

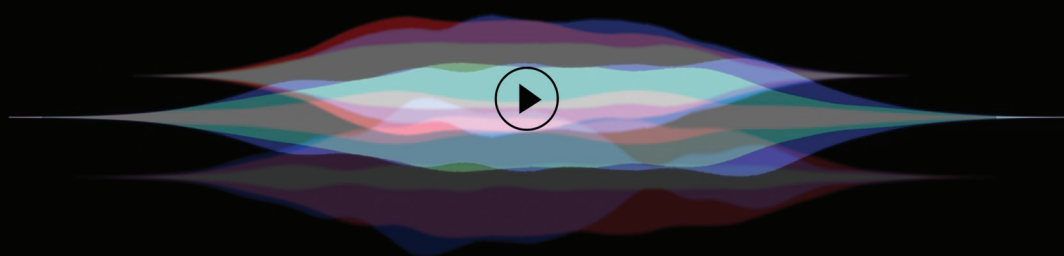


ΚΝΜΦΠ

ΦΕΜΙΝΙΣΤΙΚΕΣ ΘΕΩΡΙΕΣ ΑΙΣΘΗΤΙΚΕΣ ΠΡΑΚΤΙΚΕΣ ΚΑΙ ΠΑΓΚΟΣΜΙΟΠΟΙΗΜΕΝΕΣ ΤΕΧΝΟΛΟΓΙΕΣ

—
Επιμέλεια:
Ελπίδα Καραμπά
Ίρις Λυκουριώτη

Ερευνητική Ομάδα:
Ιωάννα Ζούλη
Βάλια Παπαστάμου
Κώστας Στασινόπουλος
Μαριάννα Στεφανίτση



ΦΕΜΙΝΙΣΤΙΚΕΣ ΘΕΩΡΙΕΣ ΑΙΣΘΗΤΙΚΕΣ ΠΡΑΚΤΙΚΕΣ ΚΑΙ ΠΑΓΚΟΣΜΙΟΠΟΙΗΜΕΝΕΣ ΤΕΧΝΟΛΟΓΙΕΣ

Εκδόσεις Πανεπιστημίου Θεσσαλίας & Κέντρο Νέων Μέσων και Φεμινιστικών
Πρακτικών στον Δημόσιο Χώρο

ΦΕΜΙΝΙΣΤΙΚΕΣ ΘΕΩΡΙΕΣ ΑΙΣΘΗΤΙΚΕΣ ΠΡΑΚΤΙΚΕΣ ΚΑΙ ΠΑΓΚΟΣΜΙΟΠΟΙΗΜΕΝΕΣ ΤΕΧΝΟΛΟΓΙΕΣ

Επιμέλεια:

Ελπίδα Καραμπά

Ίρις Λυκουριώτη

Ερευνητική Ομάδα:

Ιωάννα Ζούλη

Βάλια Παπαστάμου

Κώστας Στασινόπουλος

Μαριάννα Στεφανίτση

Εκδόσεις Πανεπιστημίου Θεσσαλίας & Κέντρο Νέων Μέσων και Φεμινιστικών
Πρακτικών στον Δημόσιο Χώρο



ΒΟΛΟΣ 2021

ΦΕΜΙΝΙΣΤΙΚΕΣ ΘΕΩΡΙΕΣ
ΑΙΣΘΗΤΙΚΕΣ ΠΡΑΚΤΙΚΕΣ ΚΑΙ
ΠΑΓΚΟΣΜΙΟΠΟΙΗΜΕΝΕΣ ΤΕΧΝΟΛΟΓΙΕΣ

Εκδόσεις Πανεπιστημίου Θεσσαλίας & Κέντρο Νέων Μέσων και Φεμινιστικών Πρακτικών
στον Δημόσιο Χώρο

Βόλος 2021

Επιμέλεια: Ελπίδα Καραμπά, Ίρις Λυκουριώτη

Ερευνητική ομάδα: Ιωάννα Ζούλη, Βάλια Παπαστάμου, Κώστας Στασινόπουλος, Μαριάννα Στεφανίτση

Φιλολογική επιμέλεια: Βασιλική Παπαχρήστου

Μετάφραση: Έφη Παννοπούλου, Ιωάννα Ζούλη, Δανάη Καπράνου, Βάλια Παπαστάμου, Ιωάννης Ρήγας,
Δημήτρης Σαλταμπάσης, Κώστας Στασινόπουλος, Μαριάννα Στεφανίτση

Σχεδιασμός & σελιδοποίηση: Χαρούλα Ξουράφα, Παν. Εκδ.Θεσσαλίας

Εικόνα εξωφύλλου: Βάλια Παπαστάμου, Undoing the Glossary (A future sample), 2019.
Video stills.

© Copyright: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Θεσσαλίας, Κέντρο Νέων Μέσων και
Φεμινιστικών Πρακτικών στον Δημόσιο Χώρο, 2021

ISBN 978-960-9439-73-2

ΚΝΜΦΠ

Κέντρο Νέων Μέσων και Φεμινιστικών Πρακτικών στον Δημόσιο Χώρο



Πανεπιστημιακές
Εκδόσεις Θεσσαλίας

Παγασών 99 - Κωνσταντά
383 333 Βόλος
Τηλ.: 24210 41842, 24210 74641
<http://press.uth.gr>
e-mail: press@uth.gr

Απαγορεύεται η ολική ή μερική ανατύπωση, αναδημοσίευση ή αναπαραγωγή των κειμένων ή της
εικονογράφησης της παρούσας έκδοσης χωρίς την έγγραφη άδεια του εκδότη και των συνεργατών του τόμου.

Ο τόμος αυτός έχει υλοποιηθεί με χρηματοδότηση από το ΕΛ.ΙΔ.Ε.Κ. και την Γενική Γραμματεία Έρευνας και
Τεχνολογίας και την επιστημονική, διοικητική και διαχειριστική υποστήριξη του Πανεπιστημίου Θεσσαλίας:



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ
ΘΕΣΣΑΛΙΑΣ



ΤΜΗΜΑ ΑΡΧΙΤΕΚΤΟΝΩΝ ΜΗΧΑΝΙΚΩΝ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΕΣΣΑΛΙΑΣ

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

- 13 Προς μια πληθυντική φεμινιστική τεχνοαισθητική επιστημολογία
ΕΛΠΙΔΑ ΚΑΡΑΜΠΑ

I ΦΕΜΙΝΙΣΤΙΚΕΣ ΘΕΩΡΙΕΣ, ΤΕΧΝΟΚΑΠΙΤΑΛΙΣΜΟΣ ΚΑΙ Η ΠΟΛΥΜΗΧΑΝΗ ΙΣΤΟΡΙΑ

- 25 Φεμινισμός, καπιταλισμός και η πολυμήχανη ιστορία
NANCY FRASER
- 43 Τα εργαλεία του αφέντη ποτέ δεν θα γκρεμίσουν τον οίκο του αφέντη
AUDREY LORDE
- 47 Ξενέρωτες φεμινίστριες (και άλλα θεληματικά υποκείμενα)
SARA AHMED
- 63 Τα εργαλεία του αφέντη και το σπίτι του: Κοινωνική αναπαραγωγή, τεχνολογικό
φантаστικό, και ο δικασμός στον φεμινισμό του 21ου αιώνα
ΑΝΤΖΕΛΑ ΔΗΜΗΤΡΑΚΑΚΗ
- 83 Έμφυλη επιτελεστικότητα στην εργασία
ANGELA MCROBBIE
- 91 Διάλεξη πρώτη: Το σώμα, ο καπιταλισμός και η αναπαραγωγή της εργατικής
δύναμης
SILVIA FEDERICI

II ΦΑΣΜΑΤΙΚΟΤΗΤΕΣ ΚΑΙ ΑΙΣΘΗΤΙΚΕΣ ΠΡΑΚΤΙΚΕΣ

- 105 Επιτελώντας το σύνορο: Για το φύλο, τα διεθνικά σώματα και την τεχνολογία
URSULA BIEMANN
- 125 Επιτελώντας την αποταυτοποίηση: Η αποταύτιση ως πρακτική ελευθερίας
JOSÉ MUÑOZ
- 147 Ευάλωτες σωματικότητες και επισφαλείς επιτελέσεις του ανήκειν στην τέχνη της
Mona Hatoum
ΕΛΕΝΑ ΤΖΕΛΕΠΗ
- 167 Φα(ντα)σματικά κοινά και αντιφασιστικές ενδεχομενικότητες
ΣΥΝΝΕΤΕΥΞΗ ΤΗΣ ΑΘΗΝΑΣ ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ ΣΤΗΝ ΑΛΚΗΣΤΗ ΕΥΘΥΜΙΟΥ
- 185 Ζητήματα εικόνων και πολιτικής
TRINH T. ΜΙΝΗ-ΗΑ
- 191 Επιτελεστικός ακτιβισμός και αισθητική της φεμινιστικής αντίστασης
ΧΡΙΣΤΙΝΑ ΓΡΑΜΜΑΤΙΚΟΠΟΥΛΟΥ

III ΤΕΧΝΟΛΟΓΙΕΣ, ΕΝΣΩΜΑΤΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΤΟΠΟΘΕΤΗΜΕΝΕΣ ΓΝΩΣΕΙΣ

- 211 Τοποθετημένες γνώσεις: Το ζήτημα της επιστήμης στον φεμινισμό και το προνόμιο της μερικής προοπτικής
DONNA HARAWAY
- 235 Το μετανθρώπινο ως γίνεσθαι-μηχανή
ROSI BRAIDOTTI
- 241 Αποδίδοντας δικαιοσύνη σε κάποιον. Επαναπροσδιορισμός φύλου και αλληγορίες διεμφυλικότητας
JUDITH BUTLER
- 257 Ανδρικά σχέδια για την τεχνολογία
JUDY WAJCMAN
- 275 Η τεχνολογία του φύλου
TERESA DE LAURETIS
- 307 Επανεξετάζοντας το μέλλον: Κυβερνοφεμινισμός στον εικοστό-πρώτο αιώνα
CORNELIA SOLLFRANK
- 325 Εισαγωγικές παρατηρήσεις για τον οικοφεμινισμό
YAYO HERRERO
- 337 Μικροπολιτικές του φύλου στην εποχή της φαρμακοπορνογραφίας: Πειραματισμός, εκούσια αυτοδηλητηρίαση, μετάλλαξη
PAUL PRECIADO

ΕΠΙΜΕΤΡΟ

- 353 Σημειώσεις από την περιφέρεια: Οι προοπτικές μιας απολαυστικής μαχητικότητας, φεμινιστικής, τεχνοαισθητικής και τεχνογεωγραφικής
ΙΡΙΣ ΛΥΚΟΥΡΙΩΤΗ
- 359 ΓΛΩΣΣΑΡΙ
- 363 ΠΗΓΕΣ ΤΩΝ ΚΕΙΜΕΝΩΝ ΤΗΣ ΑΝΘΟΛΟΓΙΑΣ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

ΠΡΟΣ ΜΙΑ ΠΛΗΘΥΝΤΙΚΗ ΦΕΜΙΝΙΣΤΙΚΗ ΤΕΧΝΟΑΙΣΘΗΤΙΚΗ ΕΠΙΣΤΗΜΟΛΟΓΙΑ

Το βιβλίο αυτό συνοψίζει τις εργασίες της ερευνητικής ομάδας και της ομάδας ανάγνωσης του Κέντρου Νέων Μέσων και Φεμινιστικών Πρακτικών στον Δημόσιο Χώρο. Το 2018, το Κέντρο ξεκίνησε τις εργασίες του ως μεταδιδακτορικό πρόγραμμα και λειτουργεί ως πρότυπο -για την Ελλάδα- εγχείρημα που γεφυρώνει την ακαδημαϊκή έρευνα, την πολιτιστική, καλλιτεχνική πρακτική και το εκπαιδευτικό έργο. Είναι αφιερωμένο στη σχέση τέχνης, φεμινισμού και τεχνολογίας, στην παραγωγή λόγου αλλά και στην καλλιτεχνική παραγωγή, έχοντας μέχρι τώρα συνεισφέρει με ποικίλους τρόπους στη δημιουργία νέων καλλιτεχνικών έργων και πρωτότυπης θεωρίας και μεθοδολογίας. Εστιάζει, επίσης, στην παροχή μιας διευρυμένης παιδαγωγικής πάνω σε αυτά τα ζητήματα, οργανώνοντας ποικίλες εκπαιδευτικές δράσεις, εντός και εκτός της ακαδημίας, βασισμένης σε ανταλλαγές «επίσημης»/«τυπικής» (formal) και «ανεπίσημης»/«μη τυπικής» (non formal) γνώσης. Η μεταδιδακτορική έρευνα χρηματοδοτήθηκε από το Ελληνικό Ίδρυμα Έρευνας και Καινοτομίας (ΕΛ.ΙΔ.Ε.Κ.) και τη Γενική Γραμματεία Έρευνας και Καινοτομίας (ΓΓΕΚ), με φορέα υποστήριξης το Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας, συγκεκριμένα το Τμήμα Αρχιτεκτόνων Μηχανικών. Το βιβλίο αυτό συνοψίζει με πολλούς τρόπους τις εργασίες και τα ενδιαφέροντα του Κέντρου. Τίποτα όμως δεν θα ήταν δυνατόν χωρίς την ερευνητική ομάδα του Κέντρου, αποτελούμενη από την Ιωάννα Ζούλη, τον Σίλα Μιχάλακα, τη Βάλια Παπαστάμου, τον Κώστα Στασινόπουλο και τη Μαριάννα Στεφανίτση. Η δουλειά τους, η κατάρτισή τους, ο ενθουσιασμός και το ήθος τους δίνουν στο Κέντρο όχι μόνο αιχμηρό επιστημονικό και πολιτιστικό περιεχόμενο, αλλά ένα περιβάλλον που το χαρακτηρίζει αυτό που η Rosi Braidotti ονομάζει καταφατική ηθική. Όσο για το βιβλίο δεν θα έφτανε στο τυπογραφείο, χωρίς τη συμβολή των εκδόσεων του Πανεπιστημίου Θεσσαλίας, ιδιαίτερα του Αλέξανδρου Μαζαράκη, του Μιχάλη

Ζουμπουλάκη και της Φοίβης Γιαννίση, την εξαιρετική δουλειά των μεταφραστριών/ών που μοιράστηκαν τον φόρτο της ερευνητικής ομάδας, Έφης Γιαννοπούλου, Δανάης Καπράνου, Γιάννη Ρήγα, Δημήτρη Σαλαμπάση, που φρόντισαν τα κείμενα που εκείνοι ανέλαβαν με μοναδικό τρόπο και της επιμελήτριας Βασιλικής Παπαχρήστου, χωρίς τα ξενύχτια, στην τελική ευθεία, με τη Βάλια, την Ιωάννα και τη Μαριάννα που έσωζαν την κατάσταση με το απίστευτο χιούμορ τους. Το έργο αυτό επίσης δεν θα μπορούσε να ολοκληρωθεί χωρίς την πολύτιμη συμβολή της Ντίνας Βαΐου και της Χριστίνας Γραμματικοπούλου (η οποία συνεισέφερε στον τόμο και με το κείμενο που έγραψε ειδικά για αυτόν), των κριτικών αναγνωστριών μας οι οποίες δέχτηκαν να είναι οι πρώτες που διάβασαν το βιβλίο και μας πρόσφεραν την πολύτιμη κριτική τους σκέψη που βασίζεται στη βαθιά γνώση και μακρόχρονη ενασχόλησή τους με αυτά τα θέματα. Πολύ σημαντική υπήρξε για τη δουλειά μας η δικτύωση, η διασταύρωση λόγων και προσώπων. Ευχαριστούμε λοιπόν την Άντζελα Δημητρακάκη (η οποία επίσης εμπλούτισε το βιβλίο μας με το κείμενο της) που μας έφερε σε επαφή με τη Χριστίνα Γραμματικοπούλου, τη Λία Γόκα που μας δικτύωσε με τη Silvia Federici, τον Rafael Díaz Salazar, που μας συνέδεσε με τη Yago Herrero. Το έργο αυτό ανήκει, φυσικά, και στις συγγραφείς που μας παραχώρησαν τα κείμενά τους, τους χρωστάμε πολλά.

Η παρουσία του Κέντρου στο Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας οφείλεται πρωτίστως στη συνεπιμελήτριά μου Ίριδα Λυκουριώτη, που πρώτη πίστεψε, στήριξε, συνέδραμε στη διαμόρφωση και υλοποίησή του, όντας πάντα στυλοβάτριά του Κέντρου, του έργου και της παρουσίας του.

Το βιβλίο αυτό, όπως περιγράφει και ο τίτλος του, διαμορφώνεται σε σχέση με τρεις άξονες: τον φεμινισμό, τις αισθητικές πρακτικές διευρυμένου πεδίου και την παγκοσμιοποιημένη τεχνολογία. Η σύνδεση αυτών των τριών πεδίων δεν είναι ούτε αυτονόητη, ούτε προφανής και σίγουρα ενέχει ποικίλες εστιάσεις. Παρά τις διαφορετικές προσεγγίσεις, η παραδοχή που διαπερνά τον τόμο είναι ότι η τεχνολογία πρόσφερε την ώθηση για μερικές από τις πιο θεμελιώδεις κοινωνικές τάσεις και μετασχηματισμούς. Και η κατανόηση του ρόλου των τεχνολογιών στην οικονομία και στην κοινωνία είναι πλέον κεντρική για την κοινωνική θεωρία. Είναι εξίσου κρίσιμο, όμως, αυτή η παραδοχή να συνοδεύεται από την κριτική και προβληματοποιημένη κατανόηση που προσφέρει η φεμινιστική σκέψη. Η κατεύθυνση που δίνει η συγκέντρωση των συγκεκριμένων κειμένων δείχνει ότι η θέση μας δεν αφορά μια αισιόδοξη τεχνοφιλική προσέγγιση, που συνδέει, συνήθως, την τέχνη εργαλειακά ή φορμαλιστικά με την τεχνολογία ή αναφέρεται μονοδιάστατα στην κάλυψη από τις γυναίκες θέσεων, επαγγελμάτων, ειδικοτήτων που παραδοσιακά αποδίδονται στους άντρες (αν και αυτές οι διεκδικήσεις, όπως μας δείχνει στο κείμενό της η Judy Wajcman, υπήρξαν καταστατικές για τη σχέση φεμινισμού και τεχνολογίας). Δεν αφορά ούτε μια απαισιόδοξη τεχνολογική αιτιοκρατία. Αφορά τη διερεύνηση εκ-κεντρικών προσεγγίσεων για ένα δυναμικό φεμινιστικό τεχνοαισθητικό μέλλον.

Η κατανόηση της φεμινιστικής θεωρίας και πρακτικής προσφοράς της στα πλαίσια της παγκοσμιοποιημένης τεχνολογικής συνθήκης είναι ιδιαίτερα κρίσιμη και δεν έχει επαρκώς αναδειχτεί. Πρόκειται για μια συνθήκη που περιγράφει την πλανητική εξάπλωση ενταντικοποιημένων οικονομικών, κοινωνικών και παραγωγικών διεργασιών οι οποίες επιφέρουν ριζικές αλλαγές στη ζωή μας. Μια συνθήκη που, για άλλη μια φορά στην ιστορία, βαθιάίνει το χάσμα μεταξύ προνομιούχων, μη προνομιούχων και

νέων αποκλεισμένων υποκειμένων και γεωγραφιών, τα οποία δεν βρίσκονται απαραίτητα κάπου μακριά και έξωθεν.

Η σύνδεση της έρευνας του Κέντρου με το θέμα της τεχνολογίας είναι μια πολιτική θέση. Εξετάζουμε τις ριζικές αλλαγές που επιτελούνται στην παγκοσμιοποιημένη τεχνολογική συνθήκη και συνδέονται με τις επιδράσεις και τις επιπτώσεις που έχουν στις γυναίκες* όπως για παράδειγμα η νεκροπολιτική (όρος που περιγράφει τις ταχείες και οξείες αλλαγές στις «πολιτικές του θανάτου» που σχετίζονται με τους πολέμους βιομηχανικής κλίμακας, τον милитарισμό, την παγκόσμια έκταση των συγκρούσεων, τους «ανθρωπιστικούς πολέμους» και όλων των ειδών τις άμεσες και διαμεσολαβημένες, μέσω οθόνης, μαζικές εμπειρίες θανάτωσης). Οι κυβερνώντες και οι οικονομικές ελίτ κρίνουν ότι ο θάνατος και η εξόντωση κάποιων από εμάς δεν μπορεί να αποφευχθεί. Οι γυναίκες στα σύνορα του Μεξικού των οποίων τα σώματα αναλώνονται στην ηλεκτρονική βιομηχανία, που ρισκάρουν στην επισφαλή εργασία της νύχτας, στις οποίες και επικεντρώνεται το καλλιτεχνικό έργο της Ursula Biemann, όλες οι γυναίκες που βιοπορίζονται σε εργασίες φροντίδας και έγιναν οι πρώτες αναλώσιμες κατηγορίες στις ρυθμίσεις της κρίσης του κοροναϊού, γυναίκες χωρίς χαρτιά, εκτοπισμένες και κακοποιημένες με ποικίλους τρόπους που είναι ζωντανές νεκρές, σε μια χωρίς τέλος κατάσταση εξαίρεσης, όλες αυτές οι γυναίκες είναι κομμάτια του παζλ της συσσώρευσης κεφαλαίου βάσει της αρπαγής και της υπόταξης της ζωής στην εξουσία του θανάτου. Η τεχνολογία των ντρόου, της διαδικτυακής επιτήρησης και εμπορευματοποίησης σωμάτων, του σκαναρίσματος των κινήσεων και των επιθυμιών μας συμμετέχει στην επιτάχυνση αυτών των διαδικασιών. Τα κείμενα που συγκεντρώθηκαν για το βιβλίο, δείχνουν πώς συνδέονται τα εργαλεία, τα μηχανήματα, οι μηχανισμοί, οι εφαρμογές της επιστήμης και της βιομηχανικής παραγωγής, η ψηφιακή τεχνολογία, με τις μεθόδους που κυβερνούν τις ανθρώπινες ζωές, τις επιτελέσεις τους και τις κοινωνικές κατασκευές. Όπως μας δείχνει η Έλενα Τζελέπη στο κείμενό της, η τρωτότητα, η ευαλωτότητα είναι όροι βαθιά εμφυλοποιημένοι, σεξουαλικοποιημένοι, φυλετικοποιημένοι, για τον λόγο αυτό έχει σημασία να στρέψουμε την προσοχή και τη δύναμή μας στη «σωματοποιημένη δυνατότητα για αντίσταση και αυτοδιάθεση», στην «αντιστασιακή δυνατότητα του να εγγράψουμε σε τέχνη το καθήκον που σχετίζεται με το πεπερασμένο και την τρωτότητα». Η τοποθέτησή μας ενεργοποιεί την καταφατική ηθική, η οποία, κατά τη Braidotti, υπογραμμίζει την «επιθυμία του γίνεσθαι» πέρα από την απόγνωση. Αφορά μια διαφοροποιημένη θεώρηση της τρωτότητάς μας και της σχέσης της με την αντίσταση στην εξόντωση και στην εξαφάνιση, ως πολιτικής *potentia*. Η καταφατική ηθική είναι ένας τρόπος να αντλούμε γνώση και ακτιβισμό από τις δυσκολίες της συνθήκης μας, των συναισθημάτων και των επιθυμιών μας, μετασχηματίζοντας την αρνητικότητα. Αυτό αφορά μια πολυεπίπεδη σύνθεση από πολλαπλές συναθροίσεις υποκειμένων, επιθυμιών, θεμάτων και εμπειριών. Πρόκειται για ένα σύστημα συνάθροισης των πολλών που φροντίζει να μη λείπουν, να μη διασπείρονται, να μην εξαρθρώνονται, και να μη διαφεύγουν εμπειρίες ετερότητας, μειονοτικές εμπειρίες και επιθυμίες από τα κυρίαρχα αφηγήματα. Αφορά τον εμπλουτισμό της ικανότητάς μας να συνδεόμαστε με πολλαπλές άλλες, παράγοντας μια κοινότητα που πραγματώνει αυτή την ηθική τάση. Προς αυτή την κατεύθυνση μια ριζοσπαστική σύγκλιση της τέχνης, των ανθρωπιστικών σπουδών, της επιστήμης και της τεχνολογίας είναι απαραίτητη. Ως εκ τούτου, στα κείμενα παρακολουθούμε τους

διαφορετικούς τρόπους με τους οποίους ο φεμινισμός συνδέθηκε με τον Λόγο περί τεχνολογίας, τεχνοφιλικό και μη, και διαπιστώνουμε ότι, παρά τις διαφορετικές θέσεις που παίρνουν οι συγγραφείς, η συζήτηση για την παγκοσμιοποιημένη τεχνολογία δεν μπορεί να γίνει με ουσιαστικό τρόπο χωρίς το πρίσμα του φεμινισμού. Στη χρονική και ιστορική συγκυρία της πανδημικής συνθήκης, στη διάρκεια της οποίας εκδίδεται το βιβλίο, ο ελεύθερος χρόνος, η εκπαίδευση, οι οικογενειακές και σεξουαλικές σχέσεις, οι σχέσεις εργασίας, οι (ανα)παραγωγικές δυνάμεις και οι ταυτότητες, για άλλη μια φορά, ξαναδιαμορφώνονται και δοκιμάζονται. Υπό αυτό το πρίσμα, το ζήτημα της σχέσης του φεμινισμού με την τεχνολογία καθίσταται μείζον. Η εστίαση λοιπόν σε μια διαθεματική προσέγγιση που αφορά τη σχέση φεμινισμού, τεχνολογίας, τέχνης και επιστήμης αποσκοπεί στην αναζήτηση και δημιουργία εναλλακτικών και δυνατοτήτων για τη ανάπτυξη δυναμικής, δεισδυτικής, μιας αυτοκαθοριζόμενης φεμινιστικής τεχνολογικής θεωρίας και πρακτικής που θα συντελέσει στη διαμόρφωση στρατηγικών που αφορούν επιτακτικά το παρόν μας.

Υπάρχουν διαφορετικές τροπικότητες, διαφορετικοί βαθμοί δυσκολίας και δυσφορίας μέσα στη σύγχρονη συνθήκη που έχουν ριζωματικές απολήξεις και μπορούν να διαμορφώσουν συναρθρώσεις τις οποίες πρέπει να απευθύνουμε και να αναζητάμε. Στις δεκαετίες του 1970 και του 1980 κατέστη σαφές ότι υπήρχαν διαφωνίες, δυσφορία και ανταγωνισμοί μεταξύ διαφορετικών φεμινισμών. Έκαναν την εμφάνισή τους αποκλίνουσες μορφές φεμινισμού, υποκείμενα που αποκλείονταν από τον νεοφιλελεύθερο φεμινισμό τάσσονταν ενάντια στις διαδικασίες κανονικοποίησης, έτσι όπως αυτές εκφράζονταν από τις πολιτικές και ρηματικές τους στρατηγικές, και σεξουαλικές εξεγέρσεις απέκτησαν τη ρηματική και πολιτική τους οργάνωση, όπως μας λέει ο Paul Preciado (την εποχή που έγραψε το κείμενο που φιλοξενούμε στον τόμο ο συγγραφέας υπέγραφε με το όνομα Beatrice Preciado). Διαφωνίες υπάρχουν και σήμερα. Όπως γίνεται σαφές από τα κείμενα που συγκεντρώνονται σε αυτό το βιβλίο, τα διαφορετικά πεδία φεμινιστικών λόγων, πρακτικών και δράσεων δεν είναι όμοια, όπως δεν είναι όμοιες και οι θέσεις από τις οποίες εκκινεί η καθεμία από εμάς που δραστηριοποιούμαστε σε αυτά τα πεδία. Στα κείμενα θα διαπιστώσει κανείς αναφορές, σχόλια και κριτικές που έχουν κάνει οι συγγραφείς στην εργασία ή μία της άλλης. Η συνύπαρξή τους σε αυτό τον τόμο μας επιτρέπει να δούμε τις συγκλίσεις, τις διασταυρώσεις, τις αποκλίσεις των φεμινιστικών λόγων. Η σύνδεση για παράδειγμα του Κέντρου με το Πανεπιστήμιο δεν είναι πάντα προσφιλής σε μαχητικές, κινηματικές πρωτοβουλίες και, πολλές φορές, δικαιολογημένα. Ωστόσο, είναι εξίσου σαφές σε μερικές από εμάς ότι η συνάρθρωση είναι πολιτικά στοιχειώδης προκειμένου οι διαφορετικές δράσεις να καταστούν πιο δυνατές και αποτελεσματικές. Όπως όμως αναδεικνύουν με διάφορους τρόπους οι συγγραφείς των κειμένων η σύγκλιση μεταξύ φεμινισμών δεν μπορούσε να γίνει στη βάση μιας γενικευμένης αδερφοσύνης και αγάπης, αλλά στη βάση των διαφορών και της συνείδησης αυτών, υπογραμμίζοντας τις υλικές πραγματικότητες σχετικά με τη φυλή, την τάξη, την εθνικότητα, τη σεξουαλικότητα, τον τόπο. Εδώ, δεν αναφερόμαστε σε μια ανοχή της διαφοράς, αλλά σε μια δυναμική, αγωνιστική όψη της διαφοράς, όπως την περιέγραψε η Audre Lorde, «ως ένα απόθεμα των απαραίτητων δίπολων διαμέσου των οποίων η δημιουργικότητά μας πυροδοτείται όπως μια διαλεκτική» που επιτρέπει στο εγώ, όχι να είναι χρήσιμο αλλά δημιουργικό, να μην εκπίπτει σε ένα «παθητικό υπάρχω αλλά σε ένα δημιουρ-

γικό είμαι». Ο διαφεμινισμός έχει μια μακρά ιστορία ενδυνάμωσης, διαχωρίζοντας και ενώνοντας ταυτόχρονα. Έτσι, η Donna Haraway υιοθέτησε και υπογράμμισε, ήδη από τη δεκαετία του 1980, στο κλασικό πια κείμενό της *Situated Knowledges* (Τοποθετημένες γνώσεις) που φιλοξενούμε στο βιβλίο μας, τη σημασία της τοποθετημένης γνώσης, διευκρινίζοντας ότι η πολιτική της εντοπιότητας κάνει σαφείς τους τρόπους που τα σώματα πραγματώνονται, ταυτοποιούνται και δύνανται να μιλήσουν από μια συγκεκριμένη θέση. Οι ενσώματες και τοπικά διαθέσιμες γνώσεις και εμπειρίες επιτρέπουν στα υποκείμενα να μιλάνε από μια συγκεκριμένη θέση και να αναλαμβάνουν την ευθύνη για την «κατ' ανάγκη μερική» ομιλία τους. Αυτή αφορά μια γνώση ικανή να κατασκευάζει κόσμους λιγότερο οργανωμένους από άξονες κυριαρχίας. Για αυτό τον λόγο, οι διαφεμινιστικές συναρθρώσεις είναι επιτακτικές. Αυτές οι συναρθρώσεις οφείλουν να βρίσκονται σε συνεχή διαπραγμάτευση λαμβάνοντας υπόψη ενσώματες και αναγκαστικά μερικές εμπειρίες και θέσεις και, επιπλέον, χρήζουν δράσεις που εμπλέκουν συν-αισθήματα, φιλίες και προσωπικές σχέσεις, συμπράξεις φεμινιστικών, κουίρ, έμφυλων πρωτοβουλιών οι οποίες μπορούν να αξιοποιηθούν ως κομβικά σημεία των διεκδικήσεών μας, των συναρθρώσεων, των πολιτικών φαντασιακών μας, των οραμάτων, της θεωρίας και της τέχνης μας και να μας συνδράμουν να κατανοήσουμε τα σημεία περιορισμένης όρασης των διαφορετικών θέσεών μας.

Προκειμένου να βαθύνουμε την κατανόηση της σύγχρονης παγκοσμιοποιημένης συνθήκης και τις δυνατότητες του φεμινιστικού Λόγου και πράξης χρειαζόμαστε τα εργαλεία μας. Ως τέτοιο βλέπουμε το παρόν βιβλίο και τις μεταφράσεις αυτών των κειμένων προκειμένου να ακούσουμε στη γλώσσα μας τις φωνές των συγγενών φωνών μας καθώς η γλώσσα παράγει ταυτόχρονα τη σκέψη και την πράξη. Μέσα από τις Ομάδες Ανάγνωσης που συστήσαμε στο Κέντρο αλλά και με την ίδια τη διαδικασία της μετάφρασης βρίσκουμε, οικειοποιούμε, συνηθίζουμε τις λέξεις οι οποίες συγκρότησαν τη φεμινιστική θεωρία και πράξη και παράλληλα φτιάχνουμε και δοκιμάζουμε καινούργιες, οι οποίες ακούγονται μερικές φορές αδόκιμες αλλά διαταράσσουν καθεστηκυίαιες αντιλήψεις για ζητήματα φύλου και τεχνολογίας, τέχνης και επιστήμης. Σε μερικές περιπτώσεις οι μεταφράσεις που επιλέξαμε ακολουθούν τον εξεζητημένο τρόπο με το οποίο έγραψαν κάποιες από τις συγγραφείς, ο οποίος, όσο καθιερώνονταν το λεξιλόγιο και το ύφος τους στη δική τους γλώσσα, μέσα από τη βιβλιογραφία, τη διδασκαλία, την υιοθέτηση από διάφορους κλάδους, μέσα από συλλογικότητες, περιοδικά και άλλα μέσα δικτύωσης και ενημέρωσης, έπαψε να φαίνεται εξεζητημένος ή αδόκιμος. Ελπίζουμε και στη δική μας περίπτωση αυτό που τώρα ακούγεται ασυνήθιστο ή περίεργο να βρει τη θέση του και να διευρύνει τη γλώσσα και τη σκέψη μας, προσφέροντας πιο μετασχηματιστικές ερμηνείες του κόσμου. Διαβάζοντας και μεταφράζοντας τα κείμενα παίξαμε πολλές φορές με τις λέξεις, όπως, για παράδειγμα, με τη μετάφραση της λέξης *killjoy*, και παρότι επιλέξαμε (και σε αυτή την περίπτωση και σε άλλες) την κάπως επικρατέστερη απόδοση, συγκεκριμένα τη λέξη ξενέρωτη, εξακολουθούμε να πειραματιζόμαστε, έτσι, μεταξύ μας απολαμβάνουμε πολύ να χρησιμοποιούμε την κυριολεκτική της μετάφραση χαρασκοτώστρα. Διαβάζοντας τα κείμενα ήρθαμε αντιμέτωπες και με άλλα ζητήματα, με αβλεψίες που μπορεί να βρει κανείς και στη φεμινιστική γλώσσα, που σκεφτήκαμε αν θα έπρεπε μεταφραστικά να τις «διορθώσουμε». Αναρωτηθήκαμε, για παράδειγμα, αν θα έπρεπε, να χρησιμοποιούμε τη λέξη τυφλός για να περιγράψουμε κάποιον που είναι αδαής αναπαράγοντας

τη βία απέναντι σε αυτή τη συνθήκη ή αν θα έπρεπε να βρούμε άλλους τρόπους να μεταφράσουμε τέτοιες εκφράσεις; Αντιμετωπίσαμε τέτοια ζητήματα σε διάφορα σημεία. Όπως στις επιλογές μετάφρασης του όρου «prostitution» ως «πορνεία» καθώς και του όρου «rmping» ως «μαστροπεία», οι οποίες αποτελούν αποδόσεις που αναγνωρίζουμε ότι αναπαράγουν στερεοτυπικά τη βία των υποκειμένων που εργάζονται στο σεξ. Στο σημερινό συγκείμενο, μέσα από τη διεύρυνση διεκδικήσεων σχετικά με τη σεξεργασία αλλά και επαναενοιολογήσεων του ίδιου του λεξιλογίου που αφορούν σε αυτή, θα αποδίδαμε τον όρο «prostitution» ως «εργασία στο σεξ». Η παρούσα απόδοση αποτελεί ωστόσο μια μεταφραστική επιλογή που επιχειρεί να αποτυπώσει την ιστορικότητα της γλώσσας ιδιαίτερα στο κρίσιμο συγκείμενο της δεκαετίας του 1990 οπότε και γράφτηκε το κείμενο, με σκοπό την κριτική διερώτηση σχετικά με τις ερμηνευτικές μεταβάσεις και τις σημερινές διεκδικήσεις εναλλακτικών φεμινιστικών διατυπώσεων. Στο τέλος του βιβλίου υπάρχει ένα μικρό γλωσσάρι με τις επιλογές μας, αναγνωρίζοντας ότι η μετάφραση είναι πάντα ερμηνευτική, σχετικά με κρίσιμους όρους, με όρους που επανέρχονται πολύ συχνά και για τους οποίους υπάρχουν διαφορετικές μεταφραστικές αποδόσεις, επιχειρώντας τη διαμόρφωση μιας καταγραφής που ελπίζουμε να φανεί χρήσιμη τόσο στις αναγνώστριες αυτού του βιβλίου όσο και σε μελλοντικά αντίστοιχα εγχειρήματα με τα οποία θα αναμετρηθούν οι ερμηνευτικές μας απόπειρες.

Το βιβλίο αυτό με την εστίαση στην τεχνολογία και στην τέχνη, ιδιαίτερα με την απόδοση σε αυτές περιεχομένων που ξεπερνούν την τρέχουσα ενοσιολόγησή τους στην επιστημονική διάλεκτο, όπως επισημαίνει η κριτική μας αναγνώστρια Ντίνα Βαϊού, επιχειρεί το άνοιγμα σε έναν νέο χώρο που προσφέρεται από μια δυναμική φεμινιστική τεχνοαισθητική επιστημολογία που θα διακινεί σημασιολογικά και πολιτιστικά προϊόντα και κριτικά ανασηματοδοτημένους κανονιστικούς κώδικες, όπως μας παροτρύνει ο Preciado.

Το βιβλίο χωρίζεται σε τρεις ενότητες. Η πρώτη ενότητα «Φεμινιστικές θεωρίες, τεchnοκαπιταλισμός και η πολυμήχανη ιστορία» διαγράφει το πλαίσιο μέσα στο οποίο η φεμινιστική θεωρία αναμετρήθηκε και αναμετρείται, με τους μετασχηματισμούς των δομών της καπιταλιστικής κοινωνίας, οι οποίες ήδη από την αρχή του δεύτερου κύματος φεμινισμού συνδέθηκαν με την τεχνολογία με έναν πολυδιάστατο τρόπο που αφορούσε εξίσου την οικονομική εκμετάλλευση, τον ρατσισμό, τον ιμπεριαλισμό, την ομοφοβία, την ταξική κυριαρχία και τη διεκδίκηση αλλαγών βασισμένη σε μια συστηματική κριτική. Η ενότητα αυτή σαφώς προσφέρει το πλαίσιο, προπάντων όμως αναδεικνύει το κρίσιμο σταυροδρόμι στο οποίο βρίσκεται σήμερα ο φεμινισμός απέναντι στον τεchnοκαπιταλισμό και στην «πολυμήχανη ιστορία», όπως λέει χαρακτηριστικά η Nancy Fraser στο κείμενό της. Τα κείμενα αυτής της ενότητας μας βοηθούν να κατανοήσουμε τη συνύφανση των ιδιαίτερων κριτηρίων που αφορούν την παγκοσμιοποιημένη τεχνολογική συνθήκη που ώθησαν και το Κέντρο να στρέψει το ενδιαφέρον του στο συγκεκριμένο πεδίο. Μας παρέχει την ενοσιολογική εργαλειοθήκη και συγχρόνως την πρόσβαση σε μια σειρά νέων όρων που επιτρέπουν την κατανόηση και κριτική ερμηνευτική προσέγγιση της σύγχρονης συνθήκης. Στα κείμενα καθίσταται πρωτίστως σαφές ότι η σχέση της τεχνολογίας-φύλου και της «ενσώματης τεχνολογίας» ακόμα, που αφορά τεχνολογίες που εισχωρούν στο σώμα και προσβλέπουν στην οικειοποίηση ολόκληρης της ζωής των εργαζόμενων και των κοινωνικών τους σχέσεων, απο-

τελούν κορυφαίο ζήτημα ως προς τις στρατηγικές των επόμενων δεκαετιών, όπως τονίζει η Άντζελα Δημητρακάκη, και τέτοιου είδους μετασχηματισμοί, όπως έχει δείξει η ιστορία, δεν είναι αποτέλεσμα της ίδιας της τεχνολογίας αλλά της φεμινιστικής πολιτικής και των διεκδικήσεών της.

Η δεύτερη ενότητα «Φασματικότητες και αισθητικές πρακτικές» είναι αφιερωμένη στη σχέση τέχνης και τεχνολογίας. Το έργο του Κέντρου επικεντρώνεται στον δυναμικό ρόλο που μπορούν να διαδραματίσουν οι φεμινιστικές καλλιτεχνικές πρακτικές τόσο σε συμβολικό όσο και σε πραγματιστικό επίπεδο, καθώς, άλλωστε, αυτά τα δύο επίπεδα δεν είναι ερμητικά διαχωρισμένα. Τα κείμενα αυτής της ενότητας δείχνουν με ουσιαστικό τρόπο ότι οι αισθητικές πρακτικές μας επιτρέπουν να κινητοποιούμαστε πολιτικά, να παράγουμε έναν δυναμικό χώρο κριτικής και ενδυνάμωτικής ανσημασιοδότησης, να «επιτελούμε οπτικές και αισθησιακές εξοικειώσεις και ανοικειώσεις», να παράγουμε ρηξικέλευθες επιστημολογίες και να «διαταράσσουμε την οπτική, αισθησιακή και αναπαραστατική βία», όπως γίνεται φανερό και μέσα από απτά παραδείγματα (που μπορεί να εκτείνονται από την τέχνη έως τον ακτιβισμό) στη συζήτηση της Αθηνάς Αθανασίου με την Άλκηστη Ευθυμίου. Οι πρακτικές που προτείνουν τα κείμενα και αυτές που δοκιμάζουμε στο Κέντρο, τοποθετούνται στο διευρυμένο πεδίο του πολιτισμού στο οποίο διαπλέκονται υποκείμενα, αντικείμενα, μπος, που αφορούν το φυσικό, το εικονικό, το πραγματικό, το φαντασιακό και τη δικτυωμένη πραγματικότητα, τον διασυνδεδεμένο, κινητό και επιταχυνόμενο τρόπο ζωής. Αυτές οι αισθητικές πρακτικές προτείνουν νέους τρόπους σκέψης, νέα μέσα για την αναδιαμόρφωση όχι μόνο της αισθητικής παραγωγής αλλά της ίδιας της δημόσιας σφαίρας. Καθώς η δημόσια σφαίρα καθορίζεται από τον τρόπο που επιτελούμε τους εαυτούς μας, από τη γλώσσα που χρησιμοποιούμε, από τη θέση που παίρνουμε στους δρόμους, στα κοινωνικά μέσα δικτύωσης, σε οποιαδήποτε δημόσια έκφραση ως προς τα κρίσιμα ζητήματα και τους θεσμούς. Και σίγουρα, όπως γίνεται σαφές από τα κείμενα, η δημόσια σφαίρα μεταλλάσσεται όσο η φεμινιστική διάνοια αναλαμβάνει ευθύνη και δράση για τις αναπαραστάσεις, τις αρθρώσεις και τις συναρθρώσεις, για την καθιέρωση των ίδιων των νοημάτων. Οι αισθητικές πρακτικές δεν είναι απλώς μια περιγραφή της τρέχουσας κατάστασης, του πώς γίνονται τα πράγματα, αλλά ένας προσδιορισμός των δυνατοτήτων των νέων μορφών αναδυόμενης γνώσης, αίσθησης και συν-αισθήματος. Και αυτά, όσο αφηρημένα ή απτά μπορεί να είναι, εννοούν, ωστόσο, μια εντελώς υλική κατάσταση, τοποθεσία και δύναμη. Το πεδίο της τέχνης διέπεται και αυτό από τις τεχνολογίες της παγκοσμιοποιημένης οικονομίας και εργασίας. Όπως μας δείχνει και η Angela McRobbie, η αγορά της δημιουργικής εργασίας εξελίσσεται σε χώρο ανάπτυξης άκρως κανονιστικών θηλυκοτήτων. Η McRobbie υπογραμμίζει τη σημασία της διαμόρφωσης κριτικού Λόγου και πρακτικών, τα οποία θέτουν τη δημιουργική εργασία ως μια κεντρική πλατφόρμα νέων τρόπων και ύφους πολιτικής δράσης και πολιτικών εκστρατειών. Η ίδια η τέχνη και η εργασία μέσα σε αυτή μπορούν να θέσουν τον ορίζοντα προκειμένου να διερευνηθούν και να εφευρευθούν τρόποι ζωής εντός ενός νέου πολιτικού φαντασιακού, τρόποι αναδίπλωσης σε νέες μορφές πολιτικής οργάνωσης βασισμένης σε συμμαχίες ποικίλων φεμινιστικών κυμάτων και πολιτικών κατευθύνσεων. Οι φεμινιστικές αισθητικές πρακτικές μπορούν να διαμορφώσουν και να φασματοποιήσουν έναν «χώρο εμφάνισης», έναν τόπο συλλογικής δυνατότητας εναλλακτικής φαντασίας και δημιουργίας ιστοριών. Όπως μας

διδάσκουν οι φεμινιστικές φωνές, αυτό που μετράει είναι η συνεχιζόμενη προσπάθεια δημιουργίας νέων χώρων διαλόγου, επανεγγραφής πολιτιστικών αφηγήσεων και καθορισμού των όρων μιας άλλης προοπτικής - μιας όψης από «αλλού». Και, όπως λέει η Teresa de Lauretis, αυτό το «αλλού» δεν είναι κάποιο μυθικό μακρινό παρελθόν ή κάποια ουτοπική μελλοντική ιστορία: είναι το αλλού του Λόγου εδώ και τώρα.

Τα κείμενα της τρίτης ενότητας «Τεχνολογίες, ενσωματότητα και τοποθετημένες γνώσεις» ξεσκεπάζουν τα ιδεολογικά προτάγματα μιας αποσαρκωμένης επιστημονικής αντικειμενικότητας, που διατηρεί δεσμούς με τον милитарισμό, τον καπιταλισμό, την αποικιοκρατία, μιας τεχνοκρατικής και σοβινιστικής τεχνολογίας και επιστήμης, που λειτουργικοποιεί, σε διάφορες εκφάνσεις της, το σώμα στον μέγιστο βαθμό. Σύμφωνα με τη Braidotti, όλες οι τεχνολογίες έχουν μια ισχυρή βιοπολιτική επίδραση πάνω στο ενσώματο υποκείμενο με το οποίο διασταυρώνονται. Αυτό δεν αφορά μόνο τα εκθαμβωτικά σώματα της τεχνολογίας αιχμής, τους πιλότους των μαχητικών αεροσκαφών, τους αθλητές και τους αστέρες του κινηματογράφου, αλλά επίσης τα ανώνυμα πλήθη του κακοπληρωμένου και ψηφιακού προλεταριάτου που τροφοδοτεί την τεχνολογικά ορμώμενη παγκόσμια οικονομία χωρίς ποτέ να έχει πρόσβαση το ίδιο σε αυτή, λέει στο επίσης, κλασικό πια κείμενό της *The Posthuman* (Το Μετανθρώπινο), απόσπασμα του οποίου συμπεριλαμβάνεται σε αυτό τον τόμο. Τα κείμενα αυτής της ενότητας προβληματοποιούν τολμηρά αυτή τη συνθήκη και στοχάζονται πάνω στις δυνατότητες που προσφέρει μια φεμινιστική θεώρηση για μια περιεκτικότερη, ισχυρότερη επιστήμη και τεχνολογία που περιλαμβάνει πολλαπλές ενσώματες οπτικές και θεωρήσεις. Όπως μας δίδαξε η Haraway, οι επιμέρους εντοπίσιμες, κριτικές γνώσης που εναντιώνονται την απολυτοποίηση και τον σχετικισμό των ιδεολογιών της αντικειμενικότητας διατηρούν τη δυνατότητα δικτύων συνδέσεων, που ονομάζονται αλληλεγγύη στην πολιτική και κοινές συζητήσεις στην επιστημολογία, μεταχειρίζονται προνομιακά την αμφισβήτηση, την αποδόμηση, την ένθερμη κατασκευή, τις δικτυωμένες συνδέσεις και την ελπίδα για τον μετασχηματισμό των συστημάτων της γνώσης και των τρόπων όρασης. Κυρίως, μας επιτρέπουν να δούμε την επιστήμη και την τεχνολογία ως πεδία οραματισμού που διασυνδέει πολιτικές και επιστημολογίες τοπικότητας, θέσης και τοποθέτησης, διασυνδεδεμένης μερικότητας και όχι σαρωτικής παγκοσμιοτητας.

Τα κείμενα αυτής της ενότητας είναι δείγματα μερικών, τοποθετημένων και διαφορετικών γνώσεων, επιστημολογιών τοπικότητας ως προς την τεχνολογία, την επιστήμη, την τέχνη. Αυτή η ενότητα μιλά, με τα λόγια της Judith Butler για τα «όρια όσων νομίζουμε ότι ξέρουμε». Συναντάμε εδώ τις θεωρήσεις του κυβερνοφεμινισμού που εξέφρασαν τον ενθουσιασμό τους για το νέο σύμπαν των υπολογιστών, το οποίο πρόσφερε νέες μορφές αντίστασης και υπήρξε αρωγός χειραφέτησης, ταυτόχρονα, όμως, εκφράζονται και οι προβληματισμοί για την «επόμενη στάση μετά την ουτοπία», όπως χαρακτηριστικά λέει η Cornelia Sollfrank, που συνοδεύτηκε από τη συνειδητοποίηση ότι η ίδια η τεχνολογία που μας επιτρέπει να οραματιζόμαστε έχει υπάρξει κατ' εξοχήν μέσο ελέγχου, παρακολούθησης, καταπίεσης και νέων μορφών εκμετάλλευσης. Ακόμα, μέσα από αυτή τη διαδρομή, αφουγκραζόμαστε τις ιδέες ενός κριτικού οικοφεμινισμού που δεν αντιλαμβάνεται τη σχέση φύσης και τεχνολογίας αιτιοκρατικά και μονοδιάστατα, απορρίπτοντας την τεχνολογία υπέρ μιας μυθικής επιστροφής στη φύση, αλλά στρέφει την προσοχή μας στην αναγκαιότητα μιας πλήρους υλιστικής

ανάλυσης του κοινωνικού μεταβολισμού εντός της παγκοσμιοποιημένης τεχνολογίας προκειμένου να συγκροτήσουμε ακριβέστερες διαγνώσεις αναφορικά με την κρίση του πολιτισμού η οποία, όπως σημειώνει η Yago Herrero, δεν βρίσκεται εκτός των ανησυχιών της συμβατικής οικονομίας. Ταυτόχρονα, βρίσκει τις διαδρομές που εκτείνονται και πέραν του «φυσικού», συναντά τα «φρικιά» του Paul Preciado, που διεκδικούν για εμάς το δικαίωμα όχι στη φύση αλλά στην τεχνολογία, στην πειρατεία και στην ακροβασία μια «άλλης» χρήσης της βιοτεχνολογίας, επανακτώντας το δικαίωμα της συμμετοχής στην κατασκευή βιοπολιτικών μυθοπλασιών, όπως χαρακτηριστικά λέει ο συγγραφέας.

Έχοντας φτάσει στον 21^ο αιώνα και έχοντας διανύσει τη διαδρομή που περιγράφουν οι συγγραφείς αυτού του βιβλίου, μπορούμε με τα εργαλεία που μας προμηθεύουν να σκεφτούμε τι μπορεί να προσφέρει σήμερα μια τεχνοαισθητική φεμινιστική θεωρία και πρακτική προκειμένου να οργανώσουμε δυναμικούς χώρους παρεμβάσεων. Επιμένοντας στη διαφορά και στην ασυμμετρία, αναζητώντας και στηρίζοντας νέες επιστημολογίες, καλλιεργώντας την ιστορική αυτογνωσία και την πολιτική συνείδηση, αντιμιλώντας και αντιστρέφοντας τα προγράμματα βιοπολιτικής εξουσίας, ανανεώνοντας δυναμικά το ενδιαφέρον για τις πρακτικές και τους λόγους για τη φροντίδα και τη θεραπεία των τραυμάτων, μια πληθυντική τεχνοαισθητική θεωρία και πρακτική μπορεί να κατασκευάσει το φάσμα ασφαλών χώρων του παρόντος για να διαμορφώσουμε μαχητικά το μέλλον.

Ελπίδα Καραμπα

ΦΕΜΙΝΙΣΤΙΚΕΣ ΘΕΩΡΙΕΣ,
ΤΕΧΝΟΚΑΠΙΤΑΛΙΣΜΟΣ ΚΑΙ
Η ΠΟΛΥΜΗΧΑΝΗ ΙΣΤΟΡΙΑ

|

ΦΕΜΙΝΙΣΜΟΣ, ΚΑΠΙΤΑΛΙΣΜΟΣ ΚΑΙ Η ΠΟΛΥΜΗΧΑΝΗ ΙΣΤΟΡΙΑ

NANCY FRASER

Μετάφραση: Δ. Σαλταμπάσης

Θα ήθελα εδώ να κάνω μια ευρεία αναφορά στον φεμινισμό του δεύτερου κύματος. Όχι σε αυτό ή σ' εκείνο το ακτιβιστικό ρεύμα, ούτε σ' ετούτη ή σ' εκείνη την παραφυάδα φεμινιστικής θεωρίας· ούτε σε αυτό ή σ' εκείνο το γεωγραφικό κομμάτι του κινήματος, ούτε σ' ετούτο ή σ' εκείνο το κοινωνιολογικό στρώμα γυναικών. Αντίθετα, θέλω να προσπαθήσω να δω τον φεμινισμό του δεύτερου κύματος στο σύνολό του, ως κοινωνικό φαινόμενο μιας ολόκληρης εποχής. Ανατρέχοντας στα περίπου σαράντα σχεδόν χρόνια φεμινιστικού ακτιβισμού, θέλω να επιχειρήσω μια αξιολόγηση της όλης πορείας και της ιστορικής σημασίας του κινήματος. Κοιτώντας πίσω, ωστόσο, ελπίζω επίσης να μας βοηθήσω να κοιτάξουμε μπροστά. Επανεξετάζοντας την πορεία που έχουμε διανύσει, ελπίζω να διαφωτίσω τις προκλήσεις που αντιμετωπίζουμε σήμερα, σε μια περίοδο μαζικής οικονομικής κρίσης, κοινωνικής αβεβαιότητας και πολιτικής επανευθυγράμμισης.

