

PROSTOR

KRAJ

ČAS

17

Aljoša Pužar

## ODRAŠČANJE V JUŽNI KOREJI

Feministične etnografije transgresije



**ODRAŠČANJE V JUŽNI KOREJI: FEMINISTIČNE ETNOGRAFIJE TRANSGRESIJE**

Aljoša Pužar

LJUBLJANA 2019

PROSTOR, KRAJ, ČAS 17

**ODRAŠČANJE V JUŽNI KOREJI: FEMINISTIČNE ETNOGRAFIJE TRANSGRESIJE**

Aljoša Pužar

*Prevedla:* Ksenija Zubković in Urban Tarman

*Recenzenta:* Alenka Švab, Andrea Matošević

*Uredila:* Nataša Gregorič Bon, Žiga Kokalj

*Oblikovanje in prelom:* Brane Vidmar

*Izdajatelj:* ZRC SAZU, Inštitut za antropološke in prostorske študije

*Za izdajatelja:* Ivan Šprajc

*Založnik:* Založba ZRC

*Za založnika:* Oto Luthar

*Glavni urednik založbe:* Aleš Pogačnik

*Tisk:* Cicero Begunje, d. o. o.

*Naklada:* 300

Fotografsko gradivo je iz avtorjevega osebnega arhiva.

Prva izdaja, prvi natis. / Prva e-izdaja.

Publikacija je v digitalni obliki prosto dostopna na:

<http://zalozba.zrc-sazu.si/p/P17>

*E-knjiga:* COBISS.SI-ID= 301927424

ISBN 978-961-05-0223-4 (pdf)

<https://doi.org/10.3986/9789610502234>



CIP - Kataložni zapis o publikaciji

Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

39-055.25(519.5)

PUŽAR, Aljoša

Odraščanje v Južni Koreji : feministične etnografije transgresije / Aljoša Pužar ; prevedla Ksenija Zubković in Urban Tarman. - 1. izd., 1. natis. - Ljubljana : Založba ZRC, 2019. - (Prostor, kraj, čas, ISSN 2335-4208 ; 17)

ISBN 978-961-05-0222-7

COBISS.SI-ID 301904384

Vse pravice pridržane. Noben del te izdaje ne sme biti reproduciran, shranjen ali prepisan v kateri koli obliki oz. na kateri koli način, bodisi elektronsko, mehansko, s fotokopiranjem, snemanjem ali kako drugače, brez predhodnega pisnega dovoljenja lastnikov avtorskih pravic.

© 2019, avtor, ZRC SAZU, Inštitut za antropološke in prostorske študije, Založba ZRC.

Aljoša Pužar

**ODRAŠČANJE V JUŽNI KOREJI:  
FEMINISTIČNE ETNOGRAFIJE  
TRANSGRESIJE**

Prevedla Ksenija Zubković in Urban Tarman





# ODRAŠČANJE V JUŽNI KOREJI: FEMINISTIČNE ETNOGRAFIJE TRANSGRESIJE

ddr. Aljoša Pužar, Univerza v Ljubljani, Fakulteta za družbene vede

## POVZETEK

Pričujoča monografija vsebuje izbor etnografskih glasov najstnic in mlajših odraslih žensk Južne Koreje. Izbor zajema trenutke in izkušnje, ki zaznamujejo spremembe, vezane na sosledje strogo urejenega obdobja srednješolskega izobraževanja, dodiplomskega univerzitetnega življenja s svojimi značilnostmi in nato figuracij, ki jih dojemamo kot odrasle. Etnografski pristop se osredotoča na dozdevno transgresivno in v veliki meri skrivno razsežnost ženskih življenj, pod drobnogled jemlje svet nepričakovanih fizičnih in družbenih gibanj, dogodkov in izbruhov energije, ki v različnih merah zadevajo tisto, kar kulturne študije in feministična teorija najpogosteje opisujejo z izrazoma delovanje (agency) in odpor (resistance). Knjiga ne ponuja enovitega linearnega opisa ritualov in postopkov; njena struktura v grobem odseva stari antropološki model "ločitev > liminalnost > reintegracija" ali "sistemske > transgresivno > sistemske", ki ga opišeta teoretski poglavji in ki ga podpirajo izsledki s terena. Delo naslavlja troje temeljnih strokovnih ciljev, ki so akademsko povsem konvencionalni. Prvič: knjiga se spoprijema s pojmom transgresije (prestop, kršitev), ki ga uporablja, pri tem pa si ga prizadeva tudi kritično ovrednotiti, tako teoretsko kot na ravni etnografskih obravnav kompleksnosti življenja. Drugič: delo poskusi locirati in predstaviti značilnosti južnokorejskih ženskih figuracij, kot se le-te kažejo etnografu (nastopanje, gibanje, afektivno artikuliranje, utelešenje in narative, ki sodijo k južnokorejski mladi feminilnosti in/ali deklitstvu) ter jih teoretizirati. In tretjič: delo obravnava vprašanje doprinosa etnografije, natančneje nereprezentacijske in performativne etnografije h kulturološkimi intelektualnim projektom po afektivnem obratu.

KLJUČNE BESEDE: Južna Koreja, deklitstvo, ženska, patriarhat, liminalnost, transgresija, feminizem, lutkizacija, kvalitativna metodologija

# **COMING OF AGE IN SOUTH KOREA: FEMINIST ETHNOGRAPHIES OF TRANSGRESSION**

Aljosa Puzar, PhD, University of Ljubljana, Faculty of Social Sciences

## **SUMMARY**

This monograph accommodates a selection of ethnographic voices pertaining to the adolescence and young adulthood of South Korean women. It encompasses moments and experiences of gradual transition from the strong educational regimentation of high school, through specificities of early-undergraduate university life, towards the figurations perceived as adult. The ethnographic rendition is focused on what appears to be a transgressive and largely secret dimension of female lives, the realm of unexpected physical and social movements, events, bursts of energy, all entailing, to various degrees, what cultural studies and feminist theory usually think of as agency and resistance. No unified linear description of the rituals and processes is presented. Instead, the very structure of this book roughly reflects the old anthropological model “separation > liminality > reintegration” or “systemic > transgressive > systemic” described in the theoretical chapters and found in the field observations. The underlying professional goals of the work are three-fold, and remain academically conventional. First, a notion of transgression (breaching, infringement) is used and critically problematized both in theory and in ethnographic renditions of lived complexities; second, this book tries to locate, theorize on, and present the perceived specificities of South Korean female figurations (performances, movements, affective articulations, embodiments and narratives pertaining to South Korean young femininity and/or girlhood); thirdly, this work discusses and re-affirms the position of ethnography, and, more precisely, the non-representational and performative ethnography, in the intellectual projects of cultural studies after the affective turn.

**KEYWORDS:** South Korea, girlhood, women, patriarchy, liminality, transgression, feminism, dollification, qualitative methodology

# VSEBINA

POVZETEK	5
SUMMARY	6
ZAHVALA	8
SEZNAM SLIK	9
PREDGOVOR	13
1    UVOD: MOJE WAEGUGINSTVO	17
2    ETNOGRAFIJA PO METODOLOGIJI: POSTKVALITATIVNO RAZISKOVANJE V KOREJSKIH ŠTUDIJAH DRUŽBENEGA SPOLA	25
3    VZORCI IN GIBANJA: TEORIJE VMESNOSTI	41
4    ODSOTNOST IN ZASTOJ: KOREJSKE ZGODOVINE TRANSGRESIJE	67
5    USPAVANKA SMRTI: FILMSKE PRIPOVEDI O UKROČENI TRANSGRESIJI	89
6    JAVNA TELESA (PRESTOPKA): POSTFEMINISTIČNE FIGURACIJE ŽENSKOSTI IN DEKLIŠKOSTI	109
7    ZASEBNA TELESA: PROSTORI IN ČASI TRANSGRESIJE	133
8    LASTNA ROKA: TELEŠČKANJE IN STISKA	171
9    SKLEP: BABO MED HARMONIJO IN NAPETOSTJO	213
10   BIBLIOGRAFIJA	235
STVARNO IN IMENSKO KAZALO	247



## **ZAHVALA**

Zahvaljujem se prevajalcema, ki sta prevedla delo iz angleščine v slovenščino, Urbanu Tarmanu in Kseniji Zubkovič. Hvala Lani Maksimi Rumbak za večmesečno sodelovanje ob jezikovnem urejanju rokopisa in ob vsebinskih spremembah, narejenih za to slovensko izdajo. Zahvaljujem se tudi profesorju Otu Lutharju in Založbi ZRC SAZU za priložnost, profesorju Mitji Velikonji, dr. Nataliji Majsovi in Centru za proučevanje kulture in religije za vso podporo. Knjigo posvečam mojim pogumnim korejskim sogovornicam in sogovornikom in moji resnični soavtorici, moji ženi Yun Ho.

Ljubljana, april 2019

A. P.

*ko sem začela delati, sem vprašala brata za nasvet in tole je njegov odgovor: "sestrica, to je koreja, samo sedi tam in bodi lepa, kaj drugega bi od tebe hoteli" ??????? ??????? nvm... omb uniformnost ahhh... včasih res res mislim, da bi se morala roditi kot fant,,mislim, da bi mi v življenju šlo ODLIČNO od rok, če bi se rodila kot fant. Ampak ne. Sem mala azijska deklica. Mala OKROGLA azijska deklica. (SC, Seul, 23)*

*Tsze-hsia je rekel, "Če človek ne prestopi meje, kar se tiče velikih vrtilin, jo lahko spet in spet prestopa, kar se tiče malih". (Konfucij, Spisi)*

*Kaj je dekle in kaj je skupina deklet? Proust nam je enkrat za vselej pokazal, da njihova individualcija, kolektivna ali posamezna, ne poteka s subjektivnostjo, ampak s prisotnostjo, čisto prisotnostjo. "Begunska bitja". So čisti odnosi hitrosti in počasnosti in nič drugega. Dekle je na račun svoje hitrosti pozna: naredila je preveč stvari, prečkala preveč prostorov v odnosu do relativnega časa osebe, ki čaka nanjo. Zato je njena navidezna počasnost preoblikovana v vratolomno hitrost našega čakanja. (Deleuze in Guattari, Tisoč platojev)*



## SEZNAM SLIK

Slika 1: Transgresija in liminalnost.

Slika 2: Ae-soon in Chang-geon.

Slika 3: Jeong-hee.

Slika 4: Izložbena lutka.

Slika 5: Ptičja kletka.

Slika 6: Angelus.

Slika 7: Cho Taek-won.

Slika 8: Pogledi.

Slika 9: Ae-soon med kajenjem cigarete.

Slika 10: Pošast.

Slika 11: "Lutke" Girl's Generation.

Slika 12: : Skupina Laboum.

Slika 13: Fotografija iskalke zaposlitve (na desni) in njen selfie [sebek] v slogu Facebooka.

Slika 14: Oblikuj svoje telo, Seul, Apgujeong.

Slika 15: Posledice "shujševalne masaže" (22 let, Gangnam, Seul).

Slika 16: Mlad par med slikanjem selfieja [sebaka].

Slika 17: Srednješolski dekleti v kabini za izdelavo "nalepke s fotografijo".

Slika 18: Podori.

Slika 19: "Moja soba".

Slika 20: Vsakdanje življenje.

Slika 21: Južna Amerika.

Slika 22: Dnevni urniki.

Slika 23: Plakat za DVD sobo, Seongnam.

Slika 24: Soba v motelu (detajl), Bundang.

Slika 25: Hrana, ki jo je dekle pripravilo za vojaka (2012).

Slika 26: Ročno napisana pisma za vojaka (zamegljeno zaradi ohranjanja zasebnosti), 2012.

Slika 27: Visokoleteča.

Slika 28: Pripomočki za masturbacijo.

Slika 29: "NON SERVIAM" ("Ne bom služil/a"), stalni tatu.



## PREDGOVOR

Res je; naslov knjige, ki jo držite v rokah, namiguje na legende Meadine Samoe, vendar ne brez ironije, ki tiči v premestitvi, in ne brez zavedanja številnih metodoloških razprav, ki so ali še bodo skušale prizemljiti domišljavost etnografskega pogleda. V tem vmesnem prostoru med klasičnim antropološkim delom in moji nenavadnimi izpeljavami klasične turnerjevske antropološke teorije je igriv svet kulturologije z njeno političnostjo, metodološkim piratstvom in obnovljenim analitičnim zagonom po afektivnem obratu. To je, kot jo sam vidim, kulturologija, ki se pretvarja, da je antropologija, in ki omogoča pretekla in sedanja srečanja vzajemnostne (feministične) pedagogike s prizadevanjem, da postane "etnografija". Moj cilj je prispevati k intenziteti v dogodkovnem polju in zaplesti izrazje, namesto "razumeti" ga. Pričujoči projekt je na organski način pognal iz stotine srečanj in iz mojega bivanja v Južni Koreji in ukvarjanja z njo od leta 2007. Knjiga prepleta teoretizacije z elementi mojega terenskega dela, historizacije s špekulacijami ter tekstualna izvajanja z akademskimi konvencionalnostmi. V središču tega "razgibanega" izvajanja so figuracija, modalnost in živo dejstvo korejske z družbenim spolom zaznamovane (večinoma) ženske adolescence in zgodnje odraslosti. Glasovi živih ljudi, ki oblikujejo te modalnosti, so v knjigi anonimizirani, fikcionalizirani in včasih tudi delno dekontekstulizirani. Metodološko poigravanje z njimi jih varuje pred vsiljivim pogledom javnosti ter tudi, do neke mere, razkriva moj strateški in zavestni položaj v odnosu do (konstruirane) avtentičnosti ali do bolj standardnih metodoloških modelov.

Neposredna obravnava posameznih glasov in procesov, ki jih lahko imenujemo etnografski (čeprav v zelo širokem smislu), je etično zahtevna, a je hkrati

najbolj dragocen del te raziskave.<sup>1</sup> Toda v kontekstu performativnega in več-kot-representacijskega raziskovalnega programa takšni glasovi vendarle predstavljajo le eno dimenzijo dela in se nanašajo samo na posamezni vidik raziskave in moje "piratske" umestitve v Južni Koreji. Pričevanja korejskih žensk in moških se tu in tam mešajo z mojim vztrajnim prizadevanjem po opisovanju, pogosto pa ostajajo (skoraj) nedotaknjena ali citirana z namenom, da vzpostavijo izmuzljiv in situacijsko vmesni glas. Predstavljam obsežnejše teoretizacije in historizacije, izhajajoč iz sebe in včasih iz mojih sogovornikov; hkrati se spopadam s priložnostno diskurzivno analizo literarnih besedil, filmov in *pop-pripovedi*. Sodobne kulturne študije ostajajo dovolj prožno okolje, ki dopušča tovrstno "več-kot-etnografsko" izvajanje kot nekakšno dopolnitev (in ne nadomestitev) starejših oblik kvalitativnega dela in tudi uporabo drugačnih metod v smislu vsaj treh vseskozi prisotnih oblik "alternativne veljavnosti": dialoške, dekonstrukcijske in kontekstualne (Saukko 2003: 19-23).

Več kot dve desetletji počasi, a vztrajno poteka razvoj od kriptostrukturalistično naravnanih in z diskurzivnostjo obsedenih kulturnih študij do empirične raziskovalne prakse, ki jo zanimata rekonstrukcija in prikaz kompleksnosti, saj je "prepoznavni pristop kulturnih študij k empiričnemu raziskovanju zanimanje za odnos med doživeto izkušnjo, tekstom ali diskurzom, ter družbenim kontekstom" (Saukko 2003: 11). Naš razvoj po afektivnem obratu mora zato vključevati še eno dimenzijo: nagonsko. Oziroma z besedami Lawrencea Grossberga: "Védenje je vedno odvisno od visceralnih slutenj" (Grossberg 2010: 18).

Čeprav te knjige ne moremo označiti kot v ožjem smislu deleuzijanske ali radikalno empiricistične, je mogoče svobodo prepletanja starejših besednjakov in tehnik z novejšimi razumeti kot moj svojstven odziv na to, kar sta Rebecca Coleman in Jessica Ringrose opisali kot "(...) širše premike v družbenih vedah, ki nakužejo potrebo po metodologijah raziskovanja družbenega in kulturnega sveta: njegove mobilnosti, neurejenosti, ustvarjalnosti, spremenljivosti in nedokončanosti, čutne zaznavnosti, afektivnosti ter iz tega izpeljati performativnost metode; metodologije družbenih ved ne opisujejo le sveta, kakor ga vidijo, temveč so (vsaj delno) vpletene v iznajdbo ali oblikovanje sveta" (Coleman in Ringrose 2013: 1).

Upam, da bodo naslednja poglavja in podpoglavja pokazala in na zelo otipljiv

---

<sup>1</sup> Vsi etnografski postopki, izvedeni v okviru tega projekta, so v skladu z etičnimi pravili in uredbami Univerze v Cardiffu, vključno s praksama obveščene s soglasja in popolne anonimizacije. Pri intervjujih, vključenih v to monografijo, niso sodelovale mladoletne osebe in predstavniki ranljivih skupin prebivalstva.

način izrazila metodološke smeri ter hkrati zaorala vanje s sopostavljanjem in združevanjem starega in novega na način, ki ustreza začasnosti mojega ukvarjanja in začasnosti samih figuracij, modalnosti in dogodkov, s katerimi sem se na terenu srečal. Raziskovalne metodologije, o katerih govorim v tem poglavju, imenujem "postkvalitativne" – z izrazom, ki sem si ga izposodil pri Elizabeth Adams St. Pierre (St. Pierre 2011, 2014) – da bi izrazil strateško zavračanje bolj tradicionalnih kvalitativnih metod in svojo odprtost do teoretsko podprtih ali navdihnenih tehnik, kot sta Foucaultova arheologija in genealogija ali Deleuzova rizoanaliza (St. Pierre 2014); vendar za razliko od St. Pierre sam ne prepoznavam nujno "neobstoja skupnih točk med konvencionalno humanistično kvalitativno metodologijo in tistimi s predpono 'post' (...) samo zato, ker se njihova epistemološka in ontološka izhodišča ne ujemajo" (St. Pierre 2014:3). Prav nasprotno, nekaterim opisom, interpretacijam in uprizoritvam opazovanih kompleksnosti koristi tovrstna neskladnost, morda še bolj kot produkcije védenja, kot jih predpisujejo nove "zaveze".

Kljub pomembnemu ontološkemu premiku k nekartezijanski in nehegeljanski viziji družbe/kulture/življenja se mora stalna potreba po večplastnem, kompleksnem in političnem izvajanju izogibati kakršnemu koli teoretičnemu dogmatizmu, tudi za ceno kaljenja filozofske čistosti tega ali onega pripomočka oziroma epistemološkega zavezništva. S polovičnim korakom nazaj, podobnim iznajdbi "nereprezentacijske" teorije v delih njenih glavnih zagovornikov, kot je denimo "več-kot-reprezentacijska" in precej bombastična "postkvalitativna" teorija, so teorije v moji različici kulturologije obrzdane v "več-kot-kvalitativno" teorijo, s katero bi si rad omogočil večjo svobodo pri izvedbi in v strukturi pričujoče knjige (ob upoštevanju performativnega vidika, ki temelji na modelu red-nered-red, konceptualiziranem v teoretskih poglavjih) izrazil notranje nasprotja in razmejitve. Z omenjenimi značilnostmi sem se neposredno soočil na terenu; sooblikovale so etnografski proces in moje poglede na etnografijo. Hkrati se neposredno odražajo v razporeditvi poglavij in strukturi besedila.

Knjiga operira z mojim védenjem in védenjem mojih sogovornikov in sogovornic; njen namen ni ukvarjati se z zahodnim ali vzhodnim feminizmom ali kakršno koli nacionalno, mednarodno ali transnacionalno epistemično skupnostjo, ki obravnava Korejo; niti ni njen namen ukvarjati se z eksperimentalno etnografijo ali z vitalističnim feminizmom niti s tistimi, ki uporabljajo deleuzovska orodja na takšen ali drugačen (pogosto dogmatičen in navsezadnje antideleuzovski) način.

Kadar koli sem se odločil, da bom zadeve "komuniciral" metateoretsko, sem to storil na popolnoma situacijski in performativni način z namerno izmuzljivim



šifriranjem branja, opazovanja, čutenja in občutenja mojih poglavij (pogosto nakazanih le z epigrafom in občasno s citatom). Na tem mestu uporabljene in/ali iznajdene teorije odražajo in izražajo življenje v zelo materialnem in strukturnem, ne le v diskurzivnem smislu.

S celotno zasnovo te knjige naj bi se pokazale samopodvjalne in samo-refleksivne oblike, pri čemer je knjiga strukturirana fraktalno ali kot *mise-en-abyme*. Poglavja so pozicionirana in vsebinsko strukturirana po načelu "red-nered-red" in bralcu/bralki predstavljajo afektivne sledi – občutek etnografskih transgresij in liminalnih con. Tistim bralcem in bralkam, ki jih metodologije in teorije zlahka zdolgočasijo, priporočam, da preskočijo tretje in četrto poglavje in v miru raziščejo ostala.

# 1 UVOD: MOJE WAEGUGINSTVO

*Ne smemo si predstavljati, da med Cho-sen ženskami ni tako zapeljivih, kot so drugje, saj se tiste bolj ljubke bodisi pretvarjajo, da jim je veter snel pregrinjalo ali da je roka, ki ga drži čez obraz, popustila, ali uporabijo kak drug podoben izgovor, ki ga ima ženska vedno pri roki, in tako izkoristijo vsako priložnost, da vam pokažejo, kako so čedne in občudovanja vredne, še posebej, ko vas spoznajo, in izvedo, od kod ste in kdo so vaši korejski prijatelji. Grde so seveda tiste, ki vedno najbolj sitnarijo; in če na ulici zagledate žensko, ki si zakriva obraz, ste lahko prepričani, da ta ni vreden vašega pogleda in da se ženska popolnoma zaveda, da ji narava ni bila preveč naklonjena. (Henry Savage-Landor, *Corea or Cho-sen, The Land of the Morning Calm*, London, 1895)*

V Republiko Korejo sem prišel septembra 2007 na povabilo, da prevzamem položaj gostujočega profesorja južnoslovanske literature, kulture in prostorskih študij na Univerzi za mednarodne študije Hankuk. Nisem dobro vedel, kaj naj pričakujem, še posebej glede na pričakovano dvoletno obdobje, ki sem ga hotel posvetiti raziskovanju kulturne vmesnosti. Nekaj dni pred mojim odhodom me je kolegica, ki na Hrvaškem raziskuje področje filma in je preživela več let v Hong Kongu, opozorila, naj se pripravim na popolno presenečenje, saj je, kot je povedala, "Azija nekaj popolnoma drugačnega". To me je v hipu vrnilo v samo zibelko zahodne kulturne teorije, k nemškemu izrazu "*ganz Andere*" in hkrati k Levinasovemu onto-etičnemu nežnemu božanju Drugega bodisi ontološko bodisi v "besedilih", ki naj bi jih ustvarile kulturne študije.

Joanna Zylinska je le nekaj let pred mojim odhodom v Korejo opomnila kulturološko skupnost na Levinasa kot na možni paradigmatičen etičen moment teoretske zavesti kulturologije (Zylinska 2005: 9-15). Anti-disciplina sama je nastala kot napol sprejeta "drugost", brandtovsko-foucaultovska *Narrenschiff*, ladja norcev v malem oceanu stare akademske humanistike. Kljub temu je projekt v veliki meri ohranil idejo, da mora ladja biti dovolj prostorno in gostoljubno zatočišče vsem nerazumljenim in narobe predstavljenim zunanjim (id)entitetam. To je ustvarilo videz avantgardne organske inteligence, ki pluje čez širni ocean teles in glasov,

preko morja iz oddaljenih, toda vidnih *hoi polloi* (οἱ πολλοί), skozi valove podtalnih gibanj, utišanih in potencialno velikih, enako velikih in enako potlačenih s strani kanona, kot je potlačena običajnost sama. Medtem so mnogi ugotovili, da podtalje ne more govoriti, tudi v naših predavalnicah ne, ne da bi se izgubilo v prevodu, drugi pa so projekt s tako zagatno politično usmeritvijo odkrito zavračali z internimi argumenti. Tretji so se odločili, da se vrnejo k zgodnji obljubi zahodnjakega levičarskega utopizma.

Nepričakovanost ukvarjanja s pričakovanim, ki vsebuje predvsem nagovarjanje običajnega, je izgubila nekaj svoje avre, prestiža in seksapila (utemeljenih na občutku prvotne akademske robnosti in obrobnosti) še preden je projekt dosegel mistično védenje in božanske moči turnerjevskih liminarjev – modrost, ki se poraja iz vmesnosti. Vendar tak razvoj ni pripravil večine kulturoloških praktikov k dvomu o naši splošni zmožnosti (o)stati na pravi strani zgodovine, videti napol prebavljeno kontinentalno filozofijo kot naš teoretični *vademekum*, kot nekaj, kar človek nosi s sabo kot talisman ali kot močno cepivo proti elitizmu, fundamentalizmu in esencializmu vseh vrst in barv tudi takrat, ko se istrski belec odpravlja na nenavadno potovanje na "Daljni vzhod".

Nisem se ustrašil stereotipa "Azije" kot orientalističnega konstrukta, ki naj bi predstavljal raznolik, obljuden in širen kontinent. Prežet s kritičnimi predstavami, s Saidom in Bhabho, sem se počutil varno, udobno, ampak tudi spodbujeno. Toda v zadnjem, v "spodbudi", je bilo mogoče zaznati kanček moške fetišizacije – ključno dimenzijo orientalističnega pogleda. Nevede sem se znašel na etično spolzkem terenu, na področju, ki šele bo postalo moja zavestna metodološka obsesija.

Za dobro vzgojenega in manj pomembnega levičarskega univerzitetnega profesorja, prepojenega s politično korektnostjo, so bili omenjeni pomisleki nekako oddaljeni. "Vedel sem", da je "povsem drugi" kompleksno konceptualno sredstvo, ki gre z roko v roki s skritimi agendami in temačnimi objekti želje; vedel sem, da morajo biti številne kulturne razlike "obravnavane" (!) s spoštovanjem, da se je mogoče iz njih kaj naučiti.

Dve leti po tem, ko je član komisije za zagovor mojega prvega doktorata posmehljivo pripomnil, da bi "moral najbrž ustanoviti kult", saj je bilo po njegovem marksističnem okusu v mojem delu o liminalnosti preveč budizma in hinduizma, sem verjel, da iz mojih korejskih srečanj ne more nastati nič kočljivega ali slabega. V mislih sem imel nekoliko naivno in kolonialno obarvano primerjalno delo o liminalnih stanjih in konceptualnih sredstvih v korejskem budizmu.

Med razvpito smrtjo metafizike in mistično svetostjo sem v kovčkih na drugi

konec sveta privlekel ducat pariških filozofov, da bi kmalu zatem podredil svoje pompozne in neutemeljene načrte "mistični draži" (če si dovolim biti samoironičen) korejskega vsakdanjika na dva zelo različna, vendar prepletena načina. Z deleuzovskim besednjakom, dva različna "asemblaža" sta moje predhodne "individualizirane" molarne oblike molekularno razpršila in reorganizirala afekte, podobe in pripovedi v neke nove molarne oblike.<sup>2</sup>

Prvi izmed teh podtalnih tokov je bil povezan z mojo evropsko belo moškostjo, umeščeno v "azijsko" (!) dejanskost odnosov med spoloma, v kateri skupaj delujeta neokonfucianizem in neoliberalizem pod nadzorom napol ponotranjega zahodnjaškega pogleda.

Drugi je bil povezan z mojim prejšnjim nagnjenjem k družbenemu aktivizmu (da ne omenjam egalitarnih simpatij iz mojih socialističnih mladih dni), ki se je znašel v skoraj popolni situacijski dezorientaciji v hiperkapitalističnem okolju, ki je finančno velikodušno in tehnološko napredno, vendar me drži v položaju privilegiranega tujca oziroma nekoga, ki se v okviru južnokorejskih zakonskih in praktičnih omejitev in konvencij ne sme javno ukvarjati s kakršno koli politiko. Takrat še nisem vedel, na kakšen način bodo akademske reartikulacije feministične politike spolov prispevale k mojemu raziskovalnemu načrtu in moji osebni političnosti.

V Južno Korejo sem se odpravil, pospremljen z dvema tipoma prijateljskih nasvetov: prvi se je nanašal na "vznemirljivo" odločitev, da sprejem vabilo za delo v "Aziji"; vključeval je neizogibne namige na "lepoto in nežnost" "azijskih žensk". Drugi tip nasvetov je prihajal od mojih aktivističnih tovarišev; opozarjali so me na izzive spektakelskega kapitalizma in me spodbujali, da "stopim v stik" s korejskimi anarhosindikalisti in feministi. Medtem ko so se slednji končali z mojimi precej zmedenimi predavanji o "strategijah bojev" in z nekaj redkimi in občasnimi

<sup>2</sup> Izraz "afekt" v tem delu vedno uporabljam za neoblikovane in nestrukturirane predosebne intenzitete, kot naboje, ki je pred zavestjo. Zato je izrazito predsemantičen in, drugače kot nekateri deleuzovski pomeni, ostaja ločen od estetskih dejavnikov. Predstavlja trenutek premika, razcepitve ali faze v širši organizaciji različnih intenzitet (Massumi 1987, 2002). Po drugi strani pa je takšna predzavestna intenziteta lahko, in pogosto je, uobličena v personaliziran/biografski občutek ter zakodirana v skupno/socializirano čustvo (Shouse 2005) ter po drugi strani predstavlja povezavo do predindividualiziranega, kjer nastopa v funkciji mikro črvine za prisotnost "vseh" ter je zato tudi "kolektivna" (Manning 2010). Navedena kombinacija razpoznavnih (raz)grinjanj in povezav, "ki zarežejo globoko v tkivo" priključuje holon (kvazi delec, ki je obenem celota in del). Takšen model ostaja eden izmed vodilnih motivov pričujočega dela, predvsem glede konceptualizacije liminalnosti in transgresije.

stiki s korejskimi gibanji za družbene spremembe, so se prvi pokazali kot veliko bolj destruktivni/produktivni.

Tik pred mojim odhodom me je eden izmed pomembnih hrvaških levičarskih pisateljev (med pisatelji prvak v multikulturalizmu) spomnil, kako ironično, da mu moram sporočiti, ali imajo azijska dekleta res "tisto stvar" postrani ali poševno tako kot imajo oči. V moji kulturi nihče nima vzhodnoazijskih oči za majhne, marveč jih običajno opisujejo kot "poševne" ali "nagnjene", kar je že samo po sebi osupljiv konstrukt. Čeprav to v srednjeevropskem kontekstu ni niti približno tako problematično kot v ameriškem, z raso zaznamovanim diskurzom, v katerem je pogosto v rabi kot žaljivka, je bila njegova šala neznosno vulgarna. Šala izvira iz trdovratnega sredozemskega mornarskega mita o "Vzhodu", po katerem naj bi tudi žensko spolovilo imelo obliko očesa. (Kako zastrašujoče, a hkrati ponuja obilje teoretskih in političnih možnosti!)

Če prezremo občutek feminističnega gnusa skupaj z mitologijo Baube, antropomorfne spolovila, ki se smeji, in dogmatične psihoanalitične razprave o *vagini dentati*, so vse sestavine globokega patriarhalnega in surovega orientalizma (srednjeveški praorientalizem) že prisotne; se pretvarjajo, delajo in igrajo, da so "šala" med dvema relativno naprednima moškima, ki se z miti ukvarjata, jih obvladujeta, študirata, dekonstruirata, in se čutita odporna na njihovo privlačnost in zaniknost.

Raziskovalci danes zaman sanjarijo o razkrinkanju moralizma posameznikovega *Weltenschauunga* kot jalovega in celo nevarnega nadomestka etične držice: v neoviktorskem hahljanju mojega načitanega prijatelja so bile meje mojega pogleda že vpisane in na preizkušnji. Če ste moški, belec (pa čeprav ne iz vele-mesta), čim bolj srednjih let in skoraj popolnoma heteroseksualen subjekt, za vas utegne biti precej očitno in zahtevno breme, če ste hkrati feministični raziskovalec tega ali onega specifično azijskega konteksta. Ni nobenega strahu, nobenega dvoma o nekorektnosti in nobene etične dileme, ki bi se ji bilo mogoče varno izogniti. Jasno je, da sem se podal v domeno antistrukturalnega, obrobnega in obmejnega, zunanjega.

Tovrstna raziskava, tako kot marsikaj v kulturologiji, je spiralno gibanje spraševanja in samoizpraševanja, analitično in politično potovanje s povratno vozovnico, ki tiči v žepu kot opozorilo. Na tem potovanju na srečo nisem bil nikoli sam. Korejsko feministično gibanje in korejske ženske študije ponujajo bogato dediščino raziskovanja, zagovornišva in odpora. V angleščino prevedenih knjig ni prav veliko, vendar so nekatere izjemno navdihujoče, pametne in pravočasno izdane.

Slednja lastnost, ažurnost, ki v vsakršnem etnografskem delu grozi z zastarelostjo, je v južnokorejski različici etnografije še kako pomembna. Hitra sprememba je edina stalna funkcija, ki oblikuje končno različico besedila in ki grozi, da bo prebila meje z začasnim védenjem in neurejenimi vtisi. Z elegantnimi in natančnimi besedami Nancy Abelmann:

Sprememba se v Južni Koreji ne odvije korak za korakom; teče in za sabo pušča le počasne etnografe, ki si upajo napisati nekaj strani, da bi jih hkrati prav toliko pustili praznih (Abelmann 2003: 60).

Drži, spremembe so hitre in jim je težko slediti: številne ženske zgodbe in s spolom zaznamovane pripovedi iz preteklosti čakajo na obravnavo skupaj s povsem potlačenimi kvir dimenzijami, toda že v tem trenutku postajajo zastarele za generacije malce drugačnih kombinacij in figuracij, ki pa ohranjajo silnice in pripovedi dominantnega patriarhata in ustvarjajo nove različice še vedno trajajočega (pa čeprav usihajočega) kolektivističnega zagona. Nove razsežnosti ženske samostilizacije in individualističnih želja so lahko za dobronamernega feminističnega opazovalca hkrati spodbudne in skrb vzbujajoče (Cho 2002; Abelmann, Park in Kim 2009).

Figuracije dovoljenih ali celo spodbujanih kvazisvobožčin, ki so zavzele mesto preteklega prepričanja o subjektiviteti v gibanju, o želji po močnem delovanju, danes nihajo okoli nejasnih etičnih razmejitev, ki jih je modernost želela razjasniti. Kljub temu je nova individualnost spodbujala nekatere oblike plodne in kritične samorefleksije, objubo o boljšem védenju, ki je vselej že v odprtem in dinamičnem dialogu (in občasnem produktivnem konfliktu) z etnografovimi skritim konom, z idejami, ki oblikujejo njegovo naravnost. Napetosti so tik pred tem, da planejo v afektivni izbruh ali da se na novo razmestijo.

Da bi se izognili poenostavitvam, na tem mestu uporabljam tri zelo različne nabore teoretskih besednjakov vzporedno ali združeno, prepleteno: za opisovanje vzorcev relacijske družbenosti starejši besednjak turnerjevske simbolične antropologije; o fraktalnem razgrinjanju, samoregulaciji, nastanku in avtopoetičnih razsežnostih govorim s sodobnejšim jezikom teorije kompleksnosti; ter navsezadnje uporabljam aparat vitalistične, pretežno deleuzovske, feministične teorije, ki se ukvarja s postajanjem, afekti in čustvi, zagrinjanjem in razgrinjanjem, kodiranimi in rizomatskimi pojavi, molekularnim in molarnim. Teoretska dediščina foucaultovskega poststrukturalizma in britansko-gramscijevskega postmarksizma, katerih kombinacije so tudi v zadnjem času ostale značilne za kulturologijo,

ostaja na dosegu roke, še posebej z analizo zgodovinskih pripovedi, kar omogoča genealogijo sodobnih južnokorejskih ženskih transgresij in posredno podpira mojo problematizacijo transgresije, ki sodeluje in nasprotuje "sistemskemu", ki ga lahko razumemo ne le kot "ukazano", ampak kot hkrati "urejeno" in na pretanjen način vsiljujoče, tj. "hegemonsko".

Šele drugotna in zagatna poteza je potisniti te subjekte vsakdanje kulture in njihove mikrodogodke v delovanju na raven zamejenih predstav o višjem redu in jih vplesti v nove izraznosti, ki so zmožne doseganja in ohranjanja za skupnost pomembnih širših ciljev. Zaradi jasnosti in nabiranja levičarskih in feminističnih levičarskih točk bi si želeli, da bi obstajalo svobodoljubno pleme, čigar nasveti in napotki bi uspeli pozdraviti našo implicitno domišljavost. Toda življenje ni laboratorij in resničnosti so zapletene. Transgresivni glasovi so običajno zasebni, prehodno utišani, toda pripravljeni spregovoriti zunanjemu (in zato bolj varnemu in prilagodljivemu) poslušalcu:

*L: ali imaš rad zanimive zgodbe? A: da, da! vedno! L: mislim, da imam eno res nenavadno zgodbo A: Res? Povej, povej, poveeeeeej mi jo L: hahahaha L: hmm... Imaš čas? Res je dolga... hmm L: in čudna, haha L: ker govori o meni in tipu iz druge države.. A: je to resnična zgodba? L: ja ... 100 % resnična A: ok L: si pripravljen? L: hm.. A: hahaha ja L: ne vem zakaj ti to razlagam ... samo res hočem nekomu povedat ... L: morda ker si pisatelj A: haha, dobro L: torej... L: torej... L: pravzaprav... A: hahaha L: ko sem bila v Avstraliji L: sem imela fanta iz Irske (...)*

Pričujoče delo prepleta posamezne glasove korejskih žensk in deklet z avtorjevim reflektivnim in samoreflektivnim mišljenjem, ki je neposredno avtoetnografsko ali posredno prepoznavno, posebej v kritikah pozahodnjenege pogleda. Igro neporavnanih robov in intenzitet podpira vrsta zgodovinskih, literarnih in *pop-pripovedi* ter terenskih opazovanj, ob tem pa še vztrajni poskusi teoretskih zapletanj in udejanjanj teorije (na eni strani izvirajo iz etnografa, na drugi s sogovornikove strani in na tretji so tisti, ki molče podpirajo lažno nevtralno opisovanje), ki sooblikujejo dogodke in srečanja. Glas mlade ženske je včasih kontekstualiziran in drugič potopljen v dogajanje. Tu in tam bo bralec izvedel kaj o tem glasu, morda starost ali približno socialno in geografsko mesto sogovornice (ženskega sogovorca, sogovornice, sobesednice); spet drugič bo glas le odmeval z glasovi drugih, za katere upam, da jih bom v besedilu oživil.

V tej etnografski raziskavi nimam nobenih pretenzij in želja po vključevanju osiromašene kmečke budistične hčere ali (namišljene) mlade korporativne levičarke, ki se je šolala v tujini, ali delavke iz tovarne, ki s pomočjo zahtevnih sindikalnih

bojev soustvarja svojo usodo in usodo svojih sobork, ali samomorilne neveste iz Bangladeša na južnokorejskem podeželju, južne ali severnokorejske prebežnice, ki obiskuje posebno srednjo šolo v Seulu. Moja raziskava se ukvarja z urbanimi in pretežno urbanimi južnokorejskimi dekleti na pragu odraslosti desetletje po tem, ko je *Seks v mestu* postal ikonični model za posnemanje,<sup>3</sup> in desetletje po tem, ko je kriza Mednarodnega denarnega sklada zasejala strah neposredno v srce južnokorejskega gospodarskega tigra (Cho Han 2007).

Moje sogovornice so odraščale v razvijajoči se demokraciji, v hitro spreminjajočem se polju odnosov med spoloma, in so v veliki meri pripadnice razreda, ki bi ga nekatere stare antropološke šole imenovali "vzpenjajoči se razredi", ki so sestavljeni večinoma iz nižjega do višjega srednjega razreda (medel, a še vedno uporaben izraz za ljudi, ki jim ne grozi neposredno pomanjkanje osnovnih dobrin, čeprav jih še vedno pogosto obremenjujejo eksistenčni strahovi in skrbi). Po navadi so sanjale o vzponu po družbeni lestvici in hkrati o "varnosti" v več pomenih besede; njihova angleščina je bila povprečna ali rahlo nad povprečjem; večinoma so živele v Seulu ali v širšem metropolitanskem območju Seula, pripadale so različnim religijskim skupinam in družbenim ozadjem.

Moj nabor sogovornic je zajemal vse od deklet, ki so bile v svojih družinah prve z maturitetnim spričevalom, do tistih, katerih družine so nekoč pripadale višjim slojem korejskega plemstva, od hčera direktorjev in diplomatov do hčera pripadnikov mafije in lokalnih preprodajalcev mamil (izraz "hčerka od" uporabljam v ironičnem pomenu, saj je seveda osrednje orodje patriarhata; njegov zgodovinski pomen v okviru korejske družbe bom omenil v naslednjih poglavjih).

Opazovana obdobja v življenjih deklet segajo približno od zadnjih etap srednje šole (ko so spomini na zadnja leta osnovne šole še sveži in ključnega pomena, skupaj s sanjami zgodnje odraslosti) do obdobja po diplomi in prvih resnih zaposlitev, zarok in porok. Večina teh mladih žensk pripada skupini vsaj zmereno odprtih za komunikacijo s tujci in so bile v času naših pogovorov pogosto v očitnih pripravljavnih fazah družbenega mreženja. Vsi sklepi, do katerih bi lahko pripeljalo to delo (če sploh obstajajo taki sklepi na podlagi raziskave, ki želi reproducirati in morda tudi zaplesti in ne predstaviti, razvrstiti ali pojasniti), se nanašajo samo na moje sogovornice in name in le na obdobje med 2007 in 2015 ter na spomine starejših sogovornic, ki segajo na začetke tega tisočletja. Kdor koli bo iz

<sup>3</sup> Kulturna referenca, ki je vredna omembe v feminističnem kontekstu, ki se bojuje s svojo različico post-izma, in je korejske novinke, rojene leta 1994, niso mogle vzeti za svojo tako kot njihove rahlo starejše vrstnice.



te knjige *per analogiam* izpeljeval sklepe za druge skupine, mora sam vzeti nase breme dokazovanja zanesljivosti.

Če govorimo politično, je bila moja korejska raziskava vsaj na ravni posameznikovega življenja in odnosov očitno feministična akcijska raziskava. Bila je in ostaja torej le parcialna – saj zajema le delce in koščke – ter odkrito subjektivna. Številni od opisanih pojavov veljajo tudi za korejske moške; mnogi namreč ponavljajo vzorce, ki so znani drugje ali vsepovsod. Dogodki, ki sprožajo transgresijo pri mladih, kot so adolescentsko tveganje, nenadna rast metakognicije, modrosti in relacijskega mišljenja, se zdijo “univerzalni”, da ne rečemo “naravni” (narekovaji na tem mestu označujejo dolgo in bogato dediščino raznolikih antiesencialističnih in konstruktivističnih filozofij in teorij). Med obravnavanjem korejske lokalizacije teh “univerzalnih” oblik si je še vedno mogoče zastaviti obrabljena vprašanja, kot so: Kaj je zares “korejski patriarhat” ali celo “korejska družba”? Katera je tista domena, ki je transgresirana?

Namen tega dela je preizprašati nekaj podobnih vprašanj, gibanj in dogodkov, ujeti občutek liminalnosti, ki izhaja iz tega, kar je razumljeno ali občuteno kot transgresivno, toda znotraj kompleksnosti, hkratnosti in kaosa. Začne se in konča z mojim zmedenim tavanjem in razkrivanjem, ki ga je najbolje označila Emily Dickinson z neologizmom “tujstvo” in ki ga sam dopolnujem s svojo lokalno različico: “waeguginstvo.”<sup>4</sup> Slednje išče sledi življenja, ujetega v bistvu sistemskega, v pregibu zunanosti. Trenutki, gibanja in dogodki, ki oblikujejo korejske ženske figuracije in družbeno-relacijski dispozitivi, ki jih sooblikujejo, so vselej tukaj in tam; sodelujejo v (ali pripadajo k) raznolikih in mnogoštevilnih domenah, nagrmadenim in prepognjenim, ki se transgresirajo in razprostirajo. Takšna je ali bi morala biti tudi etnografska obravnava: ne kot nekakšna reprezentacija ali abstrakcija, marveč kot neposredna prilastitev ritmov, kot vaja v homološki podvojitvi in sinhronizaciji pričakovanega, (ne)pričakovanega in po možnosti transgresivno – nepričakovanega.

---

<sup>4</sup> Ta skovanka izhaja iz besede *waegugin*, ki pomeni tujec, neznanec. Waeguginstvo je mogoče opredeliti kot vidno značilnost margine, kot aporijsko in pričakovano produktivno distanco bližine.

## 2

# ETNOGRAFIJA PO METODOLOGIJI: POSTKVALITATIVNO RAZISKOVANJE V KOREJSKIH ŠTUDIJAH DRUŽBENEGA SPOLA

*Da se bo glasba osvobodila, bo treba preiti na drugo stran, tja, kjer drhtijo ozemlja, kjer se ruši arhitektura, kjer se mešajo etosi, kjer se izvija silna pesem Zemlje, veliki napev, ki pretvarja vse melodije, jih odnaša s sabo in jih prinaša nazaj. (Deleuze, Kritika in klinika, 2010: 154, in cf. Nietzsche, Sedem Pečatov, Tako je govoril Zaratustra, Tretji del)*

V knjigi o raziskovalnih metodah kulturnih študij je Ann Gray bralce spomnila na temeljni pripombi o še vedno prevladujočih različicah poldisciplinirane anitidisciplinarnosti kulturologije: sociologi nasprotujejo domnevnim mankom kvantifikacije in daljnosežnejših sklepov, medtem ko antropologi ne pristajajo na njeno domnevno površinskost, obsedenost s semantiko in izključenost iz opazovanega sveta (Gray 2003: 15-18). In res, *pars pro toto* in pogosto zamegljenje predstave o uporabi teorije (oziroma še hujše: o postteoretski "analizi" brez načrtovanega delovanja), nelagodje ob zagovoru raziskovalne politike v odnosu do domnevno "tehtnejših" disciplin ter ob tem, kako se projekt spopada z novimi intelektualnimi gibanji, kot sta digitalna humanistika in biosemiotika (ki se ukvarjata tako s "podatki" kot z "življenjem" in imata obsežen teoretski aparat); vse naštetto lahko zares obremeni raziskovalni program kulturologije, ki mora ostati vitalna in politična. Z drugimi besedami, konceptualni aparat in raziskovalna politika iz akademskih inkubatorjev ne moreta resnično zaživeti zgolj v okviru zamejenih spektralnih senc "žive kulture". Kdo jih potrebuje, osiromašene zunajdisciplinarne energije?

Ne preseneča, da je intelektualni projekt kulturologije v preteklosti sklepal nenavadna zaveznitva z medijskimi in drugimi študijami, ki se ukvarjajo s semiotičnimi, reprezentacijskimi in spektakelskimi ravnmi naših življenj. Kljub temu nam še vedno ostaja kompleksnost, ki jo moramo zagrabit. Naj navedem primer seulskih najstnikov, ki se stapljajo s tokom, medtem ko stojijo v središču podzemnega prometa in s plastičnimi svinčniki tipkajo na miniaturne zaslone na dotik, nihajo med mehurčkom (ne-)zasebnosti in tokom okoli njih; delujejo kot živi

sprejemniki in oddajniki z veččimi in aktivnosti prilagojenimi telesi. V tako zagatni "živi kulturi" je posebno zadovoljstvo izobešati nekoliko razcapano zastavo poldisciplinarne antidiscipline kulturologije, ki po relativno dolgi krizi in še posebej po afektivnem obratu kaže znake prenovljenega teoretskega zagona (Hall in Birchall 2006) in ohranja zanimanje za kontekstualno in konjunktorno analizo (Grossberg 2010) in ob tem, če je vse po sreči, namenjajo pozornost zunajdisciplinarnemu dogajanju. Potencial etnografskih srečanj (še posebej performativnega in vzajemno pedagoškega) z nekaterimi oblikami javnega političnega intervencionizma (tudi umetniškega) sestavlja polje, ki ga hočem in moram obdelati in razdelati v svoji študiji korejskih ženskih figuracij.

Nobene kulturne študije tranzicijskih stanj in sistemov si seveda ne morejo privoščiti, da bi plimo/dvigajoči se val ženskih gibanj in figuracij videle kot nekaj, kaj je v osnovi semiotske narave in v ozadju zasebnih in kolektivnih pripovedi. Osrednje zanimanje novih metodologij, ko skušajo zapopasti etnografska srečanja in dogajanja, je v nadaljnji študiji naših možnosti kapitalizacije (in sicer v dveh pomenih: najprej kot veliko ali prvo, kot pri "veliki začetnici" na začetku stavka ali besede, in potem v pomenu "akumulacije kapitala") presenečenja, vznemirjenja in spodbujanja; tujosti in posebnosti, ki sta škandalozni in s tem uporabni potujitvi, in ki sta zaznavni kot pričakovanje povečane intenzitete (Massumi 2002).

Zame je vprašanje vselej bilo, kako se kaj pojavi kot "zunanja" kompleksnost doživete izkušnje (konceptualno zajete v prekrivajoče se fraktalne oblike, valovanje črt in oblik) in kako je to neposredno vstavljeno v bistvo vseprisotnega in ohlapno definiranega pristopa kulturologije. Kako kulturologija s svojim dojemanjem žive kompleksnosti tvori neki sistem in kako ta sistem deluje z in znotraj žive kompleksnosti? Podsystem kulturologije je skupaj z drugimi disciplinami in polji mogoče opisati in ga znova ustvariti z izvajanjem *gepflegte* opazovanja drugega reda ostalih sistemov organizacije življenja v kulturnem dometu samoopazovalnega. V takšno opazovanje je vpisana neka naključna omejitev v medprostoru med opazovalnimi ravnmi: kulturologija se odvija med opazovanjem drugega reda in izkustvom prvega reda, medtem ko se hkrati ukvarja z višjimi redi samoopazovanja in avtopoetike, vključno z novonastalimi slepimi pegami. Problem onstran mejnih kompleksnosti je celo bolj viden v trenutku, ko skušamo zagrabit vmesne premike na prizorišču, antistruktune potencialnosti.

Flexibilne metodologije kulturologije današnjega dne – ki čeprav delno izhajajo iz nekdanjih kvalitativnih metodoloških načel, v večji meri raziskujejo nove načine razumevanja tako zbiranja kot upravljanja s podatki in hkrati nove načine

potrjevanja veljavnosti odkritij – si še vedno prizadevajo v celoti zaobjeti spremenjene postmodernistične epistemologije, ko se posvečajo vmesnosti, enosti in pomnoženosti. Toda še vedno ostaja vprašanje političnosti. Kot je izvrstno izpostavil Lawrence Grossberg: kulturologija je inherentno politična, ker se ukvarja z odnosi moči oziroma z oblastnimi odnosi, in ker hoče "spremeniti svet":

V resnici se ne moremo odločiti za nespreminjanje sveta, kajti tudi izbira, da ne bomo razmišljali o obstoječih odnosih moči in da jih ne bomo postavljali pod vprašaj, je politična izbira. Vprašanje je samo, s kolikšnim samozavedanjem in s kakšnim ciljem se naloge lotimo. Na neki način je zato neizogibno, da kulturologija svojo vlogo prepoznava v tem, da posega v obstoječi svet političnega boja, toda ta intervencija je v produkciji védenja, ki lahko pomaga spreminjati svet (Grossberg 2010: 97).

Problem kulturologije pri takšnih poskusih je vselej površna politična retorika, ki občasno zamegli dosežke tovrstnega intelektualnega projekta. Toda še pomembnejši problem, s katerim se moramo spoprijeti, je sama narava političnega (in ne njegova nalepka/šola/smer ali časovno-prostorsko ali celo disciplinarno mesto). Če naša političnost pomeni boljšo produkcijo védenja ali Grossbergovo "boljšo zgodbo" (Grossberg 2010:100), potem gotovo drži, da je nemogoče pričakovati kakršno koli uporabno produkcijo védenja samo v določenem okviru ali kot neki samozanikovalen odnos nepovezanosti. Čeprav morajo kulturološki praktiki ohraniti analitično političnost v odnosu do drugih form političnosti in se otresti nalepke "vse je sprejemljivo", ki je prehitro dodeljena našemu početju, moramo vendarle z vso skrbnostjo upoštevati tudi samo nujnost odkrivanja teh drugih oblik, učenja od njih in – kar je ključnega pomena – z njimi.

Če moramo oceniti in v zgodovinski kontekst umestiti spolno zaznamovana bojna prizorišča naše konjunktore, se moramo ob tem zavedati nekaterih očitnih in temeljnih omejitev tovrstne strokovne operacije: kartografija etnografskih in analitičnih področij, ki jih jasno označuje razlikovanje med močjo in odsotnostjo moči glede na gibanja (tako fizična gibanja kot različne povečane in pomanjšane oblike metodološke mobilnosti), pri čemer vsak in vsakršen vzorec podvoji kibernetiko same zunanosti in opazovanja višjega reda, posnema izmuzljivo taksonomijo (kontingentnost posameznih gub), ki jo nenehno preveva utopično upanje na družbeno spodbudo. In prav to upanje je točka, na kateri se pokažejo opozorila len Ang kot posebej pomembna v korejskem kulturološkem waeguginstvu, tj. njena razprava o različnih modalnostih produkcije védenja, razkrivanja in

naturalizacije; o izmenjujočih se oblik akademskega dela, ki terjajo "aktivistično" orodje medsebojne povezanosti in "organsko" etično stališče (Ang 2005).

Na sledi Michaela Gibbsona Ang razpravlja o tradicionalni obliki akademske produkcije védenja (védenje zaradi védenja samega) in ji dodaja še drugo: sodelovalno in utilitarno, ki tradicionalno velja za tehnična in biomedicinska področja. Prepoznava upanje, ki ga vsebujejo sodelovalna početja in se zavzema za definicijo njihove uporabnosti in pomembnosti, ki "sega onkraj neposredne ravni". Sam prepoznavam pomembne analogije sodelovalnih in politično utilitarnih vidikov z idejami v ozadju mojega dela v Južni Koreji. Z razlikovanjem in prepletanjem različnih modalnosti produkcije védenja (oziroma z nekoliko kibernetičnim in Luhmannovim besednjakom: z različnimi ravni opazovanja enega in istega procesa) želimo razumeti, kako je mogoče živeti v teoretskem/akademskem vidiku polna in izvedljiva življenja: "Pokazati bomo morali, da je puščanje odprtih vprašanj dejansko praktično, če ne ravno tukaj in zdaj pa dolgoročno in v luči družbene vzdržnosti" (Ang 2005: 482).

Toda na ravni posameznega etnografskega gibanja je srečanje z izzivom tužosti (teoretske, metodološke in politične) neizogibno. Vselej je prisoten problem, kako zastaviti pravo vprašanje. Če ste, denimo, belec moškega spola in etnograf ali pisatelj, ki se pogloblja v vzhodnoazijsko postpostmoderno, je vaše "odprto vprašanje", kako ukrotiti vašo lastno "eksotično" in do ostudnosti eroticizirano zunanost in kako to zunanost pri tem uporabiti na etnografski način z določnim minimalnim *gravitasom* in *decorumom* (čeprav ne s politično korektnostjo), ki pritiče feminističnemu raziskovanju. Z mojega zornega kota je precej jasno, da omenjeno krotenje terja kompleksno metodološko in etično restrukturiranje v sozvočju z nedavnim dogajanjem v antidisciplini kulturologije.

Zamislimo si lahko, denimo, tujca iz Srednje Evrope, kako medtem ko pije svojo najljubši espresso macchiato (malce penasto različico) v kavarni Pascucci v Seohyunu (v mestu Seongnam, okrožje Bundang, provinca Gyeonggy, Južna Koreja) opazuje gibanje pešcev in jasno vidi, da mladi Korejci, posebej šolarke in zaljubljeni pari, pogosto sinhronizirajo korake med hojo v parih in skupinah, in to v veliko večji meri kot v njegovi domovini; omenjeni tujec lahko celo preseneti in vznemirljivo punco s svojo "nepredvidljivo" hojo po ulici in s svojo nezmožnostjo doseči tovrstno "naravno" harmonizacijo. Tujec po navadi nima metodoloških orodij za postavitev hipoteze, za organizacijo raziskave ali za izoblikovanje teorije na podlagi vzajemnega opazovanja in svojih različnih občutkov.

Že sama kompleksnost in gostota odnosov, ki ustvarjata vseobsegajoče

operacije "kulture" (artikulacije in mediacije relacijskega življenja), ostaja težko oprijemljiva, ne da bi ju spremljali eksperimentalna etnografija in avtoetnografija, torej naravna okolja spreminjajočega metodološkega zagona po afektivnem obratu. V metodološkem in filozofskem vidiku sodoben vzhodnoazijski dialog z zahodnim postrukturalističnim in postmodernističnim feminizmom (ki je občutljiv na lingvistične odtenke in ki se pretvarja, da je konceptualen in nagnjen h konceptualizaciji, ki se pretvarja, da je politična) nikakor ni preprost; zahteva neposredno sočasnost glasov. Zato je uporabni antiesencializem mojih poststrukturalističnih in dekonstruktivističnih predhodnikov ter semiotičnih načinov reprezentacije in samorepresentacije – ki konstruirajo družbeni spol na podlagi stereotipov ali na podlagi likov in podob iz pisne kulture –, treba nadomestiti na etnografski način z intenzivnejšim poudarjanjem nediskurzivnih tehnologij, vsakdanjih praks in materialnih učinkov.

Toda to ne pomeni, da moja argumentativna linija in moji prekrivajoči se besednjaki veljajo za edine mogoče ali celo za zaželena analitična orodja; prav nasprotno, pri njihovi izbiri je gotovo na delu parcialnost. Na primer, zavestno sem se odločil, da v tej argumentaciji izpustim utečen skupek freudovsko/lacanskih negativistično/pesimističnih pojmov in konceptov subjektivnosti in delovanja ter zgodb o temeljnih mankih in temačnih željah, ker sem prepričan, da temeljijo na zoprnem judovsko-krščanskem smislu za krivdo in izdajo; kar me na tem mestu zanima, ni toliko boleča želja, praznina in nevroza, ampak življenje v gibanju.

Transgresije ne razumem kot "umazanih" užitek ali njihovih neizogibno mnogih nadomestkov, marveč kot ne-tako-preproste kontekstualne, situacijske in kontingentne reorganizacije telesne in midsnovne intenzitete. Ključnega pomena je, da poskusimo razumeti dinamiko južnokorejskega polprepustnega afektivnega omrežja onstran običajnih socioloških razprav: omogočena jim je globina in ne obsežnejša površina, ker se kažejo gladko razporejene vse od osnovnih energetskih izmenjav do izoblikovanja velikih družbenih skupin (celo samih "družbenih spolov") in njihovih struktur občutenja velikega obsega, ki delujejo manj ali bolj vidno s ciljem organizacije in obvladovanja kompleksnosti družbeno-relacijskega polja.

Mikro gibanja na ravni posameznikove svobodne volje (bolj ali manj zaželeno glede na etični referenčni okvir) zahtevajo strokovno analizo na zaznavno nižjih, a vendarle ključnih ravneh preprostih odnosov (denimo na ravneh sodobne jedrne družine in ljubezenskih parov), toda hkrati lahko in morajo vključevati druge podobne artikulacije na več ravneh vse do mogočnih političnih,

geografsko-regionalnih ali korporativnih "plemen", ki ustvarjajo oprijemljivo fikcijo družbene harmonije, medsebojne odvisnosti in lojalnosti.

Vendar sam vseh teh teoretskih izbir ne vidim kot odločilnih ali ključnih – kar je sicer protiintuitivno stališče za institucionalizirani raziskovalni projekt. Treba je jasno povedati: z zunanjega vidika v resnici ni bistveno, kateri teoretski žargon bomo izbrali ali kateri šoli bomo sledili. Poudarjanje "elitističnih" terminoloških odtenkov in velikih teoretskih gest se namreč utegne izkazati v metodološkem vidiku zagatno in v političnem usodno, ko pomislimo, kaj je v polju vsakodnevnih dogodkov pomembno in kaj terja nenehno iznajdljivost in transgresijo.

Družbeni, politični in metodološki problemi prisotnosti in odsotnosti, zastoja in gibanja, potencialnosti in udejanjanja, nevidnosti in vidnosti na drugi strani so vselej ključnega pomena v feministični analizi in širše, ne glede na uporabljeno teorijo. S tem v mislih se lahko z obžalovanjem spomnimo, da akademska praksa kulturologije pogosto precej vztrajno ostaja "hegeljanska": ohranja zamišljene binarne konfiguracije in si predstavlja njihovo dialektično razrešitev v "tretjem prostoru". Bodisi v Lefebvreovem ali v Bhabhaovem pomenu mehanizem tretjega prostora s težavo dopušča simbolno sobivanje in multilateralno semiotsko pogajanje. Obstaja upanje, etično upanje, ki je povezano s predstavo o takšnem prostoru, s podobo divjega obmejnega ozemlja, ki počasi prevzema neke prepoznavne identitete, preči odprte meje in predpostavlja, da je hibridizacija čudežno subverzivna antiehemonska sila in tako naprej.

Toda v moji študiji južnokorejskih s spolom zaznamovanih gibanj, če upoštevamo mojo očitno belskost, zahodnjaškost in mojo kvazi moškost, je pri gibanju vedno šlo bolj za dodaten očitek o "neprilagodljivosti" (izraz Sare Ahmed, Ahmed 2000), iritaciji vprašanja in proti-iritaciji odgovora (pogosto strastno odgovarjanje z vprašanjem). Šlo je za eksces, dodaten napor, vzajemno zapeljevanje in odpor, za oblike energetskega praznjenja tistega, kar je v številnih tradicionalnih akademsko-antropoloških srečanjih ruralno-organsko-izoliranega tipa, ki vsebuje izrazite neenakosti, etično nedopustno ali vsaj *post facto* kritizirano. Hibridizirana neoliberalna telesa v toku govorijo medsebojno kolebajoče med predpostavljeno varnostjo gnetljivosti in sposobnostjo spoznavnega. Dejstvo, da moje južnokorejske sogovornice predstavljajo enkratno mešanico hibridnosti nacionalnega in kozmopolitskega, omogoča novim etnografskim oblikam, da se razvijejo in implementirajo kot kazalec enakosti in produktivne gnetljivosti.

Med starimi političnimi dramami pod geslom "zdaj ali nikoli" in novim občutenjem "vse je sprejemljivo" obstaja feminizem v gibanju, obstajajo trenutki

vzajemne hipne depatriarhalizacije, foucaultovske strele v temi, ki razkrije, kako temno je v resnici zunaj, kljub različnim optimističnim *post*-izmom. Moje ukvarjanje s transgresijo je ostalo transgresivno in transgresiven naj bo tudi tale tekst. Na to obljubo se zanaša multilateralna političnost prav takih sogovornic in sogovornikov.

Če se torej hočemo v okviru kulturološkega projekta ukvarjati s transgresivnimi med- in prek- kulturnimi srečanji, ki temeljijo na pristranskosti, a ne tudi na neposredno vidnem neravnotežju moči, morajo biti nekatere tradicionalne binarne in triadne metode oblikovanja srečanja in triangulacije rezultatov subvertirane. Prvi med meni ljubimi odzivi na binarne in triadne odrevenelosti, ki sem ga pred leti skromno predlagal, je usvojitev (ali še bolje: zavedanje) piratskega:

Metafore piratstva niso samo stranski produkti sodobnih razprav o avtorskih pravicah in digitalni ekonomiji. Tako zgodovinske kot sodobne piratske utopije so bogato nahajališče sprožilnih pripovedi in tehnik. Zato omogočajo celotno alternativno kulturno ekonomijo utopizma, ki je, čeprav je sistemsko dopuščena, protisistemska in je blizu delovanju kulturologije (Pužar 2010: 196).

To hkrati omogoča poseben pogled kulturologije kot družine piratskih metod in praks:

Metodološka narava kulturologije je (tudi) piratska. Naša disciplinirana antidisciplina vključuje "kraj" konceptov (spremenljiva čezdisciplinarost, eksperimentalna intertekstualnost), pustolovstvo (transgresivnost in zabava), nevarnost (pretežno za stalne sinekure, disciplinarne bratovščine in vselej za nekatera zaprta "radikalna" sestrstva), transformativnost (pedagoška in vase usmerjena tako zunaj kot znotraj univerze), romantičnost (zgodbe o veličastnih misijah in zmagah kulturologije, ki kljub različnim pozivom k pragmatičnemu obratu vsepovsod vznikajo), pogum (v vseh zgoraj omenjenih scenarijih in pri osvetljevanju lastnih slepih peg in strahov), kritičnost (neodobranje v odnosu do oblastnih sfer in sistemov), komunalnost (pri vključevanju v heterotopične subverzije gospodstva in pri resničnem sestrstvu), situacijskost (lokaliziranost, spremenljivost in psihogeografska določenost) in navsezadnje nagonskost (ki molče računa na afektivne, čustvene, intuitivne in mistično gnoseološke načine, medtem ko le počasi prepozna te sprožilce v ozadju tekstocentričnih branj Foucaulta in drugih) (Pužar 2010: 196).

Toda kako pristopiti h "kulturni" zunanosti belih piratov v Vzhodni Aziji in hkrati izpolniti politični obet povečane intenzitete? Raziskovalna metodologija in etika, ki se osredotočata na prisvajanje zunanosti in se je ne izogibata ali je razvrednotita, sprožata več pomembnih etičnih vprašanj v zvezi z raziskavo in



določanjem položaja etnografskih sogovornikov; to vključuje star problem odnosa med prevladujočim trendom kulturnih študij in študij spolov ter lokalnimi strukturami vednosti. Sama normalnost (ali bolje: danost in pričakovanost) sobivojajočih sistemov védenja na različnih kibernetških "ravneh" lahko, tako upamo, dezaktivira logiko (anti-) kanonizacijskih razprav, pri čemer domnevni antikanon ni "alternativen" zaradi preprostega razloga, ker se ne nanaša na domnevni kanon in ga ne predpostavlja.

Enako denimo drži za kolektivno pojmovanje "moderne", ki je pogosto ključnega pomena v študijah vzhodnoazijskih kulturnih formacij. Tu ni "alternativne moderne" in ni "združene moderne" na delu, niti ni številnih modern, ki bi se potegovala za določen mentalni prostor; je samo vzajemna moderna, ali bolje samo moderna, vselej in povsod medprostorna, zapletena in asinhrona, pri čemer so razred, spol in starost pogosto pozabljene analitične funkcije z geopolitiko obsedenega sveta. V trenutku, ko poskuša razumeti medtelesno dinamiko, običajno razmejevanje postane zapleteno. Abstrakcija "belec, kristjan, Evropejec in moški" je pogost zlikovec v tej zapleteni zgodbi, toda ne prav vsak od njih (nas); enako velja za vsako skupino, ki živi v kolonialnih ali postkolonialnih režimih.

Ključen korak v prisvajanju zunanosti je zato problematizacija etnografovega položaja onkraj esencializma in, kar je pomembno, onkraj tihega esencializiranega antiesencializma. Nekdo bi skušal razumeti, kaj točno je za hrvaško-italijanskega etnografa v Koreji zunanje, če noče hliniti starih oblik etnografske "participacije"? Še posebej, če se zaveda implicitne tujosti korejskih kulturnih študij ter akademskega okolja in ritualov, v katerih delujejo (Kang 2004). Seveda niti etnografi niti njihovi sogovorniki in sogovornice ne bodo brž pripoznali problematične narave "kulturno enkratnega" v njihovih stališčih. Etnografsko srečanje mora vendarle delati z molarnimi oblikami tega, kar smo imenovali identitete, medtem ko se razpusti v molekularne energije srečanja in v idealnem primeru oblikuje podobne, a rahlo drugačne molarne svetove. Toda enkratnost takšne ali drugačne domene, družbe, kulture ali vsakršne artikulacije gibanj, trenutkov, afektov in pripovedi, bodisi resničnih ali izmišljenih, mora biti zagotovljena s pretanjenim drugotnim mehanizmom kodiranja, ki spolno zaznamuje razliko z izključitvijo/vključitvijo in ozemeljsko regulacijo; omenjeni procesi vsebujejo kibernetške mehanizme (opazovanja) višjega/nížjega reda, tj. premene ali faze opazovanja, ki osvetljujejo ali zamegljujejo, dodajajo ali odvzemajo intenzitete, toda ne vključujejo kakega dela z neposredno avtentičnostjo ali organskostjo.

Vsakršna zaznana enkratnost dejansko računa na rekurzivno vgraditev

opažene posebnosti v dispozitiv, v asemblaž ali figuracijo, ki je dostopna analitičnemu pogledu. Z lahkoto predvidene slepe pege je mogoče rešiti samo z drugim redom opazovanja in tako naprej: gre za bolj nevtralen, vsagdanji in večsmerni proces, kot bi ga lahko privzela katera koli *von oben* kulturna kritika.

Potencialno problematična umeščenost "belega moškega v Vzhodni Aziji" (da ne omenjamo njegovega dojetja teoretskega kanona) se mora zato začeti razkrajati, pri čemer lahko odigra vlogo spremenjena metodološka in analitična spodbuda na podlagi postrukturalističnega in dekonstruktivističnega dela na področju teoretskih artikulacij vitalizma, teorije kompleksnosti in nereprezentacijske teorije.

Tovrstni novi teoretski fokus omogoča in ustvarja nove in natančne opise živih odnosov, toda ne moremo mu pripisovati (ker je nov in ker odvrta pogled od bojev večjih "zgodovinskih blokov") dovtetnosti za vprašljivo, spodletelo ali celo odsotno političnost. To je tudi razlog, zakaj morata tako uporaba kot zagovor teoretsko podkovanega in performativnega etnografskega dela hoditi z roko v roki z neprenehnim predvidevanjem novih in zagatnih načinov političnosti, kot so osebna, individualna, situacijska, vmesna, končna, protejska, kvirovska, transgresivna, piratska; takšna, ki je zmožna premostiti razkorak med akademsko političnostjo in raznovrstnimi političnostmi ulice/mreže/skupnosti, torej razkorak, za katerega se zdi, da je neželena posledica našega akademskega boljšega védenja.

Gotovo je, da nova, teoretsko podprta in etnografska (oziroma: "na srečanju temelječa") kulturologija ne more zanemarjati nekaterih pomembnih vprašanj, ki izhajajo iz omenjenega razkoraka, kot je denimo vprašanje, kakšen je bil ali je odnos med osebnim in kolektivnim, med kontingentnimi in konvencionalno utečenimi gibanji ter vsemi diskurzivnimi operacijami, ki slednje določajo ali iz njih izhajajo. Poleg tega ne smemo opazovati sklepanja, zamišljenega prostora in ponovnega izpogajanja interakcije, ne da bi ocenjevali, kako so zadeve materialno, geografsko in otipljivo organizirane (du Gay 2007); kakšen je materialni, nevrolški in ideološki vpliv organizacijskih vzorcev na človeška življenje, svobosčine; in, lakonično rečeno, ne da bi se vprašali, kaj ljudje dejansko počnejo, kaj se resnično dogaja "tam zunaj" in koga moramo okriviti, kadar se kaj zalomi (Denzin 2003). To še posebej drži v primeru ocenjevanja družbenih in societalnih artikulacij, ki so dozdevno vpete v relativno rigidna afektivna omrežja (čustvene mreže, zemljevide pripadanj) z očitno ozkimi in dragocenimi prostori transgresije, ki jih z lahkoto zdravorazumsko prepoznamo, toda težko jih teoretsko zagrabimo; to so svetovi, kot je južnokorejski, kjer ljudje hrepenijo po harmoniji na svoje stroške.

Premene v fokusu in v spremljajočih metodologijah dajejo priznanje tako intuicijam in nagonskemu védenju, ki smo jih dolgo zanemarjali, kot "nečistih dejanjem" pripoznavanja skupnostnega in osvobajajočega pomena zdravorazumskega vedenja in soglasja, skupaj z in kljub še vedno nujni postmarksistični kritiki hegemonije in zmanipuliranega/kupljenega soglasja. Da bi skrbno in kritično ocenili epistemično veljavnost tovrstnih novih analitičnih in metodoloških "svoboščin", je potreben velik pritisk na naš profesionalni način opazovanja, ker njegov aparat privzema te vse bolj transgresivne oblike, ki namesto reprezentacije podvajajo gibanja življenja. Transgresivne oblike se sinhronizirajo s pričakovanimi, z (ne)pričakovanimi in z resnično nepričakovanimi ritmi, ki oblikujejo življenja etnografskih sogovornikov (v mojem primeru južnokorejskih sogovornic).

Medtem ko opazujem z družbenim spolom določeni etnografski subjekt, kako se giblje v/iz/v/iz patriarhalnega okvira, okušam to, kar se mi kaže kot divje področje in se vračam nazaj v očetovsko, sem tudi sam predmet opazovanja in spraševanja; moje védenje ostaja vmesno in kolebajoče in zato produktivno. Da bi zagrabili političnost, ki je dodeljena mejni dinamiki, moramo zavzeti trdno kritično stališče do ponavljajočega se (metaforičnega) zamenjevanja etnografije z nekakšnimi agrikulturnimi stroji, ki pobirajo in zbirajo zrelo sadje: predobstoječe antropološke podatke.

Ta raziskava se opira na transgresivna, teoretsko nasičena in etično čuječa področja energetskega izbruhov in izmenjav. Širši cilj etnografskih pripovedi z več perspektiv oziroma tega, kar je mogoče imenovati "zgodovinenje zdajšnjosti", je tudi v vnovičnem potrjevanju pomembnosti teoretskega védenja, ki se v idealnih primerih izogne obsesivnemu in nevrotičnemu kopičenju novih besednjakov za vsak posamezen kontekst, na katerega naleti; namesto tega teoretsko védenje sodeluje v kritični samorefleksiji ob srečanju z lokalnimi prototeoretskimi besednjaki. V posameznem kontekstu se moramo spoprijeti s sogovornikovim opazovanjem drugega reda, z analizami in konceptualizacijami različnih stopenj kompleksnosti ter s tudi eruditskim zgodovinenjem, ki je pomembno v etnografskih in avto-etnografskih pristopih k angažirani kulturologiji; razmišljati moramo o temeljnih pravilih, kot sta jih postavila Willis in Trondman:

Kaj je za nas etnografija? Najpomembneje je, da gre za družino metod, ki vključujejo neposredne in redne družbene stike z akterji ter poglobljeno poročanje o srečanju, ki ceni, zabeleži in vsaj delno s svojimi lastnimi besedami predstavi enkratnost človeškega izkustva. Etnografija je disciplinirano in zavestno pričevanje oziroma beleženje človeškega dogajanja. Čas ni samo teoretsko utemeljena

raziskovalna metodologija, temveč je lahko tudi metoda in katalizator samorefleksivnosti in preizpraševanja samega sebe v skupni kulturi: tako da naredi položaje in nagnjenja v družbenem prostoru vidna/razkrita na evokativen način – tako da ošvrknemo odbleske svobode (Willis in Trondman 2002: 401).

Pomen nove in pametnejše etnografije je rojstvu kognitivnega presežka, ki nastane iz vdora, iz dogodka. Dogodek postane že skoraj nesreča, nepričakovana točka preloma, vsaj s sistemske perspektive, toda njegov potencial je kreativen. Z besedami Paula Virilia: "tako ko se zgodi iznajdba, se zgodi nesreča" (Lotringer in Virilio 2005: 87). Teoretsko podkrovana etnografija v moji raziskavi je posamezno performativno/politično dejanje sodelovanja in implicitne politizacije; dogodek, ki ga teoretsko in etično določa to, kar "mi" mislimo, da je prav; recimo, da je to (v mojem primeru) feminizem, katerega namen je ponuditi bogato in pretanjenno, četudi subjektivno poenostavljeno različico živih odnosov in vsakodnevnega življenja etnografskih subjektov, korejskih deklet, ter njihovih vseskozi spreminjajočih se kontekstov, ki vključujejo vidike čustev in učenj. Takšno etnografsko srečanje se mora v idealnem primeru pokazati z vzajemno preobrazbo, pospeševanjem ali upočasnjevanjem procesov, s produktivno medkulturno napetostjo na določeni meji ali pragu (Willis in Trondman 2002).

Na tem mestu me ne zanima šibko stališče postlevičarskega-postliberalnega slavljenja ohranjenih, shranjenih in začrtanih razlik, ampak predvsem možnost energetizacije, oskrunjenja, hibridizacije in spremembe. Očitno je, da sloge z omenjenim, ki je prepogosto razumljeno kot podrejeno in manj pomembno, ne moremo doseči zgolj s samim sopostavljanjem razlik znotraj kapitalistične sfere, da bi vzpostavili manj-kot-utopično raznolikost v nekem zamejenem okviru, temveč z redkim in globokim afektivnim prepoznavanjem, tj. s sinergijo med racionalnim in nagonским spoznavanjem, slutenjem, intuicijo ter z občutenjem singularnosti in tokov, istosti in razlike.

Če hočemo zagotoviti relativno veljavnost odkritij, ne potrebujemo samo opisov in reprezentacij, temveč večplastno izpeljavo. Brez močnega delovanja, ki ga ima srečanje (oziroma še bolje: številna srečanja), teorija-v-akciji ostaja vaja v slogu, ki je preveč odvisna od nikomur odgovorne teoretske hegemonije Zahoda, od njegovega impliciranega soglasja, ki je še vedno najresnejši problem globalizirane discipline v njenih številnih regionalnih in lokaliziranih oblikah (žal vselej tudi v odnosu do angleško govoreče metropolitanske akademske sfere, tudi feministične). V ideji srečanja, ki jo označujejo spremenjene afektivne intenzitete tudi v bolj zavestnih artikulacijah, prepoznavamo družbeno pomembnost in možnost

boljšega védenja. Etnografijo si zato predstavljamo kot dvosmerno zasebno in v javnost postavljeno pedagogiko, ki vključuje odnos ena-na-ena ali z več deležniki, včasih zahtevna srečanja z možnimi transformativnimi posledicami. Vzajemna zunanost v sočasnosti/soobstoju prostovoljnih ali celo naključnih srečanj, ustvarja intenzitete, jih dodaja in odstranjuje.

Običajno etnografsko srečanje, še posebej, kadar je daljše, je mogoče metaforično upodobiti kot zapornico, kot sistem jezov in kanalov z različnimi ravnmi vode, ki ne omogoča samo občasnega mešanja vode, temveč predvsem prehod ladij in drugih plovnih sredstev. Seveda moramo priznati, da obstaja možnost srečanja, ki služi kot zapornica ali zaprt jezik, ki organizira in potlačuje energije, namesto da bi jih povezovala in sproščala. Optimizem srečanja je zato odvisen in neločljiv od naše političnosti in umeščenosti v celoto. S političnega vidika bi dobri kulturološki etnografi lahko počeli nekaj povsem drugačnega od legende o nizozemskem dečku, ki drži prst na razpoki na jezcu.

S formalnega, tekstualnega in vsebinskega vidika mora pričujoče delo s pomočjo teoretiziranja in etnografske izvedbe oponašati in – če je le mogoče – podvajati kompleksnosti življenj, ki se odvijajo pred nami (afektov, gibanj, reprezentacij, pripovedi ...) in hkrati pripoznati trenutke uvidov drugega reda, ki se zgodijo v vsakem življenju, zagrabiti refleksivne in analitične trenutke, ki se odvijajo na tere- nu. Etnografski glasovi, vključno z mojim lastnim, ostajajo nepersonalizirani, toda osebni; krožijo med surovimi izbruhi in v celoti razvitimi analitičnimi samoopazovanji in opazovanji, ki tu in tam niso nič drugega kot kratki izbruhi, drugi pa so z zvestobo izvirnemu dogodku vključeni v obliki dolgih samoanalitičnih odstavkov ali celo strani. Ta knjiga ima zato, gledano v strogem smislu, kak ducat legitimnih soavtorjev, ki so slišni pod protektoratom vidnega avtorja, celo če ne upoštevamo, kot pravi konvencija, drugih samostojnih etnografskih glasov.

Moje sogovornice razpravljajo o mojih teorijah in odkritjih, jih subvertirajo, preizprašujejo, dopolnjujejo, ponujajo argumente in protiargumente. Da bi na primeren način vključili takšno obilje različnih perspektiv, potrebujem kulturološko škatlo za orodje, ki mi bo ponujala prilagodljivost in sinergijo različnih "zapuščin". Trije različni nabori teoretskih besednjakov, ki so uporabljeni v tem delu (besednjaki turnerjevske simbolne antropologije, teorije kompleksnosti in deleuzovskega vitalizma) in ki so podprti tako z občasnim vračanjem k poststrukturalističnemu postmarksizmu kot s splošnim vztrajanjem na gibanju, na prostorskih in časovnih vidikih, hkrati pa pozornost, ki jo namenjam telesom in objektom – vse to kaže na potencialne povezave na "nerepresentacijsko" teorijo in njene

nove metodologije. V uvodu v svojo ključno knjigo *Nerepresentacijska Teorija* je Nigel Thrift zapisal:

To je knjiga, ki temelji na lajtmotivu gibanja v številnih pojavnih oblikah. Za začetek je mogoče trditi, da je človeško življenje utemeljeno na in v gibanju. Trditi je mogoče celo to, da je prav človeška zmožnost za kompleksne premike in hkratno evolucijo gibanja tisti poudarjeni dejavnik, ki je izoblikoval večino naših rizomatskih, decentraliziranih možganov. Gibanje zato ujame animističen tok življenja in še posebej ontogenezo, ki prekine odvisnost od že izoblikovanih subjektov (2008: 5).

Teorija zagrablja otipljive prakse, dejanja in predstave ter dopolnjuje različne strukturalistične in poststrukturalistične epistemologije, ki vztrajajo pri simboličnih in reprezentacijskih razsežnostih življenja in tistega iskanja skritih pomenov, ki čakajo, da bodo razumljeni. To je razlog za to, da nerepresentacijska teorija ustreza latourjevskim "življenjem objektov" (objekti so, podobno kot v teoriji akterja-mreže in drugih objektno-relacijskih teorijah, razumljeni kot resničnim akterjem enakovredni elementi različnih afektivnih artikulacij in asemblažev), predvsem telesom (afektivnostim različnih utelešenj ter njihovim gibanjem in prepletenosti). Nerepresentacijska teorija krepi svojo performativnost in nagnjenje k eksperimentiranju, zavrača preostale pozitivistične težnje ter subvertira čvrste konceptualne meje takšne ali drugačne teorije.

Telesa, objekti in afekti so za nerepresentacionaliste orodja in stroji prerojevanja, kreacije in svobode, ki omogočajo političnosti levičarskega akademskega okolja, da preživi v teh novih in bolj fleksibilnih oblikah, ki so, čeprav ustvarjajo zmedo, v tesnem odnosu s konkretnimi človeškimi življenji. V središču takšne političnosti je afekt, intenziteta, oziroma še bolje: vmesna izmenjava tega, kar po Thriftu, zaznamuje življenje z družbenim spolom, vnaša novotarije in "krepi živost" (Thrift 2008: 14).

