse ohvri positsiooni, keeldudes kellelegi teisele ruumi tegemisest. Nende raskuste seljatamine nõuab head tahet kõigilt osapooltelt, kuid seda on kergem öelda kui teha.

Reaalsed teed sisemistest ja välimistest episteemilistest asümmeetriatest välja ei seisne tunnustamise nõudmises, vaid pigem juba ette kaotatud lahingust väljaastumises ning teadmisloome valdkonnas järelejõudmise loogikast ja sõltuvusediskursustest loobumises ning selle asemel keskendumises diskursuste ja praktikate loomisele, mis oleks hästi informeeritud teistest, sh. kõige värskeimatest lääne ja mittelläänemudelitest. Kuid me ei peaks neid lihtsalt kordama või rakendada neid mehaaniliselt erinevale materjalile. Leides ristumisi meie kogemuste ja tunnetuste vahel, võime proovida taastoota paindlikku diskursust seksuaalsusest, erinevatest soomudelitest ja ehk isegi vastuhakkudest, mis tulevad mujalt kui soost, mis vastaksid kohalikele loogikale ja konkreetsetele tingimustele, kuid suudaksid ka korreleeruda teiste häälega maailmas. Selle tegemiseks on meil aga vaja võtta piirilolev ja pluritootiline positsioon, vahendades erinevate modernsuse vormide ja selle sisemiste ja välimiste teiste vahel, selle asemel et lõputult kinnitada oma mitmeseid rõhumisi ja leierdades oma alaväärsuskomplekse. Selline positiivne ja samal ajal kriitiline interseksionaalsus areneks avatud, vabastava ja kreoliseerunud teoretiseerimise suunas.

Transversaalset aktivismi ja teoretiseerimise ristumised tulenevad tihti fenomenist, mida Armeenia *queer*-rühmitus Yerevan nimetas „kaldu aktivismiks“ (*slant activism*) – see on kaudne, irooniline ja keerukas vastuhakk riigile ja teistele võimuvormidele, eriti selle biopoliitilistele vormidele. See on üks efektiivsemaid vahendeid tänapäevastes ühiskondlikes ja poliitilistes võitlustes mitmeste rõhumiste vastu ja teise maailma loomise

nimel, kus saaksid koos eksisteerida mitmed eri maailmad, korreleerudes ja üksteisega suheldes positiivse ja elujaatava interseksionaalsuse näitena, mille eesmärgiks on taastada inimväärikus ja õigus olla erinev, kuid võrdne. See on vajalik, et edasi arendada avatud kriitilist ja paindlikult metodoloogilist baasi, mis arvestaks olemasolevaid paralleele erinevate kajavate mõistete ja feministlike diskursuste episteemiliste aluste vahel ning mis leiaks interdistsiplinaarse või parem isegi transdistsiplinaarse keele, väljendamaks opositsioonilist olemist, mõtlemist ja teguvõimu, mis ulatub üle transkultuuralsete ja transepisteemiliste pluriversaalsete ruumide.

Sellel ettekandel on paratamatult lahtine lõpp, kuna postsotsialistlik seisund ja inimesed muutuvad pidevalt, kuigi samal ajal on siiski säilinud habras ja imaginaarne postsotsialistlik tähenduskogukond, mis meid koos hoiab. Meie sõltuvused jätkuvad globaalse koloniaalsuse uutes vormides, surudes meie sotsialistliku kogemuse üha kaugemale, seda vahepeal muuseumivitriini asetades. Kuid samas, niikaua kui me keeldume kriitiliselt mineviku üle reflekteerimast, vegeteerime edasi oma kompleksides ja allasurutud ihades, nostalgias ja vihas, ei ole mingit teed tulevikku. Peame õppima nägema postsotsialistlikku seisundit mitte nostalgilise tagasimineku vahendina, halades kaotatud mineviku pärast või seda hukka mõistes, vaid kui keerulist teed tulevase taaseksisteerimise suunas. Idajärgne taaseksisteerimine on veel utoopiline mudel, kuid on oluline, et postsotsialistlikud naised reflekteeriksid meie jagatud kogemuse üle ja töötaksid koos välja selle paindliku, lahise, interseksionaalse ja dialoogilise teooria ning praktika. See on kollektiivne katartiline teraapia, mis loodetavasti aitab meil paremini mõista endid ja meie kohta maailmas ning ei libise kunagi tagasi igavese sõltuva kogemuse nõiaringi.