Θα αφηγηθώ, λοιπόν, μια ιστορία για το αδρό περίγραμμα και τη συνολική σημασία του φεμινισμού του δεύτερου κύματος. Ιστορική αφήγηση όσο και κοινωνική-θεωρητική ανάλυση, η ιστορία μου κινείται γύρω από τρία σημεία στον χρόνο, το καθένα από τα οποία τοποθετεί τον φεμινισμό του δεύτερου κύματος σε σχέση με μια συγκεκριμένη στιγμή στην ιστορία του καπιταλισμού. Το πρώτο σημείο αναφέρεται στις απαρχές του κινήματος, στο πλαίσιο αυτού που θα αποκαλέσω «κρατικό καπιταλισμό». Εδώ προτείνω να χαρτογραφήσω την ανάδυση του φεμινισμού δεύτερου κύματος μέσα από την αντιιμπεριαλιστική Νέα Αριστερά, ως ριζοσπαστική πρόκληση για τον διάχυτο ανδροκεντρισμό των κοινωνιών του κρατικού καπιταλισμού στη μεταπολεμική εποχή. Επιθεωρώντας αυτή τη φάση, θα εντοπίσω τη θεμελιώδη υπόσχεση χειραφέτησης του κινήματος στην εκτεταμένη του αίσθηση περί αδικίας και στη δο-

μική του κριτική ανάλυση της κοινωνίας. Το δεύτερο σημείο αναφέρεται στη διαδικασία ανέλιξης του φεμινισμού μέσα στο ριζικά διαφορετικό κοινωνικό πλαίσιο του ανερχόμενου νεοφιλελευθερισμού. Εδώ, προτείνω να χαρτογραφώ όχι μόνο τις εξαιρετικές επιτυχίες του κινήματος, αλλά και την ανησυχπητική σύγκλιση ορισμένων από τα ιδανικά του με τις αξιώσεις μιας αναδυόμενης νέας μορφής καπιταλισμού, μετα-φορντικής, «αποδιοργανωμένης», διεθνικής. Επιθεωρώντας αυτή τη φάση, θα ρωτήσω μήπως ο φεμινισμός του δεύτερου κύματος παρείχε άθελά του ένα βασικό συστατικό γι' αυτό που οι Luc Boltanski και Ève Chiapello αποκαλούν «το νέο πνεύμα του καπιταλισμού». Το τρίτο σημείο αναφέρεται σε έναν πιθανό αναπροσανατολισμό του φεμινισμού στο παρόν πλαίσιο της καπιταλιστικής κρίσης και του πολιτικού αναπροσανατολισμού στις ΗΠΑ, που θα μπορούσε να σηματοδοτήσει την αρχή της μετάβασης από τον νεοφιλελευθερισμό σε μια νέα μορφή κοινωνικής οργάνωσης. Προτείνω την εξέταση των προοπτικών επανενεργοποίησης της χειραφετητικής υπόσχεσης του φεμινισμού σε έναν κόσμο που έχει συγκλονιστεί από τις δίδυμες κρίσεις του χρηματοοικονομικού κεφαλαίου και της ηγεμονίας των ΗΠΑ, και που αναμένει τώρα την εξέλιξη της προεδρίας του Barack Obama.

Γενικά, λοιπόν, προτείνω την τοποθέτηση της τροχιάς του φεμινισμού του δεύτερου κύματος σε σχέση με την πρόσφατη ιστορία του καπιταλισμού. Με αυτό τον τρόπο, ελπίζω να βοηθήσω στην αναζωογόνηση του είδους της σοσιαλιστικής-φεμινιστικής θεωρίας που με ενέπνευσε για πρώτη φορά πριν από δεκαετίες και που φαίνεται να αποτελεί ακόμη τη μεγαλύτερη ελπίδα μας για την αποσαφήνιση των προοπτικών της δικαιοσύνης των φύλων στην παρούσα περίοδο. Ο στόχος μου, ωστόσο, δεν είναι να ανακυκλώσω παρωχημένες θεωρίες διπλών συστημάτων, αλλά να ενσωματώσω τα καλύτερα στοιχεία της πρόσφατης φεμινιστικής θεωρίας σε εκείνα της πρόσφατης κριτικής θεώρησης του καπιταλισμού.

Για να διευκρινίσω τη λογική πίσω από αυτή την προσέγγιση, επιτρέψτε μου να εξηγήσω τη δυσαρέσκειά μου προς την πιο διαδεδομένη ίσως αντίληψη περί φεμινισμού του δεύτερου κύματος. Λέγεται συχνά ότι η σχετική επιτυχία του κινήματος στον μετασχηματισμό του πολιτιστικού πλαισίου έρχεται σε πλήρη αντίθεση με τη σχετική αποτυχία του στον μετασχηματισμό των θεσμών. Αυτή η εκτίμηση είναι δίκαιο μαχαίρι: αφενός, τα φεμινιστικά ιδανικά περί ισότητας των φύλων, τόσο αμφιλεγόμενα τις προηγούμενες δεκαετίες, έχουν τώρα εγκατασταθεί πλήρως στο κοινωνικό κέντρο· αφεντέρου, εξακολουθούν να μην έχουν ακόμη εφαρμοστεί στην πράξη. Έτσι, οι φεμινιστικές κριτικές, για παράδειγμα, που ασκήθηκαν κατά της σεξουαλικής παρενόχλησης, της σεξουαλικής παράνομης διακίνησης και της ανισότητας των αμοιβών, οι οποίες δεν πάει και πολύς καιρός που θεωρούνταν εμπρηστικές, έχουν γίνει σήμερα ευρέως αποδεκτές· εντούτοις, αυτή η βαθιά αλλαγή σε επίπεδο αντιλήψεων δεν έχει διόλου εξαλείψει αυτές τις πρακτικές. Έτσι, παρ' όλο που υποστηρίζεται συχνά ότι ο φεμινισμός του δεύτερου κύματος προκάλεσε μια κατακλυσμαία πολιτιστική επανάσταση, η τεράστια αλλαγή στις αντιλήψεις [*mentalités*] δεν έχει (ακόμη) μεταφραστεί σε διαρθρωτικές, θεσμικές αλλαγές.

Είναι βάσιμη αυτή η άποψη, που ορθώς υπογραμμίζει την ευρεία αποδοχή των φεμινιστικών ιδεών σήμερα. Η θέση περί πολιτιστικής επιτυχίας και θεσμικής αποτυχίας, όμως, δεν αρκεί για να φωτίσει την ιστορική σημασία και τις μελλοντικές προοπτικές του δεύτερου κύματος του φεμινισμού. Το να υποστηρίξουμε ότι οι θε-

σμοί έχουν μείνει πίσω σε σχέση με τον πολιτισμό, λες και το ένα μπορεί να αλλάξει χωρίς να αλλάξει μαζί και το άλλο, σημαίνει ότι δεν μένει παρά να εκσυγχρονίσουμε τους θεσμούς για να ευοδωθούν και οι φεμινιστικές ελπίδες. Συνέπεια αυτού είναι να αποκρύπτεται μια πιο περίπλοκη, ανησυχητική πιθανότητα: ότι η διάδοση των πολιτιστικών αντιλήψεων που γεννήθηκαν από το δεύτερο κύμα υπήρξε αναπόσπαστο κομμάτι ενός άλλου κοινωνικού μετασχηματισμού, απρόβλεπτου και αθέλητου από τις φεμινίστριες ακτιβίστριες - ενός ριζικού μετασχηματισμού στην κοινωνική οργάνωση του μεταπολεμικού καπιταλισμού. Αυτή η δυνατότητα μπορεί να διατυπωθεί πιο έντονα: οι πολιτιστικές αλλαγές τις οποίες επιτάχυνε το δεύτερο κύμα, ευπρόσδεκτες από μόνες τους, χρησίμευσαν στη νομιμοποίηση ενός διαρθρωτικού μετασχηματισμού της καπιταλιστικής κοινωνίας ο οποίος έρχεται σε άμεση αντίθεση με τα φεμινιστικά οράματα για μια δίκαιη κοινωνία.

Στο παρόν δοκίμιο σκοπεύω να διερευνήσω αυτή την ενοχλητική πιθανότητα. Η υπόθεσή μου μπορεί να διατυπωθεί ως εξής: το πραγματικά καινούργιο στοιχείο στο δεύτερο κύμα ήταν ο τρόπος με τον οποίο συνέθεσε, σε μια κριτική του ανδροκεντρικού κρατικού καπιταλισμού, τρεις αναλυτικά διακριτές διαστάσεις αδικίας ως προς το φύλο: την οικονομική, την πολιτιστική και την πολιτική. Οι φεμινίστριες παρήγαγαν μια κριτική που ήταν συγχρόνως πολύπτυχη και συστηματική υποβάλλοντας τον κρατικό καπιταλισμό σε μια πλατιά και πολύπλευρη εξέταση που περιλάμβανε κατά βούληση αυτές τις τρεις προοπτικές. Στις επόμενες δεκαετίες, ωστόσο, οι τρεις διαστάσεις της αδικίας διαχωρίστηκαν, τόσο μεταξύ τους όσο και από την κριτική του καπιταλισμού. Με τον κατακερματισμό της φεμινιστικής κριτικής ήρθε η επιλεκτική ενσωμάτωση και η μερική αποκατάσταση ορισμένων από τις παραφυάδες της. Χωρισμένες μεταξύ τους και από την κοινωνική κριτική που τις ενσωμάτωνε, οι ελπίδες του δεύτερου κύματος επιστρατεύτηκαν στην υπηρεσία ενός εγχειρήματος που έρχεται σε αντίθεση με το ευρύτερο, ολιστικό όραμά μας για μια δίκαιη κοινωνία. Σε ένα ωραίο παράδειγμα του πόσο πολυμήχανη είναι η ιστορία, οι ουτοπικές επιθυμίες αναβίωσαν ως τάσεις αισθημάτων που νομιμοποίησαν τη μετάβαση σε μια νέα μορφή καπιταλισμού: μεταφορντική, διεθνική, νεοφιλελεύθερη.

Στη συνέχεια, προτείνω να επεξεργαστώ αυτή την υπόθεση σε τρία στάδια, τα οποία αντιστοιχούν στους τρεις άξονες που ανέφερα προηγουμένως. Ως πρώτο βήμα, θα ανασυγκροτήσω την κριτική του δεύτερου κύματος του φεμινισμού περί ανδροκεντρικού κρατικού καπιταλισμού ως σύγκλιση ενδιαφερόντων με τρεις προοπτικές περί δικαιοσύνης: την αναδιανομή, την αναγνώριση και την εκπροσώπηση. Ως δεύτερο βήμα, θα σκιαγραφήσω τη διάλυση αυτού του συνδυασμού και την επιλεκτική στρατολόγηση ορισμένων από τα συστατικά του για τη νομιμοποίηση του νεοφιλελεύθερου καπιταλισμού. Ως τρίτο, θα σταθμίσω τις προοπτικές για ανάκτηση της χειραφετητικής υπόσχεσης του φεμινισμού στην παρούσα στιγμή οικονομικής κρίσης και πολιτικού ανοίγματος.

1. Φεμινισμός και Κρατικός Καπιταλισμός

Επιτρέψτε μου να ξεκινήσω τοποθετώντας την εμφάνιση του δεύτερου κύματος του φεμινισμού στο πλαίσιο του κρατικού καπιταλισμού. Με τον όρο «κρατικός καπιταλισμός» εννοώ τον ηγεμονικό κοινωνικό σχηματισμό στη μεταπολεμική εποχή, έναν

κοινωνικό σχηματισμό στον οποίο τα κράτη έπαιξαν ενεργό ρόλο στην καθοδήγηση των εθνικών τους οικονομιών.¹ Μας είναι πιο οικεία η μορφή του κρατικού καπιταλισμού στα κράτη πρόνοιας αυτού που ονομαζόταν τότε Πρώτος Κόσμος, ο οποίος χρησιμοποίησε Κεϋνσιανά εργαλεία για να μαλακώσει τους ενδημικούς κύκλους ανόδου και καθόδου [«boom–bust»] του καπιταλισμού. Βασιζόμενοι στις εμπειρίες του Κραχ και του σχεδιασμού της περιόδου του πολέμου, αυτά τα κράτη εφάρμοσαν διάφορες μορφές παρεμβατισμού (*dirigism*), όπως οι επενδύσεις σε υποδομές, η βιομηχανική πολιτική, η αναδιανεμητική φορολογία, η κοινωνική πρόνοια, η ρύθμιση των επιχειρήσεων, η εθνικοποίηση ορισμένων βασικών βιομηχανιών και η απο-εμπορευματοποίηση δημόσιων αγαθών. Αν και τα πλουσιότερα και ισχυρότερα κράτη του ΟΟΣΑ ήταν εκείνα που κατάφεραν να «οργανώσουν» τον καπιταλισμό με μεγαλύτερη επιτυχία τις δεκαετίες μετά το 1945, μια παραλλαγή του κρατικού καπιταλισμού θα μπορούσε επίσης να εντοπιστεί σε αυτό που αποκαλούνταν τότε Τρίτος Κόσμος. Στις φτωχές πρώην αποικίες, τα πρόσφατα ανεξαρτητοποιημένα «αναπτυξιακά κράτη» [*developmental states*] προσπάθησαν να χρησιμοποιήσουν τα πιο περιορισμένα μέσα τους για να πυροδοτήσουν την εθνική οικονομική ανάπτυξη μέσω πολιτικών υποκατάστασης των εισαγωγών, επενδύσεων σε υποδομές, εθνικοποίησης βασικών βιομηχανιών και δημόσιων δαπανών για την εκπαίδευση.²

Χρησιμοποιώ λοιπόν γενικά αυτή την έκφραση για να αναφερθώ στα κράτη πρόνοιας του ΟΟΣΑ και στα πρώην αποικιακά αναπτυξιακά κράτη της μεταπολεμικής περιόδου. Σε αυτές τις χώρες, τελικά, ήταν που πρωτοέσκασε το δεύτερο κύμα φεμινισμού στις αρχές της δεκαετίας 1970. Για να εξηγήσω τι ακριβώς προκάλεσε αυτό το κύμα, επιτρέψτε μου να σημειώσω τέσσερα καθοριστικά χαρακτηριστικά της πολιτικής κουλτούρας του κρατικού καπιταλισμού:

→ *Οικονομισμός*. Εξ ορισμού, ο κρατικός καπιταλισμός συνίστατο στη χρήση της δημόσιας πολιτικής εξουσίας για τη ρύθμιση (και σε ορισμένες περιπτώσεις, την αντικατάσταση) των οικονομικών αγορών. Αυτό ήταν σε μεγάλο βαθμό ένα ζήτημα διαχείρισης κρίσεων προς το συμφέρον του κεφαλαίου. Ωστόσο, τα εν λόγω κράτη άντλησαν μεγάλο μέρος της πολιτικής τους νομιμότητας από τους ισχυρισμούς τους περί πρόωθησης της κοινωνικής ένταξης και ισότητας και της διαταξικής αλληλεγγύης. Εντούτοις, αυτά τα ιδανικά ερμηνεύτηκαν με οικονομίστικο και ταξικο-κεντρικό τρόπο. Στην πολιτική κουλτούρα του κρατικού καπιταλισμού, τα κοινωνικά ζητήματα τέθηκαν κυρίως με διανεμητικούς όρους, ως θέματα που αφορούν τη δίκαιη κατανομή των προς διαμοιρασμό αγαθών, ιδίως του εισοδήματος και των θέσεων ερ-

1 Για μια ανάλυση του όρου, βλ. Pollock, F. (1982). *State Capitalism: Its Possibilities and Limitations*. Στο Arato, A. & Gebhardt, E. (επιμ.), *The Essential Frankfurt School Reader*. London: Continuum, σσ. 71-94. Pollock, F. (1989). Κρατικός καπιταλισμός: οι δυνατότητες και τα όριά του (μτφ. Γ. Μερτίκας). *Λεβιάθαν*, 05, σσ. 61-86.

2 Είναι περιβόητο πόσο οργανωμένη από το κράτος ήταν η οικονομική ζωή στο κομμουνιστικό μπλοκ και τότε, και υπάρχουν και εκείνοι που επιμένουν ακόμη να το αποκαλούν αυτό κρατικό καπιταλισμό. Αν και έχει μια δόση αλήθειας αυτή η άποψη, θα ακολουθήσω την πιο συμβατική οδό, εξαιρώντας αυτή την περιοχή από αυτή την πρώτη στιγμή της ιστορίας μου, εν μέρει επειδή μόνο μετά το 1989 ήταν που ο φεμινισμός του δεύτερου κύματος αναδείχθηκε σε πολιτική δύναμη στις χώρες εκείνες, πρώην κομμουνιστικές τότε πλέον.

γασίας, ενώ οι κοινωνικές διαιρέσεις εξετάστηκαν κυρίως μέσω του πρίσματος της κοινωνικής τάξης. Έτσι, η πεμπτουσία της κοινωνικής αδικίας ήταν η άδικη οικονομική κατανομή και παραδειγματική έκφρασή της ήταν η ταξική ανισότητα. Το αποτέλεσμα αυτού του ταξικο-κεντρικού, οικονομικού φαντασιακού ήταν η περιθωριοποίηση, αν όχι η πλήρης απόκρυψη, άλλων διαστάσεων, θέσεων και αξόνων αδικίας.

→ *Ανδροκεντρισμός*. Επόμενο ήταν ότι η πολιτική κουλτούρα του κρατικού καπιταλισμού οραματιζόταν τον ιδανικό-τυπικό πολίτη ως εργαζόμενο άνδρα μέλος εθνοτικής πλειοψηφίας, κουβαλητή και οικογενειάρχη. Θεωρούνταν, επίσης, εν πολλοίς δεδομένο ότι ο μισθός αυτού του εργαζομένου έπρεπε να είναι ο κύριος, αν όχι ο μοναδικός, οικονομικός πόρος της οικογένειάς του, ενώ τυχόν αμοιβές που λαμβάνει η σύζυγός του έπρεπε να είναι απλώς συμπληρωματικές. Βαθιά εμφυλοποιημένη, αυτή η σύλληψη του «οικογενειακού μισθού» χρησίμευσε τόσο ως κοινωνικό ιδανικό, που υποδήλωνε εκσυγχρονισμό και ανοδική κινητικότητα, όσο και ως βάση για την κρατική πολιτική σε θέματα απασχόλησης, πρόνοιας και ανάπτυξης. Είναι βέβαιο ότι το ιδανικό διέφευγε από τις περισσότερες οικογένειες, καθώς ο μισθός ενός άνδρα σπάνια επαρκούσε από μόνος του για να συντηρήσει τα παιδιά και μια μη εργαζόμενη γυναίκα. Και είναι, επίσης, δεδομένο ότι η βιομηχανία του συστήματος Φορντ με την οποία συνδέθηκε αυτό το ιδανικό σύντομα θα επισκιαζόταν από έναν αναπτυσσόμενο τομέα χαμηλόμισθων υπηρεσιών. Στις δεκαετίες 1950 και 1960, όμως, το ιδανικό του οικογενειακού μισθού χρησίμευε ακόμη για τον καθορισμό των κανόνων του φύλου και για την πειθαρχία εκείνων που τους παραβίαζαν, ενισχύοντας την εξουσία των ανδρών στα νοικοκυριά και διοχετεύοντας τις φιλοδοξίες στην ιδιωτικοποιημένη οικιακή κατανάλωση. Είναι εξίσου σημαντικό ότι, με την αναγωγή της μισθωτής εργασίας σε αξία, η πολιτική κουλτούρα του κρατικού καπιταλισμού συγκάλυψε την κοινωνική σημασία της άμισθης παροχής υπηρεσιών φροντίδας και της αναπαραγωγικής εργασίας. Θεσμοθετώντας ανδροκεντρικές αντιλήψεις για την οικογένεια και την εργασία, πολιτογράφησε τις αδικίες του φύλου και τις κράτησε μακριά από την πολιτική διαμάχη.

→ *Κρατισμός*. Ο κρατικά οργανωμένος καπιταλισμός ήταν επίσης κρατιστικός, δι-απνεόμενος από ένα τεχνοκρατικό, διοικητικό ήθος. Στηριζόμενα σε τεχνοκράτες εμπειρογνώμονες για τον σχεδιασμό των πολιτικών και σε γραφειοκρατικούς οργανισμούς για την εφαρμογή τους, τα κράτη πρόνοιας και τα αναπτυξιακά κράτη αντιμετώπισαν εκείνους τους οποίους φαινομενικά εξυπηρετούσαν περισσότερο ως πελάτες, καταναλωτές και φορολογούμενους, παρά ως ενεργούς πολίτες. Το αποτέλεσμα ήταν μια αποπολιτικοποιημένη κουλτούρα, η οποία αντιμετώπισε τα ζητήματα της δικαιοσύνης ως τεχνικά ζητήματα, προς διευθέτηση μέσω τεχνοκρατικών υπολογισμών ή εμπορικών διαπραγματεύσεων. Απέχοντας πολύ από το να διαθέτουν τη δύναμη να ερμηνεύουν τις ανάγκες τους δημοκρατικά, μέσω πολιτικών συζητήσεων και αντιπαράθεσεων, οι απλοί πολίτες τοποθετήθηκαν (στην καλύτερη περίπτωση) ως παθητικοί αποδέκτες ικανοποιήσεων που καθορίστηκαν και διανεμήθηκαν εκ των άνω.

→ *Βεσπφαιλιανό σύστημα*. Τέλος, ο κρατικός καπιταλισμός ήταν, εξ ορισμού, ένας εθνικός σχηματισμός, που είχε ως στόχο να κινητοποιήσει τη δυνατότητα εθνών-κρατών να υποστηρίξουν την εθνική οικονομική ανάπτυξη στο όνομα -αν όχι πάντα προς το συμφέρον- του εθνικού πολιτειακού σώματος. Έχοντας καταστεί εφικτός από το ρυθμιστικό πλαίσιο του Bretton Woods, αυτός ο σχηματισμός βασίστηκε σε μια διαίρεση του πολιτικού χώρου σε εδαφικά οριοθετημένες πολιτικές συγκροτήσεις.

Ως αποτέλεσμα, η πολιτική κουλτούρα του κρατικού καπιταλισμού θεσμοθέτησε τη «βεστφαλιανή» άποψη ότι οι δεσμευτικές υποχρεώσεις για δικαιοσύνη ισχύουν μόνο μεταξύ συμπολιτών. Υποθέτοντας τη μερίδα του λέοντος των κοινωνικών αγώνων της μεταπολεμικής εποχής, αυτή η άποψη διοχέτευσε τις αξιώσεις για δικαιοσύνη στις εγχώριες πολιτικές αρένες των εδαφικών κρατών. Το αποτέλεσμα, παρά τους ισχυρισμούς περί υποστήριξης των διεθνών ανθρωπίνων δικαιωμάτων και της αντιιμπεριαλιστικής αλληλεγγύης, ήταν η περικοπή του πεδίου της δικαιοσύνης, περιθωριοποιώντας, εάν όχι συγκαλύπτοντας πλήρως, τις διασυννοριακές αδικίες.³

Σε γενικές γραμμές, λοιπόν, η πολιτική κουλτούρα του κρατικού καπιταλισμού ήταν οικονομίστικη, ανδροκεντρική, κρατιστική και βεστφαλιανή - χαρακτηριστικά που όλα τους μπήκαν στο στόχαστρο στα τέλη της δεκαετίας 1960 και 1970. Εκείνα τα χρόνια του εκρηκτικού ριζοσπαστισμού, οι φεμινίστριες του δεύτερου κύματος συνέπραξαν με τη Νέα Αριστερά και τους αντιιμπεριαλιστικούς ομολογούς τους στην αμφισβήτηση του οικονομισμού, του κρατισμού και (σε μικρότερο βαθμό) του βεστφαλιανού συστήματος του κρατικού καπιταλισμού, αμφισβητώντας ταυτόχρονα τον ανδροκεντρισμό του τελευταίου - και μαζί του, τον σεξισμό των συντρόφων και συμμάχων τους. Ας εξετάσουμε αυτά τα σημεία ένα προς ένα.

→ *Φεμινισμός του δεύτερου κύματος εναντίον οικονομισμού.* Απορρίπτοντας την αποκλειστική ταύτιση της αδικίας με την ταξικά άδικη διανομή, οι φεμινίστριες του δεύτερου κύματος συνέπραξαν με άλλα χειραφετητικά κινήματα για να ανοίξουν το περιοριστικό, οικονομιστικό φαντασιακό του κρατικού καπιταλισμού. Πολιτικοποιώντας το «προσωπικό», επέκτειναν την έννοια της δικαιοσύνης, ερμηνεύοντας εκ νέου ως αδικίες τις κοινωνικές ανισότητες που από αμνημονεύτων χρόνων είχαν γίνει αντικείμενο παράβλεψης, ανοχής ή εκλογίκευσης. Απορρίπτοντας τόσο την αποκλειστική εστίαση του μαρξισμού στην πολιτική οικονομία όσο και την αποκλειστική εστίαση του φιλελευθερισμού στο δίκαιο, αποκάλυψαν τις αδικίες που βρίσκονται αλλού - στην οικογένεια και στις πολιτιστικές παραδόσεις, στην κοινωνία των πολιτών και στην καθημερινή ζωή. Επιπλέον, οι φεμινίστριες του δεύτερου κύματος επέκτειναν τον αριθμό των πεδίων που θα μπορούσαν να υποθάλουν αδικία. Απορρίπτοντας την υπεροχή της τάξης, οι σοσιαλίστριες-φεμινίστριες, οι μαύρες φεμινίστριες και οι αντιιμπεριαλιστικές φεμινίστριες αντιτάχτηκαν επίσης στις ριζοσπαστικές-φεμινιστικές προσπάθειες να εγκαταστήσουν το φύλο στην ίδια εκείνη κατηγορική προνομιακή θέση. Εστιάζοντας όχι μόνο στο φύλο, αλλά και στην τάξη, τη φυλή, τη σεξουαλικότητα και την εθνικότητα, πρωτοστάτησαν σε μια «διαθεματική» εναλλακτική που σήμερα είναι ευρέως αποδεκτή. Τέλος, οι φεμινίστριες του δεύτερου κύματος επέκτειναν το πεδίο της δικαιοσύνης ώστε να συμπεριλάβει ζητήματα προηγουμένως θεωρούμενα ως ιδιωτικά, όπως η σεξουαλικότητα, η οικιακή εργασία, η αναπαραγωγή και η βία κατά των γυναικών. Με αυτό τον τρόπο, διεύρυναν αποτελεσματικά την έννοια της αδικίας ώστε να συμπεριλάβει όχι μόνο τις οικονομικές ανισότητες αλλά και τις ιεραρχίες της κοινωνικής θέσης και τις ασυμμετρίες της πολιτικής εξουσίας. Εκ των

3 Για μια εκτενέστερη περιγραφή του «Westphalian political imaginary», βλ. Fraser, N. (2005). Reframing Justice in a Globalizing World. *New Left Review*, 36. Ανακτήθηκε από: <https://newleftreview.org/issues/ii36/articles/nancy-fraser-reframing-justice-in-a-globalizing-world>

υστέρων, μπορούμε να πούμε ότι αντικατέστησαν μία μονιστική, οικονομίστικη άποψη της δικαιοσύνης με μία ευρύτερη, τρισδιάστατη κατανόηση, που περιλαμβάνει την οικονομία, τον πολιτισμό και την πολιτική.

Το αποτέλεσμα δεν ήταν μια απλή απαρίθμηση μεμονωμένων θεμάτων. Αντιθέτως, αυτό που συνέδεε την πληθώρα των πρόσφατα ανακαλυφθέντων αδικιών ήταν η αντίληψη ότι η υποταγή των γυναικών ήταν συστημική, θεμελιωμένη στις βαθιές δομές της κοινωνίας. Οι φεμινίστριες του δεύτερου κύματος διαφωνούσαν, βεβαίως, για το ποιος είναι ο καλύτερος τρόπος να χαρακτηρίσουμε την κοινωνική ολότητα - είτε ως «πατριαρχία», ως ένα αμάλγαμα «διπλού συστήματος» καπιταλισμού και πατριαρχίας, είτε ως ιμπεριαλιστικό παγκόσμιο σύστημα, ή, κατά την άποψη που προτιμώ, ως ιστορικά συγκεκριμένη, ανδροκεντρική μορφή κρατικής καπιταλιστικής κοινωνίας, δομημένη από τρεις αλληλοδιεισδυτικές τάξεις υποταγής: (κακο-) διανομή, (κακο-) αναγνώριση και (κακο-) αντιπροσώπευση. Παρά τις διαφορές αυτές, ωστόσο, οι περισσότερες φεμινίστριες του δεύτερου κύματος -με την αξιοσημείωτη εξαίρεση των φιλελεύθερων φεμινιστριών- συμφώνησαν ότι η υπέρβαση της υποταγής των γυναικών απαιτούσε τη ριζική μεταμόρφωση στις βαθιές δομές του κοινωνικού συνόλου. Αυτή η κοινή δέσμευση για συστημικό μετασχηματισμό φανέρωνε την προέλευση του κινήματος από τις ευρύτερες χειραφετητικές ζυμώσεις των καιρών.

→ *Φεμινισμός του δεύτερου κύματος ενάντια στον ανδροκεντρισμό.* Εάν ο φεμινισμός του δεύτερου κύματος συμμετείχε στην περιρρέουσα ατμόσφαιρα ριζοσπαστισμού της δεκαετίας 1960, εντούτοις οι σχέσεις του με άλλα χειραφετητικά κινήματα παρέμεναν τεταμένες. Εξάλλου, στο στόχαστρό του κυρίως βρισκόταν η αδικία ως προς το φύλο στον κρατικό καπιταλισμό, που κάθε άλλο παρά προτεραιότητα αποτελούσε για τους μη φεμινιστικούς αντιιμπεριαλιστές και τους οπαδούς της Νέας Αριστεράς. Οξύνοντας την κριτική τους κατά του ανδροκεντρισμού του κρατικού καπιταλισμού, επιπλέον, οι φεμινίστριες του δεύτερου κύματος έπρεπε επίσης να έρθουν αντιμέτωπες με τον σεξισμό στην Αριστερά. Για τις φιλελεύθερες και ριζοσπαστικές φεμινίστριες, αυτό δεν αποτελούσε ιδιαίτερο πρόβλημα· μπορούσαν απλώς να μεταστραφούν σε αυτονομίστριες και να αποχωρήσουν από την Αριστερά. Αντίθετα, η δυσκολία για τις σοσιαλίστριες-φεμινίστριες, αντιιμπεριαλιστριες φεμινίστριες και τις έγχρωμες φεμινίστριες, ήταν να αντιμετωπίσουν τον σεξισμό στην Αριστερά παραμένοντας ταυτόχρονα κομμάτι της.

Για κάποιο χρονικό διάστημα, τουλάχιστον, οι σοσιαλίστριες-φεμινίστριες κατάφεραν να διατηρήσουν αυτή τη δύσκολη ισορροπία. Εντόπισαν τον πυρήνα του ανδροκεντρισμού σε έναν καταμερισμό εργασίας μεταξύ των φύλων, ο οποίος υποτιμούσε συστηματικά τις δραστηριότητες, αμειβόμενες και μη, που εκτελούσαν γυναίκες ή σχετιζόνταν με αυτές. Εφαρμόζοντας αυτή την ανάλυση στον κρατικό καπιταλισμό, αποκάλυψαν τις βαθιές δομικές σχέσεις μεταξύ της ευθύνης των γυναικών για τη μερίδα του λέοντος της απλήρωτης φροντίδας, την υποταγή τους στον γάμο και την προσωπική ζωή, την κατάτμηση κατά φύλο των αγορών εργασίας, την κυριαρχία των ανδρών στο πολιτικό σύστημα και τον ανδροκεντρισμό στην παροχή κοινωνικής πρόνοιας, στη βιομηχανική πολιτική και στα αναπτυξιακά σχέδια. Στην πραγματικότητα, εξέθεσαν τον οικογενειακό μισθό ως το σημείο σύγκλισης της κακής κατανομής, της κακής αναγνώρισης και της κακής αντιπροσώπευσης με βάση το φύλο. Το αποτέλεσμα ήταν μια κριτική που ενσωμάτωσε την οικονομία, τον πολιτισμό και την πο-

λιτική σε έναν συστηματικό απολογισμό της υποταγής των γυναικών στον κρατικό καπιταλισμό. Πόρρω απέχοντας από το να στοχεύσουν απλώς στην προώθηση της πλήρους ενσωμάτωσης των γυναικών ως μισθωτών στην καπιταλιστική κοινωνία, οι φεμινίστριες του δεύτερου κύματος προσπάθησαν να μετασχηματίσουν τις βαθιές δομές του συστήματος και τις αξίες που το διέπουν - μέσω, μεταξύ άλλων, της μετακίνησης της μισθωτής εργασίας από την κεντρική της θέση και της απόδοσης αξίας των απλήρωτων δραστηριοτήτων, ειδικά της κοινωνικά απαραίτητης παροχής υπηρεσιών φροντίδας από γυναίκες.

→ *Φεμινισμός του δεύτερου κύματος εναντίον κρατισμού.* Ωστόσο, οι αντιρρήσεις των φεμινιστριών προς τον κρατικό καπιταλισμό αφορούσαν τόσο στη διαδικασία όσο και στην ουσία. Όπως και οι σύμμαχοί τους στη Νέα Αριστερά, απέρριπταν το γραφειοκρατικό-διοικητικό ήθος του κρατικά οργανωμένου καπιταλισμού. Στην ευρέως διαδεδομένη κριτική της δεκαετίας του 1960 κατά του φορντικού συστήματος πρόσθεσαν μια ανάλυση φύλου, ερμηνεύοντας την κουλτούρα των μεγάλης κλίμακας και εκ των άνω προς τα κάτω θεσμών ως έκφραση της εκσυγχρονισμένης αρρενωπότητας του στρώματος των επαγγελματιών και διοικητών του κρατικού καπιταλισμού. Αναπτύσσοντας ένα οριζόντιο αντίρροπο ήθος γυναικείας αλληλεγγύης, οι φεμινίστριες του δεύτερου κύματος επινόησαν την ολοκαίνουργια οργανωτική πρακτική της ευαισθητοποίησης. Επιδιώκοντας να γεφυρώσουν το απότομο κρατιστικό χάσμα μεταξύ θεωρίας και πρακτικής, αυτοπροσδιορίστηκαν ως ένα κίνημα αντικουλτούρας υπέρ του εκδημοκρατισμού - αντι-ιεραρχικό, συμμετοχικό και λαϊκό. Σε μια εποχή που ακόμη δεν υπήρχε καν το ακρωνύμιο «ΜΚΟ», φεμινίστριες ακαδημαϊκοί, δικηγόροι και κοινωνικοί λειτουργοί ταυτίζονταν περισσότερο με τη λαϊκή βάση παρά με το κυρίαρχο επαγγελματικό ήθος του αποπολιτικοποιημένου τεχνοκρατισμού.

Σε αντίθεση, όμως, με ορισμένους συντρόφους τους της αντικουλτούρας, οι περισσότερες φεμινίστριες δεν απέρριπταν τους κρατικούς θεσμούς *simpliciter*. Επιδιώκοντας, μάλλον, να εμπνεύσουν φεμινιστικές αξίες στους τελευταίους, οραματίστηκαν ένα συμμετοχικό-δημοκρατικό κράτος που να ενδυναμώνει τους πολίτες του. Επαναπροσδιορίζοντας ουσιαστικά τη σχέση κράτους και κοινωνίας, επιχειρήσαν να μετατρέψουν εκείνους που ήταν τοποθετημένοι ως παθητικά αντικείμενα κοινωνικής πρόνοιας και αναπτυξιακής πολιτικής σε ενεργά υποκείμενα, δυνάμενα να συμμετέχουν σε δημοκρατικές διαδικασίες ερμηνείας των αναγκών. Ο στόχος, συνεπώς, ήταν όχι τόσο η κατεδάφιση των κρατικών θεσμών όσο η μετατροπή τους σε φορείς που να προωθούν, και μάλιστα να εκφράζουν, δικαιοσύνη ως προς το φύλο.

→ *Φεμινισμός του δεύτερου κύματος κατά και υπέρ του βεστφαλιανού συστήματος.* Περισσότερο αμφίθυμη υπήρξε, ίσως, η σχέση του φεμινισμού με τη βεστφαλιανή διάσταση του κρατικού καπιταλισμού. Δεδομένης της προέλευσής του από τις παγκόσμιες ζυμώσεις της εποχής ενάντια στον πόλεμο στο Βιετνάμ, το κίνημα είχε σαφή προδιάθεση να είναι ευαίσθητο στις υπερσυννοριακές αδικίες. Αυτό ίσχυε ιδιαίτερα για τις φεμινίστριες στον αναπτυσσόμενο κόσμο, των οποίων η κριτική περί φύλου ήταν συνυφασμένη με μια κριτική του ιμπεριαλισμού. Αλλά εκεί, όπως και αλλού, οι περισσότερες φεμινίστριες θεωρούσαν τα αντίστοιχα κράτη ως κύριους αποδέκτες των αιτημάτων τους. Έτσι, οι φεμινίστριες του δεύτερου κύματος είχαν την τάση να επανεγγράψουν το βεστφαλιανό πλαίσιο στο επίπεδο της πρακτικής, ακόμα και όταν το επέκριναν στο επίπεδο της θεωρίας. Αυτό το πλαίσιο, που χώρισε τον κόσμο σε

εδαφικά οριοθετημένες πολιτειακές συγκροτήσεις, παρέμεινε η δεδομένη επιλογή σε μια εποχή που τα κράτη φαίνονταν ακόμη να διαθέτουν τις απαιτούμενες ικανότητες για κοινωνική καθοδήγηση, και που η τεχνολογία, η οποία κατέστησε εφικτή τη διεθνική δικτύωση σε πραγματικό χρόνο, δεν ήταν ακόμη διαθέσιμη. Στο πλαίσιο του κρατικά οργανωμένου καπιταλισμού, λοιπόν, το σύνθημα «η γυναικεία αδελφότητα είναι παγκόσμια» (αμφισβητούμενο ήδη και το ίδιο ως ιμπεριαλιστικό) λειτούργησε περισσότερο ως αφηρημένη χειρονομία παρά ως μετα-βεσπφαλιανό πολιτικό εγχείρημα που θα μπορούσε πρακτικά να επιδιωχθεί.

Σε γενικές γραμμές, ο φεμινισμός του δεύτερου κύματος παρέμεινε αμφίθυμα βεσπφαλιανός, ακόμη και όταν απέρριπτε τον οικονομισμό, τον ανδροκεντρισμό και τον κρατισμό του κρατικού καπιταλισμού. Σημαντικές διαφοροποιήσεις, ωστόσο, σημειώθηκαν σε όλα αυτά τα ζητήματα. Στην απόρριψη του οικονομισμού, οι φεμινίστριες αυτής της περιόδου δεν αμφισβήτησαν ποτέ την κεντρική θέση της διανεμητικής δικαιοσύνης και της κριτικής της πολιτικής οικονομίας στο εγχείρημα της χειραφέτησης των γυναικών. Μακράν του να θέλουν να ελαχιστοποιήσουν την οικονομική διάσταση της αδικίας που σχετίζεται με το φύλο, επιδίωξαν, αντίθετα, να την εμβαθύνουν, διευκρινίζοντας τη σχέση της με τις δύο πρόσθετες διαστάσεις του πολιτισμού και της πολιτικής. Αντίστοιχα, στην απόρριψη του ανδροκεντρισμού του οικογενειακού μισθού, οι φεμινίστριες του δεύτερου κύματος ποτέ δεν προσπάθησαν απλώς να τον αντικαταστήσουν με την οικογένεια των δύο εργαζομένων. Η υπέρβαση της αδικίας που σχετίζεται με το φύλο σήμαινε γι' αυτές τον τερματισμό της συστηματικής υποτίμησης της φροντίδας και του καταμερισμού της εργασίας μεταξύ των φύλων, αμειβόμενης και μη. Τέλος, στην απόρριψη του κρατισμού του κρατικού καπιταλισμού, οι φεμινίστριες του δεύτερου κύματος δεν αμφισβήτησαν ποτέ την ανάγκη για ισχυρούς πολιτικούς θεσμούς, ικανούς να οργανώσουν την οικονομική ζωή στην υπηρεσία της δικαιοσύνης. Μακράν του να θέλουν να απελευθερώσουν τις αγορές από τον κρατικό έλεγχο, προσπάθησαν μάλλον να εκδημοκρατίσουν την κρατική εξουσία, να μεγιστοποιήσουν τη συμμετοχή των πολιτών, να ενισχύσουν τη λογοδοσία και να αυξήσουν τις επικοινωνιακές ροές μεταξύ κράτους και κοινωνίας.

Συμπερασματικά, ο φεμινισμός του δεύτερου κύματος υποστήριξε ένα ριζικά μετασχηματιστικό πολιτικό σχέδιο, βασισμένο σε μια διευρυμένη κατανόηση της αδικίας και μια συστημική κριτική της καπιταλιστικής κοινωνίας. Τα πιο προηγμένα ρεύματα του κινήματος θεωρούσαν τους αγώνες τους πολυδιάστατους, ενάντια ταυτόχρονα στην οικονομική εκμετάλλευση, στην ιεραρχία της κοινωνικής θέσης και στην πολιτική υποταγή. Επιπλέον, ο φεμινισμός φάνταζε γι' αυτές ως μέρος ενός ευρύτερου χειραφετητικού εγχειρήματος, στο οποίο οι αγώνες ενάντια στις αδικίες σχετικά με το φύλο συνδέονταν αναγκαστικά με τους αγώνες ενάντια στον ρατσισμό, τον ιμπεριαλισμό, την ομοφοβία και την ταξική κυριαρχία, οι οποίοι απαιτούσαν μετασχηματισμό στις βαθιές δομές της καπιταλιστικής κοινωνίας.

2. Φεμινισμός και το «Νέο Πνεύμα του Καπιταλισμού»

Όπως αποδείχθηκε, το εγχείρημα εκείνο ήταν σε μεγάλο βαθμό καταδικασμένο εκ των προτέρων, θύμα βαθύτερων ιστορικών δυνάμεων οι οποίες δεν ήταν τότε κατανοητές. Σήμερα μας είναι πλέον φανερό ότι η άνοδος του φεμινισμού του δεύτερου

κύματος συνέπεσε με μια ιστορική μετατόπιση του χαρακτήρα του καπιταλισμού από την κρατικά οργανωμένη παραλλαγή του, που μόλις αναλύσαμε, προς τον νεοφιλελευθερισμό. Αντιστρέφοντας την προηγούμενη διατύπωση, η οποία επιδίωκε να «χρησιμοποιήσει την πολιτική για να εξημερώσει τις αγορές», οι υποστηρικτές αυτής της νέας μορφής καπιταλισμού πρότειναν να χρησιμοποιήσουν τις αγορές για να εξημερώσουν την πολιτική. Καταργώντας βασικά στοιχεία του πλαισίου του Bretton Woods, εξάλειψαν τους ελέγχους κεφαλαίου που επέτρεψαν την κενυσιανή καθοδήγηση των εθνικών οικονομιών. Στη θέση του *παρεμβατισμού*, προώθησαν την ιδιωτικοποίηση και την απορρύθμιση· στη θέση των δημόσιων παροχών και της κοινωνίας πολιτών, το «trickle-down» και την «προσωπική ευθύνη»· στη θέση των κρατών πρόνοιας και ανάπτυξης, το ισχυρό και σκληρό «κράτος ανταγωνισμού». Δοκιμασμένη στην πράξη στη Λατινική Αμερική, αυτή η προσέγγιση χρησίμευσε για να καθοδηγήσει μεγάλο μέρος της μετάβασης στον καπιταλισμό στην Ανατολική/Κεντρική Ευρώπη. Αν και υποστηρίχτηκε δημόσια από τους Thatcher και Reagan, στον Πρώτο Κόσμο εφαρμόστηκε σταδιακά και άνισα. Στον Τρίτο, αντιθέτως, η νεοφιλελευθεροποίηση επιβλήθηκε, με φόβητρο το χρέος και ως επιβεβλημένο πρόγραμμα «διαρθρωτικής προσαρμογής» που ανέτρεψε όλες τις κεντρικές αρχές του αναπτυξιακού κράτους και ανάγκασε τα μεταποικιακά κράτη να εκποιήσουν τα περιουσιακά τους στοιχεία, να ανοίξουν τις αγορές τους και να μειώσουν τις κοινωνικές τους δαπάνες.

Είναι ενδιαφέρον ότι ο φεμινισμός του δεύτερου κύματος άνθισε σε αυτές τις νέες συνθήκες. Αυτό που είχε ξεκινήσει ως ριζοσπαστικό κίνημα αντικουλτούρας βρισκόταν τώρα σε μετάβαση προς ένα μαζικό κοινωνικό φαινόμενο ευρείας βάσης. Προσελκύοντας υποστηρίκτριες κάθε τάξης, εθνότητας, εθνικότητας, και πολιτικής ιδεολογίας, οι φεμινιστικές ιδέες εξαπλώθηκαν σε κάθε τομέα της κοινωνικής ζωής και μεταμόρφωσαν την αυτοαντίληψη όλων όσους άγγιξαν. Το αποτέλεσμα δεν ήταν μόνο η τεράστια αύξηση στις τάξεις των ακτιβιστριών, αλλά και η αναδόμηση των κοινά αποδεκτών απόψεων περί οικογένειας, εργασίας και αξιοπρέπειας.

Ήταν άραγε μόνο μια σύμπτωση ότι ο φεμινισμός του δεύτερου κύματος και ο νεοφιλελευθερισμός άκμασαν παράλληλα; Ή μήπως υπήρχε κάποια διεστραμμένη, υπόγεια εκλεκτική συγγένεια μεταξύ τους; Αυτή η δεύτερη πιθανότητα είναι αιρετική, οπωσδήποτε, αλλά δεν μπορούμε να την αγνοήσουμε. Βεβαίως, η άνοδος του νεοφιλελευθερισμού άλλαξε ριζικά το τοπίο μέσα στο οποίο λειτουργούσε ο φεμινισμός του δεύτερου κύματος. Συνέπεια αυτού, θα υποστηρίξω εδώ, ήταν η ανασηματοδότηση των φεμινιστικών ιδανικών.⁴ Οι φιλοδοξίες που είχαν μια σαφή χειραφετητική ώθηση στο πλαίσιο του κρατικού καπιταλισμού απέκτησαν πολύ πιο διφορούμενο νόημα στη νεοφιλελεύθερη εποχή. Με τα κοινωνικά και αναπτυξιακά κράτη να δέχονται επίθεση από τους υπέρμαχους της ελεύθερης αγοράς, οι φεμινιστικές κριτικές του οικονομισμού, του ανδροκεντρισμού, του κρατισμού και του βεσφαλιανού συστήματος απέκτησαν νέο σθένος. Επιτρέψτε μου να ξεκαθαρίσω αυτή τη δυναμική της ανασηματοδότησης επανεξετάζοντας αυτές τις τέσσερις εστίες φεμινιστικής κριτικής.

4 Δανείζομαι τον όρο «επανενομηματοδότηση» [resignification] από το Butler, J. (1994). *Contingent Foundations*. Στο Benhabib, S., Butler, J., Cornell, D., και Fraser, N. *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*. New York: Routledge.

→ Η ανασηματοδότηση του φεμινιστικού αντι-οικονομισμού. Η άνοδος του νεοφιλελευθερισμού συνέπεσε με μια σημαντική αλλαγή στην πολιτική κουλτούρα των καπιταλιστικών κοινωνιών. Την περίοδο αυτή, οι αξιώσεις για δικαιοσύνη εκφράζονταν όλο και περισσότερο ως αξιώσεις για αναγνώριση της ταυτότητας και της διαφοράς.⁵ Με αυτή τη μετατόπιση «από την αναδιανομή στην αναγνώριση» προέκυψαν ισχυρές πιέσεις για να μετατραπεί ο φεμινισμός του δεύτερου κύματος σε παραλλαγή της πολιτικής της ταυτότητας. Προοδευτική παραλλαγή, σίγουρα, αλλά παραλλαγή που έτεινε, ωστόσο, να υπερτονίζει την κριτική της κουλτούρας ενώ ταυτόχρονα υποβάθμιζε την κριτική της πολιτικής οικονομίας. Στην πράξη, η τάση ήταν να τοποθετούνται οι κοινωνικοοικονομικοί αγώνες κάτω από τους αγώνες για αναγνώριση, ενώ στον ακαδημαϊκό χώρο η φεμινιστική πολιτιστική θεωρία άρχισε να επισκιάζει τη φεμινιστική κοινωνική θεωρία. Αυτό που είχε αρχίσει ως απαραίτητο διορθωτικό μέτρο του οικονομισμού μετατράπηκε με τον χρόνο σε έναν εξίσου μονόπλευρο κουλτουραλισμό. Έτσι, αντί να καταλήξουν σε ένα ευρύτερο, πλουσιότερο παράδειγμα που θα μπορούσε να περιλαμβάνει τόσο την αναδιανομή όσο και την αναγνώριση, οι φεμινίστριες του δεύτερου κύματος ουσιαστικά αντάλλαξαν ένα κολοβό παράδειγμα για ένα άλλο.

Η στιγμή, επιπλέον, δεν θα μπορούσε να είναι χειρότερη. Η στροφή στην αναγνώριση ήρθε και έδωσε με έναν αυξανόμενο νεοφιλελευθερισμό που δεν ήθελε τίποτε άλλο παρά να καταστείλει κάθε μήμη κοινωνικής ισότητας. Έτσι, οι φεμινίστριες απολυτοποίησαν την πολιτιστική κριτική ακριβώς τη στιγμή που οι περιστάσεις απαιτούσαν αυξημένη προσοχή στην κριτική της πολιτικής οικονομίας. Όσο μάλιστα η κριτική διασπαζόταν, η πολιτιστική πτυχή αποσυνδεόταν, όχι μόνο από την οικονομική πτυχή, αλλά και από την κριτική του καπιταλισμού που τις είχε προηγουμένως αφομοιώσει. Αποκομμένες από την κριτική του καπιταλισμού και διαθέσιμες πλέον για εναλλακτικές αρθρώσεις, αυτές οι πτυχές μπορούσαν να ενταχθούν σε αυτό που η Hester Eisenstein χαρακτήρισε «επικίνδυνη σχέση» με τον νεοφιλελευθερισμό.⁶

→ Ανασηματοδότηση του φεμινιστικού αντι-ανδροκεντρισμού. Ήταν θέμα χρόνου, επομένως, να ανασηματοδοτήσει ο νεοφιλελευθερισμός τη φεμινιστική κριτική του ανδροκεντρισμού. Για να εξηγήσω πώς, προτείνω να προσαρμόσω ένα επιχείρημα των Luc Boltanski και Ève Chiapello. Στο σημαντικό τους βιβλίο *The New Spirit of Capitalism* [Το νέο πνεύμα του καπιταλισμού] υποστηρίζουν ότι ο καπιταλισμός περιοδικά, σε στιγμές ιστορικής ρήξης, αναδημιουργείται, ανακτώντας, μεταξύ άλλων, κριτικές πτυχές που στρέφονται εναντίον του.⁷ Σε τέτοιες στιγμές, τα στοιχεία της

5 Για αυτή τη μεταβολή στη γραμματική των πολιτικών διεκδικήσεων, βλ. Fraser, N. (1995). From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Postsocialist' Age. *New Left Review*, 1/212. Ανακτήθηκε από: <https://newleftreview.org/issues/i212/articles/nancy-fraser-from-redistribution-to-recognition-dilemmas-of-justice-in-a-post-socialist-age>

6 Eisenstein, H. (2005). A Dangerous Liaison? Feminism and Corporate Globalization. *Science and Society*, 69 (3). <https://www.jstor.org/stable/40404269>

7 Boltanski, L. & Chiapello, E. (2005 [1999]). *The New Spirit of Capitalism*. London: Verso Books. Για μια ερμηνεία της ψυχανάλυσης ως πνεύμα της «δεύτερης βιομηχανικής επανάστασης» που καταλήγει θέτοντας τον φεμινισμό ως πνεύμα της «τρίτης», βλ. Zaretsky, E. (2008). Psychoanalysis and the Spirit of Capitalism. *Constellations*, 15 (3), σσ. 366-381. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8675.2008.00497.x>

αντικαπιταλιστικής κριτικής ανασηματοδοτούνται ώστε να νομιμοποιήσουν μια αναδυόμενη νέα μορφή καπιταλισμού, η οποία με τον τρόπο αυτό αποκτά την υψηλότερη, την απαιτούμενη ηθική σημασία για να παρακινήσει τις νέες γενιές να επωμιστούν το -από μόνο του χωρίς νόημα- έργο της ατελείωτης συσσώρευσης. Για τους Boltanski και Chiapello, το νέο «πνεύμα» χάρη στο οποίο νομιμοποιήθηκε ο ευέλικτος νεοφιλελεύθερος καπιταλισμός της εποχής μας διαμορφώθηκε από την «καλλιτεχνική» κριτική της Νέας Αριστεράς περί κρατικού καπιταλισμού, η οποία καταδίκασε τον γκριζοκομφορμισμό της μεγαλο-εταιρικής κουλτούρας. Ισχυρίζονται πως στους τόνους του Μάη του 1968 ήταν που οι θεωρητικοί της νεοφιλελεύθερης εταιρικού-τύπου διακυβέρνησης πρότειναν ένα νέο «συνδεδαστικό», καπιταλιστικό «πρότζεκτ», στο οποίο οι άκαμπτες οργανωτικές ιεραρχίες θα έδιναν τη θέση τους σε οριζόντιες ομάδες και ευέλικτα δίκτυα, απελευθερώνοντας έτσι την ατομική δημιουργικότητα. Το αποτέλεσμα ήταν ένα νέο ειδύλλιο του καπιταλισμού με φαινόμενα του πραγματικού κόσμου - ένα ειδύλλιο που αγκάλιασε τις νεοσύστατες επιχειρήσεις τεχνολογίας της Silicon Valley και που σήμερα βρίσκει την πιο αγνή έκφρασή του στο ήθος της Google.