Dogodki, odnosi, prakse in uprizoritve, afekti in ozadja niso vse. Toda niso niti malo. Pogosto so slabo razumljeni in redko raziskovani, vendar so zelo intriganтни in pomembni deli nerepresentacijskega raziskovalnega programa in njegovih prihodnjih zanimanj. Obstaja več tem, seveda. Toda teh pet naborov zanimanj vsebuje več kot samo arsenal raziskovalnih metod. Ne glede na to, s čim točno se nerepresentacijska študija ukvarja, teh pet sil odmeva in učinkuje v življenjskem svetu, vpliva in oblikuje druga drugo, se razprostira v bolj zapletenih vzorcih, ko se razkrijejo nove raziskovalne smernice, navdihuje nerepresentacijsko analizo in izvedbo. (Vannini 2014: 10)

Seveda, sama "izvedba", ki je moj končni etnografski produkt oziroma usedlina

tega, kar ostane v obliki etnografske pripovedi, mora podvojiti ravnokar priznane kompleksnosti relacijsko družbenega. Takšen tekst je uprizorjen in ne predstavljen ali argumentiran. Etnografski proces ne sledi običajnim osema individualizacije in generalizacije, temveč se ukvarja s performativnostjo raziskave in akademskega pisanja, ki – fraktalno reduciran – lahko ustreza dinamiki položaja na terenu v akademskem in političnem vidiku (Denzin 2003). Najboljši dostopni primeri korejskega feminističnega pisanja so si v kvalitativni analizi že prisvojili delno performativen pristop, ki vključuje močno samorefleksivnost in prosto opazovanje v primerni kombinaciji s kontekstualnimi podatki. Vendar kompleksnosti takšne medigre ne smemo zamenjevati z naključnostjo:

Čprav nekateri teorijo kompleksnosti vidijo kot način govora o naključnih, intuitivnih in celo "duhovnih" fenomenih, na tem mestu ne gre za to. Vzročnosti samih interakcij so morda neizsledljive, a kar se zaradi njih pojavi v tem pomenu ni "skrivnostno": je konsistentno z naravo in zgodovino vpletenih interakcij. (Haggis 2008: 165)

V takšnem procesu mora običajen personaliziran ali kolektiven etnografski glas – navidezna avtentičnost, ki spregovori skozi privilegiran medij etnografskega pisca – v idealnem primeru stopiti korak vstran in odpreti prostor vmesnemu glasu, ki vzajemno oblikuje in/ali razobliči privzete živeče dejanskosti vseh sogovornikov in sogovornic ter njihovih prepričanj. Odgovor na vprašanje, za "čigav glas gre", mora biti hkrati teoretsko premeščen in zapleten in to ne samo v etičnem smislu. V skladu z drugimi deleuzovskimi motivi v tej knjigi imam v mislih predloge, kot je naslednji Lise A. Mazzei, ki si zamišlja deleuzovski projekt s post-humanistično metodologijo, ki je v sozvočju z mojim delom v Južni Koreji:

Razmišljam s pomočjo koncepta "telo brez organov", ki ga Deleuze in Guattari uporabljata za vpeljavo mišljenja brez subjekta in za osvoboditev misli od prekodiranih podob s ciljem soočiti se in zanesti se na objekte in materialne reprezentacije, da bi razumeli in razložili. Z uporabo njenega koncepta razvijem teorijo o "glasu brez organov" kot glasu, ki ne prihaja od posameznega subjekta, ampak je ustvarjen v uprizoritvi med raziskavo-podatki-sodelujočimi-teorijo-analizo. (Mazzei 2013: 732)

Zanjo glas brez organov "ustvarja različno védenje in je ustvarjen z različnim védenjem in iz njega izhajajo sklepi, s pomočjo katerih je mogoče o intervjuvanju in podatkih, ki jih pridobimo z njim, razmišljati drugače" (Mazzei 2013: 732). Političnost tovrstnega etnografskega glasu je izrinjena s svojega mesta, a hkrati

utrjena; in glas, o katerem govorimo, ni niti podrejen niti vsiljiv. Drugačno teoretiziranje in drugačno politiziranje različnih etnografskih glasov lahko navsezadnje vodi k "animaciji" polja srečevanj:

Z animiranjem življenjskih svetov želi nereprezentacijski raziskovalni slog bolj poživljati kot poročati, v večji meri upodobiti kot reprezentirati, bolj narediti vtis kot potrditi veljavnost, prekiniti in si ponovno zamisliti kot pa zvesto opisati, ustvariti možnosti za srečanje, namesto da bi konstruirali reprezentativne idealne tipe (...). Če obstaja neki temeljni nereprezentacijski slog, potem pomeni vpletenost v odnose in objekte namesto študija njihovih struktur in simboličnih pomenov (Vanini 2014: 5).

Sama odločitev "postati vpleten" seveda ne zadostuje, če ni hkrati teoretsko podprta z vseh strani etnografskega procesa. Da je vpletenost v odnose in objekte "totalna", drži, toda po mojem mnenju mora vendarle vključevati tudi tvorjenje pomena in kibernetike poteze; tj. opazovanje višjega reda in vzajemno pedagoško med vsemi sogovorniki in sogovornicami, svobodno izmenjavo prepričanj. V tem je tudi razlog, da odločitev ostati pod okriljem feminističnih kulturnih študij sega širše od zgolj institucionalnih ali disciplinarnih razmejitev. Takšna odločitev, celo v nereprezentacijskem veselju po afektivnem obratu, še vedno nosi bremena stare raziskovalne etike in izrecne političnosti prepričanja.

Ni treba, da smo strastni radikalni empiricisti, da bi na analitičen način uporabili to nujno in tekoče gibanje po lestvici, začeniši z občutenjem intenzitete in ritma polja, tihega temelja vsakršnega delovanja, vsakršne osebne zagrizenosti, medtem ko iščemo ključne nestabilnosti poljubnih artikulacij in strukturacij, vključno z lažno etično zavezo in nepropustnostjo kulturološkega akcijskega terenskega raziskovanja. Nelagodje ob spodletelem političnem boju za "molarno" razsežnost kulturologije kot orodja svobode še vedno vztraja.

Čeprav me je varoval urok fleksibilne nereprezentacijske in nove materialistične metodologije, me je spravljal v skrbi impliciten paternalizem mojih starih identitarnih sestavnih delov: "zahodnjaškega" "pisatelja", "profesorja", "starejšega" "moškega"; vseh teh označevalcev, ki lahko mojo zunanjo pojavnost označijo sicer ne z rasističnega vidika, vendar vsaj kot žaljivo, nadležno in kolonialno (žaljivi Hrvati so precej pogost pojav na tem svetu, medtem ko bi bili kolonialni Hrvati nekakšna velika zgodovinska redkost, čeprav smo za take primere že slišali). Toda potem se je zgodil tako močan pretok kulturnega védenja s strani mojih sogovornic, ki je bil takšne jakosti, da je postalo precej jasno, da nikoli ne bom samo zaupanja vreden profesor ali pisatelj, počaščen z lokalnim neokonfucianskim in



postkolonialnim oboževanjem belih obrazov in formalne izobrazbe; v Južni Koreji nikoli nisem mogel biti samo veseli uporabnik zunanjega in ponotranjenega pogleda. Kot sem napisal že pred leti, takoj po tem, ko sem se podal na etnografsko potovanje:

Med mojim etnografskim bivanjem/predavanjem v Južni Koreji sem postal in še vedno sem samooklicani in napol tolerirani pirat: romantična, problematična, kaotična kreatura, ki jo je pograbila metodološka "manija" (upam, da se ta oznaka nanaša bolj na navdušenje in na "sprožanje minutnih razpok na površini ali videzu" kot na to, da spravljam sebe in druge ob pamet ali da sem sam sebe zamenjal s pirati velikih zaslonov!). Afektivna neposrednost in bogati, nejasni odtenki vsakdanjega govora, nas oblikujejo kljub našemu zunanjemu pogledu (ali prav zaradi njega) bolj kot številni objekti *Écriture* in kakršne koli *in vitro* artikulacije. Vsaj tako velja glede strastne odločenosti – teoretsko verjetna je samo, če jo "spustimo" na politično/posredovalno raven. Meni "spuščanje" zadostuje in se mi ponuja kot nemogoč etnografski/ekstatični *pharmakon* (mimogrede: črkovalnik mi je na tem mestu predlagal nadvse primeren izraz *pharaoh* ali *pheromone*!) in odlaga z izoblikovanjem iluzorne stabilnosti mojega etnografskega pisanja. (Pužar 2010: 196)

Univerzalna pojavnost transgresivne mladine, na katero na terenu naleti tovrsten samovšečni pirat, ter hkratna nezmožnost, da bi jo ponovno esencializiral v alternativen in utrjen lokalni sistem, predstavlja razsežnost, ki se je etnografi, ki si prizadevajo slediti specifičnim z družbenim spolom zaznamovanim, generacijskim ali z razredom povezanimi asemblaži in figuracijami, ne smejo bati. Navsezadnje nikoli nimamo opraviti z neko samostojno korejskostjo, marveč samo s spremembami relacijskosti. Etnografov pogled delno sooblikuje polje napetosti, ki ga označujejo izjemna kompleksnost, ki zanika možnost vzorčno-posledične povezave med preštevilnimi elementi (torej povezave, ki ni kontingentna in naključna). Ukvarja se s skupkom elementov, za katere se zdi, da jim je skupna osnovna zmožnost določenega uravnoveževanja med kaosom in redom, toda ta zmožnost je konec koncev znova odvisna od še obsežnejših kaotičnih gibanj. Številni atraktorji prispevajo "enkratne" singularnosti (figuracije, ki so zaznane kot relativno ločene), ki jih vodijo sile privlačnosti (in povzročajo upočasnjevanje, izločevanje, utrjevanje), že v naslednjem hipu pa jih prevzamejo režimi determinističnega kaosa, strukturiranega nereda, ki v družbenem življenju "kulture" spominjajo na podobo liminalnih področij, ki jih oblikuje ponavljajoča se transgresija; slednjo je mogoče konceptualizirati kot ponavljanje opazovanja višjega ali celo nižjega reda (Pužar 2007: 18–54). Naslednje poglavje posvečam razmisleku o modelih teh vmesnih domen in o njihovih odnosih s tem, kar deluje kot sistemsko.

### 3

## VZORCI IN GIBANJA: TEORIJE VMESNOSTI

*Včasih je kaos velikanska črna luknja, v kateri se trudimo postaviti krhko točko za središče. Včasih kdo okrog te točke vzpostavi miren in stabilen "ritem" (namesto oblike): črna luknja postane dom. Včasih za koga postane odmik od črne luknje (Deleuze in Guattari, Tisoč platojev).*

Življenje korejske ženske, posplošitev milijonov najrazličnejših življenj, se po navadi predstavlja, razume in empirično "zagrabi" kot linearno pot od rojstva, prek odraščanja in staranja, do smrti ("biološke", "družbene" ali "psihološke"). Prevlada tega sosledja (prepletenega s sorodnimi linearnimi projekcijami onkraj sedanjosti, kot so spomin, nostalgija, načrtovanja, hrepenenja in pričakovanja) temelji na privilegiranem modelu časovnosti in neprestano zavrača vse druge možnosti; ta model sicer vselej posega po nelinearnih artikulacijah, zankah in vozlih, vendar le-te nikoli ne morejo priti v ospredje. Toda skrivnost tega značilnega zdravorazumskega brzdanja večstransko usmerjenega življenja je v tem, da linearni potek pravzaprav predstavlja repetitivno, ponavljajočo se, samo sebi podobno zvezo gub in razgrinjanja, reda in nereda, v katerem je red vselej zavil v odtenke nereda, nered pa na podoben način "deterministično" organiziran v fraktalnih valovih. Življenje se dogaja v izbruhih.<sup>5</sup>

Nekateri trenutki, umeščeni v to namišljeno linearno časovnost pospeškov in postankov, so povezani z dodeljenimi družbenimi vlogami, nekateri prevzemajo bolj organizirane vidike ali potekajo v odnosu do dispozitivov, ki imajo prednostni pomen v razmerju prehodno-diskretnega kroga "posameznih" odnosov, ko so ti odvisni od, stopljeni z ali izzveneli v "kolektivne" odnose (kar se skoraj vedno zgodi). Dekleta in mlade ženske v Južni Koreji praviloma grejo čez nekaj preloznic; medtem ko je prva rojstvo, je dokončna bodisi namišljen ali melodramatski

---

<sup>5</sup> Šele nedavno pridobljeno empirično védenje o globokih vzorcih izbruhov v človeškem vedénju in življenju ponujajo možnost razširitve tega preprostega opažanja (Barabási 2010).

zenit odraslosti ali, v manj srečnih makabrističnih primerih, prezgodnja smrt. Podaljšano otroštvo se v odrasli dobi vendarle kaže kot poseben in vpliven nabor znakov; kot sistemska funkcija z močnim vplivom na infantilizacijo potrošnikov vseh spolov in starosti.<sup>6</sup> Obstaja tudi nekaj vidnih odmikov od očitno zaznamovanih vlog; so vrzeli, deli navideznih prekinitev, izbruhi v prazno med pripravami na nadaljevanje z različnimi izpeljavami.

Obdobju po zaključnih letih osnovne šole, ko dekleta vstopajo v puberteto in vmesno obdobje, bo kmalu sledila stroga organizacija ritualistične, formalistične in tekmovalne srednje šole z grožnjo "zdaj ali nikoli", ki jo prinaša matura (*College Scholastic Ability Test*), od katere je odvisno nadaljevanje šolanja v deželi, kjer število vpisanih na fakultete presega zajetnih 80 odstotkov. Neuspešni, ki jim je spodletelo in procesa ne morejo ponoviti, četudi morda takoj preskočijo v sistemske poti in funkcije odraslega življenja (se poročijo, zaposlijo ali oboje), si v družbenem smislu od neuspeha nikoli ne opomorejo. Dekleta, ki so bila uspešna pri vpisu, prehajajo skozi različne rituale pozne adolescence in zgodnje odraslosti – življenje s partnerjem, diploma, estetske prilagoditve (kozmetične in medicinske), pogosto nekaj časa preživijo v tujini, po navadi le krajši del poklicnega življenja, potem žrtvujejo izobrazbo in poklic za, v idealnem primeru, vlogo žene in matere, četudi obstajajo izjeme, ki le potrjujejo bistvo tega pravila.

Vsak prehod ima potencial; pričakuje se sprememba, toda če se nekdo prepočasno spreminja ali se spremembi upira in jo zavrača, lahko pride do podobne marginalizacije, kot pri tistih, ki se spreminjajo nepredvidljivo in prehitro. Stagnacija je tako potencialna funkcija malih ženskih svoboščin hkrati s skoraj svobodnim gibanjem. V vsakem prehodu obstaja trenutek spodbujanega iznajdevanja samega sebe, ki poteka po pravilih in pod drobnogledom ter z vmesnostjo, kot še z eno priložnostjo za povečanje sistemskih strahov in intervencij. Kje je potem resničen prostor za prekrške, kje se sprožajo potenciali liminalnega? Ne bo zadostovalo, da naštejemo številne značilne trenutke, v katerih je bila ta ali ona sogovornica prisiljena ravnati proti normaliziranemu sistemskemu poteku življenja. Ne zadostuje le konceptualizacija kaotičnih trenutkov med različnimi molarnimi stanji ali začetnih identitarnih vrtilčkov. Ne, preveriti moramo trdnost meja in jih premakniti.

Omrežje je morda eden prvih preprostih konceptov, ki pride na misel pri obravnavanju sveta deklet, ki je tik pred tem, da se odpre za transgresijo. Del

<sup>6</sup> Obstajajo tudi pozitivni primeri transgresivnega podaljšanega otroštva, tako kot obstajajo skrajni primeri marginalizacije in motenj v kolektivnem delovanju ter odpiranju za režime odraslosti, kot so npr. duševne bolezni ali zdrsi v svet kriminala ali spokornišтва.

omrežij afektov in pripadanja so ožja družina, nekaj najbližjih prijateljev, družina, cerkvena skupnost, razred. Omrežje je poseben vidik relacijsko-družbenega, lahko ga opišemo preprosto kot nabor medsebojno prepletenih stičišč in oblik družbene organizacije, ki so nagnjeni k spodbudi in soglasju. Kot take so ključne za razumevanje vzhodnoazijskih živih kultur in se v sociologiji konfucianskih in neokonfucianskih družb (in širše) pojavijo prej kot v sodobnih prefinjenih teorijah akterja in omrežja (Yazawa 2006). Kljub sodobnemu rahljanju širših družinskih in drugih tradicionalnih vezi ter kljub fizični mobilnosti in tehnološkemu posredovanju, smo ljudje še vedno nagnjeni k aktivnemu iskanju vidnih afektivnih omrežij oziroma raznovrstnih vplivov mnogih različnih mrež. Čeprav to morda velja za večino kultur na Zemlji, moramo imeti v mislih opozorilo Nan Lin:

V trenutno razširjeni prevladi 'prevzetih teorij' predvsem iz zahodne izkušnje se pri neskladnih dokazih iz drugih družb pogosto postavlja pod vprašaj njihova posplošljivost ali se razumejo le kot naključni (v Yazawa 2006: 316).

Ko govorimo o razmerju posebne očetovske/sinovsko-hčerinske ideologije neokonfucianizma s splošno sposobnostjo in naravnostjo človeka, da gradi čustvena omrežja, in če upoštevamo ohranjene oblike tradicionalnega patriarhata, ki so vključene v ta omrežja in če to spremljamo na področju, zaznamovanem z globokimi spremembami in dinamično družbeno preobrazbo, se vzhodnoazijske kompleksnosti razkrivajo ne le kot izrazito zanimive, nevarno "eksotične" in politično zahtevne, temveč tudi kot vredne dodatnega metodološkega truda, ki temelji bodisi na uvoženih idejah bodisi se razvija lokalno, z informacijami, ki jih najdemo na mestu samem. Jasno, slednje je zahtevnejše, a hkrati bolj zaželeno, enako kot prepotrebno, toda pogosto spremljajoče tiho "ostrenje slike", ki ga obljublja koristno delo zunanjega pogleda.

Pojem "omrežje" (angleško: *network*) ustreza dvema različnima pojmomoma v korejščini: *yeon-gyeol* (odprt odnos med stvarmi ali osebe, povezane z univerzalnimi pravili) in *yeon-jul* (posebni odnosi, določeni s sorodstvom, šolskimi ali regionalnimi vezmi) (Yee 2003). Razširjene so tudi posebne oblike, kot je *hak-yeon* (podobno alumnijem angleških fakultet in združbam "starih fantov/znancev") (Lee 2003).

Na Kitajskem medosebno omreženost včasih imenujejo *guanxi* – gre za družbene vezi, ki olajšujejo izmenjevanje uslug med posamezniki. Guanxi odnosi predpostavljajo dobro poznavanje, domačnost in medsebojno zaupanje (plod dolgoročnega odnosa). Obstaja tudi vzajemna obveza, ki se pogosto izraža s

čustvi navezanosti (*gangqing*). Tisti, ki ne sodelujejo, izgubijo ugled (*mianzi*). Guanxi ponuja družbeno podporo, pogosto zaradi splošne koristi gospodinjstva ali združbe, in ne kot pomoč posamezniku (Bian 1997).

Z gotovostjo lahko zatrdimo, da z družbenim spolom zaznamovani posamezniki v Južni Koreji delujejo v okviru sorodnega nabora pravil, obveznosti in obljub ter da obstajajo ženska omrežja, ki temeljijo na čustvih in pripadnosti. Feministična antropologinja in etnografka Nancy Abelmann v danes že klasičnem delu o ženskih zgodovinah v Koreji (Abelmann 2003) ponuja nekaj zanimivih in natančnih definicij in razlag teh družbenospolnih omrežij. V njenem delu (v katerem obravnava predvsem družbene razrede in klasične oblike družbene mobilnosti) je družbeno tkivo razumljeno kot izjemno odnosno; odnosi in vezi znotraj gospodinjstva in sorodstva so ključnega pomena. Zanj

(...) sorodstvo ni statičen zemljevid vseh krvnih povezav, ki se širi iz "jaza" – osrednje točke tradicionalnih prikazov sorodstvenih vezi, temveč neuravnotežen in naiven načrt, ki zarisuje nenavaden skupek pomembnih oseb (Abelmann 2003: 214).

Medtem ko sprejema in prosto uporablja rezultate naprednih socioloških in antropoloških študij, ki poudarjajo relacijsko dimenzijo družbenega življenja, kulturologija s subtilno uporabo lastnega standardnega analitičnega besednjaka ponudi drugače obarvan pogled na občutljiva področja, povezana z življenjem v postneokonfucijskih afektivnih omrežjih. Slednja razumemo kot psihosocialni izraz medsebojno povezanih skupnih praks, prepričanj, zgodb in čustev, utemeljenih na strukturah moči; ustvarjena so in hkrati ustvarjajo posebne diskurzivne artikulacije s čustveno-materialno-duhovnimi posledicami. Na kratko, prostori skupne "identitete" temeljijo na dvojni potezi prisile in izsiljene poslušnosti, na poudarjenih sinovskih, hčerinskih in bratskih odnosih ter na splošnem občutku pripadnosti; opirajo se na *chung* (zvestoba) in *hyo* (hčerinsko in sinovsko spoštovanje) (Kim 2006).

Bistvenega pomena za pričujoči del razprave je kulturni koncept, ki se imenuje *jeong* in opisuje afektivne, diskurzivne in materialne artikulacije, ki zagotavljajo ali utrjujejo osebne in družbene vezi in normalizirane etične zahteve po harmoniji v medčloveških odnosih za vsako ceno. Pojem *jeong* zajema sočutje, empatijo in razumevanje, različne oblike skupnostnega, solidarnosti, zvestobe in sodelovanja, hkrati pa v različni meri zelo osebne navezave in bližnje odnose med ljudmi, živalmi, skupinami, institucijami, kraji, položaji ter celo predmeti.

Posebna afektivna vez, imenovana *miunjeong* (kar pomeni sovražni-*jeong*), se uporablja za nasprotnike ali sovražnike, za tiste, s katerimi se oseba na splošno ne razume ali celo za intimnega partnerja, sodelavca ali *frenemyja* ("prijaznika", prijatelja-sovražnika), ki nam greni življenje. Kot je pojasnila ena od mladih sogovornic:

*Miunjeong včasih pomeni, da se moški in ženska izzivata in prepirata in se potem izkažeta kot par, včasih miunjeong pomeni mož, ki ima manjše težave na primer veliko pije in potem žena reče s tabo sem zaradi miunjeong!! Nekakšna mala šala.*

Pomemben vidik je tudi *momjeong* (telesni-*jeong*), kajti koncept *jeong* združuje tudi najbolj somatske sloje življenja pod enakim vseobsegajočim "deleuzovskim" okriljem:

*Veliko ljudi pravi, da je po razhodu um v težavah in težko je zaradi momjeonga, seksa, težko je pozabiti fizično plat ... včasih se pari nimajo radi in se ne morejo raziti zaradi momjeonga ali se po ločitvi dobivata in seksata zaradi momjeonga, tudi če vesta, da sta kot par zaključila.*

Skupnostna etika in etika gostoljubnosti sta pogosto povezani z *jeongom*:

*Jeong lahko opišemo kot mnoge dejavnosti, na primer kot kimjang, ko se sovaščanke zberejo in skupaj pripravljajo kimči in ga delijo z vsemi v vasi ali ko pride gost in reče, da mu je hrana zelo všeč in potem dobi zapakirano hrano za domov.*

Navsezadnje se spektakelskim, mediatičnim in drugače odkritim in otipljivim kapitalističnim spremembam in obratom afektivnega terena nikakor ne moremo izogniti, saj se analitično središče pozornosti z "radikalno empirističnega" in vitalističnega nemudoma vrne nazaj k postmarksističnemu in antihegemonskemu:

*Jeong je res močna beseda v Koreji ... tako uspešna, da so uporabili jeong v oglasu za čokoladno pito ... oglas "orion jeong" ... orion je blagovna znamka piškotov in uporabili so jeong in dejali "s čokoladno pito delite jeong" in oglas je bil zelo uspešen in še vedno je, torej tukaj vidimo, kako vplivna je beseda jeong.*

V sodobni, postfoucaultovski kulturologiji skoraj ni treba navajati očitnega: vse omenjene sile, ki se trudijo urejati osrednji del človekovega življenja, so neločljivo prepletene s širše prisotnimi silami ter tako dopuščajo svobodni pretok mnogoterim sistemskim elementom znotraj in izven doma, da na tem mestu sploh ne omenjamo običajne prepustnosti resničnih in namišljenih prostorov za podobe, znake in afekte, ki so del spektakelskih domen, kot je npr. medijska. Moč

in hegemonija, ta primarna delovna orodja konvencionalnih postmarksističnih kulturnih študij, sta tukaj še vedno pomembna.

Močne družinske vezi v Južni Koreji kot tudi drugje so pogosto izražene v precej sinoptičnem (za dekleta in druge mladostnike) in v splošnem panoptiziranem družinskem domu, prvem območju, ki ga je treba transgresirati. Feministična Foucaultovska raziskovalka Ellen K. Feder opozarja, da je Foucault morda zanemaril družinske elemente v svojih opisih panoptikona, ki ga je navdihnil Bentham; pri Benthamu namreč najdemo družino kot "mesto (dejansko središče) panoptičnega delovanja (Feder 2007: 40).

Prostori so vedno maloštevilni, dragi in deljeni, čista kompaktnost življenja in negotovost njegovega ohranjanja (tako značilna za ekonomsko odvisne mladostnike, gospodinje ter starejše ali celo dejavne odrasle, ki jih infantilizirata nasilna in paternalistična Nacija-Država in patriarhalna korporativna družbena ureditev); vse to seveda vpliva na usmerjanje pogleda, ki je dleto z družbenim spolom zaznamovane spremembe in njenega osrednjega operacijskega sistema. Na tem mestu na misel pride metafora minskega polja kot dopolnilo pomirjajočemu neokonfucianskemu občutku (družbene) harmonije in upanjem kulturologije po skupnostnem-v-razliki. Sodba Federjeve, ki temelji na študiji primera iz ZDA, močno podpira izkušnjo mladih Južnokorejck:

Idealizacija družine, kot območja podpore lahko prikrije razmerja moči znotraj nje. Zaradi podob skrbi in nege se moč lahko zdi znosna in zato vzdržna (Feder 2007: 41).

Ker so običajne znotraj starih obrazcev hčerinske spoštljivosti, ki narekuje hvalježnost in predpostavlja oblike z družbenim spolom določenega povračila staršem in drugim oskrbnikom ter v skladu s tradicijo tudi ostarelim moževim sorodnikom, moje sogovornice usklajujejo kakršen koli večji premik v skladu s tem zahtevnim temeljnim pravilom. Ko dekleta odrastejo, se obveznosti le še povečajo pretežno pod varljivim okriljem "ljubezni", kot je razvidno iz naslednjega etnografskega pričevanja:

*P je bila moja študentka, stara med 40 in 50 let, v stabilnem zakonu in ima dva otroka. Vse življenje je sužnja zakonske zveze in družine. Skrbi ne le za moževe starše, temveč tudi za njegove stare starše in njihove sorodnike. To je bilo tradicionalno življenje Korejke v 19. stoletju. Lani je zbrala pogum in začela študirati TOEFL, saj je želela nadaljevati z univerzitetnim izobraževanjem in se preseliti v ZDA in slediti svojim sanjam. Povedala mi je, da se je, če bi jo mož ali njegovi starši onemogočali pri študiju, pripravljena ločiti. A žal je po enem letu študija sama odnehala. Čeprav je želela slediti svojim sanjam, je*

*ugotovila, da mora za sanje v nejasni prihodnosti zapustiti vse, kar ima tu in zdaj. Bilo ji je žal moža in otrok in rekla mi je, da se bo na tej točki ustavila. Želela se je posvetiti možu in izobrazbi otrok.*

Iz moje raziskave je razvidno, da *“nočem jeziti očeta ali mame spravljati v skrbi”* bolj odmeva v glavah deklet in mladih žensk kakor pri njihovih moških vrstnikih (čeprav prav vsi to doživljajo). Podobni čustveni izrazi še vedno vplivajo na sprejemanje odločitev pri mladih Južnokorejcih v veliko večji meri, kot sem zaznal v drugih okoljih, ki sem jih proučeval. Kljub temu ne bom obelodanil svojega mnenja o takšnem izražanju čustev, saj ne želim zagrešiti najhujšega kulturnega zločina – politične nekorektnosti in zunanje pristranskosti – etično podstat pričujoče raziskave bom le lakonično komentiral in dejal, da si nekateri skrbniki to zaslužijo in drugi preprosto ne, ne glede na kulturno okolje.

Premagati tesnobo zaradi nepripadnosti v tesno povezani tekmovalni družbi po navadi pomeni sprejeti napotke ali naloge, ki zadevajo omejeno fizično gibanje znotraj koridorjev in omejenih prostorov ter viden nadzor porabe časa, kar se še posebej nanaša na nižje položaje v hierarhiji (kot so ženske v adolescenci v patriarhalni družini, začetniki/praktikanti v podjetju ipd). Izstop iz polja občutno zgoščene čustvenosti in prisile proti diskurzivnemu obrobju ali polju ohlapnih medprostorov je razumljeno kot transgresivno, liminalno ali oboje (in se hkrati razglasi, samorazglasi ali samoizpolni kot tako), razen pri gibanjih znotraj družbeno sprejetega in/ali predpisanega institucionalnega področja (kot sta področji izobraževanja ali religije). Slednje poteze, čeprav se včasih zdi, da so sprejele kršitve in prekrške, običajno le reproducirajo ali ohranjajo systemske trenutke prisilne predanosti, ki lahko predstavljajo delno, toda ključno zanikanje kakršnega koli nepredvidenega izbruha individualnosti, ki mu sledi občutek skupinske odgovornosti ali celo krivde.

Toda razprava se mora podati še dlje. Zdi se, da zadostno število opažanj in poskusov iz kvantitativnih vej družboslovja in napredne humanistike potrjuje globoko ukoreninjene vidike močnega kolektivističnega razmišljanja in splošno razširjenega kolektivističnega vzgiba v vzhodnoazijskih kulturah, kljub njihovega postopnemu pešanju pod vplivom novih neoliberalnih režimov, ki dominirajo na področju subjektivitet in omrežij. V Nisbettovi prepričljivi in kontroverzni seriji eksperimentov s področja kognitivne psihologije in lingvistike, ki sledijo eksperimentom njegovih vzhodnoazijskih kolegov, se pojavlja ključna razlika v temeljnih načinih in vzorcih vzhodnega in zahodnega dojetja stvarnosti (vključno z družbeno stvarnostjo):



Videli smo, da sodobni Azijci tako kot starodavni Kitajci svet razumejo holistično: imajo široko vidno polje, posebej dobro opazijo dogodke v ozadju; večči so opazovanja povezav med dogodki; svet dojemajo kot kompleksen in hitro spreminjajoč se, z med sabo povezanimi sestavnimi deli; dogodke vidijo v gibanju med skrajnostmi in menijo, da nadzor nad dogodki zahteva koordinacijo z drugimi. Sodobni zahodnjaki tako kot antični Grki svet vidijo analitično in atomistično; predmete razumejo kot samostojne in ločene od okolja; za dogodke menijo, da – kadar potekajo – potekajo linearno, in verjamejo, da imajo dogodke osebno pod nadzorom, tudi kadar jih nimajo. (Nisbett 2003: 108–109)

Poleg tega kognitivni in lingvistični eksperimenti namigujejo denimo, da so rezultati narodov srednje Evrope nekje v sredini, podobni rezultatom pozahodnjenih Azijcev (npr. ameriškim Korejcem) (Nisbett 2003: 83–85), kar je imelo precejšen pomen za moje etnografsko raziskovanje.

Najbolj pomembno za mojo razpravo o vsakodnevnih transgresijah je, da so specifične zaznave (s poudarkom na relacijskosti ali ločenosti) lahko izjemno situacijske in pripravljene (oz. izzvane) s subtilno manipulacijo, ki namiguje na kulturni kontekst (Nisbett 2003: 118). Fleksibilni postmoderni in kozmopolitski Korejci (oziroma Italijani ali Hrvati) niso torej nenehno in pretanjeno hibridizirani: angažirani so v kognitivni “korejskosti” v položajih, ki so kontekstualizirani ali vpeljeni kot “korejski”, ker napol zavestno izbirajo posebne nabore pravil odvisno od položaja, vključno s spontanimi jezikovnimi premiki med dvojezičnimi govorci.

Neobjavljena dodiplomska raziskava Shin Jae Wona in Nathaniela Minga Currana, ki je obravnavala hibridne jezikovne prakse Underwood International College na Univerzi Yonsei in katere mentor sem bil v zimskem semestru leta 2009 in spomladanskem semestru leta 2012, je potrdila Nisbettove ugotovitve (Shin 2009; Curran, 2012). Curran je napisal:

Po končanih intervjujih sem prepričan o naslednjem: angleščina v Južni Koreji ni potrditiv korejske neokonfucianske preteklosti niti zmagovalni začetek globalizirane prihodnosti – je mešanica obojega, je majava, protislovna in simbiotska povezava preteklosti in sedanjosti, s katero previdno in, kar je še pomembnejše, posamezni Korejci na enkratni način rokujejo. (Curran 2012:3)

Opis tega preprostega rokovanja, tj. fluktuacije med jezikovno in ostalimi ravnmi žive kulture, pripomore k poglobljanju našega razumevanja sicer težko doumljive kompleksnosti. Na misel mi pride ideja stikala ali kretnice, v dvojnem pomenu nenadne delne afektivne prerazporeditve in/ali semiotičnega preskoka. Zdi se, da so študentje veliko bolj sproščeni, ko se o profesorjih pogovarjajo v

angleščini; v korejščini o profesorjih uporabljajo le častne nazive, tudi kadar je pogovor med študenti zaseben in ga nihče ne spremlja – to nujno vsaj delno zmanjšuje možnost neavtoritarne reinterpretacije katere koli situacije, o kateri se pogovarjajo.

Vzemimo kot primer mlado korejsko lezbijko, ki se z evropskim etnografom pogovarja o svoji družini. Kot hčerka govori kot Korejka; kot lezbijka je nekoliko "globalizirana". Drama nesoglasja in konflikta je včasih neizogibna: podobno je v pisnem sporočilu lezbične adolescentke, kristjanke iz mesta Ujeongbu v južno-korejski regiji Gyeonggy (specifična formulacija zaradi digitalnega prevajalnika): "oče me je zagrabil za vrat. nesreča kliče nesrečo – situacija zame neugodna".

Podobni položaji, ki so po navadi brez nadaljnjega stopnjevanja, se "uredijo" s poslušnostjo in samodisciplino ter z dodatnim afektivnim delom, ki vrhunec doživi v melodramatski čustvenosti kot prostoru prikrivanja resnice ali pogajanja, kar pogosto zagovarjajo matere, učitelji in drugi posredniki: "Odpuščam jim, mojim staršem."

Kako s teorijo podpreti in zagovarjati lakonično zastavljeno domnevo, ni vprašanje, s katerim se bo pričujoče delo ukvarjalo. Na tem mestu moj položaj belca, moškega in kvazizahodnjaka najbolj pride do izraza in je najbolj obremenjujoč. Če pomislimo na svet, v katerem so možnosti vseh uničene z neoliberalnimi izkoriščevalnimi silami, ter na kartografijo viktimizacije in žrtvovanja, skupaj z vsiljenimi občutki krivde zaradi "lastne nesposobnosti" zaradi zelo *ne*-lastnih razlogov in pritiskov družbenega sistema; če hkrati upoštevamo močan regulatorni paternalizem južnokorejske Nacije-Države, se zdi feministična kritika neokonfucianskega patriarhalnega družinskega panopticisma skoraj brezpredmetna.

Toda za adolescentke na njihovi ravni življenjskih izkušenj je prav to s strogim izobraževalnim nadzorom (in s pogledi, ki nadzorujejo od zgoraj ali horizontalno, medvrstniško; z vsemi prehajajočimi in različnimi sistemskimi intervencijami) verjetno najbolj pomembno. Mladostniške transgresije so torej v bližnji okolici te domene. Da bi jo opisal in nadaljeval z razpravo in opisom etnografskih srečanj, bom najprej poskusil začrtati idejo same transgresije kot antropološkega koncepta ter predlagal postturnerjevski model, ki ga je mogoče enostavno povezati z deleuzovskim besednjakom, ki ga nameravam v tej knjigi prosto uporabljati.

Michel Foucault v enem izmed zanimivejših zgodnjih esejev, objavljenem leta 1963, primerja *limese* (meje sistema ali entitet) in transgresijo ali kršitev – presejanje meja. Njegov znan (in nekoliko zloglasen) zaključek je bil preprost, genialen in logičen: dejanje transgresije oblikuje mejno črto limesa, medtem ko mejna

črta limesa omogoča ne-dejanje "spiralne" transgresije. Simbioza med "spiralno" transgresijo in limesom tako potrjuje nemožnost zunanjega gibanja. Naključnost transgresije zgolj naznani – kot blisk v noči – obstoj izključene zgodbe, obstoj drugačnosti, ki je ni mogoče ne zanikati ne razumeti (Foucault 1977: 29–52). Res je, v središču moči, v sistemskem srcu (kapsularne) teme, ki jo naključno zarisuje meja, se lahko odpre neozdravljiva rana slutnje, negotovosti in morebitnosti. Toda ta odsotnost "pomanjkljivosti" se lahko izteče (in po navadi se izteče) tako, da je površinsko zapolnjena s slavnostnimi izrekanji in takojšnjo zavrnitvijo neizogibne Drugačnosti.

V približno enakem "obdobju teorije", toda znotraj občutno drugačnega disciplinarnega in metodološkega okvira, se je v kulturni antropologiji razbohotila liminalnost – stanje vmesnosti, v katerem se subjekti nahajajo v obrednih procesih prehoda (kar je konstitutivno za življenje antropološko razumljene skupnosti). Preprosto: liminalnost se nanaša na osrednje obdobje obrednih prehodov, sredi katerih je subjekt ujet v kategorije družbenega reda.

Victor Turner je s pomočjo Van Gennepove klasične študije o "obredih prehoda" (Van Gennep 1960) iz leta 1909 predstavil splošne strukture kolektivnih ritualov in poudaril središčnost "liminalne" faze, ki jo je razumel kot začasno prekinitev ali preobrat družbenega reda z vidika posameznika in skupine. Prekinitve in preobrati po Turnerjevem mnenju lahko spodbudijo občutek solidarnosti, ki – čeprav je predstavljen z izrazom "antistruktura" – v resnici služi kot lepilo in krepki povezave med različnimi družbenimi silami (Turner 1969).

Adolescenti bodo v procesu začasnega umeščanja v antistrukturne in skrite segmente kulture, zaznamovane s poudarjeno enotnostjo in občutkom pripadnosti (modus povečane družbene interakcije Turner imenuje *communitas*), postali odrasli moški in ženske. Po koncu tega procesa se bodo adolescenti, zdaj mladi odrasli, ponovno vključili v skupnost, od katere sta jih simbolično ločila vmesno neznano področje in negotovost. Med in neposredno po tem pomembnem dogodku (ali sosledju povezanih dogodkov) liminalne posameznike ("liminarce") razumemo kot nevidne, nedotakljive ali celo posvečene (Turner 1969: 106–11). Po drugi strani je znana trditev Mary Douglas, da se ideja nevarnosti povezuje s katerim koli položajem ali objektom, ki transgresira ali se ne more umestiti v dominantno shemo družbene klasifikacije (Douglas 1966). Jasno je, da liminalni subjekt, ki je v sleherni kulturi umeščen v ohlapno in neodločno "definjirana" območja (vidnih sedimentov, gub, molarnih formacij, občutenih artikulacij, avtopoetičnih sistemov, vozlov ... odvisno od besednjaka), predstavlja težavo in

se z večjo verjetnostjo obravnava, kot da je onesnažen ali onesnažujoč, včasih marginaliziran, izoliran ali družbeno (celo fizično) neviden. Mnoge od omenjenih razsežnosti so ustrezale oblikam, ki so z zgodovinskega vidika zaznamovale položaj žensk pod nadzorom patriarhalnega pogleda.<sup>7</sup>

Pri kulturološkem, akademskem prevzemanju Turnerjevih in Douglasinih teorij se včasih pozablja na dva ključna vidika. Prvi vidik predstavlja pomembno možnost ponavljanja strukture liminalnosti, ki jo omenja Van Gennep (poimenuje jo "reduplikacija") (Van Gennep 1960: 11). Če idejo reduplikacije združimo s sodobnimi opažanji o gostoti odnosov in gibanj, lahko sklenemo, da je začasno umeščeno v območje liminalnosti mogoče pojmovati samo kot "ritmično trajanje" transgresivnega ponavljanja. Postopek razkroja bližnjih oblastnih struktur je kibernetično ali logično uresničljiv in predstavlja le kot ponavljajoča se transgresija, ki jo kultura razume kot "liminalni pojav" s potencialno vrednostjo oziroma možnostjo stika z notnim tokom, in v etično-političnih razpravah o kulturologiji z etično-utopičnim absolutom levinasovskega Tretjega, ki je konstituiran v enaki meri kot politična in/ali religijska formacija v ozadju in nedoločljiva etična orientacija v "etični ontologiji" zaobjete Drugosti (Simmons 1999).

Drugi vidik je širina in raznolikost liminalnih "nevarnosti" in celoten obseg možne družbene "nevidnosti" oziroma luščenja in fraktalne geometrije transgresije in liminalnosti.<sup>8</sup> Z drugimi besedami, vse niso neotipljive izobčenke ali izkoriščane marginalne niti prihodnje bojevnicice ali lovke, vpete v togo organizirane rituale. Obstajajo tudi "očkovne urbane princeske" v iskanju in transgresiranju proti bolj ali manj koristni nevidnosti, neumeščeni in vmesnosti, ki je izjemnega pomena, če ocenjujete živo kulturo in si domišljate, da ste kulturolog ali kulturologinja, ta razvpiti "antropolog-raziskovalec doma" (po navadi doma drugih oseb). Etnografska veja kulturnih študij pogosto ni prepoznala uporabnega metodološkega razmerja med foucaultovsko aporijsko logiko transgresije in turnerjevsko simetrijo liminalnosti, ki ga omenja (na nekako podkonceptualiziran način) sam

<sup>7</sup> Nekaterim od teh oblik (posebej trenutkom odsotnosti, zamejenosti in zastoja) bom posvetil prihodnja poglavja. Poleg feministične političnosti hočem pokazati, kako vidim razpiranje življenja. V različnih plasteh, ki so sestavljene iz tistega, kar Deleuze in Guattari imenujeta molarne in molekularne oblike, prepoznamo fraktalno organiziran kaos – razpiranje homologij in raznolikosti, fraktalne oblike relacijsko družbenega, valove kompleksnosti.

<sup>8</sup> O tem je veliko govoril Turner, in sicer z vpeljavo koncepta "liminoidnega" fenomena, ki je po njegovem mnenju povezan z bolj kompleksnimi industrijskimi in postindustrijskimi družbami (Turner 1974).

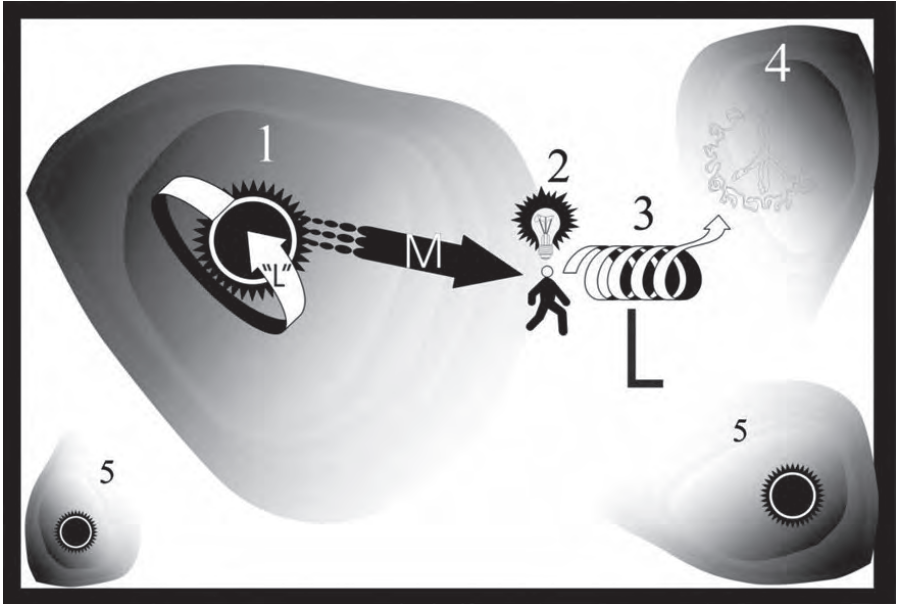
Foucault v znani (in faktografsko nezanesljivi) interpretaciji *Narrenschiffa* (ladje norcev).

(...) plovba pa je človeka prepustila nekakšni negotovosti; na vodi je človek v rokah usode, vsako vkrcanje je lahko tudi zadnje. Norec je na svoji nori barki potoval proti nekemu drugemu svetu, in ko se je izkrcal, je prišel iz nekega drugega sveta. Norčeva plovba je bila hkrati stroga ločitev in absoluten prehod. V napol realni in napol izmišljeni geografiji je samo nekako razvijala *mejni* položaj norca na obzorju skrbi srednjeveškega človeka – položaj, ki ga je hkrati simboliziral in uresničeval privilegij norca, da je bil *zaprt* pri mestnih *vratih*: njegova izključitev naj bi ga zamejala; ker ni mogel in smel imeti druge *ječe* kakor *prag* sam, so ga zadržali na kraju prehoda. Postavili so ga v notranjost zunanosti in narobe (Foucault 1998: 16).

Norost ter nečistost ali nevarnost transgresije in vmesnosti so tradicionalno uporabljale in slavile kulturne študije, ki se obsesivno ukvarjajo z mejnimi območji, obrobji in nikogaršnjimi predeli, z nejasnimi robovi dominantnih diskurzov – če poudarimo postrukturalistično in postmodernistično spolzko in tekočo reorganizacijo in prevpraševanje kulturnih simbolov in izrazov. Tipičen primer je Homi Bhabha s svojim derridajevsko-bakhtinovskim post-postkolonializmom. Bhabha je soočil hibridnost in liminalnost vmesnih prostorov z linearnim in vseobsegajočim historicizmom, ki nadaljuje prevlado nad zahodnjaškim humanističnim mišljenjem, vključno z nacionalnimi pripovedmi. Za Bhabho je liminalno ali negotovo stanje kulturne vrednote prav tisto presečišče, na katerem se na robovih modernosti pojavlja arhaično kot prostorsko-časovni in konceptualni zaostanek: območje nebrzdanega spreminjanja označevalcev in ponavljajočih se pogajanj v polju kulture (Bhabha 1994: 36–37). Na tem mestu se kot posebej občutljiv pojav problem razlike, kot ga razgali Deleuze v svoji interpretaciji Heideggerja:

V skladu s Heideggerjevim ontološkim uvidom mora biti razlika že sama na sebi artikulacija in povezava, različno mora povezati z različnim, brez kakršnega koli posredovanja identičnega, podobnega, analognega ali zoperstavljenega. Obstajati mora diferenciacija razlike, neko nasebje kot nekakšno *diferencirajoče*, *Sich-unterscheidende*, s katerim je različno hkrati tudi zbrano skupaj, ne pa reprezentirano pod pogojem predhodnih podobnosti, identitete, analogije ali nasprotja. (Deleuze 2011: 199)

Na takšen način “okrepljen” model vmesnosti predpostavlja nekatere specifične oblike, ki dopuščajo, vzdržujejo in reproducirajo razliko (ali nepričakovano intenziteto), razsežnost, ki jo naširoko in naveliko konceptualizirata kulturologija in kulturna antropologija; poskus predvideti konceptualno razmerje hibridizacije,



**Slika 1:** Transgresija in liminalnost. (Vir: Pužar, 2007)

marginalizacije, transgresije in liminalnosti (Pužar 2007: 17–59). Središčnost zadnjih dveh sestavin, transgresije in liminalnosti, priklicuje nekatere izpeljave in teoretske lokalizacije. Nujno se zdi, zaradi lažjega razumevanja, najprej ponuditi emancipatorni liminalistični model na ravni preprostega, celo banalnega; diagram, ki temelji na že omenjeni primerjavi vmesnih fenomenov marginalizacije, transgresije in hibridizacije. Omenjeni diagram je, nota bene, samoumeven in obstaja med preprosto upodobitvijo in naknadnim samostojnim filozofemom.<sup>9</sup>

Na grafičnem prikazu so razvidni različni atraktorji (središčni poli, systemske fikcije, cone predpostavljene nesporne navezanosti, vidni molarni deli) in vmesne liminalne cone. S številko 1 sem označil povečano sliko sistema in polj moči, v katerem se dogajajo procesi marginalizacije (črna puščica označena s črko M) skupaj s procesi nadzorovane in usmerjane liminalnosti (kar vključuje Turnerjev fenomen "liminoidnosti") (bela puščica s črko L) – na primer dekle preživi večer

<sup>9</sup> Za nadaljnje študije o specifični vmesnosti in vlogi diagramov v pozno modernistični in postmodernistični kontinentalni filozofiji poiščite zanimivo razpravo avtorja Johna Mullarkeyja (2006: 157–181).

zunaj, mati je dovolila, oče ne, vrne se pol ure prepozno, pride do manjšega prepira, konča se brez hujših posledic. S številko 2 in narisanim homunkulusom z žarnico je predstavljeno samo dejanje fundamentalne transgresije (zapuščanje stanja skrajne marginaliziranosti in vstop v območje liminalnosti). Tukaj končno "ugledamo nevidnost" antistrukturalne liminalne cone, označene s črko L. Na tem mestu je ključna spiralna puščica označena s številko 3. Prikazuje nenehno ponavljajoč se trenutek ponovljene transgresije, ki ponuja notranjo strukturo in omogoča etično vsebino gibanja-liminalnosti.

Sam proces mariginalizacije posameznik v idealnih razmerah začuti kot emancipacijo ali osvobajajoči proces opazovanja lastnih vezi v odnosu do središčnih sil s končnim drugostopenjskim premikom v temeljno transgresijo z ali brez reintegracije. Območje liminalnosti ni le kaotično spreminjanje temačnosti – je tudi stanje ponavljajoče se transgresije ali opazovanja drugega reda (ali *čuječega* čutenja nižjega reda) krajnih točk središčnosti, ki so pod vplivom marginalizacije in transgresije: struktura determinističnega kaosa, občutljiva na majhne spremembe izhodiščnih pogojev in fraktalne oblike.

S številko 4 sem označil simbolično razsežnost, ki jo v svojih prejšnjih knjigah o liminalnosti imenujem *mit o nasprotnem bregu* (podoba druge strani vmesne meje). Mit o nasprotnem bregu je enako pomemben kot drugi elementi modela in predstavlja virtualno drugo stran v naddoločenosti homunkulusovih transgresivnih izbir in kognitivnih preskokov. Na ta način sestavlja inherentno hibridnost liminalne domene. Vsaka preprosta projekcija in afektivna nadgradnja lahko zagotovi gibanje-liminalnost; "mit" ni bil mišljen kot nekakšno tekstualno ali pripovedno orodje, čeprav morda občasno prevzame izrazito diskurzivno in simbolno obliko. S številko 5 sem označil primerljive in nasprotne atraktorje (sistemske, molarne, pole sredinjenja in sidranja), ki so pripravljeni pritegniti subjekt, ki je trenutno deležen pogojne svoboščine liminalne cone.

Liminalnost torej na tem mestu razumemo kot prostor-čas transgresije, zaznamovan s hibridnim delovanjem vira in zaželenega, ki sta povezana skozi procese čustvene/etične orientacije (tudi tiste, ki so razumljeni kot dezorientacija!). Model predpostavlja tesno sodelovanje afekta in razuma, povezanih s kompleksnim in strukturiranim plimovanjem in odtekanjem, ki presega katero koli življenjsko obliko tako kot valovi, ki udarjajo v obalo. Učenje in/ali čutenje sta prepletena, skupaj oblikujeta dvoslojno naravo te logične in kibernetične operacije. Mistično osvobajanje svete liminalnosti terja nagonsko inteligenco, intuitivni vpogled in nenadno "razsvetljenje", ki prihaja izven zamejene diskurzivne domene. Po drugi

strani pa se relativno osvobajanje v strogo racionalnem pomenu včasih zagotovi z učenjem, mentalnim mapiranjem novih pokrajin, oblikovanjem kulturnega telesa: ta proces je odprt za številne motnje in subverzije.

Transgresivno-liminalna operacija (ali stroj) seveda redko poteka izolirano in v tišini ter za določen čas. Njeno posplošeno (abstraktno) delovanje se zdi obnem kot nihanje med ravnmi napetosti (čutenja/učenja, afektivnosti/refleksivnosti, telesa/uma) in stik z enotnostjo (imanenco). V pričujočem besedilu najdemo razpon možnih historizacij in pripovedi omenjenih delovanj v kontekstu Južne Koreje. Toda preden se posvetimo primerom s spolom zaznamovanih dimenzij transgresivne vmesnosti znotraj moje lastne zgodovinske konjunktore in korejskega konteksta, bi bilo bolj verodostojno (in koristno za ljubitelje teorije) ponuditi dodatno genealogijo konceptov, ki so uporabljeni v diagramskem modelu.<sup>10</sup>

Na tem mestu moram še enkrat poudariti, da transgresivno ponavljanje (ki tvori vmesnost) definiram vedno na dva različna, a združena načina. Transgresija je tako hkrati točka preloma v takšni ali drugačni vseobsegajoči fikciji in zelo banalen spopad z medsystemskeim "nerazločljivim" (oziroma poseganje v poenoteno polje, ki ga lahko razumemo kot hipostatičnega v odnosu do posamezne kartografije vidnih oblik, kulture oziroma življenjskih oblik, ki so upočasnjene na način, da zadovoljijo preproste merilnike zaznave, čigar sledi so potem sedimentirane in izkristalizirane). Gre za vsakodnevno delo tega, kar je mogoče v deleuzovskem smislu predpostaviti kot ravnino imanence (Deleuze in Guattari 1999: 40–65). Z deleuzovskimi besedami: transgresija nepričakovano kodira (še bolje: antikodira) izginjanje molarne v molekularno in hkrati (z vidika sistema) predstavlja rizomatsko nepričakovanost; včasih je to zasuk v sedimentaciji, decentralizacija ali deteritorializacija. V tem pomenu je transgresija vselej sistemska in zdi se, da je prvotna Foucaultova slutnja o spirali upravičena, a ne brez mnogih in pomembnih zapletov. Transgresija je lahko ogromno reči, ali z drugimi besedami: je en princip ali način delovanja, ki poteka v številnih valovih, kot da bi vedno znova impliciral lastno razdrobljenost, kar morda najlažje opišemo s podobo brezna/zeva – dogaja se kot *mise en abyme*, zgodba v zgodbi.

<sup>10</sup> Ta eklektični model je najprej nastal kot posledica ponovnega branja Laclaujeve in Mouffine razprave o nepopolnem in kontingentnem tvorjenju pomena, z dvema poloma – središčem in obrobjem – ki delujeta vsak na svojem koncu, in z ustvarjanjem, ki poteka znotraj liminalne in aporijske puščave vmesnosti (Laclau in Mouffe 1985: 110–1). Kljub temu vrnitev k foucaultovskim in turnerjevskim razpravam omogoča oblikovanje konkretnega analitičnega stroja, konceptualnega razmerja logičnih operacij, ki foucaultovskim heličnim transgresijam, ki ne vodijo nikamor, dodajajo nekaj prepotrebne prostorskeosti.



Trajanje liminalnosti torej ni le zaznana cezura v takšnem ali drugačnem ritmu (četudi je tako predstavljena) ali podaljšano semiotsko ponovno pogajanje, sorodno tretjemu prostoru; je tudi konceptualna bližnjica do kantovskega *omnitude realitatis* ali transcendentalna osnova – raven “Vsega”, polje enotne in sinergične energije, ki bo v stiku z ustvarjalnim duhom delitve, porodila subjektiviteto in/ali (id)entiteto.

Turnerjeva povezava liminalnosti z duhom *vijñāna* je bila globoko pronicljiva in zelo dragocena za raziskave “Azije” (Turner 1974: 50–1). Poskušal bom pripomoči k epistemološki razjasnitvi tega “končnega dosega” mehanizma liminalnosti-transgresije z manjšim filozofskim ovinkom, ki temelji na opisih kognitivne modalnosti, ki jo konceptualizira vzhodna tradicija in jo na analogen način uporablja Turner.

*Vijñāna* (sanskrt: “razločevalno, razpoznavno”) je v kontekstu pravovernih šol indijske filozofske misli trenutek, ko se zavemo, da smo hkrati subjekt in objekt kognicije (po Shankari gre tukaj za “inteligenco Jaza”). Je zmožnost in princip razpoznavnosti, klasifikacijski tip védenja in zavedanja – je védenje o delitvi/razločitvi. Razlikuje so od ideje *jñāne*, “védenja” v pomenu čiste zavesti, osvobodjene konceptualne in taksonomske discipline. Še bolj specifično se znotraj budistične konceptualizacije *vijñāna* nanaša na “razločevanje ali zavedanje” in je eden izmed petih stebrov (*skandha*) osebnosti (brez opore v absolutnem jazu) ali se celo nanaša na tretjo izmed dvanajstih povezav v vzročno-posledični verigi razvoja/nastanka/izvora (*partiyasamutpada*) (Perak, B., zasebna komunikacija).

Torej brez težav vidimo, kako koncept deluje v neposredni bližini perspektive “gladkosti” (da ne omenjam “močne svetlobe”), ne da bi postal reprezentacija, in kako tudi oblikuje modalnost med ostalimi modalnostmi. Liminalnost bi se lahko na podoben način materializirala kot konceptualna domena na robu analitične meje; toda včasih ostanemo le z enim delom enačbe; z zmogljivostjo, ki jo omejuje ta ali drugačen vidik figuracije ali artikulacije. Zato je razumljena kot premik s preproste ravni zavesti k zapletenim kognitivnim procesom, ki vključujejo védenje o sebi (*jñāna*) kot čisto in absolutno predpostavko o zavedanju/védenju o stvareh. Ta premik je pomemben za doseganje transgresije kot opazovanja drugega reda in kot korak “ek” (“eks”) v ekstazi, v kateri liminalno stanje predstavlja trajanje ponovljenega ponavljanja “eks” (-ternosti), izenačene z Enim.

Analogije, ki jih predstavljam, so ključnega pomena, če se želim podati na potovanje, ki je sestavljeno iz primerjalnih perspektiv in ki je odprto za različne kulturološke referenčne okvire. Liminalnost je zahodnjaški konceptualni pripomoček,

ki je obenem dovolj prožen, da ga uporabljamo na različnih ravneh opazovanja, pri različnih nevralgičnih točkah ali "dinamičnih pragih" (Frichot 2005: 70–71), vključno s tistimi, ki združujejo in ločujejo korejska družinska ali institucionalna afektivna omrežja z vidika spreminjajoče se zunanosti, ki je razumljena kot anonimno "kroženje" med samostojnimi in vmreženimi družbenimi petrifikacijami (Nancy 2000: 4–6).

Podobne poteze je mogoče najti v taoizmu, korejskem budizmu in tudi v konfucianizmu: gibanje vmesnosti, ki se povezuje in prekinja med različnimi deli in v celoti in ki je zmožno tako linearnosti kot razpustitve v temo (= svetlobi). Obžalujem, da v analizi lokalnega življenja korejskih deklet, ne bom poskusil uporabiti tovrstnega aparata in si z njim zagotovil najboljšo lokalizacijo in transgresivni odmik od zahodnjaške dokse, od samoumevnega teoretskega kanona. Ob tem pomislim na popolnoma hibridizirano krščansko študentko, ki mi je ob neki priložnosti omenila, kako se je udeležila nekaj predavanj o konfucianizmu in so se ji zdela "čudna in čudovita". Vedno se torej postavlja vprašanje o lokalizaciji védenja in občutku pripadnosti. Kdor se trudi spoštovati in ceniti lokalno, slednjega navsezadnje lahko eksotizira ali celo začne sodelovati v lokalnem diskurzivnem nasilju. Dar zunanosti, ki sooblikuje vmesni glas boljšega védenja, bom v pričujočem delu zagovarjal v nasprotju s poststrukturalističnim posrednim moraliziranjem.

V poskusu razumevanja zapletene transgresije-liminalnosti korejskega življenja, ki je zaznamovano z družbenim spolom, in ob upoštevanju lastnega dvojnega položaja zunanjega opazovalca (belec, moški) ali celo trojnega (belec, moški, nemetropolitanec), sem se lotil moderne in nekoliko obrabljene feministične razprave o transgresiji, ki temelji na določenem preziru do "umazanih" svoboščin erotične transgresije, o kateri z navdušenjem teoretizirata Bataille in Foucault (Tauchert 2009: 113–8; Jenks 2003: 82–107).

Vendar se mi zdi, da se je na tem mestu pomembneje sklicevati se na Nietzscheja in filozofsko nevtralniji opis "velike odrešitve" od udobja očetovskega, od konkretne posledice dvoplastnega procesa: kopičenja spoznanja in/ali "božjega groma". Zato bom z zavedanjem terminoloških nejasnosti povzel nekaj znanih odlomkov iz Nietzschejevega uvoda v njegovo delo *Človeško, prečloveško*: njegovo *die grosse Loslösung* (veliko odrešitvo), bi lahko prevedli tudi kot odcepitev, ki zajema še trud, trganje, odmik, osamitev in svobodo; lahko pa sprejememo uveljavljeni prevod in izraz razumemo kot trenutek, v katerem so nejasne možnosti ločevanja in osvobajanja: navidezno stabilni dejavniki lahko tiho premikajo

kibernetični prag ali "mejo", delijo in preoblikujejo z družbenim spolom zaznamovana področja.

Domnevamo lahko, da je duh, v katerem naj bi nekoč do popolnosti dozorel tip "svobodnega duha", imel svoj odločilni dogodek v *veliki odrešitvi*, in da je bil pred tem toliko bolj nesvoboden in se je zanj zdelo, da je za vselej priklenjen na svoj vogal in steber. Kaj veže najtrdneje? Katerih vrvi skoraj ni mogoče raztrgati? Pri ljudeh visoke in izbrane vrste so to dolžnosti: strahospoštovanje, kakršno se spodobí za mladost, nežnost in strah pred vsem od nekdanj čaščenim in spoštovanim, hvaležnost za tla, iz katerih so rasli, za roko, ki jih je vodila, za svetišče, v katerem so se učili čaščenja, – njihovi najvišji trenutki jih najtrdneje vežejo in najdalgotrajneje zavezujejo. (Nietzsche 2005: 14)

Te diskurzivne in afektivne izjave, utemeljene na odgovornosti in dolžnosti, podobne Foucaultovem filozofiranju o omejitvah, predstavljajo nujen pogoj, da se soočimo z nasprotnim – razhajanjem/osvobajanjem. Zdi se, da je tudi Nietzsche spregledal možnost postopnega racionalnega uvida, ki bi ga do tega pripeljal, saj v naslednjem odlomku omenja le nenadne "potrese":

Za tako vezane pride velika sprostitvev povsem nenadno, kot potresni sunek: mlada duša naenkrat postane pretresena, se odtrže, iztrže, – sama sploh ne razume, kaj se dogaja. V njej delujeta in si jo prilastita nekakšen vzgib in pritisk; predramita se volja in želja po tem, da bi šla naprej, kamor koli in za vsako ceno; v vseh njenih čutih zagori in plapola silovita nevarna radovednost po še neodkritem svetu. "Raje umrem, kot pa živim *tukaj*" – odzvanjata zapovedovalen glas in zapeljevanje: in tale "*tukaj*", tale "*doma*" je vse, kar je doslej ljubila! (Nietzsche 2005: 14)

Oče, Bog, Domovina, Alma mater, Kultura in celo Kulturologija ... "Razlogi" se razlikujejo, sprožilci so različni, toda proces predpostavlja dvoje: silno težaven in zmagovit rezultat in zmago, ki naj bi se zgodila brez možnosti jasnega določanja (id)entitete "premaganega". Imena, obrazi in funkcije močnih vozljev posameznikovih omrežij, ki zamejujejo in nadzorujejo področja sil, ki bodo prekoračena, so dokazano tudi kontingentni in situacijski ter popolnoma kontekstualni in relacijski. Subjekt, zbehan z neporazdeljenimi silami "svobode", bo izustil besede kot "moram prepričati samega sebe" in "prepričevanje sebe" je trop, ki na nenavaden način povezuje zahodni individualizem in konfuciansko družbeno etiko, toda na način, da vam jo po navadi razlagajo očetje in njihove žene (ki so po navadi vaše ljubeče mame).

Nenaden strah in sum v to, kar je ljubila, preblisk prezira do tega, kar ji je velevala "dolžnost", uporno, samovoljno in kot vulkan silovito hrepenenje po popotova-

nju, tujini, oddaljenosti, ohladitvi, streznjenju, zaledenitvi, sovraštvo do ljubezni, nemara skrunilen prijem in pogled *nazaj*, tja, kjer je doslej molila in ljubila, mor-da vnema in sram nad tem, kar je ravno počela, in hkrati veselje, *da* je to počela, pijana in v notranjosti vriskajoča groza, v kateri se razkriva zmaga – zmaga? Nad kom? Nad čem? Skrivnostna in dvomljiva zmaga, polna vprašanj, a vendarle *prva* zmaga: – vse takšno slabo in boleče sodi v zgodbo o veliki sprostivti. (Nietzsche 2005: 14–15)

Nietzschejanski opisi bolečih odcepitev so svojevrstna opora mojemu modelu delovanja transgresije in liminalnosti in mojemu splošnemu razumevanju premikov pri sodobnem korejskem z družbenim spolom zaznamovanem subjektu. Za tipično postmoderno, nomadsko subjektiviteto, ki je domača z nekaj reda ali kapilarne moči, ponuja predstavljeni model (ki ga podpira "vitalistična" filozofija Vzhoda in Zahoda) možnost premika in alternativne umestitve v prostor na sami meji kulturnega. Vmesni premik, ki ga preoblikuje temeljna nedovršenost, se hkrati nanaša na subtilno nikogaršnjo zemljo "kulturne" semioze in na "somatično" neoprijemljivo in oprijemljivo lokacijo.

Obstaja možnost, da bo moja etnografska raziskava med adolescentno in mlado odraslo populacijo, ki živi v dinamičnem in ritmičnem področju sprememb, ki mu rečemo Seoul (in živi generacijsko vidno vmesnost v nenehnem premikanju in izbruhih) pripomogla k prepoznavanju in razumevanju Nietzschejevih opisov "nenadnih potresov", vendar sem navkljub vsemu, prepričan, da je lekcijo vmesnih gibanj mladih mogoče v grobem analitično uporabiti na različnih vmesnih točkah z družbenim spolom zaznamovane vsakdanjosti (nove žene, novi ločenci, nove vdove ...) in – na mikro ravni – pri mnogih drugih življenjskih pojavih brez vitalističnega patosa.

Produktivno napetost med opazovanjem/nadzorovanjem in posesivnim sebstvom ter dejavnostjo skoraj vedno spremlja senca še enega pogosto prisotnega trenutka napetosti: diskurzivne in materialne sopostavitve "stare" in "nove" Koreje, ki sta hkrati prisotni (običajen pojav, ki je v Koreji bolj opazen zaradi naglice in zgoščenosti lokalne modernosti in postmodernosti), sopostavitve, ki včasih preseže življenje samo in se spremeni v medgeneracijsko vojno, občasno medgeneracijsko nasilje in družbeni prepad.<sup>11</sup>

Prav zaradi zapletene dinamike omenjene hkratnosti starega in novega, odraslosti in otroštva, moškega in ženskega, preseženega in presegaajočega (kar dodata zapleta nietzschejansko dramo in svečano razveljavljanje očetovsko-hčerinskih/

<sup>11</sup> Podoben proces na Japonskem opisujeta Mathews in White (2004).

sinovskih vezi) moramo razmišljati manj linearno in bolj sofisticirano in upoštevati tudi predstave, ki niso v ospredju pozornosti, na primer naključje, pripetljaj, singularnost in postajanje ne pa povezovati "junaške" Nietzschejeve premike s pretirano mehansko zapuščino postrukturalistične antropologije ter z zgodnjim do poznim Foucaultom. Jasno je, da je razmerje transgresije in liminalnosti mogoče predstaviti z deleuzovskim besednjakom, z bolj nevtralnimi in organskimi izrazi od Foucaultovega "preobčutljivega" igračkanja s pregovorno (enako) perverznim Bataillom. Z besedami Briana Massumija:

Dogodek vedno prinese naključne variacije, "pripetljaje", ki odstopajo od drugih dogodkov in ki jih propozicijski sistem skuša razvrstiti v skladu s svojim redom podobnosti. Kadar je sistem soočen s takšnimi nerazvrstljivimi vidiki, jih lahko zapopade samo negativno, kot anomalije. Kot anomalije jih lahko sistematično spregleduje, ker da so nepomembni. Atipičnosti tako zdrsejo iz označevalnih ro-kavov. A prav ta neoznačeni preostanek je iz dogodka naredil to, kar je: dogodek. Ne samo dogodek: ta dogodek. Ta dogodek je svoje lastno vse, lastno dogajanje, singularnost. (Massumi 2002b: xxvii)

Dogodek vselej predpostavlja možnost normalizacije skozi udomačenje, ki utegne slediti skupaj z vnovično petrifikacijo in obujanjem nove taksonomije. Massumijeva različica postliminalne reintegracije, ki se na tem mestu preoblikuje v alternativen (vendar normaliziran) režim moči, je preprosta in filozofska pretanjena:

Sledijo lahko drugi dogodki. Utegne se pokazati, da je bil to prvi v seriji dogodkov, ki – z vidika sistematične primerjave – prinaša "enake" slučaje. Slednji retrospektivno prenehajo biti anomalije in pridobivajo prepoznavne poteze. Serije dogodkov je na podlagi skupnih lastnosti, ki so jim kasneje pripisane, zdaj mogoče razvrščati v skupine glede na tip: novi tip (nova oblika vsebine za izrazne oblike propozicijskega sistema). Dogodek je prešel od statusa singularnosti do posameznega primera splošnega tipa: člana zbirke. (Massumi 2002b: xxvii)

Fraktalna geometrija transgresij in ponovnih vključevanj ustvarja polje afektivne fluktuacije, ki je oblikovano po vzoru Douglasine in Neyeve predstave o mikrokozmosu kot "mogočni analogiji, ki se v seriji koncentričnih krogov sama poustvarja" (Douglas in Ney 1998: 24–5). Te oblike se morajo določiti na mikro ravni, in retorična igra z deleuzovsko "geologijo" ali sedimentologijo nam pri tem pomaga razumeti, kako navadni, vsakdanji preboji iz urejenih petrifikacij in nujnih ponovnih združitvev ali ponovnih vključitev oblikujejo figuracije, ki jih razumemo kot družbene oblike, vključno z mikroenotami (kot je npr. gospodinjstvo).

Mikroenote je včasih mogoče razumeti kot "modele" odnosov v širšem družbenem svetu (Abelmann 2003: 31) in tudi subjektivnosti transgresivne osebe.

Žensko transgresijo kot potek običajnega ponovnega plastenja, grupiranja in novitet, povezanega z racionalno in ekstatično dimenzijo, moramo analizirati ne glede na njeno reakcionarno vlogo systemskega dajanja duška in sproščanja napetosti. Zaradi nagnjenosti kulturologije k analizam emancipatorne in utopične razsežnosti transgresije, nekakšne samoizpolnjujoče se prerokbe svobode, je mogoče reči, da vsesplošna razširjenost malih "nedolžnih" in nevtralnih prebojev iz patriarhalnega vsakdana lahko povzroči (s postopnim nalaganjem afektov, simbolov, praks in objektov) globoke spremembe v neuravnoteženem polju odnosov med spoloma in v njihovih pripovednih vidikih. Vendar je jasno, da skoraj vsaka kolektivna spodbuda (razen utopično-revolucionarnega povezovanja v sestrstvo), če je povezana s patriarhalno družbeno ureditvijo, nazadnje uniči tradicionalno feministično predstavo o avtonomiji. Abelmannino obsežno reševanje problema zahodnjaške ideje o sebstvu/subjektiviteti zato ne preseneča. Njena rešitev seveda temelji na "pripovednem obratu" v slogu družboslovja 80. let in ponuja razliko med liki ("kot prizorišči zgodovinske in družbene prisile, ki nimajo svobodne volje") in osebami ("kot središči delovanja"). Po njeni razlagi delovanje ni neodvisno od pripovedi. Družbeni in pripovedni modus opisuje kot "melodramatičnega", saj ohranja "izzivalno napetost" med liki in osebami (2003: 22–7).

V izbiri med liki in osebami retorika sebstva simpatizira z "značilnimi" nagnjenji; obsoja like zaradi odsotnosti delovanja in slavi delovanje osebe. Sebstvo je širše gledano vselej tok in zato zahteva situacijski pristop. (Abelmann 2003: 168)

Lahko bi dejali, da se moj model stroja "transgresija > liminalnost" prilega prav tej specifični in zanimivi liniji razprave ali vsaj poskuša odgovoriti na podoben nabor vprašanj, čeprav se v manjši meri posveča toku zavesti in različnim ritmom, smerem in nivojem afektivnih investicij, sproščanj in afektivne okužbe (čustvo). S kvazi geološkimi besedami povedano: ženska transgresija ne govori le o velikem oceanu ali "temačnih" vodah, ki se sunkovito udirajo na kopno (oziroma ni le subverzija družbenega reda, ki ga uničujejo temačni instinkti in sladka nemoralnost), je tudi preprosta anomalija premešanih plasti starega in novega. Zato je mogoče o noviteti ponovne stratifikacije razmišljati v deleuzovskih terminih, če ne bi hkrati obstajala "znanstvena" in zastarela geološka definicija transgresije, ki sem jo – izbrskal v starem hrvaškem *Slovarju tujk* iz leta 1974:

**transgresija**, *lat.* (transgressio – prehod) 1. Nalaganje mlajše geološke plasti na starejšo in prek nje na še starejšo plast; 2. Prekrivanje starejšega kamena s plastmi živega peska; 3. Vdor morja na kopno zaradi zniževanja zemeljske skorje (...) (Klaić 1974: 1136)

Te stare znanstvene definicije, ki prepletajo anomalije in novitete ponovne družbene slojevitosti z naglim dvigovanjem morske gladine, so v analognem pomenu zgovorne za mojo konceptualizacijo transgresije kot premika v redu opazovanja ter liminalnosti kot trajanja, ki temelji na ponavljanju. Ritmi in afekti so tukaj bistvenega pomena: model trojne prepognjenosti afektivnega “prevajanja” se lahko analitično aplicira na vsak relevanten nabor odnosov znotraj polja, katerega del sem bil v Južni Koreji.<sup>12</sup>

Državni paternalizem, različne izobraževalne politike in prakse, prav tako kot druge oblike neposrednejše diskurzivne regulacije, določbe/funkcije, izključitve in omejitve vplivajo na vse faze “prevajanja” med deli in strukturnim tokom (ali med molarnimi oblikami), v katerih afekti vedno deloma ubežijo “pogledu”; v katerih čustva soustvarjajo pogosto različni pogledi in predobstoječa afektivna naraščanja; v katerih so čustva udomačena, toda kljub temu soočena z nenehno grožnjo subverzije in propada.<sup>13</sup> Zaradi specifičnih teoretskih zahtev in analitičnega pogleda, ki ga terja pričujoče delo, se lahko dozdeva, da je to ali ono polje preseženo kot morebitno “kodirano” grupiranje objektov, subjektov, pojavov in trajanj. Opazujemo upočasnjeno, določeno in samoopazovano artikulacijo, medtem ko “skladnost” subjekta-objekta-pripovedi, ki je nenehno znova “enkratna” (pri tem pojmu so narekovaji vselej prisotni) v ponavljajoči se zanki samopotrditve in izključitve.

Avtoreferenčni vidiki domnevnih detajlov vodijo v avtopoetiko – iz kaosa se porodi enkratni svet, vzpostavijo se odnosi, svet odnosov se kaže na znotraj in zunaj. Tak mikrokozmos je odsev makrokozmosa, je hkrati omrežje in vozle. Če

---

<sup>12</sup> Analitični model je nastal na razliki med afekti, občutki in čustvi. Afekte razumem kot naboje, občutke kot posamezne in delno biografske oblike energetskega prevajanja (ki vključujejo zunanji in ponotranjeni pogled “drugega” ter osebne izkušnje in biokulturna nagnjenja), čustva pa kot zadnji korak v tem kompliciranem prevodu kot (vsaj delno) družbene/ideološke artikulacije, ki so že zelo odvisne od normaliziranih vrednot in prepričanj (Massumi 1995; Shouse 2005)

<sup>13</sup> Model bi lahko deloval takole: napetost/stimulans/podoba/učinek > osebno prevajanje/pogajanje (že drugačno pod vplivom “pogleda”) > napovedano/obelodanjeno/ustvarjeno čustvo (umetna/izdelana “avtentičnost” “osebnega” stališča, ki je družbeno pogojena ter pogosto kolektivna).

pomislimo na kateri koli sistem, ki se poraja iz življenja, naj bo rob, vozal ali polje napetosti, ki ju obkroža, avtopoetičnosti, ki prihaja iz rekurzije sprejete razlike in avtoreferenčnih vzgibov, nikakor ne moremo razumeti kot linearne ali "urejeno" neurejene. Prav nasprotno, moramo jo razumeti kot fraktalno oblikovano zaporedje izbruhov, saj ne more zares oblikovati vertikalnih hierarhij in sistematičnosti – lahko le ustvarja nove kompleksnosti. Kljub temu so posledica kompleksnosti vzorci navidezno linearnega razprostiranja, linij in robov, katerih smer in doseg ponujata začasno razmejitve, ki jo je mogoče prestopiti ali prekršiti in ki lahko hkrati izzove sistemsko odvajanje in avtoregulacijo.

Tukaj vidimo dvojni vidik liminalnih-transgresivnih operacij. Operacije so idejno oblikovane; najprej kot linearno ali kunikularno (tunelsko) sredstvo, ki je med vozli, toda onstran preprosto vidnih in normaliziranih robov omrežja; drugič kot vseobsegajoče razkrito razkrivanje, v srcu sistema označene kot rizomatski pojav (heterotopija, heterohronija, afazija, presenečenje) ali ostanek fundamentalnega in meglenega *ganz andere* različnih kompleksnih sistemov (njihove "temne snovi" in "temne energije"), ki ni enak nepredstavljeni zunanosti. Pojav transgresije se lahko zato kot tak normalizira (in morebiti udomači v nekaj, kar ni podobno transgresiji) ali ostane izven kontrole sistemskih domen in sproža vidne samoregulacijske odzive (povečano gostoto, hlastno zlaganje, strukturiranje, nalaganje, ograjevanje) ali ostane neviden in odsoten. Dejanske transgresije so nepričakovana dejanja, ki prekinjajo odnose – tudi zgolj za trenutek – v nasprotju z naborom pričakovanih in prav tako nakazanih sistemskih (ne)pričakovanih pojavov in izrazov.

Na ravni posamezne doživete zaznave (življenj etnografa in njegove korejske sogovornice) je ključnega pomena, da transgresije dekleta razumemo kot večplastne izbruhe ali operacije (ali oboje hkrati). Priporočljivo je, da k njim pristopimo z nereprezentacijsko in novomaterialistično perspektivo in jih razumemo kot kompleksne pojave, ki združujejo reprezentacijsko, somatsko in afektivno razsežnost. Transgresije segajo onkraj kršitve pravil ali nadzornih organov ter ustvarjajo, oblikujejo, razobličijo in uničijo različne dispozitive in prehodne figuracije. Da bi pokazali slojevito simultanost, vseprisotnost in vseobsegajočo naravo takšnega fraktalnega in nenadnega razprostiranja, in potem iz takšne vizije življenja izločili ženski "trenutek", moramo o ženskih gibanjih razmišljati precej nevtrarno in v terminih, ki priključijo v spomin konkretne politične bitke korejskega feminističnega gibanja.

Hkrati moramo ostati v konceptualnem gozdu "eks"-ov eks-taze, "poteze" deridajevske ne-poteze, ki nas bodo pripeljali do povsem otipljivih omejitev, ki so



postavljene urbanim dispozitivom. Žensko gibanje je hkrati fizična hoja (v visokogorju družbenih določil in funkcij) in družbena mobilnost v tradicionalnem sociološkem pomenu ter subtilno, toda neustavljivo gibanje postajanja. Z navdihujočimi besedami Leishe Jones, ki je okrog Deleuzove izhodiščne omembe deklišтва stkala gosto konceptualno platno:

Moja rizomatika dekleta se začena na tem mestu, z žensko. Če je dekle ritem, obstaja kot vibrirajoč asemblaž, ki mu refren dodeluje spol. Ona je živahnost molekularne imanence, ki oblikuje in poganja miljeje in to, kar je med njimi. Dekle in ženska si delita povezane okužbe ženskosti in vektorje želje. Ženska je igralka; dekle je trop. (Jones 2011: 386)

V Deleuzovem in Guattarijevem *Tisoč platojev* sta konfiguraciji ženske in dekleta povezani z možnostjo postajanja. Njunih tradicionalno političnih identitarnih oblik, molarne razdeljenosti "prave ženske" ali "prihodnje prave ženske" ne zanimamo in ne zapostavljamo, toda molekularni tok se zdi obetavnejši. Dekle je ritem ženske v nastajanju za oba spola, ritem postajanja in zato privilegirana pojavnost molekularnih politik toka:

Molekularna politika se nadaljuje via dekleta in otroka [...] Dekle in otrok ne postajata; postajanje samo je tisto, kar je otrok ali dekle. Otrok ne postane odrasel nič bolj kot dekle postane ženska; dekle je postajajoča-ženska vsakega spola prav tako kot je otrok postajajoči mladi vsake starosti. (Deleuze in Guattari 1987: 306)

Ali to zadostuje za prepotrebno prisotnost deklet in deklišтва v korejskem feminističnem boju, v gibanjih, ki šele morajo izpogajati molarno organizacijo in se boriti za ozemlja? Območja deklet, kot so univerze, klubi in glasbeni videi – v antropološkem smislu že prehodna in začasna, v družbenem pa "osrednje marginalna" – so pomembnejša od ponovno udomačene, toda še vedno organizirane in delno tradicionalno homosocialne odrasle ženskosti. V skladu s prepričljivo teoretsko-metodološko logiko Leishe Jones:

Za feministično analizo dekleta uporabljam Deleuzov in Guattarijev koncept refrena, ker ponuja boljši vpogled v načine, na katere se dekleta konstruirajo kot performativna omrežja, od modela smrti-s-strani-kulture, ki so mu naklonjene feministke, kot so Jean Kilbourne, Carol Gilligan in celo Susan Bordo. (...) Z drugimi besedami, dekleta proizvajajo ritmične taktike zaradi postajanja: načinov, kako razbiti kulturne označevalne sisteme z učenjem prepoznavanja, plavanja nad ter stekanja skozi in okoli kontur, ki bodo dekleta oblikovale v subjekte. Njihov liminalni status dopušča in omogoča njihove molarne konfiguracije. Feministična rizomatika dekleta ob tem zasleduje intervencije v produkciji subjektivitet – načine,

kako postajanje spravlja v težave primat subjekta kot modalnosti biti. (Jones 2011: 386)

Če želim v zgodovinski in prostorski kontekst postaviti deleuzovsko opažanje o ritmu čistega postajanja – v tem konkretnem sistemu označevanja (še bolje: v zgodovinski in prostorski kontekst postaviti oblike, ki jih tovrsten dinamizem zanika ali v dobršnem delu zaobide), moram najprej predstaviti zanimiv trenutek hierarhizma oziroma modalnosti v navideznem rizomatskem kaosu.

Predstavil bom samo dve specifični liniji (figure odsotnosti in zastoja), le nekaj določenih "grbin" v zgodbi o primordialni konstituciji korejskega ženskega subjekta pod vplivom močne patriarhalne doktrine in praks ter nenavadne disjunkcije družbenega sprejemanja in zavračanja, razdvojenega pogleda, ki bo neposredno negativno vplival na ženske pravice, toda hkrati povzročil subtilnejše oblike moške dominacije in tako sprožil zgodnje primere mehanizma liminalnosti-transgresije v Koreji.

Odsotnost in nevidnost lahko razumemo kot (negativno) generativno razsežnost, ki pod patriarhatom ustvarja tradicionalno ženskost. Da bi oblikovali podobo tistega, kar je bilo očitno predhodno pojavom delne ali temeljne transgresije (novim oblikam samoorganizacije, nastankom zankastih autopoetskih fikcij ženskih življenj), razumemo zastoj in odsotnost kot značilne sedimentacije (učinek kopičenja) pogleda (zunanjega, ponotranjenega in notranjega). Pogled (kot eno izmed glavnih sistemskih orodij) kodira in dekodira materialna in diskurzivna razmerja, soustvarja ali spodkopava ženske figuracije. Omenjenim dimenzijam in figuracijam ter njihovim ozadjem se bom posvetil v naslednjem poglavju.



## 4

### **ODSOTNOST IN ZASTOJ: KOREJSKE ZGODOVINE TRANSGRESIJE**

*Dekleta ne pripadajo starostni skupini, spolu, redu ali kraljestvu; zdrsnejo v vse, vmes med red, dejanje, starost, spol. (Deleuze in Guattari, Tisoč platojev)*

Pregled nekaterih pomembnih predmodernih figuracij korejske ženskosti je pomemben prvi korak neke prihodnje in zgodovinsko natančneje umeščene etnografije in teoretskega dialoga med "korejskim dekletom" in "čistim postajanjem" dekleta iz dela *Tisoč platojev*. Omenjene figuracije najdem v zgodbah in zgodovinah, ki so zgodovinsko pred tokom življenja, ki ga sam opazujem: v življenjih in pripovedih, ki ustvarjajo afektivno in diskurzivno zgodovino. Preprosto rečeno: pokazati želim, kako se oblika in položaj ženskosti skoraj ne spreminjata, kako po navadi le prevzameta videz spremembe ter kako oblike, ki se spreminjajo, dajejo vtis nespremenjenosti.

Predstavil bom manjši izbor korejskih zgodovinskih praks o ženski (ne) mobilnosti in uprizarjanju družbenospolnih oblik, ki temeljijo na "odsotnosti" in "zastoju", in jim bom poiskal primere v zgodnjih korejskih zgodbah in filmskih zgodovinah transgresije. Pričujoče poglavje je poseben zgodovinski ovinek, vaja v rodoslovju korejskega ženskega gibanja (hoje, mobilnosti in političnega boja). Poskušal bom razumeti povezavo med sodobnimi neoliberalno-neokonfucianskimi življenji, ki sem jih spremljal, in znanimi predmodernimi in zgodnjemodernimi korejskimi ženskimi figuracijami.