Tõlkinud Raili Marling

Kirjandus

- Albán Achinte, Adolfo (2009). *Artistas Indígenas y Afrocolombianos: Entre las Memorias y las Cosmovisiones. Estéticas de la Re-Existencia*. – *Arte y Estética en la Encrucijada Descolonial*. Del Siglo, Buenos Aires, lk. 83–112.
- Burcar, Lilijana (2012). *After Socialism “only darkness of democracy prevails”: The imposition of capitalism and the return of housewifization*. – *Feminist Critical Interventions. Thinking Heritage, Decolonizing, Crossings*. Red Athena University Press, Zagreb.
- De los Reyes, P; Molina, I; Mulinari, D. (2003). *Interseksionalitet som teoretisk ram vs mång-faldsperspektivets tomma retorik [Intersectionality as a theoretical framework vs the empty rhetoric of diversity]*. – *Kvinnovetenskaplig Tidskrift*, kd. 24, nr. 3–4, lk 159–162.
- Dussel, Enrique (1985). *Philosophy of Liberation*. Orbis, Markyknoll.
- Fukuyama, Francis (1992). *The End of History and the Last Man*. Free Press, New York.
- Groys, Boris (2008). *Beyond Diversity: Cultural Studies and Its Post-Communist Other*. – *Art Power*. MIT Press, Cambridge, MA, London.
- Haraway, Donna (1998). *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspectives*. – *Feminist Studies*, kd. 14, nr. 3, lk. 575–599.
- Imre, Anniko (2009). *Identity Games*. MIT Press, Cambridge, MA.
- Iveković, Rada (2012). *Feminism, nation and the state in the production of knowledge since 1989*. – *Feminist Critical Interventions. Thinking Heritage, Decolonizing, Crossings*. Red Athena University Press, Zagreb.
- Kirin, Renata Jambrešić (2012). *Women’s heritages between conflicting politics of memory and feminist intervention*. – *Feminist Critical Interventions. Thinking Heritage, Decolonizing, Crossings*. Red Athena University Press, Zagreb.
- Lazarus, Neil (2012). *Spectres Haunting: Postcommunism and postcolonialism*. – *Journal of Postcolonial Writing*, kd. 48, nr. 2.
- Li, Xiaojiang (1993). *Zouxiang nuren – Zhongguo (dalu) funu yenjū jishi [Heading Towards Women – A True Account of Women’s Studies in Mainland China]*. Qingwen Shuwu, Hong Kong.
- Lugones, María (2003). *Pilgrimages/Peregrinajes. Theorizing Coalition against Multiple Oppression*. Rowman and Littlefield, Lanham.
- Lugones, María (2007). *Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System*. – *Hypatia*, kd. 22, nr. 1, lk. 186–209.
- Lugones, María (2010). *Toward a Decolonial Feminism*. – *Hypatia. Special Issue: Feminist Legacies/Feminist Futures*, kd. 25, nr. 4, lk. 742–759.
- Lykke, Nina (2010). *Feminist Studies. A Guide to Intersectional Theory, Methodology and Writing*. Routledge, New York, London.
- Moraga, Cherríe; Anzaldúa, Gloria (1981). *This Bridge Called My Back*. Persephone Press, Watertown, MA.
- Mignolo, Walter (2011). *I am where I think. Remapping the order of knowing*. – *Lionnet, F; Shih, S., The Creolization of Theory*. Duke University Press, Durham, London, lk. 159–192.
- Queering Yerevan. (2014). – *Queering Yerevan*. <http://queeringyerevan.blogspot.com>.
- Rancièr, Jasque (2009). *Communities of Sense. Rethinking Aesthetics and Politics*. Duke University Press, Durham.
- Rich, Adrienne (1986). *Notes toward a Politics of Location*. – *Blood, Bread and Poetry: Selected Prose 1978–1985*. Virago, London, lk. 210–233.
- Sahni, Kalpana (1997). *Crucifying the Orient. Russian Orientalism and the Colonization of Caucasus and Central Asia*. White Orchid Press, Oslo.
- Sandoval, Chela (2000). *Methodology of the Oppressed*. University of Minnesota Press, Minneapolis, MN.
- Slapšak, Svetlana (2012). *Women, Yugoslavia, Anticomunist narcosis and new colonialism: maps, roads, exits*. – *Feminist Critical Interventions. Thinking Heritage, Decolonizing, Crossings*. Red Athena University Press, Zagreb.
- Slapšak, Svetlana; Prlenda, Sandra; Kašić, Biljana; Petrović, Jelena (2012). *A world from the editors*. – *Feminist Critical Interventions. Thinking Heritage, Decolonizing, Crossings*. Red Athena University Press, Zagreb.
- Thorborg, Marina (2002). *Women and Gender in the History of the Baltic Region*. – *Maciejewski, Witold (toim.), The Baltic Sea Region – Culture, Politics, Society*. The Baltic University Press, Uppsala University, Uppsala, lk. 431–444.