Το επιχείρημα των Boltanski και Chiapello είναι πρωτότυπο και με βάθος. Ωστόσο, επειδή είναι τυφλό ως προς τα φύλα, δεν κατανοεί τον πλήρη χαρακτήρα του πνεύματος του νεοφιλελεύθερου καπιταλισμού. Σίγουρα, αυτό το πνεύμα περιλαμβάνει έναν ανδροκρατικό ρομαντισμό του ελεύθερου, ανεξάρτητου, αυτοκαθοριζόμενου ατόμου, το οποίο περιγράφουν κατάλληλα. Αλλά ο νεοφιλελεύθερος καπιταλισμός έχει εξίσου να κάνει με το Walmart, τις μακιλαδόρας [maquiladoras] και τις μικροπιστώσεις όσο και με τη Silicon Valley και τη Google. Και οι απαραίτητοι εργαζόμενοι του είναι δυσανάλογα γυναίκες, όχι μόνο νέες γυναίκες, αλλά και παντρεμένες γυναίκες και γυναίκες με παιδιά· όχι μόνο φυλετικοποιημένες γυναίκες, αλλά και γυναίκες σχεδόν κάθε εθνότητας και εθνικότητας. Ως εκ τούτου, οι γυναίκες έχουν κατακλύσει τις αγορές εργασίας σε ολόκληρο τον κόσμο· το αποτέλεσμα ήταν να υποσκαφθεί, μια για πάντα, το ιδανικό του κρατικού καπιταλισμού περί οικογενειακού μισθού. Στον «αποδιοργανωμένο» νεοφιλελεύθερο καπιταλισμό, αυτό το ιδανικό αντικαταστάθηκε από τον κανόνα της οικογένειας με δύο εισοδήματα. Αδιάφορο που η πραγματικότητα στην οποία βασίζεται το νέο ιδεώδες είναι τα χαμηλά επίπεδα μισθών, η μειωμένη ασφάλεια της εργασίας, η πτώση του βιοτικού επιπέδου, η απότομη αύξηση του αριθμού των ωρών εργασίας για τους μισθούς ανά νοικοκυριό, η κατάχρηση της διπλής βάρδιας -τώρα συχνά τριπλή ή τετραπλή βάρδια- και η αύξηση των νοικοκυριών με επικεφαλής γυναίκα. Ο αποδιοργανωμένος καπιταλισμός μετατρέπει τα φύκια σε μεταξωτές κορδέλες, αναπτύσσοντας ένα νέο ειδύλλιο γυναικείας προόδου και δικαιοσύνης των φύλων.

Όσο κι αν ακούγεται ανησυχητικό, διατυπώνω την άποψη ότι ο φεμινισμός του δεύτερου κύματος παρείχε άθελά του ένα βασικό συστατικό για το νέο πνεύμα του νεοφιλελευθερισμού. Η κριτική μας περί οικογενειακού μισθού παρέχει τώρα ένα μεγάλο μέρος του ρομαντισμού που επενδύει τον ευέλικτο καπιταλισμό με υψηλότερη σημασία και ηθικό νόημα. Προσδίδοντας στους καθημερινούς αγώνες του ηθικό νόημα, ο φεμινιστικός ρομαντισμός προσελκύει γυναίκες και από τα δύο άκρα του κοινωνικού φάσματος: στο ένα άκρο, βρίσκονται οι γυναίκες στελέχη των επαγγελματικών μεσαίων τάξεων, που είναι αποφασισμένες να σπάσουν το γυάλινο ταβάνι· στο άλλο άκρο είναι οι γυναίκες με προσωρινή θέση εργασίας, οι εργαζόμενες με μειωμένο

ωράριο, οι χαμηλόμισθες υπάλληλοι, οι οικιακές βοηθοί, οι εργάτριες του σεξ, οι μετανάστριες, οι εργαζόμενες σε Ζώνες επεξεργασίας εξαγωγών [Export Processing Zones] και οι δανειολήπτριες μικροπιστώσεων, που ζητούν όχι μόνο εισόδημα και υλική ασφάλεια, αλλά και αξιοπρέπεια, αυτο-βελτίωση και απελευθέρωση από την παραδοσιακή εξουσία. Και στα δύο άκρα, το όνειρο της χειραφέτησης των γυναικών προσδένεται στο άρμα της καπιταλιστικής συσσώρευσης. Έτσι, η κριτική του φεμινισμού δεύτερου κύματος περί οικογενειακού μισθού απολαμβάνει μια αλλόκοτη μετά θάνατον ζωή. Αυτό που κάποτε ήταν το επίκεντρο μιας ριζοσπαστικής ανάλυσης του ανδροκεντρισμού στον καπιταλισμό, σήμερα εξυπηρετεί την καπιταλιστική εντατικοποίηση της απόδοσης αξίας στη μισθωτή εργασία.

→ *Ανασημασιοδότηση του φεμινιστικού αντικρατισμού.* Ο νεοφιλελευθερισμός έχει επίσης ανασημασιοδοτήσει τον αντικρατισμό της προηγούμενης περιόδου, μετατρέποντάς τον σε τροφή για προγράμματα που στοχεύουν στη μείωση της κρατικής δράσης *tout court*. Στο νέο αυτό κλίμα, η κριτική του φεμινισμού του δεύτερου κύματος περί πατερναλισμού του κράτους πρόνοιας έμοιαζε να απέχει ένα μόλις βήμα από την κριτική της Thatcher περί κράτους-νταντάς. Αυτή ήταν σίγουρα η εμπειρία στις Ηνωμένες Πολιτείες, όπου οι φεμινίστριες παρακολουθούσαν αβοήθητες την ώρα που ο Bill Clinton συνέδεε τη λεπτών αποχρώσεων κριτική τους περί σεξιστικού και στιγμιαστικού συστήματος ανακούφισης της φτώχειας με ένα σχέδιο «τερματισμού της πρόνοιας όπως τη γνωρίζουμε», το οποίο καταργούσε το ομοσπονδιακό δικαίωμα για υποστήριξη εισοδήματος. Στις μετα-αποικίες, εν τω μεταξύ, η κριτική του ανδροκεντρισμού του αναπτυξιακού κράτους μετατράπηκε σε ενθουσιασμό για τις ΜΚΟ, που εμφανίζονταν παντού για να γεμίσουν το κενό που άφησαν πίσω τους τα συρρικνούμενα κράτη. Σίγουρα, οι καλύτερες από αυτές τις οργανώσεις παρείχαν απολύτως απαραίτητη υλική βοήθεια σε πληθυσμούς που στερούνταν δημόσιων υπηρεσιών. Ωστόσο, το αποτέλεσμα ήταν συχνά η αποπολιτικοποίηση των τοπικών ομάδων και η στροφή των επιδιώξεών τους σε κατευθύνσεις που προτιμούσαν οι χρηματοδότες του Πρώτου Κόσμου. Εξάλλου, από την ίδια τη φύση της, η πυροσβεστική δράση των ΜΚΟ δεν έκανε τίποτε για να αμφισβητήσει την υποχώρηση των δημόσιων παροχών ή να δημιουργήσει πολιτική υποστήριξη για την ανταπόκριση του κράτους.⁸

Η έκρηξη του φαινομένου της μικροπίστωσης αντικατοπτρίζει αυτό ακριβώς το δίλημμα. Αντιπροτείνοντας τις φεμινιστικές αξίες της ενδυνάμωσης και της συμμετοχής από τα κάτω σε μια γραφειοκρατία κρατισμού εκ των άνω, που προκαλεί παθητικότητα, οι αρχιτέκτονες αυτών των εγχειρημάτων έχουν επινοήσει μια καινοτόμα σύνθεση ατομικής αυτοβοήθειας και δικτύωσης της κοινότητας, μηχανισμών εποπτείας των ΜΚΟ και της αγοράς, που όλα αποσκοπούν στην καταπολέμηση της φτώχειας των γυναικών και της υπόταξης με κριτήριο το φύλο. Τα αποτελέσματα μέχρι στιγμής περιλαμβάνουν ένα εντυπωσιακό ρεκόρ αποπληρωμών δανείων και ανεκδοτολογικά στοιχεία για ζωές που μεταμορφώθηκαν. Κάτι όμως που παραμένει στη σκιά, όμως,

8 Alvarez, S. (1999). *Advocating Feminism: The Latin American Feminist NGO 'Boom'*. *International Feminist Journal of Politics*, 1(2).· Barton, C. (2004). *Global Women's Movements at a Crossroads: Seeking Definition, New Alliances and Greater Impact*. *Socialism and Democracy*, 18 (1). <https://doi.org/10.1080/08854300408428385>

στον φεμινιστικό θόρυβο που περιβάλλει αυτά τα εγχειρήματα, είναι μια ανησυχητική σύμπτωση: η μικροπίστωση αναπτύχθηκε την ίδια στιγμή που τα κράτη εγκατέλειψαν τις μακροδομικές προσπάθειες για την καταπολέμηση της φτώχειας, προσπάθειες που δεν μπορεί να αντικαταστήσει ο δανεισμός μικρής κλίμακας.⁹ Και σε αυτή επίσης την περίπτωση, ο νεοφιλελευθερισμός ανέλαβε τη φεμινιστική κριτική περί γραφειοκρατικού πατερναλισμού. Μια προοπτική που στόχευε αρχικά στη μετατροπή της κρατικής εξουσίας σε όχημα ενδυνάμωσης των πολιτών και κοινωνικής δικαιοσύνης χρησιμοποιείται τώρα για τη νομιμοποίηση της προέλασης της αγοράς και της συρρίκνωσης του κράτους πρόνοιας.

→ *Ανασημασιοδότηση του φεμινισμού κατά και υπέρ του βεστφαλιανού συστήματος.* Τελικά, ο νεοφιλελευθερισμός άλλαξε, καλώς ή κακώς, την αμφίθυμη σχέση του δεύτερου φεμινιστικού κύματος με το βεστφαλιανό πλαίσιο. Στο νέο πλαίσιο της «παγκοσμιοποίησης», δεν θεωρείται πια δεδομένο ότι το εδαφικά οριοθετημένο κράτος είναι ο μοναδικός νομιμοποιημένος φορέας υποχρεώσεων για δικαιοσύνη και αγώνων για δικαιοσύνη. Οι φεμινίστριες έχουν συμπράξει με περιβαλλοντολόγους, ακτιβιστές ανθρωπίνων δικαιωμάτων και επικριτές του ΠΟΕ στην αμφισβήτηση αυτής της άποψης. Κινητοποιώντας τις μετα-βεστφαλιανές διαισθητικές γνώσεις που είχαν παραμείνει ανέφικτες στον κρατικό καπιταλισμό, έχουν στοχεύσει εναντίον των υπερσυννοριακών αδικιών που είχαν την προηγούμενη εποχή περιθωριοποιηθεί ή παραμεληθεί. Χρησιμοποιώντας νέες τεχνολογίες επικοινωνίας για τη δημιουργία διεθνικών δικτύων, οι φεμινίστριες έχουν πρωτοστατήσει σε καινοτόμες στρατηγικές όπως το «φαινόμενο μπούμερανγκ», που κινητοποιεί την παγκόσμια κοινή γνώμη για να επισημάνει τοπικές καταχρήσεις και να ντροπιάσει τα κράτη που τις ανέχονται.¹⁰ Το αποτέλεσμα ήταν μια πολλά υποσχόμενη νέα μορφή φεμινιστικού ακτιβισμού - διεθνική, ευπροσάρμοστη σε διαφορετικές κλίμακες, μετα-βεστφαλιανή.

Η διεθνική στροφή όμως έφερε και δυσκολίες. Συχνά ασφικτώντας σε επίπεδο κράτους, πολλές φεμινίστριες κατευθύνουν τις ενέργειές τους στη «διεθνή» αρένα, ειδικά σε μια αλληλουχία σχετικών με τα Ηνωμένα Έθνη διασκέψεων, από το Ναϊρόμπι στη Βιέννη και από εκεί στο Πεκίνο, και όχι μόνο. Χτίζοντας μια παρουσία στην «παγκόσμια κοινωνία των πολιτών» από την οποία να εμπλακούν με τα νέα καθεστώτα παγκόσμιας διακυβέρνησης, μπλέχτηκαν σε ορισμένα από τα προβλήματα που έχω ήδη επισημάνει. Παραδείγματος χάριν, οι εκστρατείες για τα ανθρώπινα δικαιώματα των γυναικών επικεντρώθηκαν κατά κόρον σε ζητήματα βίας και αναπαραγωγής, και όχι, για παράδειγμα, στη φτώχεια. Επικυρώνοντας τον ψυχροπολεμικό διαχωρισμό μεταξύ αστικών και πολιτικών δικαιωμάτων, αφενός, και κοινωνικών και οικονομικών δικαιωμάτων, αφετέρου, και αυτές οι προσπάθειες, με τη σειρά τους, πρόκριναν την αναγνώριση ως σημαντικότερη από την αναδιανομή. Επιπλέον, οι εκστρατείες αυτές

9 Narayan, U. (2005). Informal Sector Work, Micro-credit and Third World Women's 'Empowerment' A Critical Perspective. Στο *XXII World Congress of Philosophy of Law and Social Philosophy*, Μάιος, Γρανάδα· Eisenstein, H. (2005). A Dangerous Liaison? Feminism and Corporate Globalization. *Science @ Society*, 69 (3), σσ. 487-518. <https://doi.org/10.1521/siso.69.3.487.66520>

10 Keck, M., & Sikkink, K. (1998). *Activists Beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

ενίσχυσαν τη ΜΚΟ-ποίηση της φεμινιστικής πολιτικής, διευρύνοντας το χάσμα μεταξύ επαγγελματιών και τοπικών ομάδων, ενώ ταυτόχρονα έδιναν υπέρ του δέοντος τον λόγο στις αγγλόφωνες ελίτ. Ανάλογες δυναμικές ενεργούσαν και στη φεμινιστική εμπλοκή με τον μηχανισμό πολιτικού σχεδιασμού της Ευρωπαϊκής Ένωσης - ιδιαίτερα δεδομένης της απουσίας γνήσια διεθνικών, πανευρωπαϊκών γυναικείων κινημάτων. Έτσι, η φεμινιστική κριτική περί βεσφαλμένου πλαισίου αποδείχθηκε αμφίσημη στην εποχή του νεοφιλελευθερισμού. Κάτι που ξεκίνησε ως υγιής προσπάθεια διεύρυνσης του πεδίου της δικαιοσύνης πέρα από το έθνος-κράτος ήρθε και έδωσε, σε ορισμένες περιπτώσεις, με τις διοικητικές ανάγκες μιας νέας μορφής καπιταλισμού.

Σε γενικές γραμμές, λοιπόν, η μοίρα του φεμινισμού στη νεοφιλελεύθερη εποχή παρουσιάζει ένα παράδοξο. Από τη μία πλευρά, το σχετικά περιορισμένο κίνημα αντικουλτούρας της προηγούμενης περιόδου μεγάλωσε εκθετικά, διαδίδοντας με επιτυχία τις ιδέες του παντού στον πλανήτη. Από την άλλη, οι φεμινιστικές ιδέες υπέστησαν σε αυτό το διαφοροποιημένο πλαίσιο μια λεπτή μεταβολή σθένους. Αναμφίβολα χειραφετητικές στην εποχή του κρατικού καπιταλισμού, οι κριτικές περί οικονομισμού, ανδροκεντρισμού, κρατισμού και βεσφαλμένου πλαισίου εμφανίζονται τώρα να βρίθουν από αμφισβησία και να ρέπουν προς την εξυπηρέτηση των αναγκών για νομιμοποίηση μιας νέας μορφής καπιταλισμού. Σε τελική ανάλυση, ο καπιταλισμός αυτός θα προτιμούσε κάλλιστα να αντιμετωπίσει αξιώσεις αναγνώρισης παρά αξιώσεις αναδιανομής, καθώς χτίζει ένα νέο καθεστώς συσσώρευσης πάνω στον ακρογωνιαίο λίθο της μισθωτής εργασίας των γυναικών και επιδιώκει να απαλλάξει τις αγορές από την κοινωνική ρύθμιση προκειμένου να λειτουργεί πιο ελεύθερα σε παγκόσμια κλίμακα.

3. Ένα ανοικτό μέλλον;

Σήμερα, ωστόσο, αυτός ο καπιταλισμός βρίσκεται σε ένα κρίσιμο σταυροδρόμι. Βεβαίως, η παγκόσμια χρηματοπιστωτική κρίση και η αποφασιστικά μετα-νεοφιλελεύθερη απάντηση σε αυτή από τα ηγετικά κράτη -όλα τους κεύνσιανά πια- σηματοδοτούν την αρχή του τέλους του νεοφιλελευθερισμού ως οικονομικό σύστημα. Η εκλογή του Barack Obama ίσως σηματοδοτεί την αποφασιστική απόρριψη, ακόμη και μέσα στην κοιλιά του θηρίου, του νεοφιλελευθερισμού ως πολιτικού σχεδίου. Παρακολουθούμε ίσως τα πρώτα σκιρτήματα ενός νέου κύματος κινητοποίησης που στοχεύει στη διατύπωση μιας εναλλακτικής. Ίσως, λοιπόν, να βρισκόμαστε στο κατώφλι ενός ακόμη «ριζικού μετασχηματισμού», με τέτοια μάζα και βάθος όσο κι εκείνος που μόλις περιέγραψα.

Εάν ναι, τότε το σχήμα της διάδοξης κοινωνίας θα αποτελέσει αντικείμενο έντονης αντιπαράθεσης την επόμενη περίοδο. Και ο φεμινισμός θα έχει σημαντική θέση σε μια τέτοια αντιπαράθεση - σε δύο διαφορετικά επίπεδα: πρώτον, ως το κοινωνικό κίνημα του οποίου τις τύχες έχω ανιχνεύσει εδώ, το οποίο θα επιδιώξει να διασφαλίσει ότι το διάδοχο καθεστώς θα θεσμοθετεί μια δέσμευση για τη δικαιοσύνη ως προς το φύλο. Δεύτερον, ως μια γενική λογοθετική κατασκευή που οι φεμινίστριες υπό την πρώτη έννοια δεν κατέχουν και δεν ελέγχουν πλέον - ένα κενό σημαίνον του καλού (συγγενικό, ίσως, με τη «δημοκρατία»), το οποίο μπορεί και όντως θα επικαλείται για να νομιμοποιεί μια μεγάλη ποικιλία από διαφορετικά σενάρια, που δεν προωθούν όλα τη δικαιοσύνη των φύλων. Απότοκος του φεμινισμού με την πρώτη έννοια, εκείνη

του κοινωνικού κινήματος, ετούτη η δεύτερη λογοθετική αντίληψη του «φεμινισμού» λοξοδρόμησε. Καθώς ο λόγος γίνεται ανεξάρτητος από το κίνημα, το τελευταίο αντιμετωπίζει όλο και περισσότερο μια παράξενη, σκιώδη εκδοχή του εαυτού του, έναν αλλόκοτο σωσία που δεν μπορεί ούτε να τον αγκαλιάσει απλώς, ούτε να τον απορρίψει πλήρως.¹¹

Σε αυτό το δοκίμιο, χαρτογράφησα τον ανησυχητικό χορό αυτών των δύο φεμινισμών στη μετάβαση από τον κρατικό καπιταλισμό στον νεοφιλελευθερισμό. Τι πρέπει να συμπεράνουμε από αυτό; Σίγουρα όχι ότι ο φεμινισμός του δεύτερου κύματος απέτυχε *simpliciter* ούτε ότι πρέπει να κατηγορηθεί για τον θρίαμβο του νεοφιλελευθερισμού. Και σίγουρα όχι ότι τα φεμινιστικά ιδανικά είναι εγγενώς προβληματικά· ούτε ότι είναι πάντα καταδικασμένα να ανασηματοδοτηθούν για τους σκοπούς του καπιταλισμού. Αντίθετα, καταλήγω ότι όλες εμείς για τις οποίες ο φεμινισμός είναι πάνω από όλα ένα κίνημα για τη δικαιοσύνη των φύλων, πρέπει να αποκτήσουμε μεγαλύτερη ιστορική αυτογνωσία ενώ λειτουργούμε μέσα σε ένα πεδίο που κατοικείται επίσης από τον αλλόκοτο σωσία μας.

Με αυτό τον σκοπό, ας επιστρέψουμε στην ερώτηση: τι, εάν υπάρχει όντως κάτι, εξηγεί την «επικίνδυνη σχέση» μας με τον νεοφιλελευθερισμό; Είμαστε άραγε θύματα μιας ατυχούς σύμπτωσης, τυχαία βρισκόμασταν σε λάθος μέρος τη λάθος ώρα και πέσαμε θύμα του πιο ομορποτουμιστή γόη, ενός καπιταλισμού τόσο αδιάκριτου που θα εργαλειοποιούσε οποιαδήποτε προοπτική, ακόμη και αν ήταν εγγενώς ξένη προς αυτόν; Ή μήπως υπάρχει, όπως πρότεινα προηγουμένως, κάποια υπόγεια εκλεκτική συγγένεια μεταξύ φεμινισμού και νεοφιλελευθερισμού; Εάν υπάρχει τέτοια συγγένεια, έγκειται στην κριτική της παραδοσιακής εξουσίας.¹² Αυτή η εξουσία είναι ένας παλιός στόχος του φεμινιστικού ακτιβισμού, του οποίου επιδίωξη, τουλάχιστον από τον καιρό της Mary Wollstonecraft, ήταν να απαλλάξει τις γυναίκες από την εξατομικευμένη υποταγή σε άνδρες, είτε πατέρες, αδέρφια, ιερείς, δημογέροντες, είτε συζύγους. Η παραδοσιακή εξουσία, όμως, εμφανίζεται επίσης σε ορισμένες περιόδους ως εμπόδιο στην καπιταλιστική επέκταση, στοιχείο της περιρρέουσας κοινωνικής ουσίας μέρος της οποίας αποτελούν ιστορικά οι αγορές και η οποία έχει χρησιμοποιήσει στον περιορισμό του οικονομικού ορθολογισμού μέσα σε μια περιορισμένη σφαίρα.¹³ Στην παρούσα στιγμή, αυτές οι δύο κριτικές της παραδοσιακής εξουσίας, η μία φεμινιστική και η άλλη νεοφιλελεύθερη, φαίνεται να συγκλίνουν.

Εκεί που φεμινισμός και νεοφιλελευθερισμός αποκλίνουν, αντίθετα, είναι σε σχέση με τις μετα-παραδοσιακές μορφές υποταγής των φύλων - περιορισμούς στη ζωή των γυναικών που δεν έχουν τη μορφή εξατομικευμένης υποταγής, αλλά προκύπτουν από

11 Αυτή η φόρμουλα για τον «φεμινισμό και τους σωσίες του» θα μπορούσε να αναπτυχθεί παραγωγικά με αναφορά στις προεδρικές εκλογές του 2008 στις ΗΠΑ, όπου ανάμεσα στους φασματικούς σωσίες φιγουράριζαν οι Hillary Clinton και Sarah Palin.

12 Οφείλω το επιχείρημα αυτό στη Zaretsky Eli (προσωπική επικοινωνία). Πρβλ. Eisenstein (2005), *ό.π.*

13 Σε μερικές περιόδους, αλλά όχι πάντα. Σε πολλά περιβάλλοντα, ο καπιταλισμός τείνει περισσότερο να προσαρμόζεται προς την παραδοσιακή εξουσία παρά να την αμφισβητεί. Για την ενσωμάτωση αγορών, βλ. Polanyi, K. (2001). *The Great Transformation* (2η έκδ.). Boston: Beacon. Polanyi, K. (2001). *Ο Μεγάλος Μετασχηματισμός: Οι πολιτικές και κοινωνικές απαρχές του καιρού μας* (μτφ. Κ. Γαγανάκης, επιμ. Β. Τομανάς). Σκόπελος: Νησίδες.

δομικές ή συστημικές διαδικασίες στις οποίες οι ενέργειες πολλών ανθρώπων διαμεσολαβούνται με αφηρημένο ή απρόσωπο τρόπο. Χαρακτηριστική περίπτωση αποτελεί εκείνο που η Susan Okin χαρακτήρισε ως «κύκλο κοινωνικά προκαλούμενης και σαφώς ασύμμετρης τρωτότητας μέσω του γάμου», όπου η παραδοσιακή ευθύνη των γυναικών για την ανατροφή των παιδιών βοηθά στη διαμόρφωση αγορών εργασίας που βλάπτουν τις γυναίκες, με συνέπεια την άνιση δύναμη στην οικονομική αγορά, που με τη σειρά της ενισχύει και επιδεινώνει την άνιση εξουσία στην οικογένεια.¹⁴ Τέτοιες διεργασίες υποταγής διαμεσολαβούμενες από την αγορά δίνουν ζωή στον νεοφιλελευθερισμό. Σήμερα, επομένως, πρέπει να μπουκώσουμε στο επίκεντρο της φεμινιστικής κριτικής, καθώς επιδιώκουμε να διαφοροποιηθούμε από τον νεοφιλελευθερισμό, αλλά και να αποφύγουμε να μας ανασηματοδοτήσει. Το θέμα, φυσικά, δεν είναι να εγκαταλείψουμε τον αγώνα ενάντια στην παραδοσιακή ανδρική εξουσία, πράγμα που παραμένει απαραίτητη στιγμή στη φεμινιστική κριτική. Είναι, αντίθετα, να διαταράξουμε την εύκολη μετάβαση από μια τέτοια κριτική στον νεοφιλελεύθερο σωσισμό της - πάνω απ' όλα επανασυνδέοντας τους αγώνες ενάντια στην εξατομικευμένη υποταγή με την κριτική ενός καπιταλιστικού συστήματος το οποίο, ενώ υπόσχεται απελευθέρωση, αντικαθιστά στην πραγματικότητα έναν τρόπο κυριαρχίας με έναν άλλο.

Με την ελπίδα να προωθήσω αυτή την ατζέντα, θα ήθελα να ολοκληρώσω επανεξετάζοντας για μια τελευταία φορά, τις τέσσερις εστίες της φεμινιστικής κριτικής μου:

→ *Μετα-νεοφιλελεύθερος αντι-οικονομισμός*. Η κρίση του νεοφιλελευθερισμού προσφέρει την ευκαιρία να επανενεργοποιηθεί η χειραφετητική υπόσχεση του φεμινισμού του δεύτερου κύματος. Μπορούμε τώρα πλέον υιοθετώντας μια απόλυτα τρισδιάστατη περιγραφή της αδικίας να ενσωματώσουμε πιο ισορροπημένα τις διαστάσεις της αναδιανομής, της αναγνώρισης και της αντιπροσώπευσης, που είχαν διασπαστεί την προηγούμενη εποχή. Στηρίζοντας αυτές τις απαραίτητες πτυχές φεμινιστικής κριτικής με μια ισχυρή, ανανεωμένη αίσθηση του κοινωνικού συνόλου, θα πρέπει να επανασυνδέσουμε τη φεμινιστική κριτική με την κριτική του καπιταλισμού - και έτσι να επαναποθετήσουμε τον φεμινισμό ξεκάθαρα στην Αριστερά.

→ *Μετα-νεοφιλελεύθερος αντι-ανδροκεντρισμός*. Αντίστοιχα, η πιθανή μετάβαση σε μια μετα-νεοφιλελεύθερη κοινωνία προσφέρει την ευκαιρία να σπάσουμε τον ψευδή δεσμό μεταξύ της κριτικής μας περί οικογενειακού μισθού και εύελικτου καπιταλισμού. Ανακτώντας την κριτική μας περί ανδροκεντρισμού, οι φεμινίστριες θα μπορούσαμε να αγωνιστούμε για μια μορφή ζωής που βγάζει από τη κεντρική της θέση τη μισθωτή εργασία και προσδίδει αξία στις μη εμπορευματοποιημένες δραστηριότητες, συμπεριλαμβανομένης της παροχής υπηρεσιών φροντίδας. Τέτοιες δραστηριότητες, που σήμερα παρέχονται σε μεγάλο βαθμό από γυναίκες, πρέπει να γίνουν πολύτιμο συστατικό μιας καλής ζωής για όλους.

→ *Μετα-νεοφιλελεύθερος αντι-κρατισμός*. Η κρίση του νεοφιλελευθερισμού προσφέρει επίσης την ευκαιρία να σπάσουμε τον δεσμό ανάμεσα στην κριτική μας περί κρατισμού και την κυριαρχία της αγοράς. Ανακτώντας τον μανδύα της συμμετοχικής δημοκρατίας, οι φεμινίστριες θα μπορούσαν τώρα να αγωνιστούν για μια νέα οργάνωση της πολιτικής εξουσίας, που να υποτάσσει το γραφειοκρατικό διοικητισμό στη

χειραφέτηση των πολιτών. Το θέμα, ωστόσο, δεν είναι να διαχυθεί η δημόσια εξουσία, αλλά να ενισχυθεί. Έτσι, η συμμετοχική δημοκρατία που επιδιώκουμε σήμερα είναι εκείνη που χρησιμοποιεί την πολιτική για να εξημερώσει τις αγορές και να κατευθύνει την κοινωνία προς το συμφέρον της δικαιοσύνης.

→ *Μετα-νεοφιλελεύθερος αντι-βεσφαλιανισμός*. Τέλος, η κρίση του νεοφιλελευθερισμού προσφέρει την ευκαιρία να επιλυθεί, με παραγωγικό τρόπο, η μακροχρόνια αμφιθυμία μας σχετικά με το βεσφαλιανό σύστημα. Δεδομένης της διεθνικής εμβέλειας του κεφαλαίου, οι δημόσιες ικανότητες που απαιτούνται σήμερα δεν μπορούν να εντοπίζονται αποκλειστικά στο εδαφικό κράτος. Εδώ, λοιπόν, το καθήκον μας είναι να σπάσουμε την αποκλειστική ταύτιση της δημοκρατίας με την οριοθετημένη πολιτική κοινότητα. Συμπορευόμενες με άλλες προοδευτικές δυνάμεις, οι φεμινίστριες θα μπορούσαν να αγωνιστούν για μια νέα, μετα-βεσφαλιανή πολιτική τάξη - μια τάξη ευπροσάρμοστη σε διαφορετικές κλίμακες και δημοκρατική σε κάθε επίπεδο. Συνδυάζοντας την επικουρικότητα με τη συμμετοχή, ο νέος συνδυασμός δημοκρατικών δυνάμεων πρέπει να είναι ικανός να αποκαταστήσει τις αδικίες σε κάθε διάσταση, κάθε άξονα, κάθε κλίμακα, συμπεριλαμβανομένων των υπερσυνοριακών αδικιών.

Θεωρώ, λοιπόν, ότι η σημερινή είναι μία στιγμή κατά την οποία οι φεμινίστριες πρέπει να σκεφτούν μεγалоπνοα. Έχοντας παρακολουθήσει τη νεοφιλελεύθερη λαίλαπα να εργαλειοποιεί τις καλύτερές μας ιδέες, ανοίγεται τώρα μια ευκαιρία για να τις ανακτήσουμε. Αδράχνοντας αυτή τη στιγμή, θα μπορούσαμε ίσως να στρέψουμε το τόξο του επικείμενου μετασχηματισμού προς την κατεύθυνση της δικαιοσύνης - και όχι μόνο όσον αφορά το φύλο.

Σημείωση της συγγραφέα:

Το παρόν δοκίμιο παρουσιάστηκε για πρώτη φορά ως κεντρική ομιλία στο Cortona Colloquium, με θέμα «Gender and Citizenship: New and Old Dilemmas, Between Equality and Difference» [Φύλο και υπηκοότητα: Νέα και παλαιά διλήμματα, ανάμεσα στην ισότητα και τη διαφορά], τον Νοέμβριο του 2008. Για τις χρήσιμες παρατηρήσεις τους, ευχαριστώ τους συμμετέχοντες στο συνέδριο της Κορτόνα, ιδιαίτερα τις Bianca Beccalli, Jane Mansbridge, Ruth Milkman και Eli Zaretsky, καθώς και τους συμμετέχοντες στο σεμινάριο EHESS στο Groupe de sociologie politique et morale, ιδιαίτερα τους Luc Boltanski, Estelle Ferrarese, Sandra Laugier, Patricia Paperman και Laurent Thévenot.

ΤΑ ΕΡΓΑΛΕΙΑ ΤΟΥ ΑΦΕΝΤΗ ΠΟΤΕ ΔΕΝ ΘΑ ΓΚΡΕΜΙΣΟΥΝ ΤΟΝ ΟΙΚΟ ΤΟΥ ΑΦΕΝΤΗ

AUDREY LORDE

Μετάφραση: Μ. Στεφανίτσου

Συμφώνησα να συμμετάσχω τον προηγούμενο χρόνο σε ένα συνέδριο του Ινστιτούτου Ανθρωπιστικών Επιστημών του Πανεπιστημίου της Νέας Υόρκης, με την προϋπόθεση ότι θα σχολίαζα μελέτες σχετικά με το ρόλο της διαφοράς στη ζωή των Αμερικανών γυναικών: τη διαφορά της φυλής, της σεξουαλικότητας, της τάξης και της ηλικίας. Η απουσία των παραπάνω παραμέτρων αποδυναμώνει οποιαδήποτε φεμινιστική συζήτηση για το προσωπικό και για το πολιτικό.

Πρόκειται για μια ιδιαίτερη ακαδημαϊκή αλαζονεία να προϋποθέτουμε οποιαδήποτε συζήτηση περί φεμινιστικής θεωρίας χωρίς να εξετάζονται οι πολλές εσωτερικές διαφορές μας και χωρίς μια ουσιαστική συμβολή των φτωχών γυναικών, των Μαύρων γυναικών, των γυναικών του Τρίτου Κόσμου και των λεσβιών. Και όμως, στέκομαι εδώ ως μία Μαύρη λεσβία φεμινίστρια έχοντας προσκληθεί να σχολιάσω εντός του μοναδικού πάνελ του συνεδρίου όπου εκπροσωπείται η συμβολή Μαύρων φεμινιστριών και λεσβιών. Αυτό που φανερώνεται από το παραπάνω σχετικά με το όραμα του συνεδρίου είναι λυπηρό, σε μια χώρα όπου ο ρατσισμός, ο σεξισμός και η ομοφοβία είναι αδιαχώριστα. Διαβάζοντας το πρόγραμμα πρέπει να υποθέσουμε ότι οι λεσβίες και οι Μαύρες γυναίκες δεν έχουν τίποτα να πουν για τον υπαρξισμό, τον ερωτισμό, την κουλτούρα και τη σιωπή των γυναικών, την ανάπτυξη φεμινιστικών θεωριών ή την ετεροφυλοφιλία και την εξουσία. Και τι σημαίνει σε προσωπικό και πολιτικό επίπεδο όταν και αυτές οι δύο Μαύρες γυναίκες, οι οποίες παρουσίασαν εδώ, βρέθηκαν τελευταία στιγμή; Τι σημαίνει όταν τα εργαλεία της ρατσιστικής πατριαρχίας χρησιμοποιούνται προς εξέταση των καρπών της ίδιας πατριαρχίας; Σημαίνει ότι μόνο τα πιο περιορισμένα περιθώρια αλλαγής είναι πιθανά και επιτρεπτά.

Η απουσία οποιασδήποτε συνεκτίμησης της λεσβιακής συνείδησης ή της συνείδη-

σης των γυναικών του Τρίτου Κόσμου αφήνει ένα σημαντικό κενό στα πλαίσια του συνεδρίου και των ανακοινώσεων που παρουσιάστηκαν. Για παράδειγμα, σε μια μελέτη σχετικά με τις υλικές σχέσεις μεταξύ γυναικών εντόπισα ένα διαζευκτικό μοντέλο ανατροφής που απέρριπτε εντελώς τη γνώση μου ως Μαύρης λεσβίας. Το παραπάνω άρθρο δεν λαμβάνει υπόψη την αμοιβαία αλληλεγγύη μεταξύ των γυναικών, τα συστήματα κοινής υποστήριξης, την αλληλεξάρτηση όπως εμφανίζεται ανάμεσα στις λεσβίες και στις γυναίκες-προσδιοριζόμενες ως γυναίκες.¹⁵ Ωστόσο, είναι μόνο το πατριαρχικό μοντέλο ανατροφής εντός του οποίου οι γυναίκες «που επιχειρούν να χειραφετηθούν πληρώνουν ίσως πολύ υψηλό τίμημα συγκριτικά με τα αποτελέσματα», όπως αναφέρει η μελέτη.

Για τις γυναίκες, η ανάγκη και η επιθυμία να φροντίσουν η μία την άλλη δεν είναι παθολογική αλλά λυτρωτική, και ακριβώς μέσα από τη αυτή γνώση η πραγματική μας δύναμη αποκαλύπτεται εκ νέου. Αυτή είναι η πραγματική σύνδεση που φοβάται τόσο πολύ ο κόσμος της πατριαρχίας. Η μητρότητα είναι η μόνη κοινωνική δύναμη που προσφέρεται στις γυναίκες εντός μιας πατριαρχικής δομής.

Η αμοιβαία στήριξη μεταξύ των γυναικών είναι ο δρόμος προς μια ελευθερία η οποία επιτρέπει στο εγώ να είναι όχι χρήσιμο αλλά δημιουργικό. Αυτή είναι και η διαφορά ανάμεσα στο παθητικό *υπάρχω* και στο ενεργητικό *είμαι*.

Η υποστήριξη της ελάχιστης ανοχής στη διαφορά μεταξύ των γυναικών είναι ο πιο απεχθής ρεφορμισμός. Είναι μια απόλυτη άρνηση της δημιουργικής λειτουργίας της διαφοράς στις ζωές μας. Η διαφορά δεν πρέπει να είναι απλώς ανεκτή, αλλά να εκλαμβάνεται ως ένα απόθεμα των απαραίτητων διπλών διαμέσου των οποίων η δημιουργικότητά μας πυροδοτείται όπως μια διαλεκτική. Μόνο τότε η ανάγκη για αλληλεξάρτηση μετατρέπεται σε μη απειλητική. Μόνο στα πλαίσια αυτής της αλληλεξάρτησης διαφορετικών δυνάμεων, αναγνωρισμένων και ίσων, μπορεί να παραχθεί η δύναμη αναζήτησης νέων τρόπων ύπαρξης στον κόσμο, καθώς και το κουράγιο και η αντοχή να δράσεις εκεί που δεν υπάρχουν καταστατικά.

Μέσα στην αλληλεξάρτηση αμοιβαίων (μη-κυρίαρχων) διαφορών βρίσκεται αυτή η ασφάλεια που μας επιτρέπει να καταδυόμαστε στο χάος της γνώσης και να επιστρέφουμε με αληθινά οράματα του μέλλοντός μας, μαζί με τη συνακόλουθη δύναμη να επιφέρουμε αυτές τις αλλαγές από τις οποίες αυτό το μέλλον μπορεί να ξεκινήσει. Η διαφορά είναι αυτός ο ακατέργαστος και ισχυρός σύνδεσμος από τον οποίο σφυρηλατείται η προσωπική μας δύναμη.

Ως γυναίκες, έχουμε διδαχτεί είτε να αγνοούμε τις διαφορές μας, είτε να τις αντιλαμβανόμαστε ως αιτίες διαχωρισμού και καχυποψίας και όχι ως δυνάμεις αλλαγής. Χωρίς κοινότητα δεν υπάρχει απελευθέρωση παρά μόνο η πιο ευάλωτη και προσω-

15 Το «The Woman-Identified Woman» [Οι γυναίκες-προσδιοριζόμενες ως γυναίκες] είναι ένα σύντομο μανιφέστο το οποίο αποτέλεσε την πρώτη σημαντική δήλωση λεσβίων φεμινιστριών. Το μανιφέστο, το οποίο γράφτηκε από της Radicalesbians το 1970, εστιάζει στον ετεροσεξισμό των ετεροφυλόφιλων φεμινιστριών και αναφέρεται στην λεσβιακή εμπειρία ως βασική πρακτική για τη γυναικεία απελευθέρωση από την πατριαρχία. Το «The woman-Identified Woman» μοιράστηκε στη διάρκεια των διαδηλώσεων του κινήματος Lavender Menace [Απειλή λεβάντας], οι οποίες αποτέλεσαν κομβικό σημείο για τη διαμόρφωση του Δεύτερου Κύματος του φεμινισμού και έθεσαν τα θεμέλια για τις λεσβιακές διεκδικήσεις. (Σ.τ.Μ.)

ρινή ανακωχή ανάμεσα στο άτομο και στην καταπίεσή του. Κοινότητα όμως δεν σημαίνει περιφρόνηση των διαφορών μας ούτε μια θλιβερή προσποίηση ότι οι διαφορές αυτές δεν υπάρχουν.

Όσες από εμάς στεκόμαστε έξω από τον κύκλο ορισμού των αποδεκτών γυναικών της κοινωνίας, όσες έχουμε σφυρηλατηθεί στα χωνευτήρια της διαφοράς -όσες είμαστε φτωχές, είμαστε λεσβίες, είμαστε Μαύρες, είμαστε μεγαλύτερες- γνωρίζουμε πως η επιβίωση δεν είναι ακαδημαϊκή ικανότητα. Επιβίωση είναι να μαθαίνεις να στέκεσαι μόνη, μη αρεστή, ακόμα και περιφρονημένη, και να δημιουργείς κοινούς σκοπούς με όσες επίσης αναγνωρίζονται ως παρίες εκτός δομών για να ορίσετε και να αναζητήσετε ένα κόσμο όπου όλες μπορούμε να ανθίσουμε. Είναι να μαθαίνεις πως να παίρνεις τις διαφορές μας και να τις μετατρέπεις σε δύναμη. Γιατί τα εργαλεία του αφέντη ποτέ δεν θα γκρεμίσουν τον οίκο του αφέντη. Μπορεί να μας επιτρέψουν μια προσωρινή νίκη στο παιχνίδι του, αλλά δεν θα μας επιτρέψουν ποτέ να επιφέρουμε μια αυθεντική αλλαγή. Το γεγονός αυτό είναι απειλητικό μόνο για εκείνες τις γυναίκες που θεωρούν τον οίκο του αφέντη μοναδική πηγή στήριξης τους.

Οι φτωχές γυναίκες και οι Έγχρωμες γυναίκες γνωρίζουν πως υπάρχει διαφορά ανάμεσα στις καθημερινές εκδηλώσεις συζυγικής σκλαβιάς και εκπόρευσης, διότι είναι οι δικές μας κόρες αυτές που στοιχίζονται στην 42^η Λεωφόρο. Αν οι θεωρίες του λευκού αμερικάνικου φεμινισμού δεν έχουν ανάγκη να αντιμετωπίσουν τις διαφορές μεταξύ μας και τις συνεπαγόμενες διαφορές των καταπιέσεών μας, τότε πώς αντιμετωπίζετε το γεγονός ότι οι γυναίκες οι οποίες καθαρίζουν τα σπίτια σας και φροντίζουν τα παιδιά σας είναι, ως επί το πλείστον, φτωχές γυναίκες και Έγχρωμες γυναίκες; Ποια είναι η θεωρία πίσω από το ρατσιστικό φεμινισμό;

Σε ένα κόσμο δυνατοτήτων για όλες εμάς, τα προσωπικά μας οράματα θέτουν τα θεμέλια της πολιτικής μας δράσης. Η αποτυχία των ακαδημαϊκών φεμινιστριών να αναγνωρίσουν τη διαφορά ως μια κρίσιμη δύναμη είναι μια αποτυχία να υπερβούμε το πρώτο μάθημα της πατριαρχίας. Στο δικό μας κόσμο το διαίρει και βασίλευε πρέπει να γίνει προσδιόρισε και ενδυνάμωσε.

Γιατί δεν βρήκε κανείς άλλες Έγχρωμες γυναίκες να συμμετέχουν σε αυτό το συνέδριο; Γιατί δύο τηλεφωνήματα σε εμένα θεωρήθηκαν επαρκής διαβούλευση επί του θέματος. Είμαι η μόνη πιθανή πηγή ονομάτων για Μαύρες φεμινίστριες; Και παρόλο που η δική μου Μαύρη ανακοίνωση σε αυτό το πάνελ καταλήγει σε μια σημαντική και ισχυρή σύνδεση αγάπης μεταξύ των γυναικών, τι γίνεται με τη διαφυλετική συνεργασία μεταξύ των φεμινιστριών που δεν αγαπούν η μία την άλλη;

Στους φεμινιστικούς ακαδημαϊκούς κύκλους η απάντηση σε αυτά τα ερωτήματα είναι συχνά το «Δεν ξέραμε ποια να ρωτήσουμε». Όμως αυτό είναι η ίδια αποφυγή ευθύνης, η ίδια υπεκφυγή που κρατάει την τέχνη των Μαύρων γυναικών εκτός των εκθέσεων των γυναικών, το έργο των Μαύρων γυναικών εκτός των φεμινιστικών δημοσιεύσεων, παρά μόνο αν είναι για την περιστασιακή «Ειδική έκδοση των Γυναικών του Τρίτου Κόσμου», και τα κείμενα των Μαύρων γυναικών εκτός των λιστών με τα βιβλία που θέλετε να διαβάσετε. Όμως, όπως επισήμανε η Adrienne Rich σε μια πρόσφατη ομιλία, οι λευκές φεμινίστριες που έχετε εκπαιδεύσει τις εαυτές σας σε τόσο πολλά θέματα τα τελευταία δέκα χρόνια, μα πώς και δεν έχετε αποκτήσει γνώσεις για τις Μαύρες γυναίκες και τις διαφορές μεταξύ σας - λευκές και Μαύρες - όταν είναι αυτές το κλειδί για την επιβίωση μας ως κίνημα;

Οι γυναίκες του σήμερα καλούνται ακόμα να καλύψουν το χάσμα της ανδρικής άγνοιας και να εκπαιδεύσουν τους άνδρες ως προς την ύπαρξη και τις ανάγκες μας. Αυτό είναι ένα παλιό και πρωταρχικό εργαλείο όλων των καταπιεστών για να κρατούν τους καταπιεσμένους απασχολημένους με όλα όσα αφορούν τους αφέντες. Τώρα ακούμε ότι είναι καθήκον των Έγχρωμων γυναικών να εκπαιδεύσουν τις λευκές γυναίκες - αντιμετωπίζοντας παράλληλα τεράστια αντίσταση - ως προς την ύπαρξή μας, τις διαφορές μας, τους σχεσιακούς μας ρόλους στην κοινή μας επιβίωση. Αυτό αποτελεί παρέκκλιση και μια τραγική επανάληψη της ρατσιστικής πατριαρχικής σκέψης.

Η Simone de Beauvoir είπε κάποτε: «Μέσα από τη γνώση των πραγματικών συνθηκών των ζωών μας πρέπει να αντλήσουμε τη δύναμη μας για ζωή και τους λόγους μας για δράση».

Ο ρατσισμός και η ομοφοβία είναι οι πραγματικές συνθήκες σε αυτό τον τόπο και χρόνο. *Παροτρύνω στην καθεμία από εμάς εδώ να ψάξει βαθιά μέσα σε αυτό το μέρος της γνώσης του εαυτού της και να αγγίξει το φόβο και την απέχθεια οποιασδήποτε διαφοράς που ζει εκεί. Δείτε τίνος το πρόσωπο φοράει. Τότε το προσωπικό ως πολιτικό μπορεί να αρχίσει να φωτίζει όλες τις επιλογές μας.*

Σημείωση της συγγραφέα:

Σχόλια στο πάνελ *The Personal and the Political* [Το προσωπικό και το πολιτικό] του *Second Sex Conference* [Δεύτερου συνεδρίου φύλου], Νέα Υόρκη, 29 Σεπτεμβρίου.

ΞΕΝΕΡΩΤΕΣ* ΦΕΜΙΝΙΣΤΡΙΕΣ (ΚΑΙ ΑΛΛΑ ΘΕΛΗΜΑΤΙΚΑ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΑ)

SARA AHMED

Μετάφραση: Κ. Στασινόπουλος

*Μια σημείωση για αυτό το άρθρο.*¹⁶

Καμιά φορά γίνεται δύσκολο να θυμηθείς πότε έγινες φεμινίστρια γιατί απλούστατα είναι δύσκολο να θυμηθείς το χρονικό διάστημα που δεν αισθανόσουν έτσι. Είναι άραγε δυνατόν να ήταν πάντα έτσι; Είναι δυνατόν να ήσουν φεμινίστρια εξαρχής; Μια φεμινιστική ιστορία μπορεί να είναι μια αρχή. Ίσως μπορούμε να κατανοήσουμε την πολυπλοκότητα του φεμινισμού ως ακτιβιστικού χώρου, εάν μπορούμε να δώσουμε μια περιγραφή του πώς ο φεμινισμός γίνεται αντικείμενο συναισθήματος, ως κάτι στο οποίο επενδύουμε, ως τρόπος να κατανοήσουμε το πώς σχετιζόμαστε με τον κόσμο.

Πότε έγινε ο φεμινισμός μια λέξη που δεν μίλησε μόνο για εσένα, αλλά μίλησε σε εσένα, που μίλησε για την ύπαρξή σου ή ακόμη και πρόφερε την ίδια σου την ύπαρξη; Πού έγινε ο ήχος του δικός σου ήχος; Πως συναθροιζόμαστε με το να μαζευόμαστε γύρω από αυτή τη λέξη, μένοντας κοντά η μια στην άλλη μέσω της προσκόλλησης σε αυτή; Τι σήμαινε, τι σημαίνει να κρατιόμαστε από τον φεμινισμό¹ να πολεμάς στο όνομα του, να αισθάνεσαι στα σκαμπανεβάσματά του, στα πηγαινέλα του, στα δικά σου σκαμπανεβάσματα και πηγαινέλα;

Ποια είναι η ιστορία μου; Όπως κι εσύ, έχω πολλές. Ένας τρόπος να διηγηθώ τη φεμινιστική μου ιστορία θα ήταν να ξεκινήσω με ένα τραπέζι. Γύρω από το τραπέζι μαζεύεται μια οικογένεια. Πάντα καθόμαστε στο ίδιο μέρος: ο πατέρας μου στο ένα άκρο, εγώ στο άλλο, οι δύο αδελφές μου από τη μία πλευρά, η μητέρα μου από

16 Αυτό το άρθρο είναι αφιερωμένο σε όλες τις ξενέρωτες φεμινίστριες, ξέρετε ποιες είστε!

την άλλη. Πάντα είμαστε καθισμένοι με αυτόν τον τρόπο, σαν να προσπαθούμε να εξασφαλίσουμε περισσότερα από τη θέση μας. Ναι, μια παιδική μνήμη. Αλλά είναι επίσης η ανάμνηση μιας καθημερινής εμπειρίας με αυτήν την κυριολεκτική έννοια μιας εμπειρίας που συνέβαινε καθημερινά. Μια έντονη καθημερινότητα: ο πατέρας μου να κάνει ερωτήσεις, οι αδερφές μου και εγώ να τις απαντάμε, η μητέρα μου ως συνήθως σιωπηλή. Πότε κάτι έντονο γίνεται ένταση;

Ξεκινάμε με ένα τραπέζι. Γύρω από αυτό το τραπέζι, συγκεντρώνεται η οικογένεια και κουβεντιάζει ήρεμα, με αναφορές μόνο σε συγκεκριμένα και αποδεκτά πράγματα. Κάποιος λέει κάτι που θεωρείς προβληματικό. Γίνεσαι νευρική· δημιουργείται νευρική κόπηση. Πόσο δύσκολο να εξηγήσεις τη διαφορά μεταξύ του τι είσαι και του τι είναι! Απαντάς· προσεκτικά· ίσως. Λες γιατί πιστεύεις ότι αυτό που είπαν είναι προβληματικό. Ίσως να μιλάς ήσυχα, αλλά αρχίζεις και «πριζώνεις», αναγνωρίζοντας με απογοήτευση ότι πριζώνεσαι από κάποιον που σε πριζώνει. Μιλώντας ή εκφράζοντας ανοιχτά τη γνώμη σου, αναστατώνεις την κατάσταση. Το ότι έχεις περιγράψει ως προβληματικό κάτι που κάποιος άλλος ανέφερε σημαίνει ότι έχεις δημιουργήσει ένα πρόβλημα. Γίνεσαι το πρόβλημα που δημιουργείς.