Delna reprodukcija družbene nemobilnosti oziroma vnaprej določene omejene mobilnosti Korejk (v kontekstu oslabiljenega patriarhata) v zgodnji predmoderni in moderni živi kulturi po eni strani ter "gibanj", ki so del literarnih in filmskih svetov modernistične preteklosti na drugi strani, ni samo medsebojno odvisna, temveč tudi kaže strukturne homologije, nagnjenja, jasno poreklo in praktično sobivanje/hkratnost narativnih in nenarativnih oblik znotraj aparatov/dispozitivov/asemblažev. Te nemobilnosti, ki so organizirale življenje žensk v "stari Koreji", ostajajo prepoznaven vidik sodobne mešanice ženskih figuracij in izrazov. Kako

je to možno in kdo jih ohranja? Ali obstaja prepoznavna prvotna kodifikacija skoraj negibnih patriarhalnih oblik, s katerimi se bo kasneje ukvarjala feministična modernost, in kaj bo (napačno imenovano) postfeministično obdobje navidezno poskušalo delno normalizirati ali spreobrniti v prevladujoči tok, ki je skrit pod površinskimi določili o enakosti?

Če južnokorejsko gibanje mladih žensk (ali njegovo pomanjkanje) postaja vidno v odnosu do polja fraktalno oblikovanega razprostiranja življenja in se trudi premakniti meje ter zaobiti brailleovske "grbine", ki ga kodirajo enako, kot ga strukturirajo (ne)pričakovane gube in sedimenti identitarnih fikcij in fabulacij "kulture" – če torej to gibanje ohranja in ogroža družbeno določeno temporalnost postopnega vstopanja v z družbenim spolom zaznamovano odraslost, potem obstaja tudi specifična "primordialna" figuracija, s katero se moramo spopasti kot s konceptualnim in živetim krajem, ki je predhoden in ki spodkopava opazovane fikcije/funkcije transgresije in vmesnosti.

Takšna figuracija lahko postane zastrašujoča podoba prihodnosti v obliki reintegracije-po-liminalnosti, upočasnjevanja in udomačenja, implodiranih pojavov, izbrisanih linij z namenom, da se ponovno zarišejo. Na tem mestu imam v mislih ženski zastoj kot nasprotje predpostavljene mobilnosti (vsaj v linearno-vodoravni smeri, če ne v zaželeni navpični) in bližnje figuracije ženske odsotnosti iz življenja-v-gibanju. Da bi razumeli specifične premike med molarnimi in molekularnimi ženskimi figuracijami v gibanju, moramo poskusiti ponovno premisliti svet patriarhalnega zastoja. Če želimo videti iluzijo korejskih deklet o novo pridobljeni prisotnosti, moramo sprejeti in problematizirati njihovo zgodovinsko odsotnost.

Barthesovo stališče o odsotnosti lahko odraža figuracije korejskih žensk v preteklosti in sodobnosti:

V zgodovinskem smislu govori diskurz odsotnosti ženska: ženska je sedentarna, moški je lovec, popotnik; ženska je zvesta (čaka), moški se goni (po svetu, preganja ženske). Odsotnosti daje obliko ženska, jo predeluje v fikcijo, ker ima čas za to; tke in poje; predi in pesmi o preji govorijo hkrati o nepremičnosti (potrkavanje kolovrata) in odsotnosti (od daleč je slišati ritme potovanja, valovanje morja, topot konj). Iz tega izhaja, da se v vsakem moškem, ki govori o odsotnosti drugega, razodeva *feminilnost*: moški, ki čaka in zaradi tega trpi, je čudežno feminiziran. (Barthes 2002: 20)

Tovrstna binarna prerazporeditev premikov seveda pomeni še nekaj več; ustvarja govor, posebne vrste zapiranja v "nevzdržno sedanost", ujetništvo med trenutkom omembe in nagovora (Barthes 2007). Odsotnost ter celo možnost

odsotnosti povzročča trajna nihanja na pragu in melodramatično fikcijo: z odobritvijo patriarhata in z nekaj transgresivnimi razsežnostmi je ustvarjen ženski govor. Osrednji motiv upodobitve korejske ženskosti je drugotno udomačenje transgresivnih kršitev in spodrsrljavev. Za sabo potegne močno analogijo oziroma strukturalno homologijo med predpisanim govorom in statičnim telesom ter hkrati odpira dinamično špranjo med "govorom v vzratno smer" in nemobilnostjo, nekakšno na glavo obrnjeno "razpoko" diskurzivne distribucije, o kateri piše Barthes.

Toda če pomislimo na očitno in vulgarno poenostavitev "temeljnega" stanja, ne smemo nikoli predpostaviti njegove naravnosti. Težava s primordialnostjo v različnih feminističnih interpretacijah je, da ideacije temeljnih konceptualnih stanj včasih privzamejo obliko precej neprijetne nujnosti; da sploh ne omenjam mističizma, ki obkroža prsi in maternico. Na tem mestu ne bom obravnaval domnevne primordialnosti. Metodološki korak k perspektivi primordialnosti mora biti nevtralnejši in manj "duševen", da bi bil zares pojasnjevalen in produktiven:

Tako kot Deleuze in Guattari sama ne zagovarjam popolne opustitve ženstvenih modalnosti, ampak potrebo feminističnega projekta po rekonfiguraciji utelešenj družbenega spola prek postajanja nečesa drugega od Subjektov ali njihovih odsotnih binarnih ekvivalentov; in potrebo po tem, da rizomatske prakse toka skozi okužbe neojdipiziranih postajanj ponudijo feministkam/feministom več kot le maternico z razgledom. (Jones 2011: 386)

S konkretnimi besedami: izhodiščna in ključna odsotnost, ki je prisotna v življenjih korejskih žensk je in ostaja (dejanska in potencialna) odsotnost sodelovanja v ustvarjalnem jedru njene patriarhalne družbene biti, ki temelji na določeni distribuciji pogleda. Sartrovski primordialni sram pred pogledom Drugega in ostale "peklenske" nezmožnosti zagotavljanja svobode v solipsizmu samozavedanja naletijo na motiviko odsotnosti. Temu je v kontekstu feminizma oporekala Simone de Beauvoir, ki piše:

Za žensko (...) je odsotnost njenega ljubimca zmeraj mučna; on je pogled, je sodnik (...), daleč stran od njega je ona razlaščena – tako sebe kakor tudi sveta" (navedeno v Bordo 1999: 134).

Za Jean-Paula Sartra pa je pogled (ali "videnje") druge osebe – vključno s pogledom ljubimca – "pekel", ki ga predstavljajo drugi. Če bi bili sami na svetu, trdi Sartre, bi bili povsem svobodni – z izjemo fizičnih omejitev –, da smo, karkoli hočemo biti, bitja lastne domišljije, in da počnemo kakorkoli želimo. Drugi vdirajo

v naš solipsizem in so tako predrzni, da nas vidijo iz svoje perspektive in ne iz naše. Rezultat je tisto, kar Sartre omenuje primordialni sram pred pogledom Drugega in silovita želja, da ponovno uveljavimo lastno svobodo. Druga oseba je ukradla "skrivnost" tega, kar sem. Moram udariti nazaj; moram se upreti poskusom, da me Drugi definira (Bordo 1999: 135).

Zdi se, da sta Sartre in Beauvoirjeva nakazala temeljno razliko med področjem samozavedanja in presojanja, usklajevanja sebstva, ki prihaja od zunaj. To očitno ali dejansko disjunkcijo z različnimi imeni najdemo v središču mnogih kulturnih teorij, besednjakov in sistemov, vključno s psihoanalizo in fenomenologijo. Vendar niso vsa razdvajanja povsem enaka. Svet vnaprej določenih uprizarjanj družbenega spola je posebej peklenski (če nadaljujemo z uporabo Sartrove metafore), kar vključuje hkratnost pogleda Drugega in prisilno odsotnost iz generativne družbene matrice (iz javnosti, iz življenja v gibanju).

Odsotnost iz ključnih območij javne moči nikoli ne ustvarja mistične in skrivnostne ženske "privatne moči", temveč to le občasno predpostavlja in si jo zamišlja. Gre za odsotnost, ki zapolnjuje prisotnost. V tej odsotni prisotnosti ali prisotni odsotnosti (ali v obeh artikulacijah moči/nemoči) najdemo vselej izpostavljene (odsotnost ne pomeni pomanjkanja izpostavljenosti) korejske ženske figuracije in modalitete pod okriljem patriarhata; tukaj najdemo njen prostor, njen pogled in njeno telo – materialno artikulacijo tkiva, katerega povezanost in dozdevno poenotenost zagotavlja čutno in družbeno-kulturno vpisovanje ter tudi (ne)pogojene operacije, ki vključujejo afekte in čustva, v katerih je telo rele ženskega subjekta, njena antena in oddajnik čustev, ki se giblje, hrepeni, gleda in govori (Grosz 1995).

Te premisleke lahko še dodatno zapletamo z uvajanjem različnih teoretskih orodij.<sup>14</sup> Toda na tem mestu me zanima predvsem, kako vitalistične (radikalno empiristične) teorije ponujajo dostop do osebe-objekta brez odstranjanja

<sup>14</sup> Teoretsko zanimivo si je zamisliti, na kakšen način sta razglašanje vmesnosti in naše preprosto zgodovinenje odsotnosti in zastoja v sozvočju z Butlerjino figuro "prisotnosti-v-odsotnosti" (Butler 1999: 113) in njeno upodobitvijo zaznavne domene kot "z negacijo preluknjane pokrajine" in dejanske podobe sveta kot na neki način polnega "v zaznavi skrite" manifestirane želje, kar se izrazi v "naporu zapolniti vrzeli" (Butler, prav tam). Jean-Paul Sartre je vpeljal svojo znamenito figuro "biti-za-druge (*être-pour-autrui*)", ki je drugačna od "biti-na-sebi (*être-en-soi*)", ki se uporablja za abstrakcije in objekte, in v večni napetosti z "biti-za-sebe (*être-pour-soi*)" (Sartre 1993). Potencialno produktivnih teoretizacij v podporo sledečih poglavljih o lutkizaciji (in v splošnem za opis ženske subjektivitete ali, onstran te, njene individuacije in postajanja v okviru patriarhalnih in spektakelskih režimov) v tem delu, ki želi podvojiti nenehno spreminjajoče se vzorce in gibanja in ne zgolj teoretizirati nekaterih ključnih konstitucij Ženske, ne bom razvil.

zunanje lupine, ki jo eksistencializem opisuje kot neizogiben izbor osebnosti. Lahko bi rekli, da mora pričujoče delo brez razpravljanja o kompleksnosti individualitacije v deleuzovskem smislu vendarle znova odkriti somatske ali celo duhovne primordialnosti, ki zapletejo napetost med individualnim in socializiranim, ne da bi slednjo esencializirali. Oblike in vzorci transgresije, ki se pojavljajo v točkah napetosti "mene", "mene o njih" ter napovedujejo imanenco "biti", bi lahko bile razumljene tudi kot dnevne fosilizacije, razkrivajo fraktalno strukturo nevidne teme, ki se je izkristalizirala v vidnost.

Kdor koli bi razmišljal o tej razporeditvi pogleda v korejskem kontekstu mora začeti s tem, kar smo večkrat ponovili: v znani zgodovini korejskega polotoka moški in ženske nikoli niso bili popolnoma enakopravni. Večina zgodovinarjev in kulturnih analitikov se strinja, da so odnosi med spoloma po dinastičnih spremembah v poznem 14. stoletju doživeli velik premik v smeri močne patriarhalne regulacije. V sinkretični šamanski kulturi v obdobju vladavine dinastije Silla in v budističnem obdobju (z elementi konfucianizma) v času dinastije Goryo so bile večje ženske pravice vsaj predpostavljene; komunikacija med spoloma je bila bolj svobodna in vzpostavljen je bil občutek pravne varnosti (na primer pri dedovanju). Zgodnja zgodovina polotoka beleži številne neodvisne vladarice, šamanske kraljice.

Globoko spremembo je sprožil začetek vladavine dinastije Joseon (1392–1910). Dinastična politika in ideologija, utemeljeni na močnih neokonfucianskih načelih, sta s splošno družbeno spremembo zaznamovali okrepitev osrednje države ter spodbujale trden patriarhat in gerontokracijo. Konfucianizem (v svoji dogmatični, neokonfucianski obliki) je postal državna in dvorna ideologija ter v določenih vidikih sekularna religija (Deuchler 1992). V javni sferi je ustvaril birokratsko piramido, utemeljeno na državnih preverjanjih formalnega znanja in poznavanja konfucijanskih klasikov; v javni sferi pa simbolno in dejansko degradacijo žensk in mladih. To je vključevalo močne zahteve po ženski kreposti (na primer prepoved ponovne poroke), hkrati s sprejemanjem in odpiranjem možnosti za konkubine oziroma z ustvarjanjem družbenega razreda zabavljavčic (*gisaeng*). Okrepilo je kult prednikov, vključno z izjemno natančno določenimi obredi, povezanimi s smrtjo in gospodinjstvi obveznostmi, posebej tistimi, ki so bili posvečeni moškimi prednikom).

Sinkretična mešanica budizma, taoizma in animizma, v enaki meri izražena skozi temelječ budizem z ljudsko religijo v templjih (čeprav strogo gledano Buda ni božanstvo, rituali kljub temu kažejo na njegovo čaščenje) kot z razširjeno



dejavnostjo šamanov (še posebej šamank), se je znašla pod trajnim pritiskom. Kmalu se je prelevila v obstransko sfero, kjer so se sproščali družbeni pritiski in napetosti. Čeprav so formalno in v zasebnosti mnogi novi vladarji prakticirali budistična čaščenja ali plačevali za storitve šamanov in geomantov/geomantikov, se je sfera delno feminizirala.

Čeprav bi v tej konstelaciji odnosov ženske občasno slavili kot absolutne vladarice zasebne sfere, je večina njihovih dejanskih gospodarskih, političnih in drugih družbenih moči močno skrčena in njihov glas izrinjen v nadzorovane niše. V teh nišah je bila ženska, še posebej snaha, podvržena strogi disciplini in taksonomiji družbenospolnega in natančno izvajanja zatiranja.

Glavni princip *namjeon-yobi* (izraz pomeni prednost moškega pred žensko) v povezavi s privilegiji starejših se v strnjeni obliki izraža skozi *samjong* (trojno sledenje) in *chilgeo* (sedem temeljev odklonitve/izključitve). *Samjong* je povezan s tremi obdobji v življenju ženske; v prvem sledi in uboga očeta (v določenih obdobjih je bila celo brez lastnega imena, le z vzdevkom); v drugi sledi in uboga moža, in ko na koncu postane vdova, mora ubogati sina. *Chilgeo* ureja sedem nesprejemljivih in prepovedanih vedenj: neubogljivost, neplodnost (še posebej nezmožnost imeti moške otroke), poželenje, ljubosumje, neozdravljivo bolezen, klepetavost in gorečnost.

V kontekstu teh posebnih, ideološko in neposredno usmerjevalnih določil, ki soustvarjajo lokalno specifične oblike družbenega spola in njihove telesnosti, je še posebej pomembno vprašanje prav nadzor nad ženskami. Ta vključuje nadzor zasebnosti, posebej v obdobju od 17. stoletja do konca obdobja dinastije Joseon. Ženska je bila zaščitnica ognjišča in je v okviru doma imela znatne pravice, med drugimi celo ekstrateritorialnost do določene mere – na primer pri policijskih preiskavah ženskih prostorov. V nasprotju s tem je moški deloval v javni sferi. Ženske so bile pod močnim nadzorom; v določenih obdobjih so obstajali celo poskusi, da se dan razdeli na moške in ženske ure za sprehajanje po ulicah; delno zakrivanje ženskega obraza v javnosti je bila razširjena praksa in resno priporočilo, ki je posegalo v distribucijo pogleda.

Še danes se je v korejskem jeziku obdržal izraz *bahkkat yangban* (zunanji gospod), kot ena izmed besed za moža, in *ansaram* (notranja oseba), ki se uporablja za ženo. Zato je mogoče v utečenem in normaliziranem družbenospolnem izrazoslovju najti prostorsko določene diagrame moči, ki so hkrati nakazani in reproducirani.

Ne preseneča, da je osrednji motiv ženskega pisma postal *han* – lokalno

specifičen pojem za pasivizirano jezo, zagrenjenost in tesnobo, ki označuje mentalni odraz in postopno somatizacijo korejskega kolektivnega in osebnega stresa, bolj natančno opisanega s kliničnim izrazom kot *hwabyeong* – dobesedno “bolezen jeze” ali “bolezen ognja”. *Hwabyeong* je pogosto sovpadal s krizo v prehodnih obdobjih življenja žensk, npr. z menopavzo, in je pri starejših ženskah veljal za nekaj običajnega. Pojav *hwabyeonga* se pripisuje potlačeni in nerazrešeni zagrenjenosti, ki povzroča neravnovesje v petih telesnih silah/snoveh/principih: v topli in mehki sili lesa, strastni sili ognja, hladni in gibljivi sili vode, povezovalni in kohezivni sili zemlje ter kristalizirajoči sili kovine (Lee 1994).

Tradicionalni družinski odnosi, v katerih so imeli prednost in osrednjo vlogo interesi moških članov, povzročajo kopičenje in potlačevanje jeze ter tudi klinične diskurzivne artikulacije nekaterih zelo nadležnih in ponavljajočih se težav, kot so nespečnost, globoko dihanje, navali vročine in potenja, ter številnih nevrotičnih pojavov, kot so tesnoba in kompulzivnost, motnje prehranjevanja ali fobije. Za pričujoče delo je pomembno, da na seznam simptomov vključimo še zamegljen vid in (mentalno) odsotnost (Min 2009).

Ta afektivna kartografija ženskosti, ki jo spremljajo foucaultovski vidiki “klinične slike” in “medicinske zgodovine” ženskega spola, se jasno odraža tako v literaturi o ženskah kot v tisti, ki so jo napisale ali jo berejo ženske same. Z družbenim spolom zaznamovane skrbi (kot del uveljavljenega izraza družbenih diagramov praznine in odsotnosti) lahko spremljamo v razredno zelo specifičnih in čustveno nabitih literarnih žanrih, kot je *naebang gasa*, poučna saga (namenjena zlasti ženskam višjega razreda, kot so dvorjanke), katerih avtorice so pogosto bile plemkinje; *minyŏ* (priljubljene ljudske pesmi) in *gisaeng sijo* (poezija zabavljačic in kurtizan).

*Naebang gasa* sage so včasih podobne poročnim žalostinkam (s poslavljanjem in nauki/opozorili), ki jih pri južnih Slovanih na poroki izrekajo nevestini starši; njihov žanrski razpon je segal od neposredno podanih naukov do opisov žalosti in hrepenenja zaradi odhoda od doma. Ljudske *minyŏ* so neposrednejše in ponujajo možnost bridkega, ostrega humorja: “Govorijo, da je čilijeva pasta pekoča / vendar ni tako pekoča, kot je / življenje s starši mojega moža”, ali “Pravijo, da so tigri krvoločni / toda ali so bolj krvoločni / od mojega tasta?” (Lee 2002: 26).

V drugi polovici 19. stoletja je postalo jasno, da se družbena piramida starega joseonskega obdobja stežka upira pritiskom sprememb, ki so prihajale v valovih od zgodnje modernizacije z Zahoda (pogosto kot neposredni gospodarski in vojaški vplivi) ali z dominantnega japonskega cesarstva, ki je kazalo vse večje

zanimanje za polotok. Tako imenovana "nova doba" je počasi in vztrajno prestopala meje, ki jih je postavilo patriarhalno, fevdalno in birokratsko joseonsko obdobje, kar sta v književnosti potrdila pojava t. i. "novega romana" (modernega romana) in moderne poezije. Pisanje o ženskah in za ženske ni več ekskluzivna naloga konfucijanskih mojstrov besede in zgodovinarjev, obsedenih z moralističnim pisanjem in natančnimi dvornimi kronikami in kraljevskimi biografijami, ali le napol skrita dejavnost redkih pismenih aristokratinj in kurtizan.

Prvič v zgodovini je na sceno stopil poklicni pisatelj – svobodnjak, ki objavlja in dela kot novinar ter komentira družbeni razvoj kot esejist ali družbeni kritik. Slednji je na položaj žensk pogledal z drugačnimi očmi. Konfucijanski patriarhat je postal tarča modernega korejskega moškega, ki se je šolal delno na Japonskem ali na Zahodu: v zadnjih desetletjih 19. stoletja so reformatorji hkrati s potrebo po vsesplošni družbeni modernizaciji zahtevali in podpirali izboljšanje položaja žensk, še posebej njihovih izobraževalnih možnosti. Če želi biti Koreja enakopravna, civilizirana (!) država, ki bo okrepila svoj ogrožen pravni in državni položaj v odnosu do sosednje in drugih agresivnih sil, se bo morala prilagoditi tudi korejska ženska.

Medtem ko se reformistični pogled moškega še vedno bori s pomirjanjem starega in novega, dosežki nove ideologije za ženske ostajajo vprašljivi. Nacionalistično gibanje je podpiralo izboljšanje položaja žensk le z vidika premika paradigme od čistosti in ubogljivosti k izobraževanju in modrosti mater in žena. Diskurz ljudskega izobraževanja in razsvetljenja (*kaehwa*) je bil močno zaznamovan z negotovim in ambivalentnim odnosom do tradicije.

Dober primer ambivalentnosti je pisatelj Yi In Jik (1862–1916). Šolal se je na Japonskem in je bil najzgodnejši predstavnik "nove proze", ki je poleg mnogih pomembnih proznih del leta 1908 objavil prvi del romana *Gora Ch'iak* (drugi del je objavil Kim Kyo Je leta 1911). Roman sledi tipičnemu zapletu "hišne spletke", pripoveduje zgodbo o moževi zlobni mačehi, ki v času njegove odsotnosti pastorko zlorablja in odžene njegovo dobro in plemenito ženo. Zgodba je namenjena manj izobraženim bralkam in je neke vrste naivna protofeministična kritika značilnih ženskih težav v joseonskem patriarhatu. Motiv konflikta med "kraljico zasebne sfere" in njeno manj pomembno sostanovalko se bolj nanaša na konflikt med starim in novim, kot pa na kakršno koli globlje razumevanje patriarhata in gerontokracije, ki dovoljuje obstoj "ženske" piramide moči v zasebnosti doma (Lee 1991). Čeprav so priljubljene pripovedi o konfliktu med ženskimi liki in sferami koristne pri preoblikovanju našega današnjega razumevanja ključne vloge

matere in drugih žensk v reprodukciji patriarhalnih vzorcev, se v tem primeru ustavijo na pol poti.

Yi In Jik in Kim Kyo Je kritično sledita motivom ustne in ljudske književnosti, kot je korejski ženski duh, običajno duh dekleta, ki je umrlo, ne da bi spoznalo ljubezen, in zato straši žive – ustavi jo lahko le velika količina vode, reka ali morje. Pisatelja uporabita motiv duhov oziroma strahu pred duhovi in pred možnostjo njihovega prikazovanja (tokrat le v obliki maske, ki si jo nadene živ človek), da bi obenem kaznovala tradicionalni lik porednega dekleta in napadla svet starih pravil in vraževerij. Ko kritizirata dejstvo, da dekleta verjame v duhove, spregledata specifičen prostor za nekdanje izražanje ženskega glasu in kritike patriarhata, ki je pogosto zaupan zgodbam o duhovih v marginalizirani, vendar pomembni kulturi šamank (tiste, ki obvladajo svet duhov, posebej na severu polotoka, kjer delo šamank po navadi ni bilo podedovano, temveč se vanj vstopalo prek nadnaravnega posega – duhovnega dotika), daleč od uveljavljene književnosti.

V skoraj hamletovski delitvi vlog se duh v novi prozi pojavlja kot medij zaščite zlorabljenih žensk, toda brez moči izražanja potlačenih ženskih želja. Z odprto ali implicirano moderno kritiko "vraževerja" je svet ženskega "obratnega govora" in transgresije diskurzivnega reda pravzaprav oropan šibke družbene legitimnosti, ki jo je posedoval. Modernizem je tako predvsem zadeva moške (diskurzivne) tehnologije, ki deluje tudi skozi prafeministične pripovedi.

Kim So Wol (s pravim imenom Kim Jeong Sik, 1902–1934), znan predstavnik zgodnje korejske moderne poezije, tudi japonski dijak, je ponudil podoben, ambivalenten model obravnave ženskega glasu. Njegovo slavno pesnitev "Azaleje", ki jo najdemo v mnogih antologijah, je navdihnil "ljudski duh" in očarala ga je lepota petih in govorjenih tradicionalnih *minyŏ* pesmi. Prinaša melanholičen glas mirujoče ženske in motiv odhoda za moškim (ki se večno giblje) in je podobna najbolj znani korejski ljudski pesmi "Arirang", ki jo v evropskem kontekstu lahko primerjamo z zgodnjimi pastoralami ali viteškimi baladami z motivom "poslavljanja" (Kim 1988). Medtem ko v besedilu najbolj priljubljene različice pesmi "Arirang" ženska dejansko prekolne moškega in mu napove zlom noge, bo v *moderni* Kim So Wolovi različici "Azalej" osvetlila njegov korak in bo brzdala izražanje lastne žalosti:

Ko se obrneš stran od mene / in odideš / nežno, brez besed te bom odslovila. / Z Gore Yak v Yonbyonu/ bom azalej / naročje nabrala in jih potresla po tvoji poti.// Korak za korakom / na ravsute rože / pred teboj, globoko pritisni, nežno stopi in pojdi / Ko se obrneš stran od mene / in odideš / dokončala bom, ampak ne, nobena solza ne bo spolzela. (2007: 153)

Pesem govori o več kot le odhodu ali trpljenju zaradi (prihodnje) odsotnosti moškega: vidimo, da je ženska odsotna iz lastnega pogleda, in nepremična; njen prisilno stoičen poskus zatreti svoj pogled in telesnost, ki bi logično sledila v imenu ljubezni. Če je njena bolečina ali trpljenje zaradi odsotnosti ljubljene osebe dejanska posledica (neizpolnjene) želje, in je to še podčrtano z njeno nikoli zaključeno subjektivacijo (njenim postajanjem) v novi androcentrični melodrami, potem njena zaprtost in molk, njeno zaviranje solz in dejavna podpora njegovim korakom še vedno ponazarjajo tradicionalne, formalne vrline, ki kažejo na njeno družbeno petrifikacijo, njeno umiranje od *hana* in *hwabyeonga*.

Tisto, kar etiketa modernizma predstavlja kot "njen glas", očitno še vedno deluje kot ustvarjanje in spodbujanje legitimne ženske nemobilnosti, ki je ključni sestavni del moške ureditve. V poznejših modernističnih in postmodernističnih pripovedih bo njena "pravica do glasu" prepoznana in zapravljen v melodramatičnem hujskanju/izsiljenju ljubezenskega trpljenja, dejanju ljubezenskega spektakla, ki se bo pojavil, ko bosta generativna matrika družbenih odnosov in njena osrednja diskurzivna artikulacija sprejeli tako imenovani ženski glas, čeprav bo iz njega izključeno žensko gibanje v obeh pomenih – v pomenu vertikalne in horizontalne družbene mobilnosti in v pomenu fizičnega gibanja ter tudi v smislu političnih "gibanj" (Pužar 2011 in Pužar 2011a).<sup>15</sup>

Javno legitimiziranje in melodramatično olepševanje (uprizorjanje ljubkosti) ženskega glasu poenostavlja življenjsko resničnost na način, ki je hkrati nevaren in reakcionaren, saj kompleksnost odnosov med spoloma in hegemonskega procesa zvede na raven "zdravega razuma" in družbenospolnih stereotipov. Čeprav ta zadnji korak pri častitljivem Kim So Wolu umanjka, ga nekako vzvratno prepoznamo v usodah številnih korejskih pisateljic, ki so ustvarjale v tistem obdobju, ki je bilo zaznamovano z modernizacijo in pod taktirko vse agresivnejšega japonskega kolonializma. Te avtorice so odraščale kot pripadnice t. i. generacije "novih žensk", verjetno najbolj kontroverznega fenomena zadnjih izdihljajev joseonskega obdobja in prihajajoče kolonialne dobe.

Nova ženska (*sin yosong*) je po navadi izobražena in svobodomiseln intelektualka, ki nerada uresničuje zahteve tradicionalne delitve spolnih vlog in zavestno zavrača prilagajanje pričakovani podobi "kreposti". Že sama izobrazba jo v okolju, v katerem je več kot 90 odstotkov Korejčkanj nepismenih ali polpismenih, dela edinstveno. V prvi polovici 20. stoletja je značaj nove ženske postal obsesivna tema

---

<sup>15</sup> Za zgodovinski razvoj modernega koncepta ljubezni, ki bo oblikoval številne prihodnje figuracije korejske ženskosti glej Kim (2013).

korejskega tiska, filma in literature. V resničnem življenju je po navadi bila študentka, učiteljica, medicinska sestra ali pisateljica, ki se je šolala na Japonskem ali v ameriško-korejskih misijonskih šolah ali v eni izmed prvih ženskih šol, ustanovljenih na pobudo spremembam naklonjenih članov kraljeve družine. Izobrazba naj bi legitimizirala prisotnost žensk v javni sferi in njihovo novo družbeno in fizično mobilnost (Koh 2010). Toda podobi nove ženske je sledila senca: *mogal* (iz angleščine, *modern girl*, moderno dekle). *Mogal* je ukrojena s hollywoodskimi škarjami: je z modo in oblekami obsedeno, kozmetično bitje, ki je deležno moralne panike in kritike.<sup>16</sup>

Med najbolj znanimi utemeljiteljicami moderne korejske ženske književnosti so bile tri, Na Hye Seok, Kim Myung Sun in Kim Won Ju, ki so bile vsaka drugače obtožene nemoralnosti kot *moderna dekleta*. Vse tri so se šolale na elitnih srednjih šolah; Na Hye Seok in Kim Won Jun na Japonskem. Čeprav so bile nadarjene pisateljice najprej dobro sprejete v literarnih krogih, so kmalu njihova zasebna življenja postala predmet obrekovanj, njihove "zahodnjaške" navade pa tarča kritik, zavračanja in na koncu odkritih napadov in mariginalizacije, kar je naposled razkrilo nenavadno povezanost stare patriarhalne družbene resničnosti in ideološke strukture "nove dobe".

Kim Myung Sun (1896-1951) je bila prva ženska, ki je svoja dela uspela objaviti. V prvencu, kratki zgodbi *Nezaupljivo dekle* iz leta 1917 govori o adolescentki, ki pobegne iz očetovega doma. Oče je vladni uslužbenec, ki je zlorabljal dekletovo mater, nekdanjo kurtizano, in jo pahnil v samomor. Prestrašeno in nezaupljivo dekle najde začasno zavetje pri dedku, a očetova preiskava/pregon jo prisili k ponovnemu pobegu.

Liki so skoraj enaki osebam iz pisateljčinega življenja. Njena mati kurtizana (pripadnica razreda zabavljačic *gisaeng*) je bila zasebna konkubina pisateljčinega bogatega očeta in je zgodaj umrla ter zapustila hčerki nesrečno otroštvo v bogatem domu. Toda imela je možnost študija na elitnih ženskih šolah. Kim Myung Sun je živela težko življenje novinarki in igralke, nikoli se ni poročila; moški literarni krogi so jo najprej povzdigovali, potem pa je njeno življenje postalo predmet posmeha in zavračanja. Njeni "reformistični" kolegi, edini, ki so imeli možnost sprejeti ali zavrniti njen poklicni status med redkimi pisateljicami, so jo obtožili plagiatorstva japonskih del, kar ni bilo nikoli potrjeno, ter "trmoglavosti" in "bebavosti". Postala je žrtev resnično umazane gonje in je bila prisiljena nehati

<sup>16</sup> Za daljšo razpravo o razliki med osnovno diskurzivno formacijo "nove ženske" in sorodnimi formacijami "modernih deklet" in "dobrih žena" glej Kim (2009).

z objavljanjem. Na koncu se je izselila na Japonsko, kjer se je preživljala kot prodajalka od vrat do vrat in umrla revna in duševno zmedena.

Na Hye Seok (1896–1948) je bila prva moderna slikarka, drugi nacionalni slikar, ki je slikal v oljni tehniki, in nadarjena pisateljica. Po šolanju na ženski šoli, kjer je bila sošolka Kim Myung Sun, je družina podprla nadaljevanje njenega umetniškega akademskega izobraževanja na Japonskem. Po vrnitvi s študija je postala dejavna v literarnih krogih kot pripovedovalka, pesnica in esejistka ter podpornica ustanovitve novih literarnih revij (vključno z revijo *Nova ženska*). Njena kratka zgodba iz leta 1919 *Kyung Hee* govori o mladi ženski, ki se z Japonske vrne v Korejo in preizprašuje nujnost poroke (Kim 2002). V skladu s japonskim ibsenizmom Na Hye Seok predstavi lik lutke in piše o Korejkah, obsojenih na vlogo lutke, kar je pomembno v kontekstu razumevanja sodobnega pojava lutkizacije Korejk, enega osrednjih motivov tega dela. Na v znani pesmi "Pesničina budnica" piše:

Lutka kot očetova hči / Lutka kot moževa žena / Zanje sem bila igrača. / Naj Nora gre / Naj nežno odide / In podre visoke zidove / In odpre zapornice globokih notranjih prekatov / Naj se sprostí na zraku, polnem svobode. / Človeško bitje sem / Še preden postanem žena / Preden postanem mati otrok / Na prvem mestu sem človeško bitje / Ovire so že podrte / Pot k svobodi je odprta / Preplavlja me nebeška moč. / Ah, dekleta / Sledite mi in se prebudite / Vstanite in uveljavite svojo moč! / Sije sonce novega dne. (Na 1994: 26)

Podobno kot Kim Myung Sun je bila Na sprva dobro sprejeta v literarnih krogih. Kot žena odvetnika in diplomata je veliko potovala, živela udobno in navidez združila vlogo protofeministične intelektualke, žene in matere, dokler njeno pogumno in sistematično podpiranje svobodne ljubezni ni zagnalo moralističnega patriarhalnega kolesa lokalne kulturne srenje: moralna panika in govornice o njeni ljubezenski transgresiji so sistematično uničili njeno poklicno življenje. Mož je, izpostavljen javnemu ponižanju, razvezal zakonsko zvezo, družina ji ni stopila v bran. Na Hye Seok je hudo zbolela in ker je bila brez sredstev za osnovne življenjske potrebščine in zdravljenje, je življenje končala v podeželski ubožnici.

Najbolj jasna in neposredna zgodnjefeministična stališča tiste generacije je imela Kim Won Ju (1896–1971), hči protestantskega pastora in razsvetljene matere, avtorica vrste kritičnih esejev in razprav o enakosti spolov, izobraževalnem sistemu in ženskem samozavedanju. Kot študentka razvpite ženske šole Ewha je sodelovala na javnih protestih v podporo korejske neodvisnosti in po nekajletnem študiju na Japonskem je postala dejavna in znana v korejskih kulturnih in literarnih krogih. Bila je glavna ustanoviteljica in urednica revije *Nova ženska*;

odprla je prostor za spodbujanje idej in ustvarjalnih dosežkov žensk. V prozi se je še posebej posvečala feminističnim preobrazbam.

Leta 1926 v zgodbi *Prebujanje* piše o tradicionalni ženi in materi, ki se odloči zapustiti spogledljivega moža in se posvetiti sebi, izobrazbi in samskemu življenju, kar je kot tema popolnoma škandaliziralo kulturno javnost. Prav ta javnost seveda ni izbirala besed, ko je šlo za avtoričino dejansko in še posebej ljubezensko življenje. Javno obsojanje njene ločitve in ljubezenskih razmerij je pastorjevo hčer prisililo, da si je zavetje poiskala v budistični kulturi in duhovnosti. Njeno postopno približevanje budizmu jo je pripeljalo do tega, da je leta 1933 postala budistična nuna. Kmalu potem je nehala objavljati dela, ki so spodbujala ženske pravice, in se v poznejših delih povsem obrnila k budistični duhovnosti. Čeprav za razliko od svojih kolegic ni umrla revna in bolna, temveč v nekakšnem eksilu pred očetovo duhovnostjo in pogledom javnosti, je bil njen feministični glas izrinjen iz matrice korejske kulture in obrnjen navznoter (Koh 2010).

Iz teh treh primerov je razvidno, kako je bila emancipacija izobraženih žensk predstavljena kot nevarna osnovni generativni matrici odnosov med spoloma, osnovnim diskurzivnim regulacijskim mehanizmom normalnosti in nenormalnosti. Vse, kar je bilo v nemobilnih ženskih življenjih "častno" in "spoštovanja vredno", je preživelo prihod "nove ženske" in njenega protofeminizma. Avtorice/nove ženske so v literaturo in javni prostor naselile z doživetimi in pripovednimi modeli ženskih svoboščin in transgresij, za kar so plačale s pregonom in zasebno stisko: s finančno, čustveno in fizično marginalizacijo – s popolno odsotnostjo.

Pomemben vidik v življenju novih žensk in modernih deklet – pogosto pozabljen ali prikazan le enostransko in apologetsko – je vpliv zgodnjemoderenih ameriških protestantskih misijonarjev (povezan tudi s sodobnim razcvetom korejskega krščanskega evangeličanstva), gibanja, ki je ustanavljalo ženske šole in pravzaprav ponudilo širši vpogled v nove moderne oblike ženskosti. Njihovi ideološki, moralni, "higienski" in drugi regulatorni mehanizmi so ustvarili zelo specifično moderno žensko figuracijo, ambiciozno bitje, ki je odrešeno neposrednega suženjstva in nevednosti, čeprav dejansko daleč od svobodnega gibanja, ki ji je bilo načelno obljubljen, kar še posebej velja za lezbično manjšino in tudi za vsa druga, vsaj malo bolj "transgresivna" nagnjenja in odločitve.

Kristjanizacija je skoraj prezrcalila tektonski prepad med stališči in gibanji, med živeto kulturo in teorijo, med obljubami in življenjem. Ni veliko podob moderne ženske zgodovine polotoka, ki bi ta specifičen razkorak potrdil bolje od epizode, ki je povezana z že omenjeno prvo in najpomembnejšo žensko izobraževalno



ustanovo, ki se je kmalu razvila v univerzo (danes največjo žensko univerzo na svetu), Ewha. Ko je leta 1908 šola organizirala svojo prvo podelitev diplom, so poroke za vsa dekleta že bile dogovorjene; diplomatska slovesnost je bila hkrati njihova poroka (Kim 1976).

Oblikovanje ženskosti je bilo torej vseskozi androcentrično in heteronormativno na podoben način, kot je bil novi judovsko-krščanski duh, ki so ga dekleta razširjala v svojih družinah, androcentričen in heteronormativen. V vsakdanjem življenju in literaturi so bili diskurzivna in afektivna artikulacija ter oblikovanje subjekta korejske "nove ženske" še vedno sestavljeni na podlagi izključnosti iz javnosti in svobodnega gibanja. Še več, če je bila ženska "razsvetljena" ali "moderna", se je bila prisiljena odreči svojim "naprednim" vidikom (pogledom in prepričanjem).

Država in njena literatura sta včasih ustanovljeni tako kot ženska-mati ter kot prostor doma in ognjišča lahko navidezno postaneta središče pripovedi. Toda že profeministični modernizem opaža, da je treba te oblike med analizo obrniti: mesto odsotnosti in odstranitve je pravzaprav njeno, ne njegovo. Moderno telo, ki je (še bolj intenzivno) videti in (vse bolj javno) govori, skoraj nikoli nima dovoljenja za gibanje. Moderni reformistični nacionalizem, kot je znano iz številnih zgodovinskih primerov vključno z Evropo, išče predvsem pomirjujoč značaj izobražene matere ali miriteljice, ne pa gibanje svobodne ženske. Obdobje po priborjeni neodvisnosti in koncu vojne je v Južni Koreji zaznamovala avtoritarna paternalistična struktura, v odnosu do katere v nacionalističnem diskurzu ni bilo enostavno vztrajati pri drugačnosti, kot je bilo mogoče v odnosu do tujega okupatorja in osvajalca. Korejska modernistična diktatura je še naprej slavila žensko ubogljivost, zvestobo družini in skromnost/zadržanost pri izkazovanju oblik in upodobitev ženskega subjekta (modalitet postajanja).

Ena vodilnih sodobnih korejskih pesnic, aktivistka in strokovnjakinja za žensko literaturo Kim Hye Soon (rojena leta 1955) se spominja:

V tej družbeni diktaturi sem se počutila potrto. Ko pogledam nazaj, se mi zdi, kot da v Seulu nikoli ne bi videla sončnega vzhoda. V času študija so policisti dekletom merili dolžino mini kril in fantom dolžino las. Živeli smo pod oblastjo, ki je svoje ljudi videla kot vojake. Biti dekle v Koreji je pomenilo živeti v diskriminaciji in omejitvah. Enako je bilo na fakulteti in enako je v korejskih literarnih krogih, v katerih se zdaj gibljem. Ženske so nasprotje moškim. Ženske težko prevzamejo vodilne položaje tudi v nevladnih organizacijah ali političnih uporih. Moški menijo, da bi ženske morale početi nepomembne reči in biti na obrobju. Menijo, da morajo biti le priloga h glavnim jedi. Jezna in žalostna sem, ko to vidim. (Williams 2012: 5)

V zgodovini korejske ženske literature gredo represija, depresija, patološka somatizacija in ponižanje z roko v roki z literarnim ustvarjanjem. V književnosti starega Joseona je težava *han*, patologija in hkrati kanal za sproščanje afektivne napetosti. V okviru vzpostavljene ureditve domovine kot skrbne matere in šele potem "demokracije" ženska uradno nima več nobenega razloga za takšno trpljenje: njene tožbe so prevzete in vgrajene v osrednjo nacionalistično pripoved. Mnoge korejske in druge feministične avtorice in avtorji so analizirali specifično strukturo kolonialne feminizacije korejske moškosti (Miyoshi Jager 2003). Menijo, da je postopen razvoj korejskega modela kot mešanice paternalistične oblasti in projekcije zahodnega liberalnega kapitalizma šel z roko v roki s trajno nedokončanim notranjim korejskim bojem za postopno hipermaskulinizacijo polotoka (Han in Ling 1998) in zatiranje ženskega glasu.

Da bi se izognili tipičnemu teoretskemu besednjaku postkolonialnih študij in hibridizacije kot prostora obrnjene hegemonije in produktivnega semantičnega spora, moramo spoznati, kako sodobno stališče južnokorejske kulture že predpostavlja model dvojne drugosti, ki je utemeljen na ponotranjenem kolonialnem pogledu, v katerem se subjekt vidi kot "drugi" s položaja (dominantnega) "prvega". Takšna psevdofanonovska dojemanja, skupaj z ostalimi vidiki kolektivnega in osebnega jaza, podvajajo osnovno strukturo, ki običajno predpostavlja samoumevno (fiktivno) primarnost jaza in sekundarnost drugih (Iwabuchi 1994).

Takšna paradokсна artikulacija pomeni dodatno razsežnost ponotranjene "drugosti" za žensko, za njeno telo in pogled, dodatno molarno razliko v trdnem androcentričnem patriarhatu, ki se nadaljuje v modernosti. Ponotranjena drugost kolektivnega je "sklenjena" z nujnim odpovedovanjem posebnosti lastne ženskosti, razen če je ta razumljena le kot odsotnost ali manko, kar strukturo dobesedno obrne k zgodnjim klasičnim vpogledom feministične teorije drugega vala. Toda pogosto se zgodi, da se ta manko razpoči v obilici kvazi govorjenja in kvazi gibanja.

Medtem ko so avtoritarne oblasti še nedavno in še vedno dokaj odkrito prevzemale odnose med spoloma zrelega joseonskega obdobja in hkrati razvijale ali dopuščale široko razprostranjeno mrežo industrijskega in spolnega izkoriščanja žensk (razred tovarniških delavk in razred novih kurtizan) (Soh 2004), je postmoderni spektakel razkril iluzijo klasičnega feminizma o jasni binarni delitvi moči. Bolj enostavno: ženska drugost je domnevno izničena in se kaže v ponotranjeni obliki. Dvojna merila so se torej spet sesula sama vase: fevdalni patriarhat je bil izpostavljen kritikam zaradi slabega položaja žensk, toda le v delu, v katerem ni

ustrezal nacionalističnemu in republikanskemu patriarhalnemu programu. Kolo- nializem je bil seveda vztrajno in upravičeno tarča kritik zaradi nasilja nad korej- skimi ženskami, medtem ko so isti kritiki prikrivali vlogo lokalnega patriarhata v tem travmatičnem procesu. Ženska je načeloma resnična ikona neodvisnosti (v zasebni sferi in za državo), toda le in izključno do meje, do katere ni izpostavljena kužni svobodni ljubezni.

Moderni katoliški korejski pesnik Kim Chi Ha (rojen leta 1941), disident, politič- ni zapornik, ki je bil del naprednih družbenih gibanj, je uporabil metaforo prosti- tucije in prostitutke za opis korejske tranzicije proti poznomodernim družbenim oblikam. V slavni pesmi iz leta 1970 "Pot v Seul" iz zbirke *Rumena zemlja* predstavi motiv kmečkega dekleta in njenega odhoda ter specifičnega premikanja proti "prihodnosti", ki je po njegovem mnenju "spotik": "Odhajam / Ne jokaj, odhajam. / Po suhi in trdi poti v Seul, / prečkam te prehode, / bele, črne, žejne prehode, / grem tja prodajati svoje telo." (Ko in Kim 1977:21)

Dejansko se bodo glavni boji korejske modernosti in postindustrijskega spek- takla vodili okrog telesa: predvsem ženskega telesa. To nam vodi k konceptual- nemu aparatu Sare Ahmed, za katero drugost (vključevalna ali ne) ni samo telo, kot na primer različno telo ženske ali tujke, temveč predstavlja odnos ali gibljivo artikulacijo, v smeri katere je možno ustvariti neprekinjen niz neuspešnih posku- sov proizvajanja drugosti, tj. kopičenja fikcij samoutemeljitve (Ahmed 2000). Zato je mogoče reči, da se pripovedi o ženskem samoutemeljevanju med feministkami drugega in tretjega vala, ter še pomembneje med neopredeljenimi pripadnicami generacije, ki je sprožila industrializacijo in povojno obnovo, močno razlikujejo od prevladujočih predstav in oblik ženskosti, ki so jih sprejele njihove v povprečju formalno bolj izobražene in pravno bolj enakopravne mlajše sestre in hčerke (Cho 2002).

Ko jo je urednica revije *Guernica* vprašala o položaju feminizma v Koreji, je Kim Hye Soon odgovorila:

V tem trenutku je feminizem v Koreji na robu izumrtja. V Koreji je meja med popu- larno in resno literaturo manj jasna kot v drugih državah. Zdi se mi, da je feminizem kot izdelek, ki je bil nekoč izjemna uspešnica, zavržen. Odplavila ga je popularna kultura. Postal je nekakšen zastarel trend ali šala. Če v Koreji omenite feministične težave, bo nekdo zagotovo dejal, da se ukvarjate z zastarelo temo. Nihče ne prizna, da je diskriminacija žensk še vedno prisotna. Zdi se, da Korejke uživajo v pasivnosti in šibkosti in so omamljene z zunanjim videzom. Ne gre le za feminizem, kakršen koli resen pogovor odplakne popularna kultura. Ljudje so zastrupljeni z žajfnicami in komičnimi oddajami. Moja dežela je ena izmed najslabših, ko gre za zaposlova-

nje žensk ali vključevanje žensk v družbeni aktivizem. Na moje ogorčenje je v določenih skupnostih v Koreji ogromno spolne diskriminacije, tega si sploh ne morete predstavljati. (Williams 2012: 6).

Toda na tem mestu pesnica spregleda težavo z zavestjo, ki obstaja ne da bi se spremenila v gibanje, kar je posledica tradicionalne distribucije pogleda pod vplivom dveh kolonialnih modernosti, japonske (ta je tudi sama kulturno kolonizirana) in ameriške. Obe ponujata veliko možnosti, vendar novim stališčem ne zagotavljajo svobode gibanja – bodisi pod vplivom tradicionalne lokalne kartografije moči, zaznamovane z družbenim spolom, bodisi kot del lastne diskurzivne produkcije podrejene korejske ženskosti, ki je del globalne zgodovine industrijskega in postindustrijskega kapitalizma. Izbruh postfeminističnih odzivov na novo diskurzivno distribucijo “enakosti med spoloma” je seveda vodila v dejansko potrjevanje tradicionalne “nezmožnosti” gibanja ženskega telesa in ženskega subjekta v nastajanju. To na drugi strani void k novemu, posebnemu razkolu med zunanjim in notranjim pogledom, med samozavedanjem in obsojanjem.

*Njegova* (morebitna) odsotnost je ponovno osrednji motiv *njenih* skrbi in pobudnica porasta melodramatičnih ženskih performativnih formacij. Za ljubico je to ljubimec. Za ženo (vedno odsotni) mož in otroci (vedno so v odhajanju ali še slabše: šele morajo se roditi). Toda v naslednjem koraku, v katerem si v patriarhalni temi in nadzorovani zasebnosti lahko predstavljamo nekakšen ženski subjekt – bitje “manka” –, je vedno prisotna specifična distribucija notranjega in stranskega pogleda.

Drugače kot njihove ekvivalentke na Zahodu ženski subjekt v korejski literaturi in širše umešča kartografija izpostavljanja in zakrivanja. Molk, saj mora glas ženske ubogljivosti nadomestiti programirano čivkanje plačanih pop-Lolit, patetično drgetanje zapuščene ljubice, vzdihovanje zaskrbljene matere in taščino vohljanje – vse to so reprezentacije javnega moškega reda. Ko je, podobno kot v času starega joseonskega obdobja, zaustavljeno pomembno žensko gibanje, se odpre prostor za poezijo:

Ko nas preplavita jeza in žalost, včasih iz tega nastane poezija. Ne glede na to moram doseči “poetično stanje”, če hočem pisati. Takrat se zdi, da so se meje, ki me obkrožajo, stanjšale ali zabrisale ali izbrisale ali izginile ali poginile. Tulijo ženske, ki so izginile zaradi nasilja. Odzvanjajo glasovi izginulih žensk. Z njihovimi glasovi pojem. (Williams 2012: 6)

Dajanje glasu duhu v maniri starih korejskih šamank vsekakor prodira v bolečo

telesnost ne-gibanja. Telo-kot-medij, če je napolnjeno z duhom, a brez svobode, pade ali umre: "Ko sem začela pisati poezijo, sem čutila, kot da bi moj jezik odrevenel." (Williams 2012: 6)

Leta 1994 je korejska javnost sprejela izraz *missy* (kot napol posmehljivo besedo za "gospodično") za nove in uspešne "junakinje življenjskega stila", ki jih je bolj kot kadar koli prej določal zunanji pogled: "bistven pogoj za *missy* je nenehno ukvarjanje z lovljenjem pogledov." (Lee 2002a: 149) Tako torej *missy* in njene mlajše kolegice, sodobne korejske "lutke" (ki jim posvečam enega izmed naslednjih poglavij) niso le opazovana bitja; njihova številna uprizarjanja in figuracije se artikulirajo okoli vrednote – biti "videna".

Bitje, ki je od nekdaj mirovalo in bilo deležno pogleda drugih, je postalo bitje pojemajočega pogleda, ki še vedno miruje ali se konstruira kot tisto, kar naj bi bilo gledano skladno s sistemsko (super)vizijo. Čeprav je bila *missy* najprej podobna "novi ženski" 20. stoletja, čeprav je bila občudovana zaradi izobrazbe in poslovnih sposobnosti, se je kmalu odločila bodisi za poroko bodisi za pretirano poudarjene spono materinstva. Čeprav še vedno obstaja zavest o potrebi po ženskem gibanju, je to le nepraktičen kredo.

Lahko govorimo o trenutku, v katerem mora pomanjkanje lastnega pogleda nadomestiti fikcija dejanja, ki je bodisi obsedenost s (potencialno) odsotnim moškim bodisi nekakšna spektakelska, prehodna oblika samoutemeljevanja. V obeh primerih je ženska oddaljena drugost osrednje diskurzivne artikulacije.

Hipermaskulinizacija korejskih razvojnih modelov in relativno surovost nacionalističnega diskurza domnevno uravnoteža eksplozija "mekih" oblik: estetika srčkanosti, feminizacija modnih slogov obeh spolov. Premik od domnevnega opolnomočenja ženskosti k zapeljivim, spektakelskim izrazom in oblikam, ki je obstajala tudi v drugih okoljih in zgodovinskih obdobjih, predstavlja pomemben sestavni del "melodramatičnega obrata" v Južni Koreji (Abelmann 2003; Pužar 2011). Obrat (ali še bolje: struktura čutenja) je dober oris razsežnosti "prisotne odsotnosti" ali "odsotne prisotnosti" ter lahko celo zdrži ironijo; še več, lahko bi rekli, da ironija uničuje feministične formacije: ženski pogled nase je ironiziran, zmehčan s "srčkanostjo" in spremenjen v nekakšen krhki, melodramatični narcizem.

Idealizirani neokonfucianski ženski subjekt je podobno kot kateri koli predstavljeni subjekt, morda celo več kot večina njih, posvečen lastnemu izboljšanju, odvisen od strogega pogleda nase; je ponotranjena avtoriteta, ki je zmeraj tudi stvar neposredne in nujne pripadnosti kolektivu, afektivnemu omrežju, skupnosti,

družini. Tukaj ne gre le za napačno lokalizirane foucaultovske ali althusserjanske teoretske igrice, ki se uprizarjajo v skoraj vsaki razpravi o subjektiviteti, identiteti, njenem uprizarjanju ali postajanju. Tudi nevrokognitivni poskusi, ki jih navajam v poglavju o vmesnosti, poudarjajo vzhodnoazijske posebnosti v odnosu posameznika do kolektivnega in ponotranjene avtoritete (Nisbett 2003). Te rezultate je potrebno upoštevati, četudi *cum grano salis* v feministični kritiki posebne korejske modernosti.

Vsaka izobrazena Korejka bo poudarila, da mora biti – v logičnem stališču glede razrešitve družbenospolnih kompleksnosti – njen lastni pogled odstranjen iz tistih oblik kolektivnega, ki ovirajo razumevanje njenega "individualnega" glasu/pogleda/stališča. Toda neizpodbitno je, da so v vseh virih ti glasovi povzeti v enako jalove junaške stereotipe, odvisno od potrjenega pogleda kolektiva: "kaj bodo ljudje rekli" ni nikoli prenehalo biti pomembno.

V korejščini obstaja tradicionalen izraz, ki ga lahko povežemo z dvostranskostjo ponotranjenega družbenega pogleda: *noonbucheo* ali "oko Bude". Izraz označuje odraz osebe v očesu drugega. Zanimive so teoretske in politično-feministične implikacije tega izraza. Na primer, kaj bi se zgodilo, če bi te "oko Bude" zaslepilo? Če bi se kot zajedavec naselilo v oko? Nedavni znatni porast verbalnih in vizualnih pripovedi, ki povzdigujejo "lutkizacijo" žensk in splošen interes za temo ženske kot lutke v korejski popularni glasbi in filmu, priljubljenost plastičnih operacij in nasveti, ki pri ličenju zagovarjajo "plastičen" videz kože, potrjujejo med drugim zaprt krog ženske negibnosti. Skrb zase v foucaultovskem pomenu je tu identična skrbi za parazitsko refleksijo *lutke Barbie* v lastnem očesu.

Motiv slepote ali vsaj omotičnosti (Kim Hye Soon bi dejala "zastrupljenosti") ima tu vlogo logičnega podaljška razprave o prisilnem pomanjkanju gibanja. Žensko telo, ki gleda, vendar stoji pri miru, je zelo podobno slepemu telesu; tukaj je na delu prisilno usihanje delovanja, ki je usklajeno s predhodno doseženim pogledom. Toda na tem mestu slepota ni enaka pomanjkanju vida, slepota je le malce premeščena slovnica dojetanja, ki bodisi zamegljuje pogled bodisi v hujših primerih (v primeru sodobnih korejskih anoreksičark) ustvarja "drugi pogled".

Številne literarne in etnografske pripovedi nam na tem mestu kažejo nenaavadno možnost dvostranskega ali nihajočega pogleda, kar lahko primerjamo s primerom seulske dijakinje, ki gre na operacijo zgornjih vek, ker želi, da bi bili bolj podobni vekam belcev, in zato hodi po ulicah s prevezanim očesom (kasneje s prevezanim drugim očesom) – to je vsakdanji prizor v Južni Koreji. Za zaključek te primerjave moramo upoštevati, da pokrivanje enega očesa skazi dojetanje

globine, temu sledi delna prilagoditev. Prej omenjeno "zastrupljanje" je zapleten proces sobivanja različnih pogledov, med katerimi – presenetljivo – vedno dobi prednost in podporo tisti, ki zagotavlja le nadzorovane gibe, medtem ko drugi s spremembami v dojemanju globine in ocenjevanju nujnosti ženske (ne)enakosti počasi odmirajo.

Z drugimi besedami: zgrešen odgovor postfeminizma na "zastarele" pozive k feminističnem aktivizmu običajno ni "ne" ali "ne vem", odgovor je po navadi "da, ampak ..." ali "vem, ampak ..." Lutka glede na položaj odpira ali zapira oči, odvisno od načina, kako jo držimo. Lutkina slepota je tako precej blizu foucaultovski norosti: zakoreninja resnice premeščene resničnosti spektakla in jim omogoča, da v temi (ali zaslepljujoči luči zaslona) ustvarjajo lastno obilje podob, njihovih dozdnevno natančnih taksonomij, na videz doslednih mehanizmov diskurzivne selekcije, regulacije in nadzora. Na koncu se ta kvazidoslednost na dnevni bazi zvede na biomanipulacijo: ženska telesa se v Južni Koreji redno režejo in preoblikujejo, da bi zadostila zahtevam premeščenega pogleda.

Na enak način, kot je za zgodnjega Foucaulta "norost" topos in orodje nove družbene ureditve, ki pride na vrsto, ko se sanjske podobe napačno potrdijo kot resnične, norost pa kot napačna slovnica zavesti, in ne kot razpustitev, je "ženskost" – kot največja *norost* patriarhalnih kultur – podvržena kliničnim procesom in potrjena le skozi samozanikanje in samoizbrane oblike odsotnosti. Foucaultov norec ni žrtev halucinacij ali nasilja, temveč predvsem samoprevare, utemeljene v preprosti napačni presoji lastnega temeljnega odnosa do resnice; prevare, ki je zgrajena na pomračitvi tega odnosa. Takšno pomanjkanje vida se na koncu vedno vrne kot presežek, kot izbruh ničevosti: podob, gest, izrazov, oblik, vsega, kar prispeva in potrjuje slovnico norosti, ki je podobna sanjam (Foucault 1961: 7–55).

Na takšen način je feminizacija korejske kulture predstavljiva in možna; v etnografiji in medijskih študijah zgodnjega 21. stoletja je celo potrjena. Toda ta feminizacija je oropana močnega ženskega gibanja. Še več, na koncu je možna močna feminizacija same ženske, kar se vselej razkrije kot glavni politični cilj vseh melodramatskih, trubadursko naravnanih, romantiziranih in estetsko omiljenih zamenjav: ona, ki jo slavimo, je po navadi (tudi) oslABLJENA. Zato ni neobičajno, da se korejsko žensko pisanje včasih odzove s popolnim in napadalnim zanikanjem ženskosti kot take: Kim Hye Soon v svojih delih obravnava ženskost kot neumnost, škrbino, praznino. Cilj feministične literature ni primarno zavračanje hladnih in oddaljenih očetovskih avtoritet, temveč končni obračun s fantomsko ženskostjo, ki je konstruirana kot napol predelana prikazen matere ali spektakelsko

pop-truplo nečesa, kar je nekoč bila ženska. V naslednji izjavi, v kateri nenehno odmeva Kristeva, Kim Hye Soon zapiše:

Zame je beseda "mati" sopomenka besedam "odhod", ali "ločevanje", ali "poslavljanje". Mati je sinonim za zapuščanje in smrt. Če besedo primerjam z vodo, je kot polita voda. Mati zame nima identitete, ne morem je določiti. Mati ne obstaja, je kot voda, ki je bila dana roži in je izginila. Matere neke živijo, potem ko so nas rodile. Naše matere so odšle in so pokopane v naših telesih. Lahko rečemo, da smo se rodili z mrtvimi materami v svojih telesih. (Williams, 2012: 7)

Poezija oziroma tisto, kar od nje ostane v našem življenju, mora pomagati uničiti premeščeno resničnost slepote, določiti "dejanske" oblike ženskega upri-zarjajočega jaza, ustvariti povezavo z oddaljenostjo *in absentia*. V pesmi se lahko zgodi resnična triangulacija ženskega jaza, maska temeljne distribucije pogleda se lahko sname:

"Jaz" je beseda za zapor v mojem telesu! / "Jaz" je beseda za vse reči, ki niso zunaj celote mojega telesa! / "Jaz" je beseda za damo in gospoda, ki ne prepoznavata osebe, ki živi v telesu! (Kim 2011: 47)

Pesnica razume, da izbruh površnih objav o ženskosti prej sodi v Butlerjevino pokrajino negativnosti in izražene želje, kot pa v ustanovno dejanje, ki spodkopava nomadski "jaz"; utrujeno telo, ki se strada, ki pleše pod taktirko heteronormativne želje, se zares ne premika. Postopek pridobivanja osnovnih formalnih pravic je bil za ženske v Koreji daljši, kot v drugih razvitih državah in lahko si predstavljamo položaj, v kateri glasna politika enakosti upočasni ali uspava vitalnost ženskega gibanja, v kateri dejansko nemobilnost ustvarjajo obilna in specifična distribucija podob ter neokonfucianske telesne prakse (Kim 2003).

To je, na kratko, povezava med moderno žensko in svetom pop-ikon: v sferi, kjer je v porastu vse "žensko" (mati-nacija, lepota, medijske junakinje, kurbe), ženska še vedno ni prisotna kot udeleženka v generativni kulturni matrici. Predsedniška kandidatka (zdaj predsednica) se klanja senci vodje-očeta. Po drugi strani na južnokorejski pop sceni, ki skriva kartografijo moči v podobah, se zdi, da ostajajo le feminizirani dečki in njihove enooke lutke. V primeru korejske postmoderne ženskosti gre za spektakel, v katerem je ženska dejanski subjekt lastne objektivizacije.

Ta proces predpostavlja obvezno predhodno zavestno odsotnost gibanja in lastnega feminističnega pogleda. Ženska se brezvoljno umika iz lastnega in še vedno živega pogleda, saj se boji (kulturne) pokrajine hlinjene "enakopravnosti",



ki zavzema in uri njeno oko, zahteva primerno slepoto, pripravlja okrase in prote-tiko za njeno prisilno praznino. Nenehno je prisoten strah, kako prikriti in nadzo-rovati njeno vseprisotno odsotnost v pripovedih in življenju. Ena izmed strategij prikrivanja so pripovedi transgresije, znaki upanja, okamneli v polovičnem giba-nju. Korejska kultura stalno proizvaja in preigrava obilico motivov transgresije in pobega v literaturi in filmu. Te zgodbe zarisujejo kontrast med hvalevredno in "urejeno" moško in nehvalevredno in "neurejeno" žensko modernostjo. Tvrsten primer bom obravnaval v naslednjem poglavju.

## 5 USPAVANKA SMRTI: FILMSKE PRIPOVEDI O UKROČENI TRANSGRESIJI

*Ko tiger ali nosorog pobegne iz kletke, ko je želva ali košček žada poškodovan v skladišču – čigava krivda je to? (Konfucij, Spisi)*

V tem poglavju bom skušal predstaviti dobesedno pripovedno izpeljavo mojega modela "marginalizacije > ponovljene transgresivnosti/liminalnosti > (ne)mogoče reintegracije" ter temeljne figuracije odsotnosti/zastoja, preden v celoti zapustim svet zgodb in zgodovin v tradicionalnem pomenu in ga zamenjam za sodobne afektivne kartografije, ki so jih zarisale kinematografske pripovedi ter druge sledi in intenzitete. To poglavje ponuja poskus kritične analize najstarejšega do sedaj najdenega korejskega zvočnega filma.

Med obdobjem kolonializma, ki se je uradno začelo leta 1910 s padcem kratkotrajnega korejskega imperija v roke imperialne Japonske in je trajalo do konca druge svetovne vojne, korejska filmska produkcija ni bila skromna. Raziskava je pokazala, da so v tem obdobju posneli okoli 150 filmov, med katerimi jih je bilo približno 70 zvočnih. Za celotno filmsko dediščino (najstarejši film datira v leto 1919) je desetletja veljalo, da je bila skoraj v celoti uničena v korejski vojni. Šele odkritje serije fragmentov v ruskih arhivih ob koncu 90. let prejšnjega stoletja ter štirje naslovi, ki so jih na začetku tisočletja našli v Osrednjem kitajskem filmskem arhivu, je odprlo možnost bolj neposredne analize dela korejske filmske produkcije v 30. in 40. letih. Leta 2005 je kitajski arhiv Južni Koreji odstopil doslej najstarejši najdeni korejski zvočni film, sentimentalno mizogino dramo *Mimong* režiserja Yang Joo-nama iz leta 1936; po postopku restavracije so film izdali v pregledni izdaji Korejskega filmskega arhiva pod nerodnim in nenatančno prevedenim angleškim naslovom *Sweet Dreams (Sladke sanje)* in nedavno znova z netočnim naslovom *Ilusion (Iluzija)*. Izvirni naslov filma je *Uspavanka smrti* (angleško: *The Lullaby of Death*).

Zanesljiva semantična analiza prek kitajske pisanke/ideograma 迷 ne raztolmači kompleksnega naslova "mimong" v pričakovane korejske "slatne sanje" (kar

najbrž pojasni tipično obrzdan prvi prevod v angleščino – “Sladke sanje”), marveč v sanje, ki begajo, zapeljujejo, zmedejo in so hkrati nejasne in kratkotrajne. Od tod sanje, ki zavajajo. *Varljivi sen* je zaščiteno delo v okviru korejske nacionalne kulturne dediščine in prvi film, ki je dobil tak status. Toda to ni več najstarejši najden korejski film: leta 2007 je bil v neki zasebni zbirki najden in restavriran nemi celovečerec *Mladostna prelomnica* (angleško: *Youth Turning Point*) režiserja Ahn Jong-hwaja. Slednji pripoveduje zgodbo brata in sestre, ki se iz vasi priselita v mesto; njuno podeželsko neomadeževanost in pravičniškost ogroža življenje v velikem mestu, kar je v obdobju pospešene modernizacije in urbanizacije obsesivna tema Korejcev, ki je poleg mizoginih prizvokov prav tako značilna za *Varljivi sen*.

Ohranjena različica *Varljivega sna* traja 48 minut in nam pove preprosto zgodbo. Kmalu razkrije zanimanje gospodinje Ae-soon (odigra jo prva diva korejskega zvočnega filma Moon Ye-bong) za lepoticenje in prestiž, kar sproža moževo (Lee Keum-ryong) odkrito obsojanje. Zapusti gospodinjstvo, kjer je živela z možem Seon-yongom in mladoletno hčerko Jeong-hee (igra jo Yoo Seon-ok), in se preseli v luksuzni hotel z ljubimcem (Chang-geon, igra ga Kim In-gye). Strastno se zagleda v plesalca, ki ga je videla v gledališču; čaka ga pred njegovo garderobo in mu zaman pošlje rože. Ko odkrije, da je ljubimec Chang-geon samo reven prevarant, ki krade, da bi financiral njun življenjski slog, ga prijavi policiji. Časopisi objavijo zgodbo o tatu in “lahkoživi ženski”, ki so jo zaslišali na policiji in izpustili. Osramočena Ae-soon steče za taksijem, da bi ujela vlak iz mesta. Avto povozi malo Jeong-hee in jo poškoduje. Medtem ko mož hiti v bolnico s pištolo, da bi kaznoval transgresivno ženo, ona v bolnici leži poleg speče hčerke, spije strup in umre.

Linearna vzročnost, ki usmerja to preprosto zgodbo, je razdeljena z izmenjevanjem prizorov, ki upodabljajo Ae-soonino transgresivno objestnost, ter sočasno trpljenje zapuščenega moža in hčerke: čas se upočasni s prizori v interjerjih in zavestno pospeši z drvečimi vozili in z bežečimi uličnimi podobami. Dolgi prizori pogovorov so prikazani v srednjem ali ameriškem planu, ki dovoljuje, da pogled seže skoraj v globino gledališkega odra. Montažni rezi in odtemnitve so uporabljeni, da bi se gledalec osredotočil na protagoniste in na njihova čustva, ki so zaznamovala prizor; v ključnih trenutkih iščejo izraznost bližnjega plana.

Navadni snemalni koti (še posebej višji, ki pogosto zmanjšajo zgornji odprti prostor, zaradi česar je kader bolj kompakten), uporaba zrcal in zamegljevanja, poleg tega pa kratkih simboličnih vmesnih kadrov, med katerimi se eden razvije v lajtmotiv; vse to prinaša razigranost relativno statično zamišljenemu izmenjevanju prizorov. Zato lahko ne najbolj temeljit zahodni gledalec izoblikuje vtis, da

je film slabo zmontiran, da manjkajo določeni deli, in celo, da je z vidika celotne zgodbe film grobo zmontiran samo do faze osnutka.

Nenadne, skoraj brutalne sekvence prizorov z različnimi liki in v različnih prostorih ter hipni vstopi v pogovore *in medias res* prisilijo gledalca, da skuša razumeti, kaj se je ali ni zgodilo, ne da bi mu pri tem pomagala pripovedovalec zgodbe ali režiser. Omenjene značilnosti sodijo v lokalno kulturo pripovedovanja, ki sega onstran zahtev filmske pripovedi, in jih lahko prištevamo med specifičen regionalen "kolorit" režiserja Yanga, ki je sodeloval z bolj izkušenim Kim So-bongom – kar je korejski psevdonim za japonskega režiserja in producenta Yamasakija Tokihika. Medtem ko se "tekoča" diegetska struktura v veliki meri ohranja s predstavljanjem likov, ki se bodo pojavili v prihodnjem prizoru, vsi vmesni prizori, rezi in pogumni premiki kamere skupaj s tipično japonskim pripovednim slogom, ki "raje namigne kot pove", filmu dodajo precejšno dinamiko.

Za tiste čase in prostor revolucionaren eksperiment snemanja zvoka na lokaciji prispeva k avtentičnosti lokalnega zvočnega okolja in k sami zvočni podobi filma: od šibkih odmevov zadušenih glasov pod nizkimi stropi tradicionalnih korejskih hiš do ostrine modernih električnih hup. Vse te zadržane, toda prepoznavno tehnične, konceptualne in estetske izbire podpirajo in odražajo globoke in dramatične spremembe zgodnje modernizacije, v katerih se tako liki na velikem platnu kot njihovi takratni gledalci počutijo izgubljene.

Širšemu korejskemu občinstvu v sredini 30. let je lik Ae-soon morala biti čudna, če ne celo strašljiva novotarija. V prvem prizoru, v katerem se pojavi, je Ae-soon očarana nad svojo podobo v ogledalu. Izzivalno in ostro se odzove na dramatične očitke moža, ki je le delno viden v zrcalu, h čemer se bom v nadaljevanju še vrnil. Ae-soon ne bomo videli v položajih, ki pritičejo gospodinji: ne pere, ne čisti, ne kuha in jasno zavrača kupovanje oblek za hčerko. Toda oblečena v klasično, široko *hanbok* obleko in z lasmi, spetimi v tradicionalno figo, ni nekakšna napredna *mogal*, ki bi zaslužila lastno mezdo in na intelektualen način s pomočjo svojih izbir in videza izražala kritična stališča do tradicionalnih vidikov družbenega življenja.

Ekonomsko povsem odvisna od moža in potem od ljubimca vse do zadnje transgresije – izbruha strasti do plesalca – Ae-soon ohranja androcentično bistvo svojega življenja. Medtem ko je s ponavljajočimi transgresivnimi izbruhi muhavosti, potratnosti in našemljenosti sama sebe marginalizirala, se za veliko transgresijo, da zapusti dom, odloči po relativno banalnem prepiru. Ta se ujema s postopnim afektivnim naraščanjem, ki se razreši v ekstazi družbenega in fizičnega premika.

Tipično je, da film ne razkrije veliko o tem, kaj Ae-soon misli. Misli moža so vse od prve kritike, ki ji jo nameni, jasneje podane prek lamentacije do razmišljanja o tem, ali naj "poišče novo mater otroku". V prvi polovici filma Ae-soon poskuša dešifrirati skrite misli skrivnostnega ljubimca, pralca oblačil, ki se pretvarja, da je *mobo* (modern boy, moderni fant), in potem preusmeri tiho hrepenenje k popolnemu moškemu, ki pleše na odru.

Pomembna motiva sicer precej medlih in nemotoviranih dejanjih Ae-soon sta ekonomska odvisnost in pohlep. Čeprav vse do konca zadrži vlogo nekakšne psihotične *femme fatale* in kaže semantično težje razumljive izlive poželenja in strasti in čeprav temu nezaznamovanemu razvoju v največji meri grozi simbolni red, ki ga imajo v rokah moški, jo ekonomski vidik zgodbe zvede na pohlepno žensko, kakor jo opisujejo neokonfucianski priročniki iz zgodnjega obdobja dinastije Joseon. Toda kljub moralnemu bremenu in dejstvu, da si Ae-soon ne prizadeva za dejanja in pravice neodvisne ženske, vstopi v območje nejasnih, naglih odločitev in deluje kot usmerjevalka kaotičnega gibanja. Vendar tega gibanja ne spremlja razvidnejša feministična pripoved in poželenje kokete ne požanje simpatij. Kljub temu je zaradi njenih kaotičnih potez možnost njenega moža in ljubimca resno ogrožena.

Razmerje med Ae-soon in ljubimcem Chang-geonom še posebej jasno pokaže igro, ki meji na prevzemanje drugačne spolne vloge. Čeprav se na prvi pogled najprej s krajo in potem z "srečnim odkritjem" njene denarnice in z načrtovanjem kriminalnih dejanj Chang-geon zdi možat, je njuno ljubezensko razmerje z vidika družbenega spola ambivalentno. Neobičajno močno je posvečen lepi in transgresivni ženski: ko ga prijatelj in pomagač pri zločinih opozori, da so "ženske, kot je ona, nevarne", mu Chang-geon odvrne, da bi zanj umrl, če bi to bilo potrebno. Če bi Ae-soon odkrila krajo, bi se lahko zanesel na njeno lojalnost.

V tej maniri Chang-geon reproducira lik in narativno vlogo *yeolnyo* (idealne ženske), ki je v korejski folklori povelečevana zaradi svojega neomajnega zaupanja v ljubimce, može in očete, pri čemer je poudarjena njena pripravljenost na žrtvovanje ter še posebej njena popolna podreditev partnerjevi ali očetovi volji. Na drugi strani Ae-soon prevzame tradicionalno vlogo *nappeun namja* (porednega fanta). Na povsem odkrit in pokroviteljski način pove Chang-geonu, da mu "nikoli ne bo odpustila, če jo bo zapustil". To je zelo neposreden ljubezenski jezik za žensko, ki je še danes relativno redek. Chang-geona poskuša prevarati s plesalcem in ga izda policiji. V prizoru, ko ga vidimo najbrž zaskrbljenega zaradi dejstva, da

**Slika 2:** Ae-soon in Chang-geon. (Vir: Korejski filmski arhiv)



pred njo prikriva svoj pravi družbeni razred, ga ona posmehljivo vpraša, "o čem premišljuješ kot kako dekle?"

Chang-geon je torej tako kastriran kot deklasiran, kar gre z roko v roki v korejskem in vsakršnem patriarhalnem redu. V režiserjevi konservativni viziji frajer z naoljenimi hollywoodskimi brki in z ženstvenimi ljubezenskimi navadami ne more biti nič drugega kot mali tatič in bodoči zapornik.

Celo očitki njenega moža, ki zaženejo veliko preobrazbo in pošljejo Ae-soon v objem drugega moškega, se nanašajo na tisto, kar je dobro za otroka; na motiv, ki ga moderna in sodobna korejska melodrama pogosto dodeli ženski, ki se upre moškemu nasilju, in mora dejanje upora upravičiti z zastopanjem otrokovih interesov. Njun otrok, osnovnošolka Jeong-hee kaže znake resnega čustvenega pretresa zaradi materinega odhoda.

V prizorih, ki prehajajo s tistimi iz Ae-sooninega novega življenja v hotelu, vidimo, kako Jeong-hee joka v spanju in kliče mater, se izogiba prijateljev v šoli in znova izbruhne v solze, ko vidi prijateljico večerjati z njeno materjo. Režiser s tem jasno usmeri smer gledalčeve naklonjenosti. Četudi bi občinstvo zavzelo določeno čustveno distanco do spoštovanja vrednega in pravičniškega moža, ki dostojanstveno prenaša zapuščenost, ali ga celo preziralo zaradi njegove "zgodnjemoderne" odsotnosti "trde roke", trpljenje male deklice močno usmerja sočutje in mehča pogled na tragičen razplet, ki čaka transgresivno Ae-soon, ki korak za korakom spoznava varljivost vseh svojih sanj.

Temeljna pripovedna napetost zato ni zgrajena s točk ali vidikov ljubezenskega trikotnika, temveč prek kritike Ae-soonine možate mobilnosti in neposrednosti njene delno *mogal* načičkanosti. Hkrati ustvarjalci filma vztrajajo pri pasivnem

melodramskem avtomatu – deklici Jeong-hee, ki kliče svojo mater in je ujeta v relativno slabo motiviranem ponavljanju mehničnega joka in pozivanja. Mati v tem primeru ne kaže nobene topline ali ljubezni, katerih nenadna izguba bi lahko ustvarila dramo; med hčerko in materjo ni bilo nobene komunikacije, da bi njeno prekinitev hčerka močno občutila – vse do nesreče z avtomobilom. Poleg tega je Ae-soon skrb za hčer zavračala iz praktičnih razlogov.

Afektivni naboj, ki ga sprosti mala Jeong-hee, je izrecno “družben”. Zdi se, da je tako predpisan kot pripisan: mati deluje kot dejavnik zagotavljanja družbenega ravnotežja. To je razlog, zakaj film namesto “trikotniške” pripovedi in čustvene triangulacije v zgodbi ali v režiserjevem razmerju do gledalcev vodijo jasne razvidne binarne opozicije in kontrasti.<sup>17</sup> Čeprav vsem likom manjka plastičnosti in globine in čeprav je oče še posebej stereotipen v svoji družbeno priznani in skrbno odigrani vlogi dostojanstvenega in resnobnega patriarha, se Jeong-hee kot otrok ženskega spola – klasični “nihče” v korejskem gerontokratskem patriarhatu – preobrazi v medij. Ona je posredovalno telo, ki – podobno kot telo *mudanga* (korejskega šamana) – služi kot glasnik moralne histerije drugih likov-vzorov, kot sta oče in učitelj.

Jeong-hee je živ dokaz Ae-soonine pošastnosti, razlog za grajo, motiv transgresije, žrtev nesreče (žrtev neregulirane hitrosti in tehnologije), vzrok materine krivde in motiv njenega samomora. Mala deklica je utelešenje jokajoče ženskosti in čisto “očkovno srce” v primerjavi s hladno nepremišljenostjo Ae-sooninih odločitev.

Ogrožena in frustrirana moška fantazma korejskega kulturnega mainstreama v kolonialnih časih (njena dediščina je še danes vidna in raziskovana) razume Jeong-hee kot magnet za lastnosti, kot so plemenitost, nežnost, pravičnost in družbeni red, ki so v nasprotju z lahkomišelnostjo njene *mogal*-matere. Edina ženska lika sta v filmu torej na različna načina izumetničena: medtem ko se prvi ukvarja z bleščavo načičkanostjo, je drugi zveden na popolno podrejenost, pri kateri je delovanje nadomeščeno z infantilnostjo, spremembo glasu in nenadzorovanimi čustvenimi izpadi.

Oba ženska lika označuje iracionalnost in želja, toda pokornost in uslužnost

---

<sup>17</sup> To utegne biti sled specifične gledališke in filmske pripovedne oblike japonskega izvora, žanra *shinpa*, ki je bil priljubljen pri širših vzhodnoazijskih občinstvih v prvi polovici 20. stoletja. V žanru *shinpa* zgodba po navadi temelji na močnem konfliktu med nasprotnimi vrednotami (navadno predmodernimi in modernimi), ki pripelje protagonistko zgodbe v dilemo.

**Slika 3:** Jeong-hee. (Vir: Korejski filmski arhiv)



male Jeong-hee sta ključ razumevanja patriarhalnih modelov ter ravni marginalizacije in transgresije, ki jih doseže njena mati. S tega vidika je zanimivo opazovati, kakšni so starševski odzivi delno demaskuliniziranega očeta. V prizoru, ko Jeong-hee v spanju kliče svojo mater, jo oče vpraša "Ali spiš?" in šele potem, ko se prepriča, da ni budna (!), jo poboža po laseh. Ko mala Jeong-hee v budnem stanju izrazi, kako močno pogreša svojo mater, jo oče pograja brez kakršne koli nežnosti in jo opozori, da ne sme tako govoriti, medtem pa odmakne pogled z otroka in ga upre v daljavo ter pri tem zavzame držo močne in častivredne bolečine. Samo speče dekle lahko odpre prostor in še to za kratek čas za omejeno *mis-en-scène* očetovske ljubezni.

To je primer pripovednega klišeja; podobno so zaznala etnografska opazovanja korejske družbe, ko nekateri očetje z otroki, še posebej z deklicami, komunicirajo samo pijani in v nočnem času. Z melodramatsko strukturiranim afektom zahtevajo, da se otroci prebudijo in zberejo skupaj, pri čemer se komunikacija ustavi šele v jutranjih urah. Med korejskimi najstniki kroži klasična šala, ki tovrstne nočne izbruhe imenuje "lovska sezona za žepnino". Motiv potrjuje vrsta etnografskih intervjujev, najdemo pa ga tudi v melodramatskih pripovedih korejskih žajfnic in filmov. Na drugi strani za lik Jeong-heejevininega očeta takšno paradokсно vednje ne pomeni samo potrjevanja njegove moške vloge, temveč posredno tudi potrjevanje ženske vloge, ki se ji je nedavno tega odpovedala njegova transgresivna žena. Zdi se, da otrok brez matere ne more najti nadomestila "materinske ljubezni" v očetu ali drugih odraslih figurah.

Kljub morebitnim bioantropološkim temeljem tega vidika zgodbe je jasno, da kaotičnega prostora v rigidnem simbolnem redu, zevajočega brezna, ki ga



je izdolbla Ae-soonina transgresija, ne moremo razrešiti z moškega položaja. Družbenospolne vloge so pripoznane, spoštovane in hkrati že reproducirane s pomembno vzajemno ločitvijo, ki je razvidna tako v *Varljivem snu* kot v živi korejski kulturi vse do današnjega dne. Zabrisovanje njihovih ločnic je velika tema korejske modernosti, ki v obravnavanem filmu predstavlja nekakšen še-ne-predelan, travmatičen presežek, ki sramežljivo gleda izpod grobo stkane pripovedne povrhnjice.

*Varljivi sen* ponuja močne zvočne in vizualne drobce popolnoma urbane modernosti, oblike in zvoke nove dobe. Fizična modernost zato ni samo stvar semantike in somatike, temveč pripovedovane in utelešene modernosti v samih likih, kastingu, kostumografiji, maski in igralskih gestah. Gre za telesa, ki so že zavzela in si izpogajala izpraznjene urbane prostore mesta Gyeongseong (tj. eno od zgodovinskih korejskih imen za Seul, ki je bilo bolj uveljavljeno v kolonialnih časih, ker se v *kanji* zapiše na identičen način kot v japonski obliki imena mesta, Keijō). Moderni prostori, relativno redki v še nastajajoči bodoči metropoli, v celoti prevladujejo v *Varljivem snu*. V zavesti določenega dela kolonialne kulturne elite ni učinkovitega nadomestka teh prostorov, in režiser v filmu popolnoma zapostavlja možnost kritičnega realizma, ki bi pričal o dramatični sopostavitvi starega in novega, ki je v veliki meri vse do danes ohranjeno v urbanem tkivu Seula. Muha, ki v nekem prizoru pristane na Ae-soonin beli *hanbok*, razkrije svet, ki je odrinjen onkraj filmskega kadra.

Ulice Gyeongseonga so, če sodimo po *Varljivem snu*, široke, ravne in precej polne motoriziranih prevoznih sredstev. Kar nekaj prizorov je umeščenih v prestižno hotelsko sobo zahodnjaškega tipa s stoli, naslanjači in posteljo zahodnih dimenzij z lahкими muslinovimi zavesami (mrežami proti komarjem in muham?). Liki za komunikacijo pogosto uporabijo telefon. V dekliški osnovni šoli, ki jo obiskuje Jeong-hee, dekleta v strogo urejenih vrstah gledajo na tablo; šolska ura, ki smo ji priča, je namenjena varnosti v prometu. Poleg slutnje o nesreči, na katero namigneta učiteljevo vprašanje, koga bi najbolj prizadelo, če bi katera od učenk imela prometno nesrečo (dekle odgovori "očeta in mamo"), in njegovo navodilo, da naj v primeru približajočega se avta, ostanejo na svojem mestu, je ves prizor uporabljen kot očitno didaktično orodje in priročen ovinek v pripovedi, ki govori o nujnosti izobraževanja za modernost.

Šolarke delujejo kot avtomati modernosti, dvigajo roke na izurjen, kolektiven mehaničen način, ki je podoben sinhronemu plavanju. One so korejska prihodnost: krotka delavnost, utrjena z zahodnimi obljubami. Bolnišnica, v kateri se

varljive sanje navsezadnje razkrijejo, je čista in bela; časi terjajo sterilnost in higieno in na filmskem platnu utripa svetla bolnišnična luč.