Το να είσαι το αντικείμενο κοινής αποδοκιμασίας - αυτές οι ματιές μπορούν να σε κόψουν, να σε τεμαχίσουν. Μια εμπειρία αποξένωσης μπορεί να συντρίψει έναν κόσμο. Η οικογένεια συγκεντρώνεται γύρω από το τραπέζι· αυτές υποτίθεται ότι είναι χαρούμενες περιστάσεις. Πόσο σκληρά εργαζόμαστε για να κρατήσουμε τη συγκυρία χαρούμενη, για να διατηρήσουμε την επιφάνεια του τραπέζιου γυαλισμένη έτσι ώστε να μπορεί να αντανakλά την ιδανική εικόνα μιας οικογένειας. Είναι τόσα πολλά που δεν πρέπει να πεις, να κάνεις, να είσαι, για να διατηρήσεις αυτή την εικόνα. Εάν πεις ή κάνεις ή είσαι οτιδήποτε δεν αντανakλά την εικόνα της ευτυχισμένης οικογένειας πίσω στην οικογένεια, τότε ο κόσμος παραμορφώνεται. Γίνεσαι η αιτία μιας παραμόρφωσης. Είσαι η παραμόρφωση που προκαλείς. Άλλο ένα δείπνο· καταστράφηκε. Το να αποξενωθείς από μια εικόνα μπορεί να σου επιτρέψει να δεις τι δεν απεικονίζει και τι δεν θα αντικατοπτρίσει ποτέ αυτή η εικόνα.

Το να γίνεις φεμινίστρια μπορεί να είναι μια αποξένωση από την ευτυχία (αλλά όχι απλώς αυτό, όχι μόνο αυτό: ω, τι χαρά να μπορείς να φύγεις από το μέρος που σου δόθηκε!). Όταν βρισκόμαστε σε εγγύτητα με τα σωστά αντικείμενα νιώθουμε ευτυχία, στρεφόμαστε με το σωστό τρόπο· έχουμε ευθυγραμμιστεί. Αποξενώνεσαι -βρίσκεσαι εκτός γραμμής με μια συν-αισθηματική [affective] κοινότητα- όταν δεν αισθάνεσαι ευτυχία από τα σωστά πράγματα. Το χάσμα μεταξύ της συναισθηματικής αξίας ενός αντικειμένου και του τρόπου με τον οποίο βιώνουμε ένα αντικείμενο μπορεί να συμπεριλάβει μια σειρά συναισθηματικών αλληλεπιδράσεων, οι οποίες καθοδηγούνται από τους τρόπους εξήγησης που προσφέρουμε για να καλύψουμε αυτό το κενό.

Εάν απογοητευόμαστε από κάτι που υποτίθεται ότι θα μας κάνει ευτυχισμένες, δημιουργούμε εξηγήσεις στο γιατί αυτό είναι απογοητευτικό. Μπορούμε να είμαστε απογοητευμένες χωρίς ποτέ να είμαστε χαρούμενες. Σκεφτείτε την ημέρα του γάμου, που φαντάζει ως «η πιο ευτυχισμένη μέρα της ζωής σου» πριν καν συμβεί! Τι συμβαίνει όταν συμβαίνει η μέρα εάν δεν συμβεί η ευτυχία; Στο κλασικό βιβλίο της με τίτλο *The Managed Heart* [Η διαχειριζόμενη καρδιά] η Arlie Russell Hochschild διερευνά πως εάν η νύφη δεν είναι ευτυχισμένη την ημέρα του γάμου της και αισθάνεται «κατάθλιψη και αναστάτωση», τότε βιώνει ένα «ακατάλληλο συν-αίσθημα» ή βρίσκεται

υπό επιρροή που είναι ακατάλληλη. Πρέπει να σώσεις την ημέρα αισθανόμενη σωστά: «η νύφη ωθεί τον εαυτό της να είναι ευτυχισμένη ανιχνεύοντας ένα κενό ανάμεσα στο ιδανικό συναίσθημα και το πραγματικό συναίσθημα που ανέχεται». ¹⁷ Η ικανότητα του «να σώσει την ημέρα» εξαρτάται από το ότι η νύφη μπορεί να αισθανθεί παραδειγματικά, ή τουλάχιστον να μπορεί να πείσει τους άλλους ότι αισθάνεται με το σώφρονα τρόπο. Το να διορθώσουμε τα συναισθήματα μας σημαίνει να αποσυνδεθούμε από ένα προηγούμενο συναίσθημα: η νύφη κάνει τον εαυτό της ευτυχισμένο σταματώντας τον εαυτό της από το να αισθάνεται άθλια. Μαθαίνουμε από αυτό το παράδειγμα ότι είναι δυνατόν να μην κατοικούμε πλήρως την ευτυχία μας, ή ακόμη και να αποξενωθούμε από την ευτυχία μας, εάν το προηγούμενο συν-αίσθημα παραμένει ζωντανό, επιμένοντας ως κάτι περισσότερο από μια απλή ανάμνηση, ή εάν καθίσταται άβολα από την ίδια την αναγκαιότητα που ορίζει ότι πρέπει να αισθανθούμε με έναν συγκεκριμένο τρόπο.

Δεν μπορείς πάντα να κλείνεις το χάσμα μεταξύ του πώς αισθάνεσαι και του πώς πρέπει να αισθάνεσαι. Πίσω από την οξύτητα αυτού του «δεν μπορείς» υπάρχει ένας κόσμος πιθανότητας. Ενεργεί άραγε ο ακτιβισμός από αυτό το κενό, ανοίγοντας και χαλαρώνοντας το; Το να μην κλείσεις το χάσμα ανάμεσα σε αυτό που νιώθεις και σε αυτό που πρέπει να νιώθεις μπορεί να ξεκινήσει ως -ή με- μια αίσθηση απογοήτευσης. Η απογοήτευση μπορεί να περιλαμβάνει μια αγχωτική αφήγηση αυτο-αμφιβολίας (γιατί δεν είμαι ευτυχισμένη από αυτό; τι συμβαίνει με εμένα;), ή μια αφήγηση οργής όπου το αντικείμενο που υποτίθεται ότι μας κάνει ευτυχισμένες αποδίδεται ως η αιτία της απογοήτευσης. Η οργή σου μπορεί να στρέφεται εναντίον του αντικειμένου ή να ξεχειλίζει προς εκείνους που σου υποσχέθηκαν την ευτυχία μέσω της εξύψωσης τέτοιων αντικειμένων. Σε τέτοιες στιγμές γινόμαστε ξένες ή συν-αισθηματικά αποξενωμένες.

Οι συν-αισθηματικά αποξενωμένες είναι εκείνες που βιώνουν ξένα συν-αισθήματα. Καθαιρείσαι από το τραπέζι της ευτυχίας. Τι συμβαίνει εάν χάσεις τη θέση σου; Ο ακτιβισμός είναι συχνά θέμα θέσεων. Η λέξη *αποστασία* [*dissidence*], για παράδειγμα, προέρχεται από το λατινικό *dis* — «χωριστά» και *sedere* «κάθομαι». Η αποστάτωση είναι αυτή που κάθετα χωριστά: ή η αποστάτωση είναι αυτή που θα καθαιρεθεί παίρνοντας θέση στο τραπέζι: η θέση σου είναι ο τόπος διαφωνίας. Στο βιβλίο μου με τίτλο *Queer Phenomenology* [*Κούιρ φαινομενολογία*] ήμουν υπερβολικά προσκολλημένη με τα τραπέζια για να παρατηρήσω το κούιρνες [*queerness*] της καρέκλας. Παρ' όλα αυτά, όμως, πρότεινα πως εάν ξεκινήσουμε με το σώμα που χάνει την καρέκλα του, ο κόσμος που περιγράφουμε μπορεί να είναι πολύ διαφορετικός. ¹⁸

Ξενέρωτες

Το να σε ορκώνουν από το τραπέζι της ευτυχίας μπορεί να σημαίνει ότι απειλείται όχι μόνο αυτό το τραπέζι αλλά και ό,τι μαζεύεται γύρω από αυτό, ό,τι μαζεύεται πάνω

17 Hochschild, A. R. (2003). *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*. Berkeley: University of California Press, σσ. 59-61.

18 Ahmed, S. (2006). *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*. Durham, North Carolina: Duke University Press, σ. 138.

του. Όταν σε καθαιρούν μπορείς ακόμη και να παρακωλύσεις εκείνους που κάθονται, εκείνους που θέλουν περισσότερο από οτιδήποτε άλλο να διατηρήσουν τις θέσεις τους. Το να απειλείς την απώλεια μιας θέσης μπορεί να οδηγήσει και στο σκότωμα της χαράς αυτού που κάθεται. Πόσο καλά αναγνωρίζουμε τη μορφή της ξενέρωτης φεμινίστριας! Πόσο καλά βγάζει νόημα! Ας πάρουμε τη μορφή της ξενέρωτης φεμινίστριας στα σοβαρά. Μια φεμινιστική κίνηση θα μπορούσε να είναι να ξαναδώσεις στην ξενέρωτη τη φωνή της. Και ενώ το να ακούς να αποκαλούν τις φεμινίστριες ξενέρωτες μπορεί να είναι μια μορφή απόρριψης, υπάρχει σε αυτό μια μορφή αυτενέργειας [agency] που αυτή η απόρριψη φανερώνει μάλλον ειρωνικά. Μπορούμε να απαντήσουμε σε αυτήν την κατηγορία τους με ένα «ναι».

Η μορφή της ξενέρωτης φεμινίστριας έχει νόημα εάν την τοποθετήσουμε στο πλαίσιο των φεμινιστικών κριτικών απέναντι στην έννοια της ευτυχίας. Το πώς δηλαδή η ευτυχία χρησιμοποιείται για να δικαιολογήσει τους κοινωνικούς κανόνες ως κοινωνικά αγαθά (ένα κοινωνικό αγαθό είναι αυτό που προκαλεί την ευτυχία δεδομένου ότι η ευτυχία νοείται ως αυτό που είναι καλό). Όπως περιέγραψε η Simone de Beauvoir τόσο έξυπνα «είναι πάντα εύκολο να περιγράψεις ως χαρούμενη μια κατάσταση στην οποία κάποιος θέλει να τοποθετήσει [τους άλλους]». ¹⁹ Το να μη συμφωνήσεις να παραμείνεις στη θέση αυτής της επιθυμίας μπορεί να είναι σαν να αρνείσαι την ευτυχία που είναι επιθυμητή. Το να συμμετέχεις στον πολιτικό ακτιβισμό σημαίνει, συνεπώς, να συμμετέχεις και σε έναν αγώνα ενάντια στην ευτυχία. Ακόμα κι αν αγωνιζόμαστε για διαφορετικά πράγματα, ακόμα κι αν έχουμε διαφορετικούς κόσμους που θέλουμε να δημιουργήσουμε, ενδέχεται να μοιραζόμαστε αυτά στα οποία αντιστεκόμαστε. Τα αρχεία των ακτιβιστριών μας είναι συνεπώς δυστυχημένα αρχεία. Φτάνει μόνο να σκεφτείτε το έργο της κριτικής που έχει γίνει: φεμινιστικές κριτικές για τη φιγούρα της «ευτυχούς νοικοκυράς», τις Μαύρες κριτικές του μύθου του «ευτυχούς σκλάβου» και τις κουίρ κριτικές της συναισθηματοποίησης της ετεροφυλοφιλίας ως «οικιακή ευδαιμονία». Ο αγώνας για την ευτυχία παρέχει τον ορίζοντα στον οποίο διατυπώνονται πολιτικοί ισχυρισμοί. Αυτός είναι ο ορίζοντας που κληρονομούμε.

Το να είσαι πρόθυμη να αντιταχθείς σε μια κοινωνική τάξη η οποία προστατεύεται ως ηθική τάξη, ως μια τάξη ευτυχίας, σημαίνει να είσαι πρόθυμη να προκαλέσεις δυστυχία ακόμα κι αν δεν είναι ο σκοπός σου η δυστυχία αυτή καθ'αυτή. Το να είσαι πρόθυμη να προκαλέσεις δυστυχία μπορεί να σχετιστεί με τον τρόπο με τον οποίο ζεις την προσωπική ζωή σου (το να μην επιλέγεις το «σωστό μονοπάτι» γίνεται αντιληπτό ως παραίτηση από την ευτυχία που υποτίθεται ότι διαδέχεται αυτό το μονοπάτι). Οι γονεϊκές αντιδράσεις στην ανακοίνωση του παιδιού ότι είναι ομοφυλόφιλο [coming out], μπορεί να εκδηλωθούν όχι ως δυστυχία των γονέων για το ότι το παιδί είναι κουίρ, αλλά ως δυστυχία γιατί το παιδί είναι δυστυχημένο. ²⁰ Μια κουίρ ζωή μπορεί να σημαίνει ότι ζεις με αυτήν τη δυστυχία, ακόμα κι αν δεν θέλεις να προκαλείς τη δυστυχία εκείνων που αγαπάς. Το να είσαι πρόθυμη να προκαλέσεις δυστυχία μπορεί

19 Beauvoir, S. de (1997). *The Second Sex*, (μτφ. H.M. Parshley). London: Vintage Books, σ. 28. Μποβουάρ, Σ. ντε (2009). *Το Δεύτερο Φύλο* (μτφ. Τ. Κωνσταντίνου). Αθήνα: Μεταίχμιο.

20 Δείτε για παράδειγμα: Garden, N. (1982). *Annie on My Mind*. New York: Farrar, Straus & Giroux, σ. 191.

επίσης να αφορά το πώς αφιερώνουμε τους εαυτούς μας στο συλλογικό αγώνα καθώς συνεργαζόμαστε και εργαζόμαστε μέσω άλλων που μοιράζονται τα σημεία της αποξένωσης μας. Όσες είναι καθαιρεμένες από τα τραπέζια της ευτυχίας μπορούν να βρουν η μία την άλλη.

Οπότε ναι, ας πάρουμε στα σοβαρά τη μορφή της ξενέρωτης φεμινίστριας. Είναι η ξενέρωτη φεμινίστρια που σκοτώνει τη χαρά των άλλων επισημαίνοντας στιγμές σεξισμού; Ή μήπως είναι αυτή που εκθέτει τα άσχημα συναισθήματα που κρύβονται, εκτοπίζονται, ή αναιρούνται κάτω από δημόσιες εκδηλώσεις χαράς; Είναι το κακό συναίσθημα που μπαίνει στο χώρο όταν κάποιος εκφράζει θυμό για ζητήματα, ή είναι ο θυμός η στιγμή που τα κακά συναισθήματα που κυκλοφορούν, μέσα από αντικείμενα, έρχονται στην επιφάνεια με έναν συγκεκριμένο τρόπο; Ως εκ τούτου το φεμινιστικό υποκείμενο «στο χώρο», «ρίχνει τους άλλους» όχι μόνο μιλώντας για θέματα που προκαλούν δυστυχία όπως ο σεξισμός αλλά και αποκαλύπτοντας πως διατηρείται η ευτυχία σβήνοντας τα σημάδια των πραγμάτων που δεν πάνε καλά. Οι φεμινίστριες υπό μια συγκεκριμένη έννοια όντως σκοτώνουν τη χαρά: διαταράσσουν την ίδια τη φαντασίωση που ορίζει ότι η ευτυχία μπορεί να βρεθεί σε συγκεκριμένα μέρη. Με το να σκοτώνεις μια φαντασίωση μπορεί ταυτόχρονα να σκοτώνεις και ένα συναίσθημα. Δεν είναι μόνο ότι οι φεμινίστριες μπορεί να μην επηρεάζονται ευχάριστα από αυτό που υποτίθεται ότι προκαλεί ευτυχία, αλλά ότι η αποτυχία μας να είμαστε ευτυχισμένες γίνεται αποδεκτή ως σαμποτάζ της ευτυχίας των άλλων.

Μπορούμε να σκεφτούμε τη σχέση μεταξύ της αρνητικότητας της φιγούρας της ξενέρωτης φεμινίστριας και του τρόπου με τον οποίο ορισμένα σώματα αντιμετωπίζονται ως αρνητικά. Η Marilyn Frye υποστηρίζει ότι η καταπίεση περιλαμβάνει την απαίτηση να δείχνεις σημάδια ότι είσαι ευχαριστημένη με την κατάσταση στην οποία βρίσκεσαι. Όπως το θέτει η ίδια: «είναι συχνά απαίτηση για τους καταπιεσμένους ανθρώπους να χαμογελάμε και να είμαστε χαρούμενες. Εάν συμμορφωθούμε, δηλώνουμε την υπακοή μας και τη συγκατάθεσή μας για την κατάσταση στην οποία βρισκόμαστε». Το να είσαι καταπιεσμένη απαιτεί να δείχνεις σημάδια ευτυχίας, ως σημάδια της διαδικασίας ή της ολοκλήρωσης της προσαρμογής σου στην καταπίεση. Για τη Frye «οτιδήποτε άλλο εκτός από την πιο χαρωπή έκφραση μας, μας εκθέτει ως μέτριες, πικρές, θυμωμένες ή επικίνδυνες».²¹

Το να αναγνωρίζεις ως φεμινίστρια είναι το να σε κατατάσσουν σε μια δύσκολη κατηγορία και να σου αποδίδεται μια κατηγορία δυσκολίας. Όταν ονομάζεις την εαυτή σου φεμινίστρια «σε διαβάζουν ήδη» ως κάποια με την οποία δεν είναι εύκολο να τα πάει κανείς καλά. Πρέπει να δείξεις ότι δεν είσαι δύσκολη δείχνοντας σημάδια καλής θέλησης και ευτυχίας. Η Frye παραπέμπει σε τέτοιες εμπειρίες όταν περιγράφει πως: «αυτό σημαίνει, τουλάχιστον, ότι μπορεί να χαρακτηριстуόμε δύσκολες ή δυσάρεστες στη συνεργασία, κάτι που αρκεί για να κοστίζει τα προς το ζην».²² Μπορούμε επίσης να γίνουμε μάρτυρες μιας επένδυσης στη φεμινιστική δυστυχία (ο μύθος ότι οι φεμινίστριες σκοτώνουν τη χαρά επειδή δεν έχουν χαρά). Υπάρχει η επιθυμία να

21 Frye, M. (1983). *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*. Trumansburg, New York: The Crossing Press.

22 *ό.π.*, σσ. 2-3.

πιστέψει κανείς ότι οι γυναίκες γίνονται φεμινίστριες επειδή είναι δυστυχισμένες. Αυτή η επιθυμία λειτουργεί ως υπεράσπιση της ευτυχίας ενάντια στη φεμινιστική κριτική. Αυτό δεν σημαίνει ότι οι φεμινίστριες δεν μπορούν να είναι δυσαρεστημένες. Το να γίνεις φεμινίστρια ενίοτε σημαίνει το να αναγνωρίσεις το πόσα πολλά είναι αυτά που υπάρχουν και τα οποία μπορούν να σε δυσαρεστήσουν. Η φεμινιστική συνείδηση θα μπορούσε να γίνει κατανοητή ως συνείδηση της δυστυχίας, μια συνείδηση που γίνεται δυνατή με την άρνηση του να κοιτάξεις αλλού. Το νόημα εδώ είναι ότι οι φεμινίστριες θεωρούνται δυστυχισμένες έτσι ώστε καταστάσεις συγκρούσεων, βίας και εξουσίας, ερμηνεύονται ως σχετικές με τη δυστυχία των φεμινιστριών αντί να είναι αυτό για το οποίο είναι δυσαρεστημένες οι φεμινίστριες.

Πολιτικοί αγώνες μπορούν να γίνουν για τις αιτίες δυστυχίας. Πρέπει να δώσουμε μια ιστορία στη δυστυχία. Πρέπει να αφουγκραστούμε τη δυστυχία περισσότερο από την άρνηση του «δυσ». Η ιστορία της λέξης *δυστυχισμένη* μπορεί να μας διδάξει για τη δυστυχία της ιστορίας της ευτυχίας. Στις πρώτες χρήσεις της λέξης, το δυστυχισμένο σήμαινε αυτό που προκαλεί κακοτυχία ή πρόβλημα. Μόνο αργότερα έφτασε να σημαίνει να αισθάνεσαι κακοτυχία, με την έννοια του άθλιου ή του λυπημένου. Μπορούμε να μάθουμε από τη μετάβαση της μετάφρασης πως από την πρόκληση της δυστυχίας περνάμε στο να περιγράφεται ως δυστυχισμένη. Πρέπει να μάθουμε.

Η λέξη *άθλιος* έχει τη δική της γενεαλογία, προερχόμενη από το *wretch*, που σημαίνει ξένος, εξόριστος, εξορισμένος. Το *άθλιος* υπό την έννοια του *αχρείου*, *ελεεινού ατόμου* αναπτύχθηκε στα παλιά αγγλικά και λέγεται ότι αντικατοπτρίζει «τη λυπηρή κατάσταση του απόκληρου». Μπορούμε να ξαναγράψουμε την ιστορία της ευτυχίας από την οπτική γωνία του *άθλιου*; Αν ακούσουμε όσους έπλασαν ως *άθλιους*, ίσως η αθλιότητά τους να μην τους ανήκει πια. Η θλίψη του ξένου μπορεί να μας δώσει μια διαφορετική σκοπιά για την ευτυχία, όχι γιατί μπορεί να μας διδάξει πώς είναι ή πώς πρέπει να είναι το να είμαστε ξένοι, αλλά γιατί μπορεί να μας απομακρύνει από την ίδια την ευτυχία του οικείου.

Η φαινομενολογία μας βοηθά να διερευνήσουμε πως το οικείο είναι αυτό που δεν αποκαλύπτεται. Μια κουίρ φαινομενολογία δείχνει πως το οικείο δεν αποκαλύπτεται σε όσους μπορούν να το κατοικήσουν. Για τα κουίρ και τους άλλους Άλλους το οικείο σου αποκαλύπτεται επειδή δεν το κατοικείς. Το να «απομακρύνεσαι από κάτι» μπορεί να είναι αυτό που επιτρέπει μια «συνείδηση για κάτι». Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο το να είσαι ξενέρωτη μπορεί να γίνει ένα έργο γνώσης, ένα έργο που δημιουργεί κόσμους.

Φεμινιστικά τραπέζια

Μια φεμινιστική έκκληση μπορεί να είναι μια έκκληση για θυμό με σκοπό να αναπτύξει μια αίσθηση οργής για συλλογικά λάθη. Ωστόσο, είναι σημαντικό να μην κάνουμε το φεμινιστικό συναίσθημα έναν τόπο αλήθειας: σαν να πρόκειται δηλαδή για το σαφές ή αυταπόδεικτο του θυμού μας ως σωστό. Όταν ο θυμός γίνεται ενάρτετος μπορεί να γίνει καταπιεστικός. Το να υποθέσουμε ότι ο θυμός μας δίνει δίκιο μπορεί να είναι λάθος. Γνωρίζουμε πόσο εύκολα μια πολιτική ευτυχίας μπορεί να μετατοπιστεί σε μια πολιτική οργής: η ανάληψη του δικαιώματος στην ευτυχία μπορεί να μετατραπεί πολύ γρήγορα σε θυμό προς άλλους (μετανάστες, αλλοδαπούς, ξένους) που

έχουν πάρει την ευτυχία που υποτίθεται ότι είναι δικαιωματικά δική μας. Αυτό που θέλω να τονίσω είναι ακριβώς το γεγονός ότι δεν μπορούμε να υπερασπιστούμε τον εαυτό μας ενάντια σε μια τέτοια αμυντική χρήση συναισθημάτων. Τα συναισθήματα δεν είναι πάντα δίκαια, ακόμη και αυτά που φαίνεται να αποκτούν τη δύναμή τους μέσα σε ή μέσα από μια εμπειρία αδικίας. Τα φεμινιστικά συναισθήματα διαμεσολαβούνται και είναι ασαφή. Είναι αγωνιστικοί τόποι και άρα πρέπει να αγωνιζόμαστε επίμονα μαζί τους.²³

Εξάλλου, οι φεμινιστικοί χώροι είναι συναισθηματικοί χώροι στους οποίους η εμπειρία της αλληλεγγύης δεν είναι ούτε κατά διάνοια εξαντλητική. Ως φεμινίστριες έχουμε τα δικά μας τραπέζια. Εάν μας καθαιρούν από το τραπέζι της οικογένειας, δεν συνεπάγεται απαραίτητα ότι είμαστε καθισμένοι μαζί. Μπορούμε να τοποθετήσουμε τη μορφή της ξενέρωτης φεμινίστριας παράλληλα με τη φιγούρα της θυμωμένης Μαύρης γυναίκας την οποία εξερεύνησαν τόσο καλά οι Μαύρες φεμινίστριες συγγραφείς όπως η Audre Lorde και η bell hooks.^{24 25} Η θυμωμένη μαύρη γυναίκα μπορεί να περιγραφεί ως ξενέρωτη. Μπορεί ακόμη και να σκοτώσει τη φεμινιστική χαρά επισημαίνοντας, για παράδειγμα, μορφές ρατσισμού στη φεμινιστική πολιτική. Ίσως δεν χρειάζεται καν να κάνει κάτι τέτοιο για να σκοτώσει τη χαρά. Ακούστε την ακόλουθη περιγραφή από τη bell hooks: «Μια ομάδα λευκών φεμινιστριών ακτιβιστριών που δεν γνωρίζουν η μια την άλλη μπορεί να είναι παρούσες σε μια συνάντηση για να συζητήσουν τη φεμινιστική θεωρία. Μπορεί να αισθάνονται δεμένες βάσει της κοινής γυναικείας εμπειρίας, αλλά η ατμόσφαιρα θα αλλάξει αισθητά όταν μια έγχρωμη γυναίκα μπει στο χώρο. Η λευκή γυναίκα θα είναι στην τσίτα, δεν θα είναι πλέον χαλαρή, δεν θα είναι πλέον εορταστική».²⁶

Δεν είναι απλώς ότι τα συναισθήματα είναι «σε ένταση» αλλά ότι η ένταση τοποθετείται κάπου: την αισθάνθηκαν κάποια σώματα, ως κάτι που καταλογίζεται ότι προκλήθηκε από ένα άλλο σώμα, και καταλήγει να γίνεται αισθητή εκτός της ομάδας, ως εμπόδιο στην ευχαρίστηση και την αλληλεγγύη της. Το έγχρωμο σώμα αναφέρεται ως η αιτία του να εμφανίζεσαι τοιτωμένη, που συνιστά επίσης την απώλεια μιας

23 Για προγενέστερη δουλειά στα φεμινιστικά συναισθήματα, δείτε: Jaggar, A. (1996). *Love and Knowledge: Emotion in Feminist Epistemology*. Στο A. Garry & M. Pearsall. (επιμ.) (1996). *Women, Knowledge and Reality: Explorations in Feminist Philosophy*. New York: Routledge, σσ. 166-190, και Spelman, E. (1989). *Anger and Insubordination*. Στο A. Garry & M. Pearsall (επιμ.). *Women, Knowledge and Reality: Explorations in Feminist Philosophy*. New York: Routledge, σσ. 263-274. Για ένα σημαντικό επιχείρημα για την ανάγκη διαχωρισμού της αδικίας από την εμπειρία του πόνου και του τραυματισμού δείτε: Berlant, L. (2000). *The Subject of True Feeling: Pain, Privacy and Politics*. Στο S. Ahmed, C. Lury, J. Kilby, M. McNeil, & B. Skeggs, (επιμ.). *Transformations: Thinking Through Feminism*. London: Routledge, σσ. 33-47. Για περισσότερη συζήτηση του φεμινισμού και του συναισθήματος δείτε το τελευταίο κεφάλαιο, «Feminist Attachments» [Φεμινιστικές προσκολλήσεις], που αναλογίζεται την κατάπληξη, την ελπίδα και τον θυμό ως φεμινιστικά συναισθήματα στο Ahmed, S. (2004). *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

24 Δείτε Lorde, A. (1984). *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Trumansburg, New York: The Crossing Press.

25 Δείτε hooks b. (2000). *Feminist Theory: From Margin to Centre*. London: Pluto Press.

26 ό.π, σ. 56.

κοινής ατμόσφαιρας. Ως έγχρωμη φεμινίστρια δεν χρειάζεται καν να πεις τίποτα για να προκαλέσεις ένταση! Η απλή εγγύτητα ορισμένων σωμάτων συμπεριλαμβάνει μια συν-αισθηματική μετατροπή. Από αυτό το παράδειγμα μαθαίνουμε πώς οι ιστορίες συμπυκνώνονται στην ίδια τη μη απτικότητα της ατμόσφαιρας, ή στην απτικότητα των σωμάτων που μοιάζει να καθίστανται εμπόδιο. Οι ατμόσφαιρες θα μπορούσαν να γίνουν κοινές, αν υπάρχει συμφωνία στο πού εντοπίζουμε τα σημεία έντασης.

Μια ιστορία μπορεί να συντηρείται σε αυτό το κολλώδες μιας κατάστασης. Τότε, το να μιλάς από θυμό ως έγχρωμη γυναίκα μετατρέπεται σε επιβεβαίωση της θέσης σου ως αιτία έντασης: ο θυμός σου είναι αυτό που απειλεί τον κοινωνικό δεσμό. Όπως περιγράφει η Audre Lorde: «Όταν οι έγχρωμες γυναίκες μιλάμε μέσα από το θυμό που δένει τόσο πολλές από τις επαφές μας με τις λευκές γυναίκες, συχνά μας λένε ότι «δημιουργούμε μια διάθεση αδυναμίας», «εμποδίζοντας τις λευκές γυναίκες να ξεπεράσουν την ενοχή τους», ή «εμποδίζοντας την εμπιστοσύνη στην επικοινωνία και στη δράση».²⁷ Η αποκάλυψη της βίας γίνεται η αρχή της βίας. Η έγχρωμη γυναίκα πρέπει να αφήσει το θυμό της για την λευκή γυναίκα ώστε να προχωρήσει.

Η φιγούρα της θυμωμένης μαύρης γυναίκας είναι μια φιγούρα της φαντασίας που παράγει τα ίδια της τα αποτελέσματα. Τα εύλογα, στοχαστικά επιχειρήματα απορρίπτονται ως θυμός (που φυσικά αδειάζει το θυμό από την ίδια του την αιτία), που σε κάνει να θυμώνεις, με αποτέλεσμα η απάντησή σου να ερμηνεύεται ως απόδειξη ότι δεν είσαι μόνο θυμωμένη αλλά και παράλογη! Για να περιγράψουμε αυτό το επιχείρημα με άλλο τρόπο, αυτό που καταλογίζεται είναι η οργή των έγχρωμων φεμινιστριών. Μπορεί να είσαι θυμωμένη για το πώς ο ρατσισμός και ο σεξισμός μειώνουν τις επιλογές ζωής για τις έγχρωμες γυναίκες. Ο θυμός σου αποτελεί μια κρίση, ότι κάτι δεν πάει καλά. Αλλά όταν ακουστείς ως θυμωμένη, η ομιλία σου ερμηνεύεται ως υποκινούμενη από θυμό. Ο θυμός σου ερμηνεύεται ως ακαταλόγιστος, σαν να είσαι ενάντια στο x επειδή είσαι θυμωμένη και όχι ότι είσαι θυμωμένη επειδή είσαι ενάντια στο x. Θυμώνεις με την αδικία του να σε εκλαμβάνουν ως υποκινούμενη από θυμό, γεγονός που καθιστά πιο δύσκολο το να διαχωρίσεις την εαυτή σου από το αντικείμενο του θυμού σου. Γίνεσαι διεμπλεκόμενη με αυτό για το οποίο είσαι θυμωμένη, γιατί είσαι θυμωμένη για το πώς σε έχουν εμπλέξει στον θυμό σου. Θυμώνοντας με αυτήν τη διεμπλοκή επιβεβαιώνεις τη προσήλωσή τους στο θυμό σου ως την αλήθεια «πίσω» από την ομιλία σου, που είναι ακριβώς αυτό που μπλοκάρει το θυμό σου, που τον εμποδίζει να γίνει κατανοητός. Εμποδίζεσαι επειδή δεν γίνεσαι κατανοητή.

Ορισμένα σώματα γίνονται σημεία φραγής, σημεία όπου η ομαλή επικοινωνία σταματά. Σκεφτείτε το υπέροχο πεζογραφικό ποίημα της Ama Ata Aidoo, *Our Sister Killjoy* [*Η Ξενέρωτη αδερφή μας*], όπου η αφηγήτρια Σίσι, ως μαύρη γυναίκα, πρέπει να εργαστεί για να διατηρήσει την άνεση των άλλων. Σε ένα αεροπλάνο μια λευκή αεροσυνοδός την προσκαλεί να καθίσει στο πίσω μέρος με τους «φίλους της», δύο μαύρους ανθρώπους που δεν γνωρίζει. Πάει να της πει ότι δεν τους γνωρίζει αλλά διστάζει. «Όμως, το να αρνιόταν να πάει μαζί τους θα είχε δημιουργήσει μια άβολη κατάσταση, έτσι δεν είναι; Λαμβάνοντας επίσης υπόψη ότι εκτός από την προφανώς πολιτισμένη ανατροφή της αεροσυνοδού, η αεροσυνοδός έχει εκπαιδευτεί να επιβλέ-

πει την άνεση όλων των επιβατών της».²⁸

Η εξουσία είναι που μιλάει εδώ σε αυτή τη στιγμή δισταγμού. Θα συναινέσεις σε αυτήν; Τι σημαίνει να μην συναινέσεις; Το να δημιουργήσεις αμνηχανία θα σημαίνει ότι είσαι αδέξια. Η διατήρηση της δημόσιας άνεσης απαιτεί από ορισμένα σώματα «να συναινούν». Το να αρνηθείς να την ακολουθήσεις, να αρνηθείς τη θέση στην οποία τοποθετείσαι, θεωρείται ότι προκαλεί πρόβλημα, κάνοντας τους άλλους να αισθάνονται άβολα. Υπάρχει ένας πολιτικός αγώνας για το πώς αποδίδουμε καλά και κακά συναισθήματα, αγώνας σε δισταγμό γύρω από το φαινομενικά απλό ερώτημα σχετικά με το ποιος προκαλεί τι συναισθήματα σε ποιον. Τα συναισθήματα μπορούν να κολλήσουν σε ορισμένα σώματα με τον ίδιο τρόπο που περιγράφουμε χώρους, καταστάσεις, δράματα. Και τα σώματα μπορούν να κολλήσουν ανάλογα με τα συναισθήματα με τα οποία συνδέονται.

Μπαίνοντας στη μέση

Μια ξενέρωτη: αυτή που παρεμποδίζει την ευτυχία των άλλων. Ή απλώς αυτή που παρεμποδίζει – μπορείς να παρεμποδίζεις το στιδήποτε αν ήδη σε αντιλαμβάνονται ως ότι είσαι στη μέση. Η ίδια η άφιξη σου σε ένα χώρο είναι μια υπενθύμιση ιστοριών που παρεμποδίζουν την κατάληψη αυτού του χώρου. Πόσες φεμινιστικές ιστορίες αφορούν το χώρο, ποιος τον καταλαμβάνει, πώς κάνει κανείς χώρο; Όταν το να φτάσεις σημαίνει να παρεμποδίσεις, τι θα συμβεί, τι θα κάνεις; Η φιγούρα της ξενέρωτης θα μπορούσε να επανεξεταστεί ως προς την πολιτική της θεληματικότητας. Νωρίτερα πρότεινα ότι ένα ακτιβιστικό αρχείο είναι ένα αρχείο δυστυχίας που διαμορφώνεται από τους αγώνες εκείνων που είναι πρόθυμες να αγωνιστούν ενάντια στην ευτυχία. Θα μπορούσαμε να επανεγράψουμε αυτόν τον αγώνα με όρους εκείνων που πρόθυμα είναι θεληματικές [willful]. Ένα αρχείο δυστυχίας είναι ένα αρχείο θεληματικότητας.

Ας πάμε πάλι πίσω: ας ακούσουμε όσα και όσες είναι πίσω μας. Η Alice Walker περιγράφει μια «γυναϊκίστρια» [womanist]²⁹ με τον ακόλουθο τρόπο: «Μια μαύρη φεμινίστρια ή φεμινίστρια του χρώματος... Συνήθως αναφέρεται σε εξωφρενική, τολμηρή, θαρραλέα ή θεληματική συμπεριφορά. Θέλοντας να μάθει περισσότερα και σε βάθος από ό,τι θεωρείται «καλό» για αυτήν... Υπεύθυνη. Επικεφαλής. Σοβαρή».³⁰ Η Julie Penelope περιγράφει το λεσβιασμό ως θεληματικότητα: «Η λεσβία στέκεται ενάντια στον κόσμο που δημιουργήθηκε από την ανδρική φαντασία. Μα τι θεληματικότητα που διαθέτουμε όταν διεκδικούμε τη ζωή μας!».³¹ Ο ριζοσπαστικός φεμινισμός της Marilyn Frye χρησιμοποιεί το επίθετο θεληματικός: «Η θεληματική δημιουργία νέου νοήματος, νέων τόπων σημασίας, και, μαζί, νέων τρόπων ύπαρξης στον κόσμο, φαίνεται να είναι σε αυτές τις θανάσιμα επικίνδυνες στιγμές η καλύτερη ελπίδα που

28 Aido, A. A. (1997). *Our Sister Killjoy*. Harlow: Longman, σ. 10.

29 Οι γυναικισμός [womanism] είναι μια κοινωνική θεωρία που βασίζεται στην ιστορία και τις καθημερινές εμπειρίες των έγχρωμων γυναικών, ειδικά των μαύρων γυναικών. Η συγγραφέας Alice Walker επινόησε τον όρο *γυναικεία* στο διήγημά της *Coming Apart*, το 1979 (Σ.τ.Μ.).

30 Walker, A. (2005). *In Search of Our Mothers Gardens*. Phoenix: New Edition.

31 Penelope, J. (1992). *Call Me Lesbian: Lesbian Lives, Lesbian Theory*. Berkeley, CA: Crossing Press, σ. 42.

έχουμε». ³² Θεληματικότητα ως τόλμη, θεληματικότητα ως αντίθεση, θεληματικότητα ως δημιουργικότητα.

Μπορούμε να κατανοήσουμε πώς εμφανίζεται η θεληματικότητα, αν λάβουμε υπόψη έναν τυπικό ορισμό της θεληματικότητας: «διεκδίκηση ή διάθεση να διεκδικήσεις τη βούληση σου κατά της πειθούς, της οδηγίας ή της εντολής· αποφασισμένη να διεκδικήσεις τον τρόπο σου· πεισματικά αποφασισμένη ή διεστραμμένη» (Oxford English Dictionary). Τι σημαίνει το να αποκαλείσαι πεισματάρη ή διεστραμμένη επειδή δεν σε πείθει ο λόγος των άλλων; Μήπως σου είναι γνώριμο; Το έχεις ξανακούσει; Όταν σε επιφορτίζουν θεληματικότητα είναι σαν το ίδιο σου το είναι να είναι η επιμονή της ύπαρξης σου, η άρνηση να παραχωρήσεις, να τα παρατήσεις, να εγκαταλείψεις το δρόμο σου. Μπορεί άραγε αυτό που επιφορτιζόμαστε να γίνει ένα είδος φόρτισης με τον τρόπο που η Alice Walker εννοεί, δηλαδή ως ένας τρόπος να είμαστε επιφορτισμένες; Εάν είμαστε επιφορτισμένες με θεληματικότητα, μπορούμε όντως να αποδεχτούμε και να κινητοποιήσουμε αυτήν τη φόρτιση.

Πρέπει να γίνουμε θεληματικές για να συνεχίσουμε, ενδεχομένως, με τον τρόπο που πηγαίνουμε, εάν η διαδρομή που ακολουθείς θεωρείται «η λάθος κατεύθυνση». Όλοι γνωρίζουμε την εμπειρία του «να πηγαίνουμε με λάθος κατεύθυνση» σε ένα πλήθος. Όλοι φαίνεται να πηγαίνουν με τον αντίθετο τρόπο από τον τρόπο που πηγαίνεις. Κανένας δεν χρειάζεται να πιέσει ή να σπρώξει ώστε να νιώσεις τη συλλογική ορμή του πλήθους ως πίεση και απώθηση. Για να συνεχίσεις να προχωράς θα πρέπει να πιέσεις πιο σκληρά από όσους πάνε σωστά. Το σώμα που «πηγαίνει με λάθος κατεύθυνση» είναι αυτό που βιώνεται ως εμπόδιο στη θέληση που αποκτάται ως δυναμική. Η απλή επιμονή του «να συνεχίσουμε σταθερά» απαιτεί για ορισμένα σώματα μεγάλη προσπάθεια, μια προσπάθεια που μπορεί να φαίνεται σε άλλους ως πείσμα ή επιμονή, ως επιμονή του να πας αντίθετα στη ροή. Πρέπει να γίνεις επίμονη για να αντισταθείς στη ροή. Θα κριθείς ως αυτή που πάει αντίθετα στη ροή επειδή είσαι επίμονη. Ένα παράδοξο της ζωής: πρέπει να γίνεις αυτό που κρίνεται ότι είσαι.

Είναι ζωτικής σημασίας να μην υποθέσουμε ότι η θεληματικότητα αφορά μόνο τα μοναχικά άτομα που πηγαίνουν αντίθετα στην παλίρροια του κοινωνικού. Ταυτόχρονα, μπορούμε να παρατηρήσουμε πώς μπορεί να βιωθεί το κοινωνικό ως δύναμη: μπορείς να νιώσεις μια δύναμη πιο άμεσα όταν προσπαθήσεις να της αντισταθείς. Η εμπειρία του «να έρχεσαι αντιμέτωπη» κατονομάζεται από τη θεληματικότητα, γι' αυτό και η θεληματική πολιτική πρέπει να είναι μια συλλογική πολιτική. Το συλλογικό εδώ δεν θεωρείται ως έδαφος. Αντίθετα, η θεληματικότητα είναι μια από κοινού συλλογή εκείνων που αγωνίζονται για ένα διαφορετικό έδαφος ύπαρξης. Πρέπει να υποστηρίζεις όταν δεν πηγαίνεις με τον τρόπο που τα πράγματα ρέουν. Αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο θεωρώ μια φεμινιστική κουίρ πολιτική ως μια πολιτική τραπέζιων: τα τραπέζια υποστηρίζουν τις συγκεντρώσεις και χρειαζόμαστε υποστήριξη όταν ζούμε τις ζωές μας με τρόπους που οι άλλοι βιώνουν ότι είναι πεισματάρικοι ή ανυποχώρητοι.

Η ροή είναι αποτέλεσμα σωμάτων που πηγαίνουν προς την ίδια κατεύθυνση. Το να πηγαίνεις είναι επίσης να συναθροίζεσαι. Μια ροή μπορεί να είναι αποτέλεσμα κάθε

είδους συναθροίσεων: συγκεντρώσεις τραπεζιών, για παράδειγμα, ως συγγενικά αντικείμενα που υποστηρίζουν ανθρώπινες συναθροίσεις. Πόσες φορές είχα την εμπειρία να μένω περιμένοντας υπομονετικά για ένα τραπέζι όταν ένα ετεροφυλόφιλο ζευγάρι μπαίνει μέσα στο δωμάτιο και εξυπηρετείται αμέσως! Για μερικές, πρέπει να γίνεσαι επίμονη για να είσαι η αποδέκτρια μιας κοινωνικής δράσης, ίσως χρειαστεί να ανακοινώσεις την παρουσία σου, να κουνήσεις το χέρι σου λέγοντας: «Εδώ είμαι!» Για άλλους, αρκεί απλώς να εμφανιστούν γιατί τους έχει ήδη δοθεί μια θέση στο τραπέζι πριν πάρουν τη θέση τους. Η θεληματικότητα περιγράφει τις άνισες συνέπειες αυτής της διαφοροποίησης.

Μια απόδοση θεληματικότητας συνεπάγεται την απόδοση αρνητικών συναισθημάτων προς εκείνα τα σώματα που παρεμποδίζουν, προς εκείνα τα σώματα που «πάνε ενάντια στο ρεύμα» με τον τρόπο που προχωρούν. Η θεληματικότητα αποδίδεται έτσι, ουσιαστικά, στο να είσαι ξενέρωτη. Οι συνομιλίες είναι επίσης ροές· είναι κορεσμένες. Ακούμε αυτόν τον κορεσμό ως ατμόσφαιρα. Το να θεωρηθείς θεληματική είναι το να είσαι αυτή που «καταστρέφει την ατμόσφαιρα». Μια συνάδελφος μου λέει ότι αρκεί απλώς να ανοίξει το στόμα της στις συναντήσεις για να δει στα μάτια των άλλων το κοινότοπο, «ωχ, ξεκίνησε πάλι». Η εμπειρία μου ως φεμινίστριας κόρης σε μια συμβατική οικογένεια μου δίδαξε πολλά για το στραβοκοίταγμα. Το γνωρίζεις ήδη. Όπως και να μιλήσεις, αυτή που μιλάει ως φεμινίστρια θεωρείται συνήθως κι αυτή που «προκαλεί τη διαφωνία», ως αυτή που διαταράσσει την ευθραυστότητα της ειρήνης. Το να είσαι θεληματική είναι το να προσφέρεις ένα σημείο έντασης. Η θεληματικότητα είναι κολλώδης: είναι μια κατηγορία που κολλάει.

Εάν το να θεωρείσαι θεληματικός είναι το να είσαι η αιτία του προβλήματος, τότε μπορούμε να διεκδικήσουμε αυτή τη θεληματικότητα ως πολιτική αιτία. Οι κουίρ φεμινιστικές ιστορίες είναι γεμάτες από αυτοαποκαλούμενα θεληματικά υποκείμενα. Σκεφτείτε το *Heterodoxy Club* που λειτούργησε στο Greenwich Village στις αρχές του εικοστού αιώνα, ένα κλαμπ για ανορθόδοξες γυναίκες. Περιέγραφαν τις εαυτές τους ως «αυτή τη μικρή σπείρα θεληματικών γυναικών», όπως αποκαλύπτει η Judith Schwarz στην υπέροχη ιστορία της για αυτή τη λέσχη.³³ Μια ετεροδοξία «δεν είναι σε συμφωνία με αποδεκτές πεποιθήσεις ή με το να έχεις ανορθόδοξες απόψεις». Το να είσαι θεληματική είναι να είσαι διατεθειμένη να ανακοινώσεις τη διαφωνία σου και να βάλεις την εαυτή σου πίσω από μια διαφωνία. Το να εγκαθιδρύσεις μια διαφωνία μπορεί να σημαίνει ακόμη και το να γίνεις δυσάρεστη. Ο φεμινισμός θα μπορούσαμε να πούμε ότι είναι το δημιουργήμα μερικών αρκετά δυσάρεστων γυναικών.

Οι πολιτικές ιστορίες των απεργιών και των διαδηλώσεων είναι ιστορίες εκείνων που θέλουν να βάλουν το σώμα τους στη μέση, να μετατρέψουν τα σώματά τους σε σημεία μπλοκαρίσματος που σταματούν τη ροή της ανθρώπινης κυκλοφορίας, καθώς και την ευρύτερη ροή μιας οικονομίας. Όταν η θεληματικότητα γίνεται ένα σιλι πολιτικής, σημαίνει όχι μόνο το να είσαι πρόθυμη να μην ακολουθήσεις τη ροή αλλά και να είσαι πρόθυμη να προκαλέσεις την παρεμπόδισή της. Κάποιος θα μπορούσε να σκεφτεί την απεργία πείνας ως την πιο αγνή μορφή θεληματικότητας: ένα σώμα του οποίου η αυτενέργεια εκφράζεται από την αναγωγή της σε παρεμπόδιση, όπου η παρεμπόδιση

των άλλων είναι αυτο-παρεμπόδιση, η παρεμπόδιση της διέλευσης εντός του σώματος. Οι ιστορίες της θεληματικότητας είναι οι ιστορίες εκείνων που είναι πρόθυμες να βάλουν το σώμα τους στη μέση.

Οι πολιτικές μορφές συνείδησης μπορούν να θεωρηθούν επίσης ως θεληματικότητα: όχι μόνο είναι δύσκολο να μιλήσεις για αυτό που έχει υποχωρήσει από την κοινή θέα, αλλά πρέπει να είσαι πρόθυμη να μπεις στη μέση εμποδίζοντας αυτή την υποχώρηση. Ένα επιχείρημα του δεύτερου φεμινιστικού κύματος (το οποίο μοιράζεται ο μαρξισμός και η μαύρη πολιτική) που νομίζω ότι αξίζει να συγκρατήσουμε είναι το επιχείρημα που στηρίζει ότι η πολιτική συνείδηση επιτυγχάνεται: η αφύπνιση της συνείδησης είναι μια κρίσιμη πτυχή του συλλογικού πολιτικού έργου. Η αφύπνιση της συνείδησης είναι δύσκολη καθώς η συνείδηση είναι συνείδηση αυτού που υποχωρεί. Εάν το νόημα μιας υποχώρησης είναι ότι δίνει σε κάποιους τη δύναμη κατάληψης του χώρου (η κατάληψη αναπαράγεται από την απόκρυψη των ενδείξεων κατάληψης), τότε η αφύπνιση της συνείδησης είναι μια αντίσταση σε μια κατάληψη.

Πάρτε το παράδειγμα του ρατσισμού. Μπορεί να είναι θεληματικό ακόμη και να ονομάσουμε τον ρατσισμό: λες και η συζήτηση για δικασμούς είναι αυτή που είναι διχαστική. Δεδομένου ότι ο ρατσισμός υποχωρεί από την κοινωνική συνείδηση, το κάνει να φαίνεται λες και αυτές που «τον αναφέρουν» να τον προκαλούν. Μάθαμε ότι η ίδια η συζήτηση για το ρατσισμό βιώνεται σαν να εισβάλλει μια μορφή μαύρης θυμωμένης γυναίκας: σαν να είναι ο θυμός της για το ρατσισμό αυτός που προκαλεί φεμινιστική αποξένωση. Το να υποχωρείς είναι το να πας προς τα πίσω ή να αποσύρεσαι. Το να παραχωρείς είναι να αφήνεις χώρο, να δίνεις το λόγο. Οι έγχρωμοι άνθρωποι συχνά καλούνται να παραχωρήσουν την υποχώρηση του ρατσισμού: μας ζητείται να «αφήσουμε χώρο» αφήνοντας τον να «πάει προς τα πίσω». Όχι μόνο αυτό: περισσότερο από αυτό. Συχνά μας ζητείται να ενσαρκώσουμε μια δέσμευση στη διαφορετικότητα. Μας ζητείται να χαμογελάμε στα φυλλάδιά τους. Το χαμόγελο της διαφορετικότητας είναι ένας τρόπος να μην αφήσουμε το ρατσισμό να εμφανιστεί: είναι μια μορφή πολιτικής ύφεσης.

Ο ρατσισμός είναι πολύ δύσκολος να συζητηθεί καθώς μπορεί να λειτουργήσει έτσι ώστε να λογοκρίνει τις ίδιες τις αποδείξεις της ύπαρξης του. Όσες μιλάνε για ρατσισμό ακούγονται σαν να δημιουργούν, αντί να περιγράφουν, ένα πρόβλημα. Τα διακυβεύματα είναι όντως πολύ υψηλά: το να μιλάς για ρατσισμό είναι το να καταλαμβάνεις έναν χώρο που είναι εμποτισμένος με ένταση. Η ιστορία είναι εμποτισμός. Ένα από τα ευρήματα ενός ερευνητικού προγράμματος με το οποίο ασχολήθηκα σχετικά με την πολυπολιτισμικότητα ήταν ότι επειδή ο ρατσισμός εμποτίζει καθημερινούς και θεσμικούς χώρους, οι έγχρωμοι άνθρωποι συχνά λαμβάνουν στρατηγικές αποφάσεις να μη χρησιμοποιούν τη γλώσσα του ρατσισμού.³⁴ Εάν έχεις ήδη δημιουργήσει πρόβλημα ή εμφανίζεσαι «εκτός τόπου» στους θεσμούς της λευκότητας, μπορεί να υπάρχουν «καλοί λόγοι» να μην ασκήσεις αυτό που ακούγεται ως απειλητικό λεξιλόγιο.³⁵ Το να μη μιλάς για ρατσισμό μπορεί να είναι ένας τρόπος κατοίκησης των χώρων του

34 Ahmed, S., Hunter, S., Killic, S., Swan, E., & Turner, L. (2006). *Race, Diversity and Leadership in the Learning and Skills Sector* (Μη δημοσιευμένη έρευνα).

35 Puwar, N. (2004). *Space Invaders: Race, Gender and "Bodies out of Place"*. Oxford: Berg.

ρατσισμού. Ελαχιστοποιείς την απειλή που ήδη είσαι μαλακώνοντας τη γλώσσα και την εμφάνιση σου, διατηρώντας όσο το δυνατόν μεγαλύτερη απόσταση από τη μορφή του θυμωμένου έγχρωμου ατόμου. Φυσικά, όπως γνωρίζουμε, μόνο με το να μεις σε ένα δωμάτιο μπορεί να αρκεί για να χάσεις αυτή την απόσταση, γιατί αυτή η μορφή φτάνει εκεί πριν από εσένα.

Όταν χρησιμοποιείς την ίδια τη γλώσσα του ρατσισμού ακούγεσαι σαν να «επιμένεις», σαν να «μην το αφήνεις». Είναι λες και το να μιλάς για το ρατσισμό να είναι αυτό που τον συντηρεί. Έτσι, ο ρατσισμός συχνά εισχωρεί σε σύγχρονες μορφές αναπαράστασης ως μια αναπαράσταση μιας προηγούμενης εμπειρίας. Πάρτε την ταινία *Bend it Like Beckham* [Κάντο όπως ο Μπέκαμ] (2002, σε σκηνοθεσία Gurinder Chada): η ταινία βασίζεται σε μεγάλο βαθμό στην ελευθερία να είσαι ευτυχισμένη, όπως η ελευθερία της κόρης, Τζεσμίντερ, να κάνει ό,τι την κάνει ευτυχισμένη (στην περίπτωση της το να παίζει ποδόσφαιρο - η δική της ιδέα της ευτυχίας είναι αυτή που τη φέρνει κοντά σε μια εθνική ιδέα της ευτυχίας). Οι μνήμες ρατσισμού του πατέρα της μπαίνουν στη μέση παρεμποδίζοντας την ευτυχία της. Αναλογιστείτε τις δύο ομιλίες που κάνει ο πατέρας στην ταινία, η πρώτη πραγματοποιείται νωρίς και η δεύτερη στο τέλος:

Όταν ήμουν έφηβος στο Ναϊρόμπι, ήμουν ο γρηγορότερος παίκτης μπούλινγκ στο σχολείο μας. Η ομάδα μας κέρδισε ακόμη και το Κύπελλο της Ανατολικής Αφρικής. Αλλά όταν ήρθα σε αυτή τη χώρα, τίποτα. Και αυτοί οι αναθεματισμένοι γκόρα³⁶ στο κλαμπ χλεύαζαν το τουρμπάνι μου και μου έδωσαν τα παπούτσια στο χέρι... Θα καταλήξει μόνο απογοητευμένη σαν κι εμένα.

Όταν αυτοί οι αναθεματισμένοι παίκτες του αγγλικού κρίκετ με πέταξαν έξω από το κλαμπ τους σα σκύλο, ποτέ δεν παραπονέθηκα. Αντιθέτως, ορκίστηκα ότι δεν θα έπαιζα ποτέ ξανά. Ποιος υπέφερε; Εγώ. Αλλά δεν θέλω να υποφέρει η Τζεζ. Δεν θέλω να κάνει τα ίδια λάθη που έκανε ο πατέρας της, να αποδέχεται τη ζωή, να αποδέχεται καταστάσεις. Θέλω να πολεμήσει. Και θέλω να κερδίσει.

Στην πρώτη ομιλία ο πατέρας λέει ότι *δεν πρέπει να παίζει* για να μην υποφέρει σαν αυτόν. Στη δεύτερη λέει ότι *πρέπει να παίζει* για να μην υποφέρει σαν κι αυτόν. Η επιθυμία που υπονοείται και στις δύο πράξεις ομιλίας είναι η αποφυγή του πόνου της κόρης, η οποία εκφράζεται με την επιθυμία του να μην επαναληφθεί σε εκείνη. Η δεύτερη ομιλία υποδηλώνει ότι η άρνηση να παίζει ένα εθνικό παιχνίδι είναι η «αλήθεια» πίσω από τον πόνο του μετανάστη: υποφέρεις επειδή δεν παίζεις το παιχνίδι, όπου το να μην παίζεις θεωρείται ως αυτο-αποκλεισμός. Για να αφήσει την Τζεζ να ευτυχίσει, την αφήνει ελεύθερη. Έμμεσα, όχι μόνο την αφήνει ελεύθερη αλλά επίσης αφήνει και τον δικό του πόνο, τη δυστυχία που του προκάλεσε η αποδοχή του ρατσισμού, δηλαδή ως το «σημείο» του αποκλεισμού του.

Θα πρότεινα ότι ο πατέρας παρουσιάζεται στην πρώτη ομιλία ως μελαγχολικός: σαν να αρνείται να αφήσει τον πόνο του, σαν να ενσωματώνει το ίδιο το αντικεί-

36 Στην ινδική υποήπειρο και μεταξύ των Βρετανών Ασιατών, ένα λευκό πρόσωπο. (Σ.τ.Μ.)

μενο της απώλειας του. Η άρνηση του να αφήσει την Τζες ελεύθερη διαβάζεται ως σύμπτωμα μελαγχολίας: ως επίμονη προσκόλληση στον ίδιο του το τραύμα.³⁷ Όπως λέει: «ποιος υπέφερε; Εγώ». Έτσι, το κακό συναίσθημα προέρχεται από τον μετανάστη που δεν μπορεί να αφήσει το ρατσισμό ως σενάριο που εξηγεί τον πόνο. Ο μελαγχολικός μετανάστης διατηρεί τα δυστυχημένα αντικείμενα της διαφοράς, όπως το τουρμπάνι, ή τουλάχιστον τη μνήμη του πειράγματος για το τουρμπάνι, ως αυτά που τη συνδέουν με μια ιστορία ρατσισμού. Είναι σαν να πρέπει να αφήσεις τον πόνο του ρατσισμού *αφήνοντας το ρατσισμό ως τρόπο να θυμάσαι αυτόν τον πόνο*. Θα έλεγα μάλιστα ότι ο ρατσισμός γίνεται αναγνώσιμος ως αυτό με το οποίο συνδέεται ο μελαγχολικός μετανάστης, ως μια προσκόλληση στον τραυματισμό που επιτρέπει στους μετανάστες να δικαιολογήσουν την άρνηση της συμμετοχής τους στο εθνικό παιχνίδι («οι γκόρα στο κλαμπ τους»). Ακόμη και η πράξη ανάμνησης μιας εμπειρίας ρατσισμού ή η πράξη περιγραφής μιας εμπειρίας ως ρατσισμό μπορεί να σημαίνει το ότι μπαίνεις στη μέση εμποδίζοντας την ευτυχία των άλλων.

Η συνείδηση του ρατσισμού γίνεται κατανοητή ως ένα είδος ψεύτικης συνείδησης, ως συνείδηση αυτού που δεν είναι πια. Ο ρατσισμός πλαισιώνεται ως μια ανάμνηση που αν διατηρούνταν ζωντανή θα μας άφηνε απλά εξαντλημένες. Το καθήκον της υπηκοότητας γίνεται ένα καθήκον μετατροπής: εάν ο ρατσισμός διατηρείται μόνο στη μνήμη και τη συνείδησή μας, τότε ο ρατσισμός θα «φύγει» μόνο αν και εμείς δηλώναμε ότι έχει παρέλθει. Η αφήγηση που υπονοείται εδώ δεν είναι ότι «εφευρίσκουμε ρατσισμό» αλλά ότι διατηρούμε τη δύναμή του να κυβερνά την κοινωνική ζωή επειδή δεν τον ξεπερνάμε. Το ηθικό καθήκον, λοιπόν, είναι «να το ξεπεράσεις», λες και, όταν το ξεπερνάς, φεύγει κιόλας.

Επίλογος: Ένα Ξενέρωτο Μανιφέστο

Η Audre Lorde μας διδάσκει πόσο γρήγορα η ελευθερία του να είσαι ευτυχισμένη μεταφράζεται στην ελευθερία του να απομακρύνεις το βλέμμα σου από αυτό που θέτει σε κίνδυνο την ευτυχία σου.³⁸ Η ιστορία των φεμινιστικών κριτικών της ευτυχίας θα μπορούσε να μεταφραστεί σε ένα μανιφέστο: *Μην το παραβλέπεις: μην το ξεπερνάς [Don't look over it: don't get over it]*. Το να μην το ξεπεράσεις είναι μια μορφή προδοσίας. Η θεληματικότητα είναι ένα είδος προδοσίας: σκεφτείτε την έκκληση της Adrienne Rich: να είμαστε προδότριες στον πολιτισμό. *Δεν το έχουμε ξεπεράσει, αν δεν έχει φύγει. Δεν είμαστε πιστές, αν είναι λάθος*.³⁹ Η θεληματικότητα θα μπορούσε να επανεξεταστεί ως ένα στιλ πολιτικής: *μια άρνηση να απομακρύνουμε το βλέμμα μας από αυτό που έχει ήδη παραβλεφθεί*. Εκείνες που επισμαίνουν ότι ο ρατσισμός, ο σεξισμός και ο ετεροσεξισμός είναι πραγματικοί είναι επιφορτισμένες με θεληματικότητα: αρνού-

37 Για εξαιρετικές συζητήσεις φυλετικής μελαγχολίας, δείτε: Cheng, A-A (2001). *The Melancholia of Race: Psychoanalysis, Assimilation and Hidden Grief*. Oxford: Oxford University Press, και Eng D. L. & Han, S. (2003). A Dialogue on Racial Melancholia. Στο D. Eng & D. Kazanjian, (επιμ.). *Loss: The Politics of Mourning*. Berkeley: University of California Press, σσ. 343-371.

38 Lorde (1984), *ό.π.*, σ. 76.

39 Rich, A. (1979). *Disloyal to Civilization*. Στο *Lies, Secrets and Silence*. Norton: New York.

νται να επιτρέψουν την παράβλεψη αυτών των πραγματικότητων.

Ακόμη και το να μιλάς για αδικίες, βία, εξουσία και υποταγή σε έναν κόσμο που χρησιμοποιεί την «ευτυχισμένη πολυπολιτισμικότητα» ως τεχνολογία κοινωνικής περιγραφής μπορεί να σημαίνει να γίνεσαι το εμπόδιο, όπως αυτές που «παρεμποδίζουν» την ευτυχία των άλλων. Η ομιλία σου ακούγεται σαν να μοχθείς πάνω σε πονεμένα σημεία, σαν να κρατιέσαι από κάτι - μια ατομική ή συλλογική μνήμη, μια αίσθηση μιας ιστορίας ως ημιτελούς - επειδή είσαι πονεμένη. Οι άνθρωποι συχνά λένε ότι ο πολιτικός αγώνας ενάντια στον ρατσισμό είναι σαν να χτυπάς το κεφάλι σου σε έναν τοίχο από τούβλα. Ο τοίχος διατηρεί τη θέση του, έτσι εσύ είσαι αυτή που καταλήγει να πονά. Ίσως χρειαστεί να μείνουμε τόσο πληγωμένες όσο και τα επιχειρήματα μας. Φυσικά δεν είναι μόνο αυτό το οποίο λέμε ή κάνουμε. Μπορούμε να αναγνωρίσουμε όχι μόνο πως δεν είμαστε η αιτία της δυστυχίας που μας έχει αποδοθεί, αλλά και να αναγνωρίσουμε τα αποτελέσματα της απόδοσης τους προς εμάς ως τα αίτια. Μπορούμε να μιλήσουμε για το γεγονός ότι είμαστε θεληματικά υποκείμενα, ξενέρωτες φεμινίστριες, θυμωμένες μαύρες γυναίκες. Μπορούμε να επαναδιεκδικήσουμε αυτές τις φιγούρες. Μπορούμε να μιλήσουμε για αυτές τις συζητήσεις που είχαμε σε δείπνα ή σεμινάρια ή συναντήσεις. Μπορούμε να γελάσουμε αναγνωρίζοντας την οικειότητα του να κατοικείς αυτόν τον τόπο, ακόμα κι αν δεν κατοικούμε στον ίδιο τόπο (και δεν κατοικούμε). Μπορεί να υπάρχει χαρά στο να είσαι ξενέρωτη. Σκοτώστε τη χαρά, μπορούμε· και το κάνουμε. Να είστε θεληματικές· και θα είμαστε και είμαστε.

Σημείωση της επιμελητικής/ερευνητικής ομάδας:

*Ο όρος «killjoy» που χρησιμοποιεί η συγγραφέας στον τίτλο και που διατρέχει ολόκληρο το κείμενο έχει μεταφραστεί σκόπιμα ως «ξενέρωτη», ένα επίθετο και χαρακτηρισμός που αποδίδεται συχνά από την πατριαρχία σε όσες αυτοπροσδιορίζονται ως φεμινίστριες. Η άμεση μετάφραση του «killjoy» είναι «χαρασκοτώστρα», αυτή που σκοτώνει την χαρά, μια λέξη που στα αγγλικά είναι δόκιμη ενώ στα ελληνικά όχι. Η χρήση αυτής της λέξης από τη συγγραφέα είναι μια θέση που θέλουμε στην ανάγνωση του κειμένου να λαμβάνεται υπόψιν, καθώς η συγγραφέας κάνει λογοπαίγνια με αυτή εναλλάσσοντας την κυριολεκτική της χρήση και τη χρήση της ως επίθετο. Το να είσαι και να χαρακτηρίζεσαι χαρασκοτώστρα και να σκοτώνεις την χαρά με τις σκέψεις ή τις ενέργειές σου έχει μια διαφορετική δυναμική από το να είσαι, να χαρακτηρίζεσαι ή να ενεργείς ως «ξενέρωτη». Επειδή όμως το «ξενέρωτη» παραμένει στο οπλοστάσιο χαρακτηρισμών που χρησιμοποιούνται κατά του φεμινιστικού αγώνα στην ελληνική γλώσσα – ακόμα μια λέξη που πρέπει να επανακτήσουμε και να επαναπροσδιορίσουμε το νόημα της για τους σκοπούς μας – κρατάμε το «ξενέρωτη» λοιπόν, μέχρι, με χαρά, να έρθει και η σειρά της χαρασκοτώστρας.

ΤΑ ΕΡΓΑΛΕΙΑ ΤΟΥ ΑΦΕΝΤΗ ΚΑΙ ΤΟ ΣΠΙΤΙ ΤΟΥ. ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΑΝΑΠΑΡΑΓΩΓΗ, ΤΕΧΝΟΛΟΓΙΚΟ ΦΑΝΤΑΣΙΑΚΟ ΚΑΙ Ο ΔΙΧΑΣΜΟΣ ΣΤΟΝ ΦΕΜΙΝΙΣΜΟ ΤΟΥ 21^{ΟΥ} ΑΙΩΝΑ

ΑΝΤΖΕΛΑ ΔΗΜΗΤΡΑΚΑΚΗ

Εισαγωγή

Στην ιστορική του πορεία, ο καπιταλισμός ποτέ έως τώρα δεν αρθρώθηκε σε απόσταση από την πατριαρχία και την έμφυλη και συχνά φυλετική διάκριση ως προς την εργασία - και, άρα, από την ιεραρχία, καταπίεση, και εκμετάλλευση που απορρέουν από αυτή. Ούτε το «τώρα» αποτελεί εξαίρεση. Αντίθετα, η καπιταλιστική παγκοσμιοποίηση, όπως τη βιώνουμε μετά το τέλος του Ψυχρού Πολέμου το 1989, έχει αναδείξει τη συνύφανση περιβαλλόντων εκμετάλλευσης και τη συνύφανση 'κριτηρίων' με τα οποία ένα μεγάλο μέρος της ανθρωπότητας κατασκευάζεται ως εγγενώς κατάλληλο για να σηκώνει το βάρος της κοινωνικής αναπαραγωγής σε πλανητικό επίπεδο: οι υποτελείς νοούνται ως εκ φύσεως υποτελείς με βάση τη φυλή και σίγουρα το φύλο, κατ' αρχήν, ώστε να προκύψει η υποτέλεια ως ταξική συνθήκη. Αν οι υποτελείς της κοινωνικής αναπαραγωγής προστίθονταν σε εκείνους της παραγωγής (η οποία στηρίζεται στην απλήρωτη ή κακοπληρωμένη εκμετάλλευση της κοινωνικής αναπαραγωγής), η παγκόσμια εργατική τάξη θα διογκωνόταν και θα αποκτούσε γυναικείο πρόσωπο - κάτι που υποδεικνύει η θεωρητικός και ακτιβίστρια Tithi Bhattacharya στον χώρο του μαρξιστικού φεμινισμού όταν εξετάζει τη σύσταση μιας σύγχρονης, παγκόσμιας εργατικής τάξης.⁴⁰

40 Bhattacharya, T. (2015, Οκτώβριος 31) How Not to Skip Class: Social Reproduction of Labor and the Global Working Class. *Viewpoint Magazine*. Ανακτήθηκε από: <https://viewpointmag.com/2015/10/31/how-not-to-skip-class-social-reproduction-of-labor-and-the-global-working-class/>

Ο μαρξιστικός φεμινισμός, ο φεμινισμός που 'βλέπει' τις έμφυλες διακρίσεις μέσα από τον φακό του ιστορικού υλισμού, και ο οποίος οριοθετεί το επιστημολογικό πλαίσιο των όσων ακολουθούν, ανέκαθεν τονίζει τη διαθεματικότητα των οικονομικών/ταξικών υποκειμένων και της κάθε κοινωνικής ταυτότητας που αποκτούν. Αυτό ωστόσο δεν σημαίνει ότι ο μαρξιστικός φεμινισμός κατάφερε πάντοτε να συνταχθεί σε μία θεώρηση χωρίς διαφωνίες επί ζητημάτων θεμελιακής σημασίας - διαφωνίες οι οποίες αφορούν γενικότερα τον χώρο του προοδευτικού φεμινιστικού προβληματισμού. Η τεχνολογία έχει υπάρξει, ως επί το πλείστον, ένα τέτοιο ζήτημα -ένα σημείο διαμάχης- αντανακλώντας ίσως ευρύτερες τομές ως προς τη συνεχιζόμενη, και υπό εξέλιξη, νεωτερικότητα. Η τεχνολογία συνιστά πεδίο διάστασης - ενίοτε και δικασμού - για τον φεμινισμό της Αριστεράς και η ανάλυση που ακολουθεί επιχειρεί να φωτίσει κάποιες βασικές πτυχές του προβλήματος.

Ποια νεωτερικότητα;

Η τεχνολογία παραπέμπει συνήθως στη νεωτερικότητα. Η νεωτερικότητα παραμένει ένα υπεξαιρεμένο από τον καπιταλισμό συγκεκριμένο. Ο αιώνας μας διέπεται, πρωτίστως, από την κεφαλαιοκρατική λογική και, σε κάποιο βαθμό, από αντίσταση σε αυτή τη λογική. Η αντίσταση στη λογική του κεφαλαίου προϋποθέτει την κατανόηση της τελευταίας, τόσο ως προς τις υπαρκτές πιέσεις που η λογική του κεφαλαίου ασκεί, όσο και ως προς τις αναδυόμενες τάσεις που νομιμοποιεί και τις οποίες συχνά κατορθώνει να εντάξει στην ηγεμονική ιδεολογία. Με άλλα λόγια, η κεφαλαιοκρατική λογική οφείλει να πείσει ότι αυτές οι τάσεις είναι επιθυμητές ή και ότι σχετίζονται με κάποια (δήθεν) αναπόφευκτη οργάνωση της κοινωνικής ζωής. Η «τεχνολογία» πληρεί όλες τις παραπάνω προϋποθέσεις, κάνει «τικ» σε όλα τα κουτιά. Κι αυτό γιατί η τεχνολογία νοείται ως ο κατ' εξοχήν παράγοντας οργάνωσης της κεφαλαιοκρατικής παραγωγής (ως θεμελιώδης αναφορά σε αυτό που ο Karl Marx αποκάλεσε «παραγωγικές δυνάμεις»), ενώ παράλληλα έχει παράσχει ένα ηγεμονικό κοινωνικό φαντασιακό, γνωστό ως «τεχνολογικό φαντασιακό» το οποίο αναφέρεται στις κοινωνικές σχέσεις γενικά.

Είναι προφανώς αδύνατον να εξεταστεί στον περιορισμένο χώρο του παρόντος κεφαλαίου το πώς το τεχνολογικό φαντασιακό διαμόρφωσε τον 20^ο αιώνα. Η μελέτη του Benjamin Noys με τίτλο *Malign Velocities: Accelerationism and Capitalism* [Κακοήθεις ταχύτητες: Το ρεύμα της επιτάχυνσης και ο καπιταλισμός] (2014) παραθέτει επεισόδια από την ιστορία ενός τεχνολογικού ρεαλισμού - που εννοώ εδώ ως μία έκφανση αυτού που ο Mark Fisher περιέγραψε ως «καπιταλιστικό ρεαλισμό» το 2009, δηλαδή την αδυναμία της κοινωνίας να φανταστεί μια έξοδο από τον καπιταλισμό και να οραματιστεί ένα εναλλακτικό μοντέλο παραγωγής με στόχο την κοινωνική δικαιοσύνη.⁴¹ Ο τεχνολογικός ρεαλισμός που αναδύεται υπαινικτικά από τις σελίδες του Noys δείχνει μια απόλυτη κυριαρχία του τεχνολογικού φαντασιακού. Η προσκόλληση στην τεχνολογία δεν άφησε τίποτα όρθιο τον 20^ο αιώνα, έχοντας υπεισέλθει σε κάθε

41 Βλ. Fisher, M. (2009). *Capitalist Realism: Is There No Alternative?*. Winchester: Zero Books. Fisher, M. (2015). *Καπιταλιστικός ρεαλισμός. Υπάρχει άραγε εναλλακτική;* (μτφ. Θ. Πανταζάκος, επιμ. Μ. Παπαρούνης). Αθήνα: Futura.

οργάνωση παραγωγής (και σαφώς στην οργάνωση της παραγωγής στη Σοβιετική Ένωση ως αντίπαλο δέος της καπιταλιστικής Δύσης). Ακολουθώντας το νήμα του Noys, φτάνουμε και σε αυτό που θα αποκαλούσα «Φαντασίωση Κίνα» των αρχών του 21^{ου} αιώνα: συνιστώντας μια εξιδανικευμένη αποτύπωση αυστηρού (βλ. αυταρχικού) κεντρικού σχεδιασμού σε συνδυασμό με την εξέλιξη τεχνολογικών «σταθμών» στην πορεία του καπιταλισμού, η Κίνα φαντάζει ως ποθούμενο μέλλον.

Η «Φαντασίωση Κίνα» απαντά έμμεσα ή άμεσα τόσο στα χωράφια της πιο ριζοσπαστικής αριστερής διανόησης όσο και στα οράματα της πιο σκοτεινά νεο-αντιδραστικής Δεξιάς. Ως απλό παράδειγμα της αριστερής θεωρίας αναφέρω το πολυσυζητημένο μανιφέστο των Nick Srnicek και Alex Williams, *Inventing the Future: Post-capitalism and a World without Work* [Εφευρίσκοντας το μέλλον: μετα-καπιταλισμός και ένας κόσμος χωρίς εργασία] (2015). Στον αντίποδά του, βρίσκουμε τη βίβλο των Νεο-αντιδραστικών [Neo-reactionaries ή, εν συντομία, NRx] που τόσο χρησιμεύει στον σύγχρονο τεχνολογικό Κοινωνικό Δαρβινισμό - αναφέρομαι φυσικά στο δοκίμιο ως σειρά μπλογκ αναρτήσεων «Dark Enlightenment» [Σκοτεινός Διαφωτισμός] (2013) από τον Βρετανό φιλόσοφο-γκουρού του νέο-αντιδραστικού ρεύματος Nick Land που αυτοπροβάλλεται ως μέγας θαυμαστής της Κίνας, ή τα δοκίμια του Michael Anissimov που εργαζόταν στο Machine Intelligence Research Institute (MIRI) από το 2004 έως το 2013.⁴² Ή, ας δούμε τι έλεγε ο Peter Thiel, «συν-ιδρυτής του PayPal, επενδυτής στο πρώιμο Facebook, και συν-ιδρυτής, μεταξύ πολλών άλλων, του Palantir, εταιρείας ανάλυσης δεδομένων που χρησιμοποιείται από τις μυστικές υπηρεσίες των ΗΠΑ» και συνεργαζόμενος με τον Τραμπ.⁴³ Οι ιδέες των οπαδών μιας παγκόσμιας τεχνολογικής ιεραρχίας φασιστικής έμπνευσης, στην οποία έχει παίξει καθοριστικό ρόλο η Silicon Valley, κατατέθηκαν περιληπτικά από τον Eliezer Yudkowsky, ιδρυτή του μπλογκ Less Wrong, ο οποίος μας πληροφορεί: «Ανήκουμε στη συνέχιση του Διαφωτισμού, του Παλιού Διαφωτισμού. Αυτό είναι ο Νέος Διαφωτισμός [...] Το παλιό εγχείρημα τέλειωσε. Τώρα έχουμε πραγματικά τεχνολογία, τώρα έχουμε το επόμενο μέρος του εγχειρήματος Διαφωτισμός».⁴⁴

Για τους Νεο-αντιδραστικούς, ο Διαφωτισμός -εγχείρημα με το οποίο πρωτίστως ταυτίστηκε η νεωτερικότητα- έθεσε τα προτάγματα της 'προόδου' και της 'βελτίωσης' που ωστόσο δεν ήταν δυνατόν να υλοποιήσει λόγω των ορίων που έθετε η υπάρχουσα τεχνολογία. Η βελτιστοποίηση των ανθρώπινων προδιαγραφών μπορεί να επιτευχθεί στον 21^ο αιώνα, λόγω του τεχνολογικού άλματος που καλείται Τεχνητή Νοημοσύνη. Άλλα προτάγματα του «παλιού» Διαφωτισμού πρέπει πλέον να εγκαταλειφθούν ως ασύμφορα, ανεδαφικά ή και απλά ως λάθος - ιδιαίτερα δε ο ανθρωπο-

42 Το δοκίμιο του Nick Land διατίθεται στο <http://www.thedarkenlightenment.com/the-dark-enlightenment-by-nick-land/>, (Ανακτήθηκε 19 Φεβρουαρίου 2021). Υπάρχει πλούσια βιβλιογραφία για τους Νεο-αντιδραστικούς. Ενδεικτικά βλ. Yuk Hui (2017). 'On the Unhappy Consciousness of Neoreactionaries. *eflux journal*, 81. Ανακτήθηκε από: <https://www.e-flux.com/journal/81/125815/on-the-unhappy-consciousness-of-neoreactionaries/>

43 Βλ. Murdoch, S. (2018, Δεκέμβριος 1) Enlightenment? Neoreactionaries and the World of Tech. *Hope Not Hate*. Ανακτήθηκε από: <https://www.hopenothate.org.uk/2018/12/01/silicon-valleys-dark-enlightenment-neoreactionaries-world-tech/>

44 ό.π.

κεντρισμός και οι ανοησίες περί ισότητας και δημοκρατίας. Οι κοινωνικοί δαρβινιστές που προσβλέπουν σε μία μετα-ανθρωπότητα όπου ο άνθρωπος θα έχει ενωθεί με τη τεχνολογία, υλοποιώντας έτσι τον ναζιστικό υπεράνθρωπο, έχουν πολιτικό όραμα. Δεν αρκούνται σε αφηγήσεις που αφορούν αποκλειστικά την οργάνωση της παραγωγής. Εξυπακούεται ότι το όραμα αυτό εγκαταλείπει στην τύχη του ένα τεράστιο μέρος της υπαρκτής ανθρωπότητας - η 'τύχη', με άλλα λόγια, είναι εν προκειμένω φτιαγμένη από τον καπιταλισμό. Το όραμα αυτό εκφράζει την κυρίαρχη τάση του Ρεύματος της Επιτάχυνσης, γνωστό στην αγγλόφωνη θεωρία ως Accelerationism.

Από την άλλη, σπριζόμενη στις διακρινόμενες δυνατότητες της τεχνολογίας, και η αριστερή έκφραση του Ρεύματος της Επιτάχυνσης έχει πολιτικό όραμα. Διαβλέποντας ότι η τεχνολογία της αυτοματοποίησης θα θέσει εκτός παραγωγής εκατομμύρια ανθρώπων, το ερώτημα της τεχνο-φουτουριστικής Αριστεράς είναι πώς αυτή η εξέλιξη μπορεί αντί για καταστροφική να αποδειχτεί σωτήρια - συγκεκριμένα, να θέσει τις βάσεις για τη σωτηρία του ανθρώπου από τη σκλαβιά στην εργασία. Όντας ενήμερη ότι οι περισσότεροι άνθρωποι κάνουν άχρηστες ή πληκτικές, αντι-δημιουργικές δουλειές - «bullshit jobs», όπως το έθεσε ο αναρχικός ανθρωπολόγος David Graeber⁴⁵ - η τεχνο-φουτουριστική Αριστερά προσανατολίζεται σε μία καθολική χειραφέτηση της ανθρωπότητας από τη βιοποριστική εργασία και άρα την εξασφάλιση βασικού εισοδήματος και την απελευθέρωση του ανθρώπινου χρόνου μέσω των μηχανών. Όλα αυτά προτείνονται στο ελκυστικό πακέτο ενός *Πλήρως Αυτοματοποιημένου Πολυτελούς Κομμουνισμού: Ένα Μανιφέστο*, όπως το διατύπωσε, στον τίτλο του δημοφιλούς βιβλίου του, ο Aaron Bastani το 2019.⁴⁶

Βλέπουμε λοιπόν ότι η νεωτερικότητα υπό εξέλιξη, η επιστροφή στη «μεγάλη εικόνα» που επέτρεψε η παγκοσμιοποίηση από τις αρχές της δεκαετίας του 1990 ξεπερνώντας την αποσπασματική, μυωπική οπτική του μεταμοντερνισμού, δεν υπολείπεται σε οράματα. Ο φεμινισμός δεν υπήρξε αμέτοχος στις παραπάνω εξελίξεις.

Η τεχνοφιλική σχολή του φεμινισμού

Όπως καθιστούν σαφές οι παραπάνω αναφορές, στην περίπλοκη και αρκετά 'singular' νεωτερικότητα που μας κληροδότησε το δόγμα της χωρίς-τέλος ανάπτυξης των δυνάμεων παραγωγής, το τεχνολογικό φαντασιακό φαίνεται να ελέγχει όλες τις θέσεις.⁴⁷ Το τεχνολογικό φαντασιακό υφίσταται ως διακριτή τάση στον φεμινισμό ήδη από το Δεύτερο Κύμα του, που αναδύθηκε στα τέλη της δεκαετίας του 1960, οδηγώντας σε ένα από τα πιο ρηξικέλευθα μανιφέστα του.

Το 1970, *The Dialectics of Sex [Η διαλεκτική του φύλου]*, της πολύ νεαρής τότε Αμερικανίδας Shulamith Firestone, έθεσε τις βάσεις του ειδυλλίου του φεμινισμού

45 Βλ. Graeber, D. (2018). *Bullshit Jobs*. London: Simon & Schuster.

46 Βλ. Bastani, A. (2019). *Fully Automated Luxury Communism: A Manifesto*. London: Verso.

47 Βλ. Jameson, F. (2013). *A Singular Modernity: Essays on the Ontology of the Present*. London: Verso. Jameson, F. (2007). Μια μοναδική νεωτερικότητα: Δοκίμιο για την οντολογία του παρόντος (μτφ. Σ. Μαρκέτος). Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

και της τεχνολογίας όπως τις αναγνωρίζουμε και σήμερα, μισό αιώνα μετά.⁴⁸ Δεν είναι τυχαίο ότι *Η Διαλεκτική του Φύλου* γράφτηκε στις ΗΠΑ, τον τεχνολογικό γίγαντα της καπιταλιστικής Δύσης, την εποχή διαμόρφωσης του Δεύτερου Κύματος του φεμινισμού, την περίοδο του Ψυχρού Πολέμου, και του θερμότερου αντι-κομμουνιστικού πολέμου στο Βιετνάμ. Η 25χρονη Firestone καταθέτει στο βιβλίο-μανιφέστο της μια δριμύτατη κριτική της Αμερικής, της οποίας τα τεχνολογικά επιτεύγματα ουδόλως βοηθούν στη χειραφέτηση των γυναικών, ενώ δεν διστάζει να επιτεθεί και στη Σοβιετική Ένωση, της οποίας το άλλοτε επαναστατικό πρόταγμα αποδείχτηκε όχι και τόσο επαναστατικό ως προς τις γυναίκες. Η κατάλυση της πυρηνικής οικογένειας ως θεμελιώδης τόπος της εκμετάλλευσης και καταπίεσης των γυναικών, την οποία προτάσσει η Firestone, δεν επιτεύχθηκε ούτε εκεί.

Η Firestone δεν ήταν ασφαλώς η μόνη που είδε την ετεροκανονική, πυρηνική οικογένεια ως το κατ' εξοχήν συγκείμενο της γυναικείας εκμετάλλευσης και καταπίεσης - το εξαιρετικό και ευσύνοπτο έργο *The Anti-social Family [Η αντικοινωνική οικογένεια]* (1982) των σοσιαλιστριών φεμινιστριών Michèle Barrett και Mary McIntosh είναι της ίδιας άποψης. Η διαφορά της Firestone είναι ότι στρέφεται στην τεχνολογία για τη δυνητική επίτευξη αυτού του στόχου. Προσβλέποντας όχι μόνο στη χειραφέτηση των γυναικών αλλά και των παιδιών (η Firestone τις θεωρεί αλληλένδετες), *Η Διαλεκτική του Φύλου* θέτει τα θεμέλια ενός «φεμινιστικού κομμουνισμού», όπως σημειώνεται από φεμινίστριες θεωρητικούς στον δικό μας αιώνα.⁴⁹ Η Firestone απορρίπτει συλλήβδην τις ρεφορμιστικές τάσεις του ήπιου, θεσμικού φεμινισμού της εποχής της, καθώς και τον φεμινισμό που αναγνώρισε στο γυναικείο σώμα μια αλλοτριωμένη 'φυσική' γονιμότητα-σεξουαλικότητα θέτοντας ως αποκλειστικό στόχο την απελευθέρωσή της. Στο έργο της Firestone απαντά η κριτική κάθε πτυχής του δυτικού φεμινισμού μέσα από μια τόσο ριζοσπαστική ανάγνωση των Marx και Engels που κόβει την ανάσα, για να υποστηρίξει, εντέλει, η συγγραφέας πως η γυναικεία χειραφέτηση θα επιτευχθεί μόνο μέσω της τεχνολογίας που θα απελευθερώσει τη γυναίκα από τη βιολογία. Η βιολογία νοείται ως δεσμά, και ιδιαίτερα το άχθος της κύησης και της γέννας - και στη βιολογία πρέπει να επιβληθεί η τεχνολογία ώστε να εκλείψει τόσο η πυρηνική οικογένεια όσο και κάθε μορφή οργάνωσης της κοινωνικής αναπαραγωγής που, πατώντας στο δόγμα «η βιολογία είναι μοίρα», κατοχυρώνει τη γυναικεία σκλαβιά. *Η Διαλεκτική του Φύλου* θεμελιώνει έτσι τον τεχνοφιλικό φεμινισμό της Αριστεράς - οπτική που, λίγο-πολύ, θα ξεχαστεί, ως εξωφρενικά ουτοπική, για δεκαπέντε χρόνια.

Το 1985, η βιολόγος και θεωρητικός Donna Haraway δημοσιεύει στο *Socialist Review* το επιδραστικό έως τις μέρες μας «A manifesto for cyborgs: Science, Technology and Socialist Feminism in the 1980s» [Το μανιφέστο των Cyborg: Επιστήμη, τεχνολογία και σοσιαλιστικός φεμινισμός στη δεκαετία του 1980]. Το δεύτερο αυτό σημαντικό μανιφέστο που συνδέει τον φεμινισμό με την τεχνολογία φέρει το

48 Firestone, S. (1970). *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*. New York City: William Morrow & Co. Φαίερστον, Σ. (1983). *Η διαλεκτική του σεξ: ο φάκελος της φεμινιστικής επανάστασης* (μτφ. Γ. Κ. Χατζόπουλος). Αθήνα: Ράππα.

49 Βλ. σχετικά Merck, M. & Sandford, S. (επιμ.). (2010). *Further Adventures of The Dialectic of Sex: Critical Essays on Shulamith Firestone*. London: Palgrave.

στίγμα της εποχής του: τη μεταμοντέρνα ειρωνεία, η οποία απουσίαζε από την τεchnοφιλική οπτική της Firestone. Η δεκαετία του 1980 συνιστά εξάλλου το απόγειο του μεταμοντερνισμού στη Δύση, και η αισθητική της, που έχει ως στόχο την *αμφιβολία* ως προς το νόημα είτε μιας εικόνας είτε ενός κειμένου, βασίζεται εν πολλοίς στην ειρωνεία. Η καρδιά της μεταμοντέρνας αισθητικής είναι η σημειολογική αστάθεια που καθιστά κάθε φορά την 'ανάγνωση' και την ερμηνεία πρόκληση - κάτι που ισχύει και για το *Cyborg Manifesto*, όπως γίνεται γνωστό στο άρθρο της Haraway. Έτσι, παρά την πρόσδεσή του στον σοσιαλισμό, σε μία μάλιστα βαθιά αντι-σοσιαλιστική δεκαετία για τις χώρες που ηγούνται του καπιταλιστικού μπλοκ, το *Cyborg Manifesto* βρίσκει ευρεία απήχηση και αναδεικνύεται στη βίβλο του σύγχρονου τεchnοφιλικού φεμινισμού.⁵⁰ Επηρεάζει τη φεμινιστική σκέψη σε όλα τα γνωστικά αντικείμενα (και όχι μόνο στη θεωρία της τέχνης).

Η πρόταση της Haraway ήταν, ουσιαστικά, να τεθούν οι βάσεις των τεχνολογιών της ανατέλλουσας μετανθρώπινης [post-human] εποχής επί της ιδέας της «μετα-γυναϊκότητας», με τη συγγραφέα να τάσσεται υπέρ μιας *υβριδικής* υποκειμενικότητας που θα απαιτούσε τη σύμφυση γυναίκας και κυβερνομηχανής. Το *Cyborg Manifesto* θεμελιώνει έτσι τον κυβερνοφεμινισμό [cyberfeminism], ρεύμα, του οποίου το μανιφέστο γράφεται το 1991, από την τετραμελή φεμινιστική κολεκτίβα VNS Matrix στην Αυστραλία, ενώ την ίδια περίοδο χρησιμοποιεί τον όρο και η φιλόσοφος Sadie Plant στη Βρετανία. Η γεωγραφική αφετηρία του ρεύματος του κυβερνοφεμινισμού δείχνει τη συνεχιζόμενη ηγεμονία της αγγλόφωνης Δύσης στην τεχνολογία, και κατ'επέκταση στη φιλοσοφική της θεώρηση, κατά την εναρκτήρια δεκαετία της παγκοσμιοποίησης. Ωστόσο, δεν θα σταθώ ιδιαίτερα στη Sadie Plant και στον κυβερνοφεμινισμό της δεκαετίας του 1990 γιατί το συγκεκριμένο ρεύμα παρέμεινε προσκολλημένο στη *διαδικτυακή επιτελεστικότητα* [performativity] χωρίς το βάρος και βάθος που επέβαλε στη Haraway, παρά την ανάλαφρη ειρωνεία του κειμένου, η δέσμευσή της απέναντι στον σοσιαλισμό και άρα σε ένα *καθολικό μετασχηματισμό* του υπάρχοντος κοινωνικοοικονομικού πλέγματος.

Φτάνουμε έτσι στο τρίτο μανιφέστο-σταθμό του τεchnοφιλικού φεμινισμού, το «Xenofeminism: For a Politics of Alienation» [Ξενοφεμινισμός: Για μία πολιτική της αλλοτρίωσης] που παρουσιάστηκε στο Διαδίκτυο το 2015. Τριάντα χρόνια μετά τη Haraway, η διεπιστημονική κολεκτίβα Laboria Cuboniks, με έδρα το Λονδίνο, παίρνει τη σκυτάλη της οντολογικής αναζήτησης γύρω από το φύλο και λέει: «αν η φύση είναι άδικη, θα αλλάξουμε τη φύση». Το 2018, η Helen Hester, μέλος της κολεκτίβας Laboria Cuboniks, δημοσιεύει το δοκίμιο *Xenofeminism* [Ξενοφεμινισμός], στο οποίο επιχειρεί να αναλύσει βασικές θέσεις του συλλογικού μανιφέστου.⁵¹ Στην ανάλυσή της, καθίσταται σαφές ότι το νεότερο αυτό τεchnοφιλικό φεμινιστικό μανιφέστο εισαγάγει τη φεμινιστική εκδοχή του Ρεύματος της Επιτάχυνσης - και το κάνει στο πλαίσιο της ριζοσπαστικής αντικαπιταλιστικής σκέψης. Το ζητούμενο είναι ο *επαναπροσδιορι-*

50 Σε αντίθεση με την Ελλάδα όπου η δεκαετία του 1980 ξεκινά με την εκλογική νίκη του ΠΑΣΟΚ, στις ΗΠΑ και στο Ηνωμένο Βασίλειο οι εκλογικές νίκες των Ronald Reagan και Margaret Thatcher αντίστοιχα σηματοδοτούν την εδραίωση του νεοφιλελευθερισμού.

51 Βλ. Hester, H. (2018). *Xenofeminism*. London: Verso.

σμός - *remixing* στα αγγλικά - των τεχνολογιών της καπιταλιστικής κοινωνίας για την προώθηση της χειραφέτησης.

Το 2018 είναι η χρονιά που βλέπουμε μια γενικότερη πρόσδεση του φεμινισμού στην τεχνολογία που υπόσχεται ένα διαφορετικό μέλλον - για παράδειγμα, στην ιατρική τεχνολογία η οποία εντάσσεται σε ένα ευρύτερο 'δίκτυο' τεχνολογιών του σώματος. Ασφαλώς, ο διάλογος μεταξύ φεμινισμού και τεχνολογιών του σώματος ξεκινά πολύ νωρίτερα: στον χώρο της τέχνης, για παράδειγμα, η δουλειά της Γαλλίδας εικαστικού Orlan που παίρνει την πλαστική χειρουργική ως εργαλείο και μέθοδο (με την έννοια των *new media*) και το ίδιο της το σώμα (η ίδια αναφέρεται στη 'σάρκα') ως πεδίο επιτέλεσης του πειραματικού έργου τέχνης διαμορφώνεται στις αρχές της δεκαετίας του 1990, και δεν είναι τυχαίο ότι κριτικές προσεγγίσεις αυτής της δουλειάς διαπιστώνουν συνδέσεις με τη φιγούρα του σάιμποργκ.⁵² Το 2018 όμως τα πράγματα πάνε πιο μακριά: η νεαρή θεωρητικός Sophie Lewis στρέφεται στην τεχνολογία για να αγορεύσει υπέρ της παρένθετης κύησης, η οποία, κατά τη γνώμη της, όχι μόνο θα μας απάλλαζε από την ανάγκη για ετεροκανονικές πυρηνικές οικογένειες αλλά και θα κατοχύρωνε ένα νέο εργασιακό υποκείμενο: το εγκυμονόν. Η Lewis φαντασιώνεται και επιχειρηματολογεί υπέρ της συμμετοχής συνδικαλισμένων εργατριών παρένθετης κύησης σε ένα παγκόσμιο προλεταριάτο, θεωρώντας ότι έτσι θα έληγε η ισχύουσα πραγματικότητα των γυναικών-παιδομηχανών της 'κλασικής' πατριαρχίας. Δυστυχώς δε, με καλύτερες τεχνολογίες σώματος, η παρένθετη μητρότητα θα μπορούσε να μεταβληθεί σε άφυλη, ενσώματη υποκειμενικότητα. Η υποκειμενικότητα αυτή θα εντασσόταν στο πεδίο παραγωγής ως σώμα-με-μήτρα στο οποίο επιτελείται η εκκόλαψη του ανθρώπινου εμβρύου.⁵³

Με το βλέμμα στραμμένο στην τεχνολογία, η Lewis επιθυμεί πολυμητρικότητα [*polymaternalism*] ως λύση στην κοινωνική δουλειά που απαιτεί η καπιταλιστική πατριαρχία από τις βιολογικές μητέρες, και τη διάρρηξη της σύνδεσης της βιολογικής μητρότητας και της κοινωνικής αναπαραγωγής. Η Lewis (που δεν είναι μητέρα η ίδια την περίοδο που δημοσιεύει τα κείμενα που σχολιάζονται εδώ) αναγνωρίζει στο σώμα που κυοφορεί τη δυνατότητα να ανασυνταχτεί ως εργαζόμενο σώμα, πλήρως ενταγμένο στην παραγωγή (αντί για την καθήλωσή του στην κοινωνική αναπαραγωγή, δηλαδή στη 'φύση'). Όμως, καθώς επίσης και αυτή ενδιαφέρεται για έναν νέο κομμουνισμό, διαβλέπει αισιόδοξα και τη σύσταση νέων κοινών [*commons*] μέσα από μια οραματιζόμενη συλλογικοποίηση της κύησης: «δυστυχώς» η παρένθετη κύηση «...ονομάζει μια πρακτική των κοινών» αλλά και «ένα νέο κύμα συσσώρευσης [πλούτου]».⁵⁴ Όπως και στον προγενέστερο του έργου της τεχνοφιλικό φεμινισμό, η Lewis φαινομενικά και υπαινικτικά αναγνωρίζει στον καπιταλισμό τη δυνατότητα να φτάνει στο νέο μέσα από τις αντιφάσεις του: «με τη διασάλευση της διάκρισης μητέρα/μη-μητέρα, η καπιταλιστική παρένθετη κύηση γίνεται αντιληπτή ως δυναμική αντίφαση η

52 Zylinska, J. (2002). *The Cyborg Experiments: The Extensions of the Body*. London: Continuum.

53 Lewis, S. (2018). International Solidarity in Reproductive Justice: Surrogacy and Gender Inclusive Polymaternalism. *Gender, Place and Culture*, 25(2), σσ. 207-227. <https://doi.org/10.1080/0966369X.2018.1425286>

54 Lewis (2018), ό.π.

ίδια, παρέχοντας λανθάνουσες δυνατότητες απολύτως σχετιζόμενες με την επιθυμία των πρώιμων μαχητικών υποστηρικτών της Αναπαραγωγικής Δικαιοσύνης να καταργήσουν την πυρηνική οικογένεια». ⁵⁵ Το βιβλίο της εξάλλου, που εκδίδεται το 2019, φέρει ως τίτλο αυτήν ακριβώς την πρόθεση: *Full Surrogacy Now: Feminism against the Family* [Ολική Παρένθητη Κύηση Τώρα: Φεμινισμός ενάντια στην Οικογένεια]. Δεν προκαλεί έκπληξη το ότι η διδακτορική της διατριβή (2016) στην οποία βασίζεται το βιβλίο έφερε τον τίτλο *Cyborg Labor: Exploring Surrogacy as Gestational Labor* [Σάιμποργκ Εργασία: Διερευνώντας την Παρένθητη Μητρότητα ως Εργασία της Κύησης], καθιστώντας προφανή την επιρροή της Haraway, ενώ τόσο οι εποπεύοντες καθηγητές όσο και η εξεταστική επιτροπή ήταν μαρξιστικής σύστασης. ⁵⁶

Πώς μπορεί να αποτιμηθεί από τη σκοπιά του μαρξιστικού φεμινισμού αυτή η πορεία του αριστερού τεχνοφιλικού φεμινισμού; Μισό αιώνα μετά, φαίνεται να επιστρέφουμε στην Firestone, το όραμα χειραφέτησης της οποίας δεν περιλάμβανε απλώς τη διόρθωση, μέσω της τεχνολογίας, μιας αναπαραγωγικής 'αδικίας' εντοπισμένης στις βιολογικές διακρίσεις της φύσης, αλλά και που έθετε την απελευθέρωση των παιδιών ως το πιο ρηξικέλευθο ζητούμενο της χειραφέτησης των γυναικών. Είναι αξιοσημείωτο το πόσο ένα μεγάλο μέρος των ανατρεπτικών και περίπλοκων αυτών ιδεών έχει να κάνει, ήδη από τα τέλη της δεκαετίας του 1960, με την κοινωνική αναπαραγωγή - και μάλιστα με τρόπο που να εκκινεί μια διαλεκτική ανάμεσα σε αυτό που η μαρξίστρια φεμινίστρια θεωρητικός Marina Vishmidt αποκάλεσε «δύο αναπαραγωγές»: μία που αναφέρεται στην έμφυλη διαίρεση της εργασίας και την αναπαραγωγή της ζωής και της εργατικής δύναμης [labour power] που συνεπάγεται η ανατροφή των παιδιών μέσα από την «εργασία των γυναικών» και μία που ίσως εκπροσωπείται επαρκέστερα μέσα από τη φιλοσοφική θεώρηση του Louis Althusser και που αφορά γενικά την αναπαραγωγή του συστήματος κεφαλαιοκρατικής παραγωγής. ⁵⁷ Η ως τώρα συζήτηση στο παρόν κεφάλαιο ωθεί στην αποτίμηση ότι οι φεμινιστικές συζητήσεις για την τεχνολογία είναι ο τόπος συνάντησης των δύο αυτών αναπαραγωγών - το συγκεκριμένο συνάρθρωσής τους. Ειδικότερα, η επέκταση της κριτικής της κοινωνικής αναπαραγωγής έτσι ώστε να συμπεριλαμβάνει πλέον και την εργασία κύησης [gestational labour] με τρόπους που απορρίπτουν την καλούμενη «φυσική τάξη πραγμάτων» - από τη Firestone έως τη Lewis - βρίσκεται στον πυρήνα της ιδέας περί αναδιάρθρωσης των καπιταλιστικών τεχνολογιών έτσι ώστε να εξυπηρετούν τους σκοπούς της χειραφέτησης. Παραφράζοντας την Audre Lorde, ο τεχνοφιλικός φεμινισμός της Αριστεράς δείχνει πεισμένος πως τα εργαλεία του αφέντη μπορούν να γκρεμίσουν τον οίκο του αφέντη αν χρησιμοποιηθούν με άλλο τρόπο. ⁵⁸

55 ό.π., σ. 209. Επίσης από την ίδια το άρθρο, (2018, Αύγουστος 14) All Reproduction Is Assisted. *Boston Review*. Ανακτήθηκε από: <http://bostonreview.net/forum/all-reproduction-assisted/sophie-lewis-mothering>

56 Οι επιβλέποντες καθηγητές ήταν οι Noel Castree και Erik Swyngedouw στο Παν/μιο του Manchester και το διδακτορικό εξετάστηκε από τις Μαρία Καϊκα και Cindi Katz.

57 Vishmidt, M. (2017). The Two Reproductions in (Feminist) Art and Theory since the 1970s. *Third Text*, 31/1, σσ. 49-66. <https://doi.org/10.1080/09528822.2017.1364331>

58 Βλ. Lorde, A. (2018). *The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House*. London: Penguin

Ένα τέταρτο βιβλίο-μανιφέστο, το συλλογικά γραμμένο *Furious: Technological Feminism and Digital Futures* [Εν εξάλλω: *Τεχνολογικός φεμινισμός και ψηφιακά μέλλοντα*] του 2019 θέτει ως στόχο την ενδελεχή εξέταση του αρσενικού, αρκετά σεξιστικού, και ενίοτε μισογυνιστικού, αφηγήματος της σύγχρονης τεχνολογίας.⁵⁹ Οι τρεις συγγραφείς του και γνωστές θεωρητικοί - Caroline Bassett, Sarah Kember, Kate O' Riordan - εργάζονται σε αυτή τη βάση εγκαλώντας τον ψηφιακό υλισμό [digital materialism] ο οποίος αντιτίθεται στον υλιστική θεώρηση της ιστορίας - και άρα επίσης της ιστορίας της τεχνολογίας - που αποτελεί τον ακρογωνιαίο λίθο της μαρξιστικής κριτικής. Για την ώρα, πρόκειται για το μόνο μανιφέστο του σύγχρονου φεμινισμού που καταπιάνεται με την τεχνολογία, το οποίο λαμβάνει υπόψη τις συνθήκες ζωής και εργασίας *όπως πραγματικά είναι*, και γι' αυτό αποτυπώνει έναν *διαθεματικό* φεμινιστικό φουτουρισμό. Η έντονα κριτική του τοποθέτηση αποτρέπει από τη συμπερίληψή του στον τεχνοφιλικό φεμινισμό του Ρεύματος της Επιτάχυνσης.

Η μη-τεχνολογική σχολή του φεμινισμού

Αν και μπορούμε να αναγνωρίσουμε μία κυρίαρχη τάση στην εμπλοκή του φεμινισμού με την τεχνολογία, υπάρχουν ερωτήματα και κριτική ακόμη και εκ των έσω - ερωτήματα που θέτει, για παράδειγμα, το έργο των Bassett, Kember και O' Riordan. Ωστόσο, περισσότερα τέτοια ερωτήματα απαντούν σε μαρξιστικές-φεμινιστικές θεωρήσεις που λαμβάνουν ευθέως υπόψη τους τις ταξικές διαιρέσεις σε παγκόσμιο επίπεδο. Η Silvia Federici, ως μαρξίστρια φεμινίστρια που έχει υπάρξει επιλεκτικά επικριτική και προς τον Marx, δεν διαβλέπει «μια απαραίτητη σύνδεση ανάμεσα στην επιστημονική/τεχνολογική και στην ηθική/διανοητική ανάπτυξη (της κοινωνίας), που είναι η βάση του πώς συλλαμβάνει ο Marx τον κοινωνικό πλούτο».⁶⁰

Η θέση της γνωστής Ιταλίδα ακτιβίστριας και θεωρητικού βρίσκει ουραγό μαρξιστικές αναλύσεις που επιμένουν ότι «οι μηχανές δεν μπορούν να παράγουν αξία», όπως το έθεσε ο Αμερικανός μαρξιστής George Caffentzis.⁶¹ Το κεφάλαιο πάντα θα χρειάζεται την ανθρώπινη εργασία για τη *δημιουργία* της αξίας: «Η επίμονη άρνηση των καπιταλιστικών κρατών από τη δεκαετία του 1960 να μειώσουν αισθητά την εργάσιμη ημέρα και το ποσοστό συμμετοχής στην αγορά εργασίας δείχνει να θέτει σε αμφισβήτηση την υπόθεση ότι ο καπιταλισμός δεν χρειάζεται πλέον την ικανότητα του προλεταριάτου να δημιουργεί αξία επειδή πλέον οι μηχανές είναι οι βασικές παραγω-

Classics [πρώτη εμφάνιση 1984]. Στο παρόν τεύχος παραπέμπουμε στη δική μας μετάφραση του κειμένου. (Σ.τ.Ε.)

59 Bassett, C., Kember, S., & O' Riordan, K. (2019). *Furious: Technological Feminism and Digital Futures*. London: Pluto Press. Βλ. επίσης Bassett, C. (2020). *Digital Materialism: Six-handed, Machine-assisted, Furious*. Στο P. Osborne (επιμ.). *Thinking Art: Materialisms, Labours, Forms*. Kingston: CRMEP.

60 Federici, S. (2018). Marx and Feminism. *Triple C: Communication, Capitalism @ Critique* 16(2). σσ. 468 - 475, εδώ σ. 474.