V prizoru, v katerem Ae-soon skuša zapustiti mesto z vlakom, se čas dramatično pospeši; lokomotiva hiti kot futuristična oživelna slika in Ae-soon prepriča nerazpoloženega taksista, da z avtom sledi vlaku, da se bo ona na naslednji postaji vkrcala nanj. Kamera, ki prikazuje zasledovanje z vidika potnikov v avtu, zazna, da so se mestne ulice spremenile v meglene horizontalne sence, stroboskopske niti: hitrost prevara oko kamere, zabrisuje in razkraja urbane oblike. To je zanimiva vizualna metafora za to, kar se dogaja Ae-soon, drugim likom in tedanjemu občinstvu.

Film je nastal v obdobju velike tranzicije, ki je zameglilo vrednote in merila in hkrati s pomočjo površnih podob odstranilo ovire: za revnega fanta iz lokalne pralnice perila je dovolj, da si je na glavo poveznil drag Homburg in naoljil brke, da je naredil vtis in bil deležen celo nekaj kratkotrajnih prednosti drugega družbenega razreda in povezav. Če pogledamo onstran posameznega dandizma, je to čas emancipacije podob, ki vsaj navidezno dovoljujejo prelom s skoraj kastno strukturo poznega joseonskega obdobja. Fizična modernost se tu pojavi kot produkt tako korejske kot japonske želje doseči določeno raven tehničnega napredka, toda hkrati kot prevzemanje zahodnih kulturnih in umetniških vzorcev, pri čemer je s tega vidika mogoče korejske želje označiti za dvojno podrejene.

Trenutek velike transgresije – Ae-soonin odhod od doma – je naznanjen s kratkim vmesnim prizorom, v katerem se kamera osredotoči na izložbo trgovine, kjer vidimo celuloidne lutke. Te izložbene lutke, ki za trenutek pokukajo s platna, nimajo nobenih azijskih potez; videti so kot tujci z zahodnjaškimi oblačili. Na tem mestu si je režiser večje privoščil sekundo ali dve, da bi se poigral s težavo zahodnega pogleda, ki je v južnokorejski modernosti po navadi ponotranjen in preoblikovan v pogled nase. Vlogo tega pogleda pri sooblikovanju figuracij korejskih "lutk" nameravam natančno analizirati v naslednjih poglavjih.

Če pogledamo površno, film pokaže Korejo kot deželo, ki je že zahodnjaška, kot deželo, kjer so na ulicah in veleblagovnicah samo hollywoodska dekleta in dandiji, ki poslušno uporabljajo pridobitve kolonialne modernosti, sicer postanejo njene pošasti z nerazumnimi in nepojasnljivimi dejanji. Jasno je, da je bil film skozi oči izobražene in delno kolonialne urbane elite videti popolnoma drugače kot skozi oči njihovih manj bogatih rojakov. Prav ta družbena ali celo ideološka razlika, ki predstavlja kričečo vrzel, je bila v filmu skoraj nevidna. Edini neposredni znak kolonizacije je glas, ki bere vozni red na postaji Yongsan v japonščini.



**Slika 4:** Izložbena lutka. (Vir: Korejski filmski arhiv)

Ironično in žalostno je, da ima edina ohranjena filmska kopija navpične japonske podnapise na desni strani platna.

Sam film je bil namreč narejen pod budnim nadzorom japonskih cenzorjev; kolonialna moč je prikazana kot čistost, zadržanost, red in napredek. Neposrednih propagandnih tonov, ki se bo v korejski kolonialni kinematografiji pojavili nekaj let kasneje pod pritiski militantnega Tokia, v tem filmu še ni, čeprav je sporočilo jasno. Prizor o varnosti v prometu v šoli Jeong-hee je na primer neposredna posledica sponzorstva s strani kolonialnih prometnih oblasti. Tragedija, ki jo povzroči ena nesrečna ženska in njen izbruh, kaže na to, da je moderni red boljši od modernega nereda, in priključuje v zavest paternalistični pogled kolonizatorjev, ki korejsko občinstvo vodijo za roko skozi puščavo moderne resničnosti.

V puščavi oklevajočih tranzicij se filmski prostor razteza onkraj nadzora; medtem ko v želji organizirati nov nastop in spremenjene afektivne kartografije skoraj moderni predmeti in ljudje tečejo in skačejo v vseh smereh, obstajajo tudi institucionalni in patriarhalni mehurčki, ki ponujajo iluzijo stabilnosti in varnosti in hkrati izdajajo didaktična opozorila in vpeljujejo regulacije. Prvi in glavni med temi mehurčki je prostor doma: v najbolj korejskem izmed vseh prizorov, v prvem prizoru, v katerem je glavna oseba pospešeno marginalizirana vse do točke velike transgresije, vsi sedijo na tleh, oblečeni v "orientalska" oblačila.

Z vidika zahodnega feminizma je od tega trenutka naprej vse jasno: v ločitvi med zasebnimi in javnimi sferami ter med moškimi in ženskimi vlogami v njih je bistvo tradicionalnega razumevanja odsotnosti ženske družbene mobilnosti. Toda celo še pred končnim korakom stran od prostora doma je Ae-soon prikazana kot ženska, ki večino časa preživi zunaj doma in pri tem zanemarja gospodinjske

in materinske dolžnosti. S tradicionalne perspektive je ona torej na položaju, ki ji ne pripada, na položaju *bahkkat yangbana* ("zunanjega gospoda" – izraz za moža, ki sem ga prej omenjal). Njenega moža Seon-yonga je mogoče pogosteje videti v hiši. Čeprav ga spoznamo tudi kot pisarniškega strokovnjaka, oblečenega v zahodnjaško obleko, je pogosteje prikazan med branjem ali pitjem v samoti doma ali med skrbjo za hčerko. Okoliščine ga torej prisilijo, da prevzame vlogo ne samo skrbnika doma, temveč tudi obrnjeno družbeno vlogo *ansaram* ("notranje osebe", izraz za ženo).

Z vidika starega neokonfucianskega patriarhalnega racionalizma in družbenospolne nomenklature, ki že implicira prostorske vidike, ženska s tovrstno transgresijo zapusti tudi prostor svoje vladavine (nadzora nad družino, otroci in materialnimi sredstvi), kar poruši razmerje moči in zaplete problem (ne)dosežene svobode. Zapustiti dom ni samo politično ali etično dejanje, za občinstvo je šokanten ontološki zlom joseonske družbene filozofije, ki ima vprašljive posledice za vse like v drami, začevši s samo transgresivno žensko. Z obljubo svobode, ukinitvijo nadzora ženske in z delno razrešitvijo prelom v zasebni sferi kljub temu prinaša druge oblike nemoči in materialne odvisnosti, kot sta "spolno privlačna" lahkost ali androcentrično melodramatsko dogajanje. S previdno uporabo zahodnih teoretskih shem to spominja na prehod iz sveta zavestnega razrednega boja v spektakelski diktat poblagovljenih podob, na tranzicijo od (napačnih) izbir do neizogibnih interpelacij in zapeljevanja.

V uvodnem prizoru filma kamera približa zelenje in počasi dvigne pogled na ptičjo kletko, ki visi nad verando. Občinstvo hitro izve, da Ae-soon dom razume kot kletko. Dom se ji zdi kot prostor pošasti in kot pošastni prostor, eno v drugem. Dom je potemtakem prostor, kjer se ukrotijo naravne sile. Zadržati jo v hiši pomeni, kot reče sama, iz nje narediti žival. To je razlog, zakaj neposredno omeni pravico do stikov v zunanjem svetu in celo do tega, da zapusti dom. "Nisem ptička v kletki", odločno reče Ae-soon. Med preprirom z možem, ki ga poznavalci lokalne kulture ocenjujejo kot popolnoma šokantnega za predvojne korejske gledalce, kamera pokaže nihajočo kletko: v nekoč tiho ograjeno strukturo, v nekakšen samostan, se je prikradla motnja, nestabilnost in neskladje, obljuba spremembe.

Motiv ptičje kletke je za feministične gledalce razviden vse do trenutka, ko Ae-soon prijavi lažnivega in kradljivega ljubimca in prijatelja policiji. V tem hipu režiser ponovno vpelje motiv: ptica je končala v kletki. Dobesednost metafore priča o režiserjevi ironični in celo komični predelavi prizora, ki deluje drugače glede na kontekst, v katerem se pojavi. Ali je mogoče domnevati, da metafora ptičje kletke



**Slika 5:** Ptičja kletka. (Vir: Korejski filmski arhiv)

v letih, ko je relativno liberalnega in prozahodnjaškega kolonialnega režima še ni zamenjal odkrit militaristični teror in genocid, predstavlja družbeni komentar splošnega političnega položaja na polotoku? Če upoštevamo močno japonsko prisotnost pri produkciji in režijski izvedbi projekta ter sponzorstvo oblasti, je takšna razlaga težko verjetna.

Ostane nam možnost, da ptičjo kletko vidimo kot znak splošne nemoči posameznika v odnosu do krutega ritma reformirane družbe. Tradicionalna lesena kletka bo obrzdala sile nereda, naj bodo ženske ali kriminalne sile, ter navsezadnje obrzdala tudi gledalčev pogled. Zdi se, da v drvečih, zavajajočih podobah sanj ta vmesen kader deluje bolj kot opozorilo proti brezupu in kot povabilo k ponižnosti in ne kot metafora, ki bi implicitno priklicevala ali delno odlagala neizogibno libertarno intervencijo. Navsezadnje je tiha obljuba/grožnja kletke, drugače kot številni drugi motivi, posneta od spodaj, skoraj z žabje perspektive tako kot prizor z izložbenimi lutkami zahodnjaškega videza.

Hierarhija pogleda je nakazana z vidnimi filmskimi sredstvi. Če v večini prizorov pogled kamere like snema z rahlo višje točke, je v velikem finalu poražena pošast Ae-soon najprej posneta s posebej nizke točke, kar le še utrjuje sporočilo o njeni nebrzdani in zastrašujoči pošastnosti. Po njenem sklepnem, samomorilnem "omahovanju" je gledalčev pogled povabljen, da poleti s kamero in se dvigne do skoraj ptičje perspektive, da uzre truplo praktično s stropa bolnišnične sobe; to nas napeljuje na številne možne razlage metafore, vključno z bolj mističnimi. Prostor je odprt in zaprt, pospešen in upočasnen, medtem ko se mu kinematografska telesa predajajo z različnimi rezultati dogajanja. Toda prostor, kot je mogoče

videti, vendarle poseduje neko posebno "navpičnost", ki nakazuje na pogosto neubesedeno hierarhijo, ki jo kamera vendarle zazna.

Čeprav je mogoče prizor s prometno nesrečo, v katerem Ae-soonina hčerka pade pod kolesa taksija, v katerem se vozi mati, prištevati med najmočnejše podobe v filmu (in ga je mogoče razumeti kot zgodbeni vrhunec ter iskreno naznanilo hitro bližajočega se razpleta in tragičnega konca), se v sekvenci prizorov pred nesrečo morda skriva neka bolj implicitno nakazana vsebina. Nanaša se na nekakšno zgodbo-v-zgodbi, na podobo baletne predstave in junakinjino obsedenost s plesalcem, ki ga pred njegovo garderobo zaman čaka in mu pošlje rože. Lik plesalca in prizori, ki se vrtijo okoli njega, so kot nekakšno oko viharja, atraktor, h kateremu gravitirajo vsi pozabljeni, utišani, potlačeni in travmatični trenutki zgodbe. Baletni prizori so postavljeni kot osrednje zrcalo, ki kaže vse druge dele zgodbe tako kot stara heraldična in pripovedna figura *mise en abyme* ali brezna.

Prostor gledališča (v resnici dobesedno "prostor za prezentacijo") se hkrati odpira in zapira, ker je svetloba v teh prizorih zasenčena, toda jasno usmerjena kakor sam pogled. Ae-soonino gledališko doživetje se začne z zelo kratkim prizorom, kjer vidimo plešoč par s kmetijskimi orodji, ki kmalu privzame položaj skesanega molivca. Plešoč par predstavlja nekakšno preprosto različico *tableau vivant* (ali *pose plastique*) iz znane Milletove slike *Angelus* (1857–1859), ki je znana tudi pod naslovom *Molitev za krompirjevo letino*.

Na Milletovem platnu par kmetovalcev tiho moli s košaro in krompirji v njej ob svojih nogah in z vozičkom, polnim vreč na njihovih hrbtih. Ker je pri razporeditvi likov in njihovih gest opazil žensko "agresivnost" in potlačeno seksualnost, ki usmerja njun odnos, ki je precej drugačen od duševnega miru, je Salvador Dalí v znameniti razpravi o sliki (napisana je bila le nekaj let pred snemanjem filma!) zatrdil, da košara s krompirjem ne more biti nič drugega kot mrtev otrok. Kasneje je rentgenski pregled Milletove slike potrdil Dalíjevo trditev: namesto košare je bila na sliki majhna krsta. Zanimivo je dodati, da ta struktura v trenutku, ko Ae-soonina transgresija doseže vrhunec, torej v tistih nekaj sekundah scenske postavitve *tableau vivant*, ponudi obsežno fantazmatsko reprezentacijo tega, kar bi utegnila storiti transgresija.<sup>18</sup>

*Tableau vivant* skupaj s sliko, ki ga je navdihnila, upodablja razkroj družbenih odnosov, ki ga povzroči gibanje ženskega elementa proti energetskemu

<sup>18</sup> Na tem mestu se zahvaljujem svoji odlični nekdanji študentki Han Sun Min za to povezavo (Han, 2010).



**Slika 6:** Angelus. (Vir: Korejski filmski arhiv)

generativnemu središču relacijske družbenosti. S starejšimi poststrukturalističnimi izrazi: gre za "vmešavanje" v regulatorne, omejevalne in prepovedujoče mehanizme patriarhalnega diskurza. V konservativni patriarhalni fantazmi je cena za takšen direndaj vselej ta, da žrtve postanejo najšibkejši, tisti, v katere so projicirane čustvene zmožnosti in upi celotne skupnosti.

V naslednjem fantazmatskem koraku bi zaželeno ali nezaželeno žrtvovanje otroka obnovilo premaknjene skrajnosti ter z enotnostjo bolečine in obžalovanja izpralo krivdo z ženskega elementa zaradi njegovega približevanja h generativni matrici kulture. Vendar režiser te možnosti ne dopušča. Mati je tista, ki z brezglavimi izbruhi otroka prizadene in navsezadnje izniči vsakršno možnost uravnoveženosti. Nadalje, ker otrok ne umre, namesto upanja na popolno katarzo in paradoksnega prežitja nedokončanih zank družbene fikcije (ali njihovega popolnega raztrganja) transgresivni ženski preostane le krotko sprejemanje starega reda stvari ali pa smrt.

Pogled na plesalčevo telo v naslednjem prizoru je edini trenutek v filmu, v katerem režiser ne gleda *na Ae-soon*, marveč *skupaj* z njo. Čeprav ljubimec zapusti gledališče zaradi svojega tatinskega posla, njegov sedež pa zasede neznanec, ki se začne s telesno govorico spogledovati z junakinjo, ona ne kaže zanimanja. Pred počasnim napenjanjem in sprostitvijo plesalčevih mišic, ki jih vidimo na temnem ozadju, kar je v precejšnjem kontrastu s preostankom filma, gledalec začuti neka-kšno kopičenje afekta, kakor bi ga čutila sama junakinja in tako morda celo prizvame njeno željo. Plesalčeva neposredna, vendar izpiljena somatika, celostni nastop telesa brez vidnih oblačil, prekrinjal, zgodbe ali družbene discipline, ki je za preostale like v zgodbi neizogibna, ponuja magnet za oči transgresivne ženske.

**Slika 7:** Cho Taek-won. (Vir: Korejski filmski arhiv)



Če je bila mala Jeong-hee uporabljena kot šamanski posrednik, skozi katerega so spregovorili domači duhovi, je plesalec na odru utelesil svet možnosti, eroticizem izhoda.

Na drugi strani se v prizoru v slačilnici kamera zelo približa plesalcu. On je Cho Taek-won, umetnik, ki velja za očeta korejskega sodobnega plesa. Neimenovano telo možnosti v hipu postane obraz. Plesalec si nanaša masko in komentira Ae-soonin šopek s prezirom in ironijo. Lepa ženska je kot roža, ki skriva trn. Svet možnosti za lepoticu se zameji z novo vklenitvijo pogleda.

Družbeni strah pred žensko lepoto, ki spregovori skozi plesalčeva usta, je zanimiv motiv. V korejski kulturi je bil oblikovan na poseben način kot serija kompleksnih pripovedi, ki segajo od "zastrupljenega sadeža" do "rože s trnom". Privlačna ženska je občasno primerjana z lisico: folklorni lik *kumiho*, lisica z devetimi repi, se ponoči spremeni v lepoticu in vabi popotnike v ljubezenski objem. *Kumiho* postane prava ženska le, če ji uspe pojesti tisoč človeških jeter; naivni ljubimci zato pri njej končajo tragično.

Manj strašen in precej bolj razširjen je motiv *kkotbem* (dobesedno: kače iz rože), kar je priljubljen izraz, ki še dandanes opisuje privlačno dekle ali žensko, ki zapeljuje bogataša v objem, da bi ga kasneje obtožila nadlegovanja in ga izsiljevala. Še splošneje velja za "zlatokopa", za žensko, ki svojo lepoto in privlačnost uporablja, da se dokoplje do materialnih koristi. V obeh primerih je lepota zloračljena in spremenjena v greh. Lepota postane problematična, kadar ni obrzdana ali če je uporabljena kot orodje koristoljubja. Film torej poleg omenjenih vprašanj predstavlja tudi tragedijo preobrazbe moderne lepoticu v pošast ter njenih zapeklanih žrtev in ujetnikov.



V trenutku, ko se plesalec spremeni iz telesa želje v obraz reda, pri čemer nas poduči o roži, ki skriva trn, so omenjeni motivi očitno potrjeni. Ae-soonino gibanje, polno lahkomišelnosti in našemljenosti, ni smelo postati vzor zgodnjega korejskega feminizma med drugim zaradi motiva pošastne lepote rože-kače: lepega videza, ki "očitno" skriva podlost in smrtne pasti. Pokvarjena, lahkomišelnostna lepotica ni neki vzor niti ni resna politična grožnja. Na tem mestu ni nič drugega kot osamljena težava patriarhalne skupnosti, kot blamaža, ker vztraja pri sramotnem skazenju čistega obličja starega-novega reda.

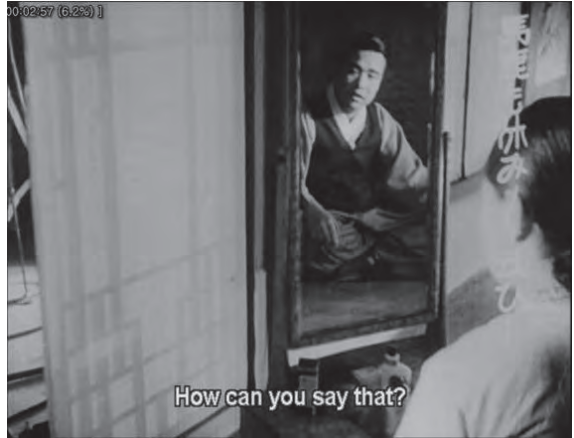
Ae-soonina transgresija je bila kot pravi moderni podvig sestavljena iz pospešitve, boja z in boja za pogled. V poskusu, da dejansko izstopi iz svojega družbenega telesa, vklenjenega s pogledi, se ustavi na pol poti, kajti ptiča, ki zapušča kletko zasebnosti, sklati na tla javnosti. Gre za kačo iz rože, ki je zastupila samo sebe. Izstop iz pogleda je bil, roko na srce, od samega začetka negotov: prizor, v katerem Ae-soon zbeži od moževega znanca, da je ta ne bi videl v bližini hotela, govori o krhkosti njenega transgresivnega gibanja.

To nas pripelje do dveh pomembnih motivov iz obdobja pred nastankom filma: do obsedenosti japonskih in korejskih kolonialnih krogov s tragičnim proto-feminizmom Ibsenove Nore iz *Hiše lutk* in do resničnih usod korejske *nove ženske*, kot so pisateljice iz prejšnjega poglavja, ki so živele paradoksalno svobodo z velikim družbenim in osebnim žrtvovanjem. Tudi one so bile pogosto viktimizirane z metaforami sprevržene pošastnosti. Izmuzniti se pogledu tu ni neki običajen motiv. Biti viden in opazovan sta dva povezana odtenka skopofilske modernosti. Čeprav ni izrecno poudarjeno, so vsi liki v *Varljivem snu* neposredno in boleče izpostavljeni preobilju nadležnih pogledov. Nikomur ne uspe delovati v popolni samoti; služkinja sliši vse prepire in vso točenje solz.

Že dolgo pred kolonialnim nasiljem in našimi zapoznelimi premisleki o samoreferenčnem in avtopoetskem samoopazovanju, se je konfucianski in neokonfucianski pripadnik v iskanju popolnosti opazoval, toda vselej v skrivnem sodelovanju s širšimi družbenimi premisleki. V modernosti je takšno samoopazovanje ironizirano, omehčano in preoblikovano v nekakšen narcizem. Zrcalo, ki se zlagoma spremeni v pošasten dodatek nekje med kamero in velikim platnom, je ključnega pomena za moderno različico konfucianskega patriarhata.

*Varljivi sen* se igra s takšnimi odsevi v kameri ali dvostranskem zrcalu, iz katerega gledajo znani ali neznani akterji. Na samem začetku filma si Ae-soon nanaša na obraz ličilo in v ogledalu gleda sebe in moža ter odgovarja na njegove očitke. Drugost tu pomeni strmenje samo, ki našo izmišljotino o suverenem pogledu razcepi

**Slika 8:** Pogledi. (Vir: Korejski filmski arhiv)



na pol. V impresivnem prizoru udari ogledalo, na katerem se pritožuje moževa podoba; ogledalo se začne vrteti in podoba se spremeni v nejasno senco.

Ni treba, da smo nepoboljšljivi lacanovci ali cinefilski žižkovci, da bi prepoznali pomnožitev in navidezno osvoboditev od očetovskega reda s pomočjo jalovega poskusa samokonstitutivnih nastopov ter zabrisanje meje med stabilnimi podobami, oziroma družbenimi okviri. V enem od naslednjih prizorov si Ae-soon med posedanjem v baru z ljubimcem popravi nanos ličila tako, da se pogleda v žepno ogledalce; ime zanj – “nečimrno ogledalo” – dobro povzame gibanje in ostrenje metafore v trenutku, ko smo priče veliki transgresiji. Celo plesalčeve besede o trnu, skrite v lepi roži, so izgovorjene pred ogledalom v trenutku, ko se *on* lepotiči za nastop na odru, toda takrat Ae-soon ni več blizu, da bi ogledalo udarila ali osredotočila in obrzdala njegovo cinično, vseobsegajoče bolščanje.

Dvojna vloga ogledala, ki na eni strani grozi in opozarja ter na drugi poživlja in samoutemeljuje, govori o kompleksnem odnosu sebstva do življenja v simbolnem redu, ki so ga teoretsko obravnavale vse glavne kulturne teorije. V korejski kulturi me spominja na tradicionalen izraz, ki sem ga že omenil v prejšnjih poglavjih in ki lahko ponudi metaforo tej posebni dvojni ali paradoksalni umeščenosti: *noonbucheo* ali “oko Bude”. Takšna misel spominja na tipično aporijo družbenosti: hkratnost bremena in priložnosti.

Liki v tej zgodbi se pod budnim očesom kolonialnega režima preizkušajo v novih, modernih vlogah. V filmu na primer skoraj vsi liki kadijo, s cigareto rokujejo pozorno in skoraj obredno v maniri hollywoodskih vzornikov. Čeprav so v joseonskem obdobju številni Korejci kadili pipe, je cigareta vse od otrok do starostnikov obeh spolov orodje modernega nihilizma, čutnosti in nonšalance.



**Slika 9:** Ae-soon med kajenjem cigarete. (Vir: Korejski filmski arhiv)

Cigareta v rokah in ustih Ae-soon, njeno zapeljivo fantovsko puhanje dima med poležavanjem na hotelski postelji, je za pogled hkrati izziv in past. Priče smo obdobju, v katerem so nastali predsodki pred kadilkami. Nova filmska estetika tobačnih užitkov premakne fokus konservativnega patriarhata: šele z obdobjem zgodnje korejske modernosti dotlej nevtralnno žensko kajenje postane in do današnjega dne ostane neprimerno; spremljata ga skrivaštvo in zadrega. Primer cigarete pokaže, da je spoj moderne tehnologije, japonskih vplivov (odvisno od obdobja; na Japonskem je kajenje veljalo za nežensko oziroma je označevalo popustljivo moralnost) in hollywoodske tovarne sanj preoblikoval stare in ponudil nove oblike problematične ženskosti: pošastnost je postala stvar odtenkov.

Mogoče je reči, da problematična lepotica Ae-soon uteleša freudovski *unheimlich* tako v izvirnem pomenu zapuščanja varnega in znanega prostora doma kot v pomenu izstopa iz skritega/zasebnega stanja. Namiguje tudi na Freudovo pričakovanje "spodrsaljaja" (tudi lingvističnega) kot možne rešitve. Nepredvidljiv *unheimlich* je manj kričeče obličje groze in bolj "nečistost", ki vztraja v (vzajemno strašljivi) bližini reda, ki se mu upira in h kateremu se hkrati vrača. V Ae-sooninih oblačilih, laseh in jeziku je nekaj povsem domačega, a hkrati z gibanjem in moškimi privilegiji, ki si jih nepričakovano vzame, popačenega. Moški so v filmu le žrtve ali, kot nam govorita primera učitelja in voznika taksija, branilci urejene, racionalne in paternalistične kolonialne modernosti, ki postane grožnja in se v glavi in pod vodstvom uporne ženske spremeni v morilsko naglico. To je razlog, zakaj mora biti nesrečnica kaznovana.

V sklepnih prizorih filma vidimo, da je nedolžna žrtev naglice, mala Jeong-hee,

**Slika 10:** Pošast. (Vir: Korejski filmski arhiv)



preživela. Okreva v bolnišnici, spi, odigrala je namreč vlogo praznega posrednika do konca. Režiser ni dopustil posodobitve Milletove tragične podobe žrtvovanja in sprave, kakor je bila naslikana in potem preslikana na platno in oder. Ženske je tista, ki jo je treba umakniti s slikarskega in filmskega platna. V bolnišnico hiteči mož je oborožen s pištolo. Ae-soonina usoda je znana. Reši jo lahko le vnovičen čudež, ki bi znova vzpostavil njen položaj v redu stvari. Preden zaspi, hčerka na mehaničen način pokliče mater in s tem očitno namigne na to možnost. Poleg tega prijatelji skušajo upočasniti očeta in obvladati njegovo jezo. Materino začasno zanimanje, obžalovanje in bolečina, ki jih začne kazati po tem, ko avto povozi otroka, so nenadno, a vendarle pričakovano prekinjeni v zadnjem tragičnem prizoru, ki neposredno oponaša pretirano, tragično teatralnost nemih filmov.

Takoj ko otrok zaspi, tragična junakinja, tresoča od groze in s praznim pogledom bolščeča v nič, molče sprejme odločitev: popije strup, oslepi (!) in kmalu zatem umre. V poslednjih bolečinah pokliče hčerko, toda gesta je že skoraj kričeče naključna. V njenem praznem pogledu je videti nekaj, kar spominja na otopelo smrt povožene živali. Resnična žrtev nesreče, otrok, ostaja zgolj speči angel, ki mu nikoli ne manjka življenja in lepote. Na drugi strani si razmršena Ae-soon – njene oči so ugasnile in se ujele v družbeno past – zagotovi zadnjo transgresijo samo s popolnim samožrtvovanjem, z izstopom iz svojega telesa.

Ženska z nejasnimi motivi, oseba, ki je ujeta v telesu kokete in ki je (ne)občutljiva na poglede, ostane relativno nedoumljiva do konca filma. V trenutku, ko vzame stekleničko s strupom iz torbice, nam režiser didaktično ponudi svojo roko kot *deus ex machina*. Padec pošasti je katarzičen in v bistvu vesel dogodek.

Zato morda ne preseneča, da je prizor Ae-soonine smrti opremljen z nepričakovano modno, lahkotno glasbo. Ali ni moderna "uspavanka smrti" omenjena v podnaslovu?

Čista, organizirana in cenzurirana korejska modernost se nadaljuje v zgoščnem, kompresiranem ritmu, v postavitvi brez povratne zanke in z razvojem brez povratka. Star patriarhat mora umreti samo zato, da bi se znova rodil v belem blesku električnih luči in ob romantičnih zvokih priljubljene skladbe. V temi in tišini – in tako je občasno še danes – je edina preostala stvar telo pošasti – ženske, ki je z roko v roki z modernim redom sanjala o svojem gibanju.

## 6

### JAVNA TELESA (PRESTOPKA): POSTFEMINISTIČNE FIGURACIJE ŽENSKOSTI IN DEKLIŠKOSTI

*Bolj kot me niti vežejo in vlečejo, / bolj plešem z melodijo. / Bolj kot plešem, bolj kot plešem, / tesnejše, tesnejše so niti. / Potem počí. // Okleni se niti. / Hej, ti lutkar / okleni se, žalostni lutkar, okleni se. / Pozabi na cele niti, / samo obdrži konce. / Visoki in nizki, / samo ti dvoji. / Če si visoko, sem jaz nizko. / Če sem jaz visoko, si ti nizko. (Kim Chi-Ha, iz: Lutka)*

V naslednjih odstavkih bom poskusil dosledno obravnavati širok razpon zgodovin, etnografskih in avtoetnografskih odkritij, terenskih opažanj in popularnih pripovedi, ki se nanašajo na lutkizacijo v ožjem in širšem vidiku. To bo pričujoči študiji omogočilo, da se približa materializaciji izjav in metodoloških zastavkov iz predhodnih poglavij. Vplivne lutkizirane podobe so v okviru nove (ali prenovljene) korejske melodramatične ženskosti (Abelmann 2003) razpršene vsepovsod. Delujejo kot pomembne naprave in spoji, diskurzivni in materialni vozli, ki povezujejo infantilno ljubkost in melodramo z dejanskostjo objektivizirane ženskosti in z ohranjanjem oviranosti ženskega gibanja (fizičnega, družbenega in političnega).

Ne preseneča, da so v Južni Koreji zgodnjemoderna književna dela in protofeministične razprave izkoriščale motiv ženske-lutke, delno na sledi Ibsenovi priljubljenosti med japonskimi in korejskimi kulturnimi elitami, tj. literarnih primerov, ki so na neki način potrjevali paradoksen položaj *nove ženske*. V prejšnjih dveh poglavjih smo videli motiv lutk v Na Hyae Seokinih ibsenovskih delih, ki pripadajo kulturno specifičnemu izkustvu korejskih odnosov med družbenima spoloma; prepoznali smo ga tudi v belskih lutkah v filmu *Varljivi sen*. Še več: poskušal sem razumeti figuracije ženske, ki je v vojni s svojim telesom in združi svoje iskanje svobode s telesno samozatajtvijo. Pesničine pesmi prinašajo razkritje ženskega "uma, ki ga ni mogoče nadzorovati" in ki je postavljen v nasprotje s spoznanjem, da je njeno "telo ničvredno" (Seo 2001; Hyun 2004; Kim 2002). Ključna prevara podivjane modernosti je namreč um, ki je domena popolnega nadzora, in telo, ki je brezumno čaščeno. Prava lutkizacija se dogaja v ptičjih kletkah *Mimonga*:

ključni zunanji pritisk se zgodi znotraj v obliki ponotranjenega pogleda in s številnimi pretanjenimi "psihosomatskimi" izrazi, ki imajo pogosto videz ženskega delovanja.

Obsežna reprodukcija omejitev ženske družbene mobilnosti se skoraj vedno materializira (in podvoji) v govornih omejitvah in v dejanskem fizičnem gibanju, vključno z oblikovanjem, stilizacijo in neposrednejšimi posegi v žensko telo. Zato imajo celo najosnovnejše situacijske svoboščine pogosto visoko ceno. Ona bo tako ali drugače plačala za "izdajo": podobno kot resnična usoda, ki je doletela Na Hyae Seok, mora Ae-soon, filmsko antijunakinjo, ki poruši patriarhalni moralni red, doleteti sramotna smrt in kazen ob koncu filma v obliki samomora (ko spi je strup v bolnišnici, potem ko je spravila v nesrečo svojo hčer, melodramatično "angelsko" gospodično).

Poleg očitnih podob lutk, lutkizacije in ženske nemobilnosti nas v tej razpravi še posebej zanima način umeščanja "ljubezni" ali še boljše "romantične ljubezni", ki jo v zgodnjemodernističnih okoljih vidimo kot paradoksalno domeno potencialnega ženskega osvobajanja ali vsaj občasne svobodne izbire. Ženska "ljubezen" ali zmožnost ljubiti, bodisi materinska ali partnerska, je osrednja oblika/artikulacija, ki je zavzela delno izpraznjeno mesto ubogljivosti in skromnosti. Ta artikulacija se nenehno konstruira in potrjuje skozi uprizarjanje pravilne drža (ob strani), mirovanja, odvisnosti/zvestobe, čakanja, odsotnosti. Ženska ljubezen mora biti – in to je ključnega pomena – pod nadzorom: ritualizirana in melodramatizirana.

Geslo "poslušaj svoje srce", kar je v nasprotju z zaukazano racionalnostjo neokonfucianskih družbenih odnosov, pomeni kulturni odmev tujega literarnega sentimentalizma in hkrati obnovo dobro znanih starih ženskih bojov iz obdobja Joseon, ki so bili opisani v stoletjih korejske *Écriture feminine* (Lee 2002). Kljub očitnim dilemam, ki jih takšen sentimentalizem (vsaj heteronormativni) prinaša v feministično razpravo, je jasno, da je zadnjih sedem desetletij korejskega družbenega življenja prineslo mnoge otipljive spremembe, vključno z delno redistribucijo zmožnosti in afektov, čemur so sledili tudi zunanji znaki in navade.<sup>19</sup>

Prevladujoč duh in zagon naj se spreminjala iz generacije v generacijo korejskih žensk. Osrednja vloga spoštovanih matriarhinj kot ključnih podpornih stebrov družinskega življenja in tudi družbene harmonije (vključno z njenimi rahlo usihajočimi patriarhalnimi vidiki) v težkih časih, ki so prispevale k industrijskemu

---

<sup>19</sup> Glede na sociološke obravnave zgodnjih 70. let je 86 odstotkov študentk na Univerzi Yonsei leta 1970 vselej nosilo zahodnjaške obleke, kar je bil znak splošne modernizacije pred demokratizacijo (Anspach in Yoon 1976).

preoblikovanju polotoka in k različnim družbenim gibanjem, se je spremenila v času generacije izobraženih, vendar večinoma nezaposlenih poročenih žensk srednjega razreda, ki so uživale v relativnem bogastvu in ideologijah "življenjskega stila". Te žene in matere so posvetile precej časa in energije izobraževanju in drugim dejavnostim, namenjenim "izboljšanju možnosti" svojih vse bolj demaskulariziranih sinov in nikoli bolj ljubkih hčera. Preobrazbe se nadaljujejo s sanjami generacije, ki bi jih legendarna južnokorejska feministka Cho Han Haejeong imenovala generacija "spolno privlačne ženske" (Cho 2002).

To poglavje se ukvarja z ohlapno artikulacijo "lutkizirane ženskosti", da bi pokazalo, kaj se je zgodilo s "spolno privlačno žensko" v Koreji v zadnjih desetletjih. Vseskozi bom vključeval motive iz bolj oddaljene modernosti, pri čemer bom skušal prepoznati logiko v ozadju in sodobne artikulacije tovrstnih družbenospolnih gibanj. Povedano s teorijo: v pričujočem poglavju se moramo lotiti obsežnih asemblažev, ki normalizirajo in krotijo čisto-postajajoče/postajajoče deklet (molekularno, liminalno) prek organizacij in mreženja "resničnega dekleta" (molarnega, teritorializiranega) pri prehodu v postajajočo-žensko (molarne in molekularne funkcije in izrazi).

Z drugimi besedami: raziskal bom specifično in domnevno obrobno podobo lutke, ki je samo ena od izraznih ravni v neoliberalnem življenju korejskih deklet in mladih žensk ter njihovih utelešanj. Ta specifična figuracija "korejske lutke" bo pokazala povezave in plasti, ki bi bile v tradicionalnem modelu liminalnosti na strani integracije oziroma bi predstavljale zankasto različico althusserjanske interpelacije ali vsaj upodobile nezmožnost preboja v spiralni bataille-foucaultovski transgresiji znotraj spektakelskih kapitalističnih režimov.

Lutkizirana razmerja nam bodo omogočila odprto razpravo o pozahodnjem pogledu (zunanjem ali ponotranjenem) na Južno Korejo, ki je bil v predhodnih "zgodovinskih" poglavjih samo nakazan, ter o modelu ženske transgresije, ki temelji na dinamični meji med "predmodernim/modernim". Medtem ko je zgodnjekapitalistična modernost prenehala uporabljati pozahodnjene izložbene lutke ter bele luči bolnišnic in hotelov, pri čemer je kritizirala olepšano *ajummo*<sup>20</sup>, je neoliberalna postmodernost nadaljevala popolno normalizacijo *mogal*, ki bi jo s feminističnega vidika morali zaznati kot paradokšno, svetohlinsko in včasih neposredno nasilno.

Na tem mestu se moram sklicevati na mnenja zahodnjakov, ki so proizvajali s

<sup>20</sup> teto; pogovorno: žensko srednjih let.



kolonialnimi toni zvenečo moralno paniko, podkrepljeno s feministično pravičnostjo, ki je na drugi strani pogosto umanjala v njihovi obravnavi zlorab žensk "v domovini" ali pri njihovi lastni zlorabi "orientalske" ženskosti. Zelo jasno želim poudariti, da so mi omenjeni čudaški zahodni protofeministični glasovi iz preteklosti služili za ironičen spopad z mojo lastno umeščenostjo in mojim problematičnim feminističnim pogledom.

Ko je ameriška podeželska učiteljica in pisateljica didaktičnih besedil Mary Hazelton Blanchard Wade (1860–1936) leta 1913 pisala o lutkah sveta (vključno z japonskimi in korejskimi), jim namenila personalizirane in kulturno specifične glasove in jim dopustil, da govorijo same zase, je samo ponavljala star pripovedni trop oživljanja neživih antropomorfnih in zoomorfnih objektov – lesenih ali keramičnih kopij živih bitij. Poleg običajnih psihoanalitskih teorij fetiša in transferja so bile meje med antropomorfnim predmetom in biološkim človekom vselej tanke in to ne samo simbolično, temveč tudi pri popolnoma živi afektivni izmenjavi na premici človek-žival-objekt vključno s povsem hibridnimi "vmesnimi" oblikami.

Razvidno je, da je ideji kiborga – ki je bila priljubljena v kulturni teoriji (vključno s feminističnimi izpeljavami) v 90. letih prejšnjega stoletja (Haraway 1991: 149–83) in se je v vmesnem času razširila v obsežne in včasih neplodne teoretske razprave o posthumanem položaju človeške vrste (Toffoletti 2007) – predhodilo tisočletje kulturnih predstav in prepričanj, ki so se ukvarjale s hibridnimi oblikami in liminalnimi izkustvi, kar vključuje tudi z množico vzhodnoazijskih kulturnih praks. Lutke in ljudje so se spajali v kompleksne vzorce, pri čemer so vnašali intenziteto svojih afektivnih izmenjav različnim zgodovinom pred in med vzhodnoazijsko modernostjo in vse do danes, pred in po relativno nedavnem (približno dve stoletji dolgem) na Zahod vezanem razcvetu tehno utopij.

V starodavni Kitajski je slavni šaman Wu Yen She animiral lutke, da bi zabaval cesarski dvor. Car je postal ljubosumen na eno od lutk, ki je zaljubljeno pogledovala dvorno damo, in naročil, naj jo razparajo. Pokazalo se je, da je bila narejena samo iz lesa in usnja. (Bush 2001: 39)

Na tem mestu hočem preveriti, kako tovrstna podoba in duh lutke ali marionete ponovno umestita (prejšnji generaciji bi bilo morda ljubše reči "ponovno vpišeta") sebe in svoje skoraj antropomorfne značilnosti v utelešeno subjektivnost in v samostilizacije sodobnih vzhodnoazijskih žensk in, do določene mere, novih androginih moških. Lutkizacija bi tu lahko bila delna reprodukcija družbene nemobilnosti ali vprogramirane omejene mobilnosti korejskih žensk, objektiviziranih in

poblagovljenih v oslavljenem, a vendarle ohranjenem patriarhalnem redu. Poleg tega je produkt zunanjega in/ali ponotranjenega zahodnega pogleda.

Da bi razumeli, zakaj določeni fenomeni preživijo in uspevajo v domnevno postfeministični konjunkturi, moramo upoštevati načine, na katere starejše družbene formacije in kulturne oblike še vedno sooblikujejo materialnost sodobnega, z družbenim spolom zaznamovanega vsakdanjika. Postopno poblagovljenje in fetišizacija statične ženskosti (vključno s sorodnimi izpopolnjenimi utelešenji in načini) nista čakala na zrelo industrijsko modernost in kapitalizem ali na spektakelski kapitalizem postindustrijske dobe, saj sta se skozi zgodovino patriarhata zakoreninila tako na Zahodu kot na Vzhodu. Ustvarila sta materialne tehnike ali tehnologije družbenospolnega zastoja (od kitajskega lomljenja in prevezovanja stopal ali ozkih steznikov evropskih plesnih dvoran 19. stoletja vse do visokih pet na utrujenih ženskih vozačicah na postajah lokalnega Gyeonggi-do avtobusa ali na seulski podzemni železnici), zato morata vselej biti ustrezno historizirana, vključno s ponovno obravnavo zgodovinopisnih in književnih pripovedi iz preteklosti.

Še več, ustreznega opisa južnokorejske lutkizacije, četudi vključuje različne feministične in postkolonialne teoretične vidike ter ustrezno historizacijo, v nobenem primeru ne moremo izolirati od drugih pomembnih vidikov uprizarjanja družbenega spola v vzhodnoazijskem kontekstu. Zanimivo dejstvo, da so ženske imenovane za lutke, razumljene kot lutke, da delujejo kot lutke, ali da so celo oblikovane (in samooblikovane) v žive lutke, moramo zato obravnavati v dinamičnem razmerju z vse bolj poudarjenimi območji melodramatične in infantilizirane ženskosti (Abelmann 2003: 22–5) in, do neke mere, glede na splošno oglaševano androgino metroseksualno in "vsestransko" moškost (Jung 2011: 163).

Mogoče je reči, da je Mary Hazelton Blanchard Wade, ko je v zbirko zgodb o lutkah vstavila poglavje o korejski lutki, v njenem glasu obudila velik del svojega kolonialnega nerazumevanja in dobrohotne ošabnosti v odnosu do drugih kultur, toda hkrati določen zanimiv in skoraj zdravorazumski protofemistični zagon. Zanj je korejska lutka rezultat revščine; izdelajo jo dekleta sama iz lesene paličice in papirja; je brez ust, oči, rok in ušes. Dekle, ki jo je naredilo, je prav tako brez imena. Ker nima osebne imena, jo imenuje "hčerka Wanga" in njeno prijateljico "hčerka Kima" (Wade 1913: 105). Pogled Wadeove je oplazil neokonfucianski patriarhat poznega joseonskega obdobja, ko je poskušala opisati specifičen podrejen kontinuum dekleta-lutke: dekle in lutka sta vezani na to, kar se kaže kot očitna nesreča njunega družbenega spola.

Medtem ko opisuje, kako oče in brat dekleta ne upoštevata, hkrati skoraj ironično navede, da ima "temen obraz", in celo trdi, da ni preveč lep v primerjavi z drugimi azijskimi obrazi. Poleg tega predstavi dekletove sanje kot naivne, celo za otroka. Osnovna igra, ki se je hčeri Wanga uspe domisliti, nas Wadeova z veseljem obvesti, je igra poroke – lutkine poroke. Kot osrednja, vendar pasivna figura takšnega obreda je omenjena tiha in utišana nevesta.

V enem od zadnjih prizorov zgodbe o korejski lutki dekleta – z dolgočasena od igre – obišejo opico v kletki na dvorišču, kar je na neki način metafora za to, kar je Wadeova izrazila že prej: v kletko zaprte zmožnosti celotnega družbenega spola. V kletko zaprte naravne zmožnosti na drugi strani niso opisane nevtralnimi z implicitnim pokroviteljskim duhom "obžalovanja", temveč odkrito utišane; kot jih opisuje Wadeova in druge zahodne avtorice, so v osnovi podobne opici, tj. brezumne. Zadnja vrstica zgodbe je zgovorna: "No, gotovo je udobneje biti korejska lutka kot opica" (Wade 1913: 119).

Z lahkoto vidimo, da ta nenavadni primer iz leta 1913 že vsebuje vse sestavne dele lutke-stroja iz zgodnjega 21. stoletja, kot tudi metodološke dileme: vidik ekonomskega razvoja in delavskih odnosov, izobraževanja, odnosov med družbenima spoloma (vključno z njunimi jasnimi vlogami in omejitvami) in s tem tesno povezanim vprašanjem "zadovoljujočega" ali manj zadovoljujočega telesnega izgleda. Dva referenčna okvira, dve diskurzivni polji sta na zanimiv način povezani in združeni. Obzorje stereotipne *agassi* (gospodične iz joseonske dinastične dobe) iz poznega joseonskega obdobja, ki je bila vzgojena in zaprta v kletko neokonfucianskega afektivnega omrežja, temelječega na hčerinskem usmiljenju, ter dvojna podreditev tako ženske kot mladega človeka je sopostavljena (oziroma bolje: izpostavljena) pokroviteljskemu zahodnemu/pozahodnjemu skoraj-liberalnemu in skoraj-feminističnemu pogledu, ki je z etičnega vidika problematičen, saj pogosto podpira objektivizacijo srčkane/modne ženskosti ter prinaša nasilne intervencije v religijsko in druga področja korejskega življenja.

Toda lahko se vprašamo, kaj je na lutkizaciji "azijskega"? Mogoče je špekulirati – ne da bi se pustili zapeljati nenamerni in tipični zmoti antropologov, ki so očarani nad otipljivimi odkritji na "njihovem" terenu – da je vseprisotna podoba lutke na neki način močno vezana na žensko iz Vzhodne Azije ter vse bolj na vzhodnoazijske mlade moške, ne glede na že omenjene genealogije? Zdi se, da preprost vzorec z Youtuba in Googla potrjuje ponavljajočo se rabo prispodobe lutke pri vzhodnoazijskih in v manjši meri pri azijskih dekletih, še posebej idolov in *eoljjangov* (pogosteje z latinskimi črkami kot: *uljjang*, *ulzzang*, *eulzzang*) – idolov

z "najlepšim obrazom". Iskanje "evropskih lutk" ali "ameriških lutk" na drugi strani nikoli ne obrodi toliko Youtube zadetkov, ki prikazujejo ženske, njihove obraze in telesa. Iskanje "afriških lutk" prinese še manj zadetkov in med njimi je antropološko in folkloristično gradivo o lesenih maskah in marionetah: še eden od sadežev pozahodnjenege pogleda oziroma postkolonialnega iskanja (bolje: ustvarjanja) "avtentičnosti". Preprosto iskanje "azijskih lutk" ali specifičnih vzhodnoazijskih lutk (korejskih, japonskih, tajskih, kitajskih, itd.) pokaže razširjeno rabo z lutkami povezanega podobja in metaforike pri azijski ženskosti (bolje: ženskostih).

Pogostost rabe v angleško govorečem svetu kaže na ohranjeno zahodno uporabo stoletja starega orientalističnega motiva: lutkizirana azijska ženskost je stranski rezultat zahodnega pogleda in različnih lokalnih patriarhalnih okoliščin, ki so temeljile na podobi krotke in prilagodljive ter eksotične in erotizirane ženskosti. Razvidno je, da je ta podoba od vsega začetka vključevala tudi vidike diskurzivnega in stvarnega nasilja, zlorabe in izkoriščanja.

V razpravi o tipični "kitajski lutki" in motivih "Madame Butterfly" iz orientalističnih pripovedi je Sandra Lyne pisala o japonskih izkušnjah Pierrea Lotija (s pravim imenom Julien Vard, 1850–1923), literarnega deda motiva "Madame Butterfly", ki se med obiskom Japonske ni ukvarjal samo s pridobivanjem začasne žene, temveč je tudi pisal zgodbe, ki so opisovale japonske ženske kot lutke. Lyne poudarja ključne vidike zahodnega pogleda, ki so zabetonirali in poblagovili azijsko ženskost:

Loti (in potem še drugi pisci Butterfly zgodbe) je zmožen ustvariti konstrukt, ki ga je mogoče izkoriščati brez težav in brez zapletov, ki bi bili povezani z odnosi med moškimi in ženskami v Evropi. Azijske ženske postanejo replike, simulakri. Pravi odnosi niso mogoči s takšnimi stvarmi, z blagom, ki je neločljivo od cenenege kiča in navlake japonskih eksotičnih trgovskih izdelkov (Lyne 2002: 1)

Zahodni moški (ki avtohtone patriarhalne prakse delno sprejme in delno zlorablja) se pretvarja, da je tisti, ki vleče niti:

S prikazovanjem žensk kot "lutk" sebe ustoliči za nadzornika igralnice, za subjekta, ki mu morajo lutke zagotavljati zabavo in užitek. "Lutke" seveda ne jočejo "pravih" solz, kajti njihova kultura dovoljuje igro: "lastnika" torej ne bremenijo zapleti, ki bi izhajali iz čustvenega razmerja ali etične dileme. (Lyne 2002: 1)

Spektralno oblikovanje orientalizma je znova oživiljeno v trenutku, ko postkolonialno samooblikovanje in samoopolnomočenje prek ironije in igre, ki ju uprizarjajo denimo Tokyo Harajuku "gotska Lolita" ali "decora" dekleta, postane

izpostavljeno lačnemu pozahodnjemu pogledu globalnih občinstev, ki ustvarja željo po vse bolj medlih različicah "primernih Azijcev".

Toda pri fenomenu lutkizacije ne gre samo za nabor ponižujočih metafor, s katerimi belski gledalci in drugi komentatorji opisujejo seksualno privlačna ali ozaljšana dekleta, oziroma za sanje o preoblikovanju v barbiko podobno bitje, kakor bi lahko sklepali po kopici spletnih priročnikov o ličenju, narejenih za in s strani azijskih najstnikov in mlajših odraslih. Bolj gre namreč za sestavni del že normaliziranega udejanjenja z družbenim spolom zaznamovanih oblik, modalnosti in odnosov, ki odražajo tako star orientalistični pogled (delno ponotranjnega med lokalnimi občinstvi) kot nove priljubljene obsesije.

Zdi se, da lahko dosledni sledilci mainstream K-pop produkcije lutkaste podobe in objekte, vključno z lutkiziranimi ženskimi telesi in lutkiziranim jezikom, najdejo vsepovsod. Na tem mestu je ilustrativen primer južnokorejske pevke G.NA, rojene leta 1987, katere telesne mere in obline niso samo predmet razprav med oboževalci, medijskih ugibanj ali zapisov na blogih (kot je običajno v svetu pop idolov), temveč so bile del promocijskih kampanj, pri čemer so pevko pogosto primerjali z izložbeno lutko; ob nekaterih priložnostih je javno, pred kamerami pozirala ob boku plastičnih lutk. Njeno telo (uradne mere: 168 cm, 47 kg, naravne prsi v velikosti D-košarice in poudarjeni boki) je označeno kot "manekensko" (*manaeking mommae*), kot podoba, ki jo oglašuje njena lastna produkcijska hiša.

Lutkaste podobe so razširjene v živih nastopih in glasbenih videih, včasih resnično ekscesno, npr. v glasbenem videu za pesem iz leta 2010 "Gyauddung" ("Tilt My Head" [Nagni mojo glavo]) ženske pop skupine Girl's Day: članice zasedbe v njem nastopajo kot androidi za tovarniškim tekočim trakom, ki proizvaja jo plastične lutke z gumijastimi pričeskami po svoji lastni podobi. Lutke minuto kasneje "oživijo" (čeprav hkrati ostanejo "plastične"), ko se jih dotakneta barviti ličili: maskara in rdečilo za lica.

Vodilna ženska K-pop skupina Girl's Generation (SoShi, SNSD) v več glasbenih videih in komercialnih kampanjah uporablja podobe popolne lutkizacije in s tem povezane stilizacije. Nekateri njihovi izdelki, kot je video za pesem Gee (2009), članice zasedbe predstavljajo kot okamenele izložbene lutke, ki jih nosi naokoli trgovec (igra ga Min Ho, član priljubljene fantovske zasedbe SHINee); vključuje tudi trop "oživljanja", toda samo znotraj okvira infantilne ljubkosti Girl's Generation, združene s prebujajočo seksualnostjo, kar je mešanica, ki jo njihovo občinstvo pozdravlja in o kateri v vrstah najbolj zvestih oboževalcev potekajo razgrete razprave, ali je problematična in škodljiva.



**Slika 11:** "Lutke" *Girls' Generation* (Uradna zbirka fotografij, SM Entertainment); Vir: Seouli, 2018



**Slika 12:** Skupina Laboum, Global H Media; Vir: Seoulbeats, 2014

Ko so za turistično kampanjo "Za vedno tvoj, Seul" leta 2009 nastali videi, ki prikazujejo znamenitosti tujim turističnim trgom, so našo pozornost pritegnile tri različice: videi s kitajskim, japonskim, angleškim jezikom, namenjenim mednarodnemu trgu. Zanimiva v teh videih je distribucija tako motivov in K-pop ikon kot tudi namigovanja na družbeni spol. Kitajski video se osredotoča na lokalno hrano in nakupovanje na tradicionalnih tržnicah. Japonska različica prikazuje bolj odrasle ženske, ki etiketirajo nakupovalna središča, predmete in tudi dejanskega korejskega fantovskega idola, ki nastopa na nekem prizorišču, in na ta način namiguje na specifično japonsko lokalizacijo korejskega vala z ženskami, ki letijo v Korejo, da bi tam nakupovale, opravile estetske in medicinske posege, toda tudi preverile, ali držijo medijsko razširjene predstave o korejski možatosti/moščnosti.

Različica v angleškem jeziku je bila narejena kot slavljenje melodramatične "romance" z več fantovskimi zasedbami (upravlja in ustvarja jih podjetje SM Entertainment), ki so nenehno v gibanju in dejavno ustvarjajo prizorišče za zaljubljeni par, ki se sprehaja po mestu, medtem ko članice Girl's Generation (ki jih vodi omenjeno podjetje) pasivno stojijo v izložbah in znova nastopajo kot izložbene lutke. Zdi se, da ta specifična distribucija družbenospolnih vlog in afektov govori v prid moji hipotezi, da so bolj neposredne oblike korejske ženske lutkizacije redko ustvarjene in razumljene kot povsem odporne na vsiljiv zahoden/pozahodnjen pogled, naj bo zunanji ali ponotranjen; in da so problematične z vidika postkolonialne emancipacije in feministične politike družbenega spola.

Motivi in trenutki "oživljanja", ki se pojavljajo v okviru sestrstva lutk in se poigravajo z zmedenimi moškimi liki oziroma moške lutke/igralce na prizorišču celo fizično napadajo – vse to je že normalizirano v K-pop lutkiziranih pripovedih. Posebne "ženske" taktične sposobnosti so predstavljene skupaj z določenim tipom politične korektnosti, ki nikoli ne doseže ravni strateške intervencije v dejanski jezik in materialnost družbenospolnih odnosov. Nekatere deklishe skupine, kot je 2NE1, so zasnovane za posredovanje močnejših sporočil, tudi tistih, ki se nanašajo na zlorabe v partnerskem odnosu; druge skupine, kot je denimo Piggy Dolls, v kateri nastopajo tri dekleta s prekomerno težo, posredujejo nenavadno vizijo "debele, a vendarle prikupne/vroče ženskosti". Toda infantilna igrivost, telesno preoblikovanje, melodramatične obsesije z romantično ljubeznijo ter čaščenje idealiziranega nežnega in spolno privlačnega moškega kot končne "nagrade" – vse to je po navadi nujna in močna ublažitev in pacifikacija novopridobljene "ženske moči".

Producenti K-popa in mediji so še vedno relativno pozorni, da ne erotizirajo

prednajstniških in zgodnjenajstniških likov do mere japonskih kreativnih industrij, toda tudi to se utegne spremeniti zaradi nenehnega združevanja otroških zanimanj in dejavnosti, kot so plesni nastopi, s sistemom idolizacije in z vse bolj seksualizirano pop glasbo, ki se pogosto opira na izvajalce srednješolske starosti. Dejansko se to v javnih razpravah, sodnih zaslišanjih glede javne morale in v pop pripovedi že potrjuje. Dober primer razvoja dogodkov je kratek prizor iz žajfnice ob koncih tedna ("TV drame") *Banjjak banjjak binnaneun* (*Twinkle twinkle shiny*; slovenski naslov: *Svetlikanje*) (MBC 2011), v katerem devetletna hčerka (lik Park Ji Won, ki ga igra otroška igralka Sin Su Yon) nepričakovano uporabi izraz "seksi" in ga poveže s K-pop idoli:

Ji Won [boža teto po laseh]: 'Teta, kako si postala tako čedna? Tako čedna, teta. Lasje so čedni, obleka je čedna, tako si seksi, kot sestra Yuri iz Girl's Generation. Mati [zaskrbljeno]: 'Hej, tamala, kaj, seksi? V težavah boš. Ali sploh veš kaj pomeni seksi?' Ji Won: 'Vem!' [ustane, pleše in poje] 'Chiki chiki chaka chaka choko choko cho, če boš poredna, chiki chiki chaka chaka choko choko cho, bomo izvedele.'

Dekle poje del izvirno otroške pesmi hitrega ritma iz priljubljene južnokorejske risanke *Nalara Syupeobodeu* (*Leteči skejt*) (KBS, 1990) v popačeni, upočasnjeni maniri, z mehkejšo izgovorjavo in podaljšanimi samoglasniki, medtem ko zapelji-vo pleše s tipičnimi erotiziranimi gibi bokov in ramen po vzoru K-pop glasbenih videov. Prizor se konča, ko se ded in oče posmehujeta nastopu dekleta, njena babica in teta sta zaradi vsega skupaj zmedeni, medtem ko njena mati deluje zaskrbljeno. V naslednjem delu oče zahteva, naj dekle ponovi nastop, tokrat za gosta.

Ko je raziskovalka in dokumentaristka Katrien Jacobs intervjuvala ljudi v Honkongu, Tajvanu in celinski Kitajski glede prevzemanja japonskih lutk in lutkastih alter egov, je raziskavo utemeljila na precej drugačni (mogoče je reči tudi precej bolj optimistični) premisi od moje:

Želela sem analizirati izkušnjo "imeti lutko" ali "poistovetiti se z lutko" na podlagi različnih vrst fantazij o lutkah in vprašanja, kako lutke pomagajo ljudem znova občutiti nedolžnost in spolno fluidnost. (Jacobs 2009: 1).

Če postavimo nedolžnost (po mojem mnenju je večinoma hlinjena, ogrožena ali celo spremenjena v fetiš) ob stran, je nedvomno na delu določena fluidnost: biti azijska lutka pogosto pomeni bolj odločitev za posebne kirurške in kozmetične posege ter zadeva oblikovanje in samooblikovanje (vključno z gestikuliranjem



in spremembami glasu), kakor pa na prvem mestu za "biti Azijec" ali celo "biti ženska" ali za neposredno ukvarjanje s podobami lutke *sensu stricto*.

Tako je zvezdnica Youtuba Magibon, belsko dekle iz podeželske Pennsylvanije, iz sebe naredila eno od mednarodno najbolj prepoznavnih "japonskih lutk": statično, molče bolšči v kamero, medtem ko med poziranjem izžareva slepo afektivnost in prikupnost. Po prvem videu z naslovom "Me, Doing Nothing" (Jaz, ko ne počnem ničesar), ki je pritegnil zanimanje japonskega moškega občinstva, je izkoristila psevdorejaponske motive, zaradi katerih je postala slavna v japonskem in mednarodnem medijskem prostoru, in ponudila kawaii. Potem so tu imitatorke Magibon, večinoma prav tako belke, ki objavljajo videe o tem, "kako je biti azijsko dekle", v katerih posnemajo lutkizirano podobo svoje vzornice, njeno nepremičnost in omejeno gestikulacijo.

Pri tem ostaja neodgovorjeno vprašanje, kako ta molekularna fluidnost skupaj z očitno negibnostjo kavkaškega dekleta, ki se dela Azijko, ter moških različnih ras in nacionalnosti, ki oblečeni v japonske like iz risank prešuštvujejo s silikonskimi "pravimi lutkami" (Whitney 2010), prispevajo k svobodnemu delovanju in družbeni mobilnosti resničnih Azijk?

Metafora azijske lutke in neposredno izkoriščanje sta medsebojno povezani na več bolečih načinov, še posebej v prikrajšanih družbenih razredih. Naj na tem mestu navedem spletni pogovor z 20-letnim južnokorejskim fantom, ki je pustil srednjo šolo in zdaj dela kot vratar v seulskem nočnem klubu. Njegove sanje so, da pred babico pred njeno smrtjo pelje na Havaje. Pridruži se jima lahko njegova sestra; v njegovih sanjah je skupaj z njima. Toda, kot prizna, s sestro nista govorila že več let, ker ona dela kot prostitutka, oziroma živi, z njegovimi besedami "suženjsko življenje lutke".

SJ, star 20 let in rojen v Incheonu; Seul, novembra 2009:

*SJ: (...) številni pokvarjenci imajo lutko (korejsko punco, moja sestra tudi) lutki dajejo denar in tako se začne lutkino suženjstvo (...) SJ: sovražim jo, prekleto jo sovražim (...)*

*SJ: pravzaprav sem sestro nazadnje videl, ko sem bil star sedemnajst AP: Razumem ... torej ne živi več s tabo? SJ: vem približno kje dela AP: -\_-; SJ: čedna,,saj veš,, saj razumem,, zakaj si jo tipi želijo, ima nekaj,, nekaj,, humanističnega,, AP: je širokosrčna? SJ: ja je,, bolj je podobna mami kot očetu AP: Razumem ... Torej mati je dobrasrčna, oče pa ni?? SJ: saj,, ne zanikam, oče je... prekleti pijani prašič (...)*

Zdi se, da zahodnjaški svetovi seksualne industrije in izkoriščanja potrjujejo SJ-jevo specifično rabo z lutkami povezane terminologije: v različnih delih angleško govorečega sveta je azijska prostitucija neposredno oglaševana z izrazom

“lutka”. Preprosto iskanje po Googlu nam izvrže “azijske lutkaste spremljevalke” (Sidney), “azijski lutkast seznam neodvisnih azijskih spremljevalk in orientalskih agencij za spremljevalke” (London), “Azijsko-kitajske lutke” (London), “Orientalske lutke” (Melbourne), “Vročé azijske lutke” (Seattle), “Orientalska lutkasta-eksotična Chynah” (Los Angeles) in kopico podobnih primerov. Toda še pomembnejše od teh primerov z družbenim spolom zaznamovanega orientalizma je tisto, kar je že normalizirano: lutkizacija v širšem smislu, profana domena vsakdanje lutkizacije v Južni Koreji ter usoda tistih, ki se ji odločijo upreti.

O lutkizaciji v korejskem in vzhodnoazijskem kontekstu nisem začel razmišljati zaradi očitnih subkulturnih modnih lutk in čipkastih-mašnjičastih-roza stilizacijah iz tokijskega predela Harajuka ali morda Shibuya, ki so se razširile po vsej celine in svetu, niti zaradi cvetoče korejske industrije lutk. Razlog je bil v posebnem problemu družbene in fizične nemobilnosti nelutkiziranih deklet in njihovih občutjih odrinjenosti in zapostavljenosti.

*Ljudje so na dietah, hodijo na operacije, to je pač tako. Prijateljica si je vbrizgala botoks tukaj, tukaj in tukaj (kaže točke na obrazu), ker želi dobiti službo in moža. Ljudje so kruti do grdih ... nekateri me krivijo za okroglo obliko in velikost mojega obraza, lahko začutim njihovo energijo. Če me vidijo z ljubimcem, si mislijo “ni dovolj dobra zanj”. Tako je to. (YH, 25, brezposelna, Taepyeong, Seongnam).*

Naj ta problem podrobneje razvijem z avtoetnografsko zgodbo (nekakšnim zaznamkom s terena) o mojih opazovanjih o sprejemnih sestrah v seulskem metropolitanskem območju:

*Ko sem začel uporabljati storitve zasebnega zobozdravnika in drugih medicinskih klinik v območju Bundang v mestu Seongnam in v Gangnamu in Apgujeongu v Seulu, Južni Koreji, sem presenečeno opazil, da so vse receptorke in ostale sodelavke ne le mlade in zdravega videza, temveč tudi zelo suhe in po pravici povedano skladne z najvišjimi standardi ženske lepote, ki so v tem trenutku veljavni. Govorile so odmerjeno, s skoraj otroškimi šepetom in nenehno so se smehljale. Šele kasneje sem – z vidika tistega, kar imenujemo “ageizem” in “seksizem” – povezal nekaj od navedenega z nezmožnostjo, da debele ali na drugačen način “estetsko prikrajsane” ženske dobijo službo, ter z nadzorovanjem in izolacijo ženske delovne sile (...) (beležke za knjigo Azaleje na putu; Pužar 2009).*

Medtem ko sta resnost in klasična lepota v korporativnih okoljih še vedno zelo zaželeni in sta le redko nepomembni, je drugje, denimo v medijih, lutkizirana ljubkost že del prevladujočega toka. Na drugi strani so moški (razen tistih, ki delujejo v modni industriji in medijih) še vedno v veliki meri oproščeni teh strogih pravil z



**Slika 13:** Fotografija iskalke zaposlitve (na desni) in njen selfie [sebek] v slogu Facebooka. (Vir: osebna komunikacija)

izjemo pravil oblačenja glede na vrsto dela tako kot povsod drugje, ali v primeru metroseksualcev, ki prostovoljno prevzamejo to breme (Shiau in Chen 2009).

Moja nelutkizirana nekdanja študentka, oseba z nenavadnimi okusi, je poročala: *“Včeraj sem imela razgovor in šef mi je rekel: ‘tvoj individualni značaj je premočen in tvoja intonacija glasu zveni tuje, nekorejsko, in moraš se spremeniti, če hočeš delati v mojem podjetju.’”*

Na tem mestu moramo raziskati celotno estetsko geografijo, tj. fizično umeščanje ljudi, posebej žensk, v razredno in estetsko pogojene okvire. Na kratko, zaradi različnih prehranjevalnih vzorcev, genetskega bazena prednikov in življenjskih možnosti, vključno z dostopom do (zobo)zdravstvenega varstva in kozmetičnih posegov, imajo revni ljudje večje možnosti, da za vselej ostanejo grši. Tako na trgu dela kot v medijski sferi je na delu sistem utrjevanja takšne delitve: deluje z vzpostavljanjem dragih želja in nujnosti lutkizacije.

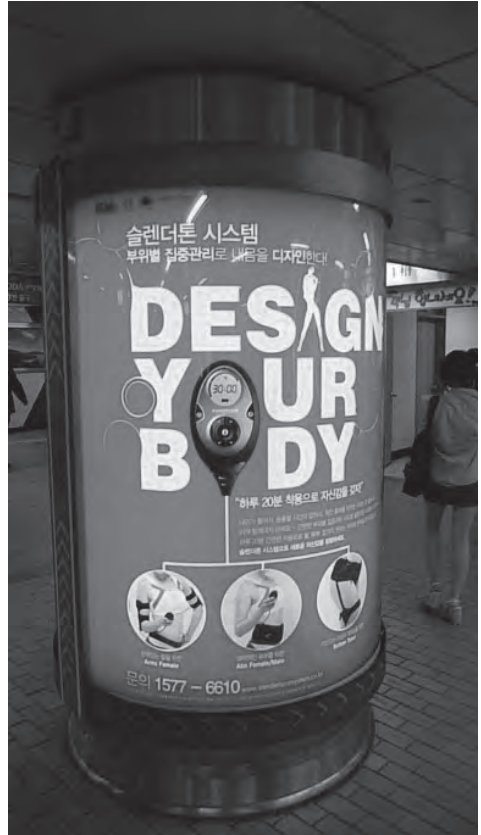
Zanimiv primer takšnih delitev in želja je pogosto tematiziran in posredovan koncept *Cheongdam-dong Myeo-neu-ri* videza (“videz Chungdamske snaha”), ki prikazuje posebno prefinjen slog ženske, ki hrepeni, da bo “ujela” partnerja v predelu Cheongdam-dong, v najiminitnejši soselki seulskega metropolitanskega območja, in si s pomočjo svojega videza zagotovila družbeno mobilnost.

Poleg prostorskega umeščanja lutkizacije obstaja tudi posebna časovna razsežnost: časovnica lutkizacije ne samo z vidika družbenospolnih zgodovin različnih korejskih generacij, temveč tudi z vidika posameznih življenjskih dob. Etnografska odkritja kažejo poseben časovni okvir vsiljenega oblikovanja, ki prevladuje v obdobjih prehoda in obredih “odraščanja” (vpisa na univerzo, začetka zmenkov, menstruacije, po zaključnih izpitih v srednji šoli), ali pri tistih, “ki se pripravljajo na iskanje službe,” oziroma se v določenih primerih “pripravljajo na poroko”, kar

**Slika 14:** Oblikuj svoje telo, Seul, Apgujeong. (Foto: A.P.)

se zgodi tik pred ali po diplomiranju na univerzi. Čeprav je lutka v teh obredih le redko omenjena, je lutkizacija zaželeno.

V pronicljivi avtoetnografski beležki, ki jo je napisala zame, je prihodnja brucka Seulske nacionalne univerze (SNU), ki jo je mati nekega večera nepričakovano odpeljala v trgovino, specializirano za trajne tetovaže obrvi, zapisala:



*Seul, januar 2011: o tetoviranju obrvi: to je bilo v nekem officetelu (korejska različica pisarne hotela, to verjetno že več ...): precej majhen prostor, čeprav sem rezervirala, sem morala čakati približno eno uro, še dve osebi sta čakali. Zdaj je visoka sezona... zaradi dijakinij zaključnih letnikov, kot sem sama haha -\_- zgolj ena ajumma (stara 30 ... morda 40?) je tam delala (...) ko je izvedela, da so me sprejeli na SNU, mi je razlagala, kako je za pametno mlado damo pomembno, da je "lepa" (...) aaah, še: študirala je fiziognomijo in mi je nekaj povedala o mojem obrazu. Natančneje, o mojem čelu. Rekla je, da bom bodisi jaz bodisi moj mož zelo uspešna. hahahaha -- na poti domov mi je mama rekla, da dela za lepoto industrijo, zato seveda o vsem govori v kontekstu lepote in podobno. Naj ne vzamem tega resno.*

Kljub treznemu tonu zadnjih vrstic je mati samo teden po tem zapisu dekle odpeljala na obisk v estetsko kliniko, da bi se pogovorili o nadaljnjih izboljšavah njenega fizičnega videza. Prva možnost, ki je bila omenjena, je bila pregib zgornje



**Slika 15:** Posledice »shujševalne masaže« (22 let, Gangnam, Seul). (Vir: osebna komunikacija)

veke, zelo razširjen kirurški poseg, imenovan blefaroplastika, ki po navadi vključuje odstranitev odvečne kože in maščobnega tkiva in se včasih izvede skupaj z odstranitvijo epikantnih gub iz očesnega kotička – epikantoplastika.

Kratko sporočilo, S, starost 20 let, Seul, januar 2011: *“To je bilo samo svetovanje. Nisem prepričana, ali si želim to narediti.”*

Čprav je “svobodna izbira” nelutkiziranih žensk pomembna, se je težko izogniti čustvenih posledicam: dodiplomska študentka Univerze Yonsei je v intervjuju o drugih temah decembra leta 2010 pokomentirala svoj zobni aparat: *“Žal mi je zaradi mame. Čprav se je res trudila, da bi bila lepa, sem na koncu pristala le na zobni aparat ...”* (SM, 23, Apgujeong, Seul).

Ključnega pomena je prostor odpora, dvoma in stresa, povezanega z vsakdanjo lutkizacijo. Obdobja prehoda pogosto pomenijo povečanje vrstniškega pritiska, pritiska s strani staršev (domnevno dobronamernega), ter medijsko pogojenih pritiskov, ki presegajo uresničljivo posameznikovo željo po samoizpopolnjenju, ki je diskurzivno oblikovana v širših kulturno/materialnih razmerah. Razmisliti bi morali o odkritem “estetskem intervencionizmu”, saj smo priče televizijskim stilistom, ki uprizarjajo obrede preobrazbe, ki so dramtizirani z vključevanjem starih

z eksorcizmom povezanih motivov, ki so v korejskem kontekstu imenovani *gut*: občutki krivde, solze žalosti in odpora, posegi, kolektivno praznovanje novoodkrite lepote, solze katarze in sreče. Poleg tega je pomembno, da v feminističnem kontekstu ne preseneča, da so ženske (še posebej matere) dejavne prenašalke in zagovornice tovrstnih obredov.

Posebljanje tovrstnih pritiskov skupaj s še vedno patriarhalnim trgom dela je tesno povezano s primatom romantičnih razmerij in ideologije južnokorejskega "parčkanja" – nenavadno močne najstniške in zgodnjeodrasle ideologije partnerske zveze, ki izhaja iz melodramatičnega obrata odnosov med družbenima spoloma. Južnokorejsko visokoorganizirano "življenje para", izpostavljeno pogledu javnosti in družbenemu pritisku, je najpomembnejši prostor nove in strukturirane emocionalnosti, ki usmerja družbenospolne odnose. Vključuje poseben in relativno natančen koledar ljubezni, ki je po navadi vezan na 14. dan v mesecu: Beli dan, Valentinovo, Dan poljuba, Dan vrtnice, Dan parovega prstana, itd., ki so bili večinoma izumljeni ali podprti s strani zainteresiranih podjetij, ki proizvajajo s tem povezane dobrine in storitve.

Zasebno domeno s partnerstvom povezanega vedènja korejskih najstnikov in mladih odraslih preveva *aegyo* – kompleksno uprizarjanje prikupnosti in ljubkosti; luštkanost tudi onkraj omejitev intimnih odnosov pogosto velja za privlačno in zaželeno. Pomeni očarljivo, vendar otročje vedènje, ranljivost in muhavost, uprizarjanje nenadnega presenečenja ali nepojasnjene žalosti ali jeze, udarjanje



**Slika 16:** Mlad par med slikanjem selfija [sebkja]. (Foto: A.P.)

z nogami po tleh, nežen udarec partnerja s stisnjeno pestjo, našobljena in napihnjena lica, popačen otročji glas, prestrašena in dekontekstualizirana, brez razloga poslana kratka sporočila z žalostnimi/jokajočimi emotikoni oziroma čustvenčki (T-T), skupaj z največjo pozornostjo glede fizičnega videza, vključno s kozmetičnimi in kirurškimi posegi, nošenje barvnih kontaktnih leč z učinkom povečanja šarenice itd.

Moja etnografska odkritja in anekdotično védenje kaže na precej manj pogosto uporabo otročje spremembe glasu v izključno ženskih izobraževalnih institucijah, kadar jih primerjamo s skupnimi izobraževalnimi okolji. To nam govori o androcentričnem fokusu *aegyo*, toda spremembe glasu in prikupnejša komunikacija se odvija tudi v odnosu s starejšimi "sestrami" (po navadi vplivnejšimi), kar je zgovorno dejstvo.

Glede pomembnih vizualnih vidikov in gestikulacije obstaja podoben, a vendarle bolj statičen nabor izrazov, gibov in praks, ki so običajno uporabljene pred kamerami, skupaj s posebnimi s fotografiranjem povezanimi gibi, kot je denimo oblikovanje začasnih vdolbinic in vizualno ožjih obrazov z igrivim potiskom kazalca/ev ali palca/ev v lica oziroma kazanje splošno razširjenega znaka za zmago kot način prekrivanja nepopolnih telesnih predelov. Fotografije so pogosto digitalno obdelane s počrtnitvijo robov obraza, da bi bil ta videti ožji.

Digitalno dodani vzorci in dekoracije so uporabljene za poudarjanje ali prekrivanje posameznih potez posebej pri takojšnjem urejanju priljubljenih nalepk s fotografijo. (Priljubljen način, kako obeležiti zmenke, ljubezni in prijateljstva med zgodnjenajstniško, najstniško in adolescentno populacijo, je obisk poslovalnic za izdelavo nalepk, ki so strateško umeščene na območja za zmenke.)

Doma obdelane fotografije, ki so naložene na družbena omrežja, spletne dnevnike in "modne bloge" so pogosto "spolirane" – postopek, ki najbrž prispeva k sodobni širitvi z lutkami povezanih primerjav in metafor. S photoshopom obdelane podobe navdajo kožo fotografiranega modela in amaterskega *eoljjanga* s posebno plastiki podobno teksturo do takšne mere, da včasih sproži razprave o tem, ali ni oseba na sliki pravzaprav realistična lutka. Regionalni trend v ličenju *glossy* (v Koreji se imenuje "vodno-svetel") oziroma bleščečih obrazov, ki močno zrcalijo svetlobo, je postal izjemno priljubljen okrog leta 2007 po letih priljubljenosti žametnega ali mat videza kože, kar je mogoče razumeti kot zgovoren vidik premika na premici ženske-lutke.

Svet melodramatične adolescence, svet parov, ki sledijo obredom, in povezanega "vsiljevanja sloga"; to so mesta, kjer K-pop pripovedi priskočijo na pomoč pri



**Slika 17:** Srednješolski dekleti v kabini za izdelavo "nalepke s fotografijo". (Foto A.P.)

iskanju izgubljenega osebnega glasu lutkiziranega dekleta. Tekst, ki sledi, navaja številne prakse, ki jih potrjuje množica etnografskih poročil.

V uvodu v skladbo "*Gasik* dekle" *K-pop* zasedbe Sistar je korejski samostalnik *gasik* preveden v angleščino kot "*shady*", sumljiv. Če pustim ob strani morebitno sumljivost, se bom na tem mestu osredotočil na vidik zavestnega pretvarjanja ali igranja brez vrednotne zaznamovanosti. *Gasik* dekle bi bilo tudi "hlinjeno dekle", pri čemer izraz *gasik* zajema pretvarjanje, igro, izumetničenost, poziranje, prevaro, lažnivost in maskiranje. Če se poglobimo v semantiko na podlagi kitajskih črk, izvemo, da *ga* pomeni "lažno" in da *sik* pomeni "okrasiti". Na splošno izraz nape-ljuje na lažni videz. Preden se podamo v kratko analizo, naj ponudim slovenski prevod odlomka iz besedila, pri čemer so deli, ki so bili izvorno v angleščini, označeni z nagnjeno pisavo.

Naslov: *Gasik* dekle / [Uvod] *Saj veste, gre za BRAVESOUND / znova gremo v to, Sistar, druga singlica / Uh, sumljivo deklet!* / Ko gledam film, si želim, da me osupne. / Ko v



tvoji družbi jem, moram pustiti en košček na krožniku. / Tudi ko nisem žalostna, morajo solze teči. / Sprašujem se, ali me zares razumeš? // Samo en kozarec vode, a moram se delati, da sem pijana. / Ne glede na to, kako mi je težko, se moram vedno smehljati. / Če imam izbočen trebuh, ga moram potegniti noter. / Sprašujem se, ali me zares razumeš? // Sem *gasik* dekle, ki ljubi le tebe. / Sem *gasik* dekle, in vidim le tebe. / Potrebujem te, fant. Kot zdaj, ljubim le tebe. / Bojim se, bojim se, bojim se, da me boš zapustil. / Strah me je, strah me je, strah me je. // Ko mineva čas, o ne, o ne, o ne / *gasik* dekle misli le nate. // Četudi je vedno nadležno, se vsak dan naličim. / Četudi me bolijo noge, nosim visoke petke. / Lepo se oblečem, želim ti biti všeč. / Ali me res razumeš? // Četudi vidim čednega moškega, na glas povem, da si najboljši. / Zaradi tebe vedno končam klic, kadar klepetam. / Pospravljam; morda me boš prišel obiskat. / Ti veš, kako mi je težko. // RAP: Jaz, na zunaj se smejim, na znotraj se jokam. / Jaz, čakam in čakam, da me boš opazil. / In se jezim, vsakič ko se zalotim med pretvarjanjem. (...)

V kontekstu korejskih študij so primerjave teh pop-pripovedi z zahtevami tekstov iz obdobja Joseon, kot so *Yeogyeseo* [Svarilna besedila za ženske], *Yeosa sohak* [Manjše lekcije za ženske], *Naehun* [Navodila za ženske] (Lee 2002b: 45–6), očitne in ne tako za lase privlečene, kot bi kdo utegnil misliti, toda presegajo domet tega dela. Glas *gasik* dekleta je tu predstavljen kot glas postfeminističnega močnega dekleta, ki je pripravljeno odigrati šibkost, da bi zadovoljilo "svojega fanta". Ta trenutek je ključnega pomena za razumevanje krhkega ravnotežja moči, ki ga prinaša lutkizacija.

Četudi zavestno nasprotuje pravilom igre, jo bo dekleta odigralo "v imenu ljubezni", njene temeljne medijsko podprte želje, ali taktično, da bi nekaj pridobila (po navadi prav tako njegovo ljubezen). Položaj mladih in izobraženih žensk z dobrim vpogledom v globalna gibanja in v dvomljiv feminizem z visokimi petami tipa *Seks v mestu* in *Cosmopolitan* si je smiselno predstavljati v vmesnem prostoru med samozavestno močjo ali legitimnimi življenjskimi ambicijami ter popolno nepripravljenostjo ali nezmožnostjo, da bi se udejstvovala v neposrednem spopadu s ciljem spremeniti širše patriarhalno okolje.

Imobilizacijo gibanja, splošno lepoticenje ženskega videza, nadzorovano gestikulacijo in popačene glasove, kirurške posege ter tudi druge vidike – kot so razvoj posebnih komunikacijskih strategij, denimo malih manipulativnih psiholoških igric (neodgovarjanja na klice, uprizarjanje žalosti, spodbujanje ljubosumja, itd.), znanih kot *milgodangigi* ("porini-potegni") oziroma skrajšano *mildang*, ki se uporabljajo tudi v službenih/korporativnih odnosih in v politiki – lahko prepoznamo kot taktične ali situacijske poteze, ki so odigrane v odsotnosti uresničljive

družbenospolne strategije: *“Lahko se uredim v slogu lutke, in potem ko dobim fanta, počenjam stvari na svoj način, kar je na neki način moč ...”* (Y, dodiplomska študentka na Univerzi Y., marec 2011).

Sodobna postindustrijska “prefeminizacija” (glede stilizacije in videza in ne v sociološkem pomenu feminizacije družbenih vlog in področij) tako žensk kot moških, ki temelji na fantazmi ženske nežnosti, gnetljivosti/prilagodljivosti in čustvenosti, je bila prisotna na Zahodu v nekaterih drugih “romantičnih” obdobjih (Stratton 1996; Douglas 1977). V ospredje lokalnih družbenospolnih zgodovinj je prišla šele po industrijski maskulinizaciji južnokorejske ženske delovne sile, analogni močni vlogi ameriških žensk v vojni industriji druge svetovne vojne. V resnici so “močne ženske” služile v industrijskih in vojaških sistemih, ki so si jih zamislili in jih vodili moški, toda metafora sama je vključevala nekaj upanja in resničnost družbenega boja. A vendarle je bila kratkotrajna:

Med drugo svetovno vojno so filmi in revije nadaljevali s slavljenjem neodvisne, pustolovske ženske (...) Toda ko so se vojaki vrnili, je stara viktorijanska delitev dela oživila in se udarila nazaj z novim komercialnim zagonom; svet je postal tisti, v katerem “moški delujejo” (beri: delajo), “ženske pa se kažejo” (beri: dekorirajo sebe in svoje hiše) (Bordo 1999: 205).

V ZDA se je podoba “močne sestre” relativno hitro spremenila v “sladko princeso”:

Do konca 50. in začetka 60. let se je seksi, duhovita in svobodomislena junakinja spremenila v veselo malo naivko. Priljubljene igralko so (...) bile žive barbice in njihova ženskost se je na kričeč način oglaševala z njihovimi ozkimi pasovi. (Bordo 1999: 205)

Četudi je mogoče dogajanje grobo primerjati s podobnimi procesi v Vzhodni Aziji (dogajali so se v različnih desetletjih 20. in 21. stoletja), je treba upoštevati specifične lokalne politične in ekonomske okoliščine in družbene razmere. V prejšnjih poglavjih smo videli, kako je bil leta 1994 uveden izraz “missy” za opis nove južnokorejske “junakinje življenjskega sloga”, oblikovane z zunanjim pogledom. Kljub temu je slednja pomenila poklicni položaj in konstrukcijo seksualne identitete (Lee 2002a: 150–151). Nedaven porast trenda lutkizacije med južnokorejskimi ženskami in delno med mlajšimi moškimi lahko razumemo kot (ne)pričakovan obrat fenomena “missy”, ki odraža globlje tektonske premike na patriarhalnem terenu.

“Lutka” deluje kot metafora ali ideologem splošnega pomena in rabe, ki

usmerja samopodobo in podobo, oblikuje identitete in telesa; postavljena je na meje starih patriarhalnih petrifikacij in novih (neizpoljenih) obljub o družbeni mobilnosti. Lutkizacija je precej bolj daljnosežna od življenj subkulturnih ali kontrakulturnih skupin, ki se predajajo svojim fetišističnim željam in seksualnim praksam; daljnosežnejša je tudi od družbenih slogov, ki sledijo vzoru japonskih kreativnih industrij in subkulturnih skupin. V korejskem kontekstu je njen afektivni naboj melodramatičen; njena osnovna estetika je lokalizirana posebna vrsta vzhodnoazijske srčkanosti.

Srčkanost/ljubkost/luštnost mnogih južnokorejskih mladih žensk in nekaterih mladih moških je po navadi manj dramatična in pretirana od v mednarodnem okolju priljubljenih oblik japonske *kawaii* (navidezno bolj neposredno seksualizirana in bližje *ero-kawaii/erokawa* ali *ero-kakko*i podvrsta J-pop slogov). Že zdaj mnogo prispeva k artikulacijam družinskega življenja, ljubezni, intimnosti ter k delovnim in drugim področjem življenja; obnavlja in omejuje prostore z družbenim spolom zaznamovanega delovanja. "Tiha eksplozija" ljubkosti je postala pomembno gorivo afektivnih in materialnih izmenjav, vključno z izmenjavo dobrin in kapitalskih tokov.

V družbeni produkciji srčkanosti so hkrati na delu različni vidiki: od odpora do režimov odrasle odgovornosti, ki poustvarja nostalgijo za otroštvom, do učinka spremenjenih delavskih razmer na Japonskem, v Južni Koreji in drugje z novo in oprijemljivo vrednostjo poglobljenih podob in nematerialnosti dela, vključno s srčkanostjo, ki jo ženske udejanjajo v skrbstvenih poklicih oziroma v zakonski zvezi. Spektakelski kapitalizem terja spektakelska telesa z ustrezno afektivnostjo in gestikulacijo za zagotovitev osebnih prostorov povečane porabe ali pa da bi ponudil ciničen privid mikroevolucionarnih svoboščin.

Pomembno se mi zdi poudariti metodološko konservativno možnost, da ugleddamo srčkanost s feminističnega vidika kot zgolj ventil sproščanja napetosti znotraj počasi spreminjajočega se patriarhalnega polja. Vztrajanje na srčkanosti, pri čemer se nesrčkane ženske počutijo deprivilegirane in zapostavljene, je mogoče razumeti tudi kot izraz konservativnega odpora do feministične dediščine, ki je hrepenela po enakosti in "močnih ženskah" podobno kot so lepotičeni androgini fantje na neki način kolektivni odgovor na generacije grobih patriarhov. Takšna razlaga bi "pokrila" tudi še vedno tabuizirane izrazne oblike homoseksualne kulture.

Če gremo še korak naprej, nikoli ne smemo podcenjevati vloge srčkanosti v javnem in zasebnem olupševanju avtoritarnih sistemov (skupaj s korporativnimi

**Slika 18:** Podori.  
(Foto: A.P.)



domenami in državo) ter pri zatiralnih delavskih razmerah. Celo policija in druge vladne agencije v vzhodnoazijskih državah so včasih kot svojo komunikacijsko strategijo prevzele srčkanost. Tipičen primer je Podori, maskota Korejske državne policijske agencije.

Z vidika ožje rabe v okviru adolescentne in zgodnjeodrasle ženskosti je srčkanost točka napetosti, ki povezuje nedolžnost in seksapil ter včasih očitno namiguje na parafilijo (pedofilijo in infantilizem). V svetu, obsedenim s sanjami o večni mladosti, se adolescentna in postadolescentna ženska srčkanost v veliki meri opirata na (zaigrano) nedolžnost, ki pri homo sapiensu sproži globoko zakoreninjene univerzalne afektivne navezanosti, ko se sooči s svojimi potomci in potomci drugih sesalcev. Skupaj s temi "razorožujočimi" lastnostmi, ki vključujejo evolucijske signale šibkosti, nedolžnosti, zdravja in plodnosti, se jezik nedolžnosti uporablja tudi za prikrivanje in redistribucijo neizgovorjenih energij: tabuiziranih izrazov moči in afektivnosti, kot so seksualne želje, ali samih neenakosti v polju družbenopolnih odnosov.

Južnokorejske ženske prakse predpisanega "seksapila/srčkanosti" je mogoče razumeti kot vsakodnevni in normalizirani taktično slabo preišljeni pristop k doseganju življenjskih ciljev: toda za splošno žensko delovanje samo z negotovim, neenakim ali običajno vprašljivim rezultatom. Južnokorejska lutkizacija v širšem pomenu je zato samo še ena od artikulacij, ki se nanaša na takšno obliko

generacijske strukture občutja. Je del glavnega toka in zato ji manjka kontrakulturnih zmožnosti ali vidnih slogovnih homologij, ki bi vodile do morebitnega subkulturnega položaja.

Androcentrična (moško-osrediščena) srčkizirana ženskost z lutkastimi podobami in praksami služi tako moškemu pogledu kot heteronormativnemu okviru intimnosti in sodeluje pri dodatnem rušenju tradicionalnih homosocialnih vidikov korejskega življenja, ki so potencialno ključnega pomena pri boju za enakost družbenih spolov (Cho 2002: 180). Poleg tega realnost in metaforika lutkizirane ženske združuje objektivizacijo žensk z zunanjim in ponotranjenim orientalizmom, ki je povezan z zahodnim/pozahodnjem pogledom in s tem, kar se nahaja v obsežnem polju srčkanosti – in srčkanost, kot smo videli, sama na sebi odraža dve ravni: raven ranljive nedolžnosti in raven zapeljevanja.

Čeprav bo morda koga zamikalo, da bo pritegnil naivnemu slavljenju nove fluidnosti družbenega spola in prilagodljivosti/fleksibilnosti družbenospolno zaznamovanih teles, je nemobilnost ali omejena mobilnost lutkiziranih in še posebej nelutkiziranih žensk očitno problematična, še posebej, če lutkizirane ženske veljajo za "normalne" med prevladujočimi postfeminističnimi občinstvi, ki so jih uročile agresivne politike življenjskih slogov. Toda vprašanja, etnografski zorni koti in dejanja bodo morala preseči razprave o morebitnem trpljenju tistih, ki so pripravljene posvetiti čas, energijo, denar in lepoto za zapleteno iznajdevanje "všečne ženskosti" v skladu z zunanjimi ali notranjimi družbenimi/kulturnimi pritiski, čeprav drži, da razprave o tem žrtvovanju še potekajo in so še vedno zelo potrebne. Naslednji poglavji, ki bosta to knjigo speljali v bolj odločno ne-reprezentacijsko smer, bosta skušali materializirati to, kar je liminalno, ter vsaj delno znova izgraditi strukture tistega, kar je nevidno. Vmesni pogled se bo skušal nežno poiigrati nad in pod membranami spektakelske Južne Koreje in njenih mladih žensk, če si sposodimo besede Kimove (Kim 2011).

## 7

# ZASEBNA TELESA: PROSTORI IN ČASI TRANSGRESIJE

*Kompleksni asemblaži tajnosti so pri dvorski ljubezni primerno feminilni in najceloviteje transparentni. Hitrost nasproti težnosti. Hitrost vojnega stroja proti gravitaciji državnega aparata. Moški zavzamejo resen odnos, so vitezi skrivnosti: "Vidiš, kakšno breme nosim: mojo resnost, mojo diskretnost." Vendar na koncu povedo vse – in izkaže se, da ni nič. Na drugi strani obstajajo ženske, ki povedo vse in včasih z osupljivimi tehničnimi podrobnostmi, vendar na koncu ni mogoče vedeti nič več kot na začetku; vse so skrile s hitrostjo, s prosojnostjo. Nimajo skrivnosti, ker so same postale skrivnost. (Deleuze in Guattari, Tisoč platojev)*

Če so strani o lutkizaciji in pozahodnjenju pogleda omogočile vpogled v normalizirano hibridnost južnokorejskih družbenospolnih oblik (na dinamičnem pragu Zahoda in Vzhoda ali na točki napetosti človeka in postčloveka), bo pričujoče poglavje nosilo breme predstavitve "druge strani" in bo ponavljalo izraze in figuracije, ki v širšem smislu ustrezajo antropološkemu trenutku marginalizacije, liminalnosti in ponovljenje transgresije (da ne omenjamo delovanja ali svobodnega gibanja). Prejšnje in to poglavje morata zaobjeti obe dimenziji, če seveda upoštevamo, da ne obstajata ločeno, toda fokus bo tukaj rahlo spremenjen, etnografski glasovi bodo močnejši in številnejši.

Treba je predstaviti, ubesediti in vizualizirati tisto, kar sem v etnografski praksi spoznal kot "zares" transgresivno in v nasprotju s korejsko normalnostjo (mešanico molarnega/moralnega reda in nadzorovanih kanalov "pričakovanih" molekularnih skokov in izbruhov). Transgresija se tu kaže ne le kot linearna in medsegmentalna, kot bi morda bila v fantazijah nekaterih antropologov in sociologov, temveč predvsem kot podobna metu kock (po možnosti neevklidskih), ki so jim naključno določene številke, kraj in čas.

Lahko predvidimo, da bo naloga večplastna, saj se mora pričujoče poglavje, čeprav obravnava nepričakovano, umestiti v mejah pričakovanega. Zato se bo poglavje ukvarjalo tudi s fizičnim prostorom in z geografijo transgresije mladih Korejck, s prostorom, pripetim na temporalnost "starega in hkrati novega",

“novega hkrati s starim” – z običajno temporalnostjo za vsakršen nabor odnosov, ki jim rečemo družbeni. To je v Južni Koreji le še bolj poudarjeno, saj so spremembe izjemno hitre in neenakomerne, odnosi bogati, zgoščeni in po navadi jasno hierarhizirani. Pokazati nameravam le peščico vidnih funkcij in razmerij, le nekaj oblik mlade ženskosti, ki so v dostopnih kulturoloških študijah enako nepričakovane in redke, kot so “normalne” v tem, kar si po navadi predstavljamo z izrazom “resnično življenje”.

Feminističnih bralcev in bralk ne bo presenetila tesna povezava tega “transgresivnega” poglavja s kompleksno artikulacijo tistega, kar imenujemo telo; s telesnimi izrazi in gibanji mladih žensk. Toda na področju, polnem paradoksov, je negibanost včasih najbolj transgresivna. Nekdo (neko telo) se upre gibanju (skladnemu s pričakovano koreografijo), dekle-stroj se obnaša kot motnja vseh motenj, čisto postajanje, predstavlja oviro gladkosti in predoločeni mizansceni (bolj zvesto deleuzovskemu pomenu: trenutek gladkosti in tekočnosti sredi državnih petrifikacij).

Če je dekle po lastni izbiri ali naključju popolnoma nelutkizirano, se bo moralo pod patriarhalnim in neoliberalnim pogledom soočiti z delno družbeno in osebno dezorientacijo. Morda bo utelesilo nejasnost vmesnega in bo zavedno ali nezavedno ogrozilo molarne oblike, izbrazdane prostore, izkristalizirana pričakovanja. V turnerjevskem pomenu bi lahko postalo marginalizirano in usmerjeno v liminalno. Ne bo začrtalo in oblikovalo svojega ozemlja, bo pa rahlo spremenilo ozemlja drugih, kot neujemajoči se košček sestavljanke.

Tudi če ni pod odkritim pritiskom ali grožnjami tistega, kar smo nekoč imenovali “družba”, in so njene težave “blage” (v primerjavi s še vedno prisotnimi ključnimi težavami ekonomske neenakosti, spolnega nasilja itd.), bo dekletova kolektivistična okolica vseeno barvno kodirala njene “molekularne politike”, da jih lahko umesti v obstoječo semantično mrežo. Na koncu bo morda odkrila, da je njen notranji kompas usmerjen drugam. Neizogibno se bodo začeli spraševanje in samoizpraševanje, neprekinjen niz vprašanj: “Je moja glava prevelika?” “So moji palci čudni?” “Kaj, če bi si dala vsbrizgati silikon v čelo? Prijateljice menijo, da bom kot vesoljka.” “Se ti zdi, da sem čedna?”

Podobni dvomi, s katerimi smo se srečevali že v prejšnjih poglavjih, če pogledamo z vidika njihovega transgresivnega potenciala, predstavljajo zapleteno artikulacijo, podobno kot v pričujočem avtoetnografskem delu, v katerem gre opolnomočenje z roko v roki z dvomi, celo z nasiljem, in v katerem so izbire razumljene kot pritiski:

*Ko sem začela hoditi na kolidž, sem ugotovila, da moram biti odrasla oseba. Nisem se znala ličiti in nasploh sem bila precej fantovska. Res mi ni bila všeč zamisel, da se moram predstaviti v bolj ženstveni luči, da bi bila všeč fantom. Tako sem se znašla v situacijah, kjer so moji moški prijatelji v moji družbi imeli svoje moške pogovore, saj so me imeli za frenda. Nekoč je prišlo do pripetljaja, ko so fantje začeli igrati "resnico ali izziv" in je eden od fantov začel zastavljati s seksom povezana vprašanja, npr. "Koliko časa rabiš, da ti pride?" ali "Si kdaj doživela orgazem?" Počutila sem se obremenjena s preveč informacijami, nikoli si nisem predstavljala, da bi lahko od svojih znancev slišala podobne reči. Neki večer, ko smo vsi popolnoma pijani poležavali na tleh, je eden od fantov začel premikati roke<sup>21</sup> proti mojim prsim in je poskusil spraviti roko v moj nedrček. (...) Imam nekaj moških prijateljev, ki pridejo k meni in se pogovarjamo o zasebnih s spolnostjo povezanih zadevah. To naj bi bilo pogosto pri prijateljih, vsaj kolikor vidim po televiziji in drugje, toda hkrati so še vedno Korejci. Zato se zgodi, da ne razmišljajo, da se pogovarjajo s punco in ne s frendom. Včasih sem užaljena, ker me ne dojemajo kot žensko, saj nočem biti v tej vlogi. Sprevržen stereotip, ki ga imam sama, povezuje ženskost z ranljivostjo in podrejenostjo moškemu, toda zdi se, da sem ne glede na vse prisiljena družbenospolno vlogo iskati v odnosu do drugega. Takrat sem se začela spraševati o že tako ali tako zapletenem vprašanju dojemanja svoje družbenospolne vloge. In sem hkrati ugotovila, da sploh ne vem, kje naj začnem.*

Odraščanje v Južni Koreji je še vedno precej ritualistično obdobje, kar je morda najopaznejše v prvem letniku študija, v študentskem življenju, pivskih igricah, skupinskih zmenkih in zmenkih na slepo ter v drugih oblikah skoraj obvezne integracije, v kar spada trening predanosti in skupinskega zagona, pripadnost navijaškimi skupinam in poskusi uniformiranja te ali one ustanove.

Med procesom izbire ženskih transgresij za pričujoče delo in poglavje, sem moral izpustiti nekaj najzanimivejših zgodb o dekletih, ki so zavračale ali vsaj dejavno preizpraševale korejsko kulturo pitja, ki je predmet močnega feminističnega zanimanja skupaj z razpravami o nasilju, prikrivanju resnice, izgovorih, bogatem naboru (ne)pričakovanih pripetljajev, ki jih je povzročil alkohol in ki zgolj včasih presegajo androcentrični sistem ali ščitijo avtonomijo mladih žensk. Alkohol ali njegovo zavračanje je bil nepogrešljiv del številnih pričevanj, vendar sem se odločil te zgodbe izpustiti in jih pustiti za nadaljnjo, bolj poglobljeno in daljšo raziskavo: številni primeri posilstva, posilstvo med izgubo zavesti zaradi alkohola

<sup>21</sup> V spletnih klepetih in pričevanjih, ki so zapisana v jeziku in maniri, blizu standardnemu govoru, je zanimivo opazovati, kje se zgodijo napake, ki kažejo na določeno napetost. Prelom v novo vrstico je prav tako indikativen, kot so indikativni zapisani smeh in različni emotikoni.



in svet skrivnega zavračanja, abstiniranja, nadomeščanja vodo s *soju* z na skrivaj ali odločitve za krščanska podjetja, "ker po službi ni treba hoditi na pijačo", ipd.

Nekatere vidike življenj mladih žensk, za katere se zdi, da prinašajo priokus nepričakovanega v odnosih med spoloma v Južni Koreji in odpirajo zanimive vmesne prostore, podobne ali skladne z mojimi prostori etnografskih srečevanj, bom pustil za druge spise. Prvi vidik vsekakor ostaja svetovljanska dimenzija življenja v Koreji, ki niha med zahtevanimi oblikami (kot je učenje angleščine), pričakovanimi (izbira angleškega imena ali vzdevka) in v smeri proti še vedno transgresivnim dimenzijam, kot so srečevanja, zmenki in poroka s tujci ali seksualne avanture med počitnicami v Evropi ali izmenjavi v ZDA.

K tej razsežnosti sodi tudi močno prisotna (in statistično zelo izrazita) želja številnih mladih, da zapustijo Korejo vsaj za nekaj časa zaradi študija ali življenja v tujini, a tudi za zmeraj. Sam sem zbral številna pričevanja, ki bodo morala počakati na primerno raziskavo in teoretsko razlago nečesa, kar lahko razumemo kot generacijsko strukturo občutij. Elementi hibridnosti in (po)zahodnjenege pogleda, zunanji in ponotranjeni, prispevajo h kompleksnosti prihodnjih analiz svetovljanstva in posebnega transgresivnega potenciala medkulturnih in transnacionalnih gibanj. Rzsrediščenje inherentne južnokorejske hibridnosti in predpostavljane svetovljanskih izrazov je lahko nova oblika podreditve, lahko pa – odvisno od konteksta in konjunkturne umestitve dotičnega dekleta – predstavlja možnost velikega pobega.

Nisem omenjal razprave o fenomenu *wonjo kyogae* – najstniških "kompenzacijskih zmenkih", ki prevzemajo medsistemske in molekularne oblike in so seksualni ali ne. *Wonjo kyogae* bega feministe, ki ga pod vplivom sorodne in razširjene moralne panike ter spremljajoče kritike kapitalizma včasih preprosto in napačno imenujejo – prostitucija. V njem pogosto sodelujejo ubežnice ali izobčenke in presega generacijske razlike, uničuje ideologijo "ljubezni" in parčkanja, razkriva krutost in popolno ponotranjenje potrošniške, materialistične in ostalih enako narcističnih razsežnosti življenja. Lahko prevzame obliko surovega družbenospolnega nasilja in hkrati ustvarja zanimivo neoliberalno delovanje.

Z vsako od teh neobdelanih dimenzij (pivska kultura, svetovljanska gibanja in adolescentske oblike recimo-ji-prostitucije) se bom bežno ukvarjal v nadaljevanju tega poglavja, ki se osredotoča na prostorskost in telesnost mladih žensk.

Da bi razumeli prostorsko-časovne artikulacije transgresivne zasebnosti v Južni Koreji, moramo predvsem pokukati v ženske "sobe" – v angleščini beseda lepo niha med idejo z zidom obdanega zaprtega prostora in prostora svobodnega

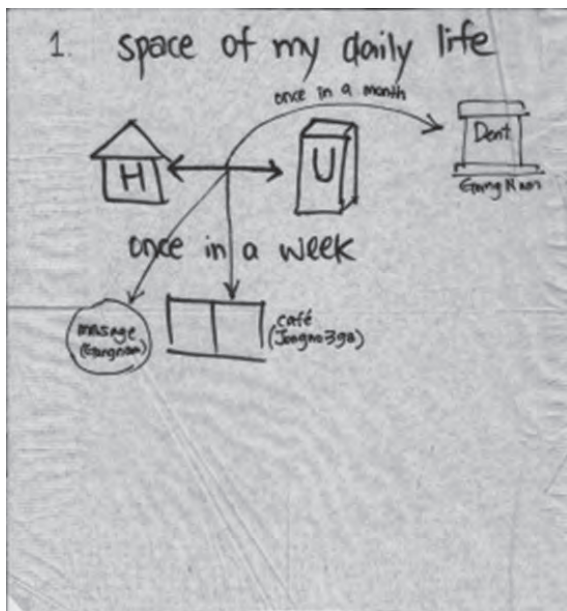
**Slika 19:** »Moja soba«. (Foto: A.P.)



gibanja, med "Pojdi v sobo, mlada dama!" (angleško: "Go to your room, young lady!") in "Daj mi že malo prostora, lepo te prosim!" ("Give me some room, will you?"). Če so predhodna poglavja ponudila analizo posamezne figuracije – lutke, da bi lahko razumeli sinoptični izid lutkizacije pod vplivom neoliberalizma, bo to poglavje spregovorilo o zasebnih telesih. Da bi razumeli funkcije telesa, jih moramo najprej prostorsko določiti.

Če pogledamo fotografijo, posneto na ploščadi Apple v bližini postaje Ori (mesto Seongnam, okrožje Bundang, provinca Gyeonggi, Južna Koreja), grafit meni neznanega izvora, a lahko predpostavim, da ni korejskega, jo lahko razumemo kot simbolno upodobitev in ustvarjanje prepustnosti, viskoznosti in nihanja med kolektivnim (ne nujno "javnim") prostorom in prostorom, ki naj bi bil zaseben. Primerjava svetovljanskega in intimnega je dokaz obstoja melodramatskega monstuma "svetovljanske intimnosti", ki je razširjena v Južni Koreji. Tako najdemo podpopprečne pekarne, poimenovane z imeni evropskih prestolnic, medtem ko njihovi oglasi nagovarjajo kupce z mešanico intimnosti in neumestnosti: "mon ami", "mon amour".

Svet je moj in soba je svet in svet je (v glavnem) Zahod, je sporočilo te stenske poslikave, ki kaže izravnavanje mentalnih geografij, ki ga potrošniške figuracije potrebujejo in širijo. Kar imamo tukaj, je hkrati že tam, kot je navajanje modnih mest na škatlicah parfumov ali izumljanje italijanskih imen za ameriške čokolade; glede na gradnjo dispozitivov je tisto, kar je zaprto, vedno navidez odprto, kar je odprto, pa deluje kot zaprt prostor. To drži le, če so fantazmatske ali spektakelske oblike ali oblike teoretskega puritanizma v naši zavesti spodkopale otipljivo zavedanje živetega.



**Slika 20:** Vsakdanje življenje. (Vir: osebna komunikacija)

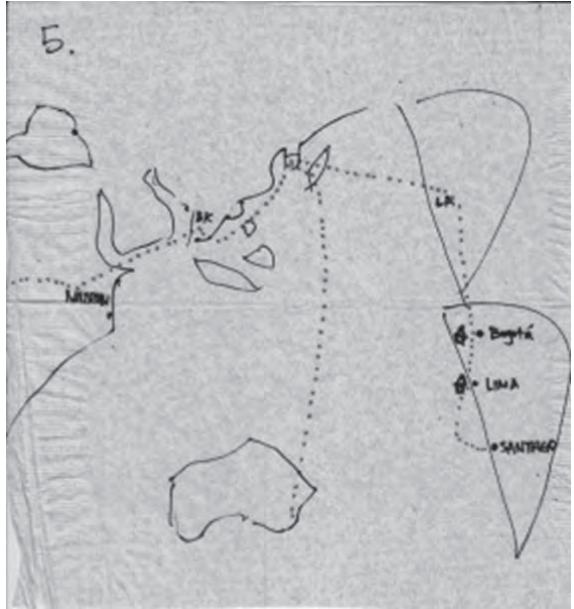
Številne artikulacije in občutki, ki izhajajo iz odsotnosti in zastoja, so za mnoga južnokorejska dekleta in mlade ženske še vedno osrednjega pomena. Spektakelske želje lahko povzročijo transgresivne premike, toda ta scenarij se zgodi bolj redko, medtem ko po navadi prevlada normalizirana mera (ne)pričakovane transgresije ali preprostih sistemskih pričakovanj.

Mlada Korejka, ki je hodila na moja predavanja kulturne geografije na seulski univerzi, na kateri sem poučeval, mi je predstavila kupček petih papirnatih robčkov z idejo, da bi se tanki sloji robčka v idealni situaciji prekrivali in prikazovali osnovno kartografijo njenega življenja. Študentka je predstavila svojo vsakdanjo pot med domom in fakulteto, tedensko kavo s prijateljico, mesečno seanso masaže in redni mesečni obisk zobozdravnika, ki naj bi polepšal njen nasmeh.

Čeprav bi v nekaterih drugih primerih dodali obisk cerkve, kluba ali telovadnice, bi kartografija vsakdanjega gibanja vendarle ostala relativno preprosta in ponavljajoča se, kar potrjujejo tudi študije drugih šolajočih se ali zaposlenih odraslih v razvitih velemestih (na primer: Onnela in drugi 2007).

Tri razsežnosti lahko razprejo to kartografijo in jo naredijo bolj dinamično: razsežnost premičnega delovnega mesta, vplivna dimenzija življenja v paru ali močnega prijateljstva, ki zahtevata raznolikost krajev za potrošnjo in zabavo, ali marginalizacija na področju institucionaliziranega življenja. Medtem ko se ubežniki,

**Slika 21:** Južna Amerika. (Vir: osebna komunikacija)



brezdomci, migrantski delavci do določene mere premikajo, bogati potujejo, toda za delovno večino je postmoderna "svet v gibanju" večinoma le premikanje podob, blaga, poblagovljenih podob in podobno. Telesa so počasna ali negibna.

Na drugem robčku je študentka narisala prepreke na svoji dnevni poti (v glavnem gradbišča ali slabo zasnovano urbano krajino, ne da bi kar koli povedala o nadzoru, panoptičnih in sinoptičnih režimih), prostore, v katerih se počuti dobro – družinski dom zunaj Seula, svoje študentsko stanovanje ter tudi mednarodno letališče Incheon, prag in nacionalni ponos v enem, ki se Augéjevi teoriji ne-prostora slabo prilega. Letališče je prostor vseh prostorov, materializacija in normalizacija vmesnosti, toposa, ki je poimenovan, (so)uporabljen. Toda obstaja možnost razpiranja.

Na zadnjem robčku študentka nariše grobo skico Srednje in Južne Amerike in označi kraje, ki jih je predvsem v Kolumbiji in Venezueli obiskala in vzljubila. Četudi v tem konkretnem primeru kraji odmevajo v ritmu spominov iz resničnega življenja, zadnja plast robčkov kot artikulacija geografsko oddaljene drugosti ostaja podobna številnim fantazmatskim tujim krajem, ki jih tako obožujejo korejska dekleta, ki jih ne morejo obiskati: to so potovanja in transgresije, ki se ne bodo zgodile. "Želim iti na Bora Boro" Ali celo v prihodnjiku, če ni veliko možnosti



**Slika 22:** Dnevni urnik. (Vir: osebna komunikacija)

za uresničitev dragih potovalnih načrtov. *“Šla bom v Evropo, preden se poročim.”* In potem po krajšem obotavljanju: *“Želim.”*

Tudi čas, ne le prostor, se lahko kljub strogemu nadzoru, kontroli in prisili, da se prilagodi trenutnim transgresivnim silam, prekine in virtualno preoblikuje. Tukaj imamo primer dnevnega urnika seulske dijakinje; diagram skupne razporeditve časa, namenjenega izobraževanju (in zgolj štiri ure spanja!), tik pred “pomembnim izpitom” prekine skrivnostni ljubezenski obet, domnevno v angleškogovorečem svetovljanskem ali medkulturnem kontekstu:

Hkrati s temi fikcijami vmesnih svoboščin in nepričakovanimi projekcijami (v drugem teoretskem okviru bi to bile nostalgije, konstruirani spomini, fantazme in želje) lahko zaznamo specifične izraze sistemske zaskrbljenosti nad transgresijo/liminalnostjo mlade ženske, ki odpira in uporablja poljubne in nevidne prostore v sistemskem upravljanju z vsakdanom. Odsotnost in zastoj, ki sem ju predstavil kot orodji patriarhalne ženskosti, lahko – nepričakovano – ustvarita trenja in celo napovesta spremembo. Brez težav si predstavljamo dramatizacijo tipičnega “dogodka nevidnosti”, ki vključuje tako prostorsko kot časovno komponento:

Oče: “Kje se potepa TVOJA hči? Nikoli je ni doma!!

/Iz strogo nadzorovanega polja ženskosti lahko slišimo prizmatične učinke, zaznamovane z družbenim spolom in spremenjene v spektakel (lažne) vidnosti/

Mati: “Uči se pri Min-Ji” /Žensko ime tu zagotovo igra pomembno vlogo./

/Medtem se/si hčerka .../

A) Uči pri Min-Ji

- B) Srečuje s starejšim ljubimcem in v zameno dobi modni kos (*wonjo kyojae*, kompenzacijski zmenek)
- C) Udeležuje religijskega obreda
- D) Sprehaja s šolsko simpatijo, potem gresta na zeleni čaj z mlekom in rezino torte, druženje nadaljujeta v igralnici z računalniškimi igricama (streljata na vesoljce)
- E) Ogleduje izložbe
- F) Mečka z Min-Ji in se potem počuti krivo
- G) Mečka z Min-Ji in se ne počuti krive  
(itn.)

Pomanjkanje vidnosti (tipična neprosojnost liminalnosti) je dvosmerna ulica; transgresor se lahko prisilno reintegrira ne le z neposredno sistemsko prisilo, temveč tudi s predpogojevalnim širšim družbenim okoljem, z golim molkom (pomanjkanje jasne argumentacije in pravil, igračkanje osrednjih likov z nerazvidnimi čustvi, ključne vozliščne točke omrežja), uporabljenim kot energija samoprisile v nasprotju s svobodnim gibanjem.

Mobilna sporočila (brucka nižje rangirane univerze, mesto Cheaonam, provinca Južni Cheungcheong, Republika Koreja):

*JY: ne morm vn. Fotr jezen ... -\_-;; /emotikon nezadovoljstva, potenje/*

*RD: Zakaj je jezen?*

*JY: ne vem.*

*RD: Zaradi prejšnje sobote?*

*JY: Ne vem, jezen je pač. T\_T /emotikon za jok/*

Molčeči očetovski lik je na tem mestu učinkovit dejavnik prisile; pogosto ga uporabljajo drugi akterji ali interpreti patriarhalnega režima (večinoma matere in materinski liki). Očetove molčeče ustnice ali njegova splošna odsotnost se zdi bližja (v svojem grozečem neobstoju) ustom japonske Hello Kitty (kot je splošno znano, če si srečen, se Hello Kitty "nekako" smeji; če si žalosten, je Hello Kitty "nekako" žalostna, medtem ko je vseskozi brez ust in brezizrazna.) Kljub temu gibanje patriarha vpliva na organizacijo prostora vseh ostalih (Park 2001). Če se znajdete na pol poti v ciklu ponavljajoče se transgresije (vaše začasne cone liminalnosti), je očetovski molk lahko vaš orientacijski klic k reintegraciji v (občasno hladno) udobnost gnezda.

Dom in različni nadomestki doma po navadi nihajo med idejo zatočišča in pošastnim prostorom: v številnih so vas pripravljene žive pojesti. Starševske skrbi in sorodne mitologije podpirajo to delitev: "Staršem ni všeč, da bi prespala v hotelu"

(odrasla, zaposlena ženska, stara 25 let, svetovljanska, samska, ki še živi s starši, ki so krščanski fundamentalisti).

Samota je lahko redka in nepričakovana nagrada, toda zgoščenost odnosov vedno presega skupno fizično življenje ali fizično prisotnost, kot je razvidno iz tega dopisovanja prek Facebooka:

*"Razen mene v celem nadstropju ni nobenega :) ..... OMB!!"* (Facebook status zaposlene študentke, samske, kristjanke).

*"Ni res draga! Jezus je dejal: "Ne bom te pozabil, ne bom te zapustil" Ne pozabi!"* (to je bil prvi in edini komentar, podala ga je kristjanska misijonarka. Študentka je komentar "všečkala", ni se odzvala s komentarjem, kar je za poznavalce Facebooka jasen znak dvoumnega izražanja čustev v povezavi s tem dopisovanjem).

Zasebna soba oziroma zasebnost znotraj družinske domene je po navadi pogosto postavljena pod vprašaj. Iz mojih opažanj sledi, da je deljenje prostora in bolj prehodni občutek prostora in lastnine intenzivnejše, kot v moji lastni kulturni izkušnji. Dijakinje redno delijo posteljo s starši (kar ni običajno, vendar v pogojih, v katerih sem sam odraščal, niti ni izredno) ali obiskujejo tradicionalna kopališča, v katerih je popolna golota pred materami ali tetami običajna, kar bi si bilo kadar koli po začetku najstništva veliko težje predstavljati v hrvaškem ali italijanskem kontekstu. Po drugi strani je takšna vseobsegajoča intimnost podlaga za izpostavljenost zelo dejavnemu pogledu (ni treba omenjati, da je hierarhičen). Pravo zasebnost je težko doseči.

*Končno sem prvič lahko imela lastno sobo, svoj prvi zasebni prostor. Dnevno preoblačenje, priprave za odhod v posteljo, igra z igračami, ki so zdaj bile vse v moji sobi, prej v stari hiši pa v sobi mojih staršev ali v dnevni sobi. Ne spomnim se, da sem zahtevala zasebnost, preden sem imela svojo sobo; rada sem spala s starši tako kot drugi otroci tudi po tem, ko sem jo dobila. Toda ideja o zasebnosti in moja potreba, da jo zavarujem pred drugimi družinskimi člani, se je razvila zelo hitro in dosegla višek v adolescenci. Ko sem bila stara petnajst let, sem prosila starše, da mi na vratih naredijo ključavnico, saj je moj brat, medtem ko sem se učila, pogosto prihajal noter. Pravi razlog pa je bil, da sem imela fanta in sem ga želela klicati brez védenja staršev. Starši seveda niso upoštevali moje prošnje in še vedno si želim popolnoma zaseben prostor. (dodiplomska študentka najvišje rangirane zasebne univerze, Seul)*

Pomanjkanje popolne zasebnosti v zgoščenem družinskem življenju je v

neposredni povezavi s količino transgresivnih dejavnosti, kar so potrdile desetine intervjujev: "Starši so se vrnili. Za zmeraj. FML."<sup>22</sup>

Kljub temu posebej mlajši adolescenti močno pogrešajo prisotnost družine. Teško je doseči ravnovesje, meje so premakljive, kopalnice postajajo začasna kraljestva zasebnosti. (Spomnim se zgodbe, za katero nimam etnografskih dokazov, o dijakinji, ki je na skrivaj v hlačkah nosila mali pametni telefon v kopalnico, da bi lahko gledala nočni program, kar ji je njena dominantna in fizično nasilna mati, ki je nenehno vdiralna v njeno sobo, prepovedovala.)

V spodnji samoanalizi postane podstrešje prostor samote brez izolacije in niha med odprtostjo in zaprtostjo:

*Pomanjkanje druženja med bratrci in sestričnimi ter mano je podstrešje napolnilo z neprijetnimi občutki in me je naposled uspešno odgnalo na prazno dvorišče pred hišo. Da bi pridobila zasebnost podstrešja, sem morala žrtvovati bližino s sorodniki, ki sem jo že začela izgubljati s tem, ko sem si zaželela podstrešje le zase. Potem ko sem lahko ostala sama na podstrešju, sem začutila prijetno tišino, ki je napolnila prostor, in sem lahko uživala v samoti. Seveda je ta prostor lahko služil hkrati kot prostor zasebnosti otrok pred starši in kot moj zasebni prostor, kar potrjuje, da prostor lahko ponudi različne ravni zasebnosti različnim ljudem v različnih položajih. Toda svoboda, ki sem jo čutila na podstrešju, ni bila popolna osamitev. Navdušena sem bila nad pol-samoto, ki mi jo je kot otroku zagotavljalo podstrešje. Odraslim se ni dalo vzpenjati gor, tudi hišni pomočniki ne. Hkrati sem lahko začutila povezanost s svetom človeških glasov, ki so od daleč odmevali skozi hišo. Še vedno sem lahko čutila spomladanski veter, ki je pihljaj, ali sončno svetlobo, ki se je prebijala noter, ter tu in tam se je skozi umazana okna podstrešja slišalo celo brnenje avtomobilov. Počutila sem se skoraj, kakor da bi bila sama v hiši. Nisem mogla videti ljudi, tako kot oni niso mene, kar pomeni, da je bila medčloveška interakcija začasno prekinjena. Lahko sem počela kar koli sem želela, ne da bi pogledi odraslih spremljali vsako moje dejanje. Lahko sem bila sama, hkrati pa sem rahlo čutila še vedno obstoječo povezanost z družbo, in zaradi tega drobnega občutka povezanosti sem se počutila varno.*

Kaj se v teoriji in praksi zgodi, ko se dekle preseli in začne samostojno življenje? Na prvi pogled je potencial vmesnosti vseprisoten. Dinamični prag gibanja/zastojanja, odpiranja/zapiranja zasebnega/nezasebnega (in občasno "javnega") ustvarja kartografijo megapolisa, kot je Seul. Različne artikulacije nadzora in samonadzora dodajajo, umikajo ali razširjajo intenzitete, zamejujejo dispozitive in njihove prepustne membrane.

<sup>22</sup> FML je kratica za "Fuck my life" [Jebi moje življenje], kar v grobem pomeni podobno kot izjavi "Poor me" [Uboga jaz] in "I am doomed" [Pogubljena sem].



Ločeni dimenziji teritorializacije in deteritorializacije, skozi kateri vrtajo dinamična bivališča, se na urbanem pragu sesuvata druga v drugo in ustvarjata specifične afektivne sledi in nesoglasja, ki močno zaznamujejo odnos deklet do življenja v mestu. V tem primeru "Zunaj" ni Blanchotova brezobličnost, temveč prav nasprotno: deleuzovski razločevalni božji prst ali oblika, ki se nenehno vmešava in spreobrača medlo upanje po nekodirani ženski ali drugi s partnerskim odnosom povezani zasebnosti.

Različne intenzitete na pragu in žensko gibanje skozi mestno krajino so vedno produktivne, toda ne smemo jih a priori razumeti kot politično napredne ali ustvarjalne. Gibanje je pogosteje molarno in ne molekularno, usmerjeno in medsegmentalno (tako so zgrajena mesta), z zmeraj vidnimi diagrami in vektorji moči ter po navadi z majhnimi zmagami.

*Lastnica hiše se je pritoževala, ker so kopalniška vrata vedno zaklenjena z notranje strani. Zato je na notranjo stran kopalniških vrat obesila list z napisom "Prosim, ne zaklepaj vrat od znotraj." Najprej sem bila presenečena in sem se poskušala temu smejeti, toda kasneje sem postajala vse bolj užaljena, izpostavljena in nemočna. Čeprav sem v dveh letih uporabe kopalnice razvila občutek lastništva in sproščenosti, me je spomnila, da nisem zares lastnica te male sobice. Kjer koli, razen v svoji sobici, v kateri sem bila sproščena, sem se počutila, kot da bi bila snemana in da so moja dejanja nadzorovana. Napis (ki je še vedno na kopalniških vratih) je ustvaril občutek, da me lastniki hiše nenehno opazujejo. Vsakič, ko zaprem vrata za sabo, se začnem spraševati, ali naj jih zaklenem zaradi lastne zasebnosti ali jih pustim odprta, da se lastnici ni treba soočiti z zaklenjenimi vrati? Vedno se enako odločim – vrata zaklenem. (študentka drugega letnika na visoko rangirani zasebni univerzi, Seul)*

Neposredna prepoved in prostorski boji gredo z roko v roki s širjenjem nadzorovanih svoboščin, kot je zapisano v naslednjem kratkem poročilu iz študentskega doma, znanega po relativni svobodi. Ko se prostor razpre, podobno kot Foucaultova heterotopija, in sprejme transgresijo, se mora pod določenimi pogoji spremeniti ali preprosto zamenjati:

*Določen prostor je študentom zagotavljal nove prostore svobode. Nekoč je bila streha odprta in so številni stanovalci uživali v razgledu in odsotnosti nadzora. V bistvu je bilo precej ostankov, ki so dokazovali, da je bila streha prostor zasebnosti in poželenja. Kakor koli, uprava je kmalu zaprla dostop. Še ena pomembna sprememba se nanaša na prostore in je povezana s spolom. V preteklosti je pravilo veljalo za vse; moškim ni bilo dovoljeno v ženska nadstropja in obratno. Očitno je ta prostorska delitev ustvarila še več napetosti, zato so pravilo omehčali in dovolili druženje obeh spolov do deset ure zvečer. Uprava je pripravila tudi številne nove dogodke, ki so stanovalcem ponujali*

*več možnosti, da se srečujejo med seboj in tako ustvarila več prostora za družabno in kulturno interakcijo. (študentka tretjega letnika visoko rangirane zasebne univerze, Seul)*

Žensko bivanje v toku in ona kot tok po navadi srečata vsiljivo paternalistično maskulinizacijo prostorske zasebnosti. Število "javnih zaprtij" in "zasebnih špranj" je paradoksalna posledica postneokonfucianskih in silovitih kapitalističnih zagonov, ki so ustvarili nove prostorske pripomočke, ki združujejo dobičkonosnost in nadzor pod okriljem obnove patriarhalne teritorializacije. Stare delitve med "zunanjo" in "notranjo" sfero, ki je spola v Južni Koreji stoletja ločevala v kulturnem ter tudi zelo temeljnem jezikovnem pomenu, se srečujejo z novim pomenom moške prostorske, utelešenim v korejski obliki "*bangov*" ("*sob*"), vključno z njihovo spolno izkoriščevalsko dimenzijo.

"PC soba" je prostorsko organizirana v vrste naslanjačev in računalnikov, podobno kot v igralnici; pogosto jo obiskujejo najmlajši adolescenti; "kafič za pare" ima fizično in vizualno ločene mize in je od notranjega oblikovanja do jedilnikov pogosto urejen v srčkanem in melodramatičnem slogu ter je le redko opremljen z avdiovizualnimi ali računalniškimi dodatki. "Kafič soba" je sestavljen iz razdelkov ali sobic, ki so včasih opremljene z mizami ali kratkimi zofami, včasih pa so tla obložena z mehкими preprogami in blazinami (saj se predpostavlja bosonoga uporaba); opremljene so z računalniki (ki služijo kot TV), brezžičnimi zvonci za natakraje, z lahkimi in skoraj prozornimi drsnimi vrati brez ključavnic ali pa s težkimi zavesami na vhodu. Multisoba je hibrid vseh omenjenih, ponuja naprave hišnega kina, računalnike, igralne konzole in podobno ter hkrati občutek zasebnosti. Tam se lahko zgodijo (in se pogosto zgodijo) tudi spolni odnosi, toda le do določene meje, podobno kot v noraebang (pojoči sobi, sobi za karaoke).

"DVD soba" je organizirana v zaprte razdelke, opremljene z zofami ali podaljšanimi posteljami podobnimi zofami in z opremo za hišni kino, z velikimi zbirkami filmov na DVD-jih, ki jih pari izberejo na recepciji. Takšne zasebne kino-sobe so redko zaklenjene, toda ohranjajo občutek zasebnosti, ki ga ne moti strežno osebje (osvežilne pijače se po navadi naročijo na recepciji) in pogosto omogočajo nadomestek zgodnjim seksualnim izkušnjam za tiste pare, ki so premladi ali

prerevni ali preveč sramežljivi ali za tiste v naglici (saj je razpoložljiv čas v DVD sobi po navadi čas trajanja filma<sup>23</sup>).

Tako imenovani seks "na brzaka" (v korejski angleščini se največkrat uporablja izraz *short*) v motelih ponavadi traja med dvema urama in pol in štirimi urami, odvisno od prostih sob in pritiska drugih gostov. Receptor po navadi pokliče v sobo, preden čas poteče, in gostom omogoči nekaj časa, da zapustijo sobo. Odhod v motel predstavlja za dekleta mentalni preskok v intimnost, ki ni le možna ali verjetna, za razliko od tiste v "bangih", temveč je tudi na neki način pričakovana, kar lahko ustvari občutek sramu, o čemer poročajo številne sogovornice. To je vsaj delno posledica dejstva, da so moteli pogosto v nekoliko sumljivih ulicah in uličicah in ponoči gostijo specifične veje seksualne industrije ter polprofesionalne ali zasebno organizirane prostitutke, katerih delovanje je mogoče videti oziroma še pogosteje slišati v strahotno izumetničenih in zaigranih vokalizacijah ženskega užitka.

Zanimivo je analizirati odzive adolescentk v tako kočljivih položajih in imeti v mislih lokalizacijo njihove morebitne transgresije v odnosu do starševskega sistema, paternalistične javne morale in tako naprej, ter tudi transgresijo znotraj strukture para. Odvisno od situacije je reči "ne" lahko pogumno dejanje, a obstaja tudi prostor za omejeno seksualno delovanje in izkoriščanje.

V pričevanju (polnoletne) dijakinje iz elitne srednje šole, s transgresivno strukturiranim ozadjem prizora, ki ga je mogoče pogosto videti pozno zvečer in ponoči na ulicah Seula, ko mladim in pijanim dekletom (včasih fantom) ponudijo oporo, jim pomagajo in jih po podzemni železnici vlečeta dva ali več vrstnikov, situacija, ki je potencialno izkoriščevalska, lahko pa tudi reši življenje.

Včeraj sem ti rekla, da ne bova šla na večerjo ... Takrat se mi je zdelo, da bom šla počivat... a ko sem prišla domov ... zvonil je telefon ... fant me je povabil ven in sem šla z dvema fantoma. Se spomniš zgodbe o karaokah? Tista fanta.

Jaz: ja, tvoj nekdanji najboljši prijatelj in tisti drugi

S: ja ... in ko sem se napila ... se mi je drugi približal

pač ... roke mi je dal na rit

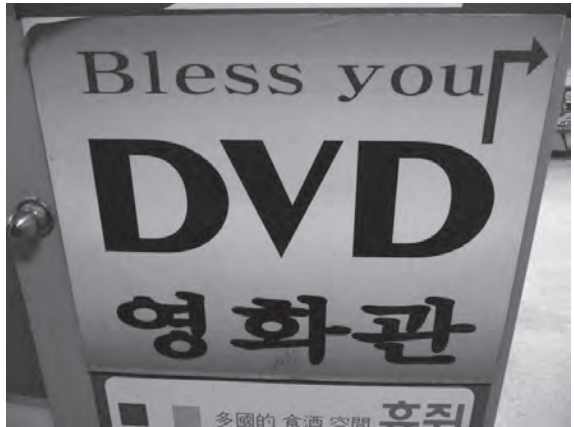
'poljubi me, me imaš rada' in podobno

'ne povej mu'

jaz: ne povej, misliš temu drugemu?

<sup>23</sup> Sposoditi si je mogoče več kot en film. Ni neobičajno, da ljudje tu preživijo vso noč, če niso prisiljeni izbrati cenejše, vendar bolj javne možnosti tradicionalnih savn, v katerih se morajo ločiti po spolu in uporabiti ločene prostore; ali če se hočejo izogniti "odhodu v motel".

**Slika 23:** Plakat za DVD sobo, Seongnam. (Foto: A.P.)



S: če sem rekla nekdanji najboljši prijatelj in tisti drugi  
on je bil tisti drugi

jaz: ja, in?

S: ko me je vprašal, da ga poljubim

Sem ga

in smo šli ven

hodili smo

iskala sta motel

sploh nisem mogla normalno hoditi

“tisti drugi” me je podpiral

Kadar koli naju moj nekdanji najboljši prijatelj ni videl zadaj

je prišel bližje

me poljubljal

toda nismo našli motela s prosto sobo

in potem me je poklicala mami

rekla da me je prišla iskat

in smo ostali v kafiču ... še 5 minut

potem sem šla

Jaz: in kako se zdaj počutiš?

S: pač, pijana sem bila, podobno je

kot če pokažem joške na spletni kameri

Jaz: Vzburjena?

S: hm... ja, mislim da nikoli ne razmišljam o tem, a se ti to gnusi? hahahahaha

Jaz: V bistvu ne, ne hahaha. Toda če bi v motelu videli fanta in zelo pijano in zelo mlado dekle vas zagotovo ne bi spustili noter? Razen če te ne bi videli ... morda so bili res zasedeni

S: saj me niso ... torej so bili zasedeni

Jaz: v katerem okrožju je to bilo?



**Slika 24:** Soba v motelu (detajl), Bundang. (Foto: A.P.)

S: Gundae.

V edinstvenem primeru "princeskine sobe", v eni od sob v starem motelu v zgornjem obrobju seulskega območja, v bližini ene od ekskluzivno ženskih univerz, je soba razdeljena v dva povezana, toda različna dela. Del sobe je postavljen kot DVD soba s tipično podaljšano zofo, ki spominja na posteljo, in s hišnim kinom v niši. Na drugi strani tenkega zida je prava soba z veliko dvojno posteljo in baldahinom. Pohištvo je razkošno in eksotično. Soba arhitekturno združuje dve fazi v intimnosti para in predstavlja možno prizorišče posebnih prehodnih dogodkov, kot je prvi koitus do konca. Dekleta lahko sobo najamejo tudi prek posebnih spletnih strani za pare, ki iščejo "čiste" (v vseh pomenih) in lepo oblikovane urbane prostore. Časovno zahtevnejše in dražje možnosti so penzioni (v korejski angleščini se uporablja izraz *pension*) izven mesta, mali hoteli za pare s pogosto osladno ponudbo in notranjim oblikovanjem.

Včasih dekleta pridejo v stik z resničnimi skritimi pošastnimi domovi; z

zasebnimi prostori, ki so namenjeni nadzorovanju ženskih življenj (manj škodljiv primer je bil predstavljen v poglavju o lutkizaciji in odlomku o tetoviranju obrvi). V nekaterih je delovanje lahko dekletu popolnoma odvzeto, medtem ko postane (ne)voljna udeleženka v nekakšni vzporedni družbeni resničnosti, ki je po navadi skrita pred njenim pogledom (če ne pred ušesom), kot opisuje naslednja zgodba o dijakinji, ki je iskala honorarno delo (to je v Južni Koreji nekoliko nenavadno znano kot *alba* ali *arbit*, kar je prilagojeni germanizem iz besede *arbeit*):

*Čudno honorarno delo (FUJ!) haha matura je bila marca zato sem želela dobiti delo čez zimo prvič v življenju preden končam srednjo šolo. zato sem iskala na spletni strani albacheonguk (albaparadiž haha) večina v koreji uporablja to stran. našla sem alba z dobrimi pogoji. dober zaslužek in še blizu doma (v \_\_\_\_\_ /izločil A.P./) pisalo je da je delo maserka in ker je gospodarstvo v krizi dajmo zaslužiti čim več! in tako sem poslala življenjepis, naslednji dan me model pokliče in vpraša naj pridem na razgovor in sem rekla ok in mi je povedal kje imajo pisarno. Bila je v neki stavbi in se mi je zdelo čudno in sem vprašala ali je to res salon za masažo ?? in je rekel ja je in sem vzela taksi in šla na razgovor in ko sem prišla pred stavbo se nekako nisem počutila v redu a sem vseeno želela poskusiti in sem šla noter to je bilo v sedmem nadstropju in ko sem pogledala po tem nadstropju so bila vsa vrata videti kot stanovanjska in ne od pisarn zato sem oklevala ali naj grem noter ali ne a bila sem radovedna in sem potrkala in je nek ajussi odprl vrata in dejal naj stopim noter zato sem vstopila in si ogledala sobo on se je usedel nasproti mene in opazila sem da je na mizi pepelnik v obliki ustnic (od kdaj imajo masažni saloni pepelnike?) in od zadaj je bila ena masažna miza z zaveso in kopalnico in je zgedalo kot stanovanje in ne kot salon za masažo zato sem rekla da tukaj ni podobno masažnim salonom a nekako nisem mogla ven on pa je prebral moj življenjepis in me vprašal koliko sem stara in sem rekla dvajset in nato je rekel ooo mlada si nato sem vprašala ali tukaj res potekajo normalne masaže? bilo mu je kanček nerodno ummm ... ummmm ... stranke so v glavnem moški ... Potem sem bila prepričana da ni normalno zato sem samo pokimala in vprašal me je ali bom lahko to počela? rekel je da sem čedna a sem rekla da ne morem bila sem presenečena ker mu je nenehno zvonil telefon in ko se je oglasil sem slišala da so bile rezervacije za poredno masažo in je govoril da je zasedeno za dva dni vnaprej ooo ne ne ne morda jutri ob 5h zjutraj (5h zjutraj? WTF!!!) za dva dni vnaprej smo zasedeni. in to se je kar nadaljevalo potem ko je dogovoril rezervacijo je poklical "gospodično" ki pride za nekaj ur recimo za 6 ur dandanes je prostitucija v koreji nelegalna (poseben zakon o prostituciji) zato uporabljajo stanovanja. ampak če bi bil ful slab človek bi me lahko umoril ali posilil, o tem sem razmišljala ko sem prišla ven in bilo me je tako strah in ko sem prišla ven sem se počutila varno. Preživela sem in pomislila kako gre tukaj samo za denar (punca, ki ni opravila mature, stara 24, brezposlena)*

Med predstavljanjem vnaprej programiranih prostorov (ne)pričakovane

transgresije, seksualne ali seksualno-podjetniške, in ne v udobju in ločenosti dodatka k pričujočemu delu, bom nekoliko nepričakovano umestil zgodbi o dveh povsem različnih sobah, ki sta mi jih natančno in analitično predstavili razgledani študentki zadnjega letnika ene izmed vrhunskih zasebnih univerz v Seulu.

Ti prostori so na tem mestu prikazani na način, da reproducirajo mnoge prostore, ki so značilno zaznamovani s spolom na obrobju širših sistemov discipline, nadzora in zapiranja; v opisih sob, ki so močno zaznamovane z družbenim spolom, lahko vidimo samoanalizo ženskosti s foucaultovskimi orodji. Izbrane so na podlagi afektivnih artikulacij mladih žensk, brez kakršnega koli poskusa hierarhizacije in patriarhalne sistemizacije; prostori so pričakovani, da ne rečemo "normalni", toda na vrsto pridejo pred ali po (ne)pričakovanosti "bangov". Sam sistem, Država ali dnevna ekonomija spektakla (vključno s spektaklom zahodnjaške medicine), je ta, ki kaže in organizira življenje pred in med "zasebnim" bivanjem v toku in različnimi *bangi*.

### **Vojaška soba za obiske**

*Da bi "zadrževala" in "ločevala" milijone mladih moških od družbe v zaprtem prostoru in proti njihovi volji, mora vojska dovoliti, da delček prostora ostane odprt in povezan z zunanjim svetom, zato obstajajo sobe za obiske ali v korejščini myun-hwe-shil. (...) Fizični prostor sobe je preprost. Je srednje velikosti, z belo svetlobo, belimi stenami in občasnimi zelenimi tapetami, dvema straniščema in trgovnico, ki prodaja hrano. Osrednji predmeti, ki zapolnjujejo prostor, so kvadratne mize in vmes male okrogle mize z malimi stoli. Na dveh koncih sta okni, pokriti z belimi senčili. Videz sobe priča o brezoblični naravi prostora.*

*Soba za obiske je močno zaznamovana s spolom. Vojaki so večinoma moški, obiskovalke v glavnem ženske. Preseneča, da je interakcija med spoloma relativno nevidna in skrbno skrita. Moški in ženske obstajajo le v kontekstu vojske, ki ne dovoljuje nespornostov zaradi trka različnih identitet. Soba za obiske je namenjena družinam, parom in prijateljem. Kot podoben primer bi lahko navedli katero koli restavracijo ali kavarno, toda tam anonimnost in oddaljenost med mizami zagotavljata zasebnost, kar ne moremo reči za sobe za obiske. Vojaki se poznajo med sabo. Gre za majhen prostor, v katerem se zberejo vsi vojaki in celotno ministrstvo za obrambo, zato zagotovo srečajo znance. Odprtost za javnost in fizična bližina drugih oseb naredijo nabit poln prostor povsem javen. Javna narava nekega prostora se v našem vsakdanjem diskurzu pogosto povezuje z njegovo "varnostjo". Ko se z nekom uradno srečamo, ali se srečamo prvič ali se srečamo z nekom, s kom želimo ostati na distanci, to počnemo v javnem prostoru in tako ohranjamo odnos kot javen, oddaljen in manj oseben. Javni prostori so za dekleta tudi "varni", saj so vsaj navidezno varne pred različnimi napadi. Zasebni in subtilni odtinki, neravnovesje v odnosih moči ali predrzni pogledi so v množici ljudi zamegljeni in ostajajo v velikosti in odprtosti javnega prostora skriti. Zato je soba za*

obiske nedvomno javni prostor ter, kar je še bolj pomembno, prostor, s katerim upravlja vojska, ki naj bi državljanke varovala in zaradi katere naj bi se ženske in dekleta počutile prijetno in varno.

Soba za obiske je to neravnovesje morda prikrila, a sem se kljub temu neprijetno počutila. Imela sem podoben občutek kot takrat, ko sem s fantom obiskovala motel, prostor, ki je zelo zaseben, čeprav le začasno. Preplavila me je zaskrbljenost. Nisem želela, da me vidijo, kako hodim tja. Tik pred mojim prvim obiskom in prvo izkušnjo s sobo za obiske, sem se pogovarjala s prijateljico, ki je tudi imela fanta v vojski, kako je bilo grozljivo hoditi tja, oziroma bolj natančno, biti opažena, kako hodiš tja. Zmrdovale smo se nad dekleti, ki so bile vesele, ker hodijo, dovolj vesele, da so bile zelo odkrite in se spoprijateljile z drugimi dekleti in se o tem dopisovale na spletu. Na neki način smo to dojemale kot zavestno tolažbo zaradi žrtvovanja na svetem oltarju. Zaradi reka, da se v sobo za obiske "spodobi" priti v krilu, sem bila povsem ogorčena. Počela sem prav to, a sem se prepričala, da sem drugačna. Če pogledam nazaj, je bila takšna vzvišenost pomilovanja vredna tolažba. Na vsak način sem poskušala najti razlog za svoje nelagodje. Neprijetnost je izhajala zgolj iz tega, v kar me je spremenila soba za obiske. Namesto živahne, večplastne osebe, kot sem se dojemala, je brezobličnost sobe za obiske z mene odstranila vse identitene plasti in me spremenila v "dekle". Ne glede na težave, ki sem jih imela, ne glede na moje dosežke in ne glede na dejanski odnos med mano in mojim fantom, sem bila v tem prostoru le zvesto dekle. Ta redukcija naju je s prijateljico spravljala v obup.

Iz vojaškega vidika so trije tipi žensk: ženske, ki so noter; ženske, ki so zunaj in so jim znane, ter vse ostale. Tiste, ki so noter, so zavezane zapletenim odnosom moči znotraj vojaškega sistema, zato ne morejo biti "ženske" vsem, posebej ne navadnim vojakom. Ženske v kategoriji "ostalnih" vključujejo ženske, ki jih vidijo na televiziji in so seksualizirane ter njim na voljo. Torej iz tega vidika se vse ženske v sobi za obiske znajdejo v isti kategoriji. Kadar so ženske med civilisti, čeprav je fizično in seksualno namigovanje lahko zelo močno in prevladujoče, imajo še vedno možnost izkazati svojo kompleksnost. V strogi vojaški delitvi prostora je dovoljena le omejena raznovrstnost in slojevitost identitete. Zato v sobi za obiske vse ženske postanejo predane in zveste ženske. Vojaki, ki praktično posiljujejo ženske z besedami, ko jih gledajo na televiziji, so nežni in spoštljivi do žensk v sobi za obiske. Takoj, ko vstopim v ta prostor, se tudi jaz spremenim v napol svetnico. Seveda vemo, da je na drugi strani tega kovanca vlačuga. Dojemanje žensk le skozi preveč poudarjeno seksualnost in delitev v kategorije na tej podlagi čutim kot zelo neprijetno. Toda ko sem se zmrdovala nad drugimi dekleti v sobi za obiske, in sem se prepričevala, kako sem boljša od njih, sem pravzaprav delala enako razliko. (...)

Najbolj pomenljiva stvar, ki jo lahko tam počneš, je spanje ali prehranjevanje. Tam se ne moreš pogovarjati o težkih temah. Omejen čas obiska in natrpanost ne dopuščajo izkazovanja kakršnih koli globokih občutkov. Tudi čas obiska med 9. in 17. uro sovпада z obdobjem v dnevu, ko smo najbolj racionalni, družabno zavedni in najmanj čustveni. Čas, ki prostor zaznamuje z jasno določeno družbeno funkcijo, ga naredi za še bolj javnega, togega in brezobličnega. Zaradi omejenosti s fizični-





**Slika 25:** Hrana, ki jo je dekle pripravilo za vojaka (2012). (Vir: osebna komunikacija)

mi razmerami in časovnim vplivom tega prostora v osnovi skoraj ni “prostora”, da počneš kar koli drugega ali v mislih odplavaš. Lahko sediš na stoli, kramljaš, ješ in spiš – najbolj nagonse in prvinske stvari, ki jih človek lahko počne. Ne moreš se odklopiti od okolja. Zadušljiva toplota, pomešan vonj hrane in stranišč ter nobene druge barve razen bele, da si malo odpočiješ oči, zmrazi ustvarjalen in kritičen um. Vse, kar lahko počneš, je, da razbiraš potek časa s stenske ure in ugotoviš, da je napočil čas odhoda. Prav ta omejena možnost gibanja omogoča neenakost. Vsi jedo bolj ali manj enako hrano. To je doma pripravljena hrana za piknik, hrana iz dostave ali hrana, kupljena v sobi za obiske, ki se bolj malo razlikuje. Avti, iz katerih je mogoče razbrati pripadnost družbenemu razredu, niso dovoljeni, ne smejo niti blizu. Oblačila se skoraj ne razlikujejo, posebej v tako navadnem prizorišču. Bolj pretanjeni pojavi, pogovori in vedënja se porazgubijo v množici in fizični bližini med številnimi osebami. V sobi za obiske je le vojakov “nekdo” – mati, oče, dekle ali prijatelj. Ta enakost ni pozitivna enakost, temveč negativna in začasna. Je popolna enakost, dosežena s tem, da so vsi podvrženi neenakosti. Soba za obiske vsem jasno sporoča, vojakom in obiskovalcem, da si ne glede na moč, za katero misliš, da jo imaš, podrejen moči države. (...)

Ne glede na to, kako smo v resnici neenaki in kako se naša življenja razlikujejo med sabo, smo vsi Korejci, ki so izkusili vojsko, in se na ta način lahko povežemo. Vojaki to enakost in “tovarištvo” čutijo iz prve roke, toda ženskam ni dovoljeno služiti vojske, razen v izjemnih okoliščinah, in nas soba za obiske uči tega občutka enotnosti. Moramo dodati, da niso vsi podrejeni enakosti redukcije. Obstajajo tako imenovani “božji sinovi”, sinovi najvišjega družbenega razreda, ki se neka-ko izogonejo vojaški obveznosti. Dejstvo, da jih kličejo “božji sinovi”, je izjemnega pomena, saj nakazuje, da niso le pripadniki drugega razreda ali različnega družbenega statusa, temveč tudi popolnoma druge prostorske dimenzije. Prebivajo v

**Slika 26:** Ročno napisana pisma za vojaka (zamegljeno zaradi ohranjanja zasebnosti), 2012. (Vir: osebna komunikacija)



božanskem okolju, ki ni del tega sveta, je daleč od posvetnih bitij, ki so jim bolj ali manj "enaka". (...)

Vojaki se upirajo in presegajo vsiljene omejitve, tako da namerno spregledajo namen tega prostora. Do spremembe prostora prihaja tudi z uporabo sedežev na oknih. Veš, da si v javni sobi in da te gledajo, toda ker jih ne vidiš, postane prostor, ki ga zavzemaš sam, najbolj zaseben prostor sobe za obiske. Tisto, kar vidiš, je edino, kar zaznavaš. To je možno le zaradi neizrečene obljube. Ko je pravilo te sobe prekršeno, in nekako "razkriješ" materialnost prostora, ki ni drugega kot javen prostor, pride do spora ne glede na čin in ga priznajo in prepoznajo vsi ostali. Mojega fanta je nekoč razbesnelo, ko se je eden izmed njegovih nadrejenih pošalil in mu dejal, da se je dotaknil mojih prsi, ko sem bila na obisku. S fantom se nisva mogla spomniti, ali je to res naredil, verjetno ni, toda kar koli je že bilo, je bilo zadosti, da se je fant uprl nadrejenemu. In ta se je, presenetljivo, takoj opravičil.

Omejen čas, v katerem vojaki uporabljajo ta prostor, ne le njegova dejanska raba, mu včasih daje nepričakovano funkcijo. Včasih vojaški prostor služi kot prostor legitimnega premora. V korejski tekmovalni družbi ljudem sploh ni dovoljeno, da si vzamejo čas za počitek. Počitek pomeni zaostajanje, tako drugim kažeš svoje slabosti in postaneš ranljiv. Četudi poskušaš počivati, zagotovo ni kraja, kot je vojska, kjer si se prisiljen ločiti od pretoka informacij in podob. Ločenost od pretoka informacij naredi vojaški ritem presenetljivo počasnega. Ta oddaljenost in ritem pronicata tudi v sobo za obiske. Ko sem bila v sobi za obiske, ter posebej, ko je bilo manj ljudi kot običajno, je bilo mogoče začutiti umirjenost in spokojnost. S fantom sva se strinjala, da se včasih zdi, kot da bi se čas ustavil. Ker je celoten prostor popolnoma posvečen vojski, ni mestnega vrveža, ni zaposlenih pešcev in hupanja avtov. Počasen ritem, manj hrupa, relativno neokrnjena narava in vojska se zdi skoraj kot samostan. Seveda so namesto podob kapitalizma prisotne podobe nacionalizma in šovinizma. Toda v primerjavi s preteklostjo so manj vidne. V sobah

za obiske skoraj ni več nacionalističnih plakatov in sloganov. V primerjavi z zunanjim svetom je vojska v relativnem pomenu zatočišče pred neokusnim pretokom informacij. Morda gre le za zaznavanje obiskovalke in ne vojakov, saj obiskovalci pridejo le enkrat ali dvakrat na teden, vojaki pa prestajajo posebno izobraževanje o sovražniku, Severni Koreji. Toda ker v vojski preživijo največ dve leti, nekaterim vseeno ne uspejo oprati možganov in kljub vsemu lahko čas izkoristijo za kontemplacijo in pomiritev.

Pripoved, ki sledi, razišče drugo sistemsko določilo, povezano s "skrivnostnim znanjem" o ženskem zdravju, in razkaže sorodne dimenzije razlastitve njenega telesa pod vplivom združenih ideologij neokonfucianskih in neoliberalističnih režimov. Tam, kjer ogrodje države še vedno omogoča obrede, strogi nadzor in propagando, kapitalistični tok – ta telesna tekočina državnega telesa – poblago vlja in troši vse, kar nastane pod njegovim nadzorom.

### **Ginekolog**

*Ginekološke ordinacije so za neporočene Korejke eden izmed najbolj grozljivih krajev. Neizrečeno kulturno pravilo določa, da se ženska vrednost meri s številom spolnih odnosov pred poroko, mnoge ženske opravijo podrobno raziskavo, preden obišejo ginekologa. Ženske svoje simptome iščejo na spletu in sprašujejo znanke, ali so že izkusile podobne simptome. Ko se prepričajo, da je na podlagi simptomov treba čim prej ukrepati, se začne iskanje "najboljšega" ginekologa. K obiskovanju ginekologa se ne spodbuja, čeprav medicina priporoča, da ženske po osemnajstem letu obišejo ginekologa vsaj enkrat letno, ne glede na spolno dejavnost, zato ginekologa ni preprosto najti. Večina je umeščenih okoli kampusov v zgradbah, kjer so jezikovne šole in restavracije. Bližina kolidžev, restavracij in pubov brezsravno kaže, da študentje pogosteje seksajo kot nekoč, kar odraža nek del spremenjene resničnosti. Toda ko dejansko vstopijo v ordinacijo, spoznajo, kako se je dojemanje spolnosti in spolnega odnosa le na videz spremenilo. (...) Ko se ženska končno, ne glede na razlog, odloči prvič obiskati ginekologa, vstopi v prostor, ki ji vzbudi cel kup novih občutkov – med temi sta najbolj očitna strah in zaskrbljenost. Seveda ima že od prej predstave, kako naj bi bilo videti: neprijetno in hladno. (...) Recepcija in čakalnica se trudita razkazati tehnološko napredno medicinsko opremo ter kako moderno in čisto je. Pohišstvo je večinoma bele barve z vzorci, kot da bi že samo pohišstvo sporočalo čistost in nedolžnost. Ko pomislimo na notranjost bolnišnic na splošno, vidimo, da so oblikovane tako, da ugajajo ciljnim obiskovalcem. Pediatrične klinike, na primer, bodo prepleskane v pastelnih barvah z narisanimi družinskimi liki. Luči so svetle in tople, pripomočki skoraj že pretirano okrašeni. Otroci tako vstopajo v manj grozeč prostor in zgoraj omenjene distrakcije jim začasno preusmerijo pozornost stran od bolezni ali zdravnikovih mrzlih rok. Ginekologi pri tem niso izjema. Pacientka vstopi v odprt prostor z recepcijo in zofami, ki so nameščene tako, da pacientke ne sedijo neposredno nasproti. Recepcijo obkrožajo premikajoči se LED napisi, ki sporočajo "najboljši ginekolog" in "najsodobnejša oprema".*

*Čeprav pacientka zasebne podatke vtipka neposredno v računalnik, jo sestra pokliče in vpraša, "kaj je narobe". Čeprav se sestra ne prav navdušeno trudi šepetati in pacientka zniža glas, da bi ohranila nekaj zasebnosti, ostale pacientke brez dvoma lahko slišijo pogovor. Pacientka si želi, da bi bil razmik med stoli in recepcijo večji, da bi ji zagotovil več zasebnosti ter da bi bil zrak bolj gost in bi utišal njen glas. Pravzaprav je recepcija tik zraven dvigala. Ker čustveno stanje ni enako pred in po pregledu, se tudi dojemanje prostora zelo razlikuje. Dejansko je prostor izjemno majhen, zdi se prazen in celo zrak se zdi svež, odvisno od tega ali pacientka prihaja ali odhaja. Ko je pacientka namenjena k zdravniku, mora vstopiti v tri sobe enake velikosti, a povsem različnih funkcij. Tri sobe ločuje tanka zavesa, ki zagotavlja najmanjšo možno mero zasebnosti, hkrati pa obljublja hiter in preprost dostop v sosednjo sobo. Pacientka se sleče in si nadene krilo, ki ga dobi od sestre – ta stoji takoj zraven zagrnenega kotička. Njena statična prisotnost opominja pacientko, naj pohiti in čim prej vstopi v sosednjo sobo, kjer se bo zgodil dejanski pregled njene "težave". Zdravnik vstopi, ko je pacientka že ukleščena z razprtimi nogami, zato lahko brez pretiravanja rečemo, da se zdravnikom ne srečata na štiri oči, saj njeno vagino zdravnik najprej zagleda. Večina pacientk bi se strinjala, da je to trenutek največje psihološke in fizične ranljivosti. Trpi, ker ne ve, kaj se bo zgodilo, nemočna je, saj medicinski instrumenti omejujejo njeno gibanje. Zaradi vsega naštetega postane prostor, v katerem naj bi dobila informacije o svojem telesu, prostor, v katerem je bivanje nevzdržno. (...) Izkušnje iz tega prostora bodo od takrat naprej vzbujale neprijetne občutke in spomine na mučenje. Ne glede na sodobno opremo in številne sobe, bo njen spomin ohranjal le določeno. (...) Garderoba, soba za pregled in zdravnikova pisarna so enake velikosti in namesto z vrati ločeni le z zaveso, svetloba, temperatura in kakovost zraka so enaki. Toda v spominu pacientke bo ostalo, da je bila tista konkretna soba hladnejša in temnejša od ostalih. Ko zdravnik opravi pregled, gre pacientka v njegovo pisarno, ki je v sosednjem z zaveso ločenem prostoru. To prostorsko predalčkanje in preprosto prehajanje iz enega prostora v drugega sta značilni za industrijski tip organizacij. Vsaka soba je namenjena zbiranju podatkov za zdravnika, kar pomeni, da je zdravnikova pisarna končna destinacija. (...) Ko od zdravnika dobi nasvet, pacientko iz njegove pisarne pospremijo nazaj na recepcijo, torej z druge strani, kjer je bistveno manj ljudi. Čeprav je le nekaj korakov stran od prejšnje lokacije, ponuja pacienetki povsem drugačne občutke olajšanja in dokončnosti.*

*Gre za zadnji prostor, s katerim se bo pacientka srečala in ta je prelepljen z oglasi, ki priporočajo različne posege, ki so na voljo. Na tem mestu pacientka začuti izdajo in olajšanje; izdajo zato, ker se bolnišnica, ki naj bi ponujala uteho in olajšanje, spremni v komercialno polje, in olajšanje zato, ker je pregleda konec. Pri korejskih ginekologih je zanimivo, da se ukvarjajo z vsem, kar je povezano s spolnim zdravjem, reproduktivnim sistemom, vaginalnimi posegi in splošnim zdravjem. "Priporočeni" posegi jasno odražajo ideje, ki zaznamujejo in se pričakujejo od žensk na polju reproduktivnega zdravja. Bolnišnica postane prostor, v katerega ženska ne pride le zaradi vaginalnega ali reproduktivnega zdravja temveč tudi zaradi na novo nastalih skrbi in strahu, ki ga poraja vprašanje devištv. Posegi se ponujajo v "paketih", kot je npr. "paket za neporočene*

ženske" ali "paket za device" in obsega zoženje vagine ali rekonstrukcijo himena. Prostor bolnišnice se spremeni v prostor, ki podpira zavedanje in védenje: védenje o tem, kaj morda drugi počnejo, in če počnejo, ali je to norma. Ženska začne šteti najrazličnejše posege in značilnosti, ki naj bi jih imela (ali ponovno pridobila) in se takoj spremeni v bitje, ki je merljivo na podlagi seksualnega zdravja. Predstavljeno ji je nekaj, kar določa normo. Sestre še naprej šepetajo o tem, ali želi pacientka plačati v gotovini ali bo koristila zdravstveno zavarovanje s pojasnilom, da plačilo v gotovini pomeni, da obisk ginekologa ne bo zabeležen v evidencah. Z drugimi besedami denar zagotavlja zasebnost, zdravstveno zavarovanje pušča sledi. Tako bolnišnica postane prostor, ki ustvarja védenje in samozavedanje, ter hkrati prostor, ki lahko zavaruje žensko zasebnost pri zadevi, ki je zelo strog tabu. (...) Ginekolog bo informacije ohranil zase in varoval pacientkino zasebnost in to jo bo pomirilo, a ne bo je zavarovalo pred negotovostjo glede seksualnih izkušenj in "ožine" delov njenega telesa. Prostor tako avtomatično postane nekakšen informacijski forum in svet zase. Dejstvo, da prikazujejo oglasi svetlolase tujke, vzbuja še dodatno zaskrbljenost. Še straniščni prostori so prekriti z oglasi. Ginekologija dobesečno pomeni "znanost o ženski", vendar ta določen ginekolog v Shinchonu počne prav nasprotno. Vsaka soba je po velikosti in obliki enaka, ženske spodbuja, da se premikajo linearno, kot po tekočem traku. Ženske tam ne dobijo utehe in tolažbe, temveč spremenjeno razpoloženje, do zdaj neznana čustva in seznanitev z normami. Postane prostor, ki reflektira resničnost seksualne kulture (saj ponudba širokega nabora posegov kaže, da obstaja povpraševanje) in ženskam določa standarde. Prostor ni več "materialen", temveč "ideološki"; postane izložba vsiljenih standardov.

Kot lahko razberemo, se v teh napol javnih prostorih "varuje" dekliskost in ženskost, a hkrati se strogo nadzira, taksonomizira, poenostavlja in prepušča etatizmu ali spektakelsko-kapitalističnim posegom, kar sta študentki (avtoetnografki) natančno opredelili in analizirali.

Po mojem mnenju najbolj problematično kartografijo pogleda (in najbolj dvoličen *bang* od vseh) najdemo v tako imenovani "salonski sobi" (uporablja se angleški izraz *room salon*) – zasebni sobi za karaoke in v baru za moške, ki združuje nekakšno žensko samostojnost in svobodo z izrazito moškocentrično servilnostjo in omogoča pričakovanemu dnevnu izražanju dekliskosti (hčerk, študentk, deklet), da se sesede v (ne)pričakovano, skrito in z družbenim spolom zaznamovano nočno ekonomijo.

Salonska soba lahko zavzema tudi tri nadstropja, odvisno od lokacije in priljubljenosti. Med najpogostejšimi obiskovalci so poslovneži in različni strokovnjaki ter tudi premožnejši študentje. Po vstopu v prostore salonske sobe obiskovalci dobijo natakarja, ki skrbi za postrežbo, jim pomaga in sprejema naročila. Gosti se nato odpravijo v posebno sobo, velikost katere je odvisna od številčnosti skupine.

Soba je opremljena z veliko mizo in udobnimi kavči. Ko se udobno namestijo, naročijo nekaj iz stalne ponudbe, po navadi različne alkoholne pijače in hrano – krožnike s sadjem, ocvrtim krompirčkom in podobno. V sobi je tudi oprema za karaoke in lahko si izberejo kar koli.

Osrednja in najbolj pomembna funkcija salonske sobe je možnost "naročanja" deklet za zabavo. Tja zahaja izključno moška družba in, ko si kateri od njih – če ne kar vsi –, zaželi "druženja" z dekleti, ki so tam izključno za njihovo zabavo in užitek, preprosto pokličejo svojega natakarka in ga prosijo, da "pripelje dekleta". Natakark pripelje dekleta, ki tam delajo, in jih pred obiskovalci razvrsti eno za drugo in jim dodeli številke. Ko vsak gost izbere, začnejo delavke zabavati goste in se z njimi pogovarjati, natakarko jim pijačo in jih hranijo. Toda delavk ne smemo zamenjati za prostitutke, saj niso obvezane da se spuščajo v kakršne koli spolne dejavnosti s strankami. V svojem vsakodnevnem življenju pripadajo različno nadzorovanim molarnim oblikam spoštovanosti.

Pa vendar v Koreji obstaja pojem *eecha* ("drugó mesto" oz. naslednji lokal), ki nima neposrednih seksualnih konotacij in se uporablja, ko gost želi spati s "svojo" damo za dodatno plačilo; delavka predlog lahko odkloni. Spolno dejanje se po navadi ne bo zgodilo na prizorišču samem (ni legalno), temveč v enem izmed bližnjih motelov.<sup>24</sup> Delavke po navadi prihajajo iz manj premožnih družin in v salonskih sobah delajo za šolnino ali za preživetje. Če izpustimo podrobnosti in zakonsko regulacijo, se v salonskih sobah javno predpostavlja "nedolžnost", da ne omenjam "enakost" sodobnih starejših dijakin in dodiplomskih študentk zvede na alternativno ali skrito ureditev, ki v Južni Koreji obstaja od nekdaj, a se o njej redko govori javno ali v družinskem krogu.

Podobna, a vendarle drugačna situacija od "salonske sobe" se imenuje *buking* (*booking*). To so rezervirane ločene sobe ali razdelki v nočnem klubu, kamor so naključna dekleta, ki se udeležijo zabave in plešejo, hote, napol hote ali nehote prestavljena in kjer jim manjše skupine prijateljev, ki so rezervirali prostor, ponudijo pijačo in jih pripravijo do tega, da jim zapojejo. Dekletu je dovoljeno, da zapusti sobo (po navadi po vljudnem pojasnilu), ali, če so ji fantje všeč, izmenjajo telefonske številke, podaljšajo druženje ali se dogovorijo za nadaljni razvoj dogodkov v bližnjem motelu. Da natakarki nadzorujejo dogajanje v sobah, imajo vrata v sobo majhno okno ali kukalo.

<sup>24</sup> *Eecha* je izraz, ki se uporablja tudi v drugem kontekstu, kadar neka družba, ki zunaj popiva, želi zamenjati lokacijo. Po večerji v restavraciji ali prvi pijači nekdo, po navadi starejša oseba, predlaga *eecha*, tj. da gredo "naprej".

V takih prostorih se navadno nahaja nekaj zof, miza in naprava za karaoke. Ob mojem prvem in nepričakovanem obisku nočnega kluba (ki je precej drugačen od disco kluba, česar ob prihodu v Južno Korejo nisem vedel) sem na svoje oči doživel, kako je moja prijateljico med potjo na stranišče eden od zaposlenih v klubu na silo vlekel v tak prostor; to sem preprečil in uslužbenec se je opravičil. Preden smo pobegnili od tam, sem opazil nezavestno dekle, kako jo nosijo iz enega od teh prostorov; najbrž je zaradi alkoholiziranosti izgubila zavest, in njena glava je zadevala ob opremo prostorov, ko so jo nosili. Videl sem tudi dekletke, ki se je natakarkarju pritoževalo, da je niso pustili v nobeno od teh sob; on ji je skušal najti sobo in jo za roko vodil in preverjal skozi kukalo dogajanje v sobah.

*nekatero žensko delajo kot noraebang dekleta ali roomsalon dekleta in to je tudi samo za denar; slišala sem da ogromno študentk to dela da zaslužijo za študij ali da si kupijo chanelovo torbico, ali zaradi drugih razlogov ampak vedno delajo samo zaradi denarja; ko sem bila stara 18 sem slišala da je 19 let stara študentka en dan delala v roomsalonu in je bilo zelo grdo; grabili so jo za joške in jo otipavali moški ki so bili zdravniki in en zdravnik jo je vprašal za številko in potem jo je poklical za seks; rekla mi je da se nekatere po roomsalonu grede prostitucijo ona pa ni mogla ponovno to delati saj ni mogla tega prenašati; prostitutke in agassi so drugačne, prostitutke delajo za seks agassi delajo za užitek moških in jih lepo obravnavajo kot kralje lepo plešejo pojejo in delajo aegyo za moške.<sup>25</sup>*

V spominu mi je ostal primer, ki me je osupnil, ko je prijateljčina prijateljica, aktivna mlada ženska, ki dela v oblikovalski industriji, na neki večerji mimogrede omenila, da poleg tega honorarno dela v eni od "sob za poljubljanje" (*kissingroom, kissubang*) v katerih poteka oralna prostitucija, saj penetracija v samem prostoru ni legalna). V smehu nam je razlagala, da v oralnih veččinah ni prav spretna, saj so se nekatere stranke celo pritožile, toda "v prid" ji je dejstvo, da ima precej obilne prsi. Njej "je bilo vseeno", saj nikoli iz tega ni načrtovala narediti poklica in je "samo želela na hitro zaslužiti, da obišče fanta v Avstraliji."

Podobni položaji, pogosto poimenovani "prostitucija", združujejo različne oblike razkazovanja, oblike sprejemanja odločitev in samostojnega odločanja ter oblike zlorabe in objektifikacije v asemblaž, ki zaudarja po čustveni premočrtnosti in kapitalistični oblasti in ga je, če se želimo izogniti moraliziranju, na afektivni ravni težko opredeliti.

Pod vplivom novega in domnevno postfeminističnega neoliberalnega režima

<sup>25</sup> Te oblike malega razlikovanja so starodavne in se nanašajo na zgodovinski razred *Gisaeng* (zabavljac), ki sega od pesnic, glasbenic, do kurtizan in do fenomena konkubin.

(ki naj bi enakost žensk že vključil v glavni tok, toda ne da bi ideji dal pravo materialnost) je še vedno možno delno vrniti pogled, če nam je to seveda v uteho. Onstran krutosti patriarhalnega pogleda, ki najbolj učinkuje skozi pogled druge ženske, sošolke, matere, tašče, obstaja ta delno vrnjen pogled, vendar s problematičnim izidom in z zgrešeno političnostjo. Dober primer ponuja poročilo o barih za žensko zabavo:

*Odraščala sem v družbi prijateljev, ki jim je zelo všeč ta način zabave. Sama sem doživela bare z gostitelji in karaoke bare. Ko sem se nekoč dogovorila s prijateljico, da se dobimo na nekaj pijačah in se pogovorimo, sem nekoliko začudena prejela ponudbo, da se odpraviva v bar z gostitelji. Iz radovednosti sem jo sprejela. Spomnim se, da sva vstopili v stavbo in čakali v veži, ko naju je prišel iskat natarak – moja prijateljica ga je poznala. Natarak je naju odpeljal v četrto nadstropje in nama pokazal najino sobo. Prinesel je jedilnik z različnimi kombinacijami alkoholnih pijač in hrane. Ko sva naročili pijačo, je prijateljica vprašala, ali želim, da naju pridejo zabavati moški, ki delajo v baru in sem spet iz radovednosti privolila. Prijateljica je poklicala natarakja in ga prosila, da pripelje delavce, ki so na razpolago. Natarak jih je pripeljal in postavil v vrsto. V glavnem so bili čedni, nekateri pa čisto povprečnega videza. Izbrala sem si enega, ki mi je bil najbolj všeč, prijateljica je naredila enako. Ko sem ga izbrala, se je usedel zraven, mi natočil pijačo in se začel pogovarjati. Ko sva začela odpirati bolj globoke teme, se je dejansko odprl in mi povedal o svoji preteklosti. Povedal je, da nima staršev in da tukaj dela za preživetje. To je bila moja prva in zadnja izkušnja v baru z gostitelji. Mnogim ženskam in moškim v Južni Koreji je verjetno ta ideja všeč, saj jih zabava, posebej starejše ženske, ki so nesrečno poročene in od moža ne dobijo dovolj pozornosti, toda zame je bilo pretresljivo in nekoliko nezanimivo pogovarjati se o nepomembnih rečeh z mladim moškim, ki služi na podlagi "videza" in ne intelektualnih kapacitet. Vendar ideja navadnih karaoka barov zveni nedvoumno, saj se tam lahko družim s prijatelji v zelo zasebnem prostoru. Izbira med salonsko sobo, barom z gostitelji in karaoke barom je odvisna od osebe, saj gre za različne tipe "kulturnega prostora", toda zame je prva izbira karaoke bar.*

Torej tudi kadar neprosojna prevladujoča patriarhalna relacijska družbenosti obljublja ženski pogled, njeno seksualno delovanje, podjetniško pobudo in radovednost, pravila redko postavlja ženska. Še vedno se lahko počuti kot mlajša sestra, ki jo občasno zalotijo, kako se igra z igračami starejšega brata.