61 Caffentzis, G. (2013). *In Letters of Blood and Fire: Work, Machines and the Crisis of Capitalism*. Oakland CA: PM Press.

γοί αξίας.»⁶² Ως τώρα έστω, η συγκεκριμένη γραμμή αμφισβήτησης του πόσο μακριά μπορεί να φτάσει η τεχνολογία στο να καταλύσει ως πηγή παραγωγής αξίας τον άνθρωπο φαίνεται να στηρίζεται και από εμπειρικές προσεγγίσεις. Οι σχετικές αναλύσεις δίνουν έμφαση στο ότι, στον υπαρκτό καπιταλισμό, η δημιουργία ρομποτικών μηχανών και η αυτοματοποίηση δεν φαίνεται να εξαιρούνται «από τις αντιφάσεις της κεφαλαιοκρατικής συσσώρευσης» κι έτσι έρχονται σε σύγκρουση με «τις πρακτικές πλευρές της εφαρμογής τους διά μέσου επενδύσεων».⁶³ Με άλλα λόγια, υπάρχουν πρακτικά εμπόδια στην επιτάχυνση της αυτοματοποίησης της παραγωγής.

Η επικέντρωση στην αυτοματοποίηση απαντά και σε προγενέστερες συζητήσεις για την κοινωνική αναπαραγωγή - και ειδικά σε κριτικές της αισιόδοξης άποψης ότι η αυτοματοποίηση στο σπίτι θα άλλαζε τους όρους της οικιακής εργασίας και θα λιγόστευε σημαντικά αυτό το τόσο έμφυλο φορτίο. Το αντεπιχείρημα στην αισιόδοξη άποψη ήταν πως ο καπιταλισμός δεν ενδιαφερόταν για τεχνολογίες σημαντικής μείωσης του φόρτου της οικιακής εργασίας γιατί δεν είχε ενδιαφέρον, και ούτε καν συμφέρον, να εξαφανίσει την γυναίκα-νοικοκυρά, και την ευρύτερη κατανομή της εργασίας που αυτή η φιγούρα εκπροσωπούσε. Πράγματι, έως τώρα, παρά το άνοιγμα της αγοράς εργασίας στις γυναίκες σε συγκεκριμένα γεωγραφικά πλάτη κατά τη δεκαετία του 1960, ο καπιταλισμός έχει κάνει τα πάντα για τη διαιώνιση του ρόλου της νοικοκυράς.

Η βιβλιογραφία που αναλύει το 'διπλό φορτίο' της μισθωτής εργασίας και της άμισθης εργασίας κοινωνικής αναπαραγωγής των γυναικών είναι τεράστια - αλλά η συνθήκη του διπλού φορτίου είναι τόσο γύρω μας που δεν χρειάζεται καν να αναφερθούμε σε αυτή τη βιβλιογραφία. Ενδεικτικά απλώς, παραπέμπω στην έρευνα της Louise Toupin για το κίνημα Wages for Housework [Μεροκάματα για την Οικιακή Εργασία] της δεκαετίας του 1970, όπου περιλαμβάνονται και κείμενα σταθμοί της μαρξιστικής φεμινιστικής σκέψης, όπως το *The Power of Women and the Subversion of Community* [Η Δύναμη των γυναικών και η ανατροπή στην/της κοινότητα] που συνέγραψαν το 1972 οι Mariarosa Dalla Costa και Selma James.⁶⁴ Οι τελευταίες καταδικάζουν την αναδυόμενη διπλή σκλαβιά των γυναικών, και σίγουρα δεν προσβλέπουν στην τεχνολογία για την αποτίναξη αυτής της σκλαβιάς. Πενήντα χρόνια αργότερα, είναι, εξίσου σίγουρα, δικαιωμένες από την ιστορία της εξέλιξης του καπιταλισμού. Αυτό που κυρίως αλλάζει στα πενήντα αυτά χρόνια είναι ότι ο μαρξιστικός, και ευρύτερα, ο υλιστικός φεμινισμός, έρχεται σε ολομέτωπη σύγκρουση με τις ψευδαισθήσεις του νεοφιλελεύθερου φεμινισμού.⁶⁵ Κορυφαίες θεωρητικοί που διαμορφώθηκαν μέσα από το Δεύτερο Κύμα, όπως η Nancy Fraser και η Hester Eisenstein, εξετάζουν την εργαλειοποίηση των φεμινιστικών αιτημάτων των δεκαετιών 1960 και 1970 από το κεφάλαιο και καταλήγουν στο πώς, εντέλει, ο φεμινισμός έπαιξε έναν καθόλου ευκαταφρόνητο ρόλο στην ισχυροποίηση και επιβολή του νεοφιλελευθερισμού ως το

62 ό.π., σ. 142.

63 Moody, K. (2018). High Tech, Low Growth: Robots and the Future of Work. *Historical Materialism: Research in Critical Marxist Theory*, 26 (4), σσ. 3-34., εδώ σ. 5. <https://doi.org/10.1163/1569206X-00001745>

64 Toupin, L. (2018). *Wages for Housework: A History of an International Feminist Movement, 1972-1977*. London: Pluto Press.

65 Βλ Rottenberg, C. (2018). *The Rise of Neoliberal Feminism*. Oxford:Oxford University Press.

«νέο πνεύμα» ενός καπιταλισμού που οδήγησε σε αβυσσαλέες κοινωνικο-οικονομικές διαιρέσεις της κοινωνίας.⁶⁶ Ούτε αυτές προσβλέπουν στην τεχνολογία για τη χειραφέτηση των γυναικών.

Δεν εκπλήσσει λοιπόν η απουσία αναφορών στην τεχνολογία στο πιο σημαντικό ίσως φεμινιστικό μανιφέστο της εποχής μας, που φέρει τον τίτλο *Feminism for the 99%: A Manifesto* [Φεμινισμός για το 99%: Ένα μανιφέστο] - τίτλος που οικειοποιείται και αναμορφώνει ένα βασικό σύνθημα του αντικαπιταλιστικού Κινήματος Occupy που άνθισε γύρω στο 2011-12 με αφετηρία τις ΗΠΑ. Το *Φεμινισμός για το 99%* παρουσιάζεται πρώτα σε μορφή άρθρου, το 2017, και εκδίδεται σε βιβλίο το 2019, στα αγγλικά.⁶⁷ Μεταφράζεται άμεσα σε πολλές γλώσσες, και αναφέρει:

Εμπνεόμενο από το νέο κύμα φεμινιστικής μαχητικότητας που έχει ξεσπάσει παγκοσμίως, το παρόν μανιφέστο υποστηρίζει μια απλή αλλά ισχυρή θέση [...] Ο φεμινισμός πρέπει να επικεντρωθεί στους ανθρώπους στη βάση και να στηρίξει τον αγώνα για τον κόσμο που αξίζουν. Και αυτό σημαίνει ότι πρέπει να θέσει στο στόχαστρο τον καπιταλισμό. Ο φεμινισμός πρέπει να είναι αντικαπιταλιστικός, οικολογικός με σοσιαλιστικό πρόσημο, και αντιρατσιστικός.⁶⁸

Στο πλαίσιο του παρούσας ανάλυσης, θα παρακάμψουμε το ότι η απεύθυνση σε ένα πολιτικό υποκείμενο της τάξεως του 99% δεν δύναται να περιλαμβάνει μόνο τους ανθρώπους στην κοινωνικοοικονομική βάση της πυραμίδας της σύγχρονης κοινωνίας (την όποια εργατική τάξη και όσες κι όσους βρίσκονται ακόμη χαμηλότερα και άρα ενδεχομένως δεν έχουν πρόσβαση σε τεχνολογίες). Αντίθετα, φέρνει στο προσκήνιο ένα *δια-ταξικό φεμινιστικό πλήθος* [multitude] το οποίο προϋποθέτει μια *συμμαχία* ανάμεσα σε γυναίκες διαφορετικών τάξεων. Θα το παρακάμψουμε αυτό γιατί σε άλλα κείμενά τους οι τρεις συγγραφείς του μανιφέστου - Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya, Nancy Fraser - έχουν εγείρει το θέμα του πώς διαμορφώνονται οι κοινωνικές τάξεις σήμερα, δεδομένης της διαίρεσης της εργασίας σε έναν παγκόσμιο χάρτη. Δεν μπορούμε ωστόσο να αγνοήσουμε ότι και το τεχνοφιλικό μανιφέστο της Firestone και τα όσα ακολούθησαν επεκτείνοντας, τροποποιώντας και εκσυγχρονίζο-

66 Βλ Fraser, N. (2016, Μάρτιος 1) *Second-Wave Feminism and the Spirit of Capitalism*. *Verso Blog*. Ανακτήθηκε από: <https://www.versobooks.com/blogs/2525-second-wave-feminism-and-the-new-spirit-of-capitalism-by-nancy-fraser> και της ίδιας (2020). *Fortunes of Feminism: From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis*. London: Verso. Βλ. επίσης Eisenstein, H. (2009). *Feminism Seduced: How Global Elites Stole Women's Labor and Ideas to Exploit the World*. London and New York: Routledge.

67 Το άρθρο του 2017 υπογράφεται από τις Angela Davis, Barbara Ransby, Cinzia Arruzza, Keeanga-Yamahtta Taylor, Linda Martin Alcoff, Nancy Fraser, Rasmea Yousef Odeh, Tithi Bhattacharya. Βλ. Davis, A., Ransby, B., Arruzza, C., Taylor, K.Y., Alcoff, L.M., Fraser, N., Odeh, R.Y. (2017, Φεβρουάριος 3) *Beyond Lean-In: For a Feminism of the 99% and a Militant International Strike on March 8*. *Viewpoint Magazine*. Ανακτήθηκε από: <https://viewpointmag.com/2017/02/03/beyond-lean-in-for-a-feminism-of-the-99-and-a-militant-international-strike-on-march-8/>

68 Arruzza, C., Bhattacharya, T., Fraser, N. (2019). *Feminism for the 99%: A Manifesto*, London: Verso, οπισθόφυλλο. Ελληνική μετάφραση της συγγραφέα.

ντας σε κάποιο βαθμό τις θέσεις του, συνειδητά τοποθετήθηκαν κριτικά απέναντι στον καπιταλισμό. Πώς όμως μπορούμε να ερμηνεύσουμε τη διάσταση επί της τεχνολογίας στον αντικαπιταλιστικό φεμινισμό;

Στο μανιφέστο για έναν φεμινισμό του 99% γίνεται μόνο μια απλή αναφορά στα «μαμούθ των IT»⁶⁹ και κάποιες αναφορές στην αναπαραγωγική δικαιοσύνη, η οποία χρειάζεται «ελεύθερη, οικουμενική υγεία, που να μην έχει σχέση με κέρδος καθώς και την απάλειψη πρακτικών ευγονικής στο επάγγελμα της ιατρικής».⁷⁰ Το μανιφέστο των Arruzza, Bhattacharya και Fraser ούτε ζητά την αναδιάρθρωση των καπιταλιστικών τεχνολογιών, αλλά ούτε την ξεκάθαρη απόρριψή τους. Στον επίλογο μάλιστα διαβάζουμε πως η τάση του καπιταλισμού να διαφεντεύει «όσο το δυνατόν περισσότερη 'ελεύθερη' αναπαραγωγική εργασία, χωρίς καμία μέριμνα για την ανανέωσή της [...] οδηγεί σε 'κρίσεις φροντίδας' που εξαντλούν τις γυναίκες, διαλύουν οικογένειες, και φέρνουν το σύνολο της κοινωνικής ενέργειας σε σημείο κατάρρευσης».⁷¹ Οι επισημάνσεις αυτές γίνονται πριν από το ξέσπασμα της πανδημίας Covid-19, η οποία απέδειξε το πόσο ορθές ήταν.

Ωστόσο, είναι ενδιαφέρον να δούμε πως, ενώ το μανιφέστο των Arruzza, Bhattacharya και Fraser εκφράζει θέσης διάσωσης και υποστήριξης *υπαρκτών* οικογενειών, τα τεchnοφιλικά μανιφέστα του φεμινισμού τάσσονται, σε γενικές γραμμές και έντονα επιμέρους, κατά της οικογένειας. Η θέση της Lewis υπέρ της ιατρικής τεχνολογίας που θα στήριζε την κύηση ως εργασία είναι μια θέση κατά της οικογένειας, ενώ ο 'λαϊκός', μαζικός φεμινισμός του μανιφέστου για έναν φεμινισμό του 99% συνδέει τη χειραφέτηση με την επιβίωση των οικογενειών, αναγνωρίζοντας τα απτά άγχη των γυναικών που στη συντριπτική τους πλειονότητα είναι συνδεδεμένες με τη φροντίδα των οικογενειών τους. Η ένταση λοιπόν ανάμεσα στις δύο τόσο διαφορετικές φεμινιστικές προσεγγίσεις εντός της Αριστεράς δεν είναι απόρροια κάποιου πολιτικού πραγματισμού που χαρακτηρίζει - αποκλειστικά, και σε κατάφωρη αντίθεση με τον τεchnοφιλικό φεμινισμό - το μανιφέστο για τον φεμινισμό του 99%. Δεν μπορούμε να μιλάμε για 'πραγματισμό' όταν η απεύθυνση γίνεται προς ένα παγκόσμιο, συλλογικό υποκείμενο, ένα φεμινιστικό 'πλήθος' που θα ήταν εντέλει πιο συγκλονιστικά ριζοσπαστικό και διασπαστικό της παθητικής πολιτειότητας από ό,τι το τεchnοφιλικό φεμινιστικό φαντασιακό της Αριστεράς. Καμία από τις δύο θέσεις άρα δεν φαίνεται να εκπροσωπεί έναν συνετό πραγματισμό και κάποιον «καπιταλιστικό ρεαλισμό» που εμποδίζει το άνοιγμα προς έναν ορίζοντα ανατροπής της καθεστηκυίας τάξης.

Θα έλεγα γι' αυτό πως οι λόγοι που το μανιφέστο για έναν φεμινισμό του 99% αναφέρεται όσο το δυνατόν λιγότερο στην τεχνολογία είναι η *περιπλοκότητα του υπαρκτού τεχνολογικού φαντασιακού*. Σε ένα σχετικά πρόσφατο άρθρο με τον τίτλο *The Crisis of Social Reproduction and the End of Work [Η κρίση στην κοινωνική αναπαραγωγή και το τέλος της εργασίας]* που συνυπογράφουν η Helen Hester (των Laboria Cuboniks) και ο Nick Srnicek (ο ένας εκ των δύο συγγραφέων του πολυδιαβασμένου μανιφέστου για έναν μετα-καπιταλιστικό κόσμο όπου η τεχνολογία θα μας

69 ό.π., σ. 50.

70 ό.π., σ. 18.

71 Arruzza, Bhattacharya, Frazer (2019), ό.π., σ. 65.

έχει απελευθερώσει από τη δουλειά) βρίσκουμε, για παράδειγμα, τις εξής αναφορές: τη διευκρίνιση πως η ανάλυσή τους αφορά στις κοινωνίες «με υψηλά εισοδήματα», επιχειρήματα από τη θεωρητική ανάλυση της περίφημης συλλογικότητας μαρξιστικής θεωρίας Endnotes, και μία συνειδητή έμφαση σε τρεις σφαίρες της κοινωνικής αναπαραγωγής, γνωστές στα αγγλικά ως τα τρία Π [the three Ps: privatized, public, personal]. Στα ελληνικά, θα μιλούσαμε για: αναπαραγωγική εργασία που ιδιωτικοποιείται (που την κατέχει άμεσα η αγορά), δημόσια αναπαραγωγική εργασία (μισθωτή, που διέπεται έμμεσα από την αγορά), προσωπική αναπαραγωγική εργασία (αμισθί, που διέπεται έμμεσα από την αγορά). Η λύση που οι Hester και Srnicek προτείνουν απέναντι στην κρίση της φροντίδας είναι ένα σύστημα φροντίδας πέρα και μετά την κοινωνία της εργασίας. Η προτεινόμενη λύση φαίνεται πολύ οικεία και, θα έλεγα, καθόλου επαναστατική: «να ξασκαφετούμε τι θα πει το τεχνολογικό σπίτι», «να ρίξουμε τα στάνταρντ με τα οποία κρίνουμε την καθαριότητα», να αλλάξουμε τους διακανονισμούς της συμβίωσης. Είναι πράγματι καταπληκτικό το ότι για μια ακόμη φορά επανερχόμαστε στις θέσεις της Shulamith Firestone - αλλά έχοντας βγάλει πια από την κορνίζα τις επαναστατικές της προτάσεις για την εργασία της κύησης.

Η τεχνολογία στον «ενσώματο καπιταλισμό»

Πράγματι, η έμφαση στην αυτοματοποίηση που διατηρούν στην ανάλυσή τους οι Hester και Srnicek μας κάνει να πιστεύουμε ότι είναι απόν από τη σκέψη αυτή ένα πολύ σημαντικό στοιχείο της σύγχρονης τεχνολογίας. Το στοιχείο αυτό είναι στην πραγματικότητα μια τάση - η τάση ανάπτυξης τεχνολογιών που εισχωρούν στο σώμα. Απλούστερα, η κρίσιμη παράμετρος εδώ είναι η ενσώματη τεχνολογία.

Πριν από κάποια χρόνια, οι Βασίλης Τσιάνος και Δημήτρης Παπαδόπουλος είχαν μιλήσει για τον ενσώματο καπιταλισμό, έχοντας διαγνώσει μια σημαντική παράμετρο του κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής στο παρόν του στάδιο. Είχαν να πουν πολλά γι' αυτό, αλλά ας κρατήσουμε το εξής:

Η ζωή γίνεται συνδυαστική όχι μόνο στο επίπεδο του προϊόντος αλλά και της ίδιας της παραγωγής. Είναι μέσω της αναδιοργάνωσης του σώματος - δηλαδή της εσωτερικής του δομής και της σχέσης του με τα άλλα ανθρώπινα σώματα, με μηχανές, με ζώα, με πράγματα - που η παραγωγικότητα του σώματος μπορεί να συντηρηθεί στις Παγκόσμιες Βορειοατλαντικές Κοινωνίες.⁷²

Οι Τσιάνος και Παπαδόπουλος που μίλησαν για ενσώματο καπιταλισμό από τα μισά της πρώτης δεκαετίας του 21ου αιώνα, δεν αναφέρθηκαν ειδικά στην τεχνολογία, αλλά αναφέρθηκαν ειδικά στην παραγωγή αξίας λέγοντας ότι «σε αντίθεση (με

72 Βλ. Tsianos, V. & Papadopoulos, D. (2015). DIWY! Precarity in Embodied Capitalism. Στο A. Dimitrakaki & K. Lloyd (επιμ.), *ECONOMY: Art, Production and the Subject in the 21st Century*. Liverpool: Liverpool University Press, σ. 124. Για την πρώτη δημοσίευση του κειμένου (Οκτώβριος 2006), βλ. <https://transversal.at/transversal/1106/tsianos-papadopoulos/en>

τον βιομηχανικό καπιταλισμό), η αξία στον ενσώματο καπιταλισμό δημιουργείται μέσα από την οικειοποίηση ολόκληρης της ζωής της εργαζόμενης/εργαζόμενου και τις κοινωνικές του/της σχέσεις, μέσα δηλαδή από τις σχέσεις φροντίδας, την κοινωνικότητα (κ.λπ.)». Είναι όμως αξιοσημείωτο το ότι διαφωνούν με τον Paolo Virno, τον Maurizio Lazzarato, και άλλους, οι οποίοι τοποθετούν την εκμετάλλευση στην οικειοποίηση της υποκειμενικότητας του εργάτη/τριας στο σύνολό της. Οι Τσιάνος και Παπαδόπουλος υποστηρίζουν αντίθετα ότι ο ενσώματος καπιταλισμός «ανατέμνει το υποκείμενο και την ολότητα της ζωής του/της, απαλλοτριώνοντας μόνο συγκεκριμένα μέρη της» τα οποία ανα-συνδυάζονται.⁷³ Συγκεκριμένα:

Ο καπιταλισμός δεν ασχολείται πια με τη σύνδεση ανάμεσα στο υποκείμενο, τη δυνατότητα ανάληψης δράσης, και τη δύναμη. Θέλει να απαλλαγεί από τα τρία αυτά διακριτά στοιχεία και να κατασκευάσει ισχυρά σύνθετα τα οποία να συσσωρεύουν, στα σώματά τους, διαφορετικές πλευρές του δημόσιου και του ιδιωτικού, του φυσικού και του τεχνικού, του προσωπικού και του πολιτικού. Το άτομο απλώς δείχνει ως άτομο στο 'φαίνεσθαι' του σωματικού του σχήματος ενώ στην πραγματικότητα γίνεται πηγή γενετικού υλικού, αυτοματοποιημένος πελάτης, ξενιστής για έναν ιό, ένα σετ πραγμάτων στα οποία 'τα καταφέρνει', ένα αυτοδημιουργούμενο assemblage δεξιοτήτων, ένα μπρώο και ένας κώδικας [...]⁷⁴

Οι δύο εισηγητές του όρου *ενσώματος καπιταλισμός* ολοκληρώνουν τονίζοντας την «απουσία σκοπού» [purposelens] παρά τον επαναπροσδιορισμό του σκοπού - το προσφιλές *re-purposing* του τεchnοφιλικού φεμινισμού - στο εξελισσόμενο σύστημα παραγωγής. Σε αντίθεση με τη Sophie Lewis που, όπως είδαμε πιο πάνω, συνηγορεί υπέρ της *συμμετοχής* του ανθρώπινου υποκειμένου στην παραγωγή (στην παρένθετη κύηση, για παράδειγμα), οι Τσιάνος και Παπαδόπουλος λένε πως, αν και δεν δύνανται να κατονομάσουν το επαναστατικό υποκείμενο της εποχής του ενσώματος καπιταλισμού, σε κάθε περίπτωση αυτό το επαναστατικό υποκείμενο «δεν θα αποκτήσει σχήμα με βάση τη συμμετοχή του, με βάση τη συγκεκριμένη θέση του, στις δομές της παραγωγής».⁷⁵

Τι μας βοηθά να κατανοήσουμε η παραπάνω διαπίστωση; Το ότι θεωρίες που διακρίνουν κάτι δυναμικά επαναστατικό στην περαιτέρω περίκλειση των ανθρώπινων δυνατοτήτων στα εργασιακά περιβάλλοντα που ορίζει και ελέγχει το κεφάλαιο κρίνονται εσφαλμένες ή έστω αφελείς. Αυτό που δεν μπορούν να συλλάβουν τέτοιες θεωρίες - όπως της Lewis - είναι ότι το κεφάλαιο είναι πράγματι ένα κήτος που τρέφεται από την απορρόφηση όλο και περισσότερων πεδίων ζωής. Δεν έχει άλλη επιλογή. Το κεφάλαιο δεν μπορεί να ικανοποιηθεί και να μείνει στάσιμο. Δεν μπορεί να σταματήσει και να πει «αρκετός πλούτος έχει συσσωρευτεί, ας λήξει η ανάπτυξη, χόρτασα»

73 Tsianos & Papadopoulos (2015), *ό.π.*, σ. 132.

74 *ό.π.*, σ. 132.

75 *ό.π.*, σ. 138.

καθώς τότε δεν θα ήταν κεφάλαιο: δεν θα εξελισσόταν ο κύκλος της επένδυσης και της απομύζησης κέρδους. Γι' αυτό η καπιταλιστική αγορά διαφέρει από προγενέστερες, προ-καπιταλιστικές αγορές: επειδή πρέπει συνεχώς να επεκτείνεται. Η καλούμενη «πρωταρχική συσσώρευση» έμελλε να κρατήσει για πάντα, ούσα ο μηχανισμός αναπαραγωγής του καπιταλισμού.

Η παρατήρηση λοιπόν των Τσιάνου και Παπαδόπουλου είναι ιδιαίτερος σημαντική, και οφείλουμε να τη δούμε μέσα τον ιστορικό υλισμό και στην προσήλωσή του στις εκατόστοτε συγκεκριμένες συνθήκες αντί να την εκλάβουμε ως *de facto* αντιμαρξιστική επειδή δεν αποδίδει στο προλεταριάτο τον ιστορικό του ρόλο. Αφενός, ο μαρξιστικός φεμινισμός έχει επιστήσει την προσοχή στη σημασία της κοινωνικής αναπαραγωγής και στη σύνδεσή της με την παραγωγή. Αφετέρου, αρκεί να επιστρέψουμε στο *Κομμουνιστικό Μανιφέστο* (1848), εκεί που οι Marx και Engels κατέληξαν πως ο καπιταλιστικός τρόπος παραγωγής διαλύει καθετί το σταθερό και ρίχνει από το βάθρο του καθετί το ιερό ("all that is solid melts into air, all that is sacred is profaned"). Ο τρόπος παραγωγής που λέγεται καπιταλισμός έχει κάποιες σταθερές που τον καθιστούν αναγνώρισιμο - μία εκ των οποίων είναι η δυναμικότητά του, το ότι μεταβάλλεται και εξελίσσεται. Αυτή η σταθερά οδήγησε εξάλλου στην ανάδυση του Ρεύματος της Επιτάχυνσης. Είναι, λοιπόν, δυνατόν να συλλάβουμε μια τέτοιας έκτασης και βάθους μεταβολή στη διαδικασία παραγωγής, η οποία να δικαιολογούσε τις αμφιβολίες για το αν η συμμετοχή στην παραγωγή θα μπορούσε να συστήσει ένα επαναστατικό υποκείμενο; Οι αναγνώστες και οι αναγνώστριες του παρόντος κειμένου θα θυμούνται ότι ακόμη και όταν οι Michael Hardt και Antonio Negri αντικατέστησαν το 2000, στο εμβληματικό έργο τους *Αυτοκρατορία*, το προλεταριάτο με το πιο νεφελώδες «πλήθος» ως νέο υποκείμενο της ιστορικού γίνεσθαι, το συνέδεσαν με τον κοινό πλούτο της γνώσης που κατέχει το πλήθος στην αναγκαία συνεργατική του συνθήκη και άρα με κυρίαρχες μορφές εργασίας της εποχής της πληροφορικής και της πληροφορίας. Η δυνατότητα μετάβασης στην κομμουνιστική κοινωνία θα ήταν απόρροια αυτών των εξελίξεων για τους Hardt και Negri. Αναπόφευκτα, η θεώρησή τους δέχτηκε τα πυρά πολλών μαρξιστών, καθώς και της Federici που, από τη σκοπιά του μαρξιστικού φεμινισμού, παρατήρησε πώς η ανομοιογένεια του παγκόσμιου «πλήθους», οι ιεραρχίες και οι σχέσεις εκμετάλλευσης που συνδέουν κάποια τμήματά του - όλα αυτά θα λειτουργούσαν απαγορευτικά απέναντι στην όποια επαναστατική προοπτική ή και την «ομαλή» μετάβαση στον κομμουνισμό.⁷⁶ Η Federici κάνει ειδική μνεία στο θέμα της τεχνολογίας:

Αυτό που δεν βλέπουν οι Hardt και Negri είναι ότι το γιγανταίο τεχνολογικό άλμα που απαιτείται για την κομπιουτεροποίηση [computerization] της εργασίας έχει πληρωθεί με το κόστος μιας γι-

76 Federici, S. (2010). Precarious Labor: A Feminist Viewpoint. *Variant*, 37. Ανακτήθηκε από: https://www.variant.org.uk/37_38texts/9PrecLab.html Η διάλεξη της Federici δόθηκε αρχικά στις 28 Οκτωβρίου 2006 στο βιβλιοπωλείο Bluestockings Radical Bookstore στη Νέα Υόρκη, στη σειρά διαλέξεων This is Forever: From Inquiry to Refusal Discussion. Φεντερίτσι, Σ. (2015). *Επισφαλής Εργασία: Μια φεμινιστική ματιά* (μτφ. Μ. Χατζηπιέρας, Ι. Μέρμηγκα). Αθήνα: Αγκιθασίν.

γαντιαίας αύξησης της εκμετάλλευσης στο άλλο άκρο της αυτής διαδικασίας. Υπάρχει ένα συνεχές ανάμεσα στην εργάτρια μπροστά στον υπολογιστή και τον εργάτη στο Κονγκό που σκάβει για το Κολτάν με τα χέρια του προσπαθώντας να βιοποριστεί αφού του πήραν το βιος, αφού τον φτωχοποίησαν, ύστερα από επανανειλημμένους κύκλους δι-αρθρωτικών προσαρμογών και επανειλημμένη κλοπή της γης του και των πόρων του.⁷⁷

Το παραπάνω παράθεμα εξετάζει τις υπαρκτές συνθήκες παραγωγής που στηρίζουν τις καπιταλιστικές τεχνολογίες. Καταδεικνύει ότι αυτό που κάπου εμφανίζεται ως τεράστια τεχνολογική πρόοδος κάπου εμφανίζεται κάπου αλλού ως εξαθλίωση, υπεξαίρεση και ως εκμετάλλευση. Ελάχιστοι κι ελάχιστες στον πλανήτη Γη του 21^{ου} αιώνα δεν θα καταλάβαιναν την παρατήρηση της Federici - και σίγουρα θα την κατάλαβαν οι γκουρού της τεχνολογικής ανάπτυξης και της Τεχνητής Νοημοσύνης, όπως ο «οραματιστής» Elon Musk, ο οποίος απάντησε μέσω του Twitter σε κάποιον που σχολίασε το πραξικόπημα που οργάνωσαν οι ΗΠΑ ενάντια στην αριστερή κυβέρνηση του Eno Morales στη Βολιβία για την αρπαγή από το κεφάλαιο των αποθεμάτων λίθιου της χώρας: «Όποιον θέλουμε θα ρίχνουμε. Μάθετε να ζείτε με αυτό» [We will coup whoever we want. Deal with it].⁷⁸ Ωστόσο, υπάρχουν και άλλα προβλήματα τα οποία έχει υποδείξει η μαρξιστική φεμινιστική οπτική που καταπιάνεται με το μέλλον των σχέσεων παραγωγής και κοινωνικής αναπαραγωγής. Μάλιστα, είναι ενδιαφέρον το ότι η εικαστική τέχνη εκφράζει πλέον αυτή την οπτική, όπως θα δούμε στο επόμενο και τελευταίο τμήμα αυτού του κεφαλαίου.

The Common Sense: Η κοινή λογική της ερχόμενων κοινωνιών

Η Καναδή εικαστικός Melanie Gilligan είναι γνωστή για μία σειρά αφηγηματικών κινηματογραφικών έργων φαινομενικά φουτουριστικής κατεύθυνσης - φαινομενικά γιατί αν και κινούμενα στον χώρο της επιστημονικής φαντασίας, τα έργα της συνιστούν ευφυή και δριμυία κριτική του υπαρκτού παγκόσμιου καπιταλισμού. Η ταινία της *Crisis in the Credit System [Η κρίση στο χρηματοπιστωτικό σύστημα]* (2008) θεωρήθηκε προφητική της παγκόσμιας οικονομικής κρίσης του 2008, όπου ένα μυστηριώδες «πνεύμα» σκοτώνει 'στα τυφλά' άτομα και παράλληλα δημιουργεί κοινότητες ανθρώπων οι οποίοι δεν ξέρουν τι τους ωθεί να συναντηθούν για πρώτη φορά, υπήρξε μια συγκλονιστική ανάλυση των εξεγέρσεων που ακολούθησαν την κρίση αλλά και της ήττας τους, ακόμη και πριν αυτή η ήττα γίνει πραγματικότητα στον υπαρ-

77 Federici (2010), *ό.π.* Η Federici δεν μιλάει για εργάτρια και εργάτη. Γράφει 'worker' και τις δύο φορές στο παράθεμα. Η απόδοση γένους γίνεται από τη γράφουσα για να τονιστεί τόσο η σημασία της επιλογής γένους στη γλώσσα όσο και οι περίπλοκες σχέσεις φύλου και ιμπεριαλισμού στην παγκοσμιοποίηση του κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής.

78 Musk, E. [elonmusk]. (2020, Ιούλιος 25) We will coup whoever we want. Deal with it! [Tweet]. Ανακτήθηκε από: <https://twitter.com/panoparker/status/1318157559266762752?lang=en>. Μετά την επάνοδο του Μοράλες, η διάσημη πλέον ρήση του συνέχισε να πυροδοτεί συζητήσεις.

κτό καπιταλισμό. Αντλώντας από τη διορατική κριτική του μαρξιστικού φεμινισμού, η cult εικαστικός (γ. 1979) χρησιμοποιεί το genre της επιστημονικής φαντασίας για να σκιαγραφήσει κάθε φορά έναν μέλλον που βασίζεται στα στοιχεία που της παρέχει το παρόν. Το ίδιο συμβαίνει και στην ταινία της *The Common Sense* [*Η κοινή λογική*] (2014-15), της οποίας ο τίτλος είναι ένα λογοπαίγνιο: αν και η έκφραση χρησιμοποιείται συνήθως για να περιγράψει την καλούμενη «κοινή λογική», η Gilligan αναπτύσσει μια πλοκή που βασίζεται σε αυτό που θα λέγαμε «κοινή αίσθηση» ή, όπως θα δούμε, «τα κοινά των αισθήσεων». Πρόκειται για ένα είδος κοινών που δεν υπάρχει προς το παρόν. Η Gilligan οραματίζεται μια κοινωνία όμως όπου η καπιταλιστική τεχνολογία έχει κάνει αυτά τα κοινά - των αισθήσεων - πραγματικότητα.

Στην υψηλοεισοδηματική κοινωνία στην οποία εκτυλίσσεται η πλοκή του *The Common Sense*, ο «επικοινωνιακός καπιταλισμός», όπως περιγράφει η Jodi Dean τον σύγχρονο καπιταλισμό για τον οποίο η επικοινωνία είναι το παν, βρίσκεται στο ζενίθ του. Η επικοινωνία και οι δυνατότητες επικοινωνίας είναι πλέον αυτό που ορίζει την καθημερινή ζωή αλλά και τις προσπάθειες των επιχειρήσεων να αυξήσουν τα κέρδη τους. Οι άνθρωποι της κοινωνίας του *The Common Sense* έχουν στη στοματική τους κοιλότητα μία προσθήκη, το Patch - μία ενσώματη τεχνολογία που τους επιτρέπει να επικοινωνούν σωματικά, απευθείας με τις αισθήσεις τους, με τους άλλους ανθρώπους. Οι άνθρωποι της κοινωνίας αυτής δεν χρειάζονται συστήματα αναπαράστασης, όπως η εικόνα και η γλώσσα, για να επικοινωνήσουν.

Λαμβάνοντας υπόψη την ορολογία που έχουν εισαγάγει οι Τσιάνος και Παπαδόπουλος για τη δική μας κοινωνία, θα λέγαμε πως αυτή η μελλοντική κοινωνία είναι εκείνη του Ενσώματου Καπιταλισμού της Δεύτερης Φάσης. Η κατάκτηση αυτής της διαδικασίας κοινκτημοσύνης των αισθήσεων που προβλέπει η Gilligan έχει ριζοσπαστικοποιήσει κάθε πτυχή της «εργασίας» και της «ζωής», οι οποίες είναι πλέον αξεδιάλυτες. Αν στις μέρες μας η Amazon πρέπει να χρησιμοποιεί ρομπότ για να εντοπίζει τους 'κακούς' υπαλλήλους της και να τους απολύει, στη μελλοντική αυτή κοινωνία μία υπάλληλος ξέρει ότι απολύεται μόλις ο εγκέφαλός της λάβει το σήμα του αισθήματος δυσαρέσκειας που νιώθει ο πελάτης. Στην ίδια αυτή κοινωνία, η «εμπειρία της μήτρας» πωλείται ως πακέτο υπηρεσιών χαλάρωσης σε μάνατζερ με οικονομική ευχέρεια. Βλέπουμε πως πριν από την έλευση των θεωριών της Sophie Lewis, η Gilligan έχει ήδη λοιπόν φανταστεί πως η κύηση έχει μεταβληθεί σε αμειβόμενη εργασία κι έχει εισαχθεί στην παραγωγή του ενσώματου καπιταλισμού - με πολύ πιο σοφιστικέ τρόπο από εκείνον που θα φανταστεί σε μερικά χρόνια η Lewis. Είναι αξιοσημείωτο ότι η Gilligan περιγράφει μία μελλοντική οργάνωση της παραγωγής που βασίζεται στην εμπορευματοποίηση της κατακερματισμένης και βολικά αναδιαρθρωμένης πλέον ανθρώπινης εμπειρίας - όπως ακριβώς περιέγραψαν οι θεωρητικοί του ενσώματου καπιταλισμού το τι συμβαίνει ήδη στην κοινωνία μας.

Η μελλοντική αυτή η κοινωνία κατοικείται, αναπόφευκτα, από εξαιρετικά αγχώδη άτομα, τα οποία διαιρούνται στις δύο εναπομείνασες τάξεις (τους μάνατζερ και τους υπόλοιπους) οι οποίες κυριαρχούνται από το κεφάλαιο ως μια ολοένα και πιο φυσικοποιημένη αφαίρεση. Για να ακριβολογούμε, όσο περισσότερο ανατρέπεται η φύση από το τεχνολογικό φαντασιακό του κεφαλαίου τόσο περισσότερο το κεφάλαιο καθίσταται αόριστη και φυσική δύναμη. Γι' αυτό εξάλλου και οι μελλοντικοί αυτοί άνθρωποι πείθονται πως το άλμα που συνιστά η επικοινωνία διά μέσου των αισθή-

σεων είναι απλώς η εκπλήρωση της ανθρώπινης προόδου η οποία έχει πορεία χιλιετηρίδων - όπως στις μέρες μας οι άνθρωποι πείθονται από τη λέξη *Ανθρωπόκαινος* [*Anthropocene*] πως ο ανθρώπινος πολιτισμός ευθύνεται, και όχι ο καπιταλισμός, για την καταστροφή του περιβάλλοντος. Και το αποκορύφωμα αυτής της ανθρώπινης προόδου είναι, στη μελλοντική κοινωνία του *The Common Sense*, ακριβώς η σύμφυση των δύο αναπαραγωγών για τις οποίες μίλησε, όπως είδαμε παραπάνω, η Marina Vishmidt: της αναπαραγωγής της ζωής (ή ορθότερα, της ζωής ως εργατικής δύναμης) και της αναπαραγωγής του τρόπου παραγωγής (του καπιταλισμού), ο οποίος γίνεται πλέον ένα εσωτερικό, ατομικό *state of being* που συντηρείται πάραυτα από μια διυποκειμενική, τεχνολογικά διαμεσολαβημένη συλλογικότητα.

Με δυο λόγια, ο μελλοντικός καπιταλισμός όχι μόνο κατορθώνει να καταλύσει τη διαφοροποίηση παραγωγής και αναπαραγωγής αλλά λύνει και μια τρομερά σημαντική αντίφαση - αυτή που δομεί τις σχέσεις και τις δυνάμεις παραγωγής. Ο Marx, κατά την άνοδο του βιομηχανικού καπιταλισμού, είχε τονίσει πως η εξέλιξη των δυνάμεων παραγωγής (με την τεχνολογία στο κέντρο τους) θα οδηγούσε πάντα στη διάλυση των υπαρκτών σχέσεων παραγωγής που στηρίζουν αυτές τις δυνάμεις παραγωγής. Ο μελλοντικός καπιταλισμός ακυρώνει αυτή τη συνθήκη με το να εντάξει τις δυνάμεις παραγωγής στα αισθητηριακά όντα που επιτελούν τις σχέσεις παραγωγής διά του τεχνολογικά διαμεσολαβημένου σώματος. Οι μηχανές ενδεχομένως να μην μπορούν να παραγάγουν αξία αλλά τα επικοινωνιακά σάιμποργκ [*cyborg*] που διατηρούν την ανθρώπινη μορφή και την οργανική τους σύσταση σίγουρα μπορούν.

Σε αυτή την εκδοχή του ενσώματου καπιταλισμού, η έλλειψη σκοπού [*purposelessness*], την οποία επισήμαναν ως προς τον υπαρκτό καπιταλισμό οι Τσιάνος και Παπαδόπουλος, καθίσταται αδύνατη γιατί αυτός ο μελλοντικός καπιταλισμός εκτός του ότι δεν έχει «έξω», όπως δεν έχει ο τωρινός παγκόσμιος καπιταλισμός, δεν έχει ούτε και «μέσα». Όσο για τον επαναπροσδιορισμό του σκοπού (το *re-purposing* που έθεσε ως στόχο ο τεχνοφιλικός φεμινισμός της Αριστεράς), όλες οι προσπάθειες προς αυτή την κατεύθυνση αποτυγχάνουν γιατί η τεχνολογία που εμφυτεύεται στο σώμα οδηγεί σε νευροφυσιολογικές μεταλλάξεις του εγκεφάλου με απρόβλεπτες διακλαδώσεις και επιπτώσεις. Με την έννοια αυτή, το μέλλον είναι μεν ανοικτό αλλά το «συμβόλαιο» επιστήμης και επιχειρηματικού [*entrepreneurial*] καπιταλισμού θέτει όρια στην ανοικτότητα καθώς δρομολογεί αλυσιδωτές αντιδράσεις. Το ότι οι επιστήμονες της ταινίας δεν μπορούν ποτέ, όσο κι αν έχουν ηθικές αναστολές, να αυτονομηθούν από το κεφάλαιο ως καινοτόμα επιχειρηματικότητα, δείχνει πως τέτοια όρια είναι πιθανότερο να υφίστανται στο μέλλον παρά να μην υφίστανται.

Σε αυτό το πλαίσιο, ο μελλοντικός καπιταλισμός πραγματοποιεί την μεγάλη επιθυμία του σύγχρονου προοδευτικού φεμινισμού να καταλύσει τη διαίρεση μεταξύ παραγωγής και κοινωνικής αναπαραγωγής, αλλά το κάνει με όρους που εξυπηρετούν την δική του διαιώνιση. Το σκεπτικό της Gilligan μοιάζει να έχει πάρει ως παράδειγμα τα όσα συνέβησαν στον 20^ο αιώνα: όπως έδειξαν οι Luc Boltanski και Eve Chiapello στο *magnum opus* τους, *The New Spirit of Capitalism* [*Το νέο πνεύμα του καπιταλισμού*] (1999), ο καπιταλισμός πράγματι υλοποίησε την επιθυμία των ασυμβίβαστων μποέμ καλλιτεχνών για κατάργηση του φορντισμού και της φάμπρικας, για ευέλικτη εργασία, για απουσία αυστηρού ωραρίου - μόνο που τα έκανε όλα αυτά με τους δικούς του όρους, για το δικό του συμφέρον, φτάνοντάς μας ήδη σε μία κατάλυση των ορίων

μεταξύ «εργασίας» και «ζωής» έτσι ώστε τα πάντα να γίνουν καθολική παραγωγή.⁷⁹ Το βιβλίο του θεωρητικού της τέχνης Jonathan Crary για τον καπιταλισμό που παράγει σε ρυθμούς 24/7 περιέγραψε την αλήθεια του καπιταλισμού τουλάχιστον ως την έλευση της πανδημίας Covid 19 το 2020, όταν οι ηγέτες των καπιταλιστικών κρατών δικάστηκαν για το αν έπρεπε να θυσιάσουν ζωές ή μέρος της οικονομίας.⁸⁰

Ο διχασμός στον φεμινισμό της Αριστεράς ως προς την τεχνολογία αναδεικνύεται λοιπόν στο κορυφαίο ζήτημα ως προς τις στρατηγικές των επόμενων δεκαετιών. Ο μαρξιστικός φεμινισμός του 21^{ου} αιώνα οφείλει να παραγάγει εννοιολογικά συγκεκριμένα πολιτικού πραγματισμού - όχι όσον αφορά τους μελλοντικούς του στόχους αλλά όσον αφορά την κατανόηση του αν αυτοί οι στόχοι σχηματοποιούνται μέσα από το τεχνολογικό φαντασιακό ως κυρίαρχη - ή, καλύτερα, ηγεμονική - ιδεολογία. Η ηγεμονική ιδεολογία λειτουργεί μέσω της εξασφάλισης συναίνεσης - όταν έχουμε πειστεί ότι έχουμε τα ίδια συμφέροντα με το κεφάλαιο. Η κατανόηση του αν ο καπιταλισμός προτίθεται να καταλύσει το όριο μεταξύ παραγωγής και κοινωνικής αναπαραγωγής σε κάποια συγκεκριμένα, αλλά να το διατηρεί σε άλλα, πρέπει να είναι πρωτεύοντας στόχος της φεμινιστικής έρευνας στη Θεωρία της κοινωνικής αναπαραγωγής [Social Reproduction Theory]. Δεν έχουμε έως τώρα ιστορικά δεδομένα που να δείχνουν πως όταν ο καπιταλισμός τράβηξε κάποιο ακόμη τμήμα της ζωής στον χώρο της παραγωγής, η στροφή αυτή λειτούργησε ως μοχλός χειραφέτησης. Αντίθετα, αφθονούν τα παραδείγματα για το αντίθετο. Το να υποθέτουμε πως στο μέλλον θα συμβεί κάτι άλλο όταν το παρόν μας είναι ένας νεοφιλελευθερισμός με νεοαυταρχικές προδιαγραφές και προεικονιστικό [prefigurative] αντικομμουνισμό ενάντια σε μια κομμουνιστική επανάσταση που δεν διαφαίνεται καν στον ορίζοντα, ένα παρόν στο οποίο εταιρείες τεχνολογικής καινοτομίας πουλάνε επικερδώς το περίφημο 99% ως 'δεδομένα' σε ποικίλους αγοραστές, συνιστά απόρριψη στοιχειώδους ιστορικής διαίσθησης - αυτό, στην καλύτερη περίπτωση. Στην χειρότερη περίπτωση, συνιστά μια θεώρηση που θα ονομάζαμε καπιταλιστικό ιδεαλισμό.

Σημείωση της συγγραφέα:

Το παρόν κείμενο βασίζεται στην εισήγηση για την ολομέλεια του Social Reproduction and Marxist Feminism for the 21st Century [Κοινωνική αναπαραγωγή και μαρξιστικός φεμινισμός για τον 21ο αιώνα], με συμμετέχουσες τις Ankica Ćakardić, Angela Dimitrakaki, Holly Lewis, and Lynne Segal στο πλαίσιο του διεθνούς συνεδρίου «Rethinking Crisis, Resistance and Strategy», *Historical Materialism Athens Conference* [«Επανεξετάζοντας την κρίση, την αντίσταση και την στρατηγική», *συνέδριο ιστορικού υλισμού Αθήνας*], Πάντειο Πανεπιστήμιο, Αθήνα, 2-5 Μαΐου 2019.

79 Boltanski & Chiapello 2018 [1999], *ό.π.*

80 Crary, J. (2014). *24/7: Ο ύστερος καπιταλισμός και το τέλος του ύπνου*. (μτφ. Α. Φιλιππάτος). Αθήνα: Λιβάνης, Ο διχασμός των ηγετών της Δεξιάς δρομολόγησε διαφορετικές πολιτικές στο πρώτο μισό του 2020, με αποτέλεσμα θανάτους που θα μπορούσαν να είχαν αποφευχθεί, όπως στις ΗΠΑ επί Προέδρου Τραμπ και στη Βρετανία των Συντηρητικών.

ΕΜΦΥΛΗ ΕΠΙΤΕΛΕΣΤΙΚΟΤΗΤΑ ΣΤΗΝ ΕΡΓΑΣΙΑ

ANGELA MCROBBIE

Μετάφραση: Μ. Στεφανίτσου

Η «Παθιασμένη εργασία» [Passionate Work] γίνεται κατανοητή μέσα από τους όρους που χρησιμοποίησε ο Donzelot στην προσέγγισή του σχετικά με την απόλαυση στην εργασία, δηλαδή ως μια δύναμη που επενεργεί για να μειώσει το ενδεχόμενο εργατικής οργάνωσης. Στη συγκεκριμένη περίπτωση, ωστόσο, αφορά ειδικά τα νεαρά γυναικεία υποκείμενα των μεταφεμινιστικών καιρών μας, που αναμένεται ή απαιτείται κανονιστικά από αυτές να συμμετέχουν στη μισθωτή εργασία.⁸¹ Μια επιθυμητή δουλειά γίνεται κομμάτι ενός οπλοστασίου ικανοτήτων μέσω των οποίων οι εργαζόμενες αποκτούν τις γνώσεις τους σχετικά με τον πολιτισμό. Σε αυτό το πλαίσιο η δημιουργικότητα αποτελεί μια διάταξη [dispositif], η οποία υποκινεί σε ένα νέο εργασιακό καθεστώς που χαρακτηρίζεται από την αυτο-επιχειρηματικότητα, και η ιδέα της εργασίας συνομιλεί σε κάποια παντελώς ξέχωρη σφαίρα με τα ενδόμυχα όνειρα και τις παιδικές φαντασιώσεις της οργανωμένης εργασίας (παρά τη δημιουργία συνδικάτων υπαλλήλων [white-collar] τις τελευταίες δεκαετίες). Η παθιασμένη εργασία είναι λοιπόν εγγενώς ατομικιστική και συντηρητική. Είναι αναγνωρίσιμη ως «κοριτσίστικη» και ενθουσιώδης, είναι ένα χαρακτηριστικό ή τρόπος συμπεριφοράς και διαγωγής που συνδέεται με τις ηρωίδες της Jane Austen, των οποίων «οι απόψεις είναι εντελώς ρομαντικές».⁸² Ο Colin Campbell ανέλυσε ότι η μετάβαση πέραν της Προτεσταντικής

81 Donzelot, J. (1991). Pleasure in work. Στο G. Burchell et al. (επιμ.). *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. London: Harvester Wheatsheaf, σσ. 251–81.

82 Για την Jane Austen γίνεται αναφορά στο Campbell, C. (1987). *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*. Oxford: Blackwell, σ. 54.

ηθικής του Max Weber με την άνοδο του καταναλωτισμού μεταμορφώθηκε σε μια «ρομαντική ηθική». Εγώ προτείνω μια περαιτέρω μετατόπιση προς την κατεύθυνση μιας (θηλυκοποιημένης) ρομαντικής ηθικής της παραγωγής παρά της κατανάλωσης. Ο Campbell μας υπενθυμίζει ότι οι ρομαντικοί εξυμνούσαν τον ατομικισμό ως μοναδικότητα και δημιουργική ιδιοφυΐα, καθώς και την παθιασμένη διάθεση με την οποία ο ρομαντισμός συσχέτισε την ακμάζουσα φαντασία με το «από-κοσμο». Τα παραπάνω χαρακτηριστικά στο πλαίσιο της παρούσας συζήτησης θα μπορούσαν να θεωρηθούν ως ενδείξεις απαξίωσης των θεμάτων που αφορούν το μηνιαίο εισόδημα χάριν μιας μπόμε αντί-οικονομίας, η οποία με τη σειρά της δύναται να επιτρέπει χαμηλές αμοιβές αλλά και την επικράτηση μισθολογικής στασιμότητας.⁸³ Οι νέες γυναίκες των τελευταίων δεκαπέντε περίπου ετών παροτρύνθηκαν να επιτύχουν στο σχολείο, στη μέση και ανώτερη βαθμίδα εκπαίδευσης μέσα σε ένα πολιτικό λεξιλόγιο κυριαρχούμενο από αξίες της νεοφιλελεύθερης σκέψης. Η μεταφεμινιστική μασκαράτα καθοδηγεί τα υποκείμενα στην προβλεπόμενη παρουσία τους στο γραφείο ή το στούντιο (όπως ο «μοδάτος» εκδοτικός οίκος στο Λονδίνο όπου εργάζεται ο φανταστικός χαρακτήρας της Bridget Jones).⁸⁴ Το επαγγελματικό πεδίο το οποίο είναι περισσότερο ευθυγραμμισμένο με αυτή την παθιασμένη διάταξη είναι η βιομηχανία της μόδας. Ο αφελής ενθουσιασμός του χαρακτήρα της ασκούμενης Andrea Sachs στην ταινία *Ο διάβολος φοράει Prada* [*The Devil Wears Prada*] φανερώνει τόσο το νόημα της παθιασμένης εργασίας ως ρομαντικής αναζήτησης μιας νέας γυναίκας για εργασιακή ικανοποίηση, όσο και τη διαδικασία μέσα από την οποία μαθαίνει πώς να βάφεται και να ντύνεται - μιμούμενη τις συναδέλφους της - στο απαιτούμενο στιλ μεταφεμινιστικής μασκαράτας. (Πολλές πανεπιστημιακοί είναι εξοικειωμένες με εκφράσεις σχεδόν εκστατικού ενθουσιασμού για την πρακτική άσκηση στον τομέα της μόδας από τις φοιτήτριές τους, οι οποίες είναι πρόθυμες να εργαστούν έχοντας επίγνωση των πολλών ωρών εργασίας και της σχεδόν απλήρωτης απασχόλησης. Ωστόσο, παρά τις συμβουλές να εναντιώνονται στην πρόθυμη αυτό-εκμετάλλευσή τους, η πρακτική άσκηση συνεχίζει να αναπαριστά ένα όνειρο των νέων γυναικών).⁸⁵ Τρεις πρόσφατες μελέτες αντικατοπτρίζουν την «ενδόμυχη» σχέση που έχουν οι νέες γυναίκες με τη μόδα. Σε καθεμία από αυτές υπάρχει μια εξίσου ισχυρή σύνδεση με τη δημιουργική εργασία την οποία εντόπισα, αρχικά, μελετώντας την επαγγελματική ζωή των νέων σχεδιαστριών μόδας με έδρα το Λονδίνο στα μέσα της δεκαετίας του 1990.⁸⁶ Η μελέτη της Bill σχετικά

- 83 Bourdieu, P. (1993). *The Field of Cultural Production*. Blackwell, Oxford.
- Adkins, L., & Devers, M. (2014). Housework, Wages and Money: The Category of the Female Principal Breadwinner in Financial Capitalism. *Australian Feminist Studies*, 29, σσ. 50–66. <https://doi.org/10.1080/08164649.2014.913468>
- 84 Fielding, H. (1996). *Bridget Jones's Diary*. London: Picador.
- McRobbie, A. (2008). *The Aftermath of Feminism: Gender, Culture and Social Change*. London: Sage.
- 85 Βλέπε για παράδειγμα Bott, E. (2006) Pole Position: Migrant British Women Producing 'Selves' through Lap Dancing Work. *Feminist Review*, 83, σσ. 23–41. <https://www.jstor.org/stable/3874381>
- 86 Arvidsson, A., Malossi, G., & Naro, S. (2011). Passionate work: labour conditions in Italian fashion. *Journal for Cultural Research*, 14 (3), σσ. 295–309. <https://doi.org/10.1080/14797581003791503>
- Bill, A. (2012). Blood, sweat and shears: happiness, creativity and fashion education. *Fashion Theory*, 16 (1), σσ. 49–66. <https://doi.org/10.2752/175174112X13183318404186>

με τις σπουδαστριες μόδας επισημαίνει τα ιδιαίτερα υψηλά επίπεδα επένδυσης στις εργασιακές διαδικασίες του χώρου της μόδας. Όπως οι σχεδιάστριες στις οποίες πήρα συνέντευξη στα μέσα της δεκαετίας του '90, έτσι και οι ερωτώμενες της Bill απαντούσαν πως εργάζονταν με χαρά όλη τη νύχτα για την προετοιμασία μιας επίδειξης.⁸⁷ «Δουλεύουμε τρελές ώρες», ανέφεραν. Με παρόμοιο τρόπο, η έρευνα για το Μιλάνο η οποία πραγματοποιήθηκε από τους Arvidsson κ.α., εστιάζει λεπτομερώς στις εργασιακές συνθήκες της ιταλικής βιομηχανίας μόδας. Το 67 τοις εκατό των ερωτηθέντων ήταν γυναίκες, το 60 τοις εκατό κάτοχοι πτυχίου και η μέση ηλικία ερωτηθέντων τα τριάντα έτη. Οι Arvidsson κ.α. καταδεικνύουν πως, παρά τις χαμηλές αποδοχές (όσες είναι κάτω των είκοσι πέντε ετών έχουν καθαρή αμοιβή μόλις 500 ευρώ μηνιαίως) και την κουλτούρα πολύωρης απασχόλησης να είναι αναπόσπαστο κομμάτι της εργασίας, οι νέες γυναίκες εξακολουθούν να εκφράζουν αγάπη για το επάγγελμά τους και την ευκαιρία να αποκτήσουν νέες δεξιότητες καθώς επίσης επιθυμία να αποτελούν κομμάτι του φημισμένου και σαγηνευτικού κόσμου της μόδας του Μιλάνου, συμπεριλαμβανομένων των πάρτι και των διαφόρων εκδηλώσεων. Όπως αναφέρουν οι συγγραφείς, «το πάθος φαίνεται να είναι ένα μέσο παραγωγής που συστηματικά προωθείται και λειτουργεί ως μέρος του θεσμικού πλαισίου εντός του οποίου παράγεται η αξία της εμπορικής επωνυμίας [brands]». ⁸⁸ Οι Larner και Molloy προσφέρουν μια πειστική φεμινιστική ανάλυση σχετικά με τις καταξιωμένες γυναίκες σχεδιάστριες της αναδυόμενης βιομηχανίας μόδας της Νέας Ζηλανδίας. Στην περίπτωση αυτή υπήρξε κυβερνητική υποστήριξη για την εγχώρια δημιουργική βιομηχανία, η οποία με τη σειρά της παρείχε την γκαρνταρόμπα των «πολυάσχολων εργαζόμενων γυναικών» ως ενεργών πια μισθωτών της οικονομίας της Νέας Ζηλανδίας. Οι σχεδιάστριες αυτές παλεύουν για την επιβίωση των επιχειρήσεων τους και μάλιστα σε κάποιο βαθμό ο υπερβάλλον ενθουσιασμός λειτουργεί ώστε να δικαιολογήσει τη σκληρή προσπάθεια η οποία απαιτείται για να συνεχίσουν. Το ερώτημα με το οποίο έρχονται αντιμέτωπες οι παραπάνω φεμινίστριες συγγραφείς είναι το εξής: τι σημαίνει για τις γυναίκες να είναι επιχειρηματικές δρούσες; Οι συγγραφείς είναι διχασμένες ανάμεσα στις παλαιότερες φεμινιστικές προσεγγίσεις, οι οποίες έδιναν έμφαση στις εργαζόμενες γυναίκες ως υπαλλήλους παρά ως μικρής κλίμακας εργοδότες, και στα νέα ερωτήματα τα οποία αναδύονται στις φεμινιστικές κοινωνικές επιστήμες τώρα που το εργασιακό τοπίο βρίθεται αυτοεπιχειρηματικών πρακτικών. Πού εντοπίζονται αυτές οι πρακτικές ανάμεσα στο κεφάλαιο και στην εργασία; Θα έπρεπε να θεωρούμε αυτές τις γυναίκες σκληρές επίδοξες καπιταλίστριες, πρόθυμες να εκμεταλλευτούν τις δικές τους υπαλλήλους και ασκούμενες; Ή μήπως ο φεμινιστικός λόγος θα έπρεπε τώρα να γίνει πιο δεκτικός προς την ανάγκη των γυναικών να αυτό-επιχειρούν; Οι συγγραφείς φαίνονται αναποφάσιστες βλέποντας μια έκδηλη έκφραση άγχους στις συλλογές των σχεδιαστριών, οι

Larner, W., & Molloy, H. (2009). Globalisation, the 'new' economy and working women: theorizing from the New Zealand fashion design industry. *Feminist Theory*, 10, σσ. 35–59. <https://doi.org/10.1177/1464700108100391>

McRobbie, A. (1998). *British Fashion Design: Rag Trade or Image Industry?* London:Routledge.

87 McRobbie (1998), *ό.π.*

88 Arvidsson, Malossi & Naro (2011), *ό.π.*

οποίες αντικατοπτρίζουν την αγωνία και την ένταση της «έμφυλης νεοφιλελεύθερης υποκειμενικότητας». Ένας τρόπος επίλυσης του προβλήματος, της κοινωνιολογικής προσέγγισης της νεοσύστατης κατηγορίας των αυτό-απασχολούμενων, είναι να ληφθούν υπόψη οι παράγοντες που έχω αναφέρει στο βιβλίο μέχρι τώρα.⁸⁹ Η κατηγορία αυτή αποτελεί μια διευρυμένη μεσαία τάξη που εξωθείται στην επιχειρηματική δραστηριότητα μέσω της εκπαίδευσής της και της ευρύτητας του πεδίου της δημιουργικής διάταξης. Τα υποκείμενα της τάξης αυτής σε άλλη περίπτωση θα εργάζονταν υπό τη σκιά της μακράς μετά-βιομηχανικής ανεργίας ή της ημι-απασχόλησης. Αντιστοίχως, αυτό είναι και το επιχείρημα του Lazzarato, δηλαδή ότι όσες στο παρελθόν θα απασχολούνταν ως «εργάτριες» συχνά στις μέρες μας είναι επιχειρηματίες.

Προτάσσω την ιδέα της παθιασμένης εργασίας ως ένα χαρακτηριστικό τρόπο επανα-παραδοσιοποίησης [re-traditionalization] (όπως ορίζεται από την Adkins) μέσω του οποίου ο συντηρητισμός του μεταφεμινισμού επανεγκαθιστά τις φιλοδοξίες των νέων γυναικών για επαγγελματική καταξίωση μέσα σε προκαθορισμένα όρια δραστηριοτήτων όπως η αγορά της δημιουργικής εργασίας η οποία, εν συνεχεία, εξελίσσεται ως χώρος ανάπτυξης κάποιας άκρως κανονιστικής θηλυκότητας, όπως για παράδειγμα ο «κοριτσίστικος ενθουσιασμός» που μπορεί να ερμηνευθεί ως προθυμία να εργάζεται κάποια όλες τις ώρες με πολύ μικρή αμοιβή προκειμένου να αποκτήσει πρόσβαση στο εργασιακό πεδίο.⁹⁰ Κάτι τέτοιο απαιτεί μια πολύ πιο σθεναρή φεμινιστική κριτική στην ιδέα της παθιασμένης εργασίας από αυτή που διαθέτουμε έως τώρα. Μια τοποθεσία από την οποία αναδύεται ένας κριτικός λόγος είναι το κίνημα ενάντια στην επισφάλεια [précarité movement] το οποίο θέτει τη δημιουργική εργασία ως μια κεντρική πλατφόρμα νέων τρόπων και ύφους πολιτικής δράσης και πολιτικών εκστρατειών. Όπως ήδη υποστηρίχτηκε στο προηγούμενο κεφάλαιο,⁹¹ αυτή η συζήτηση με τη σειρά της εξαρτάται από την ιδέα του μεταφορντισμού που αγγίζει τις ζωές και τις εργασιακές εμπειρίες των πτυχιούχων καλλιτεχνικών, δημιουργικών και ανθρωπιστικών σπουδών. Η προσθήκη μιας φεμινιστικής οπτικής σημαίνει να κατανοήσουμε πως η συμμετοχή γυναικών στην αγορά εργασίας εντός μιας μεταφορντικής οικονομίας σηματοδοτεί τόσο το άθροισμα των αλλαγών που έφερε ο φεμινισμός όσο και τα όριά του. Αυτό το εργασιακό κίνημα εποπτεύεται ή διαχειρίζεται από ένα καθεστώς θηλυκότητας το οποίο αντιμετωπίζει τα υποκείμενα ως φιλόδοξα και σχετικά ανυποψίαστα με έννοιες τάξεων και ειδικά την ύπαρξη της εργατικής τάξης. Η εργασία για τις γυναίκες, ακόμα και σε ένα τηλεφωνικό κέντρο, καταλήγει να συμβάλλει στην επίτευξη της ισότητας. Η προσκόλληση στα ιδανικά της κανονιστικής θηλυκότητας στα πλαίσια της αμειβόμενης εργασίας εξασφαλίζει ένα είδος παράδοσης σε κάποιον κόσμο που είναι σχεδόν

89 McRobbie. A. (2016). *Be creative*. Cambridge, UK: Polity.

90 Adkins, L. (2002). *Revisions: Gender and Sexuality in Late Modernity*. Buckinghamshire: Open University Press.

91 Το τρίτο κεφάλαιο του βιβλίου *Be Creative* έχει τίτλο «Ο καλλιτέχνης ως ανθρώπινο κεφάλαιο: Οι Εργατικοί [New Labour], δημιουργική οικονομία, ο κόσμος της τέχνης» και τα δύο πρώτα υποκεφάλαια έχουν μεταφραστεί και κυκλοφορήσει στο Προσωρινή Ακαδημία Τεχνών (επιμ.). (2018). *Η δημιουργικότητα ως εργασιακή μεταρρύθμιση ή η Τέχνη θα επιβιώσει, οι καλλιτέχνες όχι. ό.π.* Αθήνα: ΟΜΠΛΟΣ. (Σ.τ.Μ.)

αμόλυντος από την κοινωνική πραγματικότητα των τάξεων και της ανισότητας. Στην πράξη, μια γυναίκα με το να παντρεύεται τη δουλειά της, έχοντας αφιερώσει τόσο ρομαντική ενέργεια στη εύρεση της κατάλληλης εργασίας αντί στη εύρεση κατάλληλου γαμπρού, μπορεί να αναβαθμιστεί σε μια σχετικά ασαφή κατηγορία της μεσαίας κοινωνικής τάξης. Βρισκόμενη σε αυτή την κατηγορία, ας πούμε ως υπεύθυνη παρουσίασης προϊόντων [visual merchandiser], έρχεται αντιμέτωπη με τις αλλαγές που επέρχονται στις μεσαίες τάξεις, οι οποίες είναι τέτοιας κλίμακας που την κατατάσσουν σε μια κοινωνική θέση υψηλού ρίσκου. Η Isabell Lorey αναφέρει πως η συνθήκη της επισφάλειας είναι πλέον κυρίαρχος τρόπος άσκησης κυβερνητικής βιοπολιτικής που δεν επηρεάζει μόνο το περιθωριοποιημένο ή ανειδίκευτο εργατικό δυναμικό, αλλά το σύνολό του.⁹² Συγκεκριμένα, για τη Lorey ο σύγχρονος μεταφορντισμός είναι συνώνυμος της συνθήκης της επισφάλειας. Αντιθέτως, εγώ εστιάζω στην παραγωγή μιας νέας μεσαίας κοινωνικής τάξης ατόμων που μέσω αποφασιστικών κυβερνητικών παρεμβάσεων ασκούνται σε μηχανισμούς εκπαίδευσης και κατάρτισης στους όποιους η δημιουργικότητα είναι ταυτόχρονα το διαβατήριο για την επιθυμητή ή ακόμα και την παθιασμένη εργασία αλλά και ένα μέσο δέσμευσης με κόστος την κατάργηση των ιστορικών δομών εργασιακής προστασίας και ασφάλειας. Αναλαμβάνοντας μια τέτοια διεύρυνση των μεσαίων τάξεων και παρέχοντας κατάρτιση στη νέα αυτή δημιουργική ομάδα επαγγελματιών, η κυβερνησιμότητα προλαμβάνει τη διχόνοια και την κοινωνική αναταραχή. Με αυτά τα μέσα αυξάνεται η νέα προσωπική αυτοδιαχείριση που έχει ήδη καθιερωθεί ευρέως, εδώ και δεκαετίες, στην απασχόληση και επεκτείνεται και στη σφαίρα της αυτοαπασχόλησης. Με αυτόν τον τρόπο η δημιουργικότητα υπηρετεί ως όργανο ακριβείας την εργασιακή μεταρρύθμιση. Για τις νέες γυναίκες η απόκτηση ενός πτυχίου και η εύρεση εργασίας στα μέσα μαζικής ενημέρωσης ή σε μια γκαλερί τέχνης είναι εγγυητής του κύρους της μεσαίας τάξης - εάν όχι της άνετης μεσοαστικής ζωής και της οικονομικής ασφάλειας. Έχοντας κατά νου όσα λένε οι ορντο-φιλελεύθεροι [ordo-liberals] περί στόχου από-προλεταριοποίησης της κοινωνίας, θα μπορούσαμε να δούμε τις σημερινές νέες γυναίκες ως λαμπρά υποδείγματα αυτής της διαδικασίας. Ωστόσο, η οικονομική ανασφάλεια και η εμπέδωση μιας ζωής βασισμένης σε συμβάσεις ελεύθερων επαγγελματιών δεν εξαλείφει τις σημαντικές διαφορές ανάμεσα στις νέες γυναίκες καλλιτέχνιδες και δημιουργούς της μεσαίας τάξης που εργάζονται σε καθεστώς επισφάλειας και σε εκείνες τις γυναίκες που έχουν πολύ λιγότερες δυνατότητες κινητικότητας και που η επιδίωξη της δουλειάς των ονείρων τους είναι μια απέλπιδα προσπάθεια. Ενώ οι νέες γυναίκες της εργατικής τάξης που δεν έχουν παιδιά, και άρα έχουν την επιλογή να εργαστούν σε κλαμπ στην Ίμπιζα ως χορεύτριες ή ως σερβιτόρες και συνεπώς έχουν τη δυνατότητα να μετακινούνται με αυτό τον ιδιαίτερο τρόπο, οι γυναίκες της εργατικής τάξης που είναι μόνες, άνεργες μητέρες, παγιδευμένες σε ένα συγκρότημα κατοικιών, δεν έχουν τέτοιες ευκαιρίες.⁹³ Εάν μάλιστα εξαρτώνται από επιδόματα, οι νέες αυτές γυναίκες είναι εγκλωβισμένες και ντρέπονται για αυτήν την ανικανότητα κινητικότητας μέσω ενός μιντιακά καθοδηγούμενου ηθικού πανικού.

Η Lorey, στο πνεύμα των αναλύσεων των Hardt και Negri για τις κομμουνιστικές

92 Lorey, I. (2015). *State of Insecurity*. London: Verso.

93 Δείτε, για παράδειγμα, τη Bott (2006), *ό.π.*

παρορμήσεις και λαμβάνοντας υπόψη τις εξαιρετικά διορατικές απόψεις για τους νέους πολιτικούς σχηματισμούς που βασίζονται σε συμβάντα και σε αν-ομοιογενείς ενικόττες, αντιλαμβάνεται τη γενική συνθήκη της επισφάλειας ως μια αφετηρία αγώνα. Η Lorey ακολουθώντας τον προαναφερθέντα συλλογισμό της Rodríguez⁹⁴ σχετικά με την ισπανική φεμινιστική ομάδα *Precarias a la Deriva* [Επισφαλείς περιπλανώμενες] περιγράφει της αλληλέγγυες πρακτικές αυτών των νέων Ισπανίδων γυναικών -κυρίως φοιτητριών- άνεργων πτυχιούχων και καλλιτέχνιδων που προσπάθησαν να χτίσουν συνδέσεις με άλλες χαμηλόμισθες και επισφαλείς γυναίκες εργαζόμενες στην πόλη τους, ενώ ταυτόχρονα συγκέντρωναν εκτενή γνώση για το τι σημαίνει επισφαλής γυναίκα εργαζόμενη στο σήμερα. Η Lorey, όπως και άλλοι που επηρεάστηκαν από τη γραφή των αυτονομιστών, ασπάζεται την ιδέα της φυγής ή της εξόδου ως πρακτική αγώνα. Έχω ήδη σηματοδοτήσει τις γραμμές φυγής και τις δυνατότητες κίνησης από τη μεριά των νέων γυναικών ως κάτι πέραν της διαδικασίας της εξατομίκευσης και της επιχειρηματικότητας του εαυτού. Ο συλλογισμός μου σχετικά με τη φυγή δεν δίνει τόσο έμφαση σε πλήρως ανεπτυγμένους τρόπους πολιτικής οργάνωσης, όπως γίνεται σε αυτούς που αναπτύχθηκαν στο ευρωπαϊκό κίνημα ενάντια στην επισφάλεια, όσο σε ένα ζήτημα επιφανειακών πολιτικών που συχνά αντανακλώνται μέσα από τις επεξεργασίες σχέσεων μεταξύ γενεών και μνήμης. Η Lorey βλέπει τη δυναμική [potenza] της απομάκρυνσης και του νέου ξεκινήματος ως αντιλήψεις της ιδέας περί εξόδου του Virno. Αυτό μοιάζει σαν μια πρόταση να εξερευνηθούν και να εφευρευθούν τρόποι ζωής εντός ενός νέου πολιτικού φαντασιακού. Θα μπορούσε να σημαίνει, για παράδειγμα, την εγκατάλειψη της γονικής εστίας και την εγκατάσταση σε μια κατάληψη ως τρόπο αποφυγής του οικονομικού «χάσματος ενοικίων» της σύγχρονης αστικής κατοίκησης. Ωστόσο, εάν εστιάσουμε στην εικόνα της μόνης μπτέρας μικρών παιδιών η οποία ακόμα και υπό συνθήκες φτώχειας είναι το νομικά δεσμευμένο υποκείμενο που υποχρεούται να πηγαίνει τα παιδιά της στο σχολείο και να τους προσφέρει τα προς το ζην, το παραπάνω μοντέλο φυγής (σε μια κατάληψη ή σε έναν τόπο εκατοντάδες μίλια μακριά) δεν υφίσταται και ειδικά όταν οι ευθύνες της φροντίδας περιορίζουν, νομικά και ηθικά, τις επιλογές κινητικότητας. Μια τέτοια γυναίκα θα δυσκολευόταν να οργανώσει μια μετακίνηση (ή φυγή) από ένα συγκρότημα πολυκατοικιών προς μια τοποθεσία πιο όμορφη και πιο υγιή για τα παιδιά της και πάραυτα θα έχανε όλα τα επιδόματα ή την εργασία που της παρέχεται από την κοινωνική πρόνοια. Η Lorey αμφισβητεί την κριτική του Robert Castel απέναντι στη μείωση πρόνοιας και παροχών και την αποδόμηση του κράτους κοινωνικής πρόνοιας με το επιχείρημα ότι αυτό αποτελούσε πάντοτε ένα επιλεκτικό και προστατευτικό σύστημα για τον άντρα εργαζόμενο που προσέφερε ένα οικογενειακό οικονομικό επίδομα με την προϋπόθεση ότι η γυναίκα και τα παιδιά βασίζονται σε αυτόν ως προστάτη της οικογένειας. Όπου ο Castel εστιάζει στην ανασύσταση της κοινωνικής πρόνοιας ως εργαλείο κοινωνικής ενσωμάτωσης και προστασίας απέναντι στο χάος, η Lorey ορθώς επισημαίνει τους αποκλεισμούς που εμποδίζονται μέσα από αυτά τα

94 Rodríguez, E. G. (2008). *Sexual multitude and precariousness*. Στο M. Gržinić & R. R. Reitsamer (επιμ.), *New Feminism: Worlds of Feminism, Queer and Networking Conditions*. Vienna: Locker Verlag, σσ. 31–40.

προγράμματα τα οποία βασίζονται στην προστασία μόνο των εθνικών πληθυσμών και τονίζει πως τα νέα μέτρα προστασίας χρειάζεται να είναι για όλες και όλους. Το έργο της Lorey, ακολουθώντας την κατεύθυνση των διαφόρων άρθρων που συλλέχτηκαν από τις Gržinić και Reitsamer,⁹⁵ αντικατοπτρίζει μια μετατόπιση στις πρόσφατες συζητήσεις για τη δημιουργική οικονομία, ώστε οι τελευταίες να συνδέονται πιο άμεσα με τις αντικαπιταλιστικές διαμαρτυρίες και το κίνημα Occupy. Χρησιμοποιώντας για παράδειγμα αυτό που περιγράφεται ως «θεωρητικός ακτιβισμός», γράφει και η ίδια σαν ακτιβίστρια που, έχοντας χαρτογραφήσει την επισφάλεια της δημιουργικής εργασίας, αναστοχάζεται σχετικά με τα νέα πολιτικά κινήματα που αναδύονται από την αναγνώριση των κοινών συνθηκών επισφάλειας. Αυτές οι συνθήκες οξύνθηκαν ως αποτέλεσμα των μέτρων λιτότητας που υιοθετήθηκαν από τις κυβερνήσεις για την αντιμετώπιση της τραπεζικής κρίσης, του οικονομικού χρέους και της δραματικής μείωσης της αξίας του ευρώ. Η σύνδεση των νέων πτυχιούχων που αντιμετωπίζουν την ανεργία σε ολόκληρη την Ευρώπη με την εμφάνιση της αυτό-κατευθυνόμενης [self-directed], δημιουργικής και επιχειρηματικής εργασίας, αναδιπλωμένης σε νέες μορφές πολιτικής οργάνωσης, είναι όντως πειστική. Τα νέα φεμινιστικά κύματα που έχουν επίσης ριζώσει σε αυτόν τον ευρύ σχηματισμό ακτιβισμών ενάντια στην επισφάλεια επισημαίνουν τις συμμαχίες μεταξύ κουίρ, διεμφυλικών, και φεμινιστικών πολιτικών, δίνοντας έμφαση στην εργασία της φροντίδας - και στην αναμενόμενη επιτέλεση παροχής φροντίδας - των γυναικών που συμπεριλαμβάνει τις μητέρες, τις νταντάδες, τις σεξεργάτριες. Αυτή η πλατιά ομπρέλα επεκτείνεται, επίσης, στην παγκόσμια βιομηχανία της μόδας όπου υπάρχει μια πολύ πιο μαχητική κριτική για τα νέα εργοστάσια άθλων συνθηκών [sweat-shops] καθώς και για την εκμετάλλευση των μη-αμειβόμενων ασκούμενων σε πολλές εμπορικές εταιρίες παγκοσμίου φήμης. Αυτό με τη σειρά του οδήγησε στην επίγνωση των ανωμαλιών της παθιασμένης εργασίας που καταλήγουν σε πρόθυμη αυτοεκμετάλλευση, ειδικά στις περιπτώσεις όσων αναζητούν εργασία σε έναν κλάδο που εργάζονται κυρίως γυναίκες -όπως είναι ο κλάδος της μόδας. Ωστόσο, η κατανόηση της φήμης περί εκμετάλλευσης της μόδας δεν ανακόπτει τη ροή νέων ενθουσιωδών σχεδιαστριών και σχεδιαστικού προσωπικού στον κλάδο και από τη στιγμή που εισέρχονται στον κόσμο της μόδας, έστω με μια σύμβαση ελεύθερης επαγγελματίας, η επιχειρηματική μηχανή στραγγαλίζει τις διαφωνίες και παίρνει μέτρα ώστε να διασφαλίσει ένα πειθήνιο εργατικό δυναμικό, κάτι που γίνεται ακόμα πιο εύκολο όταν οι συμβάσεις είναι προσωρινές και ιδιαίτερα περιζήτητες.

Έχω υποστηρίξει ότι η δημιουργική διάταξη έχει αποκτήσει μια ιδιαίτερη δυναμική μέσω της έμφυλης επιτέλεσης της «παθιασμένης εργασίας» η οποία, ιδιαίτερα κατά της περιόδου της νεοφιλελεύθερης στροφής των Νέων Εργατικών [New Labor], ενισχύεται και αναβαθμίζεται από τη «μεταφεμινιστική μασκαράτα». Ο συνδυασμός των παραπάνω αποτελεί μια ισχυρή δύναμη εμφυλοποιημένης γυναικείας συμμόρφωσης με το νέο καθεστώς εργασίας. Εάν οι νέες γυναίκες περιγράφουν τους εαυτούς τους ως παθιασμένες με την εργασία τους, αυτή συνήθως αποτελεί μια νεανική δήλωση η οποία ανακοινώνεται τη στιγμή που εισέρχονται στην αγορά εργασίας. Ωστόσο, υπόσχεται με ωριμότητα κάτι που προσομοιάζει στο σωστό είδος επιχειρηματικής δι-

άθεσης όπως περιγράφεται από τη Sheryl Sandberg (COO του facebook) στο κορυφαίο σε πωλήσεις *Lean In*⁹⁶ όπου ενθαρρύνει τις νέες γυναίκες να θυμούνται ανά πάσα στιγμή να «χαμογελούν», καθώς αυτό το «χαμόγελο» (δηλαδή η επιτέλεση της ετεροκανονικής θηλυκότητας) γίνεται, για ακόμα μια φορά, μια συνταγή προόδου για την προοπτική καριέρας των γυναικών.⁹⁷ Αυτό μας θυμίζει την εθνογραφική ανάλυση της Hochschild σχετικά με την εκπαίδευση του πληρώματος θαλάμου επιβατών των ΗΠΑ, όπου οι νέες γυναίκες κλήθηκαν να «δουλέψουν» τα χαμόγελά τους.⁹⁸ Μέσω αυτών απαιτείται από τα υποκείμενα της μεταφορντικής εργασίας, μισθωτής ή αυτοαπασχολούμενης, να είναι κανονιστικά θηλυκά, με την παθιασμένη εργασία να επιβεβαιώνει ότι το παραπάνω θεωρείται μια έκφραση του σώματος, ως ένας πληθωρικός ενθουσιασμός. Το γεγονός ότι αυτό το είδος συμπεριφοράς είναι πια ρουτίνα σε πολυτελή εστιατόρια, σε γκαλερί τέχνης, στις καμπίνες των αεροπλάνων, στο πολυκατάστημα, και ακόμα, όπως δείχνει η ταινία *Eine Flexible Frau* [Μια ευέλικτη γυναίκα] της Tatjana Turanskyj (που αναφέρεται και στην εισαγωγή) στο τηλεφωνικό κέντρο, καθιστά ακόμα πιο εντυπωσιακό ότι οι Hardt και Negri και άλλοι θεωρητικοί του μεταφορντισμού και της συν-αισθηματικής εργασίας παραβλέπουν τόσο την κυριαρχία της γυναικείας εργασίας καθώς και τις απόπειρες αυτών των αγορών εργασίας να επανα-παραδοσιοκοποιήσουν το φύλο ως μια αποπολιτικοποιημένη στρατηγική περιορισμού. Παρά τις δεκαετίες φεμινιστικών διεκδικήσεων για ισότητα στους χώρους εργασίας, οι νέες γυναίκες μπαίνουν στον σύγχρονο επισφαλή κόσμο της εργασίας αναμένεται, παρ' όλα αυτά, να είναι ευγνώμονες.

96 Sandberg, S. (2012). *Lean In: Women, Work and the Will to Lead*. London: Vintage.

97 ό.π.

98 Hochschild, A. (1984). *The Managed Heart: The Commercialisation of Human Feeling*, Berkeley CA: University of California Press.

ΔΙΑΛΕΞΗ ΠΡΩΤΗ: ΤΟ ΣΩΜΑ, Ο ΚΑΠΙΤΑΛΙΣΜΟΣ ΚΑΙ Η ΑΝΑΠΑΡΑΓΩΓΗ ΤΗΣ ΕΡΓΑΤΙΚΗΣ ΔΥΝΑΜΗΣ

SILVIA FEDERICI

Μετάφραση: Β. Παπαστάμου

Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι το σώμα βρίσκεται σήμερα στο κέντρο του πολιτικού, πειθαρχικού και επιστημονικού Λόγου, με την προσπάθεια κάθε πεδίου να επαναπροσδιορίσει τις κύριες ποιότητες και δυνατότητές του. Είναι η Σφίγγα που πρέπει να ερωτηθεί και να δράσει στον δρόμο της κοινωνικής και ατομικής αλλαγής. Παρ' όλα αυτά, είναι σχεδόν αδύνατο να αρθρώσουμε μια συνεκτική θεώρηση του σώματος με βάση όσες είναι ήδη πιο αναγνωρισμένες στον διανοητικό και πολιτικό χώρο. Από τη μία πλευρά, έχουμε τις πιο ακραίες μορφές βιολογικής αιτιοκρατίας, με την υπόθεση του DNA ως *deus absconditus* (του κρυμμένου θεού) που πιθανώς καθορίζει, πίσω από την πλάτη μας, τη ζωή μας σε επίπεδο φυσιολογίας και ψυχολογίας. Από την άλλη, έχουμε (φεμινιστικές, τρανς) θεωρίες που μας ενθαρρύνουν να απορρίψουμε όλους τους «βιολογικούς» παράγοντες για χάρη των επιτελεστικών ή κειμενικών αναπαραστάσεων του σώματος και να ενστερνιστούμε ως συστατικό της ύπαρξής μας την αυξανόμενη αφομοίωσή μας με τον κόσμο των μηχανών.

Μια κοινή τάση, ωστόσο, είναι η απουσία μιας θέσης από την οποία μπορούμε να αναγνωρίσουμε τις κοινωνικές δυνάμεις που επηρεάζουν τα σώματά μας. Με μια σχεδόν θρησκευτική εμμονή οι βιολόγοι οριοθετούν την περιοχή της σημαίνουσας δραστηριότητας σε έναν μικροσκοπικό κόσμο μορίων, του οποίου η συγκρότηση είναι τόσο μυστηριώδης όσο αυτή του προπατορικού αμαρτήματος. Όσον αφορά τους βιολόγους, ερχόμαστε σε αυτόν τον κόσμο ήδη μολυσμένοι, προδιατεθειμένοι, προκαθορισμένοι ή απαλλαγμένοι από ασθένειες, γιατί τα πάντα είναι στο DNA που μας έχει διανείμει ένας άγνωστος θεός. Όσο για τις λογοθετικές/επιτελεστικές θεωρίες του σώματος, αυτές επίσης σιωπούν απέναντι σε ό,τι αφορά το κοινωνικό έδαφος από το οποίο παράγονται οι ιδέες σχετικά με το σώμα και τις σωματικές πρακτικές.

Ίσως υπάρχει ο φόβος ότι η αναζήτηση μιας ενιαίας αιτίας μπορεί να μας τυφλώσει σε σχέση με τους ποικίλους τρόπους με τους οποίους τα σώματά μας αρθρώνουν τις ταυτότητές μας και τις σχέσεις τους με την εξουσία. Υπάρχει επίσης η τάση, που ανακτήθηκε από τον Foucault, να διερευνήσουμε τις «επιπτώσεις» των εξουσιών που δρουν στο σώμα μας παρά τις πηγές τους. Ωστόσο, χωρίς μία ανακατασκευή του πεδίου των δυνάμεων στο οποίο αυτά κινούνται, τα σώματά μας πρέπει να παραμένουν ακατάληπτα ή να προκαλούν μυστηριώδεις απόψεις για τις λειτουργίες τους. Πώς, για παράδειγμα, μπορούμε να οραματιστούμε πως «υπερβαίνουμε το δυϊσμό» χωρίς μια κατανόηση της οικονομικής, πολιτικής και κοινωνικής χρησιμότητάς του σε συγκεκριμένα συστήματα εκμετάλλευσης και, από την άλλη πλευρά, μία κατανόηση των αγώνων με τους οποίους οι έμφυλες ταυτότητες μετασχηματίζονται διαρκώς; Πώς να μιλήσουμε για την «επιτέλεση» του φύλου, της φυλής και της ηλικίας μας χωρίς μια αναγνώριση του καταναγκασμού που παράγεται από συγκεκριμένες μορφές εκμετάλλευσης και τιμωρίας;

Πρέπει να προσδιορίσουμε τον κόσμο των ανταγωνιστικών πολιτικών και των σχέσεων εξουσίας μέσω των οποίων συγκροτούνται τα σώματά μας, και να ξανασκεφτούμε τους αγώνες που έχουν λάβει χώρα σε αντίθεση με τον «κανόνα», εάν πρόκειται να καταστρώσουμε στρατηγικές για την αλλαγή.

Αυτό είναι το έργο που έχω αναλάβει στο *Ο Κάλιμπαν και η μάγισσα* [Caliban and the Witch],⁹⁹ όπου έχω εξετάσει τον τρόπο με τον οποίο η μετάβαση στον καπιταλισμό άλλαξε την έννοια και τη μεταχείριση του «σώματος»,¹⁰⁰ υποστηρίζοντας ότι ένα από τα κύρια εγχειρήματα του καπιταλισμού ήταν ο *μετασχηματισμός των σωμάτων μας σε μηχανές εργασίας*. Αυτό σημαίνει ότι η ανάγκη να μεγιστοποιηθεί η εκμετάλλευση της ζωντανής εργασίας [living labor], μέσα επίσης από τη δημιουργία διαφοροποιημένων μορφών εργασίας και εξαναγκασμού, ήταν ο παράγοντας που έχει περισσότερο από κάθε άλλον διαμορφώσει τα σώματά μας στην καπιταλιστική κοινωνία. Αυτή η προσέγγιση αντιτέθηκε συνειδητά σε αυτή του Foucault,¹⁰¹ κατά την οποία τα πειθαρχικά καθεστώτα, στα οποία το σώμα υποτάχθηκε στην αρχή της «νεωτερικής εποχής» έχουν τις ρίζες τους στους τρόπους λειτουργίας μιας μεταφυσικής «Δύναμης», όχι περισσότερο προσδιορισμένης ως προς τις προθέσεις και τους σκοπούς της.¹⁰²

99 Federici, S. (2004). *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*. Brooklyn: Autonomedia.

Federici, S. (2014). *Ο Κάλιμπαν και η μάγισσα: Γυναίκες, σώμα και πρωταρχική συσσώρευση* (μτφ. Ι. Γραμμένου, Λ.Γυϊόκα, Π. Μπίκας). Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις των Ξένων.

100 Βάζω το «σώμα» σε εισαγωγικά για να δείξω το μυθοπλαστικό χαρακτήρα της έννοιας, ως μια αφαίρεση από διαφορετικές, μοναδικές κοινωνικές ιστορίες και πραγματικότητες.

101 Βλ. Foucault, M. (1979). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage Books. Foucault, M. (2001). *Επιτήρηση και τιμωρία, η γέννηση της φυλακής* (μτφ. Τ. Μπετζέλος, επιμ. Λ. Ρινόπουλος). Αθήνα: Πλέθρον.

102 Αξίζει να αναφερθεί εδώ η κριτική της ανάλυσης του Foucault σχετικά με την «πολιτική οικονομία του σώματος» που κάνει ο Dario Melossi στο Melossi, D. & Pavarini, M. (1981). *The Prison and the Factory: Origin of the Penitentiary System*. Totowa, NJ: Barnes and Noble, σσ. 44-45. Γράφει: «Αυτή η αστική κατασκευή του σώματος στο σχολείο, στους στρατώνες, στη φυλακή και στην οικογένεια παραμένει εντελώς ακατανόητη... εκτός κι αν ξεκινήσουμε από την καπιταλιστική διαχείριση

Σε αντίθεση με τον Foucault, υποστήριξα ακόμα ότι δεν έχουμε μία αλλά πολλαπλές ιστορίες του σώματος, δηλαδή πολλαπλές ιστορίες για το πώς αρθρώθηκε η μηχανοποίηση του σώματος, καθώς οι φυλετικές, σεξουαλικές και γενεακές ιεραρχίες που ο καπιταλισμός έχει κατασκευάσει από την απαρχή του, αποκλείουν την πιθανότητα μιας καθολικής θέσης. Συνεπώς, η ιστορία «του σώματος» πρέπει να ειπωθεί υφαινόντας μαζί τις ιστορίες εκείνων που υποδουλώθηκαν, αποικίστηκαν ή μετατράπηκαν σε μισθωτούς εργάτες ή απλήρωτες νοικοκυρές και τις ιστορίες των παιδιών, έχοντας κατά νου ότι αυτές οι ταξινομήσεις δεν είναι αμοιβαία αποκλειόμενες και ότι η υποταγή μας στα «αλληλοσυνδεόμενα συστήματα κυριαρχίας» παράγει πάντα μια νέα πραγματικότητα.¹⁰³ Θα πρόσθετα ότι χρειαζόμαστε επίσης μια ιστορία του καπιταλισμού γραμμένη από την οπτική του ζωικού κόσμου και φυσικά των εδαφών, των θαλασσών και των δασών.

Χρειάζεται να δούμε το «σώμα» από όλες αυτές τις οπτικές για να συλλάβουμε το βάθος του πολέμου που ο καπιταλισμός έχει διεξάγει εναντίον των ανθρώπινων όντων και της «φύσης», και να καταστρώσουμε στρατηγικές ικανές να δώσουν τέλος σε μια τέτοια καταστροφή. Το να μιλάς για έναν πόλεμο δεν υποθέτει μια αρχέτυπη ολότητα ούτε προτείνει μια εξιδανικευμένη θεώρηση της «φύσης». Επισημαίνει την κατάσταση έκτακτης ανάγκης στην οποία ζούμε σήμερα και αμφισβητεί, σε μια εποχή που προωθεί την ανακατασκευή των σωμάτων μας ως μια πορεία προς την κοινωνική ενδυνάμωση και την αυτοδιάθεση, τα οφέλη που μπορούμε να αποκομίσουμε από πολιτικές και τεχνολογίες που δεν ελέγχονται από τα κάτω. Πράγματι, προτού πανηγυρίσουμε για τη μετατροπή μας σε σάιμποργκ, πρέπει να αναστοχαστούμε τις κοινωνικές συνέπειες της διαδικασίας μηχανοποίησης στην οποία έχουμε ήδη υποβληθεί.¹⁰⁴ Είναι στην πραγματικότητα αφελές να φανταστούμε ότι η συμβίωσή μας με μηχανές οδηγεί αναγκαστικά σε μια επέκταση των εξουσιών μας αγνοώντας τους περιορισμούς που θέτουν οι ίδιες οι τεχνολογίες στη ζωή μας, μέσω της αυξανόμενης χρήσης τους, ως ένα μέσο κοινωνικού ελέγχου, όπως και το ίδιο το οικολογικό κόστος της παραγωγής τους.¹⁰⁵

της εργασιακής διαδικασίας (και από αυτή τη στιγμή στην ιστορία του καπιταλισμού). Αυτή έπρεπε να αναλάβει το καθήκον να συγκροτήσει το σώμα ως μια μηχανή, εντός της συνόλου της παραγωγικής μηχανής, πρέπει δηλαδή να καταλάβουμε ότι η οργάνωση της εργασίας δεν αντιμετωπίζει το σώμα ως κάτι εξωγενές, πέραν μέσα από το σώμα στους μυς και στο κεφάλι, αναδιοργανώνοντας, ταυτόχρονα με την παραγωγική διαδικασία, εκείνο το θεμελιώδες μέρος του που αποτελούνταν από την εργατική δύναμη του σώματος. Εν συντομία, σε αυτή την εποχή, η μηχανή αποτελεί μια σύνθετη εφεύρεση στην οποία κατοικεί ένα νεκρό, ανόργανο, σταθερό στοιχείο και ένα ζωντανό, οργανικό, μεταβλητό». (με πλάγια γράμματα στο πρωτότυπο)

103 Παίρνω την έννοια των «αλληλοσυνδεόμενων συστημάτων κυριαρχίας» - κεντρική στη θεωρία της διαθεματικότητας - από τη bell hooks. hooks, b. (1990). *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*. Boston: South End Press, σ. 59. Επίσης, hooks, b. (1989). *Talking Back: Thinking Feminism, Thinking Black*. Boston: South End Press, σ. 175.

104 Η αναφορά μου εδώ είναι το Haraway, D. (1991). *A Cyborg Manifesto, Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, New York: Routledge. Haraway, D. (2014). *Ανθρωποειδή, κυβόργια και γυναίκες: Η επανεπίνοηση της φύσης* (μτφ. Π. Μαρκέτου). Αθήνα: Αλεξάνδρεια, το οποίο βρίσκω θεωρητικά και πολιτικά πολύ προβληματικό.

105 Σχετικά με τη χρήση της τεχνολογίας για τη φυλάκιση και επιτήρηση, βλ. Benjamin, R. (2019).

Ο καπιταλισμός αντιμετώπισε τα σώματά μας ως μηχανές εργασίας επειδή είναι το κοινωνικό σύστημα που πιο συστηματικά έχει καταστήσει την ανθρώπινη εργασία ουσία της συσσώρευσης του πλούτου και έχει περισσότερο χρειαστεί να μεγιστοποιήσει την εκμετάλλευσή της. Αυτό το έχει επιτύχει με διαφορετικούς τρόπους: με την επιβολή πιο έντονων και ομοιόμορφων μορφών εργασίας, καθώς και με την επιβολή πολλαπλών πειθαρχικών καθεστώτων και θεσμών, με τρομοκρατία και τελετουργίες ταπείνωσης. Παραδειγματικές ήταν εκείνες που τον δέκατο έβδομο αιώνα επιβλήθηκαν στους τρόφιμους των ολλανδικών πτωχοκομείων, οι οποίοι αναγκάζονταν να κονιορτοποιούν κομμάτια ξύλων με την πιο οπισθοδρομική και κοπιαστική μέθοδο χωρίς κάποιο χρήσιμο λόγο, παρά μόνο για να διδαχτούν να υπακούουν σε εξωτερικές διαταγές και να βιώσουν σε κάθε σπιθαμή του σώματος τους την ανικανότητα τους και την υποταγή.¹⁰⁶

Ένα ακόμα παράδειγμα των τελετουργιών εξευτελισμού που χρησιμοποιήθηκαν για να κάμψουν τη θέληση των ανθρώπων για αντίσταση υπήρξαν εκείνες που επιβλήθηκαν στο γύρισμα του εικοστού αιώνα, από γιατρούς στη Νότια Αφρική, σε Αφρικανούς που προορίζονταν να εργαστούν στα ορυχεία χρυσού.¹⁰⁷ Με το πρόσχημα των «δοκιμών αντοχής στη θερμότητα» ή των «διαδικασιών επιλογής», οι Αφρικανοί εργάτες διατάσσονταν να ξεγυμνωθούν, να παραταχθούν και να φτυαρίζουν πέτρες, και στη συνέχεια να υποβληθούν σε ακτινογραφικές εξετάσεις ή σε μετρήσεις με μέτρο και ζυγαριά, όλα υπό το βλέμμα των εξεταστών γιατρών οι οποίοι συχνά παρέμεναν αόρατοι σε αυτούς που ελέγχονταν.¹⁰⁸ Ο στόχος της άσκησης υποτίθεται πως ήταν να επιδείξει στους μελλοντικούς εργάτες την κυρίαρχη δύναμη της εξορυκτικής βιομηχανίας και να μυήσει τους Αφρικανούς σε μια ζωή στην οποία θα είναι «στερημένοι από κάθε ανθρώπινη αξιοπρέπεια».¹⁰⁹

Την ίδια χρονική περίοδο στην Ευρώπη και στις ΗΠΑ, οι μελέτες χρόνου και κίνησης του τεϊλορισμού -που αργότερα ενσωματώθηκαν στην κατασκευή της γραμμής παραγωγής- μετέτρεψαν τη μηχανοποίηση των σωμάτων των εργατών σε ένα επιστημονικό εγχείρημα μέσα από τον κατακερματισμό και το διαμοιρασμό καθηκόντων, την εξάλειψη οποιουδήποτε στοιχείου λήψης αποφάσεων από την εργασιακή διαδικασία και, πάνω απ' όλα, την απέκδυση της ίδιας της εργασίας από οποιαδήποτε γνώση και κινητήριο παράγοντα.¹¹⁰ Ο αυτοματισμός, ωστόσο, υπήρξε επίσης το προϊόν μιας εργασιακής ζωής άπειρης επανάληψης, μιας ζωής «κεκλεισμένων

Captivating Technology: Race, Carceral Technoscience, and Liberatory Imagination in Everyday Life. Durham: Duke University Press.

106 Βλ. Melossi, D. & Pavarini, M. (1981). *The Prison and the Factory: Origin of the Penitentiary System.* Totowa, NJ: Barnes and Noble.

107 Butchart, A. (1998). *The Anatomy of Power: European Constructions of the African Body.* London: Zed Books, σσ. 92–110.

108 *ό.π.*, σσ. 94, 97, 100.

109 *ό.π.*, σ. 94.

110 Πάνω σε αυτό το θέμα βλ. Braverman, H. (1974). *Labor and Monopoly Capital: The Degradation of Work in the Twentieth Century.* New York: Monthly Review, κυρίως το κεφάλαιο 4 «Scientific Management» και το κεφάλαιο 5 «The Scientific-Technical Revolution and the Worker».

των θυρών»,¹¹¹ όπως το οχτάωρο σε ένα εργοστάσιο ή γραφείο, όπου ακόμη και τα διαλείμματα των διακοπών από την εργασία μηχανοποιούνται και γίνονται ρουτίνα λόγω των χρονικών τους περιορισμών και της προβλεψιμότητάς τους.

Ωστόσο, ο Foucault είχε δίκιο: η «υπόθεση της καταστολής» δεν είναι επαρκής για να εξηγήσει την ιστορία του σώματος στον καπιταλισμό.¹¹² Εξίσου σημαντικές με όσα υπήρξαν αντικείμενο καταστολής ήταν και οι «δυνατότητες» που αναπτύχθηκαν. Στο *Principles of Economics* [Αρχές της οικονομικής],¹¹³ ο Βρετανός οικονομολόγος Alfred Marshall εξύμνησε τις ικανότητες που παρήγαγε η καπιταλιστική πειθαρχία στο βιομηχανικό εργατικό δυναμικό, δηλώνοντας ότι λίγοι πληθυσμοί στον κόσμο ήταν ικανοί για αυτό που οι Ευρωπαίοι εργάτες μπορούσαν να κάνουν εκείνη τη χρονική στιγμή. Επαίνεσε τη «γενική ικανότητα» των βιομηχανικών εργατών να συνεχίζουν να εργάζονται αδιάλειπτα, για ώρες, στο ίδιο καθήκον, να θυμούνται τα πάντα, να θυμούνται όσο κάνουν μια εργασία αυτή που θα πρέπει να ακολουθήσει, να δουλεύουν με εργαλεία χωρίς να τα καταστρέφουν, χωρίς να χάνουν χρόνο, να είναι προσεκτικοί στον χειρισμό ακριβών μηχανημάτων και ακλόνητοι ακόμη και όταν κάνουν τις πιο μονότονες εργασίες. Αυτές, υποστήριξε, ήταν μοναδικές δεξιότητες που διέθεταν λίγοι άνθρωποι παγκοσμίως αποδεικνύοντας, κατά την άποψή του, ότι ακόμη και η εργασία που φαίνεται ανειδίκευτη είναι στην πραγματικότητα εξαιρετικά εξειδικευμένη.¹¹⁴

Ο Marshall δεν αναφέρθηκε στο πώς δημιουργήθηκαν τόσο υπέροχοι εργαζόμενοι-μηχανές. Δεν είπε ότι οι άνθρωποι αναγκάστηκαν να απομακρυνθούν από τη γη και ότι τρομοκρατήθηκαν με παραδειγματικά βασανιστήρια και εκτελέσεις. Άστεγοι υπέστησαν το κόψιμο των αυτιών τους. Εκδιδόμενες [prostitutes] υποβλήθηκαν στην «υδάτινη σανίδα» [waterboarding], τον ίδιο τύπο βασανιστηρίου στον οποίο η CIA και οι Ειδικές Δυνάμεις των ΗΠΑ υποβάλλουν εκείνους που κατηγορούν για «τρομοκρατία». Δεμένες σε μια καρέκλα, γυναίκες που θεωρούνταν ύποπτες για ανάρμοστη συμπεριφορά βυθίζονταν σε λίμνες και ποτάμια σχεδόν μέχρι το σημείο της ασφυξίας.

111 Η αναφορά είναι το θεατρικό έργο του 1944 από τον Jean-Paul Sartre, στο οποίο η κόλαση περιγράφεται ως η αυτο-φυλάκιση στην οποία καταδικαζόμαστε όταν δεν μπορούμε να απελευθερωθούμε από τους περιορισμούς που τίθενται στις ζωές μας από τις προηγούμενες ενέργειές μας.

112 Με την «υπόθεση της καταστολής», ο Foucault αναφέρεται στην τάση μεταξύ των ιστορικών να περιγράφουν τις επιπτώσεις του καπιταλισμού στην κοινωνική ζωή και την πειθαρχία μόνο σε ό,τι αφορά την καταστολή. Αντίθετα, υποστήριξε ότι μια σημαντική εξέλιξη στην καπιταλιστική μεταχείριση της σεξουαλικότητας ήταν μια «πραγματική λογοθετική έκρηξη» για το φύλο [sex], στην πραγματικότητα ο μετασχηματισμός του φύλου σε λόγο [discourse], μέσω του οποίου «πολλαπλασιάστηκαν οι νομικές κυρώσεις εναντίον των μικροδιαστροφών» Foucault, M. (1978) *The History of Sexuality*. New York: Penguin, том. 1, 17, σσ. 36–37. Foucault, M. (2011) *Ιστορία της σεξουαλικότητας* (μτφ. Τ. Μπετζέλος) Αθήνα: Πλέθρον. Καθώς σκέφτομαι την έμφαση του Foucault στη «λογοθετική στροφή», μέσω της οποίας το φύλο μετασχηματίστηκε σε ένα, ευφύεστατο αλλά αναγωγικό, άυλο αγαθό, συμφωνώ με την επιμονή του στον παραγωγικό χαρακτήρα της κοινωνικής πειθαρχίας, ακόμη και της κοινωνικής καταστολής. Ο ψυχικός δυναμισμός φαίνεται να ελέγχεται από έναν νόμο παρόμοιο με εκείνον της διατήρησης της ενέργειας, μέσω του οποίου η απαγόρευση συγκεκριμένων μορφών συμπεριφοράς δεν δημιουργεί κενό, αλλά υποκαταστάσιμες, ανταποδοτικές αντιδράσεις, μία εκ των οποίων είναι η μετάφραση της καταπιεσμένης επιθυμίας σε «λόγο».

113 Marshall, A. ([1890] 1990). *Principles of Economics*. Philadelphia: Porcupine Press.

114 ό.π., σ. 172.

Οι σκλάβοι μαστιγώθηκαν μέχρις ότου η σάρκα αποσχιστεί από τα κόκαλα τους και, αφού κάπκαν και ακρωτηριάστηκαν, αφέθηκαν κάτω από τον καυτό ήλιο έως ότου τα σώματά τους αποσυντεθούν.

Όπως έχω υποστηρίξει στο *Ο Κάλιμπαν και η μάγισσα*, με την ανάπτυξη του καπιταλισμού «περιφράχτηκαν» όχι μόνο οι κοινόχρηστες εκτάσεις αλλά και το σώμα. Αυτή η διαδικασία, όμως, διέφερε για άνδρες και γυναίκες, με τον ίδιο τρόπο που διέφερε για εκείνους που προορίζονταν για υποδούλωση και για εκείνους που υποβλήθηκαν σε άλλες μορφές εξαναγκαστικής εργασίας, συμπεριλαμβανόμενης και της μισθωτής εργασίας.

Στην καπιταλιστική ανάπτυξη οι γυναίκες έχουν υποστεί μια διπλή διαδικασία μηχανοποίησης. Πέραν του να υποτάσσονται στην πειθαρχία της εργασίας, πληρωμένης και απλήρωτης, σε φυτείες, εργοστάσια και σπίτια, τα σώματά τους απαλλοτριώνονται ώστε αυτές να μετατραπούν σε σεξουαλικά αντικείμενα και μηχανές αναπαραγωγής [breeding machines].