V kontekstu pričujoče knjige ženska gibanja v plačljivi zasebnosti "sob" začrtajo predvsem področje (ne)pričakovanega (občasno celo "škandaloznega" za moralizirajoči pogled, ki predpostavlja nedolžnost mladine). Izjemoma pomenijo tudi področje resnično nepričakovanega (dekletovi suvereni izrazi in teritorializacije). Omejevanje ponuja določene možnosti, toda po navadi potegne za sabo



določen tip napol javnega in javnega pogleda, ki dopušča le tvegano hojo po ostrem rezilu lokalno androcentrične kartografije užitka. Zato moram to poglavje razširiti, da zaobjame različne kartografije, kaotične in molekularne, toda brez vsakršnih obljub: formacije in izraze nestrukturiranega; "gole" ritme vmesnega. Da bi pokazal te specifične oblike, moram predstaviti nekaj daljših analitičnih pričevanj, ki se nanašajo na svet ženske neheteroseksualnosti, neheteronormativnih odnosov in afektivnih artikulacij.

Ko razmišljam o ženskih homoseksualnih prostorih v Južni Koreji, skoraj nikoli nimam v mislih društev, študentskih klubov ali spletnih skupnosti. Po navadi mislim na mali park v bližini Ženske univerze Ehwa v Sinchonu, Seul, ki ponuja koristno količino teme in odmaknjenosti (hkrati pa se nahaja znotraj urbanega – fizično in diskurzivno). V uporabi je bil kot tradicionalno zbirališče adolescentske lezbične skupnosti, skupnosti šibko strukturiranih pripovedi in vzgibov, po navadi še vedno pod vplivom strogih družinskih in izobraževalnih omrežij, še posebej v času pred razmahom spletnih zbirališč. *"Rečemo mu park Sinchon. Zadnjič ko sem bila tam, ni bilo nobenega."* Kje je potem scena? Ali tam, fizično in simbolno, sploh obstaja "scena"? In če obstaja, kje jo je mogoče videti in kako se da v njo vključiti? Odgovor je strukturiran in poznavalski:

*"Lezbična scena v Južni Koreji? Moram povedati, da je skoraj nevidna. Zdi se, da v glavah ljudi tak koncept sploh ne obstaja. Privilegij biti razkrita – in sprejeta – lezbijka lahko uživaš v najožjem krogu prijateljev – gejev, umetnikov, oblikovalcev, če imaš srečo, da poznaš te ljudi."*

Moja sogovornica nato nadaljuje z orisom fragmentov in gibanj lezbičnega življenja:

### **Lezbični večer v četrti Hongdae**

*"Scena" baje obstaja v četrti Hongdae, tam naj bi bili številni lezbični bari, klubi in lokali. Zmenjena sem s prijateljico, šarmantno in dobro oblečeno pobalinko, dolgo se nisva videli in se odločiva poiskati lezbična shajališča. Spustiva se po stopnicah v "Manyeo". Do tega lokala/bara prideš, če v Google iščeš "lezbični bari v Seulu".*

*Pred nami je ogromna, prazna soba, prekrita s kičasto vijolično tapeto. Zaudarja po poceni dišečih svečkah, prezračevanje v prostoru je slabo, toda lokal je eden izmed redkih, v katerih še vedno lahko kadiš. Natararica naju pozdravi, tipična bučerka, zelo olkana in srečna, da se je končno prikazal gost. Pregledava cenike, koktajli so noro dragi, stanejo 8000 wonov, pivo pa prodajajo le v šesterčkih. Natararica se nama smili, toda to ni lokal za naju. Ne dosega standardov, predrago je in edini sva noter.*

*Spet se znajdeva na ulicah Hongdaeja. Ustaviva se v PubKeju, novejšem pubu, v katerem še nisem bila. Prijateljica mi pove, da je zadnje čase precej priljubljen, potem ko je*

*W bar skrivnostno izginil. Toda ni vikend, kar je škoda, saj je PubKe lezbični bar le čez vikend. Najdeva še enega izmed novejših barov in se tam ustaviva. Še vedno se sprašujem, zakaj ni lezbičnih barov, ki bi bili dejansko lepo urejeni, ne ceneno in kičasto, ki bi prodajali pijačo po normalnih cenah in vrteli kaj drugega kot K-POP.*

*Moje umetniške in ustvarjalne lezbične prijateljice zato verjetno nikoli ne hodijo v izključno lezbična shajališča. Zakaj med vsemi temi trendovskimi lokali, ličnimi trgovinami in indie bari, ki rastejo kot gobe po dežju, Hongdae ne ponuja enega kul lezbičnega bara, kamor bi dejansko z veseljem prišla s punco?*

### **Kulske in navadne**

*“Kulske”: imajo kulske prijatelje, oblikovalce, umetnike in filmarje. V njihovem besednjaku ne obstaja beseda lezbijka. Ni se kul opredeljevati kot lezbijka – seksualnost je tako ali tako fluidna in zakaj bi se omejevali s podobnimi nalepkami? Hodijo druga z drugo, znotraj širše mreže kulskih ljudi. V tej mreži ne rabiš omenjati spolne orientacije. Četudi spoznaš dekle, ki je vedno hodila s tipi, če je kul, boš lahko z njo, če uspeš narediti dober vtis.*

*Oni bi želeli koncept homoseksualnosti skriti pred mainstreamom. Na ta način lahko živiš kot želiš in nihče ne bo spraševal, ali si gej, saj bi to bilo nezaslišano. Če lahko preneseš nekaj dni na leto, ko te sorodniki oblegajo z vprašanji o poroki, zvezah in drugem, je tvoja svoboda zagotovljena.*

*“Navadne”: moja dobro oblečena prijateljica bučerka je navadna možača v underground lezbičnem svetu Južne Koreje. V srednji šoli se je pretvarjala, da je fant in je hodila z dekleti. Je članica različnih spletnih kavarn (skupin), v katerih se “spoprijateljiš” in “spečas” – lezbična socialna omrežja uporabljajo predvsem najstnice brez dostopa do zbirališč odraslih lezbijk. TGNet je za starejše od 30 let, večina kavarn v NAVER in DAUM je polna najstnic in dvajsetletnic. Moja prijateljica, čeprav zanika, še vedno redno obiskuje te spletne kavarne. Ima svojo skupino prijateljic, s katerimi se sestaja prek spleta, ustvarile so tesno mrežo sestrstva in se imenujejo “Onni” (starejša sestra) ter se redno srečujejo. Toda ta skupina je tako majhna, da se že vse poznajo vsaj prek slik in spletnih identitet. Njena bivša je bivša od druge – zdaj pa tedve hodita in podobno. Skupina, ki se je srečala prek spleta, se redno dobiva v underground lezbičnih lokalih v četrtih Hongdae in Sinchon.*

*Še ena razlika v primerjavi s “Kulskimi” je njihova stroga delitev družbenospolnih vlog. Moja prijateljica je možača – kar pomeni, da dekletu pomaga pri rokovanju s torbico, plačuje in se ne slači med seksom. Ko jo vprašam, če sploh uživa, mi odgovori “mislim, da so najbolj občutljiv del mojega telesa moji prsti”.*

*Druga prijateljica, ki pripada skupini kulskih, mi je enkrat povedala zgodbo. Ena izmed njenih prijateljic je pripeljala novo dekle, trenerko taekwandoja. Bila je nadmožata bučerka, kot na shodih Dykes On Bikes. Moja prijateljica se spominja zelo neprijetnega srečanja s to novo punco – vsi so se zelo trudili prilagoditi, a preprosto ni šlo. Bil je, kot da bi prišla iz oddaljene kulture in nista bili usklajen par, kot so bile ostale. Prijateljica mi je povedala, da je bilo prav tako kot v prizoru iz druge sezone serije Ženske zadeve*

[L Word], ko Jenny pripelje Max k svojim prijateljicam v LA. Max, kmetavzarka z vasi, se ne zna obnašati za mizo v trendovski restavraciji v LA-ju in govori mačistične vice, kot tisti moški, ki jih te lezbijke prezirajo. Toda zdaj razujem, je dejala. Prihajamo iz različnih kultur.”

Če so se navedena pričevanja igrala z razmejitvami, ki so značilne za bolj tradicionalne kulturne študije in hkrati uporaben in pomemben opomin na to, kako igra družbeni razred ključno vlogo v organizaciji s spolom in kapitalizmom zaznamovanega prostora, je naslednja pripoved povsem drugačna in dopušča prepustno membrano med lezbičnim in nelezbičnim dojemanjem z družbenim spolom zaznamovanega jaza ter nas seznanja s specifičnimi artikulacijami homosocialne adolescence. Slednja včasih nakazuje homoerotično dimenzijo, ki je v heteronormativni družbeni ureditvi diskurzivno regulirana:

*Bila sem aktivna pripadnica spletnih skupnosti oboževalk šestčlanske fantovske skupine Shinhwa ali v prevodu “mit”. Zdaj ne nastopajo več kot skupina, toda takrat so bili ena izmed najbolj vročih fantovskih skupin v Južni Koreji. Za promocijo skupine Shinhwa so uporabljali oranžne balone, zato so bile oboževalke znane pod imenom “Oranžne princeske”, in ponosna sem, da sem bila ena od njih. Na teh straneh sem si ustvarila družbeno omrežje, brala sem fanovsko literaturo in sem lahko postala nekdo drug. Ta izkušnja je bila veliko bolj zanimiva in vznemirljiva kot sesanje palca, saj je vsebovala veliko več akcije in moji starši niso razumeli, kaj se dogaja. Najprej, res sem zagnano ustvarjala družbene povezave na teh omrežjih, saj ni bilo glavne avtoritete. Ne glede na to, kje živiš in koliko si stara, smo bile vse enakopravne oboževalke Shinhwe. Nikoli nismo imele “offline” srečanja, toda ure klepetanja vsak dan so ustvarile intimnost. Imela sem celo virtualno družino, vključila sem se v klepetalnico in tam srečala svojega dedka, babico, očeta in mamo. Kot dejanska družina, toda veliko bolj sproščena in bolj prijateljska, saj smo vse bile podobne starosti in smo se pogovarjale o nepomembnih rečeh in o zasebnem življenju. Na primer, moja virtualna mati ‘Cherry-Lip-Andy’ me je spraševala, kaj sem počela čez dan in sem ji razlagala o nadležnih sošolkah, ki so bile oboževalke konkurenčne fantovske skupine ‘god’. Potem sem klepetala s “Charisma\_Ericom”, svojim virtualnim očetom, o načrtih za prihajajoče počitnice. Ali smo imeli tudi moške člane skupnosti? Ne, bile smo le najstnice, razporejene v dve spolni vlogi: “Gang-Gong” in “Ggot-Su”. Ta koncepta izhajata iz “yaoi” fanovske literature, v kateri se pojavljajo člani fantovske skupine, ki imajo vsak svojo vlogo. Običajno je visoka in mišičasta oseba igrala vlogo “Gang-Gonga”, kar pomeni močen in napadalen, manjša in nežnejša pa “Ggot-Su”, kar pomeni lušten in podrejen. V fanovski skupnosti smo torej posnemale vloge, ki smo jih poznale iz fanovske literature. Oboževalke, ki so zase menile, da so relativno osorne in karizmatične, so se prostovoljno ponudile za vlogo “Gang-Gong”, tiste, ki so rade bile srčkane in govorile ljubkovalno, so bile v drugi skupini. Sama sem pod vzdevkom “Vitamin C” bila “Ggot-su” in “Black Shinhwa” je bil*

moj Gang-Gong partner. Čeprav nisem istospolno usmerjena, sem brez pomisleka sledila temu igranju vlog, saj sem želela čutiti večjo pripadnost skupnosti. Pravzaprav mi je bilo bolj prijetno zaradi dejstva, da smo same punce. Če bi bil moj partner fant, bi se počutila bolj čustveno nestabilno in nelagodno, saj korejska družba zahteva, da z najstniki nasprotnega spola nimajo stika. Odraščala sem v okolju, ki je na neki način spodbujalo intimna prijateljstva med mladimi dekleti, saj tako ne bodo v stiku s fanti. To se je razumelo kot bolj poučno in bolj varno, kot če bi se družile s fanti. Starši in učitelji so nam vsilili mnenje, da smo premlade, da bi bile v razmerju. Imeti fanta ali veliko moških prijateljev je z drugimi besedami pomenilo, da si izzivalno dekletce. Čeprav smo hodili v mešano srednjo šolo, so bila dekleta in fantje v različnih stavbah. Učitelji so bili strogi do deklet in fantov, ki so se med seboj pogovarjali na dvorišču, skrbelo jih je, da je to izraz zanimanja za nasprotni spol. Bali so se, da nas bo to pripeljalo do resnega zane-marjanja šolskih obveznosti in v najslabšem primeru celo nosečnosti. Spomnim se, da je mene in nekaj sošolk razrednik našeškal, ker smo pisale rojstnodnevno voščilnico za fanta, ki smo ga poznale še iz osnovne šole. Potem nas je začel spraševati, kdo je začel pisati voščilnico in na žalost sem to bila jaz. Vpil je na nas, mi pa smo bile tiho in smo gledale v tla, kot kriminalci. Končno sem dvignila roko in priznala, da sem bila pobudnica. Toda nikakor nisem mogla razumeti, zakaj smo kaznovane. Zato sem izbruhnila v smeh, ki je bil napol živčen in napol smeh spolne osuplosti. Nato se je tudi učitelj začel smejati, kot da bi končno doumel, da nas je grajal zaradi pisanje smešne voščilnice. Smejala sem se, on se je smejal in vsi so se začeli smejati. V družbi nasprotnega spola bi vas ljudje sumničavo gledali, nikoli pa ne bi pomislili, da se kar koli neprimerne-ga dogaja v primeru druženja z istim spolom. Misel, da bi dekleta gojila istospolno ljubezen, je bila tako močno potlačena, da se je predstavljala preprosto kot povsem zdravo sestrstvo, četudi se je morda dogajalo kaj bolj intimnega. Številna dekleta so hodila na stranišča in se držala za roke, se sprehajala in se držala za roke, se pogosto crkljala, vendar jih družba zaradi tega ni kaznovala. V kontekstu intimnih fizičnih kontaktov med dekleti se fanovsko preoblačenje in nekoliko romantična razmerja pogosto razume kot del najstniške deklinške kulture. Nekoč sem se udeležila tabora o vodenju, na katerem so se zbrala dekleta iz različnih srednjih šol. Številne dijakinje iz ženskih šol so nosile hiphoperske hlače in bile postrizene na kratko, slog, ki je spominjal na fantovske skupine, kot sta Shinhwa in god. Poleg tega so namesto deklinškega hihitanja in gest dajale vtis nekakšne zbranosti in kulskosti. Delovale so še bolj kulsko, ko so nastopile s plesom skupine Shinhwa, ostale punce – vključno z mano – pa so navijale kot fanice na koncertih. Na koncu so nam z odra metale sladkarije in ena jih je veliko vrgla prav meni. Kasneje mi je celo napisala pismo in povedala, da sem ji všeč, ker sem čedna in okrogla. Natančno se spomnim stavka iz tega pisma: "Všeč si mi, ker imaš okrogle oči, okrogel nos in okrogel obraz." Sprva sem bila nekoliko zmedena, toda na koncu mi je bilo všeč, saj mi je dvignilo samozavest. Sošolke so bile ljubosumne, ker sem dobila ljubezensko pismo od tako čednega dekleta, meni pa je ugajalo vedeti, da sem nekomu všeč. Še danes ne vem, kaj je pravzaprav želela. Ali je v ženskih šolah pogosta navada, da si dekleta v srednji šoli pošiljajo sporočila, podobna ljubezenskim? Morda, saj si je

*kmalu po tem našla fanta, pravzaprav takoj, ko je začela hoditi na mešano srednjo šolo.*

Sogovornica ima v mislih molarne oblike homoseksualnosti in z njihovo pomočjo opisuje molekularne razlike v lastnem gibanju; opisuje tudi kontekst žanra *yaoi* (homoerotična literatura) s "homo" praksami, ki nihajo med homosocialnim prijateljstvom in specifičnimi rezultatom družbenospolne organizacije.

*Čeprav sem uživala v branju in pisanju yaoi fanovske literature, imela internetno dekle in prejela nekaj podobnega ljubezenskemu pismu od dekleta, se nikoli nisem imela za istospolno usmerjeno. Užitek, ki sem ga našla v spletnih skupnostih in ženskocentričnem okolju, je bil prej čustvena uteha kot spolna želja. Bil je mešanica dejstva, da sem tam našla bolj prijateljsko različico družinskih članov, ki niso od mene nič zahtevali, sočlanice Oranžnih princesk, s katerimi sem imela skupne interese in partnerico, ki me je res poslušala, cenila moja razmišljanja in me sprejemala, takšno kot sem. V naši prijateljski skupnosti sem pozabila na izpite in avtoritarne zahteve. Družba je preprečevala, da bi sploh pomislila imeti fanta, zato sem izbrala družbo deklet, ki so imele rade isto skupino fantov, po kateri smo vse hrepenele. Skupaj smo brale in pisale o istospolni ljubezni.<sup>26</sup>*

Če je zgornja pripoved prikazala homosocialni svet digitalnega sestrstva (in namišljenih "družin"), ki pogosto predpostavlja, toda redko zares udejanja homoerotične možnosti, bo naslednja predstavila situacijo, v kateri se v digitalnem oblaku vzpostavljene odnosi prevedejo v svet oprijemljivih odnosov, vključno v dekletovi dejanski družini. Kompleksnost adolescentske paralelbičnosti je torej vpeljana v družinski kontekst korejske panoptične družine. Videli bomo, kako "razsvetljeni patriarh" uporablja homosocialna orodja, da bi normaliziral svojo hčerko. To pričevanje odpira vrata v svet najmlajših istospolno usmerjenih deklet,

---

<sup>26</sup> BL ali "Boy's Love" [Fantovska ljubezen] je japonski izraz, ki se nanaša na literarni žanr, mango (japonske stripe) in druge medije, v katerih se pojavlja romantično ali erotično razmerje med moškimi liki. Razlikuje se od ozko razumljenih homoseksualnih vsebin in je bolj domišljajska predstava ženskih avtoric in bralk, kakor natančen portret homoseksualnosti. Ženske, ki imajo rade ta žanr, se na Japonskem imenujejo *fujoshi*, tj. "gnilo dekle", in *donginneo* v Južni Koreji, čeprav se tudi tu uporablja japonski izraz. Ženske so na glavo obrnile tradicionalne vloge; moški so postali seksualni izdelki. Kljub neodobravanju moških naprej razvijajo svoje vsebine. Čeprav se zdi, da BL dela sledijo novi paradigmi, pogosto ostajajo nove reprezentacije tradicionalnih moških vlog. Ženske se pogosto povezujejo z izrazom *uke*, ki pomeni "sprejemati" in se nanaša na tistega partnerja, ki v analnem seksu med moškima sprejema. *Uke* je zelo podobna tradicionalnemu ženskemu liku. Njen par se imenuje *seme* in predstavlja močen in pogosto agresiven moški lik, v katerega se zaljubljuje tako ženske kot *uke*.

moji izhodiščni demografski ciljni skupini v Južni Koreji, katerih življenje še čaka na primerne in celovitejšje opise ter performativne prikaze.

*Ne vem, kako začeti ... prvič sem jo srečala na spletu, v ogromni spletni klepetalnici, ki je namenjena sklepanju prijateljstev, toda tam so večinoma punce. Na tej spletni strani je bilo povsem običajno biti v lezbičnem razmerju, četudi se s punco nikoli nista srečali, sta lahko zaljubljeni. Zdaj se mi zdi, da sem bila premlada in preveč romantična/dramatična, da bi bila zaljubljena. Kakorkoli že, to je bilo kmalu po mamini smrti in pet dni pred mojim rojstnim dnevom leta 2003. V klepetalnici sem sodelovala tudi v pisateljski skupini. Pisala sem o svoji depresiji, izgubi in obžalovanju (leta 2003 sem bila stara med 14 in 15 let).*

*Srečali sva se po naključju. Bila sem v klepetalnici in sem se odpravljala spat. Bila sem v zvezi z dekletom, s katero se nikoli nisva srečali, in sva bili tik pred razhodom. Bila sem potrta, potrebovala sem mir. In takrat se je začela pogovarjati z mano in želela se je pogovarjati še več. Nisem ji uspela povedati, da sem zasedena (četudi je potekalo le na spletu, smo bile vse zelo resne), zato sem jo na neki način začela varati. Pravzaprav mi je bila precej všeč. In skupaj sva bili na tako najstniško dramatičen način, nezrelo. Razšli sva se, ker je ugotovila, da jo varam. Ena od njenih prijateljic je tista, s katero sem bila. Ja, razšli sva se. Potem so se začeli njeni objokani klici, klicala me je vsako noč, izpovedovala ljubezen (kot mi je zmeraj govorila, sem njena prva in edina ljubezen). Nekaj tednov zatem sva se odločili biti zares skupaj.*

*Živel je v Seulu, jaz v svojem rojstnem mestu. Bilo je 4-5 ur z avtobusom in takrat še ni bilo hitrega vlaka. Nenehno sva se klicali. Od takrat rada kličem ljudi, ki so mi všeč. Enkrat je telefonski račun znašal 1.200.000 KRW. Oče je bil zelo razburjen, seveda, vzel mi je telefon in prekinil povezavo z internetom. Pripravljala naj bi se za vpis v posebno srednjo šolo, jaz pa sem se ukvarjala z njo. Vse sva si delili, vsak delček življenja.*

*Morda dan ali dva po tem, ko mi je oče vzel telefon, je prišla v moj kraj. Ni šla v šolo, kupila je avtobusno vozovnico in me prišla obiskat. Takrat sem jo prvič videla, po približno 6 mesecih zveze. Bil je petek ali kaj takega. Njena mama je bila učiteljica v zasebni srednji šoli, bila je obsedena z njo. Nenehno jo je klicala, na koncu je izklopila telefon. Srečali sva se in čeprav je bilo prvič, sem se z njo počutila zelo sproščeno. Zdelo se mi je, da je prava zame, da bova za vedno skupaj. Očetu sem jo predstavila kot prijateljico. Sprehajali sva se po mojem najljubšem parku, o katerem sem ji večkrat govorila, držali sva se za roke, se sprehajali, pogovarjali, poljubljali. Ni mi bilo mar, ali naju kdo gleda. Vedno sva se poljubljali v javnosti – nenavadno. Pri najini ljubezni ni bilo nič za skrivati.<sup>27</sup> Takrat sem prvič spala z dekletom. In takrat je bilo prvič, da me je nekdo naučil, kako se dotikati, kako se poljubljati z nekom, ki mi je všeč. Še vedno jo lahko vonjam. Pri*

<sup>27</sup> "Javni" park in "javno" izvajanje sta na tem mestu zelo pomembna. Toda brez diskurzivne normalizacije ali celo regulacije so takšni izrazi alternativnega reda tuji in s prostim očesom dejansko nevidni, ker so navsezadnje tabuizirani.

*meni je ostala do ponedeljka. V nedeljo zvečer me je oče prosil, naj jo pustim domov. V ponedeljek me je odpeljal v šolo, še preden je ona odšla na avtobus.*

*Oče je dejansko vedel, da jo imam rada. Nikoli ni nič omenil, vendar sem čutila. Na skrivaj je poklical mojo teto in ji povedal, kaj se dogaja. Poslali so me k njej čez vikend, rekla mi je, da vse ve. Ponudila mi je cigareto in me vprašala o puncu.*

*Med počitnicami sem obiskala Seul, da bi videla drugo teto in še njo na skrivaj. Pozno ponoči sva se sprehajali po Gwanghwamunu, tik pred tem, ko sem stekla na zadnji vlak do tetinega stanovanja, me je poljubila in pred mano jokala. Takrat sem jo zadnjič videla.*

*Šla sem na srednjo šolo in še vedno sva bili skupaj. Toda, imela sem veliko več obveznosti kot prej, želela sem na dobro univerzo in sem se morala več učiti, rada sem spoznava tudi nove ljudi. Bila sem zasedena, ona pa zaskrbljena in ljubosumna. Če ji nisem odpisala v dveh minutah, je postala zaskrbljena, čeprav sem bila v šoli. Želela je mojo pozornost izključno zase. Čeprav je imela priložnost iti v Nemčijo in se tam šolati, je zaradi mene ni sprejela.*

*Torej, življenje se ji je vrtelo okrog mene. To je bilo zame preveč, zdelo se mi je slabo za razmerje. Imela sem jo rada, a ne na enak način, kot ona mene. Enkrat sem zbolela. Bilo je le en dan pred izpitnim obdobjem prvega semestra v srednji šoli. Želela sem dobre ocene, zato nisem pazila nase. Odgovarjala sem na njena sporočila in klice do treh ali štirih zjutraj, in sem še bolj zbolela. Zaradi izpitov sem želela iti zgodaj spat. Poslala sem ji sporočilo, da grem zgodaj spat in da bom izklopila telefon. Ko sem ga zjutraj vklopila, sem imela njenih 200 neodgovorjenih klicev in 100 sporočil. Šla sem zgodaj v šolo in jo poklicala. Zvenela je grozno. Celo noč se je jokala in me klicala, čeprav sem ji sporočila, da grem spat. Poznala je nekaj mojih prijateljic in je tudi njih klicala sredi noči.*

*Ugotovila sem, da potrebujem – ne – da potrebujeva distanco. Vse skupaj je bilo preveč, počutila sem se, kot da ne morem dihati. Poklicala sem jo in rekla, da morava za nekaj časa narazen. Jokala je, prosila, da tega ne govorim. Vedela sem, da me nihče ne bo imel tako rad, razen moje družine, čeprav nisem želela življenja posvetiti le njej. Začela me je zasledovati, vpila sem nanjo, grdo sem se obnašala do nje, njeno številko sem dodala med prepovedane številke. Klicali so me njeni prijatelji in me zmerjali.*

*Tako se je jeseni 2004 najino razmerje končalo. Včasih me pokliče ali pošlje sporočilo. Še vedno sem njena prva ljubezen, še vedno sem hudobna. Nekoč sem ji povedala, da če bom še kdaj z dekletom, bo to ona. Še vedno je zame nekaj posebnega, toda nočem biti z njo. Morda zato, ker imam raje hudiče kot angele.*

Zanimivo je na tem mestu spremljati starševsko in sistemsko regulacijo ter tudi domnevno netežaven prehod k družbeno zaželeni heteroseksualnosti. Številne sogovornice, ko sem jih o tem vprašal, niso bile zmožne točno določiti, kdaj se je "preklop" transgresije ali reintegracije zgodil. Po mojem mnenju

je kvantifikacija, ki sledi, kompenzacija za nejasnost, za dejansko pomanjkanje molarne organizacije:

*Hmmm ne vem, kdaj sem ugotovila, da so mi vseč fantje. Ko sem se z njo razšla, sem se počutila popolnoma biseksualno, res 50% - 50%. Leta 2011 sem spoznala fanta in se mi je zdelo, da sem recimo 75-80% strejt. Nič več interesa za punce. Od takrat sem hodila samo s tipi.*

V to pripoved bolj travmatični vidiki reintegracije (vključno z vsaj enim posilstvom, ki ga je storil sošolec na fakulteti in ki ni bilo nikoli prijavljeno, z izjemo etnografu) niso vključeni. Proti koncu pričevanja se zgodi nenadni *flashback*, nostalgični trenutek, ki ga pomenljivo izrazi (večinoma) v sedanjiku:

*Hoditi s puncami je zame ... zelo prijetno. Mislim, bolj me razumejo in več imamo skupnega kot s fanti. Mislim, niso tako osredotočene na seks. Imela sem več intelektualnih pogovorov s puncami, tudi pisanja. Toda njihovo ljubosumje je vedno problematično.*

Bivanje v digitalni domeni omogoča do določene mere drugačno čustveno življenje, ki ga še moramo v celoti raziskati, denimo v naslednjem kratkem pričevanju študentke visoko rangirane seulske univerze, ki je zaznala odnose na podlagi sodelovanja v "virtualnem" svetu spletnih iger, ki so pogost in pomemben vidik odraščanja in družabnega zorenja v Vzhodni Aziji:

*Morda predolgo živim na ta način. Ko sem prvič začela s spletnimi klepeti in igrami, pri 13 letih, sem se naučila, kako obvladovati čustva in si ne jemati k srcu, kdo prihaja in odhaja iz mojega življenja. Le uživala sem v najboljšem, kar se ponuja. Saj so tam vsi tako ravnali in tako sem se na neki način zavarovala pred bolečino. Toda ko sem spoznala tebe, so me preplavila povsem drugačna čustva. Tako močna, da sploh nisem vedela, kako naj se z njimi spoprimem.*

Zadnje "lezbično" pričevanje v tej knjigi nas popelje nazaj v domeno fanovstva, toda tokrat ženskega oboževanja ženskih idolov. Pripoved bo izpostavila vidik homoerotične želje, ki se nanaša na posredne/neosebne odnose v spektakl-ski domeni. V mislih imam afektivno nabit odnos med zasebnim telesom fanice in posredovalnim telesom ženskega idola (situacija, ki je polna antropoloških navezav in analitičnih možnosti).

Sogovornica, v tistem času študentka pod strogim nadzorom dominantne krščansko-fundamentalistične matere (ki je bila aktivistka proti homoseksualnosti!), je na skrivaj pripadala svetu homosocialnega, homoerotičnega, morda celo homoseksualnega fanovstva, kar je vključevalo širjenje in branje homoerotične



fanovske literature – pikantnih fantazij o članicah najljubše skupine, v tem primeru znane superzvezdniške dekleške skupine "Girl's Generation" (SNSD, omenjene v poglavju o lutkizaciji), toda brez kakršne koli neposredne molarne organiziranosti "lezbištva" v kakršnem koli pomenu.

*Ali sem heteroseksualno ali homoseksualno usmerjena? Ali pred ozkimi hlačkami SNSD-ja zardim, ker me spolno vzbujajo, ali zato, ker sem ženska, ki jo je zaradi njih sram? Moj bog, poglej, kam me je pripeljalo to, da sem fanica ženske skupine. Toda prav tako sama in verjetno tudi druge, ki se sprašujejo, ali so lezbijke, zato ker jim je všeč SNSD, čutim – če bi kot obtoženka stala na sodišču in bi me prisilili, da pričam po resnici, bodisi: zanikam – NE, kako si me upate tega obtožiti! Bodisi: priznam – ne vem, morda sem ... Nočem se opredeljevati kot eno ali drugo. Ne vem, če bom kdaj povsem "heteroseksualna" ali povsem "homoseksualna", saj je res res težko potegniti ločnico. Ni jasno; meja je zabrisana in morda sploh ne obstaja.*

Zdi se, da je tukaj najbolj pomembno "zavračanje" ne-zabrisanosti, ki je v političnem pomenu ključno za vrednotenje asemblaža adolescentske paralezbičnosti, homoseksualnosti in biseksualnosti v Južni Koreji, za katere se pogosto zdi, da ne obstajajo. Odsotnost in spremljajoča nemobilnost delujeta skupaj; umik iz javne sfere dovoljuje in hkrati zanika. Ritem molekularnega se tukaj upira prepogibanju v molarno organizacijo in se tudi ne more prepogniti. Svoboda brezobličnega presune. Paradoksalno se popolna odsotnost vidnega javnega pogleda, ki oblikuje in omejuje "prostor" lezbičnih življenj, razkrije kot nemo preobilje pogleda.

*Ena izmed stvari v zakonu proti diskriminaciji, ki leta 2007 ni bil sprejet, je bila naučiti ljudi, da je diskriminacija nekaj slabega. Čeprav le malenkost, ki jo je konservativnim kristjanom uspelo ubraniti, je bila pravica do poučevanja, da je homoseksualnost greh. Z drugimi besedami, pravica, da s podporo večine drugim uničiš življenje. Ne preseneča, da so se mlade oboževalke SNSD na spletnih straneh za fanice razpisale o spolni identiteti. Javni izobraževalni sistem v Koreji se spreneveda, da homoseksualnosti ni. Občutki, ki jih ima posameznik do pripadnika istega spola, spadajo v kategorijo prijateljstva in če se dogaja kaj več in bolj intenzivnega, takoj postane nenormalno in nesprejemljivo. Če smo iskreni, je "prijateljstvo" v Južni Koreji precej širok in raztegljiv pojem – ne primer pijani ajussi, ki se objemajo na ulicah. Slišala sem, da se na Japonskem prijateljice ne držijo za roke, medtem ko so v Koreji punce s "prstani prijateljstva", ki se držijo za roke, povsem običajen pojav. Toda naj nas to ne preslepi. Strpnost je slabša od nasilja nad geji, ki se dogaja v ZDA. Tam je "homofobija" vsaj odkrita in se kaže v svoji najslabši luči, da jo vsi lahko vidijo. V Južni Koreji homofobije ni. Saj ne more biti, ker tudi homoseksualnosti ni! Toda če samo malo prestopiš mejo in te ujamejo in razkrijejo – potem je s tabo konec.*

Lezbičnim figuracijam je le redko dovoljeno ustvariti lastno "linijo", samostojno molarno obliko v neposrednem odnosu ali soočenju z drugimi molarnimi oblikami. Od znotraj ne morejo uspešno heteronormativnega patriarhata narediti za kvirovskega. Njihova usoda je torej še vedno odvisna od sivih con in trenutkov kaosa, dinamičnega križanja molekularnih trenutkov ponavljajoče se transgresije, prikrivanja in pogajanja. Produkcija in reprodukcija osebnega in alternativno-kolektivnega prostora nista nič drugega kot sanje. Obljuba homoseksualne identitete, ki jo zagovarjajo liberalni režimi, se sesuje nekje med korejskim "starim" in korejskim "ne še". Toda ali nimajo takšnih neodločljivosti in plastičnosti teoretiki postmodernizma tako zelo radi?

Mlada "nekdanja lezbijka" iz Ujeongbuja, ki sem jo omenil v prejšnjih poglavjih, ima še vedno motnje prehranjevanja. Toda zdaj je "normalna", reintegrirana: ima fanta, na Facebooku objavlja prizore iz življenja v paru. Nihče ne ve, ali se je navadila njegovih dotikov. Morda se je? Nekoč je govorila, da ne prenese moških dotikov ... šlo ji je na bruhanje. Nered jo sprašujem. Časi, ko je jokala etnografu o težkih odločitvah, o profesorjih, ki so jo poskušali prepričati, naj ne izbere "krivih pot", o starših, ki so jo silili v pokornost, vse to je zdaj zelo daleč. Starejša je, deluje občutno bolj urejena, razumnejša, v redu je, deluje v redu. Pozira s čokoladicami, rožami, torbicami. Včasih je pozaba boljša izbira kot v srhljivem primeru krščanskega dekleta iz Seula, v zgodnjih dvajsetih, ki je poročala o svojem zasebnem odnosu s temačnimi platni življenja:

*Ko sem bila mlajša, sem uživala v temačnih prostorih. Rada sem imela mir in tišino, ki mi jo je ponujala tema. Ko me je kaj morilo, sem se pogovarjala z bogom. V nasprotnem sem se prepuščala sanjarjenju in sanje preslikovala na temna platna. Toda od trenutka, ki se ga ne spomnim, me tema dela nemirno, čutim strah in nevarnost. Končnost, ki jo tema daje prostoru, v katerem živim, me pomirja.*



## 8 LASTNA ROKA: TELEŠČKANJE IN STISKA

Čeprav je to poglavje na neki način nadaljevanje prejšnjega, predstavlja tudi namerni strukturni zdrs, ki se spreminja v kaos. V tem poglavju se mora to, kar je bilo napol javno in (ne)pričakovano, odločno obrniti navznoter in potem postati vidno – bodisi s prikazom teksture telesnih transgresij bodisi z navedbo izjav o seksualni aktivnosti mladih Južnokorejck.

Še danes obstoječa predmoderna heteronormativna in patriarhalna določila o ženski "čistosti" in "sramežljivosti" prav tako kot tabuji, ki veljajo v sodobnem južnokorejskem življenju, dejansko pomenijo nenehno in naravno kolebanje med starim neokonfucianskim predmodernim moralnim redom (vključno z njegovim "ne-jezikom" seksa) in posebno judovsko-krščansko modernostjo, naj bo uvožena ali razvita na mestu samem ("politična korektnost", jezik "človekovih pravic" itd.).

Če navedemo primer, se paradokсна produkcija "nedolžnega otroka" skupaj z nenehnim erotiziranjem adolescentnega ali celo predadolescentnega telesa, ki sem jo obravnaval v nekaterih predhodnih poglavjih, razvije s pomanjkanjem jezika, ki je zmožen javno izpostaviti in opisati tovrsten paradoks. Občasno pavšalno škandaliziranje in moralna panika, ki se kot val širi skozi sloje južnokorejskih "spletnih državljanov", vsebuje ključno prikrivanje nasilnih/zlorabljalnih elementov spektakelskega kapitalizma in regulatornega javnega pogleda ter služi kot primer dvojno pogojene strukture "ohranjanja čistih rok", ki je hkrati predmoderna in moderna (tj. tipično postmoderna ali metamoderna).

Paradokсне medijske pripovedi, ki upodabljajo seksualnost in jo hkrati opisujejo kot srčkano in svežo, nadomeščajo ustrezen jezik seksualnosti.<sup>28</sup> Na drugi strani šibke povezave med "resničnimi" seksualnimi praksami in nagoni

---

<sup>28</sup> Foucaultova *Zgodovina norosti* (Foucault 1961, 1988) lahko v tem kontekstu služi za razumevanje teh nadomestitev. Najbrž se metafora novega viktorijanstva nikamor ne prilega tako dobro, kot v Južni Koreji: od potlačitve seksualnega jezika do oblik izražanja razuzdanosti: melodramatične, pripupne ali nasilne.

(materialnostjo afektivnih artikulacij) ter pripovedno artikulacijo seksa ne moremo učinkovito obnoviti s semiotičnim ključem: kar se zgodi v obliki afektivne artikulacije, pogosto na bolj strukturiranih diskurzivnih ravneh, ostane zamolčano. Molekularne strasti se sesedejo v molarne/moralne konvencije, ne da bi bile vanje organizirane. Vendar je treba biti pozoren na občutenje intenzitete: kar mediteranski pogled vidi kot obliko nasilne potlačitve, za vzhodnoazijskega utegne biti preprosto – stvar vljudnosti in spodobnosti. Kulturna produkcija vljudnosti in spodobnosti žal v veliki meri ostaja onkraj dosega tega dela.

Zdi se, da so v generaciji, ki sem jo raziskoval, "pogovori o seksu", vsaj kolikor sem seznanjen, pogostejši kot v kateri koli od prejšnjih generacij. Kljub temu ostajajo razmejitve družbenospolnih vlog presenetljivo nespremenjene. Ena od mojih dodiplomskih študentk je v preprosti angleščini povzela razprave z enega od priljubljenih spletnih forumov za izmenjavo informacij in mnenj v povezavi s seksom, ki ustvarja nenavadno patriarhalno kartografijo odnosov med družbenima spoloma v okviru navideznega režima nove "odprtosti":

*Sprva so zmedene okrog vprašanja seksa. Krožijo številne informacije in priporočila. Tudi potem, ko se odločijo, se nenehno sprašujejo, "ali sem preveč konservativna?" in "sem se prav odločila?" Sprašujejo tudi javno (vendar anonimno). Pogovor o zasebnih rečeh in spolnih izkušnjah v javnem prostoru je nov trend. Drugič, ljudje so zelo občutljivi, ko gre za žensko čistost. Govori se tudi o moški čistosti, v smislu "Sem fant in devičnik, ali je to v redu?" ali "Sem moški, devičnik sem, ali si zaslužim punco, ki je devica?" ipd. Toda največ zapisov je o dekletih in dekleta največkrat sprašujejo. Srečujemo se tudi z govoricami o testu antispermatozoidnih protiteles<sup>29</sup>, želijo vedeti o čistosti dekleta in jo stigmatizirajo (potem imajo same večje možnosti za poroko). Tretjič, prevladujoči pogled na žensko deviškost je povezan s konceptom zaščite. Moški ščitijo ženska telesa. Ženske morajo zavarovati svoje telo pred moško spolno željo. Nekateri trdijo, da je ženska spolna želja pogosto spregledana ali podcenjena. Torej odnos moči je takšen: moški se želi dati dol s punco. Razlog za to je njegovo poželenje in to je normalno. Gre za njegov nagon. Dekle ponavadi trpi, saj mora ostati devica. Toda, če se odpre in se mu prepusti, jo bo on še bolj vzljubil. Ali pa se bo izkazal kot baraba in jo bo zapustil, ker je zdaj "blago z napako". Če bo dovolj pritiskal, bo ona popustila. Sploh ni govora o ženskem poželenju ali hrepenenju. In tudi moško poželenje in nagnjenja so preveč stereotipizirana.*

To je klasična zgodba torej, v kateri je žensko telo prostor, ki ga je treba osvojiti,

<sup>29</sup> Govorice so povezane z mitom, da žensko telo proizvaja posebna protitelesa v stiku z moško spermo, ki lahko kasneje reagirajo v stiku s spermo drugega, predvsem njenega moža.

polje spopadov, znak nedolžnosti. V številnih kvantitativnih študijah korejskega seksualnega življenja (videl sem jih na desetine brez najmanjše namere, da bi jih navajal ali se nanje skliceval) in njihovi konceptualni suši je mogoče prepoznati sledove takšnega moraliziranja; znova in znova je mogoče naleteti na študije, ki govorijo *nevtralno* o "problemu najstniške seksualnosti" (in ambivalentne domneve o avtorjevih namenih prepuščajo nam) in ki so narejene z okornimi in neprimernimi metodologijami<sup>30</sup>, toda tudi z nekaterimi nadvse očitnimi napačnimi interpretacijami zaradi izogibanja odgovarjanju:

*Večkrat so prišli v šolo in nas spraševali. Nikoli nisem iskreno odgovorila ... Ne morem biti prepričana, da bo moj odgovor anonimen." Ali celo: "S svetovalko sem se pogovarjala o depresiji ... toda ko me je vprašala o seksu, sem se zlagala. Nisem mogla prenehati razmišljati o tem, ali morda pozna moje starše.*

Spomnim se, da sem v eni od študij (kot sem omenil, je ne bom navajal ali se sklical nanjo) bral o tem, kako je krščanstvo vplivalo na seksualno življenje študentskih parov v metropolitanskem mestu Incheon. Študija poroča o močnejšem vplivu, kadar je bil fant pripadnik krščanske vere kot pa kadar je bila pripadnica dekle. Ali to pomeni, da so korejske kristjanke manj skrajne v moraliziranju same sebe? Ali so bili verski napotki o deviškosti zanj pomembnejši kot zanjo?

Moje kvalitativno razumevanje je očitno drugačno: ne glede na to, kdo je kristjan, nam to govori o tem, kdo ima v seksualnem smislu pobudo. On je morda leto ali več starejši, kar je v korejski družbi, kjer že najmanjša razlika v letih lahko pomeni ustrezno hierarhijo, bistvena razlika, še posebej v internem okolju; poleg tega je ključno, da je par umeščen v razvidno androcentrično kulturo. Čeprav se ji ne zdi pametno in je v nasprotju s kulturo njenih staršev, se lahko odloči za dejanje v imenu melodramatične ljubezni: "*Sicer nisem tako dekle, vendar se lahko greva teleščkati, ker bo to s tabo*", je zapisala srednješolka zadnjega letnika in goreča kristjanka iz mesta Uijongbu mlademu srbskemu amaterskemu DJ-ju sredi dvajsetih.

*Skinship* [teleščkanje] – magična in že rahlo zastarela psevdo-angleška beseda, ki je bila iznajdena na Japonskem, je izvorno opisovala fizični stik matere z novorojenčkom. Spominja me na gladko kožo in starodobno vesoljsko ladjo. V Južni Koreji pomeni lingvistično dobrino mlade seksualnosti in označuje sporni in problematični prostor "udejanjenih svoboščin".

<sup>30</sup> Južna Koreja se tudi sicer zdi obsesivno kvantitativna in kvantificirana, ne samo v metodološkem vidiku.

Čeprav *teleščkanje* po navadi še ne pomeni spolnega odnosa, gre za otipljivo fizično interakcijo, za ključni korak. Med najmlajšimi adolescenti je držanje za roke že mogoče imenovati *teleščkanje*, toda zadeve lahko kaj hitro napredujejo do starodavne dileme mlade ženske v patriarhatu: Če "narediš *teleščkanje*", obveljaš za kurbo, če ga ne narediš, te imajo za pretirano zavrto in čistunsko. Včasih se je težko sprizniti s takšnimi paradoksi, kot denimo v tem rahlo zapletenem opisu tesnobe, ki jo je občutila devica, pri čemer je prepletala prvoosebni pričevanjski glas z glasom avtoetnografskega samoopazovanja:

*Zdi se, da pod eno fasado obstajata dve osebi – jaz. Obstaja nekakšen "vem" v kontekstu védenja in drugačen "vem" v kontekstu izkušenj. Če se torej dojemam na podlagi tistega, kar vem, sem do neke mere seznanjena z vprašanjem spolnosti. Toda nisem nikoli imela fanta in nimam "dejanskih" izkušenj s tem, kar naj bi se dogajalo v "resničnem" svetu v "neposrednem" odnosu dveh oseb. Zdaj, ko razmišljam o tem, se mi zdi, da bi mogla dovolj poznati eno stran, da se postavim na mejo, vendar imam dejansko le nekakšno popačeno namišljeno idejo, ki me bega.*

Začasno odprtje teme seksa povzroči zmedo, ker gredo pričakovanja drugih do nje korak naprej, medtem ko ona še vedno vztraja na robovih teme:

*Moja zaskrbljenost se povečuje, ko ljudje od mene pričakujejo določeno raven dejanskih izkušenj. Pravzaprav vsi menijo, da sem že imela fanta in ko povem, da še nisem imela nobenega, me pogledajo, kot da bi bilo z mano kaj narobe.*

Včasih so pritiski na *izvajanje* bolj neposredni in se kmalu pojavijo:

AL: *Hahaha pritisk s strani vrstnikov glede seksa----da. kot osnovnošolka.*

A: *V osnovni šoli? Razumem ... Haha*

AL: *haha "pokaži mi joške", "poglej mojega tiča" in podobno.*

A: *fant s 6 cm je bil med njimi?*

AL: *da ... včasih so bili v skupini, včasih sami*

A: *in zgolj do tabe? si trpela ... v začetku?*

AL: *ne, nisem trpela. Uživala sem. Grozna sem. hahaha*

A: *haha srečnica! Nič hudega, seveda.*

AL: *Takrat še nisem živela v Gangnamu... Saj veš. Da niso vsa korejska dekleta taka kot jaz? HAHAH*

A: *haha ne vem haha ... am ... bi rekla, da se rada razkazuješ?*

AL: *HAHAHAHA morda. Ali ne.*

A: *"morda" je nekaj kot "da"? In "ne" se nanaša na občutek, ki pride po tem?*

AL: *HAHAHAHAHA Točno tako.*

A: *hehe;;;*

Toda včasih pritiski kolebajo med močnim občutkom čistosti in bolj nasilnimi oblikami, kot v spodnjem razgovoru s srednješolko iz zadnjega letnika, ki vključuje opis vrstniškega homoseksualnega napada:

*L: veš, tisti fant, s katerim se poznavam devet let, je dobil moj prvi popo. v koreji je popo lušno. ni umazano. Po dolgem času sem ga spet srečala. Kasneje se nisva več teleščkala.<sup>31</sup>*

*Homo: seveda, popo je lušno! ^^*

*L: takrat, ko sem bila majhna, sem mislila, da je poljub nekaj slabega, da je poljub za odrasle.*

*Homo: :)*

*L: moja prijateljica je želela seks z mano.*

*Homo: ok*

*L: vem da sem ji všeč, a seks me je šokiral.*

*L: obnaša se malce poredno.*

*Homo: aha*

*L: um...*

*Homo: in?^^*

*L: jaz ne mislim da je seks poreden. A ne maram obvez ^^;*

*Homo: obvez?*

*L: izsiljevanja? prisile?*

*Homo: aha, če te kdo prisili?*

*L: ona me je.*

*L: toda ni mogla seksati.*

*Homo: zgolj poljub?*

*L: na prsi*

*Homo: poljubila te je na prsi?*

*L: um...polizala?*

*Homo: Razumem... In kaj se je potem zgodilo?*

*L: roko je dala v moje hlačke. Zavrnila sem jo.*

*Homo: aha*

*L: odrinila sem jo...o seksu ničesar ne vem^^;;*

*Homo: ah, da...*

*L: takrat nisem mogla uživati v seksu.*

*L:um...*

*L: še vedno sva prijateljici.*

*L: opravičila se je*

<sup>31</sup> *Popo* lahko na splošno pomeni poljub, kar vključuje številne možnosti, tudi seksualne za starejše generacije. Za mlade, kot je moja sogovornica, rojena leta 1990 in intervjuvana leta 2008, skoraj izključno pomeni nežen poljub, globlji ali "francoski poljub" se včasih v "kongleški" obliki imenuje *kiss*.



*Homo: Je bila to limonadna punca? Ali tista s čelom?*

*L: ne limonadna*

*L: ne s čelom*

*L: polizala mi je uho. takrat nisem mogla nič. ostala sem brez moči.*

*L: tako je močna -\_-*

*Homo: aha*

*L: dobro je in je zato tako močna*

*Homo: haha ušesa so občutljiva...*

*L: da da haha*

*L: mislim da preobčutljivo telo ni dobro.*

*Homo: zakaj?*

*L: am...mislim da, 'imaš občutljivo telo' zveni kot 'poredna si' ali 'zelo si seksi'*

*Homo: Oh...haha, a res...*

*L: hahaha odprt pogovor o seksu ni normalen.*

*Homo: hahaha;;*

Skriti afektivni vzorci, za katere pogosto ni ustreznega jezika, so glavne sestavine specifične korejske kulturne dinamike medijsko posredovalnih in doživetih praks ter reprezentacij seksualnosti – oziroma bolje – manka tovrstnih reprezentacij ne samo za mlade praktike, kot je bila prejšnja sogovornica. Opaziti je mogoče veliko odstopanje od tega, kar je navadno razumljeno kot korejska seksualnost (ali z njo povezane ideje) in njene javno dostopne upodobitve in reprezentacije.

Sogovorniki iščejo prave besede, se hihitajo, medtem ko iz njih bruhajo obtožbe, ugotovitve o “nenormalnosti” kljub bogatim in raznolikim seksualnim praksam in običajem med različnimi generacijami, družbenimi spoli in razredi. Verbalni repertoar sramežljivosti včasih prevlada celo nad “najbolj umazanimi” ženskimi artikulacijami.

Natančna feministična obravnava dekliških opisov tega, kdo ga je dobil in od koga, ko se izmenjajo *popoje*, se mora ukvarjati z ločnicami, ki presejajo osebni odpor, samocenzuro in vljudnost v kulturi, kjer že besednjak seksa še vedno vsebuje sledove ženske podrejenosti: moški si vzamejo ženske (*dda-muk-da*), zasedejo ženske (*chajih-da*), medtem ko ženske prepustijo svoje telo (*mo-meul joo-da*).<sup>32</sup>

Zato je ključno prisluhniti novim jezikom, kot je denimo spontan etnografski pogovor v osnovni angleščini (na obeh straneh), ki ga bomo navedli v prevođu. V njem seksualno dejavna mlada Seulka v zgodnjih dvajsetih razkriva nove, bolj egalitarne oblike “govora o seksu”, katerih “etični” temelji niso povezani s

<sup>32</sup> Zahvaljujem se svoji pametni in razgledani nekdanji študentki Kyooeun Jang, da me je opozorila na ta jezikovni vidik.

starim patriarhalnim moralizmom in podreditvijo, temveč skoraj v celoti z idejo "ljubezni".

Gre za jezik, ki je v ideološkem režimu "parčkanja" videti nevtralen, ker vsebuje melodramatične ideje ljubezni; če je omenjeni režim porušen, se spremeni v družbenospolno zaznamovani (samo ženski!) jezik krivde in obžalovanja. Poleg tega sem do neke mere zasledil lingvistične in mentalne ločnice med dekletovim svetom in svetom različnih seksualnosti (denimo svetom "umazanih" moških srednjih let ali svetom manj običajnih seksualnih tehnik), pri čemer sem začrtal nove oblike "normalnosti" in s tem tudi morebitne transgresije.

*A: Ali uporabljaš besedo "teleščkanje"?*

*T: da, da, uporabljamo*

*Različne stvari tako imenujemo*

*Držanje za roke objem*

*Otipavanje telesa je teleščkanje*

*A: Kaj pa seks?*

*T: ja hotela sem*

*s tabo govoriti o seksu*

*za seks ne rečemo teleščkanje*

*je seks ali spati*

*kot prejšnjo noč sva spala*

*v obeh pomenih je tudi v angleščini (zgolj spala ali seksala)*

*torej enako je*

*spala sem z njim*

*ali seksala sva*

*prijateljica je klicala drugo prijateljico*

*in druga prijateljica je vprašala*

*kaj sta počela prejšnjo noč?????*

*Sta spala? Si spala z njim??? to*

*A: torej beseda je enaka kot za zzzzzzzzzzz?*

*T: da enako je 자다*

*Kot v angleščini*

*A: kaj pa fafanje ali peting, ne pa seks do konca?*

*Je to teleščkanje ali seks?*

*T: da to je razlika*

*Tako je*

*Dotikal se me je in skoraj sva...toda nisem*

*Če je šel njegov tič vame, potem je to seks*

*A: torej oralni seks ni seks?*

*T: verjetno ne*

*Mi rečemo oralni*

*Ni besede za to*

*A: "oral" v korejščini?*

*T: lizati pizdo ali tiča*

*Toda to zveni bedno*

*Haha zato rečemo oralno*

*Tako*

*Šla sva se oralno*

*Ne uporabljamo besede fafanje*

*A: si kdaj slišala besedo sakashi (suckashi)?*

*T: aha ~ja sem slišala*

*Kako veš za to?*

*A: od profesorja [izpuščeno] ;;;;*

*T: hahaha kaj??? hahahahaha*

*A resno?*

*Kaj ti je povedal?*

*A: res, dejal je, da je to beseda za kurbe, ne za pare*

*T: ampak... kurbe karkoli*

*A: moji prijatelji pomagajo, posebej ajussies. prof. [izrezano] tudi*

*T: po mojem mnenju je to zelo nizkotna beseda*

*A: da, rekel je, da je "vulgarno"*

*T: res je*

*A: Ne uporablja se med prijatelji?*

*T: mi ne*

*Celo pozabila sem da obstaja*

*Dokler je nisi omenil haha*

*A: haha Razumem. Ali obstaja koncept "ljubljenja"?*

*T: da tudi to sem ti želela povedati*

*Ljubiti se je seks*

*Tudi to rečemo*

*A: ali obstaja korejska beseda za to?*

*T: da enako kot v angleščini 사랑을 나누다*

*Deliti ljubezen v angleščini*

*A: oh, deliti ljubezen... še bolj logično kot "delati ljubezen" hahaha*

*Deliti ljubezen in delati otroke haha to je logično*

*T: hahaha da*

*T: če nisva par*

*Potem sem zgolj spala z njim*

*Ali seksala*

*Ali naredila napako*

*A: naredila napako?*

*T: ali naredila tisto reč*

*Toda če gre za*

*Recimo par*

*Potem niso bile napake*

*Mislim, lahko bi bilo, če bi on spremenil mnenje o njej*

*A: aha, razujem... torej tisto, kar je bilo "deljenje ljubezni" lahko postane "napaka"*

*@\_@*

*T: odvisno kaj čutiš drug do drugega*

*A: razujem... hahaha tista reč... kako temu rečete v korejščini? "napaka" in "tista reč"?*

*T: in če je bila pijača in nisem želela seksati a na koncu sem potem je to napaka*

*Reče se 일을 저질렀다*

*T: toda težko je natančno povedati v angleščini*

*Je bolj kot naredila sva tisto*

*toda 저질렀다 je nekaj kot narediti napako*

*A: aha ok*

*T: aha! tudi 구강성교*

*Oralni seks je 구강성교*

*V korejščini, a je precej resna beseda*

*Zato jo ne uporabljamo in rečemo oralno in ne seks*

*Kar je ironično*

*Ker oralno je oralni seks*

*A: ali obstaja posebna beseda za lizanje dekletove mucke?*

*T: mmmm*

*Ne oboje je 구강성교*

*Toda da uradno je*

*Posebna beseda?? hmm*

*Zgolj lizati mucko*

*Ali sesati*

*Ali jesti*

*A: se to bolj redko omenja?<sup>33</sup>*

*T: amm ne??*

*A: normalno se omenja?*

<sup>33</sup> Treba je pojasniti ozadje vprašanja: anekdotalne informacije kažejo, da je bil kunilingus v eni generaciji pred generacijo moje sogovornice redkejši. Ženski "narediti oralno" mi je bilo predstavljeno ob neki priložnosti v intimnem kontekstu kot "velikodušno" dejanje; nekoč sem intervjuval tujca, ki mi je povedal, da je njegova korejska ljubimka na podlagi njegove pripravljenosti, da jo "redno oralno zadovolji", ugotovila, da "jo ima zelo rad". O teh starih asimetričnih odnosih bi potrebovali natančnejše študije, saj je pojavljajo tudi v drugih kulturah in pornografskih filmih, so pa del odločnega premika k enakosti med mladimi Korejci tudi na področju užitka. Imam občutek in na podlagi številnih terenskih opazovanj, ki so večinoma v tem delu neobjavljiva, si upam trditi, da številni mladi Korejci vedo več, počnejo več in bolj uživajo od svojih staršev in celo od starejših sorojencev, kar je spodbudno dejstvo.

*T: da*

*Toda rečemo le delala sva oralno*

*In potem zgolj ooh*

*In podobno*

*Ali je on ali si ti*

*vseeno*

*A: analni seks?*

*T: analni ne nisem slišala*

*In si nisem predstavljala haha*

*Toda enkrat sem se pogovarjala s prijateljicami*

*O analnem kot sem rekla*

*In so rekle analni????!!!*

*1. kaj pomeni analno??*

*2. analno??? uf.. to je umazano*

*3. analno?? morda je povezano z ritjo.*

*T: in ko sem vprašala o analnem*

*Ali bi imela analnega če bi on želel??*

*1. ni šanse*

*2. ooh..ne to bi bolelo*

*3. ooh ne zakaj bi to počeli zakaj ni zadovoljen s pičko slabo bi se počutila če bi vprašal*

*4. ni šanse saj bo drek lezel ven ko bomo stare če to naredimo*

*5. toda zakaj zakaj??? Sploh ne razumem*

*Haha in tako naprej*

*In sem rekla, da mislim, da gre za fantazije*

*In samo enkrat se živi*

*Jaz hočem narediti vse če zmorem hahaha*

*V seksu*

Ali povečana seksualna enakost (in na neki način normalizirana predstava o ženskem seksualnem delovanju) med najmlajšimi Korejkami, kar je razvidno iz lingvističnih odtenkov in iz same zmožnosti govoriti o seksu, nakazuje širšo spremembo? Ali se lahko asimetrija moči med (ne)pričakovanimi uporabami *bang* (sob) razvije v seksualno delovanje mlade ženske? "*Dekleta, ki prevzemajo seksualno pobudo in hodijo na zmenke z mlajšimi moškimi, so kar v modi v zadnjih letih, toda sprememba ni diskurzivno organizirana ali vidna v jeziku,*" mi je povedala študentka enega od mojih kulturoloških predmetov.

Če hočemo pokazati te nove zagonetne asemblaže (ne)pričakovanega/ sistemsko-transgresivnega in nepričakovanega/transgresivnega, smo znova v skušnjavi, da jih najprej in večinoma iščemo v dekletovih zasebnih gibanjih in trenutkih. Seveda ti trenutki trčijo ob zapleten učinek pogledov, ob domače panoptične

in sinoptične režime, ob širša sistemska določila šole in države. Želim, da moja poustvaritev etnografskega glasu na tem mestu počasi raziskuje oblike zasebnosti, ki so postale zelo družbene ali na viden način nadzorovane. Šele potem bom skušal raziskati popolnoma zasebne in delno nediskurzivne artikulacije in jih opazoval, kako se sesedejo nazaj v molarnost, ki je organizirana s patriarhalnim in androcentričnim pogledom.

V naslednji pripovedni obravnavi korejska mlada ženska sredi dvajsetih, kate-re pričevanje o homosocialnem in homoerotičnem spletnem fanovstvu sem vključil v predhodno poglavje, ponuja bežen vpogled v njene specifične tele-sne prakse; skušal jih bom teoretsko osvetliti in pri tem določiti trenutek preho-da v adolescenco, ki ga označujejo različne in bolj "družabne seksualne" oblike samozadovoljitve.

*"Ali si še vedno sesaš palec, preden greš spat?" me je vprašala mati. Zgrabila je moj desni palec, da bi ga natančno pregledala, toda takoj sem ji iztrgala. "Seveda ne, o čem govoriš? Saj sem stara 23 let," sem vzključila. "Kako naj ti verjamem? Saj veš, da si palec sesala do mature," je pretiravala v nekoliko šaljivem tonu. "To ni res! Nehala sem, ko sem bila stara 15!," sem zakričala. "Prav, a tudi to je zelo pozno," mi je nagajala in pose-sala palec kot dojenček. "Takšna si bila." "Nehaj. Sploh ni smešno. Poglej, popolnoma jasno se vidi prstni odtis," da bi dokazala svoj prav, sem ji pomolila desni palec pred nos in odšla v svojo sobo. Ko sem sedela sama v sobi, sem preučevala svoj desni palec. Včasih je bil ves naguban in vlažen od sesanja. Toda zdaj je bil suh in mehek. Sovražila sem, ko se je mati norčevala iz mene zaradi neprijetne navade iz preteklosti, še posebej vpriči drugih družinskih članov. Natančno sem si ogledala desni palec, skušala sem ugotoviti, kaj mi je bilo tako všeč in sem nenadoma začutila željo, da ga posesam. Ali bo dobrega okusa? Ali mi bo pomagal pozabiti na skrbi tako kot nekoč? Hkrati sem bila živčna, skrbelo me je, da mi bo preveč všeč in da bom znova postala obsedena s to navado – in to zdaj, ko sem stara čez 20! Počasi sem si dala palec v usta in ga močno se-sala. Fuj! Ni se zgodil noben čudež in sem ga pljunila. Palec me ni več potešil kot nekoč. Bil je slan in postala sem žejna.*

*Palec sem nehala sesati, ko sem bila stara približno petnajst let. Ne vem natančno, kako sem to naredila, kar zgodilo se je. Ene poletne noči sem potegnila palec iz ust in zamomljala: "Res sem prestara za to SRANJE". Tisto noč sem zaspala brez pomoči desnega palca – prvič v petnajstih letih. Seveda so v petnajstletnem obdobju sesanja palca starši nenehno pritiskali name, naj neham s tem otročjim in premaknjenim ob-našanjem. Grozili so mi, da me bodo fotografirali, kako spim s palcem v ustih in sliko nalepili po vsej šoli. Odgovorila sem jim, da mi ni mar, saj mi je bilo v tem času nehati s tem zadovoljstvom bolj strašljivo, kot razkritje pred sošolci. Pa tudi zavedala sem se, da tega ne bosta naredila, saj sem vsakič, ko je omenila svojo grožnjo, prepoznala nekaj*

*krivde na maminem obrazu. Menila je, da je ona kriva za moje obnašanje. Krivila se je, ker me ni dojila in ker je v mojem zgodnjem otroštvu delala.*

*Ja, petnajst let sem iskala užitek in si blažila težave s sesanjem desnega palca. Bila sem edini otrok, palec je bil več kot le igrača, bil je brat ali sestra, ki je vedno zraven in me tolaži. Toda družinski pritisk in odvrčanje sta me spodbudila, da opustim ta vir zadovoljstva.*

*Še več, začela sem prezirati podobo sebe, kako sesam palec, ki se je odražala na televizijskem zaslonu, stekleni mizi in v očeh mojih staršev. Torej je verjetno bilo oboje – zahteva mojih staršev in moj občutek sramu – ki sta pripeljala do odrekanja temu užitku ali, po Lacanu, do "kastracije" zadovoljstva. Po trenutku razodetja nisem nikoli več začutila želje po sesanju. Palec ni bil več v mojih ustih, medtem ko sem gledala televizijo, brala ali spala. Po besedah moje mame, sem bila nagnjena k občasnem škrtanju z zobmi med spanjem. Verjetno je bilo to, kar je pripeljalo moj palec k ustom, podobno nagonu za vračanje domov. Vseeno sem bila ponosna nase, ker nisem več zavestno iskala tolažbe v sesanju palca in ker ločitev ni bila boleča. Terjalo je svoj čas, a uspelo mi je opustiti ta užitek. Končno sem se počutila kot prava petnajstletnica.*

Prehod, za katerega si je dejavno prizadevala in ki so ga spremljali starši, se ni nikoli končal. Videli smo že dejavni starševski pogled, a pozornost nam vzbujajo njegove nadaljnje ponotranjene samoregulatorne oblike, strahovi in zadrege, ki očitno trajajo dlje in posegajo globlje kot v hrvaški in italijanski kulturi (sodeč po mojih izkušnjah). Sogovornica je čutila potrebo po tem, da izbriše sledove nje-nega (ne)pričakovanega in nepričakovanega najstništva in tako se je dragoceno etnografsko gradivo izgubilo:

*Med pospravljanjem po knjižni polici sem našla skriti kotichek pokrit z enciklopedijami in slovarji. Tam so ležali prašni dnevniki, polni zgodb iz mojega najstniškega življenja od prvih simpatij do pritoževanja nad starši. Prelistala sem jih in se poskusila spomniti, kakšna sem bila kot najstnica. Ugotovila sem, da je ena beležnica večja in debelejša od drugih in sem se ji bolj pozorno posvetila. Bila je Oranžna knjiga, prvo in zadnje yaoi fanovsko literarno delo, ki sem ga ustvarila. Oranžna knjiga je bila sad moje nove navade, ki je, ko sem bila stara petnajst, zamenjala sesanje palca.*

*Po Lacanu sta posameznikova želja in izguba zadovoljitve (kastracija) tesno povezani in se iztečeta v to, da si posameznik želi žrtvovano izgubo. Morda bi ugibal, da se je sesanje palca nadomestilo z nečim podobnim. Toda ni prešlo k ničemer, kar bi ustrezalo freudovskemu oralnemu stadiju, kot je prenajedanje, pitje, kajenje in grizenje nohtov. Našla sem nekaj veliko bolj zanimivega, nov svet na svetovnem spletu. Internet je bil nov vir užitka in tolažbe, tam sem imela dostop do fanovske literature in skupnosti.*

*Z dolgoletnim virom užitka sesanja palca nisem prenehala, ker bi se bala, da bom izgubila ljubezen staršev. To je bilo možno, ker sem v spletnih skupnostih našla večji užitek. Branje fanovske literature je bilo eno izmed osrednjih dejavnosti spletnih skupnosti.*

Fanovska literatura nam je omogočala sanjarjenje o priljubljenih zvezdnikih. S pomočjo zgodb o heteroseksualni ljubezni sem si ga lahko predstavljala kot svoje ljubimce. Zgodbe o homoseksualni ljubezni, yaoi, pa so za številna dekleta, vključno z mano, predstavljale prvi stik s homoseksualno ljubeznijo. S temi zgodbami smo si zvezdnike lahko monopolizirale. Najraje sem brala yaoi zgodbe, saj je bila ideja o mojem najljubšem zvezdniku, ki se zaljubi v drugo dekle, preveč boleča. Zdelo se mi je, da ni dekleta, ki bi lahko bilo dovolj lepo, da postane dekle koga iz skupine Shinhwa. Po drugi strani so se mi ostali člani skupine zdeli popolni in je bilo edino prav, da so zaljubljeni drug v drugega. Zaradi želje po popolnem nadzoru nad skupino Shinhwa je bila yaoi fanovska literatura v veliko tolažbo in užitek. Poleg tega so bile yaoi zgodbe bolj zanimive in romantične, prav zaradi družbene nesprejemljivosti, ki je ljubezenski zgodbi dodala večjo napetost in tragiko.

V tistem obdobju sem bila odvisna od Shinhwa yaoi fanovske literature, prebedela sem noči in brala vse vrste zgodb, od domišljjskih do akcijskih, ki so jih pisali znani avtorji in avtorice. Zgodbe, ki so vsebovale opise spolnega občevanja, so se imenovali "Yaseol" in iz njih sem se več naučila o seksu, kot od staršev ali profesorjev. Spolnost me je zanimala, toda od odraslih nisem dobila primerne spolne vzgoje. Korejski odrasli se z otroki niso pogovarjali o spolnosti, saj so upali, da o tem do poroke ne bodo izvedeli ničesar. Zato so otroci radovednost potešili na internetu z "Yaseol" zgodbami.

Za mnoge najstniške oboževalce je bilo branje in pisanje fanovske literature več kot le zabava; bil je ustvarjalni izraz lastnih spolnih fantazij, ki bi jih v resničnem življenju težko izživeli. Navdih smo dobili, ko smo gledali, kako se člani Shinhwe rokujejo, trepljajo po ramenih in izmenjujejo pomenljive poglede. Ko sem bila stara šestnajst, sva s prijateljico iz razreda, ki je bila tudi med Oranžnimi princeskami, začeli pisati fanovsko zgodbo. Kupili sva beležnico z oranžnimi platnicami in najino zgodbo poimenovali "Žalostna ljubezenska zgodba". Izbrali sva najljubši par v Shinhwi in se odločili, da v najini zgodbi "Ggot-Su" na koncu umre za posledicami neozdravljive bolezni, saj sva želeli napisati tragično romantično zgodbo. Seveda so nama v navdih bile zgodnje korejske drame, kot so "Jesen v mojem srcu" ali "Zimska sonata". Med pisanjem sva se izmenjevali, vendar sem prijateljici pustila, da napiše "Yaseol" del, saj je vztrajala, da ima več spolnih izkušenj od mene. Vključila je prizor seksa v kopalni kadi, potem ko je zdravnik oznanil, da bo "Ggot-Su" kmalu umrl. To poglavje sva poimenovali "Nora noč". Zelo sva bili ponosni, ko sva videli sošolke, ki so se jokale in si v branje podajale najino zgodbo, saj je bila res žalostna ljubezenska zgodba. Prek branja in pisanja yaoi zgodb smo začele dojemati homoseksualnost kot izraz ljubezni in ne kot greh. S pomočjo spletnih fanovskih skupnosti smo se naučile biti bolj odprte do homoseksualnosti. Mati je vedela, da sem fanica Shinhwe in temu ni nasprotovala. Dovolila mi je gledati njihove nastope, kupovati albume in postati članica uradnega kluba oboževalcev ShinhwaChangjo (kar pomeni mitologizacija) pod pogojem, da ne zanemarjam šolskih obveznosti. Mislila sem, da mi je to dovolila, ker je želela biti podobna tistim kul mamam, ki se dobro razumejo z najstniškimi hčerkami. Toda ni imela pojma, da imam internet-dekle in da pišem yaoi fanovsko literaturo. Ta skrivnost mi je omogočala užitek, ki ga od sesanja



*palca nisem imela. V spletni skupnosti nisem bila več pridna punčka, ki ne ve ničesar o seksu. (...) Pobrisala sem prah s platnic in odprla Oranžno knjigo na poglavju "Nora noč". Bilo je precej pornografsko in osladno, posebej del, v katerem ljubezenske ugrize opiševa kot cvetne liste vrtnice v snegu. Odločila sem se uničiti beležnico, da je slučajno ne najdejo starši. Lahko bi ponoreli, če bi prebrali Noro noč.<sup>34</sup>*

Pisanje pornografske proze ali vsaj užitek ob njenem branju, pogosto stripov, ostaja eden od pomembnih specifičnih delov čustvenega in seksualnega učenja korejskih predadolescentnih in adolescentnih deklet ter njihovih transgresij, ki so bodisi sistemske – ne(pričakovane) – ali resnične – nepričakovane. Čeprav ne bomo ugotavljali celotnega vpliva starega kolektivizma, ni zgrešeno reči, da tovrstne oblike v korejskem kontekstu poleg zasebnih privzamejo vidnejše skupne oblike, kot so prikazane v prejšnjih zgodbah homosocialnih in homoseksualnih fanovskega pisanja.

Podobno nihanje, ki je tipično tudi v kulturah, iz katerih izhajam sam, je povezano že s samo potrošnjo pornografskih videov ali filmov; zdi se, da večina pričevanj, ki sem jih zbral o iniciaciji v potrošnjo pornografije, kaže, da je iniciacija povezana z vrstniki in ne s partnerjem ali z zlorabo (drugače kot pri produkciji pornografskih videov).

V naslednjem pričevanju dijakinja iz zgornjega območja Seula govori o prvih izkušnjah s potrošnjo pornografije v okviru vrstniških dejavnosti in ob tem pričakovano omenja starševski nadzor:

*A: si kdaj gledala seksi filme?*

*L: seksi filme?*

*A: pornografijo*

*L: ah*

*L: itak. Ko gremo dekleta v Korejo na šolski izlet, potem se ponoči pogovarjamo o seksu, moških, ljubezni in iščemo seksi filme na tv*

*L: posebej OCN*

*A: ammm.. ne poznam OCN..*

*L: tv kanal*

*L: po 10.uri zvečer*

*L: veliko seksi filmov*

*A: misliš trdoerotični filmi (ki kažejo penise, dejanski seks), ali zgolj igrajo?*

*L: am...po navadi igrajo*

<sup>34</sup> Uporaba besede "noro" ali "ponoreti" za seksualno transgresivne dogodke ali življenjska obdobja potrjujejo moja etnografska srečanja, kar je dejstvo, ki ima določeno foucaultovsko težo.

A: *si kdaj videla penis?*

L: *itak*

A: *Razumem...zares?*

L: *ne.....hahaha*

A: *ok, kaj pa vagino?*

L: *kaj vagino?*

A: *ženski spolni organ... muca*

L: *aha*

L: *da*

L: *videla*

L: *imela sem spolno vzgojo*

L: *in gledala sem porniče s prijateljicami*

L: *ko sem bila premlada hahaha*

A: *hahaha resno?*

L: *ko si mlada, s prijateljicami, so porniči igra*

A: *kako misliš igra?*<sup>35</sup>

L: *am...to je skrivnost. Odrasli nam prepovejo pornografijo. Najstniki pa radi gledajo.*

A: *aha, torej je vznemirljivo...kot skrivnost... in potem s prijateljicami komentirate? A ste se kdaj med tem pogovarjale o masturbaciji?*

L: *ne vem, kako je pri fantih. Pri puncah nikoli.*

A: *aha, ja... zdi se mi, da je pri puncah tudi v Evropi to bolj redko...*

L: *to je noro obnašanje*

A: *hahaha*

L: *hahahaha*

L: *nikoli nisem tega počela.*

L: *zgolj gledamo*

A: *igralci v teh porničih so zahodnjaki ali Azijci?*

L: *videla sem vse. Večinoma so Japonci.*

V kratkem pričevanju, ki sledi, je izkušnja že v celoti zasebna. Pojasnjena je neposredno v povezavi s spolno vzburjenostjo skupaj z opažanji o hierarhiji umazanosti/sramu:

*Včeraj me je mati dobila, ko sem gledala... mango za odrasle. Grozno, nočna mora. Običajno gledam porniče, a hvala bogu takrat nisem ... Haha Delala se je, da ni ničesar videla. Morda res ni...? Upam le, da ne bo povedala... -- Vprašala je samo, kaj počnem. In me zbegano pogledala...? Morda je vse samo v moji glavi. Bila sem tik pred tem, da se vzburim. Na srečo sem bila oblečena.*

<sup>35</sup> Etnograf na tem mestu ne razume koncepta. "Igra" je južnokorejski koncept skupnega preživljanja časa in zabavanja, druženja; "igraj se z mano" torej pomeni podobno kot "druži se z mano".

Moralizirajoče in pokroviteljske državne oblasti redno prevzemajo očetovsko vlogo in na svetovnem spletu onemogočajo dostop do erotičnih, seksualnih in do neke mere političnih vsebin ne samo za mladoletne, kar je dejstvo, omenjeno v tem pričevanju, ki zanimivo prepleta motiv regulacije in samoregulacije:

*zame ni porničev haha  
vse strani so blokirane  
saj jih sploh nočem gledati  
ker se preveč vzburi*

Občutljivo ravnovesje (ne)pričakovanih medvrstniških, družinskih in z državo povezanih operacij, ki obvladuje nekaj tako "intimnega" in "skrivnega", kot je pornografska poraba in pripovedna produkcija, me napeljuje na misel, da moram območje čisto transgresivnega iskati v domeni, ki je v veliki meri brez vidnih struktur in glasu, regulacije in organizacije. V mojem iskanju "čiste afektivnosti" dodatne intenzitete sem bil v skušnjavi, da raziščem svet ženskih samotnih užitek, pri čemer sem si zagotovil skoraj popolno zunanost etnografskega pogleda, vendar s tem tudi obljubo dodatne intenzitete.

Ženska adolescentna masturbacija je v humanističnih znanostih, družbenih vedah in biomedicinskih znanostih gotovo zapostavljena in zagonetna tema. Celo na globalni ravni se je v kulturnih študijah redko razpravljalo o adolescentni ženski masturbaciji in seksologiji adolescentov (Fahs in Frank 2013) in redko je govor privzel spoštljiv jezik, slovnico in molarno organizacijo.<sup>36</sup>

S pomočjo velikodušnih in pogumnih pričevanj korejskih deklet in mladih žensk bom pokazal, kako praksa masturbacije prehaja med popolno tišino afektivnih naraščanj in sproščanj ter popolnim poblagovljenjem in izkoriščanjem pod okriljem moškega pogleda, ki deluje v neoliberalnih režimih in v sodelovanjih z njimi. Raziskovati žensko masturbacijo v Južni Koreji pomeni, da se je treba soočiti z neprevedljivostjo, ki utegne biti medkulturna: "Masturbacija? Ja, vem kaj je masturbacija. O njej tudi ne govorimo!", ali medgeneracijska: 'Dekleta tega ne počnejo!' 'Kdo potem počne? Ajumme<sup>37</sup>?' 'Da, da, ajumme.'

Zavračanje te teme je lahko bolj pretanjeno, kot na primer v naslednjem lakoničnem odgovoru, ki povzame tako priznanje prakse kot njeno izogibanje s strani

<sup>36</sup> Zgodovinsko je bila mladostniška masturbacija še posebej v judovsko-krščanskem okolju pogosto domena za ustvarjanje problematičnih otroštev in s tem povezanega systemskega/regulatornega nasilja in moralne panike. V sodobnem južnokorejskem okolju po moji raziskavi to ni prevladujoče.

<sup>37</sup> ženske srednjih let

goreče korejske kristjanke v sredini dvajsetih, ki ima upoštevanja vredne izkušnje z evropsko kulturo in smisel za ironijo: 'Masturbacija? Nikoli mi ni bila prav zoprna.'

Po podatkih številnih intervjujev je masturbacija relativno redko tema celo najbolj intimnih pogovorov v okviru partnerskega odnosa ali tesnega homosocialnega kroga. Zato so sledi teh redkih pogovorov v etnografskem smislu dragocene:

*A: rekla si, da se s prijateljicami nikoli ne pogovarjate o masturbaciji?*

*T: nikoli, želela sem vprašati, a nekako ne morem*

*A: zanimivo, saj se veliko pogovarjate o fantih in o seksu, o tem pa nikoli*

*T: ja, res je. Ko sem bila v srednji šoli, smo se enkrat pogovarjale o masturbaciji, takrat smo vse bile device, jaz si nisem nikoli vtaknila prsta haha, ena prijateljica je rekla, da si je, med kopanjem, a se je opraskala z nohtom in jo je bolelo in ga je takoj izvlekla, toda jaz nisem nič rekla*

*A: Razumem... druge punce niso nič govorile o tem?*

*T: ja so, ampak samo radovedna sem, želela sem poskusiti, a se bojim in podobno*

V tem pričevanju dijakinje zadnjega letnika je dejanska praksa omenjena samo enkrat ('dotikanje sebe'), toda zgodba govori o radosti in presenečenju sogovornice ob intimnosti, ki jo je nepričakovano delila z vrstnicami:

*Homo: torej... tvoje prijateljice so končno začele pripovedovati nevarne zgodbice ha-haha*

*L: ja*

*Homo: haha*

*L: hahaha res sem presenečena...toda alkohol pomaga po pravici povedano*

*Homo: hahahahaha in, kje ste pile? haha v motelu, tako kot zadnjič?<sup>38</sup>*

*L: hahaha pri prijateljici doma (tisti, ki je spoznala ajussija)*

*Homo: Aha, pri njej...OK haha*

*L: hahaha ah~ tako zabaven dan je bil*

*Homo: haha in kaj se je zgodilo? ^^*

*L: nič*

*L: pogovarjale smo se.*

*L: prijateljice imajo izkušnje z božanjem!*

*Homo: šolske prijateljice?*

*L: da! saj si jih srečal haha*

*Homo: tista, ki je spoznala ajussija, tista tiha z očali in tista princeska?*

*L: da!!! Tista, ki je spoznala ajussija ima izkušnje s fanti (ne z ajussijem, s svojim fantom)*

*Homo: da... se mi je zdelo...*

*L: kako zabavno...in presenetljivo...*

<sup>38</sup> Zasebnost motelskih sob je včasih priročna za mladoletniške pивske seanse.

*Homo: zakaj presenetljivo?*

*L: ker imamo vedno skrivnosti!*

*Homo: hahah*

*L: in govorile so 'nedolžna sem' in 'prijateljice so izkušene'*

*Homo: haha ampak...*

*L: vendar so bile pravzaprav to njihove izkušnje haha*

*Homo: hahaha*

Skupaj z nekaterimi oblikami meditacije in mistične molitve je masturbacija morda najbolj intimen trenutek, ki si ga je mogoče zamisliti v razvoju dekletovega življenja, toda vselej je zelo ideološki, zelo družben. Na tem mestu ni bistven preprosti truizem kulturnih študij, ker ga imam za samoumevnega. Ne mislim, da je masturbacija revolucionarna niti me ne fascinira problem krivde, discipline in inherentne sekundarne političnosti dotikanja same(ga) sebe. Precej raje razmišljam o afektih/intenzitetah, ki pomagajo organizirati in regulirati utelešena življenja ter potencialno odstranjujejo ali dodajajo elemente androcentričnega fokusa.

Malo in omejeno védenje nam govori, da dekleta "to" delajo redkeje kot fantje, toda nikakor tako redko, kot bi želele verjeti patriarhalne pripovedi; na vseh straneh poteka dejavno prikrievanje, kajti žensko samozadovoljevanje se na ravni akademske teme še vedno bori za priznanje legitimnosti (oziroma celo za sam "privilegij", da postane normalizirana tema sproščenih pogovorov odraslih).

Med kvantitativnimi študijami je mogoče najti najbolj nenavadne delne resnice (denimo približno en odstotek devic v Združenih državah Amerike zadovolji svoje fante analno) in delne resnice so nevarnejše kot zasebne resnice, kajti slednje, kot ena od njih, ki smo jo prikazali v tem delu, redko zatrjuje *pars pro toto* aplikativnost. Kot primer bom navedel samo eno kvantitativno študijo tudi zato, ker se neposredno ukvarja z masturbacijo (Kim 2001).

Avtor je odkril, da je leta 2001 79,65 odstotka mladih Korejcev masturbiralo, vendar med njimi le 69,72 odstotkov študentov v nasprotju z 91,45 odstotka prestopnikov (!). Sklicevanje na prestopnike je že samo po sebi zgovorno; poleg tega se zdi, da je avtor podatke nekritično obravnaval, ne da bi omenil problem različne naklonjenosti k določenemu odgovoru v različnih demografijah, kar je tipični problem številnih kvantitativnih raziskav.

Sodeč po rezultatih je bila masturbacija med moškim spolom prisotna v 88,1 odstotku in med ženskim v 59,79 odstotka. Fantje so večinoma poročali o dobrem

občutku v povezavi z njo, medtem ko so dekleta v prevladujočem deležu trdila, da občutijo krivdo ali da "ne vedo točno".

Avtorjeva odkritja govorijo, da dekleta začnejo masturbirati v povprečju leto dni pred fanti, pri 13 letih, zaradi običajnih razvojnih razlik; ob tem, kar je zanimivo, niso poročala o kakršnih koli vrstniških ali medijskih spodbudah k masturbaciji, drugače kot pri fantih, pri katerih je masturbacija videti bolj naučena, in pri prestopnikih (!), pri katerih je bilo védenje o masturbaciji pogosteje deljeno z vrstniki. Najpogostejši odgovor deklet glede vzgiba je bil znova "ne vem točno".

Dekleta po podatkih te študije to počnejo, ne da bi govorile o tem; same se podajo v puberteto in se začnejo samozadovoljevati brez poročanja, kako in kje se je zgodil začetni stimulans; slednji ostaja neprepoznan ali neviden, če ne bi bil v veliki meri diskurziven in/ali družben. Sprašujem se, koliko nasilnih ali drugače nedopustnih začetkov ostaja skritih zaradi domišljavosti jasnih števil in odgovorov "ne vem točno". (Kim 2001)

Običajna trditev v kvantitativnih študijah je, da je pri adolescentnih dekletih nenaden porast ženske masturbacije morda povezan z njihovimi izkušnjami seksualnega življenja s fanti ali – kar po navadi ni niti omenjeno – z drugimi dekleti. Četudi bi statistično držalo, kar dvomim, da so telo in užitek tega telesa dekletu predstavljeni prek heteronormativnih androcentričnih režimov seksualne iniciacije, me to *RAZPIZDI* in ta jeza (ter njeno izražanje s tekstualno intenziteto vulgarnosti) je precej politična in hkrati privilegirano obče mesto feminističnih razprav. Ne gre za to, da želim zavrniti preprosto resnico številnih ljudi, včasih moških, včasih starejših, ki odpirajo vrata užitku drugih ljudi, včasih žensk, včasih mlajših, temveč za to, da je že sam fokus takšnih trditev najmanj zelo problematičen.

Kaj pa tiste, ki začnejo zgodaj in spontano, ter tiste, ki to počnejo z ali brez fantazmatskih junakov, in tiste, ki to počnejo spontano hkrati z drugimi, bolj skupnimi telesnimi dejavnostmi, tiste, ki to počnejo v sklopu posthumanega digitalnega kontinuuma ljudi in objektov, ki ga navdihujejo vsebine "v oblaku", tiste, ki jih spodbudi homosocialni vzgib, itd. Začetki so pogosto večplastni in kompleksni, kot na primer v tem kratkem pričevanju dekleta, ki je odraslo v mestu Guri v bližini Seula:

*Mislim, da sem bila stara mogoče 5 ali 6 ... morda 4 leta ... moja sestrična je bila štiri leta starejša od mene in je včasih obiskovala mojo babico in sva skupaj spali pod odejo na tleh in nekega dne, mi je rekla, naj to naredim...začela se je dotikati moje mucke in mi rekla, naj se je dotikam tudi jaz, in celo potožila, da sem se je dotikala prekratko, ker se me je ona dlje. Ne vem, s čim je začela, mogoče je gledala kak film, ker je spuščala*

*zvoke na tih način, vendar podobno kot odrasli... Vendar se je zame prava masturbacija začela v srednji šoli...*

Raziskovanje same(ga) sebe in samozadovoljevanje mora zato v moji študiji najprej dobiti drugačen in predvsem pozitiven prizvok; predpostavil bom tudi primat afekta in dotika, ki je seksualiziran šele kasneje (naj bo delček sekunde ali desetletje kasneje), ker so te oblike šele postopoma "identificirane". Najbolj celosten opis, ki ga lahko vključim, prikazuje večplasten proces:

*T: masturbacija? jaz? da*

*To sem počela od nekdaj*

*Sploh nisem vedela, da je to masturbacija*

*Bilo je tako dobro*

*A: a si si ustvarila nekakšno ime za to, kar si počela?*

*T: hahah zdi se mi, da je to bilo še pred osnovno šolo*

*T: nisem imela imena, zgolj počela sem to*

*A: se morda spomniš, kako si začela?*

*T: se, začela sem s strojčkom za masažo*

*Brrrrr brrrrnel je*

*strojček*

*držala sem ga in se drgnila*

*in tako*

*A: kako se je to zgodilo?*

*T: nikoli prej tega nisem videla*

*Moja mucka je bila potrebna*

*klitoris*

*A: Razumem... ali obstaja korejska beseda za klitoris?*

*T: ne, zgolj klitoris*

*T: najprej ko sta mama in očka*

*Kupila strojček za masažo*

*Sem se drgnila po nogi*

*Delu noge blizu lulike*

*In bilo je zelo dobro in malce nenavadno*

*Zato sem čakala, da starša gresta ven*

*In sem si ga dala na luliko*

*Malce drgnila*

*In noge so se mi seveda zravnale*

*In stopala tudi in noge*

*Hitro sem dihala in srce mi je močno bilo in začutila sem orgazem*

*A: se spomniš, koliko si bila stara?*

*T: ne vem natančno*

*Toda tik preden sem začela hoditi v osnovno šolo*

*torej 6-7*

*in masturbirala sem  
med poukom..*

*A: v osnovni šoli?*

*T: da..<sup>39</sup>*

*In učitelj je videl, a sem nadaljevala*

*Vsi smo sedeli*

*Dala sem roko pod mizo*

*In nadaljevala*

*S stegnjenimi nogami ..*

*A: te je opozoril?*

*T: nikoli*

*Morda mu je bilo težko izreči*

*Kar je videl*

*In to ni nič slabega*

*Morda je bil sramežljiv*

*A: morda.*

*T: potem ko sem začela hoditi v šolo*

*So starši strojček dali proč*

*In spraševala sem se, kako bom brez njega*

*In sem začela z lutkino glavo*

*uboga barbika.. hahahaha*

*kakor koli ni se mi zdelo tako izjemno, čeprav mi je vedno prišlo*

*zato sem se odločila uporabiti roko*

*nekako se mi je zdelo, da je roka polna virusov in sem mislila, da je umazana*

*a sem kljub temu poskusila z roko*

*in bilo je super*

*zato sem od takrat naprej uporabljala roko*

*preden sem odrasla*

*nisem vedela, da je to masturbacija in da doživljam orgazme*

*In ko sem bila stara 15? Takrat sem vedela, da masturbiram in doživljam orgazme*

*in to počnem še danes*

*toda nikoli si nisem vtaknila prsta, preden sem seksala in nasplošno tega ne počnem*

*A: Ali meniš, da je masturbacija dobra ali slaba? Se ti zdi, da dekleta v Koreji to kdaj počnejo skupaj? V isti sobi? Ali primerjajo spolovila?*

*T: Nikakor ne*

*Če s prijateljico masturbirava*

*Si želim, da se me ona dotika ali da seksava*

*Z občutkom vznemirjenosti*

*Toda nočem tega početi s prijateljico*

<sup>39</sup> Emotikon prikazuje široko odprte oči kot pri presenečenju.



*Zdi se mi bolj prijetno z nekom, ki ga ne poznam*

*A: Ko si bila še zelo mlada in si masturbirala, ali si imela kakšne fantazije?*

*T: Nobenih fantazij*

*Pa tudi nikoli si nisem predstavljala, da bo nekaj v moji mucki*

*Preprosto si ne morem predstavljati moškega tiča v sebi*

*Zgolj včasih si poskusim predstavljati, kakšen občutek bi bil*

*Če bi me kdo polizal*

*Da*

*A: Polizal...to si videla v porniču?*

*T: Ko masturbiram, imamo tako fantastičen občutek*

*Kot da bi moja duša letela*

*T: Ne, videla sem v neki risanski. Porno risanki.*

*A: Na spletu ali tiskani?*

*T: Spletu*

*In nekako*

*Sem mislila*

*Če si dam kaj okusnega na mucko, ali jo bo moj pes polizal?? Podobne reči*

*Haha*

*Psa sem dobila, ko sem bila stara približno 10 let*

*Torej je že 12 let z mano ali podobno*

*Vendar nisem*

*Nekako se mi je zdelo preveč umazano in žal mi je bilo mojega kužka*

*A: Razmem... Ko danes masturbiraš, ali imaš kakšne fantazije? (ni mi treba povedati kaj)*

*T: ne ne ne bom povedala hahahahaha*

*A: haha masturbiraš, ko gledaš porniče, ali po tem, ali brez porničev?*

*T: Če gledam pornič, potem si želim moškega haha*

*Zelo rada bi penetracijo*

*Ponavadi to počnem normalno*

*Čeprav nisem vzburljena*

*A: Res? Masturbiraš, tudi če nisi vzburljena?*

*T: da*

*Če mi je malce dolgčas*

*Toda potem sem seveda vzburljena*

*A: Dolgčas...da... tvoja zgodba je naravnost odlična za moje delo, dovoliš, da jo uporabim? (seveda brez imen)*

*T: seveda*

*Ok je, tudi če uporabiš moje ime*

*Vem, da ne boš*

*A: ne haha brez imen, brez škandalov hahah res ti hvala*

*T: haha kakor koli to mi je OK*

*Če bo kdo blebetal*

*Bom rekla, da ne gre zame*

*Ali da me ne zanima*

*Saj nisem naredila ničesar slabega*

*In hvaležna sem*

*Da sem že zdavnaj imela orgazem*

*A: Razumem.*

*T: In ugotovila sem, da me seksualne reči veselijo*

*Ne bojim se in lahko uživam*

*Imam rada masturbacijo in seks*

*Lahko najdem ravnotežje*

*Ti tudi, kaj ne?*

*Masturbacija povzroča srečo*

*Seks pa drugačno srečo*

*A: haha, res je, res je*

*T: hehe da*

*Zakaj bi se sramovali?? O\_0*

*Kakor koli, vesela sem, da ti je moja zgodba všeč*

*To je prvič, da sem se o tem s kom pogovarjala*

*Je bilo čudno?*

*A: Nisem slišal prav nič nenavadnega...dobra zgodba je, brez drame, brez nasilja, brez strahu, brez slabe vesti*

*Ali si se kdaj, ko si bila mlajša, bala vseh teh občutkov? Po prvem orgazmu?*

*T: nisem se bala*

*Samo kot da bi bila omotična???*

*Rekla sem si, kaj je bilo zdaj to...? Toda, bilo je super.*

*Haha nekako tako*

*A: Lepo.*

Na tem mestu je ključnega pomena, da ponudim kratko analizo, zaplet, torej nekaj, čemur sem se v večjem delu nereprezentacijskih poglavij, ki se opirajo na izmenjavo glasov in na moj neokrnjen prikaz njihovih samoanaliz, izognil. V zgornjem primeru je masažni strojček omogočil začetni stimulans, pri čemer smo zaznali le zelo posredni starševski nadzor in neukrepanje učitelja. Toda pomembno je prav to, da je odsotnost regulacije omogočila zelo postopno zgoščevanje prakse od čistih neoznačenih ali molekularnih oblik do njenih molarne oblik: njun jezik in identiteta sta bila postopoma izgrajena, kar se pogosto zgodi kot nesinhroniziran par in prilastitev.

Še več, celo fantazmatske vsebine so se zgodile pred, hkrati ali po afektivnem naraščanju, ker so bile povezane z dejavnostjo, toda je niso določale ali podkrepile. Odločilnega pomena je analiza opisov prostega molarne gibanja, afektivnih

sproščanj in postopne diskurzivne regulacije ali molarne regulacije. Potek zamolčanih dogodkov ter drobnih in po navadi nevidnih praks, ki sem jih na terenu opazoval, je predstavljal pomembno priložnost spoznati "temno snov" in "temno energijo" življenja; videti to, kar je spiralna foucaultovska transgresija samo za hip razkrila, in videti, kako je neregulirana temnina strukturirana.

V kulturologiji po afektivnem obratu še vedno nimamo primernih orodij, ki bi nam omogočala povezati in vzpostaviti odnos med dijakinjo iz mesta Daejon, ki pravi – *Masturbacija? Am... kaj? Ne... (premor) Raztezanje... ti je všeč raztezanje? (poudarjeno) OBOŽUJEM raztezanje.* – in dijakinjo iz malega mesta v provinci Gyeonggi, ki samo z ritmičnim raztezanjem mišič na nogah doživlja vidne orgazme. Želim si, da bi v prepričljivo pojasnjevalno pripoved vpletel prijateljico iz Seula, ki se je med študijem univerzitetne literature redno in dolgo časa drgnila ob rob postelje in ki, ko sem jo vprašal, prakse masturbiranja ne samo ni omenila, temveč je bila popolnoma in iskreno prepričana, da tega ne počne in da jaz verjamem njenemu razumevanju stanja stvari, ter prijateljico z Reke, ki je masturbirala med študijem umetnostne zgodovine in (v nepoznavanju teorije afektov oziroma razumevanja kontinuuma telo-um-okolje) znala reči nepričakovane reči, kot je: *'Podeželske romanične cerkvice me resnično vzbujajo ... Tako so lepe, da moram masturbirati!'*

Res je, da nekateri radi masturbirajo, kadar lenarijo, pri čemer nas napotujejo na viktorijanski diskurz nevarne lenobe<sup>40</sup>; masturbirajo pred ali po popoldanskem dremežu ali kadar jim je dolgčas; so pa tudi nekateri, ki afekte sproščajo, medtem ko naraščajo zaradi stimulansov (naj bo to romaneskna cerkev, pornografska zgodba, K-pop idol, kepica sladkega sladoleda /zaradi okusa, hladu ali dviga krvnega sladkorja/ vonja vanilje, ožgane gume, lastne pazduhe ali limone, prijetnih zvokov najljubše pesmi, kreganja ali seksa sosedov, ali spomina na morje ali na neki haptični element – puhasto odejo, toplo skodelico, zgečkljivo točko na stegnih.)

Kateri tip samoraziskovalnega gibanja razumemo kot masturbacijsko gibanje? Mora biti orgazmocentričen? Je sploh nujno seksualen? Kje se "sindrom nemirnih nog" taksonomsko podivjane medicinske znanosti neha in kje se začne mehko in neregulirano prijetno sproščanje?

<sup>40</sup> Pregovorno "lenoba je vseh grdob grdoba" ali po Chaucerju "In tako je dejal Sv. Hieronim: Počni dobra dejanja, da ne bo hudič, ki je naš sovražnik, našel tvojega uma nezasedenega.", ali pa svetopisemski pregovor Prg 19, 15 - "Lenoba spodnaša v mrtvilo, kdor je omahljive volje."

Kompleksno polje, tok življenja, prekipeva od analitičnih možnosti. Opazovanje govori denimo, da korejska dekleta tako kot preostali pripadniki naše vrste redkeje jedo in hkrati masturbirajo prav tako kot redkeje plešejo in masturbirajo ali si obsesivno češejo lase in masturbirajo, čeprav se masturbacija zgodi prej, potem ali med samo tovrstno dejavnostjo (toda raje kakšno uro po obroku kot pred njim, itd., podrobnosti se hitro kopičijo).

Kadar je telo fizično vpleteno, sproščanje afektov po navadi ni zavestno ali na viden način večopravilno (drugače kot v drugih registrih, kot sta mrmranje in česanje, ali hranjenje in samo za hip praskanje po nogi, ali praskanje po nogi in prdenje, itd.), in tako je iz več vzrokov: praktičnih, motoričnih, nevroloških in kemičnih skupaj s kulturnimi (kot je predstava o čistoči itd.).

Na drugi strani je masturbacija (ali podobno početje) med gledanjem s tem nepovezanega TV programa, tj. z vizualnim stimulansom, ali med učenjem, še posebej med branjem dolgočasne knjige precej bolj verjetna, četudi vizualne ali tekstualne vsebine nimajo nič opraviti z očitno "erotičnim" stimulansom.

Naraščanje terja sproščanje (in obratno), pri čemer je hkratnost osredotočenih oblik sproščanja možna, vendar ni običajna (jokanje ali smejanje med seksom, ki zmoti glavni fokus ali ritem seksualnih praks, ki temeljijo na naraščanju, odlaganju sprostitve in ritmičnem postopnem sproščanju, denimo z glasom, ki regulira ali odlaga naraščanje, toda ne more biti izjemno glasen, če hoče praksa ostati prijetna).

Je potemtakem ženska masturbacija masturbatorna, kadar sledi model prvotni naboj > prostovoljno dodatno naraščanje > hipno olajšanje in postorgazmično dodatno olajšanje (v primeru seksualiziranega stimulanisa, prostovoljnega početja in orgazma) in tudi model šibek začetni naboj > naraščanje > olajšanje in/ali sprostitvev (masturbacija, ki se denimo začne s tesnobo dolgočasje brez vidnega stimulanisa, ali masturbacija, ki se konča brez orgazma s spanjem ali plesanjem itd.) ali katera koli od vmesnih možnosti.

Običajno naraščanje v valovih s kratkimi premori in manjšimi protoorgazmičnimi vrhunci, s prostovoljnim zadrževanjem orgazma ali pomnoženo obliko večkratnega orgazma itd., te oblike afektivnega naraščanja in sproščanja pomenijo, da enoten vzorec ni mogoč. In četudi bi se tak vzorec pokazal, bi ga težko razložili.

Nekatera moja opažanja na primer govorijo o tem, da se ljudje pogosto nezavedno dotikajo prednjega dela glave in njihove nosnoustnične brazde (predela pod nosom) pred in po masturbaciji, še posebej po kratkih pregledih mednožnega predela včasih hkrati z zavestnim ovohavanjem prsta, ki je bil uporabljen za

nadzor lastnega zdravja in higiene, včasih povsem nezavedno (takšno preverjanje se pogosto konča s kratkim vrtnjem po nosu in prepričan sem, prav tu naletimo na najzanimivejši del, in sicer – številni praktiki bodo iskreno zgroženi, da omenjam to prakso, in ne povsem prepričani, da sami to počnejo).

Če bi bil evolucijski antropolog in bi se ukvarjal s paritvenimi rituali, bi te zanimive prakse z veseljem podrobneje analiziral. Toda v kulturnih študijah so manj pomembne, še posebej, ker so omenjene razsežnosti transgresivne samo v režimih vljudnosti (in nevljudnost je lahko politična), a odkritja so tu zanemarljivo majhna. Poleg tega ta transgresivni razmislek predstavlja veliko metodološko težavo zaradi neholistične narave naših študijskih priprav in primanjkljaja čez-disciplinarnih pristopov, da ne omenjamo etičnega problema obleganja ljudi z nasilnim in vsiljivim etnografskim pogledom. A vendarle bo del divjih opažanj lahko in moral koristiti večini klasičnih feminističnih kulturnih študij.

Naj navedem primer: obstaja korejska kulturna praksa preganjanja sramežljivosti pred drugimi (še posebej pred starejšimi kolegi), dotikanja laseh, ki padajo na čelo, poteza žensk in nekaterih mlajših moških, ki je nisem samo videl na lastne oči, ampak je bila tudi sama od sebe omenjena in potrjena v razpravah in seminarjih mojih študentov; o njej smo razpravljali tudi na mojih predavanjih o telesnem olepševanju. To prakso razumem kot pomemben element splošnega olepševalnega vedënja, vendar je ne morem ustrezno teoretizirati.

Da, mogoče je reči, da utegne biti pokazatelj pogajanja glede moči, ki je bilo naučeno v letih, ko je večina vzhodnoazijskih deklet nosila fru-fruje, mogoče je, da koleba med naravnim in naučenim, kajti povešanje glave med primati po navadi nakazuje podređitev, vendar ali je ta praksa tudi v nekem posrednem odnosu s prenosom vaginalnega vonja na čelo? Oziroma, ali je potek nasproten, da je družbeno dotikanje glave v zadregi prvotno in da je dotikanje čela v intimnosti postelje sekundarna praksa, ki označuje neke vrste polzavestno samopogajanje osramočenega ali zmedenega masturbatorja? Ali je lahko takšno dotikanje glave v postorgazmični fazi samo sled družbenega učenja, ki se je globoko zasidralo s ponavljanjem?

Ko sem vprašal bližnjo osebo, ki se treplja po fru-fruju v družbeno napetih, a prijateljskih položajih, vendar ne med samozadovoljevanjem, je ponudila odgovor, ki se bolje prilega preostalemu delu te študije, ker se na odkrit način osredotoča na videze in poglede:

*Kaj? Vonj vagine? Poslušaj...Če se mi zdi, da me drugi gledajo ali se počutim nelagodno, hočem izgledati dobro in pri tem ne morem narediti kaj več, kakor da si popravim*

*frizuro, tudi fantje to počnejo, lahko jih vidiš, kako si živčno popravljajo fru-fruje pred sestanki ali če jih kdo opazuje... Če se igram z lasmi lahko preusmerim pogled, za kate-rega ne želim, da me gleda neposredno v oči...*

Izjava mlade Korejke me napeljuje na misel, da dotikanje glave in preverjanje vonja označuje povratek k redu po njegovi ekstatični odsotnosti oziroma predstavlja poskus obvladovanja občutka prehajanja v takšno stanje. Včasih so tovrstni vzorci vidni zunaj zasebne in intimne domene, a zato jih ni nič lažje takoj in pravično razumeti. Na tem mestu imam v mislih dekleta na seulski podzemni železnici, ki lahko strmijo v tujčeve oči pet do šest sekund (kar je precej dolgo), toda le minuto preden zaspijo, ko se (tako domnevam) odstranijo določene inhibicije; v mislih imam tudi tiste, ki se pretvarjajo, da spijo, ker so v zadregi (v etnografski praksi se mi je to doslej dvakrat potrdilo: prvič pri dekletu, ki je "spalo" v DVD sobi, in pri drugi, ki je "spalo" na tleh med obiskom na domu).

Pomislím tudi nase med pretvarjanjem, da spim, kadar se na podzemni železnici bojim, da me bo nagovoril radoveden ali zgovoren angleško govoreči kristjanski misijonar, in potem zares zaspim. Poleg tega imam v mislih nekatere starejše in manj urbane ljudi, ki boljčijo, tako se zdi, ker so zaradi svojih kemičnih in kognitivnih posebnosti brez zavor; ko postajajo bolj zaspani, manj boljčijo. Le kaj je, se sprašujem, nenaden naval vročine med ljudmi na avtobusih in vlakih, kadar začutijo bližino, in kako bi merili in teoretsko zagrabili tovrsten občutek, pri katerem gre bolj za energijo afekta kot pa za razliko v "temperaturi"?

Ukvarjanje vozačev z mobilnimi telefoni je kot praksa vendarle bolj razumljiva, kajti naprave ponujajo varnost "zasebnega balončka": telefoni in tablice dajejo videz zaposlenosti in s tem nerazpoložljivosti; blažijo napetost praznih rok in praznega časa (videz brezdelnosti ali osamljenosti) med urbanimi premiki in v dejavnostih velikih skupin, kot so zabave; s tem rešuje enako gestikularno *horror vacui*, ki so jo kadilci blažili s cigaretami. Poleg tega so v dobi klepetov in digitalnih platform za sporočanje pametni telefoni neposredni in hitri komunikatorji s posameznikovim omrežjem: intimno domeno.

Če sem že prisiljen v neprijetno bližino na javnih prevoznih sredstvih med prometno konico, bom tu in tam pokukal, kaj si dopisuje sopotnica, ki sedi poleg mene. Za to ne potrebujem več kot sekunde. Če vidim veliko "haha-jev" v dopisovanju, potem samo naprej berem svoje čtivo ali zaspim; sem miren. Če pa občutim živčnost ob bližini tujčevega telesa, ki je ne zmorem asimilirati, ali če opazim kake negativne emotikone (T\_T - jokanje, >\_<!!!! - potenje ali \_- - nejevolja) v njihovi

komunikaciji v korejščini, ki je mojemu pogledu v veliki meri nedostopna, potem si želim zagotoviti večjo distanco.

Imam fotografije praznih sedežev ob tujcih na polno zasedenih vlakih. Tujci imajo včasih močnejši vonj in Korejci imajo poseben izraz za "vonj tujca" (*nolin nae* ali *noolin nae*, beseda pomeni "vonj pražene masti ali las", in/ali "žaltav vonj"), kar je obžalovanja vredno, toda ne preseneča, če pomislimo na žalostne zane-marjene popotnike z nahrbtnikom ali pijane seksualno manične priseljence, ki so podivjali na svobodi.

Tujci, še posebej Američani in nekateri Evropejci, so lahko nesramno in vreščiče glasni; bil sem priča medkulturnim razpravam o tovrstnih intenzitetah v Južni Koreji. Ko sem navsezadnje sam izkusil prazni sedež poleg mene na polnem vlaku, sem o tem vprašal svojo korejsko prijateljico. Bila je odkrita: *'oni ne morejo vedeti, da nisi tak kot TISTI učitelji angleščine ... in v vsakem primeru imaš neko tujo VIBRACIJO, tudi sama sem se temu izogibala...'* K sreči ni omenila moje zadnjice, ki je fizično kar mogočna, in mislim, da je bila pri tem negativni dejavnik.

To so stvari, ki sem jih v največji meri doživel in raziskoval v tistih devetih letih, ko sem bil potopljen v korejsko tujejezično (zame) okolje, ki me je prisililo, da se premikam, vozim naokoli in sodelujem; to so stvari, ki v večjem delu knjige ostajajo neizrečene in lahko pridejo v ospredje samo v tem poglavju, ki namerno in neposredno upodablja in odpira vrata nepričakovanemu, vijuganju tokov; to so stvari, za katere upam, da bodo oblikovala neko prihodnje in bolj odločno nereprezentacijsko delo. Nadalje je jasno, da le malo starih metodoloških orodij postmarksističnih kulturnih študij koristi pri razumevanju teh pomembnih in pretanjenno oblikovanih figuracij ženskosti, moškosti in tujosti, niti ne omogočajo mojega razumevanja nove političnosti tovrstnih figuracij.

Kulturne študije, še posebej feministične, so imele in še vedno do neke mere imajo nenavadno prilegajoč psihoanalitični podaljšek, nekakšen protetičen ud, ki prispeva k teoretičnemu samopostrežnemu zakrivanju, ki se pretvarja, da ponuja iskreni besednjak pretanjenemu; in le redko ga je zares ponudil, morda pri Irigareyjevi, pri Kristevi, v postkoževskem eksistencializmu in postkolonializmu, toda to ni literatura, ki sem si jo na tem mestu izbral. Kar se tiče mojih izbranih orodij, se mi je pogosto zdelo, da sem prepuščen sam sebi z etnografskimi napakami, kvazi gramscijejskimi spodrsjlaji, ki so, tako se zdi, vidni v naslednjem primeru, ki kaže na mojo popolno etnografsko zmedo.

Klub-galerija "Sunbabara" (Imun-dong, Seul, Republika Koreja), pogovor z mlado sodobno umetnico Song-woon Jeong o njenem fotografskem kolažu, ki

**Slika 27:** Visokoleteča. (Vir: Song-woon Jeong, osebna komunikacija)



upodablja žensko telo s prevelikimi usti in spolovilom, ki je prekrito z diamantom. Ob telesu so bele ptice, rože in oblaki; iz diamanta prihajajo kapljice tekočine.

*A: Diamantna vagina? Razprodana ženskost? Materialna vrednost seksa?*

*SW: Ne, moja dragocenost. Na fotografiji je moje telo.*

*A: Usta namesto glave? Brez možganov? Prodana skozi medije?*

*SW: Ne, doživlja orgazem.*

*A: Bele peruti ... Nedolžnost? Padli angel?*

*SW: Ne, visoko leteča.*

Znova se pojavi metafora letenja, letenja duše, na katero smo naleteli v prejšnjih opisih masturbacije ter etnografovno klišejsko preigravanje starih meril in oguljenih metafor, ki govori o njegovi nezmožnosti ceniti umetniško in politično izjavo: njena dragocena vagina, njeno telo, njeno letenje.

Včasih takšne samotne dejavnosti, ki zmotijo tok tega, kar je bilo v heteronormativnem patriarhatu pričakovano, in ki subvertirajo reprezentacije pričakovane ženske "intimnosti", privzamejo skoraj molarne in identitarne oblike, ne da bi bile preveč odvisne od zunanjih odnosov.



Mlada zaposlena ženska z juga države v poznih dvajsetih, ki živi v mestu Suwon, mi je nekoč dejala, da komaj čaka, da se sestra, s katero si je nekoč delila mali prostor, vrne v dom njunih staršev, in se bo ta lahko v miru predala svojemu malemu obredu ... Ko sem jo vprašal, kakšen je ta obred, sem se zbal, da bom slišal še enega od primerov fundamentalistične predanosti ali digitalne razuzdanosti, a odvrnila je:

*Ch: 'Oprhala se bom, vklopila primerno glasbo, odprla steklenico vina in ... (pomenljiv pogled)' A: 'Misliš... uživala boš...am...božala se boš?' Ch: 'Da, skoraj me bo že razneslo, njeno umazano perilo in njena kozmetika je povsod in sem že čisto nora...'*

Tu vidimo, kako se masturbacija brezhibno prilaga poljubnemu vidiku življenja ženske, kako sooblikuje posebne asemblaže, ki so samoosrediščeni in samospodbujajoči v nekem temeljnem molekularnem vidiku (v smislu afektivnih in kemičnih ravnotežij, preproste začasne ubranosti), a tudi v bolj molarnem vidiku kot sestavni del samokonstitucije ali vsaj igre reteritorializacije, ki temelji na skoraj filmskem obredju in včasih tudi na šibkih, toda vztrajnih sledih feminističnega diskurza v novem množstvu glasov: *'Kdo sploh potrebuje moškega, haha...Mar nimam roke?'*

Gotovo je, da je masturbacija pogosto del drugih (transgresivnih ali ne) izrazov in gibanj mladih žensk; in to, kar s političnega vidika prinaša možnost telesne osvoboditve in iz nje izhajajočega preizpraševanja androcentričnih režimov, pogosto ni deležno naklonjenih pogledov. Samozadovoljevanje se navsezadnje pogosto povezuje z medosebno seksualnostjo bodisi prek "navdiha" bodisi prek preprostega zunanega pogleda, a tudi prek neposrednega masturbacijskega nasilja in prek pomembne pornografske povezave. Ta deluje kot dvojno stikalo, spodbuja masturbacijsko dejavnost in hkrati svojo nevtralnost spreminja v bolj fantazmatske in pripovedne oblike, ki so dojemljive za neposredne sistemske intervencije.

V naslednji kratki zgodbi sogovornica samozadovoljevanje teoretizira s poskusom uporabe točno takega besednjaka, kot ga sam uporabljam v tej raziskavi. Na tem mestu je samozadovoljevanje neposredno povezano z vprašanjem medosebne seksualne izkušnje ali njene odsotnosti:

*Masturbacija. Bolj zasebni del njenega seksualnega razumevanja je tudi odzvet pod panoptičnim pogledom liminalnih mej v njenem sistemu. Samozadovoljevanje je zasebno dejanje, ki naj bi pogosto ponujalo svobodo prehajanja meja posameznikovih običajnih spolnih praks. Vendar ona razume, da obstajajo še bolj skrivnostne meje, ki*

*ji preprečujejo transgresijo. Tudi ko je rešena kakršnega koli pogleda, se počuti neprijetno ob katerem koli dejanju, ki bi lahko ogrozilo njeno "devičnost". To je zanimiva ilustracija, ki nakazuje kako posameznikov poskus transgresije opozarja na liminalne meje in sprejetje Sistema.*

V naslednjem, bolj neposrednem pričevanju samozadovoljevanje nastopi kot dejavnost, ki je na križišču pogledov in družbenih izkušenj; gre za druge, ki so ali niso v bližini. Samega dotika se je sogovornica naučila od ženske ljubimke. Čeprav so njene fantazije povezane z njenimi ljubimci, občuti spodbudo za masturbacijo samo, kadar jih ni zraven; to počne redko in očitno vključuje samo fantazmatske vsebine, ki so vezane na kako osebno interakcijo. Za to zelo svobodomiselnost in seksualno dejavno mlado žensko, obstaja sled zadovoljevanja, ki ga opisuje kot "ne ravno prijetnega". Masturbacija tu označuje odsotnost, manko in žensko željo.

*Masturbacija? To počnem bolj redko. Zame to ni zares prijetno. Včasih to počnem, ko imam nekoga, s katerim želim seksati. V glavnem nekoga, s katerim hodim na zmenke. Kot sta bila Poljak ali jokavi Britanec. Nikoli si ne predstavljam zvezdnikov ali Korejcev. Zdaj ko sem zatreskana v profesorja, veliko razmišljam o njem. O njegovem vonju, njegovem vročem telesu (njegovo telo je vroče, ni toplo, vroče je.), in o načinu, kako me boža po laseh. Spomnim se, ko sem nazadnje spala z njim. Nekaj minutno dotikanje je zame dovolj. Ne potrebujem nič drugega, in kot sem že omenila, veliko raje seksam in le če nujno potrebujem seks, uporabim prstke. To je vse? Hmmm, kako zgodaj sem začela masturbirati? Potem ko sem seksala z njo.*

V razpravi o asemlažih, ki so tesno povezani z mnogoterimi gibanji, ki so teritorializirani pod okriljem "samozadovoljevanja", posebno in pomembno mesto pripada skupini žensk, ki nikoli niso podlegle "samotnemu grehu" ženskega onaniranja. Poleg molčečega nezanimanja naletimo na bolj angažirane, da ne rečem živčne glasove, kot je slednji v pričevanju kozmopolitske korejske ženske iz osrednjega Seula, priljubljene študentke zadnjega letnika visoko rangirane zasebne krščanske univerze:

*XXX: tega ne počnem, mislim da je to čudno HAHAAAAHA za punce  
Ne vem za fante je lažje  
Bolj priročno  
Mislim, da je za ženske kar žalostno  
In poiskati moraš pravo točko ali karkoli že  
Prvi fantih je zgolj en gib  
Hahahah  
A: Razumem...  
XXX: haha to zelo dobro vem*

*To je zelo pomembno*

*To sem veliko počela s prejšnjim fantom. Človekom z najmanjšim penisom v veselju  
Eno leto sem bila z njim. Zaslužim si iti v nebesa.*

*A: Oh...hahaha;;;*

*XXX: znana sem*

*Ker sem zelo dobra, ko sem zgoraj*

*Jaz zgoraj in fafanje, to je moj ponos*

*A: haha in v čem je tvoja skrivnost?*

*XXX: ni šanse, ne bom ti povedala*

*A: T\_T haha*

*XXX: hhahahaha neeee*

*Torej ko sem zgoraj*

*Pač dobro sem videti, ko sem zgoraj*

*Ker imam dobre joooške*

*fafanje ...neeee...*

*všeč mi je, ko čutim, kot da se bom zadušila*

*zadušila... s tičem*

*zato se silim in izvajam do točke, ko se mi zdi da bom bruhala?*

*In zdi se, da imajo tipi to radi tako kot jaz*

*In seveda poleg dušenja moraš uporabljati veliko jezika in obraza*

*A: Oh, to...haha, OK...*

*XXX: mislim da me mnogi fantje ne marajo*

*So pa navdušeni nad mano*

*A: Kaj pa ko oni tebe ližejo?*

*XXX: tega ne maram... lizanja .. tammmmmm*

*Nikoli ne pustim. Zgodilo se je le dvakrat, ko sem bila skoraj popolnoma brez zavesti*

*A: Ojoj...*

*XXX: hhaha*

*Okej menim, da so moja stegna grda*

*Nočem, da tipi vidijo moja stegna od blizu*

*Nočem, da bi me gledali drugače potem, ko so videli moj celulit*

*A: ...*

V tem opisu naletimo na očitno zmedo v odnosu do vagine in na žensko osrediščenega užitka ali celo njuno diskriminacijo. Njene priljubljene dejavnosti so

androcentrične, kajti užitek črpa iz dušenja in globokega fafanja.<sup>41</sup> Ponosna je na svoje "izvajanje" in na to, da ve, kaj je zanj potrebno; da ve o moški masturbaciji več kot o ženski, ker je zanj pomembno, da ima "veščine". Poleg tega ima rada seksualne aktivnosti, ki so močno povezane z njenim videzom, k čemer spada tudi odpor do kunilingusa.<sup>42</sup>

Navsezadnje masturbacija v obliki dotikanja same sebe v tem počasnem oddaljevanju od nepredelane afektivnosti in postopne socializacije prakse (in, kot vidimo, tudi njene odsotnosti) služi "nesamotnim" formacijam, kjer pogled drugega ni le možen, temveč je očitno konstitutiven, in kjer je dejavnost zamišljena v obliki ekshibicionistične komunikacije.

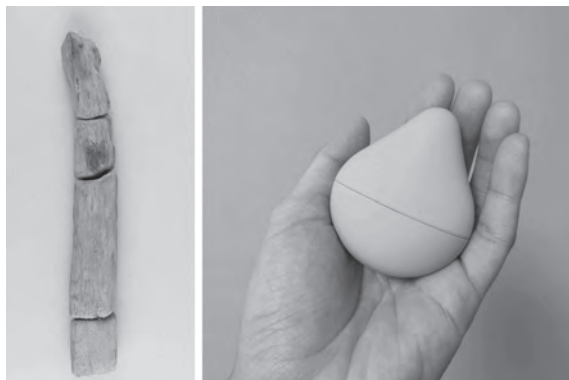
Navedel sem že pričevanje dekleta, ki so jo moški kolegi nagovarjali, da "pokaže svoje prsi" in da "si ogleda njihove tiče", in prav razkazovanje je v tem pomenu ključni element, ki povezuje masturbacijo z drugimi oblikami, pri katerih se masturbacija (po navadi kot nadomestek celotnega seksualnega odnosa) dobesedno loči od telesa.

Da ne bomo preveč "pariški", glede na moje popolno nezanimanje tako za Lacana kot za Kristevo in na neki način za Kojèva in mnoge, ki jih je navdihnil, je mogoče reči, da se masturbacijsko dejanje najprej preseli v zrcalo ali v objektiv neke kamere samo za to, da bi bilo potem znova dostopno pogledu masturbatorke, ki je bil prefiltriran skozi druge poglede. Prva oblika je pogosto kvazi narcisistična; pogosto naletimo na posnetek ali opis vzbujenja samega sebe prek posrednosti zrcaljenega pogleda, toda tudi prek samonadzora in samokritike, pri čemer je kamera v funkciji iztegnjenega prsta, ki razkriva oblike in obrise, namesto da bi zgolj preveril dogajanje tam spodaj.

Na svetovnem spletu krožijo številni digitalni posnetki deklet, ki snemajo svoja telesa in masturbacijske dejavnosti; opaziti je mogoče vidne žanrske razlike, če primerjamo videe, posnete kot impromptu posamezničin eksperiment, kot podaljšan erotičen selfi/sebek (v Južni Koreji imenovan *selca*), z videi, ki so

<sup>41</sup> Na tem mestu se moram spomniti pričevanja prijateljice s Hrvaške, mazohistke, ki je bila takrat v zgodnjih dvajsetih, in mi je opisala podobna nagnenja. Podobno govori primer študentke ženskih študij z Univerze Duke, ki je za šolnino služila na spletnih straneh, specializiranih za "zlorabljanje žensk". Sprašujem se, ali je nekaj inherentno političnega v podobnih zasebnih praksah, o čemer se lahko govori brez kakršnega koli obsojanja ali patriarhalnega psevdofeminističnega moraliziranja.

<sup>42</sup> V nekaterih drugih ženskih pričevanjih so to vonj, okus, razdražena koža po britju ali oblika spolovila, toda v tem konkretnem primeru je kot težava izpostavljen celulit.



**Slika 28:** Pripomočki za masturbacijo (Levo: leseni penis, jugozahodni Korejski polotok, cca. 7. stoletje n.e / Vir: Državni muzej Gongju, Republika Koreja/, desno: mlada javna uslužbenka kaže svoj dizajnerski vibrator (Sejong, Republika Koreja, 2019, vir: osebna komunikacija).

namenjeni pogledu drugih, oziroma še posebej s tistimi, ki so očitno načrtno "ustvarjeni" kot blago za zadovoljitev moškega pogleda.

Kar se začne kot raziskovanje tehnološkega potenciala za vznurjanje in spodbujanje, a tudi za vračanje pogleda – kot je denimo masažni strojček iz enega od pričevanj v tem poglavju v različici s pametnim telefonom – utegne hitro prerasti v oblike postopnega objavljanja videov. Tu naletimo na popolne dialoške oblike, kot je kiberseks, ki temelji na skupnih zgodbah in vzajemni izmenjavi masturbacijskih posnetkov, pogosto v živo, oziroma na izhodiščno asimetrične oblike z dekletom, ki je bilo prepričano, da "se pokaže", kar je lahko hkrati spontano in vznurjajoče, toda kmalu se lahko sprevrže v nasilje.

Kot vemo, je v jeziku ljubezni pogosto vsebovano nasilje. "Če me imaš rad/a, ... boš ..." so besede izsiljevanja prav vseh generacij, ki poznajo ljubezen, toda poudarjene so v generacijah, ki so postavile partnersko zvezo in melodramatično ljubezen v središče velikega dela življenj žensk v androcentričnih in patriarhalnih režimih, ki samo površno udeležujejo enakost.

Poleg tega si enako strukturo, ki se lahko začne kot medvrstniška dejavnost, prilasti odrasli svet pornografske produkcije, ki išče, krade in navsezadnje pod nalepko "amaterskega seksa" celo ustvarja navidezno nedolžnost. Izobražnemu pornologu je v veliki meri jasno, da se številne oblike, ki sem jih obravnaval v prejšnjem poglavju, nanašajo na to domeno med zasebnostjo in mediatiziranim spektaklom. Ker tovrstnih produktov v Južni Koreji ni bilo mogoče na legalen način gledati in zbirati, se je etnograf pridružil odredom umazanih belcev in jih preučeval med obiski Evrope. Zato njegova ljuba Evropa ostaja na veke vekov preganjana z najslabšimi izraznimi oblikami orientalistične, boljščee Azije, medtem

ko se je on ujel v vse tanjšo povratno zanko svoje zmerne, toda vidne udeležbe v nasilnih vidikih zunanjega pogleda.

Zunanost, ki ji v tem delu pripisujemo dodatno intenziteto, ostaja zmožna napasti drugost, še posebej v primeru, ko drugi fantazira o svoji čistosti v odsotnosti jezika, s katerim bi pomiril urejeno domeno pričakovanega z (ne)pričakovanim, tj. s sistemsko umazanijo. V svojem poletnem domu na Hrvaškem etnograf na računalniškem zaslonu gleda komaj polnoletni južnokorejski par med snemanjem video posnetka njune seksualne igre, v katerem dekle izvaja *aegyo* (dejanja ljubkosti), se dotika po laseh, spreminja svoj glas, napihuje lica, strateško zakriva svoj debelušni trebuh ali izbira najboljše snemalne kote. Takšni videi sodijo med boljše, kajti na žalost tekmujejo s pogostejšimi in mračnejšimi, v katerih moški udeleženec (po navadi manj vizualno razviden) prepričuje žensko udeleženko, ki ne želi sodelovati, da se snema pred kamero.

Vidimo dekleta, ki jih zmede nenadno odkritje, da je kamera prižgana; skušajo se skriti in kričijo, se smejiijo, pogajajo, zavračajo sodelovanje, včasih so skoraj prisiljene v spolni odnos, pogosto nanj pristanejo z napol pokritimi ali pokritimi obrazi. Na takšne produkte je mogoče naleteti v pornografskih predelih medomrežja; mednje sodijo nekatere od najbolj priljubljenih in mainstream pornografskih strani, ki izkoriščajo tanko mejo med "petit" in nerazvitim azijskim telesom.

Med pokroviteljskimi vladami, ki skušajo blokirati dostop in ki se ritualistično odzivajo na konservativno moralno paniko, in med zahodnjaskim pogledom, ki bolšči v ta telesa, pari proizvajajo veliko množico takšnih videov. Kot sem že omenil, ti pogosto nastajajo z napol voljnimi udeleženkami oziroma celo brez njihovega pristanka in s tem zavestno brišejo mejo med zasebnimi svoboščinami, transgresijami in moškim spektaklom, v katerem so vse oblike in odnosi poblagovljeni in spektakularizirani, toda ne do ravni neobvladljivega kopičenja podob in gibanj, kot rada trdi postmoderna teorija. Tu je popolnoma jasno, kdo je prisiljen in kdo je nasilen, kdo iz tega kuje denar, kdo zaradi performansa moralne panike dobiva politične točke, in kdo je akademski parazit na teh telesih (dokaznih korpusih).

Določena plaha družbena gibanja skušajo preprečiti širjenje maščevalnih pornografskih posnetkov, zločina zapuščenih fantov in možev, ter pornografije, ki pod okriljem moškega pogleda in tudi kvazi feminističnega moralizma, poškoduje ženska življenja precej bolj od moških. Vidimo mlade ženske transgresivke, ki skrbijo za seksualno aktivnost in udeležanje biosocialne pravice do vzburjenja in užitka, kako se spreminjajo v žrtve, ki jih dejansko posiljuje pogled javnosti. Drži, da nekaterim koristijo svoboščine in da se jim pogled intenzivneje vrača, medtem

ko iščejo fante, idole in penise, da bi zadovoljile svoj pogled, toda ravnotežje je redkokdaj dosegljivo prav tako kot pravičnost pogledov.

V dragoceni pripovedi, ki mi jo je predala prijateljica v transkriptu, ki je po mojem mnenju pristen, mladi zahodnjak iz Kanade ali Združenih držav Amerike zahteva pornografijo od svoje korejske "internetne ljubezni", polnoletne dijakinje, ponavlja potezo, ki smo jo videli v številnih "izdelkih" Korejcev za Korejce. Zadeve se začnejo nedolžno, ona govori o ljubezni, o prihodnosti, o svojih najljubših stvarih, pri čemer je "porednost" zelo posredna:

*Pošiljam ti še več mojih slik in drugih stvari, ki me zanimajo... Gledaš Simpsonove? Oni so moji najljubši.....:D ... A jo prepoznaš? To je Maggie, haha ... Ko je odrasla, je postala prava porednica.*

Njegovi odgovori postajajo bolj seksualizirani in podcenjevalni:

*Rad bi več tvojih slik...zgjolj tisto, kar si želiš, da vidim...ne bom se branil slik, ki si jih obljubila... toda le, če sama to želiš... Rad bi videl, da sva vedno drug do drugega odprta. Vem, da si potrebna, in po pravici povedano... če boš to sprostila, boš bolje spala, mirno boš sanjala in ocene se ti bodo izboljšale...če si boš dovolila biti sproščena.*

Ko se ujame v intenzivnejšo izmenjavo videov in slik, zadeve kmalu postanejo resnejše. Ona, ki se je redno izpostavljala pogledom korejskih vrstnikov in pri tem uživala, pred tujim pogledom naenkrat postane previdna in za sabo noče pustiti digitalnih sledi. Njena "nenadna" nedolžnost, medtem ko prehaja iz vloge v vlogo in občuti afektivne artikulacije in intenzitete, ni zaigrana. Izkaže se, da običajna povečana svoboda kozmopolitske sfere, potovanj v tujino, zmenkov s tujci, s katero so si mnoga južnokorejska dekleta pomagala pri pobegu od paternalističnega reda, prinaša dodatne nevarnosti in vsaj izzive. Čeprav ima med mlajšimi vrstniki morda še vedno vajeti v rokah, lahko tu zunanji pogled škoduje njenemu družabnemu zdravju. V dopisovanju tako izrazi nelagodje in dvome:

*Fotografirati se naga-----Je nenavadno in predvsem mi ni všeč :(((( Ti je to res všeč? Si zadovoljen? Ker res res ne bi rada snemala takšnih fotografij.....*

Njena "internetna ljubezni" kljub temu vztraja, njegove zahteve postajajo pogumnejše; izražene so v obliki čustvenega izsiljevanja z navidezno zgodbo o "enakosti pogledov":

*Naredi mi seksi video, kot tisti, ki sem ti jih poslal, saj to je edino pošteno, a ne? Jaz ti*

*bom tudi kmalu poslal nove... morda me lahko prosiš, da naredim nekaj le zate... ;) Poljubčki. Strašno te pogrešam... moja seksi draga...'*

Čeprav se ona znova odzove z izrazito nenaklonjenostjo in zavračanjem, na koncu pristane. Dogaja se ponavljajoča transgresija, ki počasi omogoča reintegracijo v njen red; kršitve se še vedno dogajajo, toda to se bo spremenilo:

*To ti pošiljam samo zato, ker si me prosil in ker je fer... Toda res nočem snemati teh reči. Prosim ne sprašuj me ponovno, ta bo zadnji. Nisem porno zvezda.*

Vendar potem doda nesrečen *odatek* k svojemu sicer brezhibnemu stališču:

*Res mi je neprijetno, ko vidim, kako sem debela, nerodna in tako. Prosim, nehaj.*

Sogovornica, ki so ji ekshibicionistična dejanja zastavila vprašanja o lastnem delovanju in užitku, a tudi o specifičnem družbenem umeščanju, in ki mi je opisala masturbacijske videe (kanadskega/ameriškega?) fanta kot vznurajoče; sogovornica, za katero takšna dejanja torej niso v celoti odvisna od nekogaršnje presoje ali razvidnih moralnih načel, ampak predvsem od njene predstave o tem, da ni dovolj popolna, da bi snemala pornografijo v medrasnem odnosu, je ustvarila paradokсно zanko avtonomije in naddoločitve, ki je za južnokorejsko žensko aktivnost v intimni sferi tipična.

Ob koncu njenega dopisovanja znova srečamo omenjeni "motiv", nevzdržno breme ponotranjenega pogleda in negotovosti v družbi, ki jo vodi ideja neskončnega izpopolnjevanja in preoblikovanja ženskega telesa, kar je eno od prejšnjih sogovornic napeljalo do zavrnitve kunilingusa, mene pa do zavrnitve predstave o tem, da sta srčanost in lutkizacija bolj transgresivni kot nevtralni.

Kmalu po tem, ko ona zavrne snemanje novih videov, pogovor postane manj intenziven, ker oba očitno izgubita interes in s tem komunikacija presahne. Obvesti ga, da je zaposlena s študijem. On je bolan in ne more dolgo sedeti pred računalnikom ... afektivna naraščanja se razpustijo, zgodba je opuščena.

Obstaja samo korak od manj obsežnih in zasebnih pornografskih izmenjav ter pomislekov do posebnih in v feminističnem pomenu izjemno problematičnih predstav o delovanju korejskih spletnih slačipunc in javnih masturbatorok, ki moškemu pogledu služijo iz relativne varnosti njihovih lastnih sob. V takšnih prostorih je samozadovoljevanje spektakelsko in popolnoma pobjagovljeno. Najbolj priljubljene "performerke", ki se na spletu snemajo, so po navadi zelo podobni *eoljjang* – junakinjam lepih obrazov, ki so po navadi lutkizirane, z nategnjeno, gladko in napudrano kožo, nekatere med njimi so očitno ponosne na svoje šarme,



ki jih brez konca in kraja razkazujejo v zanki objektivizacije, samoobjektivizacije, kvazi narcisizma in ekshibicionizma.

Samozadovoljevanje je lahko zgolj "citirano", zaigrano, nakazano s hitrimi gestami in potem odloženo; vokalizacija užitkov je pogosto zaigrana, razkazovanje vagine ne izhaja iz temu primerno prijetne mišične napetosti; ni nobenega vidnega znaka fizičnega vzburjenja vulve. Takšno samozadovoljevanje brez naravnih gibov in afektov je muzejska kurioziteteta, nagačeni razstavni predmet. Dekleta se veliko pogovarjajo, včasih pretečejo ure do golote; položaji so izjemno diskurzivni. Spreminjajo svoje glasove v ljubko šepetanje; gestikulacija je pogosto infantilizirana. Običajno glasbeno ozadje je K-pop. Dekleta včasih plešejo ali skačejo po posteljah. Pogosto zehajo.

V enem od zadnjih etnografskih pričevanj v tej knjigi s strani mlade odrasle ženske iz manjšega mesta v bližini Seula se bo moja obravnava morala vrniti nazaj "domov", k otipljivi materialnosti družbenospolnih odnosov. Samozadovoljevanje je tu že neposredno fizično nasilje, nasilna odstranitev dekletovega "dotika" in njegovo vsiljevanje v obliki zlorabe. Njen dotik se k njej vrne prek spektakularizacije njenega telesa. Pogovor se je odvil pred njenim kratkim obiskom Evrope.

*J: Ko sem bila majhna, sem si želela plesat, a mi oče ni dovolil*

*A: zakaj?*

*J: ker ni želel, da bi bile njegovi hčerki vseč stvari povezane s PLESOM*

*A: aha, okej, razumem*

*J: takrat sem ga začela sovražiti in še zmeraj ga sovražim*

*A: uups.. ni dober do tebe?*

*J: sovražim*

*J: sovražim ga bolj od česar koli na tem svetu*

*A: ojoj... žal mi je... :-/*

*A: je nasilen, te zlorablja?*

*J: haha*

*J: amm...*

*J: ko sem bila v osnovni in srednji šoli, me je tepel po obrazu z daljincem*

*J: ker sem imela v povprečju 93 točk*

*A: omb*

*J: haha saj to ni nič hudega*

*A: nič hudega...*

*A: ali obstaja še kaj hujšega? :-/*

*J: zame že. Hujših reči sploh ni.*

*J: lol*

*A: hehe, razumem..ok*

*J: pravzaprav moja mamo nekaj skrbi*

*J: da se ne bom vrnila domov*

*J: haha*

*J: že ve, da nočem tukaj ostati.*

*J: zato jo skrbi*

*J: hahaha*

*J: smešno*

*A: smešno... ali žalostno...*

*J: ne zanima me. haha morda oboje*

*J: noro rada jem*

*J: hahaha*

*J: agresivna sem..*

*J: ko jem.*

*J: v bistvu sem visoka. In bi rada bila supermodel.*

*A: ja, ja, lahko bi bila... :)*

V neposnetem osebnem pogovoru mi je sogovornica dejala, da se ji je pri starosti 11 let zgodilo "nekaj slabega", kar jo je po njenem mnenju zaznamovalo za vso življenje. V naslednjem spletnem pogovoru razkrije druge vidike:

*A: Pravijo, da se Eskimi (Inuiti) poljublajo z nosovi hehe*

*J: ja vem hahaha*

*A: imaš kaj inuitske krvi?*

*J: hahaha*

*J: ne samo nenormalno kri*

*A: ???*

*J: am... ko se mi je zgodilo nekaj slabega. Oče je krivil mene in tepel me je.*

*A: o moj bog*

*J: tega ne morem pozabiti*

*J: nikoli.*

*A: ja, razumem... koliko si bila stara?*

*J: 11*

*J: haha*

*J: no.*

*J: ko sem bila majhna in preden sem šla v srednjo šolo.*

*J: povedala sem ti že, da ne maram, ko se me kdo dotika*

*J: a ne?*

*A: si, spomnim se*

*J: moj oče se me je želel dotikati*

*J: ne zdaj. ampak*

*J: ne vem*

*A: misliš seksualno?*

*J: moj oče je pač zelo čuden*

*J: morda*

*J: pol pol*

*A: Aha, OK...*

*J: Če sem se počutila slabo in če sem to povedala, je nehal*

*J: prav?*

*A: normalna oseba neha, ali pa sploh...tega ne počne?*

*J: ko sem se jokala in vpila naj neha, se je smejal*

*J: haha ne vem zakaj*

*J: a se je*

*A: kaj se je zgodilo?*

*J: težava je v bistvu v tem, da se je vedno tako obnašal glede vsega.*

*J: smejal se se*

*A: smejal se je, ko si se jokala?*

*J: ja podobno haha*

*J: dokler nisem zbežala in jokala in vpila.*

*A: Ne vem, ali naj vprašam...ampak...se te je dotikal po spolovilu?*

*J: -\_-*

*J: ja*

*A: :-(*

*A: kdo ve za to? mati?*

*J: ja, vedela je, a je morda zdaj že pozabila na to.*

*A: amm*

*A: Toda kaj se je zgodilo, ko si bila stara 11? (če mi hočeš povedati... ni treba če nočeš)*

*J: oprosti, o tem se nočem pogovarjati*

*A: v redu, seveda*

*(...)*

Plast na plastjo bolečine; pogovori, ki so v nekem trenutku etnografa pripravili do joka, s številnimi značilnostmi, ki smo ji že srečali: želja izraziti se skozi ples ali na kak drug način; zagotoviti si mentalno in telesno gibanje; jasna starševska prepoved tovrstnega gibanja, ki temelji na zastarelem občutku patriarhalne spodobnosti, ki mu sledi brutalno vsiljevanje maskulinističnih nasilnih ali celo pedofilskih dejanj (očetove "transgresije" so se ob večerih pred družinskim TV zaslonom desetletje ponavljale skoraj vsakodnevno); vidimo neimenovani dogodek, verjetno posilstvo; tipičen in zelo poveden odnos do hrane (v tem primeru "agresivnost do hrane", toda naletel sem že na tipične motnje hranjenja – zanimivo je, da pri obeh primerih "samoozdravljenih" lezbijk). Pri tem srečamo vlogo matere kot varuha, ki ne uspe varovati, in sanje: biti supermodel. Sogovornica nikoli ne masturbira; boji se celo najosnovnejših družbenih dotikov, kot je rokovanje.

Za enega od najinih prvih pogovorov v živo izbere kavarno v središču

Gangnama. Ko počasi vstopa v nekatere od svojih bolečih in izrečenih zgodb, potoči solzo ali dve, in ko se najino srečanje, za katerega sva oba hvaležna, počasi razvija, se najini mizi približa neznani fant, star okoli 18 let z motnjami v razvoju. Najprej sem pomislil, da berači.

Fant, ki je stal le dva ali tri korake stran od moje sogovornice, potem nenadno sleče spodnji del trenirke in začne z masturbacijo svojega napol trdega penisa in se želi približati ... ona zakriči, steče v toaletne prostore, medtem jaz skočim na noge in natakar in nekaj gostov zadržijo ubogo bitje in ga vržejo na tla. Moja prijateljica se vrne iz toaletnih prostorov z vidnimi znaki bruhanja. Noče komentirati tega, kar se je ravnokar zgodilo, in nadaljuje z zgodbami iz otroštva. Vse do danes ta trenutek ostaja moje najbolj boleče in najbolj nepričakovano etnografsko srečanje.<sup>43</sup>

Med študijskim semestrom v tujini jo oče vsak dan kliče in nadaljuje čustveno zlorabo. Predlagam ji, naj vsaj za nekaj časa "izgubi telefon" in se preusmeri na elektronsko pošto, da bi vsaj malo sprostila pritisk njegovega glasu in posmehljivosti, toda tega ne more storiti.<sup>44</sup> Mora misliti na svojo mater, ki bi jo zanjo skrbelo. Vprašam jo glede možnosti, da vsaj nekaj časa ostane v tujini.

Pokažejo se prvi znaki njenih neodvisnih transgresij. Veliko pije, poišče si ljubimca. Izkaže se, da je slednji kreten in v nobenem primeru ji ni lahko. Kljub vsemu je v zraku njena odločenost, možnosti naraščajo. "Ne, ne *morem*. *Moram se vrniti. Skrbi me za mojo sestro ... samo mene ima.*" Ima mlajšo sestro, dekletko izjemne lepote, ki je bila takrat še v srednji šoli. Potem ko se je vrnila v Južno Korejo, sva postopoma izgubila stike in se zelo redko slišiva, večinoma se ne slišiva zaradi moje nezmožnosti da bi ji lahko pomagal.

Njene zadnje meni znane poteze so, da se je odločila za plastično operacijo: dvignila si je koticico ustnic, da bi si na obraz nadela srečnejši izraz, kar je zadnja modna muha telesnih posegov. Medtem ko se nekateri odločijo za bolj pretanjen poseg, je njen obraz vidno spremenjen, napudran, in njena usta (če ne tudi oči) se nenehno smehljajo. Zaposlena je kot uniformirana hostesa, kar pomeni, da so njena lepota in morda še nekatere druge kvalitete, kot je denimo njeno znanje

<sup>43</sup> Klasični skeptik bi se skliceval na nesrečno naključje, toda v obdobju znanstvenih raziskav nevronske mreže, kvantne prepletenosti in podobnih "čudežev", ki povezujejo plasti resničnosti, lahko teoretiziramo o pravi povezavi, asemblažu žalosti, seksa, nasilja in pomanjkanja brez kakršne koli potrebe po jungovskih mistifikacijah.

<sup>44</sup> Moje konvencionalne ideje kot, denimo, da ga prijavi policiji ali socialni službi, je takoj odklonila kot zanjo in za celotno družino zelo nevarne in me je večkrat prosila, naj se ne vmešavam.

angleščine, cenjene. Status njenega profila na družbenih omrežjih je: "Srečna". Upam, da je tudi v resnici srečna, vendar omahujem, da bi jo vprašal natančneje o tem. Ko se spomnim nanjo, pomislim na lutkizacijo kot obred izkazovanja oblasti nad njenim telesom, ki je bilo z neposrednim moškim nasiljem razlašeno.

Telesna gibanja in prakse, ki sem jih v poglavjih o lutkizaciji in olepševanju opazoval in omenjal, je treba znova obdelati na teh globljih in bolj pretanjenih ravneh, na katerih se javna telesa in družbeni premiki sesedejo v navidezno neregulirane, a vendarle strukturirane domene, ki jih še vedno ne razumem. Morda se najbolj bojim in mi je najbolj odvraten prav tisti ples, ki je tem telesom dovoljen?

Kadar je feminist negativno očaran ali na drugi strani omamljen od "progressivne" moralne panike nad popolnim pobjagovljenjem, popredmetenjem in spektaklom ženskih figuracij, pozabi prav na osebne paradokse transgresivne lutkizacije. Ker raje razmišljajo v heglovskih nasprotjih in neravnotežjih, ki niso nikoli razrešena, a vselej prek dialektičnih zank razrešljiva, je mojim zahodnim kulturnim študijam včasih vseeno za doseženo harmonijo, ubranost, in vsakršno harmoniziranje z zatiralcem je znak poraza in ne "pomiritve" z lastno usodo.

Resnica je, da zahodnjaki mislijo, da obvladujejo velike dele svojih življenj, četudi jih ne obvladujejo. Toda fatalistični in kolektivistični običaji so zmožni ustvariti precej drugačne izide in nas zato napeljujejo k nekaterim nujnih reinterpretacijam: doseči nekakšno harmonijo lahko pomeni zagotoviti pod okriljem pogleda nekatere male zmage sebi in nad sabo. To so zmage, ob katerih mi je kar slabo.

## 9

### SKLEP: *BABO* MED HARMONIJO IN NAPETOSTJO

*Ne sprašujte me, kdo sem, in mi ne recite, naj ostanem isti: to je tako imenovana morala policijske države; vlada nad našimi dokumenti. Naj nas pusti svobodne, kadar gre za to, da pišemo. (Michel Foucault, Arheologija vednosti)*

V nekem trenutku med raziskavo, ko se je zdelo, da se bo moj feministični projekt sesul v nič, sem moral, kot po navadi, pripraviti predavanja o zahodni literaturi in kulturi in so mi na misel prišle zabavne analogije v obliki treh manj znanih boginj. Boginja razvnanja ženskih strasti (podobna grški Semeli) po imenu Stimula, boginja Abeona – zaščitnica otrok med njihovim prvim zapuščanjem staršev, in Adeona, boginja, ki jih pripelje nazaj domov: vse tri so rimske boginje in so pomembne za moje piratske kulturne študije odraščanja korejskih deklet – opomin, da v nežnih letih (ali v katerih koli letih) nima glavne besede le Stimula.

Mlada transgresivna ženskost v gibanju je večplasten fenomen, tudi na ravni najbolj očitnih in najbolj izkristaliziranih oblik, je vsaj troplastna. Vsebuje sistemske, psevdantisistemske in antisistemske oblike, ki niso le medsebojno odvisne in pogosto celo medsebojno zamenljive, temveč tudi tako naključne in prehodne, kot je naključen in prehodni "sistem" sam (kljub njegovi samokonstitutivni iluziji). Najdemo gibanja deklet, moja gibanja, naša gibanja, sistemska določila, pogled vseh, različne linije starih molarnih politik, ki naključno zadržujejo tok: kompleksnost, ki se je ne da abstrahirati ali predstaviti na primeren način, mogoče jo je le občutiti kot premikajočo se povrhnjico intenzitet, ki "zapečatijo" končen etnografski prikaz.

Toda kaj je na tem specifično korejskega? Če v imenu jasnejšega feminističnega stališča poenostavim taksonomijo ženskega gibanja, ugotavljam, da so sistemske oblike pričakovanega in (ne)pričakovanega, ki prevladujejo in "harmonizirajo" posledice zares nepričakovanega, na tem področju veliko močnejše, kot na drugih območjih na Zahodu in Vzhodu. Položaj deklet in žensk se v Južni Koreji občutno izboljšuje; v zadnjih sedmih letih so se nekateri glasovi, ki sem jih zbral,

spremenili v sledi neželene in težavne preteklosti. Kljub temu je v luči bliskovitih tehnoloških, kulturnih in gospodarskih sprememb težko spregledati relativno počasnost in negotovost sodobnih feminističnih zmag, posebej če se ozremo na legendarne zmage korejskega feminizma v preteklosti.

Medtem ko je vse močnejša Južna Koreja pred kratkim upravičeno pridobila precejšnji globalni ugled, se številne "prave" ženske transgresije, predstavljene v tem delu, dodajajo v nelagodnem razkoraku med spektakelskimi artikulacijami (in njihovimi fantazmatskimi projekcijami) in bolečimi omejitvami dejanskih materialnih odnosov (poleg blagostanja in možnosti so to tudi revščina, brezposelnost, prekarnost, patriarhalno nasilje in anahronistične družinske dolžnosti).

Nekatere izmed teh svobodnih gibanj so v težavnem odnosu do specifičnih nižjega ženskega delovanja in njihovih vlog v ženski emancipaciji, ki so nejasne in nepričljive. S tem imam v mislih na primer hierarhično zastavljena duhovna gibanja, fundamentalistični verski nadzor ali seksualno "delovanje" mnogih Korejk, da bi ugajale moškim.

Nepojasnjeno ostaja, ali Deleuzova ideja motečih deklet-strojev, ki ritmično soustvarjajo asemblaže sprememb, v političnem pomenu učinkuje bolj od postmarksističnega koncepta neoliberalne subjektivitete dekleta-potrošnice. Zdi se, da takšna vitalistična intervencija skupaj s performativnimi oblikami etnografskega akcijskega raziskovanja vendarle dopuščajo bolj optimističen feminističen pogled na tako imenovano postfeministično generacijo normaliziranih *mogalk*, lutk in zasebnih revolucionark.

Toda tam, kjer deleuzovski feminizem daje prednost molekularnim tokovom in produktivni izpraznjenosti čistega ritma, se mora korejsko žensko gibanje boriti proti nevidnosti in zamejevanju, proti nadzorovani "drugosti" ženskega, ki je še vedno zasidrana v Istem. Ne glede na razlike med feminističnimi in tradicionalno-patriarhalnimi oblikami ter dejstvo, da se nahajajo na nasprotnih straneh ženskega veselja, se zdi, da linije vidnosti in nevidnosti, gibanja in zastoja v starem korejskem patriarhatu in v tradicionalnih političnih feminističnih programih potekajo na podoben način, saj z njimi upravljajo različne med-molarne napetosti, vmesne političnosti in boji.

Vitalistični feminizem je tako nekakšen dvojni izziv in nas opozarja na telo, ki je zakopano pod notranjimi sobami. Toda ta izziv s sabo prinese svojevrstne neprijetne etične dileme in – z očitnimi podobnostmi s postmodernimi tokovi spektakelskega – tudi zelo pobjagovljene odnose. Četudi upoštevamo neosituacionistični pogled na današnja dekleta kot prvo figuracijo v človeški zgodovini,

ki je popolnoma in v celoti združena s potrošniško funkcijo in izrazom (Driscoll 2013) vsaj v Južni Koreji, moramo vendarle upoštevati "utopične" barve in odtenke korejskega deklitstva, ki zares ustvarja nepričakovano in dosega transgresivno.

Drugosti žensk in še posebej mladih žensk pod oblastjo tradicionalnega in sodobnega korejskega patriarhata smo se v pričujočem delu dotaknili prek dveh združenih motivov: ne-gibanja (zastoja) in odsotnosti, pri čemer patriarhalni pogled deluje na dinamični meji med vidnim in nevidnim. V večstoletni zgodovini strogega patriarhalnega pogleda, ki je ponujal in ukinjal možnosti, je bila njegova nadvlada pogosto postavljena pod vprašaj. Toda to se je dogajalo le v omejenih in skrbno nadzorovanih oblikah:

Ženske, ki so se skušale osvoboditi predpisanih vlog, so običajno končale kot kriminalke ali pa so dosegle intelektualni napredek in kultivacijo same sebe. Ti "zločini" sta bila po navadi pobeg od doma in prešuštvo. Verjetno sta bili edini možnosti za ženske v joseonskem obdobju [Chosôn] – kršitev doktrine čistosti, za katero ni odpuščanja, in pobeg pred etičnimi obveznostmi do družine (Lee 2008: 16)

Neposredno zatiranje v joseonskem obdobju, v katerem so bile ženske nepismene in podrejene, dekleta pa brez imena in nepomembna, je s časom postalo tarča kritik modernih korejskih intelektualcev, kar je ustvarilo diskurzivno artikulacijo "nove ženske" (ter še bolj ključno: "svobodne ljubezni"), ki jo je javnost dovljevala in celo spodbujala. Toda podobni procesi so pogosto le paradokсно znova utrdili dejansko globoko zakoreninjeno nemobilnost ženskega življenja.

Spoznali smo, da so bile tri glavne predstavnice zgodnje korejske feministične književnosti najprej sprejete kot "nove ženske" in kmalu potem uničene kot *mogalk*. Ta paradoks kaže na regulacijske (sistemske) sile, medtem ko posegajo v liminalne svoboščine in opolnomočenja.

Danes v veliki meri delna nemobilnost (skupaj s transgresivnimi mikro gibanji) ženskega življenja še vedno temelji na vzajemnem delovanju zunanjih in ponotranjenih pogledov in performativnih oblik zgodnje modernosti. Med mnogimi funkcijami in izrazi, ki izhajajo iz tega delovanja, in so za feministično analizo ključnega pomena, v svoji konceptualizaciji in etnografskem prikazu prednost dajem starejšemu vidiku odsotnosti in s tem povezanemu vidiku nevidnosti, zato da bi povezal tri navidez različne ali celo oddaljene vidike ženskosti korejskih deklet: izhodiščno zgodovinsko podrejenost in strog nadzor, politično bedo neoliberalnih spektakelskih gibanj in izrazov ter potencial podobnih oblik, da razkrijejo bogate skrite tokove, rizomatske labirinte neomejene deklitkosti.

Da bi pravilno uskladili moje etnografsko in teoretsko "tujstvo" z opazovanimi



transgresivnimi premiki korejskih deklet brez omejitev vidnega/občutenega afektivnega omrežja – tako v življenju kot v umetnosti – sem ponovno obdelal Foucaultove ključne (pa čeprav negativistične) razprave o transgresiji, ki veliko dolgujejo Bataillu in Blanchotu, v katerih so prav možnosti kršitve tisto, kar zariše mejo, medtem ko je mejna črta prav to, kar omogoča neudejanjanje kršitve.

Foucaultova lekcija je v “sistemskem” pomenu jasna: celo v doživetih mejnih stopnjah je vsakdanja vmesnost deklet enaka razpustitvi. Sistem, ki sumi na lastne šibke točke v kaotični zunanosti, se trudi ohraniti, utrditi svoje “identitete”. Spirala transgresije (v foucaultovskem pomenu) tako ostaja zasidrana v sistemu. Dogodek transgresije predstavlja le utrinek v temi nezamisljive okolice, ki ne razkriva ničesar razen krhkosti travmatičnega jedra (Foucault 1977: 35).

Zatem omenjam vangenepovski in turnerjevski model ločitve-liminalnosti-reintegracije z nekaj dobrodošlega dvoma o zadnjem delu triade – ponovni vključitvi – ki jo lahko zamenjamo z drugačnimi sistemskimi odzivi, z integracijo ali reartikulacijo, ali povsem odpravimo ali nadomestimo z dlje časa trajajočo in ponavljajočo se transgresijo (“trajanje” liminalnosti).

Poskusil sem preplesti Foucaultovo transgresijo in Turnerjevo liminalnost v specifičen model strukturirane in z etičnostjo nabite vmesnosti. Korejski primeri in transgresivne pripovedi včasih prevzamejo obliko tega klasičnega modela “ločitev-liminalnost/nevidnost-reintegracija”, strukture, ki je bolj vidna, če je nadzor večji in omrežje bolj gosto. Odsotnost in nevidnost sta med osnovnimi zunanjimi oblikami tradicionalnega antropološkega modela liminalnosti, kar je bila ključna analogija ali, upajmo, homologija v delu, ki daje prednost iskanju interpretacije in sinhronizacije, manj pa reprezentaciji.

Moral sem problematizirati in na kompleksen način predstaviti teoretske modele ter pokazati pomembnost nepričakovane ne-reintegracije na eni strani ter same strukture tistega, kar je bilo nekoč pojmovano kot “skrivnostno” in “nevidno”, same teksture liminalnosti. V korejskem filmu *Varljivi sen* sem to strukturo našel prav v njeni najčistejši pripovedni interpretaciji, ki je v neposrednem odnosu s sodobnimi ženskimi figuracijami v Južni Koreji.

“Predrzna” gospodinja, ki sanja o svobodi, z afektivnim naraščanjem, ki bo izzvalo “nezdružljiv” in nepričakovan transgresivni dogodek – kršitev, ki jo je bo popeljal onstran meja predpisanih vlog, v območje liminalnosti, ki ga oblegajo druge oblike sistema pritiska. Lekcija je močna, čeprav je sam film poln nelagodne mizoginije. Kanček surove svobode, ki jo gospodinja pridobi, je “lahkomiselno” zlorabljen z androcentričnega vidika, saj je njena moralna drža

“degradirana” z zunajzakonsko avanturo in s tem, da emocionalno energijo zapravlja zaradi lika oddaljenega in glamuroznega idola.

Za korejske feministične študije v času kapitalizma je zelo zanimivo spremljati njeno razočaranje nad rezultatom transgresije, ki je povezano z nizkim družbenim položajem njenega ljubimca, česar prej ni vedela. To nas spomni, da družbeni razred, najbolj skrit in kočljiv imenovalec v južnokorejski zgodbi o hiperkapitalizmu in potrošniškem čudežu, uničuje in sprevrača vsak trenutek ter vsakršno žensko gibanje.

Ujetost v zakonu, ki poteka pred transgresijo, je v filmu simbolično prikazana z vizualno metaforo ptice v kletki. Motiv ujetih ptic sledijo prizori postopne marginalizacije iz ženine družbeno določene vloge (ni je doma, sprehaja se po nakupovalnih predelih, počasi se marginalizira do točke usodnega “zdrsa”); prikazana je ponavljajoča se transgresija, sledi ji drastična oblike reintegracije prek kesanja in kaznovanja v enem (kesanje ne more spremeniti končne sodbe in zato sledi nekakšen patriarhalni auto-da-fé).

Svetli in odprti prostori sodobnega mesta – z njimi so filmski ustvarjalci pokazali njeno “hitrost” in “prosojnost” – so prevzeli novo in varljivo vidnost v hotelih, frizerskih salonih, trgovinah, gledališčih in železniških postajah, tj. njeno dokončno nevidnost za družinski sistem, ki ga je preseгла. Svetli prostori so kontrapunkt temačni tradicionalni scenografiji, podobno kot je marginalizacija v odnosu do sistema.

Sedemdeset let kasneje, na sodobnem presečišču starega in novega, sem imel priložnost intervjuvati dekleta, ki so sanjala o tem, da postanejo balerine, in končala kot zlomljene in zlorabljene žrtve avtoritarnih starokopitnih očetov. Za ta dekleta so bile odrske luči svetilniki njihovega delovanja. Po drugi strani sem srečeval dekleta, katerih življenjska moč je bila razpršena v spektakelskih oblikah pričakovanih svoboščin vse do točke, kjer niso več mogle ločiti svojega preprostega delovanja od vzorca, ki so ga določili država in močne korporacije.

Za odnos mojih teoretskih modelov z živo resničnostjo so z metodološkega vidika ključna vprašanja moje lastne zunanosti in reda/ravni opazovanja, oziroma v besednjaku ovrednotenih tropov: gibanj in petrifikacij, linij in zank, ritmov in fraktalnih geometrij družbenega skupaj s sorodnimi diskurzivnimi artikulacijami. Pri poskusu razumevanja korejske transgresije je neizogibno srečanje z nerešljivimi paradoksi, ki so pravzaprav tipični za vsakršne kompleksnosti.

V mojem idealiziranem antropološkem modelu “marginalizacija-transgresija-liminalnost” neznatni izbruhi transgresivnega delovanja zmeraj vključujejo

specifične premike v časovni in prostorski organizaciji življenja za transgresorja in za akterje, ki se nahajajo znotraj transgresiranega polja, toda ti vzorci so težko razločljivi. Če nekdo naivno vpraša, "kje" je transgresija in jo želi odkriti v nekakšni umazani stranski ulici, je težko izslediti prostorskočasovno ločnico dejanskega nepričakovanega gibanja.

Raziskovalec z lahkoto podleže nevarnemu in zlonamernemu moralizmu, ki je tipičen za neokonfuciansko premestitev družbene "umazanije" v področje tabuja, škandala ali "nevidnih" vzporednih vesolij, medtem ko transgresije, o katerih se pogovarjamo, delujejo in se dogajajo vsepovsod od cerkva do šol in od motelov do domov. Transgresija sproži kontingentno redistribucijo krajev, trenutkov, premorov in vmesnih prostorov, vključno z (raz)gradnjo emocij in pripovedi o pripadanju in nepripadanju, medtem ko zaščiti viskozno posameznih prostorskočasovnih zaznav. Poleg tega "nedolžni" premiki skozi prostor (recimo obiskovanje tujih krajev) in preproste izbire (hoditi s tujcem, vzdržati se pitja alkohola itd.) omogočajo povečanje vpogleda/marginalnosti in izbruhov politično relevantnih transgresivnih intenzitet.

Radikalno empiricistične obravnave na neki način nudijo bolj pretanjeno, toda tudi morda bolj pesimistično podobo dogajanja. Delati "dom" (pravi dom ali enega od njegovih mnogih nadomestkov) pomeni hkrati sprejeti nadzor; pomeni pregibanje in kristaliziranje domnevno enakomernih tokov in navidezno neomejenih povezovalnosti. Ta krepčilni in konservativni učinek se v kontekstu vseobsegajoče deteritorializacije, ki obvladuje urbano življenje, včasih zdi paradoksen ali nelogičen, vendar je njegovo občuteno pomembnost treba upoštevati.

Da bi osmisлил kompleksnost vzorcev in gibanj, sem jih še naprej poskušal opazovati z vidika trojne distribucije pričakovanega, (ne)pričakovanega in – kar je ključno – tistega, kar je bilo res nepričakovano. Kljub temu je bila distribucija vselej prehodna, taktična in navsezadnje nehegeljanska. Moja naloga je bila, da poskusim pokazati bogate in zapletene površine vsakdanjosti, ki jih naseljujejo mali koščki in vnovične navezave s patriarhalnimi režimi – mikrostrukture z družbenim spolom zaznamovanega delovanja –, in da na političen način zagovarjam metodološki dar zunanjega pogleda, ki prispeva k intenziteti.

Samo transgresijo kot lajtmotiv (ali primerno osišče) tega dela sem moral konceptualizirati in izvesti oziroma prikazati na različne načine: včasih kot vmesni dogodek nepričakovanega (/ne/pričakovano, ki je bilo občuteno kot nepričakovano, je redko bistveno prispevalo k intenziteti) in drugič kot golo odvijanje življenja-v-gibanju, na katerega se še vedno nanašajo številna sistemska določila.

Takšno abstrakcijo in konceptualizacijo transgresij, ki se dogaja v izkustveni domeni, mora spremljati izvajanje teoretsko podkrepljene in nereprezentacijske etnografije, ki razplasti in zaplete osnovno napetost med molarnim (segmentarnim in inter-segmentarnim) in molekularnim (tekočim in rizomatskim), ter hkrati upošteva številne pomembne drugotne točke napetosti, kot so denimo vidne na časovni osi: "stare, konvencionalne in označene" proti "novim, še-ne-konvencionalnim in neoznačenim" potem.

V Južni Koreji lahko osnovna časovna ločitev in nasprotje med predmodernimi in modernimi/postmodernimi senzibilnostmi in moralnostmi (strukturami občutij), čeprav sta ločnica in nasprotje na neki način zamegljena, še vedno omogočata začetno napetost, da se uspe odviti večina mariginalizacijskih-transgresivnih-liminalnih delovanj. Pri tem sta vselej uporabni historizacija in kompliciranje tovrstne hkratnosti predmodernih in modernih oblik prek vizije njenega normaliziranega soobstoja, ki ni kronološki, in vselej zadeva sistemska, vmesna nihanja.

Na ravni številnih načinov izražanja deklet lahko iščemo časovne napetosti, a tudi podobnosti, analogije in homologije med "starim" in "novim" v dejanskih kronologijah, v dostopnih historizacijah in genealogijah, katerih avtentičnost se vedno razkrije kot konstruirana, zamišljena in iznajdena, čeprav njihov vpliv ostaja nesporen. Mogoče je opazovati, kako tovrstne kronologije sodelujejo s hkratnostjo soobstoječe "starosti" in "novosti", pri čemer je staro vselej sistemsko določilo in pogoj sedanjega ter njegova sled.

Intenzitete, ki nastajajo med figuracijami nadzorovane podrejene ženskosti v joseonski dobi in pretkanimi obljubami "Nove ženske", ter tiste vmes med moderno Novo žensko in na drugačen način moderno *mogalko*, je mogoče primerjati z novim neoliberalnim objavljanjem brez javnosti in nadzorom v negotovi samoti. Varljivi obljudi *kul gospodične* (ki združuje *mogalko*, novo žensko in tradicionalno požrtvovalno ženo in mater) prav tako grozi, da se splošči v spektakelsko figuracijo *Lutke*.

Tudi druge dinamične meje so pomembne; omogočajo sproščanja in morebitne kršitve, nepričakovane obrate skupaj z nihanjem med starim in novim, ki je pogosto združeno z logiko na delu. Dober primer je "napeto" razmerje nacionalnega in kozmopolitskega (čeprav južnokorejsko nacionalno že zdaj vodijo ponotranjenje in fantazmatski izrazi globalnega, transnacionalnega, multikulturnega in kozmopolitskega).

Seveda je mogoče vsako od zamišljenih binarnih delitev ali razlik (med moškim in žensko, starim in novim, počasnim in hitrim, mladim in starejšim, nacionalnim

in transnacionalnim, itd.) podpreti s teorijo o primerni dialektični potezi, toda ta teorija je podrejena intenziteti zelo hitrega nihanja med nasprotji. Na tem mestu dejstvo, da vsaka od teh artikulacij (ki so videti kot izključitve) najprej obstaja v svoji vmesnosti, v naplavljanju dialektičnih zank, ki pospešujejo vmesno ponaavljanje, ritem, zahteva premislek.

Vmesnost ima na tem mestu epistemsko prednost, pri čemer sistemska pola služita kot skrajni funkcionalni možnosti in abstrakciji in njuna kontingentna narava v resnici nikoli ne ogroža poteka dogodkov. Na ravni osebnih življenj, izrazov in zaznav so sile petrifikacije vselej pomembne. Korejski občutek za sorodstveno in religijsko pieteto, družbeno harmonijo in vljudnost omogoča pretanjeno ravnotežje, gladi robove in dopušča možnost biti tiho. Nenehno je mogoče srečevati antropološko vidne skupnostne reintegracije, ki hkrati zdravijo in terjajo svojo ceno.

Južnokorejska kultura, ki je še vedno zasenčena z neokonfuciansko in neoliberalno paternalistično državo in z državi podobnimi paternalističnimi konglomerati, dopušča pretirano regulacijo, racionalizacijo ali omejevanje (pogosto od zgoraj), ki se lahko zgodijo na kateri koli točki v normalnem procesu prevajanja med segmenti (vključno s prehodnimi obdobji v življenju deklet in mladih žensk). To je morda skrivnost v ozadju nenavadne distance med začetnim nabojem (energičnim naraščanjem), novostjo reorganiziranih afektov in končno artikulacijo, ki "harmonizira", kar skupaj s pričakovanimi vidiki vljudnosti ali varnosti pogosto pomeni tudi oblike hipokritskega prikrivanja, krivde ali celo nasilja in viktimizacije.<sup>45</sup>

Ta knjiga je skušala prikazati telesna gibanja deklet, ki so krmarila med, okoli in preko vseh teh neenakomernih intenzitet, ki so služile kot osnovne stikalne plošče in pod njihovim pogledom združevale panoptične in sinoptične naprave s preprostimi dvostranskimi zrcali – hkrati ponotranjenimi in vseobsegajočimi. V tem krmarjenju se transgresija vselej pokaže kot inherentno vitalistična, toda reintegracija je po navadi precej turnerjevska. Življenja so predstavljena s pomočjo

---

<sup>45</sup> Tukaj mislim na vidike, kot so pomanjkanje anonimnosti na spletu, hipokritsko pretirano regulacijo medijskega prostora, starševske pravice, ki omejujejo uradno priznane človekove pravice. V mislih imam učitelje in profesorje, ki se v mojih etnografskih intervjujih želijo "pogajati" z lezbično usmerjenimi dijakinjami o heteornormativnih okvirih, ali se trudijo preprečiti svobodno spolnost med dodiplomskimi študenti. V mislih imam šolnike, ki pišejo o "težavi" predporočnega seksa in hitro uporabijo pojem amoralnosti ter z njim zaznamujejo vedenje deklet kot dobri podjetniki in potrošniki pod okriljem svoje različice neoliberalne agende. V mislih imam celotno veselje moraliziranja in hipokrizije, ki mi je osebno – uporabil bom viktorijansko gesto – v kateri koli kulturi popolnoma odvratno.

teorij in obratno. Doživeto dogajanje in metodološke transgresije sodelujejo pri poživiljanju odnosov in srečanj.

Onstran in pod tovrstnimi pomembnimi "družbenimi" ločitvenimi in napeto-  
stnimi točkami ter onstran "kulture" v vsakršnem strogem identitarnem pomenu  
besede bo z družbenim spolom zaznamovani transgresivec po navadi deloval s  
čisto močjo volje in voljo do moči in se pri tem pogosto opiral na tiha naraščanja  
in neizogibne afektivne reorganizacije, spodbujene z najbolj nepričakovanimi  
spodbujevalci (vključno z banalnostmi, kot je steklenica alkoholne pijače, TV pri-  
diga, nenaden poletni dež in odsotnost dežnika, nenadna izpostavljenost fero-  
monom ali preprosta tiha utelešena intenziteta, ki je trenutek kasneje občutena  
kot naval vročine, itd.), pa čeprav je prav to dejanje gotovo v veliki meri usmerjano  
z diskurzivnimi pogoji takšnega ali drugačnega sistema ali ideološkega dežnika,  
ki soustvarja naddoločeno vsakršno ločeno singularnosti, ki se v kulturi porodi  
kot subjektiviteta ali kot identiteta.

Z drugimi besedami, molekularni tok je lahko dovoljšen znak rojstva trans-  
gresije, toda da bi razumeli njeno modulacijo potrebujemo nereprezentacijsko  
analizo. Transgresijo je mogoče zlahka ukrotiti in jo spremeniti v sistemsko zago-  
tavlanje nekakšnih liminoidnih transgresij, (ne)pričakovanega, politično neopri-  
jemljivih oblik posredno ali na skrit način pričakovanega.

Seksualno delovanje se na primer spremeni v kapitalistično operacijo, tokovi  
poželenja v čustveno petrificirane oblike, dekletove odprte možnosti v obrede.  
Prav zvižanost "vidnosti" in "izražanja sebe" je način, kako neoliberalna post-  
modernost ustvarja telesa in gibanja, ki so "objavljena", ne da bi nujno bila tudi  
"javna" ali "v javnosti". Ta kvazividnost zastavlja številna politična vprašanja, ki jih  
tradicionalni feminizem mukoma rešuje, in ki jih subtilen vitalističen feminizem  
spodletelo subvertira na ravneh, ki so vidne kolektivno, skupnostno in v odnosu  
do večjih gibanj.

Upal sem, da bo moja nenavadna umeščenost v Koreji, in stara velika vpra-  
šanja "družbenega spola", "rase", "razreda" in "religije", ki določajo kulturologijo,  
morda ponovno sestavila sestavne dele in vidike tega, kar je bilo molarno in kar  
je bilo pod vitalističnim pogledom, ki daje prednost molekularnim svoboščinam  
nepričakovanega, subvertirano. Stara molarnost je postavljena pod vprašaj in  
pretresena z vmesnim nastajanjem kaosa, vendar njene spektralne sledi ostajajo  
celo v najdrobnejših odtenkih in najbolj naključnih gibanjih. Etnografova neudo-  
mačljiva tujost draži takšne trajne spektralne oblike, jih zvaja na nihanja in omo-  
goča prosto interpretacijo nepričakovanega.

Elastične membrane južnokorejskega spektakla razmejujejo asemblaže oziroma dispozitive; organizirajo življenje okoli različnih ravni napetosti, jih dvigujejo in sproščajo, kar poganja gibanje transgresije, razliko od razlike, in omogoča trenutke intersegmentnega kaosa in razkriva njihove strukturirane, "deterministične" oblike, pri čemer spreminja predstave o stabilnosti v ritmične/fraktalne valove liminalnosti:

Ritem ni nikoli na ravnini tistega, kar ima ritem. Dogajanje se odvija v miljeju, medtem ko se ritem nahaja med dvema miljejema ali med dnevom in nočjo, ob mraku, somraku ali *Zwielicht*. Prisotnost. Spremeniti miljeje, vzeti jih, ko naletimo nanje: takšen je ritem. Pristajanje, pristajanje v vodi, vzlet. (Deleuze in Guattari 1987: 313–4).

Figuracije, odnosi, gube, nedoločenosti-in-izmuzljivosti v morfogenezi in morfologiji pripadajo dekletu:

Dekle je ritem. Je v pretoku med delci. Refren ženske teritorializira obstoječe miljeje, ki se ponovno in ponovno izvajajo, miljeji, kot so dom, hrana, užitek. Produktivno ponavljanje refrena ni re-produktivno, ne poraja dekleta. Dekle je pravo ime za postajanje, "presežna vrednost" teritorializacije ali premostitvena vloga refrena (Jones 2011: 387–8).

Dekletov transgresivni potencial je zato gotovo biti kot vrtenje na robovih molarnih različic otroka in ženske in njena vmesna novost je lahko absolutna. Kljub temu so znane in poblagovljene oblike neoliberalnega, postfeminističnega ali potrošniškega deklinštva, o katerih razpravljajo feministične študije deklet (McRobbie 2004, 2007, 2008; Kim 2011; Driscoll 2013), v sodobnem korejskem kontekstu le redko zares nepričakovane in redko označujejo čisto novost dogodka in afektivne reorganizacije.

Preprosto rečeno, čeprav taktično lepoticenje in lutkizacija občasno pomagata pri doseganju kratkoročnih ciljih in pri pogajanjih glede moči, le redko osvobajata. Celo prizadevanje kulturnih študij, katerih teoretični modeli postopoma nadomeščajo odnose diskurz-performativnost-subjektivnost z odnosi stroj-assembly-funkcija/izraz, šele mora zagrabit pošastnost postmodernih oblik izraznosti. Slednje se pretvarjajo, da se upirajo; površinsko udejanjajo enakost v referenčnem okviru, ki še vedno deluje z razlikami, zasidranimi v prevladujočo patriarhalno Istost, oziroma s spolno drugostjo, ki vsaj deloma deluje prav nasprotno od opolnomočenja.

V poglavju o "lutkizaciji", posvečenem opisu postfeminističnih in hiperženstvenih okrepitev podrejene drugosti, v poglavju, ki v zamišljeni osnovni strukturi

tega dela stoji na strani systemskega in reintegracije, sem poskušal raziskati samo enega od obstoječih sodobnih naborov izrazov in funkcij. Razprava o ženskah-lutkah je morala upoštevati številne odnose in predmete v zvezi s to figuracijo: vidike, kot so melodramatične spremembe v zgodnejših konjunkturah, melodramatične načine sedanje konjunktore, in specifično estetiko/etiko ljubkosti ali srčkanosti. Moja odkritja govorijo o problematičnih vidikih seksualnega popredmetenja in v veliki meri ohranjenih omejitev glede družbene mobilnosti žensk in v splošnem glede doseženega družbenospolnega delovanja. Kar se kaže kot novi neoliberalni narcizem, je v tesnem sorodstvu s prekarnostjo življenja ne le v pomenih ekonomske proizvodnje in delavskih odnosov. Kirurško oblikovani nasmehi poudarjajo pomanjkanje suverenosti.

Normalizirane in globalno razširjene kompleksne kulturne forme, ki napeljujejo velike populacije k manjšim ali večjim telesnim preoblikovanjem, spremembam glasu, skoraj-nujnim modnim slogom zaradi občutka pasivnosti in nižjega statusa na trgu dela, so gotovo vredne feminističnega zanimanja. Stare, z lutko/marioneto povezane metafore in imaginarij, ki je bil uporabljen, da so "postavili ženske na njihovo mesto", oziroma so jih stoletja dolgo v različnih kulturah opisovali, zastavljajo v korejskem kontekstu s feminističnega vidika resna vprašanja in sprožajo očitno potrebo po odločnem in kritičnem vrednotenju. V tem vrednotenju se bo ne glede na vse zgodila skušnjava, da se znova reducira kompleksnost in fluidnost opazovanih družbenih odnosov na učinke dveh sovpadajočih referenčnih okvirov, ki oblikujejo afektivna omrežja današnje Južne Koreje: težavno in vse bolj nepredvidljivo igro neokonfucianske družbene harmonije in moralizma (združenih z nebrzdanim evangeličanskim pokristjanjenjem) ter "novi" kozmopolitski in potrošniški neoliberalni individualizem, ki ustvarja blago, zgodbe in prakse, izpostavljene kolonialno obarvanemu intelektualnemu razmišljanju na podlagi nezadostno lokalizirane zahodne teorije (Cho Han 2007).

Vloga tako zunanega kot ponotranjenega zahodnega/pozahodnjega pogleda v teh figuracijah se mora obravnavati in kritično analizirati. Če pogled ostane neobdelan, lahko prispeva (in v korejskem kontekstu je prispeval) k mehchemu patriarhalnemu nereševanju problematike, naj bo z nepristranskimi opisi šibkosti, z utopičnim podobjem, ki zamenjuje resnične rešitve, z ustvarjanjem premeščenih želja ter navsezadnje s sodelovanjem z lokalnim patriarhatom ali celo z reprodukcijo njegovih najbolj nasilnih vidikov. Takšen pogled podpira hibridne kulturne oblike in ustvarjalne izdelke korejske modernosti, ki cvetijo s pomočjo, kot bi rekla Cho Han HaeJeong, "zgoščene rasti na polagi imitacije" (Cho Han



2007: 296); gre za prevzete in tudi prilagojene kulturne oblike, ki izhajajo tako iz vzora kot iz samostojne kreacije.

Nedavna lutkizirana veja "seksi" generacije korejskih žensk, če navedemo primer, jasno kaže na pomembnost tega pogleda (pogosto prek Japonske). Povzročil je spremembe že v poznem obdobju Joseon, ko se je romantična ljubezen prebila v večinski tok kot motiv profeministične literature tistega obdobja. Deloval je v prostoru, ki so ga do takrat zasedale le paradoksalne kvazisvoboščine tradicionalnega razreda *gisaeng* (ženskih zabavljačic) (Byun 2005: 112).

Zgodnjih vidikov tega, kar danes poznamo kot splošno razširjeno melodramatsko strukturo občutja v Južni Koreji (Abelmann 2003), ne smemo spregledati prav tako kot ne smemo spregledati pretanjenega odnosa teh vidikov z intervencionističnim zahodnim/pozahodnjnim pogledom. Omenjeno je v lokalnem okolju delovalo več kot stoletje tako intrinzično kot ekstrinzično v medprostorih prisile, imitacije in kreacije. Razmerje ponotranjenih kolonialnih estetik, konstruirane emocionalnosti pripadanja in želje po romantični ljubezni, ki je načrtano v skladu z ohranjenimi patriarhalnimi odnosi moči, ter "nove" ženske figuracije, ki sledijo tem starim zgledom; vse to korejsko lutko oblikuje prav v tolikšni meri kot gnetljivost, ki je značilna za neoliberalne režime *subjektivacije* ali *individuacije*. Te razsežnosti vselej sobivajo ali celo sodelujejo (Abelmann, Park in Kim 2009).

V sklopu obsežnih neokonfucianskih-neoliberalnih asemblažev, ki so nastali na presečišču nacionalističnega (preplet starega, iznajdenega in zahodnega/pozahodnjega) in "globalnega" pogleda, lahko etnograf k sreči sreča in sliši nove in nepričakovane oblike in glasove. K študiju lutkizacije me ni spodbudil ponižujoč orientalizem, razširjen v zahodnih in vzhodnih medijih, niti pogosta in zelo očitna uporaba metafore lutke v kreativnih in s seksom povezanih industrijah, temveč v največji meri moja etnografska raziskava o konkretnem in vsakdanjem individualnem delovanju korejskih nelutkiziranih adolescentnih žensk (na začetku še posebej homoseksualk), katerih glasovi so močno oblikovali moja bolj transgresivna poglavja in podpoglavja v tej knjigi.

Že dolgo nazaj sem spoznal, da nekatere homoseksualne sogovornice – v še vedno homofobni družbi, ki reproducira in ščiti skoraj izključno heteronormativne seksualne in zakonske odnose in oblike – razumejo svoje pomanjkanje lutkam podobne ljubkosti kot enega od najpomembnejših virov svojih statičnih življenj in zamujenih priložnosti. Iz tega izhajata družbena in fizična nemobilnost ter dekletov občutek zapostavljenosti in potreba po kontinuirani feministični analizi in kritiki.

Moja prva naloga je zato bila, da poskusim opisati lutkizacijo in njen specifični položaj v širšem kontekstu z védenjem, da "teoretski obrat v družbenih vedah k 'razumevanju stvari v kontekstu' pomeni potrebo po raziskovanju razlike in partikularnosti" (Haggis 2008: 153).

Vrstni red poglavij v tem delu, ki se ukvarjajo s prostorskostjo, časovnostjo in telesnostjo transgresije in ki se po logiki tega dela skladajo z liminalnimi območji, strukturiranimi s ponavljanjem transgresivnih dogodkov, sem moral razvrstiti drugače; pri tem sem moral upoštevati celo še močnejše in številnejše etnografske glasove, ki se upirajo korejskim sistemsko patriarhalnim režimom, a hkrati postavljajo pod vprašaj in se upirajo tudi mojemu tujemu glasu in razvijajo lastne samostojne argumente. Namen teh poglavij je bil s čistejšo nereprezentacijsko izvedbo ustvariti vmesno védenje.

V prvih poglavjih je moj glas hotel biti eden od inženirjev mojega etnografskega gibanja; ostal je skromen *bricoleur* v njegovi teoretizaciji. V naslednjih transgresivno zamišljenih poglavjih sem moral biti samo *bricoleur* in z nerodnim brkljanjem navesti ne samo podobe, zgodbe in gibanja mojih sogovornic, temveč tudi njihovo bogato strukturirano védenje in avtoreferenčno opazovanje, tj. tako prvega kot drugega kibernetkega reda. V idealnem primeru bi ta poglavja morala eksplodirati kot futuristična *tavola parolibera* ali implodirati v belino papirja, vendar nas tudi v zadržani akademski izpeljavi opozarjajo na liminalno tavanje in cikcakanje transgresivnega ponavljanja in priklicujejo, vsaj z vidika subtilnih svobčin in lapsusov, znamenito deleuzovsko intervencijo:

Shizofrenik je univerzalni proizvajalec. Na tem mestu ne kaže ločevati med produkcijo in njenim produktom. Najmanj, kar lahko rečemo, je, da proizvedeni objekt svojo *totost* prestavi v neko novo produciranje. Miza nadaljuje s svojim "lastnim poslanstvom". (Deleuze in Guattari 2017: 19)

V preprostem jeziku: transgresija mladih žensk, izvedena tako s pogumnimi glasovi kot z ubesedeno vsebino, je lahko sorodna nečemu, kar je ena od mojih korejskih sogovornic opisala kot "tisti prijeten prostor med sanjarjenjem in samoorientacijo."<sup>46</sup> Seveda je treba razmisliti o političnosti takšnega prostora.

Na nenehno spreminjajočem se polju, ki ga naseljujejo digitalno pismene in dobro informirane mlade ženske, noben etnografski subjekt, ki sem ga srečal in

<sup>46</sup> Prijetno lahko označuje pomirjujočo toploto ali pa noro semantično dvojnost, v katerem življenje najboljše poteka brez sprejemanje življenjskih odločitev. Sogovornica, mlada izobraženka in pisateljica je pojasnila: "*Mislila sem toplo in minljivo in nedoločeno.*"

intervjuval, ni zameglil, izpustil ali opustil preproste predstave o vsepovsod nujni "ženski moči". Začetno zavedanje družbenega neravnovesja je bilo utišano z optimizmom dosegljive spremembe, z upanjem na pridobitev izobrazbe in/ali izvedbo ljubezenske transgresije (posebej pri potovanjih v tujino). Tu se zastavlja vprašanje, kolikšen del vidnega ženskega delovanja lahko resnično razumemo kot "transgresivno", in kaj natančno je v teh številnih, a mikroskopskih "transgresijah" pomembno pri določenem zamišljenem pravem "ženskem delovanju"?

Nikoli me s taktičnega vidika ni zanimalo to, kar so mnogi videli kot "umazane" transgresije vzpostavljenega moralnega reda. Transgresija kot potencial in kot reartikulacija, četudi vključuje vagine in penise, vselej deluje v domeni, ki ima primarno etični in šele potem politični in ne moralni pomen. Njena glavna politična funkcija je, da doda intenziteto nepričakovanega v polje življenja bodisi v intersegmentalnem prostoru (ki je – tako kot v kvantnem razmerju – kjer koli) ali v notranjih razpokah in gubah systemskega.

Resnično nepričakovano, dogodek dekleta, reorganizacija možnih izrazov, obrati v ritmu, vse je mogoče v največji meri najti v odsotnosti, v zasebnosti in neimenovanosti simboličnih notranjih prostorov. To se zgodi samo takrat, kadar foucaultovski panoptični in sinoptični režimi disciplinirajočega nadzora nepričakovano oblikujejo mrtvi kot, delno vmesno blokado zunanjega pogleda, in blokada ponotranjenega pogleda v spremenjenih stanjih uma.

Tempo transgresije, ki sem ga hotel locirati in razumeti, pogosto privzema oblike počasnosti, zavrača ekspresivnost in včasih privzema tudi oblike prostorske izključitve (ne brez spektralne manifestacije starega zatiralnega korejskega nadzora žensk). Zastoj in odsotnost, ki smo ju opisali kot obžalovanja vredna vidika patriarhalnih zgodovin, postaneta nepričakovano in varljivo zdravilo imobiliziranih hiperženstvenih lutk; spremenita se v taktično možnost. Negibnost predpostavlja globino, ki deluje kot črva luknja ali vsaj kot *mise en abyme*.

Ker mora biti vse, kar je javno, ali kar je v javnosti, močno regulirano, in ker je javno in (navidezno) svobodno žensko gibanje redka grožnja, ki jo je težko opisati, sem se pogosto spraševal, kam naj umestim spolitizirana srednješolska in fakultetna dekleta, ki so sodelovala v številnih družbeno relevantnih in močno političnih prižiganjih sveč in demonstracijah v Južni Koreji? Ali pripadajo strani systemske prilastitve ali transgresivni strani?

Četudi bi, hipotetično rečeno, dihotomije uspeli postopoma in enkrat za vse čase opustiti, nam ostaja pomemben premislek narave takšnih utelešenih političnih gibanj dekleta. Zdi se nam zanimiva njena prejšnja diskurzivna in emocionalna

zasičenost s stališči, na katere je naletela v družini ali prek (družbenih) medijev, in se sprašujemo, ali je mogoče tovrstna gibanja razumeti kot resnično transgresivna ali so samo drugačna in kolektivno instrumentalizirana in organizirana? Ali resnično transgresijo (prelom s pričakovanim) najdemo v kratkih, toda ključnih sekundah ali minutah odločanja, spoznanja, nenadne spremembe smeri, prvega telefonskega klica manj zainteresiranemu prijatelju? Kje je podaljšano udejanjenje ponovljenega višjega uvida, ki sem ga predlagal kot antropološki model liminalnosti v prvih poglavjih tega dela? Odgovor na vsa ta vprašanja je odvisen tudi od molarne organizacije segmentov, od prekoračenih domen.

Primerjalna slabost vitalističnih kulturnih študij, ki se ukvarjajo z afekti in tokovi, je v tem, da včasih ne uspejo na primeren način zastaviti pomembnejših vprašanj javnih politik, tako da bi afirmirale delovanje mladih žensk (ki je v južnokorejski družbi že vidno), ne da bi jih hkrati zakrile z zapleteno mrežo vprašanj, katerih namen je dekonstruirati prizmatičen učinek družbenega odnosa ali artikulacije.<sup>47</sup> Dinamične in začasne kartografije nizkih intenzitet utegnejo občasno zakriti še vedno pomembne molarne oblike, zabrisane v svetu "molekularne politike".

Sam sem opazoval nekatere od javnih izrazov družbeno dejavne ženskosti<sup>48</sup> in se po navadi počutil počaščenega in opogumljenega s pomočjo artikulacije, energije teh prostorov in dogodkov, še posebej deklishega elementa. Seveda vitalistični in nereprezentacijski raziskovalec nikoli ne pozabi večnamenskosti in prvotne slepote afektivnih sproščanj. Kričanje ima razsežnost preprostega dejanja "dati duška" notranjim napetostim ne glede na začetni vzgib ali razlog. Dekleta kričijo v pozdrav K-pop idolu ali športnemu moštvu in glasno vokalizirajo zaigran užitek svojim nerodnim fantom ali strankam in prav tako povzdignejo glasove, da bi prenesle politična sporočila; močan glas še vedno označuje domeno upanja.

V moji občasni anahronistični ljubezni do jasne družbenospolne politike, ki je obtičala v 20. stoletju, so mi precej ljubši kriki deklet, ki protestirajo, kakor pa

<sup>47</sup> Vitalistična kulturologija je različica kulturologije, ki jo zaznamuje analitični fokus, ki daje prednost gibanju pred zastojem, občutku pred reprezentacijo, postajanju pred bivanjem in neverbalnemu pred verbalnim. Išče refleksijo in implementacijo različnih oblik vitalističnega in neovitalističnega monizma, ki sega od starejših filozofij življenja do sodobnih modelov informacij/podatkov-kot-obliki-življenja (Lash 2006). Fokus strateško zamegljuje meje med biološko in kulturno pogojenimi modalnostmi življenja, med čutnim in reprezentacijskim vidikom opazovanih pripetljajev in pojavov v samem polju.

<sup>48</sup> V skladu z južnokorejsko zakonodajo tujci ne smejo sodelovati v političnem življenju. Verjamem, da je bila moja tiha prisotnost na nekaterih političnih dogodkih bolj stvar aktivnega opazovanja kot sodelovanja.

infantilstvo spremenjenih glasov ali seksualizirano šepetanje med pogajanjem o moči. Etnografske sogovornice so me večkrat opozorile na "nomadsko" naravo hiperženstvenosti in sorodnih ženskih izrazov, ki odvisno od trenutka ali situacije služijo nekemu namenu in omogočajo neko delovanje.

Na koncu tega potovanja moram vendarle priznati, da svojega proizvodjanja "boljšega védenja" ne morem osvoboditi od svoje lastne dokse. Potrebna je bila določena krotitev samega sebe, da bi se izognil morebitni zagatni zanki pokroviteljstva in zahodnjaškega feminističnega pridiganja, ki ga je v Aziji mogoče pogosto srečati, in da bi izkazal čast navidezno postfeministični, a dejansko precej drugačni politični naravi transgresivnih sil deklet.

Z veseljem sem se potopil pod površino diskurzivnega in opazoval postajanje dekleta, kako funkcije začnejo in prenehajo delovati, kako stroji oblikujejo in kodirajo molarna in molekularna razmerja, kako asemblaži postajajo vidni in se potem počasi (ali nenadno) razpustijo nazaj v tok. Upal sem, da bom opazil sinergičen učinek pri večjem naboru odnosov, pomembnih asemblažev in normaliziranih terenov, in da bom zapopadel političnost transgresivnega gibanja korejskih deklet kot paradoksnе vnovične potrditve in hkratne motnje v "divji cono" ženske drugosti.<sup>49</sup>

Seveda je vsakodnevna liminalnost vključevala afekte in zgodbe, ki so močno presegali točno določen ženski prostor. Prav liminalni prostor (spremenjen v neokonfuciansko afektivno mreženje) omogoča dekletom in mladim ženskam nekaj resničnih in/ali namišljenih možnosti, da se angažirajo v lastnih (anti)totalizirajočih stališčih in gibanjih – vključno s tistimi, ki so razumljena kot moška in – v Koreji redkeje – kvirovska.

Večinoma brez možnosti, da bi si zgradila večje prostore posebnih družbeno-spolnih identitetnih politik, oziroma brez želje, da bi to storila, dekleta zahteva zase določene zasebne in skupnostne svoboščine na robu ali daleč stran ali spodaj. S tem nezavedno reproducira obe strani svojega kulturnega univerzuma: kontingentne svoboščine Ženskega in na drugi strani diskurzivne in materialne vzorce Moškega; slednje je tradicionalno razumljeno kot "v gibanju", "dejavno", in je potisnjeno v središče kolektivnih zgodb in zgodovin. Čeprav je to delno povratno zanko maskulinizacije, ki je povezana z ženskim delovanjem, težko braniti pred skrajnimi oblikami zahodnega univerzitetnega feminizma, je moje prepričanje in

---

<sup>49</sup> Omenjeno "divjo cono" moramo razumeti v širšem in hkrati bolj nevtralnem pomenu, kot ga uporablja Elaine Showalter, ko govori o delih Shirley in Edwina Ardenerja (Showalter 1981).

moje stališče (kakor ga narekuje etnografski material), da je te oblike mogoče priznati kot potencialno "zmožne opolnomočenja".

Afektivne izmenjave in reorganizacije intenzitet znotraj ali zunaj performativnega omrežja, stalne fluktuacije polja, so dovolj močne, da jih ni mogoče zamenjati s "šminkerskim" feminističnim ("feminističnim v visokih petah") pristopom k roza in rdeče osvetljenim predelom kulture, vendar imajo nekaj skupnega s konceptualnimi prostori močne foucaultovske samostilizacije ali celo z na neki način izrabljeno predstavo o De Certeaujevih taktikah svobodne hoje (De Certeau 1980: 91–110).

Dekle je taktični trenutek zdrsa, ki znotraj strateškega ali sinergičnega potenciala njenega omrežja soustvarja nastajajoče lastnosti kompleksnih sistemov in gradi nove afektivne in diskurzivne gostote in razredčevanja – ritme. Nova topologija vmesnosti in afektivne okužbe (afekta), ki se dogaja na dinamični meji pogajanja in nesoglasja, je oznanjana skoraj povsod, podobno kot foucaultovske heterotopije, ter povečana in zmanjšana: od javnih parkov do digitalnih prostorov spletnih klepetalnic in od napol javnih osebnih strani do vprašljive zasebnosti njene postelje ali kopalnice; od prve misli "Ne strinjam se!" do širše in politične zahteve po enakosti podrejenega družbenega spola.

Dekletovo fizično gibanje je na tem mestu bolj analogija ali geografska umešitev dekletove "notranje" afektivnosti; gibanje je ključnega pomena pri ocenjevanju oprijemljivih svoboščin in drugih družbenih razsežnosti družbenospolnega življenja tako v zgodovinski kot v sedanji konjunkturi. To drži ne samo glede zaviranja/osamitve in sproščanja/odpiranja, temveč tudi glede občutene individualnosti v nasprotju z očitno uniformnostjo gibanja.

Včasih je dekle pretežno napetostna točka. Progresivna humanistika jo krivično obtožuje, da zgolj podlega pokvarjenim užitek spektakla in potrošništva oziroma da je prostitutka ali preprosto lutka; dekle si zato izgradi kompleksen dinamičen sistem, ki je vselej oblegan, a se le redko preda:

Zaradi ekspresivnosti postane njeno telo vidno, uporabno, berljivo. Ne odziva se zgolj na zapeljivo igro oglaševalcev, na starševske zahteve ali pritisk vrstnikov. Odzivi na takšne zunanje dražljaje so pogosteje čustveni in subjektivni ter ne terjajo nobenih dejanj. Ne more delovati kot ogledalo ali z vodo napita in ožeta goba. Njene izrazne kvalitete, v katerih se zrcali naša definicija Dekleta, so "avto-objektivne." (Jones 2008: 29)

Transgresivna gibanja korejskih deklet in mladih žensk, ki sem jih skušal razumeti, so tako navadna in tako normalna in tako zelo utelešena, da subvertirajo

nacionalistične pripovedi, ki na čuden način prepletajo "avtentičnost" joseonske *agassi* (nekakšne nedolžne gospodične) z "avtentičnostjo" seksualiziranega telesa K-pop ženskega idola, ki je bilo najprej žrtvovano diktatorskim in potem še neo-liberalnim "čudežem". Ta gibanja tudi zmotijo zahodne in pozahodnjene poželjive poglede teh teles in tudi moralistični feminizem, ki je občasno na nenavaden način združen z ideologijo identitarnega (molarnega) pristopa k človekovim pravicam.

Telesa v gibanju so vznemirjena in zmožna vznemirjenja na običajen način in v okviru normalnosti, ki se izogne "eksotičnim" figuracijam, ki se množijo s pomočjo tako Zahoda kot Vzhoda, čeprav iz rahlo drugačnih razlogov. Običajnost takšnega gibanja ni in nikoli ne more biti primerljiva s čemer koli, kar je domnevno "univerzalno", "naravno" ali "primordialno". Razlog ni samo v starejših feminističnih skrbih glede vsiljene naturalizacije materinstva in drugih ženskih figuracij; gibanje teles konstituira ključen afektivno nabit sestavni del holističnega razumevanja človeških življenj, pri čemer upošteva nekatere druge povezave in srečanja.

Pretanjeno ravnotežje med pripisovanjem pomembnosti običajnim življenjem in dogodkom ter prelomu z asemblaži, ki si prizadevajo organizirati deklitstvo v skupine pošastnih in fantazmatskih vojsk bodisi lutk bodisi generičnih aktivistk za človekove pravice, se popolnoma prilega projektu kulturnih študij, ki je dovolj stabilen (ali celo postan), da gre mirno in samozavestno onstran (ali pod) antropologijo in onstran (ali pod) feminističnih politik, pri čemer zagotovi male vmesne zmage. V tem delu sem zato hotel ostati pod dežnikom kulturologije (in njenih obljub o boljšem védenju in o svet spreminjajočih utopičnih intenzitetah) in za to sem imel dober razlog.

Drži, da sem včasih moral do neprepoznavnosti razširiti kulturne študije, vendar so vselej udejanjile prvotno obljubo, da zapopadejo, kako navadnost poplešava z močjo. Kulturologija je morala biti znova iznajdena kot dovolj močan projekt, da se je prebila skozi stare in nove družbene prostore in jih spremenila v spodbujana ali ekscesna prizorišča boja: v gibanje in trčenje pognane izmuzljive monade čiste odnosnosti.

In če bi razširil holističen program do meje, kjer postane avtopoetičen, in ga interpretiral kot posamezen "val" življenjskega toka, bi bilo mogoče reči, da je tovrstna kulturologija morfo-genetsko in morfološko ena od fraktalnih manifestacij kaotične, vendar strukturirane liminalnosti; ena od njenih izrisanih kulturnih oblik; akademska vmesnost ponovljenih metodoloških transgresij, ki so homološko prikazane in sinhronizirane z opazovanim gubanjem in razgrinjanjem vzorcev

in gibanj. Disciplina sama deluje kot transgresivna operacija, ki omogoča teorije transgresije, ki bodo oblikovale določena transgresivna poglavja, ki bodo potem posrkala transgresivna gibanja, ki bodo – v akademski povratni zanki – znova pognala naprej disciplinirano antidisciplino in tako naprej.

Kar se tiče vidnejših teoretskih vidikov tega projekta in pomembnega dela kulturološkega izvajanja, sem se zanašal na zmožnost teorije, da nas opomni na ohlapne ločnice in na kompleksnosti. Teorija etnografa opozarja, naj se zave preproste zmožnosti afektivnih sunkov, zmanjšanih na raven rahlo razgretega telesa zaspanega potnika na vlaku in na drugi strani povečanih na raven denimo precej zavzetega profesorja kulturnih študij, ki je odkril žensko srednjih let, ki se pod imenom "SimoneBeauvoir" (to je resnična zgodba) ukvarja s snemanjem seksualnih posnetkov.

Etnograf je v tem primeru zaposlen tako z opazovanjem kot z občutenjem; delovati mora kot stranski akter pospeševanja/energetskega naboja gibanja brez političnega pridiganja in moraliziranja. Teorija je tu, če uporabim wittgensteinsko šalo, jezikovna igra, toda z močnim zavedanjem *Familienähnlichkeit*, iger podobnosti, ki imajo enako vrednost kot življenjska dejstva in jih ne le reprezentirajo ali se do njih opredeljujejo.

Ključno je, da sem bil in sem v teoriji in njenih utelešenih gibanjih (oziroma bolje: v gibanjih in njihovih šibkih teoretizacijah, a tudi v teoriji brez teorije in v gibanjih brez gibanja) večinoma popoln tujec, ki je na obrobju korejskih odnosov in intenzitet ranljiv. Nisem poznal številnih skritih kulturnih kodov, a hkrati sem imel relativno svobodo gibanja, svobodo postajanja in artikulacije v dobrodošlo in privilegirano skladišče različnih skrivnosti in skrbi, ki so jih dekleta včasih s težavo delila z neposredno okolico.

Še več, bil sem (in še vedno sem) *babo* (butast, neumen, zabit), zasmehovan zaradi stalnega nerazumevanja kontekstov, kar je tipičen in v interpretacijah pogosto spregledan antropološki afekt, ki je pogosto resnični trenutek zaupanja in enakosti na afektivni ravni. Ko se je pokazal kontrast, ko so bili moja zunanost, moja tujost in moj usmiljenja vreden status *babo* v celoti razvidni, v tistih srečnih trenutkih so moje sogovornice postale hibridne južnokorejske prevajalke že hibridiziranega polja za hibridnega *babota*. V takšnem položaju nihče ne reprezentira, temveč vsi soustvarjamo možnosti tako za vmesni glas, ki spremeni vse, ker najprej noče veliko spremeniti, kot za izmenjavo vsega.

Odmeva v premorih, da bi premislil, v preprosti prijaznosti, v zadržanih, a



pomembnih vprašanjih, kot denimo v naslednjem kratkem monologu znotraj dialoga.<sup>50</sup>

*A.Y.: ko sem pomislila na najino srečanje,*

*A.Y.: sem pomislila na moje življenje in na to, kaj hočem.*

*A.Y.: toliko stvarjem sem se odpovedala zaradi mojega očeta ali mame, sestre*

*A.Y.: Saj veš? Težave, skrb in popuščanje, to je bilo moje življenje*

*A.Y.: in tudi zdaj*

*A.Y.: ne vem, zakaj je moje življenje takšno*

Samorefleksija se poda globlje in vprašanja se včasih spremenijo v odgovore, ki zamejijo nove molarne oblike, pritegnejo in zasidrajo različne asemblaže. Tu, kjer včasih samo ovirana fizična mobilnost in objektivizacija v obliki živih lutk omogoči omejeno (patriarhalno, androcentrično in heteronormativno) družbeno mobilnost žensk in kjer morajo pogosto celo levičarski profesorji kulturologije nositi kravato, nekateri novi in pogumni sopotniki na poti kritike, analize in feministične družbene akcije ostajajo dejavno vpeti v polje nepričakovanega.

To so mlade ženske dvajsetih let, ki nočejo za vsako ceno ostati vljudne in pobožne. Njihova telesa so prostor protesta in orodje družbenih sprememb. Po etnografovem vprašanju je tetovirana mlada ženska pojasnila: z latinskim izrazom "non serviam" (pripisani Luciferju) se je srečala v eni izmed znanih Joyceovih citatov.<sup>51</sup>

Kako v akademskem okolju ali v življenju diskurzivno uravnati transgresivne trenutke, ki so tako nevtralni in tihi, da nikoli ne bili "umazani", če jih ne bi spremenili v takšne? Izkusiti življenje, ga preoblikovati v raziskovalni projekt in ga navsezadnje predstaviti dobrohotnim bralcem na čuden način, spominja na odpiranje starih grobnic, kjer se vse v rokah (najbrž že prekletih) arheologov spreminja v prah.

Ali in kje obstaja točka, na kateri moj neomejen pogled v igri z drugimi pogledi postane akter viktorijanskega hahljanja ali celo s težavo prikritega ponižujočega hihitanja? Je mogoče hahljanje že del pogleda, ki ga preganjajo hrvaške zgodbe o azijskih poševnih vaginah, ali se moramo tega hahljanja bati pri prihodnjih bralcih? Čigav smeh je to? Ali je drugačen od številnih vzajemnih in sproščenih

<sup>50</sup> Odstavki in presledki so ključnega pomena v lovljenju ritma, so prvotni afektivni naboj spletnega dopisovanja, ki preprost klepet spremeni v poezijo, gnano z življenjem, in v hkratno razkritje ritmov.

<sup>51</sup> Tatuji so v Južni Koreji šele nedavno izgubili kriminalni podton, ki jih je obdajal in je povezan z zgodovino tolpa in organiziranega kriminala.



**Slika 29:** »NON SERVIAM« (»Ne bom služil/a/«, stalni tatu. (Foto: A.P.)

KKKK-jev ali hahaha-jev med etnografskimi srečanji, ki označujejo intenzitete, nepričakovano subvertirajo napetosti in izpogajajo nove režime?

Čutim, da se moram na samem koncu spomniti prijateljic, ki so za razliko od ostalih neposredno pograjale etnografa, če je ta želel pokukati v njihovo zasebnost in ker so zahtevale jasno razmejitev med zasebnim, prijateljskim in javnim:

*A: 'Vau, ta zgodba je nekaj posebnega... khm...ali jo lahko omenim v moji raziskavi, brez imen seveda...?'*

*NN: 'Ne, ne smeš, SEVEDA.'*

*A: 'OK, oprosti...oh.'*

*Ali:*

*NN2: 'Nehaj že drezati enkrat, nehaj spraševati, sovražim tvoj pogled, SOVRAŽIM GA, preprosto ga SOVRAŽIM. ODJEBI.'*

Obe mladi ženski sta doživeli in preživeli osupljive stvari, o katerih nikoli ne bo tekla beseda, čeprav njuna zavrnitev ponuja nelagodno zrcalo moji skriti avtorski dominantnosti, ki je prikrita z vmesnimi glasovi. Ali sta imeli feministični ali

neokonfucianski odnos do mojega pogleda, ali pa sta bili samo generično vzvišeni (če sploh obstaja kaj takega)?<sup>52</sup>

Ali lahko podrejeni govori ali je podrejeni prisiljen govoriti na željo samooklicanih "progresivnih" raziskovalcev? Moč in artikulacija zavrnitve ostaja ključnega pomena, pri čemer je nestrpna zavrnitev etnografskega srečanja v sozvočju s še številčnejšimi pomembnejšimi zavrnitvami.

Vsestransko nadarjena mlada korejsko-ameriška pisateljica in performerka Francis "Franny" Choi v pesmi z naslovom *Kitajska lutka* iz marca leta 2008 neposredno naslovi stereotipno lutkizacijo azijskih deklet ter ponudi glas upora in upanja, ki temelji na zavrnitvi, na močnem odmiku od vsiljenega pogleda:

*(...) kitajska lutka v daljnovzhodni košarici / mogoče jo je samo kupiti / keramične trde roke, ampak / tudi na mojem hrbtu / moje oči ne bodo ugasnile, ker / nisem tvoja ženska za tolažbo / nisem tvoj suši pladenj in kavna mizica / nisem tvoj orientalski okras / nisem tvoja kitajska lutka.*

Franny Choi, ki je namesto zaključne seminarske naloge pri mojem dodiplomskem predmetu o ljubkosti in K-popu oddala poetično-politično intervencijo, je v le-tej zapisala tudi nekaj pogumnih verzov, ki jih gre brati kot protiprovokacijo lenim zahodnim kulturnim študijam in protiesencializacijo moje ideologije ter pripadanja; pa tudi kot opozorilo na točke napetosti, ki nočejo postati srečanja, in na etične dileme, ki še ne poznajo rešitve.

Naj torej to delo sklenem z njenimi besedami, raje kot s svojimi lastnimi; naj ga zaključim z neposrednim izzivom, ki ga predstavlja:

*'(...)tu je evropski profesor, ki predava o nogah in joških, / omeni v prazno strmečo dekllico-pandico, kot iz risanke, in mi reče / ta je preveč neumna, da bi jo fukali. / rad ima azijske obraze, pravi / s svojega katedra nas vse poimenuje, s kredo obkroži naše pridevnike // tu otečem od ponosa / tu vzamem tvojo roko in te popeljem čez oteklino in močvaro / odrešen si svojih grehov, brat, rečem // ne. ti si mi čez veke načočkal to zgodbo / tako da jo lahko preberejo vsi razen mene. / ne. tvoji narobe obrnjeni oglasi za lepo me ne povzdigujejo / celo ujčkajo me, mene, ki sesljam konico tvoje prsta. / ne. nisi si še prislužil pravice, da bi se opravičeval.*

<sup>52</sup> Za nadaljnjo razpravo o kolektivnih vidikih "vzvišenosti" glej: Cornell (2003).

## BIBLIOGRAFIJA

- Abelmann, Nancy. 2003. *The Melodrama of Mobility – Women, Talk, and Class in Contemporary South Korea*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Abelmann, Nancy, So Jin Park in Hyunhee Kim. 2009. College rank and neo-liberal subjectivity in South Korea: the Burden Of Self-Development. *Inter-Asia Cultural Studies* 10.(2): 229-247.
- Ahmed, Sara. 2000. *Strange Encounters: Embodied Others in Post-coloniality*. London: Routledge.
- Ang, Ien. 2005. Who Needs Cultural Research. V *Cultural Studies From Theory to Action*, ur. P. Leistyna, 477–483. Malden-Oxford-Carlton: Blackwell.
- Anspach, Karlyne A. in Yoon Hee Kwon. 1976. Western Dress Styles Adopted by Korean Women. *Family and Consumer Sciences Research Journal* 4: 235–242.
- Balkin, Jack M. 1998. *Cultural Software: A Theory of Ideology*. New Haven–London: Yale University Press.
- Barabási, Albert-Laszlo. 2010. *Bursts: The Hidden Patterns Behind Everything*. New York: Dutton.
- Baetens, Jan. 2005. Cultural Studies After the Cultural Studies Paradigm. *Cultural Studies* 19(1): 1–13.
- Barthes, Roland. 2007. *Fragmenti ljubavnog diskursa*. Zagreb: Pelago.
- Bhabha, Homi. 1994. *The Location of Culture*. London-New York: Routledge.
- Bian, Yanjie. 1997. Bringing Strong Ties Back In: Indirect Ties, Network Bridges, and Job Searches in China. *American Sociological Review* 62(3): 366–86.
- Bordo, Susan. 1999. *The Male Body*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Bowman, Paul. (ur.) 2003. *Interrogating Cultural Studies*. London: Pluto Press.
- . 2004. The Task of the Transgressor. *Culture Machine*, 6, <http://www.culture-machine.net/index.php/cm/article/viewArticle/6/5>
- . 2007. *Post-Marxism versus Cultural Studies: Theory, Politics and Intervention*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

- Braidotti, Rosi. 2002. *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*. Cambridge-Oxford-Malden: Polity.
- Buchanan, Ian in Claire Colebrook (ur.) 2000. *Deleuze and Feminist Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Buchanan, Ian. 2000. *Deleuzianism: A Metacommentary*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Bush, Laurence C. 2001. *Asian Horror Encyclopedia*. San Jose: Writers Club Press.
- Butler, Judith. 1990. *Gender trouble: Feminism And The Subversion Of Identity*. New York: Routledge. [prevod: *Težave s spolom: feminizem in subverzija identitete*, Ljubljana: ŠKUC, 2001].
- . 1999. *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*. New York: Columbia University Press.
- Byun, Won-Lim. 2005. *The Lives of Korean Women in History*. Seoul: ILJISA.
- Cho, Haejeong. 2002. Living with Conflicting Subjectivities: Mother, Motherly Wife, and Sexy Woman in the Transition from Colonial-Modern to Postmodern Korea. V *Under construction – The Gendering Of Modernity, Class, And Consumption In The Republic Of Korea*, ur. Laurel Kendall, 165–195. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Cho Han, Haejeong. 2007. You are Entrapped in an Imaginary Well – The Formation of Subjectivity within Compressed Development – a Feminist Critique of Modernity and Korean Culture. V *The Inter-Asia Cultural Studies Reader*, ur. Chen Kuan-hsing in Chua Beng Huat, 291–310. Oxon-New York: Routledge.
- Chou, Diefang. 2010. Exploring the Meaning of Yaoi in Taiwan for Female Readers: From the Perspective of Gender. *Intercultural Communication Studies* XIX(1): 78–90.
- Coleman, Rebecca in Jessica Ringrose (ur.) 2013. *Deleuze and Research Methodologies*. Edinburgh: Edinburgh University Press
- Cornell, Drucilla. 2003. Autonomy Re-Imagined. *JPCS: Journal for the Psychoanalysis of Culture & Society* 8 (1): 144–149.
- Curran, Nathaniel Ming. 2012. Navigating Englishes: The Multiple Roles of English in Modern Korea. [unpublished student thesis]. Seoul:Yonsei University.
- De Certeau, Michel. 1980. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
- Deleuze, Gilles in Félix Guattari. 1983. *Anti-Oedipus - Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: Minnesota University Press.
- . 1987. *A Thousand Plateaus*. Minneapolis: Minnesota University Press.

- . 1994. *What is Philosophy?* New York: Columbia University Press.
- Deleuze, Gilles. 1990. *Expressionism in Philosophy: Spinoza*. New York: Zone Books.
- . 1997. *Essays Critical and Clinical*. Minneapolis: Minnesota University Press [prevod: Kritika in klinika, Ljubljana: Študentska založba, 2010].
- . 1994. *Difference and Repetition*. New York: Columbia University Press [prevod: Razlika in ponavljanje, Ljubljana: Založba ZRC, 2011].
- Denzin, Norman Kent. 2003. Performing [auto] Ethnography politically. *The Review of Education, Pedagogy, and Cultural Studies* 25: 257–278.
- Denzin, Norman Kent in Yvonna Sessions Lincoln (ur.) 2011. *The SAGE Handbook of Qualitative Research*. London-Thousand Oaks: SAGE.
- Deuchler, Martina. 1992. *The Confucian Transformation of Korea*. Cambridge MA – London: Council on East Asian Studies, Harvard University – Harvard University Press.
- Douglas, Ann. 1977. *The Feminization of American Culture*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Douglas, Mary. 1966. *Purity and Danger*. London: Routledge and Kegan Paul. [prevod: Čisto in nevarno: analiza konceptov nečistosti in tabuja, Ljubljana: Študentska založba, 2010].
- Douglas, Mary in Steven Ney. 1998. *Missing Persons: A Critique of the Social Sciences*. Berkeley: University of California Press.
- Driscoll, Catherine. 2013. The Mystique of the Young Girl. *Feminist Theory* 14 (3): 285–294.
- du Gay, Paul. 2007. *Organizing Identity*. London: Sage.
- Dyk, Gerrit van. 2007. Kim Chi-ha's Poetry of Yesterday and Today. *The Rice Papers: A Student Journal of Asian Studies* 2: 33–42.
- Eagleton, Terry. 2000. *The Idea of Culture*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Epstein, Stephen in Rachael M. Joo. 2012. Multiple Exposures: Korean Bodies and the Transnational Imagination. *The Asia-Pacific Journal* 10 (33/ 1): 1–19.
- Fahs, Breanne in Elena Frank. 2014. Notes from the Back Room: Gender, Power, and (In)Visibility in Women's Experiences of Masturbation. *The Journal of Sex Research* 51 (3): 241–252.
- Feder, Ellen K. 2007. *Family Bonds -Genealogies of Race and Gender*. Oxford-New York: Oxford University Press.
- Foucault, Michel. 1961. *Histoire de la folie à l'âge classique - Folie et déraison*. Paris: Plon.
- . 1977. A Preface to Transgression. V *Language, Counter-Memory, Practice*:

- Selected Essays and Interviews*, ur. Donald F. Bouchard, 29–52. Ithaca: Cornell University Press.
- . 1988. *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*. New York: Vintage/Random House.
- . 1988a. Technologies of the Self. V *Technologies of the Self*, ur. Luther H. Martin, Huck Gutman, and Patrick H. Hutton, 16–49. Amherst, MA: University of Massachusetts Press.
- . 1997. *Ethics: Subjectivity and Truth* (ur. Paul Rabinow) New York: New Press.
- Frichot, Helene. 2005. Stealing into Gilles Deleuze's Baroque House. V *Deleuze and Space*, ur. I – Lambert, G. Buchanan, 61–79. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Fumaroli, Marc. 1991. *L'État Culturel. Essai sur une Religion Moderne*. Paris: Éditions de Fallois.
- Gray, Ann. 2003. *Research Practice for Cultural Studies*. London-Thousand Oaks-New Delhi: Sage.
- Grossberg, Lawrence. 1988. Wandering Audiences, Nomadic Critics. *Cultural Studies* 2 (3): 377–391.
- . 2010. *Cultural Studies in the Future Tense*. Durham: Duke University Press.
- Grosz, Elizabeth. 1995. *Space, Time and Perversion: Essays on the Politics of Bodies*. New York-London: Routledge.
- Haggis, Tamsin. 2008. Knowledge must be Contextual: Some Possible Implications of Complexity and Dynamic Systems Theories for Educational Research. V *Complexity Theory and the Philosophy of Education*, ur. Mark Mason, 150–168. Malden-Oxford: Wiley-Blackwell.
- Hall, Gary in Claire Birchall (ur.) 2006. *New Cultural Studies – Adventures in Theory*. Athens: The University of Georgia Press.
- Han, Jongwoo in L. H. M. Ling. 1998. Authoritarianism in the Hypermasculinized State: Hybridity, Patriarchy, and Capitalism in Korea. *International Studies Quarterly*, 42: 53–78.
- Han, Su-Min. 2010. Reading a Movie: Birds in a Cage, Delusional Dreams, and Punishment. [unpublished student paper] Seoul: Yonsei University.
- Haraway, Donna. 1991. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge.
- Hickey-Moody, Anna Catherine. 2013. Deleuze's children. *Educational Philosophy and Theory* 45 (3): 272–286.

- Hyun, Theresa. 2004. *Writing Women in Korea: Translation and Feminism in the Colonial Period*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Hübinette, Tobias. 2005. The Nation is a Woman: The Korean Nation Embodied as an Overseas Adopted Korean Woman. *Intersections: Gender, History and Culture in the Asian Context*, 11, <http://intersections.anu.edu.au/issue11/hubinette.html>
- Inglis, David. 2007. The Warring Twins: Sociology, Cultural Studies, Alterity and Sameness. *History of the Human Sciences* 20 (2): 99–122.
- Iwabuchi, Koichi. 1994. Complicit Exoticism: Japan and its Other. *Continuum: The Australian Journal of Media & Culture* 8 (2): 49–82.
- Jackson, Stevi, Woo Juhyun in Jieyu Liu (ur.) 2008. *East Asian Sexualities – Modernity, Gender and New Sexual Cultures*. London-New York: Zed Books.
- Jacobs, Katrien. 2009. On the Japanese Doll Complex: Introduction. *Intersections: Gender and Sexuality in Asia and the Pacific* 20: 1–2.
- Jenks, Chris. 2003. *Transgression*. London - New York: Routledge.
- Jones, Leisha. 2008. *Girling the Girl: Visual Culture and Girl Studies* (A Dissertation in Women's Studies and Visual Culture). The Pennsylvania State University.
- . 2011. Becoming-Rhythm: A Rhizomatics of the Girl. *Deleuze Studies* 5 (3): 383–399.
- Jung, Sun. 2011. *Korean Masculinities and Transcultural Consumption*. Hong Kong: Hong Kong University Press.
- Kang, Myungkoo. 2004. There is no South Korea in South Korean Cultural Studies: Beyond the Colonial Condition of Knowledge Production. *Journal of Communication Inquiry* 28 (3): 253–268.
- Kang, Hildi. 2004. The Legacy Lingers On: Confucian Law and the Erosion of Women's Rights. *Paper presented at ORIAS seminar for K–12 teachers*, University of California, Berkeley.
- Kendall, Gavin in Gary Wickham. 2001. *Understanding Culture*. London: Sage.
- Kim, Chiyoung. 2013. The Conceptual History of 'yönae' (love) in the Korean Colonial Period. *Acta Koreana* 16 (1): 113–140.
- Kim, Hyesoon. 2011. *All the Garbage of the World Unite!*, Notre Dame: Action Books.
- Kim, Hyun-Sil. 2001. 청소년 자위행위에 대한 실태조사 (Masturbation of Korean Adolescents). *The Journal of Korean Psychiatric and Mental Health Nursing Academic Society* 10권 (2호): 137–147.
- Kim, Kwang-Woong. 2006. Hyo (효) and Parenting in Korea. V *Parenting Beliefs, Behaviors, and Parent-Child Relations: a Cross-Cultural Perspective*, ur. Kenneth H. Rubin, Ock Boon Chung, 185–206. New York - Hove: Psychology Press.



- Kim, Mee Hyun (ur.) 2007. *Korean Cinema from Origins to Renaissance*. Seoul: Communication Books.
- Kim, Shi-Op. 1988. Arirang, Modern Korean Folk Song. *Korea Journal* 28: 4–19.
- Kim, Sowol. 2007. *Azaleas: A Book of Poems* (translated by David R. McCann). New York: Columbia University Press.
- Kim, Soojin. 2009. *Sin yeoseong geundaiui gwaing (Excess of the Modern)*. Seoul: Somyeong.
- Kim, Taeyon. 2003. Neo-Confucian Body Techniques: Women's Bodies in Korea's Consumer Society. *Body & Society* 9: 97–113.
- Kim, Yung-Hee. 2002. Creating New Paradigms of Womanhood in Modern Korean Literature: Na Hye-sok's "Kyonghui". *Korean Studies* 26 (1): 1–60.
- . 2013. In Quest of Modern Womanhood: Sin'yōja, A Feminist Journal in Colonial Korea. *Korean Studies* 37: 44-78.
- Kim, Yung-Chung (ur.) 1976. *Women of Korea – A History from Ancient Times to 1945*. Seoul: Ewha Womans University Press.
- Kim, Yeran. 2011. Idol Republic: The Global Emergence of Girl Industries and the Commercialization of Girl Bodies. *Journal of Gender Studies* 20 (4): 33–345.
- Klaić, Bratoljub. 1974. *Rječnik stranih riječi*. Zagreb: Zora.
- Ko, Dorothy Y., Joan R. Piggott, JaHyun Kim Haboush (ur.). 2003. *Women and Confucian Cultures in Premodern China, Korea, and Japan*. Berkeley-London: University of California Press.
- Ko, Won. 1977. Kim Chi-ha: A Poet of Blood and Fire. *Bulletin of Concerned Asian Scholars* 9 (2): 20–25.
- Koh, Helen. 2010. Women and Korean Literature. New York: The Korea Society, [https://www.koreasociety.org/images/pdf/KoreanStudies/Monographs\\_GeneralReading/GettingtoKnowKorea/GTKK%20%20Helen%20Koh%20Women%20and%20Korean%20Literature.pdf](https://www.koreasociety.org/images/pdf/KoreanStudies/Monographs_GeneralReading/GettingtoKnowKorea/GTKK%20%20Helen%20Koh%20Women%20and%20Korean%20Literature.pdf)
- Laclau, Ernesto and Mouffe, Chantal. 1985. *Hegemony and Socialist Strategy*. London-New York: Verso.
- Lash, Scott. 2006. Life (Vitalism). *Theory, Culture & Society* 23 (2–3): 323–329
- Lee, Bae-yong. 2008. *Women in Korean History*. Seoul: Ewha University Press.
- Lee, Jaehyuck. 2003. Society in a Vortex: Yeonjul Network and Civil Society in Korea. V *Korean Anthropology - Contemporary Korean Culture in Flux*, ur. Korean National Commission for UNESCO, 579–602, Vol. III of Anthology of Korean studies. Seoul: Hollym.

- Lee, Jae-Hoon. 1994. *The Exploration of the Inner Wounds – Han*. Atlanta: Scholars Press.
- Lee, Peter H. (ur.) 2003. *A History of Korean Literature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lee, So-Hee. 2002. Female Sexuality in Korean Popular Culture. V *Under Construction – The Gendering Of Modernity, Class, And Consumption In The Republic of Korea*, ur. Laurel Kendall, 141–164. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Lee, Younghee. 2002. *Ideology, Culture, and Han – Traditional and Early Modern Korean Women’s Literature*. Seoul-Edison: Jimoondang Publishing Company.
- Levi, Antonia, Mark McHarry, Dru Pagliassotti. 2008. *Boys' Love Manga: Essays on the Sexual Ambiguity and Cross-Cultural Fandom of the Genre*. Jefferson: McFarland & Company.
- Livingston, Ira. 2006. *Between Science and Literature*. Urbana: University of Illinois Press.
- Lotringer, Sylvère in Paul Virilio. 2005. *The Accident of Art*. Semiotext(e), London-Cambridge MA: The MIT Press.
- Luhmann, Niklas. 1995. *Social Systems*. Stanford: Stanford University Press.
- Lyne, Sandra. 2002. Consuming Madame Chrysanthème: Loti’s “Dolls” to Shanghai Baby. *Intersections* 8: 47–59.
- Manning, Erin. 2010. Always More than One: The Collectivity of a Life. *Body & Society* 16: 117–127.
- Massumi, Brian. 1987. Notes on the Translation and Acknowledgements. V *A Thousand Plateaus*, ur. Gilles Deleuze and Felix Guattari, xvi–xix. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- . 1995. The Autonomy of Affect. *Cultural Critique* 31, The Politics of Systems and Environments, Part II: 83–109.
- . 2002a. *A Shock to Thought: Expression After Deleuze and Guattari*. London-New York: Routledge.
- . 2002b. Navigating Movements: A Conversation with Brian Massumi. V *New Philosophies for Change Hope*, ur. Mary Zournazi, 210–242. New York: Routledge.
- . 2002c. *Parables for the Virtual*. Durham: Duke University Press.
- Mathews, Gordon in Bruce White (ur.) 2004. *Japan’s Changing Generations - Are Young People Creating a New Society?* London-New York: Routledge Curzon.
- Mazzei, Lisa. A. 2013. A Voice Without Organs: Interviewing in Posthumanist Research. *International Journal of Qualitative Studies in Education* 26 (6): 732–740.

- McNeill, Dougal. 2012. The Landscape's Gaze. V *Overland*, ur. Bungei Sensen, May, <http://overland.org.au/blogs/bungei-sensen/2012/05/the-landscapes-gaze/>.
- McRobbie, Angela. 2004. Post-feminism and Popular Culture. *Feminist Media Studies* 4 (3): 255–264.
- . 2007. Top Girls? Young Women and the Post-Feminist Sexual Contract. *Cultural Studies* 21 (4-5): 718–737.
- . 2008. Young Women and Consumer Culture - An Intervention. *Cultural Studies* 22 (5): 531–550.
- Min, Sung-Kil. 2009. Hwabyung in Korea: Culture and Dynamic Analysis. *World Cultural Psychiatry Research Review* 4 (1): 12–21.
- Miyoshi Jager, Sheila. 2003. *Narratives of Nation Building in Korea: A Genealogy of Patriotism*. Armonk: M.E. Sharpe.
- Mullarkey, John. 2006. *Post-continental Philosophy – An Outline*. London-New York: Continuum.
- Nancy, Jean-Luc. 2000. *Being Singular Plural*. Stanford: Stanford University Press.
- Nietzsche, Friedrich. 1997. *Human, all too Human: A book for Free Spirits*, Vol. 3 of The complete Works of Friedrich Nietzsche. Stanford: Stanford University Press. [prevod: Človeško, prečloveško: Knjiga za svobodne duhove, Ljubljana: Slovenska matica, 2005].
- Nisbett, Richard E. 2003. *The Geography of Thought*. New York: Free Press.
- O'Brien, Amy Ann. 2008. Boys' Love and Female Friendships: The Subculture of Yaoi as a Social Bond between Women. *Anthropology Theses*, Paper 28.
- Olssen, Mark. 2008. Foucault as Complexity Theorist: Overcoming the Problems of Classical Philosophical Analysis. V *Complexity Theory and the Philosophy of Education*, ur. Mark Mason, 91–112. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Onnela, Jukka-Pekka, Jari Saramäki, Jörkki Hyvönen, J., Gábor Szabó, David Lazer, Kimmo Kaski, János Kertész in Anton-Laszlo Barabási. 2007. Structure and Tie Strengths in Mobile Communication Networks. *PNAS* 104 (18): 7332–7336.
- Park, Hae-Yun. , Cho, Joo-Hae. – Chung, Chae-Hyon. 2008. *The Past Unearthed – The Second Encounter/Collection of Chosun Films in the 1930s*. Seoul: Korean Film Archive – Taewon Entertainment.
- Park, Boo Jin. 2001. Patriarchy in Korean Society: Substance and Appearance of Power. *Korea Journal* 41: 48–75.
- Pužar, Aljoša. 2007. *U Tamni Vilajet – Kulturalni Studiji Liminalnosti*. Zagreb: Antibarbarus.
- . 2009. *Azaleje na putu: Korejske sličice*. Zagreb: Jesenski & Turk.

- . 2010. Piratical Cultural Studies: Transgressive Individualism Reconsidered. *Cultural Studies ↔ Critical Methodologies*, 10 (3): 187–98.
- . 2011. Asian Dolls and the Westernized Gaze: Notes on the Female Dollification in South Korea. *Asian Women* 27 (2): 81–111.
- . 2011a. Dear Kongja: Liminality and/as the Feminist Strategy. *Situations*, 1: 1–40.
- Rancière, Jacques. 2008. *Le Spectateur émancipé*. Paris: La Fabrique.
- Robertson, Alexander F. 2003. *Life Like Dolls: The Collector Doll Phenomenon and the Lives of the Women who Love Them*. London-New York: Routledge.
- Sartre, Jean-Paul. 1993. *Being and Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology*. Washington: Square Press.
- Saukko, Paula. 2003. *Doing Research in Cultural Studies*. London-Thousand Oaks-New Delhi: Sage.
- Schattschneider, Ellen. 2001. Buy me a Bride: Death and Exchange in Northern Japanese Bride Doll Marriage. *American Ethnologist* 28(4): 854–880.
- . 2005. The Bloodstained Doll: Violence and the Gift in Wartime Japan. *The Journal of Japanese Studies* 31(2): 329–356.
- Seo, Jeon-Sik. (ur.) 2001. *Jeong wol Na Hyae Seok jeon jip* [Collected works of Na Hyae Seok]. Seoul: Kukhak Charyowon.
- Serres, Michel. 2009. *The Five Senses – A Philosophy of Mingled Bodies*. London-New York: Continuum.
- Shiau, Hong-Chi in Chi-Chien Chen. 2009. When Sissy Boys become Mainstream: Narrating Asian Feminized Masculinities in the Global Age. *International Journal of Social Inquiry* 2(2): 55–74.
- Shin, Jae-Won. 2009. Korean, English, and Everything in Between [unpublished student paper] Seoul: Yonsei University.
- Shouse, Eric. 2005. Feeling, Emotion, Affect. *M/C Journal* 8(6), <http://journal.media-culture.org.au/0512/03-shouse.php>.
- Showalter, Elaine. 1981. Feminist Criticism in the Wilderness. *V Critical Inquiry* 8 (2): 179–205.
- Simmons, William Paul. 1999. The Third: Levinas' Theoretical Move from An-Archical Ethics to the Realm of Justice and Politics. *Philosophy & Social Criticism* 25 (6): 83–104.
- Soh, Chung-Hee. 2004. Women's Sexual Labor and State in Korean History. *Journal of Women's History* 15: 170–77.
- St.Pierre, Elizabeth. 2011. Post Qualitative Research: The Critique and the Coming

- After. V *Sage Handbook Of Qualitative Inquiry* (4 izd.), ur. Norman Denzin in Yvonne Lincoln, 611–635. Los Angeles: Sage.
- . 2014. A Brief and Personal History of Post Qualitative Research: Toward "Post Inquiry". *Journal of Curriculum Theorizing* 30 (2): 2–19.
- Stratton, Jon. 1996. *The Desirable Body – Cultural Fetishism and the Erotics of Consumption*. Urbana-Chicago: University of Illinois Press.
- Swindle, Monica. 2011. Feeling Girl, Girling Feeling: An Examination of "Girl" as Affect. *Rhizomes* 22: <http://www.rhizomes.net/issue22/swindle.html>
- Tauchert, Ashley. 2009. *Against Transgression*. Malden-Oxford-Carlton: Blackwell.
- Thrift, Nigel. 2007. *Non-Representational Theory – Space, Politics, Affect*. London-New York: Routledge.
- Toffoletti, Kim. 2007. *Cyborgs and Barbie Dolls: Feminism, Popular Culture and the Post-Human Body*. London-New York: I. B. Tauris.
- Turner, Victor. 1969. *The Ritual Process – Structure and Anti-structure*. Chicago: Aldine.
- . 1974. *Dramas, Fields and Metaphors – Symbolic Action in Human Society*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Van Gennep, Arnold. 1960. *The Rites of Passage*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Vannini, Phillip (ur.). 2014. *Nonrepresentational Methodologies - Re-envisioning Research*. New York – London: Routledge
- Wade, Mary Hazelton. 1913. *Dolls of Many Lands: Doll Stories*. Boston-Chicago: W. A. Wilde.
- Weedon, Chris. 1987. *Feminist Practice and Poststructuralist Theory*. Oxford-New York: Basil Blackwell.
- . 1999. *Feminism, Theory and the Politics of Difference*. Oxford-Malden: Blackwell.
- Whitney, Jennifer Dawn. 2010. "Beyond fake": Real dolls™ and the Post-Human Troubling Of Femininity And Desire. *Assuming Gender* 1 (1): 71–79.
- Williams, Ruth. 2012. The Female Grotesque, Interview with Kim Hyesoon. *Guernica - A Magazine of Art & Politics*, January 2012. [http://www.guernicamag.com/interviews/williams\\_kim\\_1\\_1\\_12/](http://www.guernicamag.com/interviews/williams_kim_1_1_12/)
- Willis, Paul. 2000. *The Ethnographic Imagination*. Cambridge: Polity Press.
- Willis, Paul and Mats Trondman. 2002. Manifesto for Ethnography. *Cultural Studies* ↔ *Critical Methodologies* 2 (3): 394–402.
- Yang, Hyunah. 1998. Remembering the Korean Military Comfort Women:

- Nationalism, Sexuality and Silencing. V *Dangerous Women: Gender and Korean Nationalism*, ur. Elaine H. Kim, Chungmoo Choi, insert page numbers. London: Routledge.
- Yazawa, Shujiro. 2006. Social Networks, East Asia. *Theory, Culture & Society* 23(2–3): 314–317.
- Yee, Jaeyeol. 2003. Social Networks of Koreans. V *Korean Anthropology: Contemporary Korean culture in flux*, Vol. III of Anthology of Korean Studies, ur. Korean National Commission for UNESCO, 505–78. Seoul: Hollym.
- Yin, Jing. 2006. Toward a Confucian Feminism: A Critique of Eurocentric Feminist Discourse. *China Media Research* 2 (3): 9–18.
- Zylinska, Joanna. 2005. *The Ethics of Cultural Studies*. London-New York: Continuum.



## IMENSKO IN STVARNO KAZALO

- Abelmann, Nancy 21, 44, 61, 84, 109, 113, 224,  
*aegyo* (uprizarjanje prikupnosti in ljubkosti) 125, 126, 158, 205  
afekt, afektivnost 5, 13, 14, 16, **19**, 21, 26, 29, 31, 32, 33, 35, 36, 37, 39, 40, 43, 44, 45, 48, 49, 54, 55, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 67, 70, 73, 80, 84, 89, 91, 94, 95, 98, 102, 110, 112, 114, 118, 120, 130, 131, 144, 150, 158, 160, 167, 172, 176, 186, 188, 190, 193, 194, 195, 197, 200, 203, 206, 207, 208, 216, 220, 221, 222, 223, 227, 228, 229, 230, 231, 232  
afekti, občutja in čustva (razlika) **19**, 62  
Ahmed, Sara 30, 82  
*alba* (začasno delo) 149  
alkohol (konzumacija in zavračanje) 135, 187  
Ang, len 27, 28  
*ansaram* (žena, "notranja oseba") 72, 99  
*bahkkat yangban* (mož, "zunanji gospod") 72, 99  
*bang* (soba) 145, 146, 148, 150, 156, 157, 158, 159, 180, 187  
Barabási, Albert-Laszlo 41  
Barthes, Roland 68, 69  
Bhabha, Homi 52  
*buking* (*booking*) 157  
*chilgeo* (sedem temeljev odklonitve/izključitve) 72  
Cho Han, Haejeong (Cho, Haejeong) 21, 23, 82, 111, 132, 223  
Cho, Taek-won 11, 103  
Choi, Francis "Franny" 234  
*chung* (zvestoba) 44  
*communitas* 50  
Dalí, Salvador 101  
De Beauvoir, Simone 69, 70, 231  
dekle (dekliškost) 5, 7, 9, 11, 20, 22, **23**, 35, 41, 42, 46, 47, 53, 57, 63, **64**, **67**, 68, 75, 77, 78, 79, 80, 82, 93, 94, 95, 96, 97, 103, 109, **111**, 113, 114, 115, 116, 118, 119, 120, 121, 123, 127, 128, 134, 135, 136, 138, 139, 143, 144, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 156, 157, 158, 159, 161, 163, 164, 165, 166, 168, 169, 172, 173, 174, 176, 177, 179, 180, 183, 184, 186, 188, 189, 191, 195, 196, 197, 203, 204, 205, 206, 208, 211, 213, **214**, 215, 216, 217, 219, 220, 221, **222**, 224, **226**, **227**, 228, **229**, 230, 231, 234  
Deleuze, Gilles 9, 15, 19, 25, 38, 41, 51, 52, 55, 60, 61, 64, 67, 69, 133, 214, 222, 225,  
*die grosse Loslösung* (velika odrešitva) 57, 58, 59



- Dogodek 5, 13, 15, 22, 24, 30, **35**, 36, 37, 48, 50, 58, **60**, 140, 148, 194, 216, 218, 220, 222, 225, 226, 230
- Dom (in nadomestki doma) 41, 51, 58, 73, 74, 77, 80, 91, 97, 98, 99, 106, 139, 140, 141, 182, 200, 208, 209, 213, 218, 222
- Douglas, Mary 50, 51, 60
- drugost 17, 51, 82, 84, 104, 139, 205, 214, 215
- družina 23, 29, **43**, **46**, 47, **49**, 55, 57, 73, 78, 80, 85, 99, 110, 130, 139, 142, 143, 157, 160, 162, **164**, 166, 181, 182, 186, 211, 214, 215, 217, 227
- DVD soba 11, **145**, 146, 147, 148, 197
- eecha* ("drugo mesto" oz. naslednji lokal) **157**
- eoljjang* (idol z "najlepšim obrazom") **114**, 126, 207
- estetska geografija **122**
- estetski intervencionizem **124**
- fanovska literatura 162, 164, 168, 182, 183
- feminizacija 81, 84, **86**, 129, 222, 226
- Foucault 15, 17, 21, 31, 45, **46**, **49**, **50**, 51, **52**, 55, 57, 60, 73, 85, **86**, 111, 114, 150, 171, 184, 194, 213, 216, 226, 229
- ginekološka ordinacija 154, 155, 156
- gisaeng* (družbeni razred zabavljatic) 71, 73, 77, 158, 224
- gisaeng sijo* (poezija zabavljatic in kurtizan) 73
- glas 76, 79, 83, 128, 155, 205, 225, 227, 231, 234
- Gray, Ann 25
- Grossberg, Lawrence 14, 26, 27
- guanxi* (družbeni odnosi) **43**, 44
- Guattari, Pierre-Félix 9, 38, 41, 51, 55, 64, 67, 69, 133, 222, 225
- hak-yeon* (združbe starih znancev) 43
- han* (pasivizirana jeza, zagrenjenost in tesnoba) 72, **73**, 81
- harmonija (družbena) 28, 30, 33, **44**, 46, 110, 212, 213, **220**, 223
- hibridizacija 30, 35, **52**, **53**, 81
- homoerotičnost 162, 164, 167, 181
- homoseksualnost 130, 160, 161, 164, 167, 168, 169, 175, 183, 184, 224
- homosocialnost 64, 132, 162, 164, 167, 181, 184, 187, 189
- hwabyeong* ("bolezen jeze" ali "bolezen ognja") **73**, 76
- hyo* (hčerinsko in sinovsko spoštovanje) 44
- izbruh 5, 21, 34, 36, **41**, 42, 47, 59, 63, 83, 86, 87, 91, 95, 98, 102, 133, 217, 218
- jeong* (družbena afektivna povezava) **44**, 45
- Jeong, Song-woon 198, 199
- jezikovne prakse 48, 92, 116, 118, 131, 135, 145, **171**, **176**, 177, 178, 179, 180, 193, 204, 231
- kaehwa* (diskurz ljudskega izobraževanja in razsvetljenja) 74
- Kafič-soba 145
- Kim, Chi Ha 82, 109
- Kim, Hye Soon 80, 82, 85, 86, 132
- Kim, In-gye 90
- Kim, Myung Sun 77, 78
- Kim So Wol (Kim Jeong Sik) 75, 76
- Kim, So-bong (Yamasaki Tokihiko) 91
- Kim, Won Ju 77, 78

- kissubang* (soba za poljubljanje, kissing room) 158
- kkotbem* (kača iz rože, zlatokopa) 103
- kolektivno in kolektivizem 9, **19**, 21, **33**, **41**, **47**, **48**, **49**, 125, 130, 134, 137, 169, 184, 212, 221, 227, 234
- kompleksnost 5, 48, 51, **63**, 71, 76, 85, 105, 112, 133, 134, 164, 195, 213, 217, 218, 223, 229, 231
- Konfucianizem, neokonfucianizem, postneokonfucianizem 19, 39, **43**, 44, 46, 48, 49, 57, 58, 67, **71**, 74, 84, 87, 92, 99, 104, 110, 113, 114, 145, 154, 171, 218, 220, 223, 224, 228, 234
- Konfucij 9, 89
- K-pop 116, 118, 119, 126, 127, 160, 194, 208, 227, 230
- kristjanizacija, krščanstvo 29, 32, 49, 57, **79**, 80, 136, 142, 167, 168, 169, 171, 173, 186, 187, 197, 201, 223, 234
- kulturologija 13, 15, 17, 20, 21, **25**, **26**, **27**, 28, 30, **31**, 33, 34, 39, 44, 45, 46, **51**, 52, 58, 61, 194, 221, **227**, 230, 232, 246
- kumiho* (lisica z devetimi repi) 103
- Laclau, Ernesto 55
- Lezbična scena in figuracije **49**, 79, **160**, 161, 162, 164, 165, 167, 168, 169
- liminalnost (vmesnost) 5, 6, , 11, 16, 18, 19, 24, 40, 42, 47, **50**, **51**, **52**, **53**, 54, 55, 56, 57, 59, 60, **61**, 62, 63, 64, 65, 68, 89, 111, 112, 132, 133, 134, 140, 141, 200, 201, 215, **216**, **217**, 219, 222, 225, 227, 228, 230
- linearnost **41** 48 52 57 **63** 68 90 133
- ljubezen **29**, 46, 59, 75, **76**, 78, 79, 82, 92, 93, 94, 95, **110**, **118**, 125, 126, **128**, 130, 133, 136, 140, 163, 164, 165, 166, 173, 178, 182, 183, 184, **204**, 206, 215, **224**, 226
- Loti, Pierre (Julien Vard) 115
- Luhmann, Niklas 28
- lutka, lutkizacija 5, 11, 70, **78**, 84, **85**, 86, 87, 97, 98, 100, **109**, 110, **111**, 112, **113**, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 126, 127, **128**, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 137, 149, 168, 207, 212, 214, 219, 222, 223, **224**, 225, 226, 229, 230, 232, 234
- Massumi, Brian 19, 26, 60, 62
- masturbacija (samozadovoljanje, onanija) 11, 181, 185, **186**, 187, **188**, 189, 190, 191, 192, 193, 194, **195**, 196, 199, **200**, 201, 203, 204, 207, 208, 210, 211
- melodramatska čustvenost 41, 49, **61**, 69, 76, 83, **84**, 86, 93, 94, 95, 99, 109, 110, 113, 118, 125, 126, 130, 137, 145, 171, 173, 177, 204, 223, **224**
- Millet, Jean-François 101, 107
- Mimong* (Varljivi sen) 89, 90, 96, 104, 109, 216
- minyō* (ljudska poezija) 73,75
- Missy* ("gospodična") 84, 129
- mobo* (*modern boy*, moderni fant) 92
- modernost 80, 81, 82, 83, 85, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 94, 96, 97, 98, 103, 104, 105, 106, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 154, 171, 215, 219, 223
- mogal* (*modern girl*, moderna punca)
- molarno (teritorializirano) **19**, 21, 32, 39, 42, 50, **51**, 53, 54, 55, 62, 64, 68, 81, 111, 133, 134, 144, 157, 164, 167, 168, 169, 172, 181, 186, 193, 194, 199, 200, 213, 214, 219, 221, 222, 227, 228, 230, 232
- Molčeči očetovski lik 141
- molekularno (deteritorializirano) 19,

- 21, 32, 51, 55, **64**, 68, 111, 120, 133, 134, 136, 144, 160, 164, 168, 169, 193, 200, 214, 219, 221, 227, 228
- momjeong* (telesni *jeong*) 45
- Moon, Ye-bong 90
- Mouffe, Chantal 55
- Na, Hye Seok 77, 78, 109, 110
- naebang gasa*, poučna saga 73
- namjeon-yobi* (princip prednosti moškega pred žensko) 72
- nappeun namja* (poredni fant) 92
- Narrenschiff* (ladja norcev) 17, 52
- Nereprezentacijsko in »več-kot-reprezentacijsko« 5, **15**, 24, 25, 29, 33, 34, 35, 36, **37**, 38, 39, 56, 63, 132, 193, 198, 216, 219, 221, 225, **227**, 231
- nevidnost (neprosojnost) 30, **50**, **51**, 54, 63, 65, 71, 132, **140**, 141, 150, 159, 160, 165, 189, 194, 214, 215, **216**, 217, 218
- Nietzsche, Friedrich 25, 57, **58**, 59, 60
- Nisbett, Richard E. 48, 85
- noonbucheo* (»oko Bude«) **85**, 105
- noraebang* (pojoča soba, soba za karaoke) 145, 158
- odsotnost 27, 30, 33, 50, 51, 63, **65**, 67, **68**, 69, **70**, 73, 74, 76, 79, 80, **81**, 83, 84, 86, 87, 88, 89, 110, 138, 140, 141, 168, 197, 201, **215**, **216**, 221, 226
- omrežje (družbeno, čuvstveno) 29, 33, **42**, **43**, 44, 47, 57, 58, 62, 63, 64, 84, 114, 126, 141, 160, 161, 162, 197, 205, 212, 216, 223
- parčkanje (ideologija in praksa partnerske zveze) 125, 136, 177
- PC soba 145
- pirat, piratstvo 13, 14, **31**, 33, **40**, 213
- Podori (maskota) 11, **131**
- pogled 8, 17, 18, 19, 20, 22, 40, 43, 46, 49, 51, 59, **62**, **65**, **69**, 70, 71, 72, 74, 76, **81**, **83**, **84**, **85**, 86, 87, **97**, 98, **104**, **105**, 132, 133, 134, 136, 142, 143, 149, 156, **159**, 160, 168, 171, 172, 180, 181, 182, 186, 197, 198, 200, 201, **203**, 204, 205, 206, 207, 213, 215, 220, **223**, **224**, 226, 230, 232, 233, 234
- ponavljanje, reduplikacija 51
- Ponotranjena drugost (dvojna drugost, ponotranjeni kolonialni pogled) 81
- Popo in kiss* (poljub) 175
- pornografija 179, 184, 185, 186, 192, 194, 200, 204, 205, 206, 207
- postkvalitativne raziskovalne metodologije 15, 25
- postmodernost 81, 87, 111, 139, 169, 171, 205, 214, 219, 221
- primordialna ženska figuracija 65, 68, 69, 70, 71, 230
- princeskina soba 148
- salonska soba (»room salon«) 156, 157
- samjong* (trojno sledenje) 72
- shinpa* (žanr) 94
- sin yosong* (nova ženska) 76
- Skinship* (teleščkanje) **173**, 174, 175, 177
- spolno privlačno žensko (koncept) 111
- Srčkanost 84, 114, **130**, **131**, 132, 145, 162, 171, 207, 223
- svetovljansko, svetovljanska intimnost 136, 137
- Tatuji 11, 232, 233
- telo (telesni izrazi in gibanja) 5, 6, 11, 26, 29, 30, 36, 37, 38, 45, 55, 69, 70, 72, 76, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 94, 96, 100, 102, 103, 104, 107, 108,

- 109, 110, 111, 208, 210, 211, 212, 214,  
220, 221, 223, 225, 229, 230, 231, 232
- transgresija (prestop) 5, 6, 11, 16, 19, 22,  
**24**, **29**, 30, 31, 33, 34, 40, 42, 47, 48,  
49, 50, **51**, **52**, **53**, **54**, **55**, 56, 57, 59,  
60, 61, **62**, **63**, 65, 67, 68, 69, 71, 75,  
78, 79, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95,  
96, 97, 98, 99, 101, 102, 104, 105, 107,  
111, **133**, **134**, 135, 138, 139, 140, 141,  
143, 144, 146, 150, 166, 169, 171, 180,  
184, 186, 194, 196, 200, 201, 205, 207,  
210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217,  
**218**, 219, 220, 221, 222, 224, 225, 226,  
227, 228, 229, 230, 231, 230, 231, 232
- transgresivno-liminalna operacija ali  
stroj (liminalnost kot prostor-čas  
transgresije) 53, 54, 55, 63
- Turner, Victor 13, 18, 21, 36, 49, **50**, **51**, 53,  
55, 56, 134, 216, 220
- Van Gennep, Arnold 50, 51
- Vijñāna* in *jñāna* 56
- Virilio, Paul 35
- vitalistični kulturni študiji 21, 70, 214,  
220, 221, **227**
- vojaška soba za obiske 150, 151, 152, 153,  
154
- waegugin*, waeguginstvo (tujec,  
tujstvo) 17, **24**, 27
- wonjo kyogae* (kompenzacijski  
zmenki) 136
- Yang, Joo-nam 89
- yaoi* (BL, Boy's Love, Fantovska  
ljubezen) (žanr) 162, **164**, 182, 183
- yeolnyo* (idealna ženska) 92
- yeon-gyeol* (odprti odnosi) 43
- yeon-jul* (posebni odnosi) 43
- Yoo, Seon-ok 90
- zasebnost 11, 25, 36, 72, 74, 83, 104, 125,  
136, **142**, 143, 144, **145**, 150, 155, 156,  
159, 181, 187, 200, 204, 226, 229, 233
- zastoj 30, 51, **65**, 67, **68**, 70, 89, 113, 138,  
140, 143, 214, 215, 226, 227
- ženska (ne)mobilitnost 44, 64, **67**, 68, 69,  
76, 77, 79, 87, 93, 98, 110, 112, 120,  
121, 122, 128, **132**, 168, 215, 223, 224,  
226, 232

Zbirka je namenjena objavi krajših tematsko zaokroženih znanstvenih raziskav s področja sodobnega merjenja prostora, ki temeljijo na geografskih informacijskih sistemih in daljinskem zaznavanju, kot tudi na družbenih in kulturnih konstrukcijah prostora in časa: kako ljudje v različnih obdobjih in pokrajinah mislimo prostor in čas, kako ju živimo, čutimo, ustvarjamo, spreminjamo in uporabljamo.

Urednika zbirke: Nataša Gregorič Bon in Žiga Kokalj, ZRC SAZU

*L: ali imaš rad zanimive zgodbe? A: da, da! vedno! L: mislim, da imam eno res nenavadno zgodbo A: Res? Povej, povej, poveeeeeej mi jo L: hahahaha L: hmm... Imaš čas? Res je dolga... hmm L: in čudna, haha L: ker govori o meni in tipu iz druge države... A: je to resnična zgodba? L: ja... 100 % resnična A: ok L: si pripravljen? L: hm... A: hahaha ja L: ne vem zakaj ti to razlagam... samo res hočem nekomu povedat... L: morda ker si pisatelj A: haha, dobro L: torej... L: torej... L: pravzaprav... A: hahaha L: ko sem bila v Avstraliji L: sem imela fanta iz Irske...*

Monografija prinaša v ta družboslovno-humanistični prostor izjemno zanimivo in poučno, na feministični perspektivi temelječo (multimodalno) etnografsko študijo odraščanja deklet in žensk v Južni Koreji preko izbranih tem, s posebno pozornostjo na transgresivnosti v (med)prostorih vsakdana kot tudi ujetosti v strukturne spono južnokorejske družbe in kulture in razmerjih med njima.

prof.dr. Alenka Švab (Fakulteta za družbene vede, Univerza v Ljubljani)

**Aljoša Pužar** je kulturolog, antropolog in pisatelj, rojen na Reki (Hrvaška). Izredni profesor na Oddelku in katedri za kulturologijo Fakultete za družbene vede Univerze v Ljubljani. Doktoriral je leta 2006 na Reki, in leta 2015 v Cardiffu. Predaval je na Univerzi v Trstu in na Univerzi na Reki. Med letoma 2006 in 2016 je bil docent za področja kulturologije, kulturne geografije, študijev spolov in urbane antropologije na Univerzi za mednarodne študije Hankuk in Univerzi Yonsei (Seul, Južna Koreja). Od leta 2017 dela v Ljubljani. Je avtor več knjig in drugih publikacij.