Η καπιταλιστική συσσώρευση (όπως αναγνώρισε ο Marx) είναι η συσσώρευση των εργατών.¹¹⁵ Αυτό ήταν το κίνητρο που ενθάρρυνε το δουλεμπόριο, η ανάπτυξη του συστήματος φυτειών και –όπως έχω υποστηρίξει– το κυνήγι μαγισσών που έλαβε χώρα στην Ευρώπη και στον «Νέο Κόσμο».¹¹⁶ Μέσα από τη δίωξη των «μαγισσών» οι γυναίκες που επιθυμούσαν να ελέγξουν την αναπαραγωγική τους δυνατότητα αποδοκιμάστηκαν ως εκθροί των παιδιών και, με διαφορετικούς τρόπους, υποβλήθηκαν σε μια δαιμονοποίηση που συνεχίζεται μέχρι σήμερα. Τον δέκατο ένατο αιώνα, για παράδειγμα, οι υποστηρίκτριες του «ελεύθερου έρωτα» [free love], όπως η Victoria Woodhull, στιγματίστηκαν στον αμερικανικό τύπο ως σατανικές, εικονιζόμενες με φτερά διαβόλου και πολλά άλλα.¹¹⁷ Σήμερα, επίσης, σε πολλές πολιτείες των ΗΠΑ οι γυναίκες που πηγαίνουν σε μια κλινική για να κάνουν έκτρωση πρέπει να περάσουν μέσα από πλήθη «δικαιωματιστών στη ζωή» [right-to-lifers], οι οποίοι φωνάζουν «δολοφόνοι μωρών» και τις κυνηγούν μέχρι την πόρτα της κλινικής, κάνοντας χρήση μιας απόφασης του Ανώτατου Δικαστηρίου.¹¹⁸

115 Βλέπε, π.χ. Marx, K. (1990). *Capital*, London: Penguin, τόμος 1, σημ. 7, κεφ. 25, σ. 764: «Η αναπαραγωγή της εργατικής δύναμης που πρέπει αδιάκοπα να ενσωματωθεί ξανά στο κεφάλαιο ως μέσο της αναγνώρισης της αξίας της. . . αποτελεί στην πραγματικότητα έναν παράγοντα στην αναπαραγωγή του ίδιου του κεφαλαίου. Η συσσώρευση του κεφαλαίου είναι επομένως η αναπαραγωγή του προλεταριάτου.» (τα πλάγια γράμματα είναι δικά μου)

Marx, K. (2016). *Το κεφάλαιο* (πρώτος τόμος) (μτφ. Θ. Γκιούρας, επιμ. Θ. Γκιούρας, Θ. Νουτσόπουλος, Β. Μπαχούρου). Αθήνα: ΚΨΜ.

116 Federici, S. (2004). *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*. Brooklyn: Autonomedia, ειδικά το κεφάλαιο 4.

Federici, S. (2014). *Ο Κάλιμπαν και η μάγισσα: Γυναίκες, σώμα και πρωταρχική συσσώρευση* (μτφ. Ι. Γραμμένου, Α. Γυιόκα και Π. Μπίκας). Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις των Ξένων.

117 Poole, W. Sc. (2009). *Satan in America: The Devil We Know*. Rowman and Littlefield.

118 Τον Ιούνιο του 2014, το Ανώτατο Δικαστήριο καταδίκασε ομόφωνα έναν νόμο της Μασαχουσέτης που απαγόρευε στους διαδηλωτές να στέκονται εντός τριάντα πέντε ποδιών από την είσοδο σε μια μονάδα αναπαραγωγικής ιατρικής. Ως συνέπεια αυτής της απόφασης, οι γυναίκες που τώρα πηγαίνουν για έκτρωση σε μια κλινική πρέπει να συνοδεύονται, καθώς οι διαδηλωτές έχουν το δικαίωμα να τις ακολουθήσουν μέχρι την πόρτα της εισόδου, δημιουργώντας μια εξαιρετικά τεταμένη και απειλητική κατάσταση.

Σε καμία άλλη συνθήκη, η προσπάθεια αναγωγής του σώματος των γυναικών σε μηχανές δεν ήταν περισσότερο συστηματική, βάνουση και κανονικοποιημένη από ό,τι στη δουλεία. Παρότι εκτέθηκαν σε αδιάκοπες σεξουαλικές επιθέσεις αλλά και στον αβάσταχτο πόνο να βλέπουν τα παιδιά τους να πωλούνται ως σκλάβοι, αφού η Αγγλία απαγόρευσε το εμπόριο σκλάβων το 1807, οι υπόδουλες γυναίκες στις ΗΠΑ αναγκάζονταν να τεκνοποιούν για να τροφοδοτούν μια αναπαραγωγική βιομηχανία που είχε την έδρα της στη Βιρτζίνια.¹¹⁹ «Καθώς οι μηχανικοί αργαλειοί του Lancashire απορροφούσαν όλο το βαμβάκι που μπορούσε να καλλιεργήσει ο Νότος», όπως έγραψαν οι Ned και Constance Sublette, «οι γυναικείες μήτρες» δεν ήταν απλώς πηγή τοπικού πλουτισμού αλλά ήταν επίσης προμηθεύτριες σε ένα παγκόσμιο σύστημα αγροτικών εισροών, βιομηχανικών εισροών βασισμένων στη δουλεία και στην οικονομική επέκταση». ¹²⁰ Ο Thomas Jefferson το επικύρωσε καταβάλλοντας μεγάλη προσπάθεια προκειμένου το αμερικανικό Κογκρέσο να περιορίσει την εισαγωγή σκλάβων από την Αφρική έτσι ώστε να προστατευθούν οι τιμές των σκλάβων που θα γεννούσαν οι γυναίκες στις φυτείες της Βιρτζίνια. «Θεωρώ», έγραψε, «μια γυναίκα που γεννάει ένα παιδί κάθε δύο χρόνια πιο κερδοφόρα από τον καλύτερο άνδρα του αγροκτήματος. Αυτό που εκείνη παράγει είναι πρόσθετο κεφάλαιο, ενώ η δική του εργασία εξαντλείται μέσα από την απλή κατανάλωση».¹²¹

Αν και στην ιστορία των ΗΠΑ καμία ομάδα γυναικών εκτός δουλείας δεν έχει υποχρεωθεί άμεσα να αποκτήσει παιδιά, με την ποινικοποίηση της έκτρωσης έχει θεσμοθετηθεί η ανεπιθύμητη αναπαραγωγή και ο κρατικός έλεγχος του γυναικείου σώματος. Η έλευση του αντισυλληπτικού χαπιού δεν έχει αλλάξει αποφασιστικά αυτή την κατάσταση. Ακόμη και σε χώρες όπου η έκτρωση έχει νομιμοποιηθεί, έχουν εισαχθεί περιορισμοί που καθιστούν την πρόσβαση σε αυτή δύσκολη για πολλές γυναίκες.¹²² Αυτό συμβαίνει επειδή η αναπαραγωγή έχει μια οικονομική αξία που σε καμία περίπτωση δεν μειώνεται εξαιτίας της αυξημένης τεχνολογικής δύναμης του κεφαλαίου. Στην πραγματικότητα, είναι λάθος να υποθέσουμε ότι το ενδιαφέρον της καπιταλιστι-

119 Βλέπε Sublette, N. & Sublette, C. (2016). *The American Slave Coast: A History of the Breeding Industry*. Chicago: Lawrence Hill, και Beckles, H. McD. (1989). *Natural Rebels: A Social History of Enslaved Black Women in Barbados*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, ειδικά το κεφάλαιο 5 «Breeding Wenches and Labor Supply Policies» [Αναπαράγοντας υπηρέτριες και πολιτικές παροχής εργασίας]. Ενώ στις ΗΠΑ το κέντρο της βιομηχανίας αναπαραγωγής [breeding] σκλάβων ήταν η Βιρτζίνια, στα νησιά της Καραϊβικής ήταν τα Μπαρμπάντος, «η μόνη αποικία φυτείας ζάχαρης που μέχρι το 1807 κατάφερε να εξαλείψει την οικονομική ανάγκη για εισαγωγές Αφρικανών σκλάβων, ως αποτέλεσμα μιας θετικής φυσικής αύξησης του αποθέματος σκλάβων» (Beckles, *ό.π.*, σ. 91). Ο Beckles προσθέτει ότι μέχρι τον δέκατο όγδοο αιώνα, η αναπαραγωγή [breeding] των σκλάβων αναδύθηκε ως μια δημοφιλής πολιτική και ο όρος έγινε κοινός τόπος στη διοικητική γλώσσα που αφορούσε την παροχή εργασίας (*ό.π.*, σ. 92).

120 Sublette & Sublette (2016), *ό.π.*, σ. 414.

121 *ό.π.*, σ. 416.

122 Στις ΗΠΑ, με τα χρόνια έχουν θεσπιστεί σε πολλές πολιτείες περιορισμοί που μειώνουν τη χρονική περίοδο κατά την οποία μπορούν να επιτραπούν οι εκτρώσεις και καθιστούν τη διαδικασία εξαρτημένη από τη γονική συγκατάθεση. Αυτή τη στιγμή υπάρχει μια κινητοποίηση προκειμένου να απαγορευτεί εντελώς η έκτρωση. Το μέτρο που απαγορεύει την έκτρωση σε κάθε στάδιο, το οποίο εγκρίθηκε στις 14 Μαΐου 2019 από τη Γερουσία της Αλαμπάμα, είναι μόνο ένα από τα παραδείγματα.

κής τάξης για τον έλεγχο της αναπαραγωγικής ικανότητας των γυναικών μπορεί να μειώνεται λόγω της ικανότητάς της να αντικαθιστά τους εργάτες με μηχανές. Παρά την τάση της να απολύει εργάτες και να δημιουργεί «πλεονάζοντες πληθυσμούς», η συσσώρευση του κεφαλαίου ακόμα απαιτεί την ανθρώπινη εργασία. Μόνο η εργασία δημιουργεί αξία, όχι οι μηχανές. Η ίδια η ανάπτυξη της τεχνολογικής παραγωγής, όπως υποστήριξε πρόσφατα η Danna,¹²³ καθίσταται δυνατή από την ύπαρξη κοινωνικών ανισοτήτων και την εντατική εκμετάλλευση εργατών στον «τρίτο κόσμο». Αυτό που εξαφανίζεται σήμερα είναι η πληρωμή για την εργασία την οποία στο παρελθόν ορίζαμε ως αμειβόμενη, δεν εξαφανίζεται η ίδια η εργασία. Ο καπιταλισμός χρειάζεται εργάτες, χρειάζεται επίσης καταναλωτές και στρατιώτες. Έτσι, το πραγματικό μέγεθος του πληθυσμού εξακολουθεί να είναι ένα ζήτημα μεγάλης πολιτικής σημασίας. Αυτός είναι ο λόγος -όπως έχει δείξει η Jenny Brown στο *Birth Strike* [Απεργία τεκνοποίησης]¹²⁴- που τίθενται περιορισμοί στην έκτρωση. Τόσο σημαντικό είναι για την καπιταλιστική τάξη να ελέγχει τα γυναικεία σώματα που, όπως είδαμε, ακόμη και στις ΗΠΑ όπου η έκτρωση νομιμοποιήθηκε στη δεκαετία του 1970, προσπάθειες να καταργηθεί αυτή η απόφαση συνεχίζονται μέχρι σήμερα. Σε άλλες χώρες, στην Ιταλία για παράδειγμα, ένα παραθυράκι του νόμου παραχωρεί στους γιατρούς τη δυνατότητα να γίνουν «αντιρρησίες συνείδησης» με αποτέλεσμα πολλές γυναίκες να μην μπορούν να κάνουν έκτρωση στις περιοχές όπου κατοικούν.

Ωστόσο, ο έλεγχος στα σώματα των γυναικών δεν ήταν ποτέ αποκλειστικά ποσοτικό ζήτημα. Πάντα, το κράτος και το κεφάλαιο προσπαθούσαν να καθορίσουν ποια επιτρέπεται να αναπαραγάγει και ποια όχι. Αυτός είναι και ο λόγος που στην περίπτωση γυναικών που προβλέπεται να γεννήσουν «ταραχοποιούς» έχουμε περιορισμούς στο δικαίωμα της έκτρωσης και συγχρόνως ποινικοποίηση της εγκυμοσύνης.¹²⁵ Δεν

123 Danna, D. (2019). *Il peso dei numeri: Teorie e dinamiche della popolazione*. Trieste: Asterios Editore, σ. 208.

124 Brown, J. (2018). *Birth Strike: The Hidden Fight over Women's Work*. Oakland: PM Press.

125 Αυτός είναι ο όρος που η Lynn Paltrow, ιδρύτρια και διευθυντικό στέλεχος των National Advocates for Pregnant Women [Εθνικοί συνήγοροι για τις έγκυες γυναίκες], και η Jeanne Flavin έχουν χρησιμοποιήσει, σε μια μελέτη του 2013, για να περιγράψουν πολιτικές που εισήχθησαν στις ΗΠΑ προκειμένου να ελέγξουν την εγκυμοσύνη, οι οποίες επηρεάζουν ιδιαίτερα τις φτωχές μαύρες γυναίκες (Paltrow, L. M. & Flavin, J. [2013]. Arrests and Forced Interventions on Pregnant Women in the United States, 1973–2005: Implications for Women's Legal Status and Public Health. *Journal of Health Politics, Policy and Law*, 38, σσ. 299–343). Η παρούσα νομική κατάσταση είναι τέτοια - σημείωσαν - που αποφασίζοντας να αποκτήσουν παιδί, οι φτωχές μαύρες γυναίκες τοποθετούν τον εαυτό τους έξω από τα όρια του συντάγματος, [και] γίνονται ευάλωτες σε κατηγορίες που ποτέ δεν θα θεωρούνταν εγκλήματα υπό διαφορετικές συνθήκες. Γυναίκες, για παράδειγμα, συνελήφθησαν και φυλακίστηκαν για το ότι βρισκόταν σε τροχαίο ατύχημα ενώ ήταν έγκυες και για το ότι έκαναν χρήση νόμιμων ναρκωτικών, επηρεάζοντας ενδεχομένως τα έμβρυα. Ένα σημείο καμπής σε αυτή τη διαδικασία ήταν η καταδίκη, από το Ανώτατο Δικαστήριο της Νότιας Καρολίνας το 2003, μιας γυναίκας που είχε γεννήσει νεκρό παιδί, για ανθρωποκτονία και παιδική κακοποίηση, πιθανώς επειδή είχε κάνει χρήση ναρκωτικών κατά τη διάρκεια της εγκυμοσύνης της. Μετά την απόφαση αυτή, μια πληθώρα γυναικών κατηγορήθηκε για παιδική κακοποίηση επειδή είχαν κάνει χρήση παράνομων ναρκωτικών κατά τη διάρκεια της εγκυμοσύνης, καθώς τα έμβρυα έχουν σε πολλές περιπτώσεις νομικά οριστεί ως άτομα. Σχετικά με αυτό το θέμα, βλέπε επίσης τον ιστότοπο Feminist Research on Violence/

είναι τυχαίο ότι, για παράδειγμα, ενώ από τη δεκαετία του 1970 έως τη δεκαετία του 1990 νέες γενιές Αφρικανών, Ινδών και άλλων αποαποικιοποιημένων υποκειμένων ενηλικιώνονταν πολιτικά, απαιτώντας επιστροφή μέρους του πλούτου που οι Ευρωπαίοι είχαν ληστεύσει από τις χώρες τους, εξαπολύθηκε, σε ολόκληρο τον πρώην αποικιοκρατικό κόσμο,¹²⁶ μια μαζική εκστρατεία προκειμένου να περιοριστεί αυτό που ορίστηκε ως «πληθυσμιακή έκρηξη» με την προώθηση της στειρώσης και των μέσων αντισύλληψης, όπως το Depo Provera, το Norplant, τα IUD [ενδομήτριες αντισυλληπτικές συσκευές], τα οποία οι γυναίκες δεν μπορούσαν να ελέγξουν από τη στιγμή που εμφυτεύονταν στο σώμα τους.¹²⁷ Μέσα από τη στειρώση των γυναικών του πρώην αποικιοκρατικού κόσμου το διεθνές κεφάλαιο επιχειρήσε να περιορίσει έναν παγκόσμιο αγώνα για αποζημιώσεις, με τον ίδιο τρόπο που στις ΗΠΑ διαδοχικές κυβερνήσεις προσπάθησαν να εμποδίσουν τον απελευθερωτικό αγώνα των μαύρων μέσω της μαζικής φυλάκισης εκατομμυρίων νέων μαύρων ανδρών και γυναικών.

Όπως κάθε άλλη μορφή αναπαραγωγής, η τεκνοποίηση έχει έναν εξίσου σαφή ταξικό χαρακτήρα και είναι φυλετικοποιημένη. Σχετικά λίγες γυναίκες παγκοσμίως μπορούν σήμερα να επιλέξουν τόσο εάν θα αποκτήσουν παιδιά όσο και τις συνθήκες υπό τις οποίες θα τα αποκτήσουν. Όπως τόσο σθεναρά έχει παρουσιάσει η Dorothy Roberts στο *Killing the Black Body* [Σκοτώνοντας το μαύρο σώμα],¹²⁸ ενώ η επιθυμία των λευκών, ευκατάστατων γυναικών να τεκνοποιήσουν ανάγεται τώρα στη βαθμίδα ενός άνευ όρων δικαιώματος που πρέπει να εξασφαλιστεί με κάθε κόστος, οι μαύρες γυναίκες, για τις οποίες είναι πιο δύσκολο να έχουν κάποια οικονομική ασφάλεια, περιθωριοποιούνται και τιμωρούνται εάν αποκτήσουν παιδί. Ωστόσο, η προκατάληψη που τόσες πολλές μαύρες, μετανάστριες, προλετάριες γυναίκες αντιμετωπίζουν στον δρόμο τους προς τη μητρότητα δεν πρέπει να εκληφθεί ως ένδειξη ότι ο καπιταλισμός δεν ενδιαφέρεται πλέον για τη δημογραφική ανάπτυξη. Όπως υποστήριξε προηγουμένως, ο καπιταλισμός δεν μπορεί να απαλλαγεί από τους εργάτες. Το εργοστάσιο χωρίς εργάτες είναι μια ιδεολογική απάτη που έχει ως σκοπό να εκφοβίσει τους εργάτες για να υποταχθούν. Εάν η εργασία εξαλειφόταν από τη διαδικασία παραγωγής, ο καπιταλισμός ενδεχομένως θα κατέρρεε. Η αύξηση του πληθυσμού αποτελεί από μόνη της ένα κίνητρο για ανάπτυξη, συνεπώς, κανένας κλάδος του κεφαλαίου δεν μπορεί να είναι αδιάφορος για το αν οι γυναίκες αποφασίζουν να τεκνοποιήσουν.

Αυτό συνάγεται emphaticά στο *Birth Strike*, στο οποίο η Jenny Brown αναλύει διεξοδικά τη σχέση της τεκνοποίησης με κάθε πτυχή της οικονομικής και κοινωνικής ζωής, αποδεικνύοντας πειστικά ότι οι πολιτικοί σήμερα ανησυχούν για την παγκόσμια μείωση του δείκτη γεννήσεων την οποία διαβάζει ως μια σιωπηλή απεργία.

Plataforma Feminista sobre Violencias. Ανακτήθηκε από <https://feministresearchonviolence.org>.

126 Hartmann, B. (1995). *Reproductive Rights and Wrongs: The Global Politics of Population Control*. Boston: South End Press, σσ. 189–91.

127 Βλέπε ξανά σχετικά με αυτό το θέμα Hartmann (1995), ό.π. Ειδικά το κεφάλαιο 3 «Contraceptive Controversies», καθώς και Connelly, M. (2008). *Fatal Mis-Conception: The Struggle to Control World Population*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.

128 Roberts, D. ([1997] 2017). *Killing the Black Body: Race, Reproduction, and the Meaning of Liberty*. New York: Vintage Books.

Η Brown προτείνει ότι οι γυναίκες πρέπει συνειδητά να εκμεταλλευτούν αυτή την ανησυχία για να διαπραγματευτούν καλύτερες συνθήκες διαβίωσης και εργασίας. Με άλλα λόγια, προτείνει να χρησιμοποιήσουμε τη δυνατότητα μας να αναπαράγουμε ως ένα εργαλείο πολιτικής δύναμης.¹²⁹ Αυτή είναι μια δελεαστική πρόταση. Είναι δελεαστικό να φανταστούμε τις γυναίκες να κάνουν ανοικτά απεργία τεκνοποίησης [birth strike], δηλώνοντας, για παράδειγμα, ότι «δεν θα φέρουμε άλλα παιδιά σε αυτό τον κόσμο έως ότου αλλάξουν δραστικά οι συνθήκες που τα περιμένουν». Λέω «ανοικτά» γιατί, όπως τεκμηριώνει η Brown, έχει ήδη λάβει χώρα μια ευρεία, παρότι σιωπηλή, άρνηση τεκνοποίησης. Η παγκόσμια μείωση του δείκτη γεννήσεων, που κορυφώθηκε σε χώρες όπως η Ιταλία και η Γερμανία μετά την περίοδο του Δευτέρου Παγκόσμιου Πολέμου, ήταν το σημάδι μιας τέτοιας απεργίας στην αναπαραγωγή. Ο δείκτης γεννήσεων μειώνεται εδώ και καιρό και στις ΗΠΑ. Οι γυναίκες σήμερα κάνουν λιγότερα παιδιά επειδή αυτό σημαίνει λιγότερες οικιακές εργασίες, λιγότερη εξάρτηση από τους άνδρες ή από μια δουλειά, επειδή αρνούνται να δουν τη ζωή τους να καταναλώνεται από τα μητρικά καθήκοντα, ή δεν έχουν καμία επιθυμία να αναπαραχθούν και, ιδίως στις ΗΠΑ, επειδή δεν έχουν πρόσβαση στα μέσα αντισύλληψης και στην έκτρωση.¹³⁰ Ωστόσο, είναι δύσκολο να δούμε πώς θα μπορούσε να οργανωθεί μια ανοικτή απεργία. Πολλές από τις γεννήσεις παιδιών δεν είναι προγραμματισμένες ή επιθυμητές. Επιπλέον, σε πολλές χώρες η απόκτηση ενός παιδιού είναι για τις γυναίκες μια πολιτική εξασφάλισης του μέλλοντος. Σε χώρες όπου δεν υπάρχει κοινωνική ασφάλιση ή συνταξιοδοτικό σύστημα, η απόκτηση ενός παιδιού μπορεί να είναι η μόνη πιθανότητα επιβίωσης και ο μόνος τρόπος με τον οποίο μια γυναίκα μπορεί να έχει πρόσβαση στη γη ή μπορεί να αποκτήσει κοινωνική αναγνώριση. Τα παιδιά μπορούν επίσης να είναι πηγή χαράς, συχνά ως ο μόνος πλούτος που έχει μια γυναίκα. Το καθήκον μας, λοιπόν, δεν είναι να πούμε στις γυναίκες ότι δεν πρέπει να αποκτήσουν παιδιά, αλλά να διασφαλίσουμε ότι οι γυναίκες μπορούν οι ίδιες να αποφασίζουν εάν θα τα αποκτήσουν, και να εξασφαλίσουμε ότι η μητρότητα δεν θα μας κοστίζει τις ζωές μας.

Η κοινωνική δύναμη που δυνητικά δίνει η μητρότητα στις γυναίκες είναι, λογικά, η αιτία για την οποία, με πρόσχημα την καταπολέμηση της υπογονιμότητας και την παροχή περισσότερων επιλογών στις γυναίκες, οι γιατροί πασχίζουν να αναπαράγουν τη ζωή έξω από τη μήτρα. Αυτό δεν είναι εύκολη δουλειά. Παρά τις πολλές συζητήσεις για τα «παιδιά του σωλήνα», η «εξωγένεση» παραμένει μια ιατρική ουτοπία. Αλλά η εξωσωματική γονιμοποίηση, ο γενετικός έλεγχος και άλλες αναπαραγωγικές τεχνολογίες ανοίγουν τον δρόμο για τη δημιουργία τεχνητής μήτρας. Αυτό είναι κάτι που ορισμένες φεμινίστριες μπορεί να εγκρίνουν. Στη δεκαετία του 1970, φεμινίστριες όπως η Shulamith Firestone ύμνησαν την έλευση της ημέρας που οι

129 Brown, J. (2018). *Birth Strike: The Hidden Fight over Women's Work*. Oakland: PM Press, σ. 153, και στο ίδιο θέμα, βλ. Κεφάλαιο 11 «Controlling the Means of Reproduction», σσ. 143–160.

130 *ό.π.*, σ. 144. Η Brown υποστηρίζει ότι η δύσκολη πρόσβαση στην αντισύλληψη και την έκτρωση είναι ο πραγματικός λόγος για το γεγονός ότι μέχρι πρόσφατα, οι γυναίκες στις Ηνωμένες Πολιτείες είχαν υψηλότερο ποσοστό γονιμότητας, προσθέτοντας ότι το 2011 το 45% των γεννήσεων στις Ηνωμένες Πολιτείες ήταν απρογραμματιστές, με την έννοια του ανεπιθύμητου ή του άκαιρου.

γυναίκες θα απελευθερώνονταν από την τεκνοποίηση, την οποία η ίδια θεωρούσε αίτιο της ιστορίας στην καταπίεση.¹³¹ Ωστόσο, αυτή είναι μια επικίνδυνη στάση. Εάν ο καπιταλισμός είναι ένα άδικο, εκμεταλλευτικό κοινωνικό σύστημα, είναι ανησυχητικό να πιστεύουμε ότι στο μέλλον οι διαχειριστές του κεφαλαίου [capitalist planners] θα μπορούσαν να είναι ικανοί να παράγουν το είδος των ανθρώπων όντων που χρειάζονται. Δεν πρέπει να υποτιμούμε αυτό τον κίνδυνο. Ακόμη και χωρίς γονιδιακή επεξεργασία είμαστε ήδη μεταλλαγμένοι, ικανοί, για παράδειγμα, να φέρνουμε εις πέρας την καθημερινή μας ζωή, ενώ γνωρίζουμε ότι συμβαίνουν παντού γύρω μας καταστροφικά γεγονότα, συμπεριλαμβανομένης της καταστροφής του οικολογικού μας περιβάλλοντος και του αργού θανάτου των πολλών ανθρώπων που ζουν αυτή τη στιγμή στους δρόμους μας, τους οποίους προσπερνάμε καθημερινά χωρίς πολλή σκέψη ή συναίσθημα. Αυτό που μας απειλεί δεν είναι μόνο ότι οι μηχανές παίρνουν τον έλεγχο, αλλά και ότι εμείς γινόμαστε μηχανές. Έτσι, δεν χρειαζόμαστε άλλα ρομποτοειδή άτομα που να παράγονται από μια νέα βιομηχανία αναπαραγωγής· αυτή τη φορά βρίσκεται μέσα στα ιατρικά εργαστήρια.

Η γενιά των φεμινιστριών στην οποία ανήκω αγωνίστηκε για να κατοχυρώσει ότι η μητρότητα δεν είναι πεπρωμένο. Δεν είναι όμως και κάτι που πρέπει προγραμματικά να αποφεύγεται σαν να είναι η αιτία της δυστυχίας και της εκμετάλλευσης των γυναικών. Δεν είναι μεγαλύτερη κατάρρα η ικανότητα να γεννήσεις, από το να έχεις μια μήτρα ή ένα στήθος, από την οποία το ιατρικό επάγγελμα (που μας έχει στειρώσει, λοβοτομήσει, γελοιοποιήσει, όταν γεννώντας κλαίγαμε από τον πόνο) πρέπει να μας απελευθερώσει. Ούτε η μητρότητα είναι μια πράξη έμφυλης επιτέλεσης. Αντίθετα, θα πρέπει να κατανοηθεί ως μια πολιτική απόφαση δημιουργίας αξίας. Σε μια αυτοδιοικούμενη αυτόνομη κοινωνία τέτοιες αποφάσεις θα λαμβάνονται συνυπολογίζοντας το συλλογικό μας καλό, τους διαθέσιμους πόρους και την προστασία του φυσικού πλούτου. Ακόμη, σήμερα, τέτοιες σκέψεις δεν μπορούν να αγνοηθούν, όμως η απόφαση να αποκτήσει κάποια παιδί πρέπει επίσης να γίνει αντιληπτή ως η άρνηση να επιτρέψει στους διαχειριστές του κεφαλαίου να αποφασίσουν ποιος/ ποια επιτρέπεται να ζήσει και ποιος/ ποια αντ' αυτού πρέπει να πεθάνει ή ποιος/ ποια δεν μπορεί καν να γεννηθεί.

131 Στο Firestone, S. (1970). *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*. London: Woman's Press, η Firestone υποστήριξε την «απελευθέρωση των γυναικών από την τυραννία της αναπαραγωγικής τους βιολογίας με κάθε τρόπο» ως ένα εγχείρημα το οποίο ωστόσο θα υλοποιηθεί σε μια μετα-επαναστατική κοινωνία (σ. 206). Για μια συζήτηση αναφορικά με τις «Φεμινιστικές ανησυχίες σχετικά με την εξωγένεση» [Feminist Concerns about Ectogenesis], βλ. Murphy, J.S. (1995). *The Constructed Body: AIDS, Reproductive Technology, and Ethics*. New York: SUNY Press, σσ. 113–33. Η Murphy υποστηρίζει ότι η εξωγένεση είναι η ιατρική πρακτική που θέτει την πιο άμεση απειλή στα αναπαραγωγικά δικαιώματα των γυναικών και απαξιώνει περισσότερο τη συμβολή των γυναικών στην αναπαραγωγή. Αναφέρει επίσης τον φόβο ότι η κατασκευή τεχνητής μήτρας θα μπορούσε να οδηγήσει σε «γυναικοκτονίες» (σ. 125). Φαίερστον, Σ. (1983). *Η διαλεκτική του σεξ: ο φάκελος της φεμινιστικής επανάστασης* (μτφ. Γ. Κ. Χατζόπουλος). Αθήνα: Ράππα.

Σημείωση της επιμελτικής/ερευνητικής ομάδας:

Το κείμενο αποτελεί μέρος του Federici, S. (2020). *Beyond the Periphery of the Skin: Rethinking, Remaking, and Reclaiming the Body in Contemporary Capitalism* [Πέρα από την περιφέρεια του δέρματος: Επανεξετάζοντας, ανακατασκευάζοντας και ανακτώντας το σώμα στο σύγχρονο καπιταλισμό]. Oakland, California: PM Press, σσ. 8-22.

ΦΑΣΜΑΤΙΚΟΤΗΤΕΣ ΚΑΙ
ΑΙΣΘΗΤΙΚΕΣ ΠΡΑΚΤΙΚΕΣ

||

ΕΠΙΤΕΛΩΝΤΑΣ ΤΟ ΣΥΝΟΡΟ: ΓΙΑ ΤΟ ΦΥΛΟ, ΤΑ ΔΙΕΘΝΙΚΑ ΣΩΜΑΤΑ ΚΑΙ ΤΗΝ ΤΕΧΝΟΛΟΓΙΑ

URSULA BIEMANN

Μετάφραση: Β. Παπαστάμου

Το βίντεο-δοκίμιο *Επιτελώντας το σύνορο* αρχίζει με ένα πλάνο από το εσωτερικό ενός αυτοκινήτου που διασχίζει την έρημο του Μεξικού κοντά στο Σιουδάδ Χουάρες [Ciudad Juarez]. Εκτός κάδρου η Bertha Jottar σχολιάζει: «Χρειάζεσαι τη διέλευση των σωμάτων ώστε το σύνορο να γίνει πραγματικό, αλλιώς έχεις απλά αυτή τη λογοθετική κατασκευή. Δεν υπάρχει τίποτα φυσικό σχετικά με το σύνορο· είναι ένας άκρως κατασκευασμένος τόπος που αναπαράγεται μέσα από τη διέλευση των ανθρώπων, γιατί χωρίς τη διέλευση δεν υπάρχει σύνορο, σωστά; Είναι απλά μια νοπητή γραμμή, ένα ποτάμι ή είναι απλά ένας τοίχος ... ». ¹³² Σε αυτό το πλάνο κινηματογραφούσα τη γυναίκα που οδηγούσε το αυτοκίνητο και έτσι εγώ η ίδια έγινα αναπόφευκτα μέρος της αφήγησης δρόμου [road narrative], η οποία ξεδιπλώνεται καθώς η Bertha Jottar μιλούσε για τα σύνορα ΗΠΑ-Μεξικού ως έναν εξαιρετικά επιτελεστικό τόπο. Είναι ένας τόπος που συγκροτείται λογοθετικά, μέσα από την αναπαράσταση των δύο εθνών, και υλικά, μέσα από την εγκατάσταση ενός διεθνικού, εταιρικού χώρου στον οποίο υλοποιούνται αλλά και υπερβαίνονται διαφορετικοί εθνικοί Λόγοι. Είναι ένας αμφίθυμος χώρος στις παρυφές δύο κοινωνιών, τηλε-ελεγχόμενος από τις κεντρικές τους εξουσίες.

Ζώνη επεξεργασίας εξαγωγών

Οι αμερικανικές εταιρείες συναρμολογούν τον ηλεκτρονικό τους εξοπλισμό για τη βιομηχανία επικοινωνιών μέσα σε τεχνητά μετα-αστικά βιομηχανικά πάρκα που

132 Η μεξικανή καλλιτέχνης Bertha Jottar παρουσιάζει το βίντεο δοκίμιο *Επιτελώντας το σύνορο* (43 λεπτά, 1999).

εκτείνονται σε μεγάλες εκτάσεις της ερήμου. Ενώ οι επιχειρήσεις έντασης κεφαλαίου [capital-intensive] παραμένουν στον Βορρά, οι επιχειρήσεις έντασης εργασίας [labor-intensive] βρίσκονται νότια του συνόρου. Σε σύντομο χρονικό διάστημα οι μακιλαδόρας [maquiladoras]¹³³ -οι Χρυσόι Μύλοι- εισήγαγαν μια νέα τεχνολογική κουλτούρα επανάληψης, καταγραφής και ελέγχου στις πόλεις της ερήμου. Εδώ παράγονται μικροηλεκτρονικά εξαρτήματα επεξεργασίας πληροφοριών, ιατρικά όργανα, κυβερνοτεχνολογίες, δορυφορικά συστήματα, τεχνολογίες ταυτοποίησης και προσομοίωσης και οπτικά όργανα για την αεροναυτική και στρατιωτική βιομηχανία.

Δεν υπάρχει τίποτα φυσικό σε σχέση με τη διεθνή ζώνη και εξετάζοντας τη από την πλευρά της μεταμοντέρνας θεωρίας, ίσως να μην υφίσταται τίποτα πραγματικό σχετικά με αυτήν. Είναι ένας εξ ολοκλήρου προσομοιωμένος τύπος με προσομοιωμένη πολιτική, μια ζώνη από την οποία έχει εξαλειφθεί πλήρως η ιδέα του δημόσιου. Η στέγαση, το νερό, οι μεταφορές, οι τηλεφωνικές γραμμές, η παροχή ηλεκτρικού ρεύματος, ο φωτισμός του δρόμου, το σύστημα των λυμάτων, η υγειονομική περίθαλψη, η φροντίδα των παιδιών και η εκπαίδευση γίνονται ευθύνη του ατόμου και κατά συνέπεια, η περιοχή αυθόρμητων πρωτοβουλιών της κοινότητας. Αυτοί οι ad hoc σχηματισμοί αγωνίζονται να παρέχουν τις πιο στοιχειώδεις κοινωνικές υπηρεσίες. Είναι σαν να αρχίζεις ξανά από την αρχή. Σε αυτό το είδος τύπου, οποιαδήποτε ανθρωπιστική αξίωση είναι εκτός λειτουργίας. Η μετα-ανθρώπινη εποχή που εκφράζεται σε φουτουριστικές απεικονίσεις, υπολογιστικά παραγόμενες για μας από τις πιο μοδάτες δεξαμενές σχεδίασης [designer tanks] στον Βορρά, εκπληρώνει τη σκοτεινή της πλευρά εδώ στο σύνορο.

Δεν σκοπεύω να δαιμονοποιήσω την τεχνολογία, ο τρόπος με τον οποίο η δική μου ύπαρξη έχει μετασχηματιστεί από τα νέα μέσα σε έναν πιο διασυνδεδεμένο, κινητό και επιταχυνόμενο τρόπο ζωής, είναι σίγουρα ένας από τους λόγους για τους οποίους αποφάσισα να πάω σε αυτή την τοποθεσία παραγωγής υψηλής τεχνολογίας και να τη μετατρέψω, αν και προσωρινά, σε δική μου τοποθεσία παραγωγής ψηφιακής οπτικοποίησης. Ωστόσο, σε αυτό το δοκίμιο θα καταστεί σαφές ότι τα είδη υποκειμενικότητας που παράγει αυτή η νέα διεθνικότητα στον Βορρά είναι εντελώς διαφορετικά από αυτά που παράγει στον Νότο. Οι αναπαραστάσεις των διεθνικών υποκειμένων που παράγονται από τον παγκόσμιο καπιταλισμό διαφέρουν σημαντικά. Ενώ οι Λόγοι για τους διαμένοντες σε τεχνολογικά καταναλωτικές κοινωνίες τείνουν να εξαλείφουν ιδιαιτερότητες που σχετίζονται με την ταυτότητα υπέρ των διεθνικά μετακινούμενων καταναλωτών, εκείνοι που βρίσκονται στο τέλος της παραγωγικής γραμμής υπερπροσδιορίζονται και περιορίζονται από έμφυλες, σεξουαλικοποιημένες, φυλετικοποιημένες και εθνοκοιμημένες αναπαραστάσεις. Αναγνωρίζω μια αυξανόμενη ανάγκη στην πολιτιστική πρακτική να θέσει ερωτήματα φύλου και άλλων κατηγοριών της ταυτότητας, όπως το εθνικό και το εθνικό ανήκειν, στο πλαίσιο των ευρύτερων μετασχηματισμών της δημόσιας σφαίρας, και ιδιαίτερα της αστικής πραγματικότητας. Το ερώτημα που

133 Οι μακιλαδόρας [maquiladoras] ή μακίλα [maquila] -από το maquilar που σημαίνει «συναρμολογώ»- είναι εργοστασιακές μονάδες συναρμολόγησης που εγκαταστάθηκαν από τη δεκαετία του 1960 στο Μεξικό κατά μήκος της συνοριακής γραμμής με τις ΗΠΑ, αξιοποιώντας το φτηνό εργατικό δυναμικό και την ελάχιστη φορολόγηση για την εξαγωγή προϊόντων στις ΗΠΑ. (Σ.τ.Μ.)

εδώ με ενδιαφέρει είναι πώς οι επικρατούσες αναπαραστάσεις σχετίζονται με την υλική πραγματικότητα μιας συγκεκριμένης τοποθεσίας, δηλαδή πώς το σύνορο ως μια μεταφορά για διάφορα είδη περιθωριοποιήσεων υλοποιείται όχι μόνο σε αρχιτεκτονικά και κατασκευαστικά μέτρα αλλά και σε εταιρικές και κοινωνικές ρυθμίσεις του φύλου. Συνεπώς, θα επικεντρωθώ στην κυκλοφορία των γυναικείων σωμάτων στη διεθνή ζώνη και στην κανονικοποίηση των έμφυλων σχέσεων αναπαραστάσης, στη δημόσια σφαίρα, στην ψυχαγωγία και στη βιομηχανία του σεξ και στην αναπαραγωγική πολιτική των μακίλα [maquila]. Μία ζωτική πηγή γι' αυτή την έρευνα προέρχεται από την πλούσια κυβερνο-φεμινιστική θεωρητική δημόσια συζήτηση και την εικαστική πρακτική που πρόσφατα άρχισαν να διερευνούν τη διεμπλοκή του γυναικείου σώματος με την τεχνολογία και την παραγωγή εικόνας. Θα αντλήσω από αυτές τις σύγχρονες φεμινιστικές συζητήσεις ώστε να εξετάσω τις ταυτότητες των συνόρων και την πολύπλευρη ανατρεπτική δυναμική τους. Επιπλέον, προτείνω μια ανάγνωση των κατά συρροή δολοφονιών στο Σιουδάδ Χουάρες διότι μας επιτρέπουν να ρίξουμε μια ματιά στο πώς η αστική πολιτική, η κατά συρροή σεξουαλική βία και η τεχνολογία συγκλίνουν με δραματικό τρόπο αποκαλύπτοντας τα βαθύτερα στρώματα της ψυχοκοινωνικής σημασίας του συνόρου.

Για διάφορους λόγους, οι εδώ εργοστασιακές μονάδες συναρμολόγησης προσελκύουν κυρίως νέες γυναίκες ως εργατικό τους δυναμικό. Εκατοντάδες γυναίκες φτάνουν κάθε μέρα στο Σιουδάδ Χουάρες το οποίο βρίσκεται απέναντι από το Ελ Πάσο του Τέξας, κατά μήκος του Ρίο Γκράντε. Αυτές οι γυναίκες αποτελούν την πλειοψηφία του πληθυσμού της συνοριακής πόλης. Έχουν δημιουργήσει νέους χώρους διαβίωσης και καταναλώνουν τη δική τους κουλτούρα ψυχαγωγίας. Έχουν αλλάξει τις κοινωνικές δομές και τις έμφυλες σχέσεις και, με τον τρόπο αυτό, ξαναγράφουν τα κείμενα των σωμάτων και της κοινωνίας τους. Αυτές οι γυναίκες παράγουν τα εργαλεία που επιτρέπουν αυτό το είδος κυβερνοχώρου το οποίο παρέχει την κινητικότητα και την ελευθερία να καταναλώνεις, μια ελευθερία που δεν απολαμβάνουν οι ίδιες, και ούτε εκατομμύρια άλλες βόρεια του συνόρου. Η δική τους κινητικότητα παραμένει περιορισμένη στα όρια της «ελεύθερης ζώνης» της μετα-φορντικής εργοστασιακής παραγωγής. Είναι τα νέα μέλη του διεθνισμού, αλλά ο τύπος της διεθνικής τους υπηκοότητας λειτουργεί με πολύ διαφορετικούς όρους από αυτόν του διεθνικού καταναλωτή.



Επικοινωνώντας τα σύνορα

Στη γλώσσα των υπεράκτιων εταιρικών επιχειρήσεων οι καθορισμοί της συνοριακής ζώνης ΗΠΑ-Μεξικού είναι πολύ ρητοί. Οποιαδήποτε εγκατάσταση και οποιοδήποτε άτομο μπορεί να ιδωθεί υπό τους όρους της απο-συναρμολόγησης και της επανα-συναρμολόγησης. Οι εταιρείες ανοίγουν ή κλείνουν υποκαταστήματα όπου οι συνθήκες είναι οι βέλτιστες. Οι όροι που χρησιμοποιούνται για την εργασιακή διαδικασία συναρμολόγησης έχουν μεταβιβαστεί στο άτομο που κάνει την εργασία. Πιο συγκεκριμένα, η γυναίκα εργάτρια «τεχνολογικοποιείται» από μια μετα-ανθρώπινη ορολογία που κατακερματίζει και απανθρωπίζει το σώμα της και το μετατρέπει σε ένα αναλώσιμο, ανταλλάξιμο και εμπορεύσιμο εξάρτημα. Η λανθάνουσα βία σε αυτό το είδος γλώσσας έχει πιθανόν εκδηλωθεί πιο καθαρά στις πρόσφατες κατά συρροή δολοφονίες εργατριών στις μακιλαδόρας. Θα επανέλθω αργότερα σε αυτό τον παραλληλισμό.

Η θεωρητικός της επιστήμης Donna Haraway εξέτασε τον ρόλο της γλωσσολογικής αναδιατύπωσης νέων μορφών κυριαρχίας στο σύστημα της πληροφορίας στο οποίο όλα επικοινωνούνται με όρους τιμών, περικοπών δαπανών, ταχύτητας, εγγύτητας, βαθμών ελευθερίας.¹³⁴ Είναι η γλώσσα της λιτότητας, της αποδοτικότητας και της ανταγωνιστικότητας που κάθε εταιρεία κατανοεί, δηλαδή η καθολική μετάφραση των όρων υπό τους οποίους ενεργεί παγκοσμίως. Ας εξετάσουμε μια διαφήμιση για την Ελαμέξ [Elamex Communications] -έναν μεσάζοντα των μακίλα στο Ελ Πάσο του Τέξας- για να αντιληφθούμε πώς αυτό το είδος απεικόνισης τείνει να ενισχύει ορισμένα σύνορα της ταυτότητας, σε αντίδραση προς την κατάρρευση των εθνικών συνόρων στην κοινωνία της πληροφορίας.

Αυτή η συγκεκριμένη διαφήμιση της Ελαμέξ στοχεύει σε εταιρείες των ΗΠΑ που σκέφτονται να μεταφέρουν τις ηλεκτρονικές επιχειρηματικές μονάδες έντασης εργασίας σε υπεράκτιο υπεργολάβο.¹³⁵ Όπως αναμένεται, η διαφήμιση απευθύνεται στον πελάτη στη γλώσσα που αυτός κατανοεί, δηλαδή επικοινωνεί την επιθυμία να περικόψει ένας μέρος του κόστους εργασίας, επικοινωνεί μια ορισμένη διασφάλιση ποιότητας, φορολογική ασπίδα, ταχεία εκκίνηση, εγγύτητα στα κεντρικά γραφεία των αγορών [HQ] και των ΗΠΑ, γρήγορο χρόνο παράδοσης, χαμηλά έξοδα μεταφοράς, άμεση τηλεφωνική επικοινωνία, εγγύτητα στο αεροδρόμιο, κ.λπ. Με αυτούς τους όρους η εργασία είναι μόνο ένας αριθμός: 1 δολάριο ανά ώρα, αλλά αναπαρίσταται επίσης ως μια αποπροσωποποιημένη, μετρήσιμη μονάδα, όπως οποιοδήποτε άλλο κίνητρο που προσφέρεται ώστε να δελεάσει τους κατασκευαστές να παύσουν τις δραστηριότητές

134 Haraway, D. (1991). *A Cyborg Manifesto*. Στο *D. Haraway, Simians, Cyborgs and Women - the Reinvention of Nature*. NY: Routledge.

Haraway, D. J. (2014). *Ανθρωποειδή, κυβόργια και γυναίκες: Η επανεπίνοηση της φύσης* (μτφ. Π. Μαρκέτου). Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

135 Η Ελαμέξ είναι ο κατασκευαστής με τα περισσότερα συμβόλαια στο Μεξικό με ετήσιες πωλήσεις 129 εκατομμυρίων δολαρίων ΗΠΑ (το 1998) και 17 βιομηχανικών εργοστασιακών μονάδων με δραστηριότητες σε ηλεκτρονικές και ηλεκτρομηχανικές συναρμολογήσεις για τα αυτοκίνητα, τις τηλεπικοινωνίες, τις περιφερειακές συσκευές υπολογιστών, τις στρατιωτικές και ιατρικές βιομηχανίες. Αυτή η διαφήμιση κυκλοφόρησε σε περιοδικά βιομηχανικού εμπορίου στα μέσα της δεκαετίας του 1980. (www.elamex.com)

τους στον εθνικό χώρο και να τις εγκαταστήσουν στην ελεύθερη ζώνη. Αντιθέτως, θα υποστήριζα ότι η εικόνα μιλάει μια εντελώς διαφορετική γλώσσα. Επικοινωνεί ένα πλέγμα ψυχολογικών, κοινωνικών και ιστορικών σχέσεων που καταστέλλονται από ορθολογικά επιχειρήματα αποδοτικότητας.

Στη συννοριακή ζώνη όλοι μετασχηματίζονται σε διεθνικά υποκείμενα, και ιδιαίτερα οι εθνοτικοί λαοί αρθρώνουν αυτό τον Λόγο. Μόνο στα σώματα που επιτρέπουν στον εαυτό τους να καταγράφονται, να ανταλλάσσονται, να μετατρέπονται σε εμπόρευμα και να ανακυκλώνονται, θα χορηγείται η βίζα εισόδου που επιτρέπει μια κάποια κινητικότητα στον διεθνικό χώρο. Η διαφήμιση λειτουργεί, κατ' αρχάς, ως μια τεχνολογία της επιτήρησης στο ότι τοποθετεί τις δύο γυναίκες που παρουσιάζει μέσα στα όρια φυλετικών και σεξουαλικών κριτηρίων. Στα αριστερά έχουμε αυτό που αναμένεται να αναγνωρίσουμε ως ένα προφίλ Αζτέκας γυναίκας με κόκκινες, λευκές και πράσινες μεταξωτές κορδέλες υφασμένες στις πλεξούδες τους, και στα δεξιά έχουμε ένα γενικό προφίλ Ασιάτισσας με χτένισμα σε γραμμή pageboy [κούρεμα μεσαίου μήκους που χτενίζεται με καμπύλη ή μπούκλα μόνο προς τις άκρες των μαλλιών] και αϊλάινερ που προσομοιώνει τα σχιστά μάτια. Και οι δύο γυναίκες φορούν ένα είδος εθνικής παραδοσιακής ενδυμασίας έτσι ώστε πέρα από έναν φυλετικοποιημένο Λόγο η εικόνα συνδέει ξεκάθαρα τις γυναίκες με μια γενική εξωτική/ερωτική εθνική οντότητα. Αυτό τις μειώνει περαιτέρω σε ένα γεω-σώμα, ένα σώμα που μετατρέπεται σε μια αλληγορία για ένα έμφυλο, φυλετικοποιημένο και εθνικοποιημένο σώμα ανθρώπων των οποίων οι εθνικές αρετές συνδέονται στενά με εταιρικά συμφέροντα. Παρ' όλο που αυτή η διαδικασία εθνικοποιεί το γυναικείο σώμα, θηλυκοποιεί επίσης τους υπεράκτιους εθνικούς χώρους του Μεξικού και των Φιλιππίνων, που είναι η άλλη χώρα στην οποία υποτίθεται ότι αναφέρεται αυτή η διαφήμιση.

Ιστορικά, τα σώματα των γυναικών έχουν ενσωματώσει την επιθυμία για κατάκτηση. Στο κείμενο της Anne McClintock «The porno-tropics of the European imagination» [Οι πορνο-τροπικοί της ευρωπαϊκής φαντασίας] η γυναικεία φιγούρα χαρτογραφείται ως ο δείκτης του ορίου της αυτοκρατορίας, ως η διαμεσολαβητική φιγούρα στο κατώφλι του θηλυκοποιημένου χώρου της άγνωστης γης [terra incognita]. Η McClintock εξηγεί αυτό τον σχηματισμό με τη βαθιά, αν όχι παθολογική, αίσθηση του ανδρικού άγχους και της απώλειας του ορίου όταν αυτός αφήνει τον γνωστό κόσμο για να εξερευνήσει το άγνωστο. Από την αρχή, η θηλυκοποίηση της γης ήταν μια στρατηγική βίαιου περιορισμού, που ανήκει στη σφαίρα τόσο της ψυχανάλυσης όσο και της πολιτικής οικονομίας.¹³⁶ Η παραγωγή αυτών των ιστορικά διαμορφωμένων επιθυμιών στη διαφήμιση της Ελαμέξ φέρνει στο προσκήνιο τον ρόλο που αυτές οι επιθυμίες διαδραματίζουν στην παροχή της γυναικείας εργασίας, τοποθετώντας τα σώματα των γυναικών εντός των φανταστικών αφηγήσεων της αποικιακής κατάκτησης. «Το Μεξικό κερδίζει την Άπω Ανατολή κατά 10.000 μίλια», αναφέρει ο τίτλος. Σε αυτό το τόσο οικείο σενάριο, οι δύο γυναίκες έρχονται αντιμέτωπες μεταξύ τους, έτοιμες να χρησιμοποιήσουν τη σεξουαλικότητα και θηλυκότητά τους για να αναμετρηθούν για χάρη του άνδρα εταιρικού εργοδότη.

136 McClintock, A. (1995). *Imperial Leather Race, Gender and Sexuality in the Colonial Context*. NY: Routledge, σσ. 23-24.

Οι φυλετικοποιημένες και έμφυλες φιγούρες τους γίνονται αυτές που αρθρώνουν το σύνορο, αυτή την εύθραυστη γραμμή που σηματοδοτεί τις παρυφές του εθνικού σώματος. Είναι εδώ, σύμφωνα με τον εθνικ(ιστικ)ό Λόγο, από όπου προέρχονται όλες οι ασθένειες, η παρανομία, η μόλυνση και η φτώχεια. Αυτή είναι η πιο ευάλωτη, διαπερατή τοποθεσία, ο τόπος όπου τα άγχη τείνουν να συγκεντρώνονται. Ποια άραγε είναι καλύτερη τοποθεσία από αυτή για να εντοπίσεις τον πανικό της εθνικής ταυτότητας; Πάνω απ' όλα, οι πελάτες των ΗΠΑ πρέπει να είναι εξασφαλισμένοι ότι τα υπεράκτια γυναικεία σώματα δεν είναι εκτός ελέγχου. Η διαφήμιση υπογραμμίζει την εξασφάλιση ενός εξημερωμένου, υπάκουου, αξιόπιστου και πειθαρχημένου γυναικείου εργατικού δυναμικού. Τα περιποιημένα χέρια της πληρούν τα εταιρικά πρότυπα: το πρόσωπό της εκφράζει σοβαρότητα, συγκέντρωση και ακρίβεια, η μορφή της δεν προδίδει κανένα συναίσθημα. Εν ολίγοις, αναπαριστά τη ρέπλικα, το ίδιο το εργαλείο. Κρατώντας τον ημιαγωγό στο χέρι της, αυτή γίνεται ένα με αυτόν, το σώμα της εγγράφεται σε μια ρομποτική λειτουργία: το τσιπ γίνεται η προέκταση του χεριού της και παίρνει τη θέση του άνω κορμού της. Το σώμα της έχει γίνει πλήρως τεχνολογικοποιημένο.

Μια κυβερνο-φεμινιστική οπτική ερμηνεύει την εικόνα της οργανικής/μηχανικής συννοριακής συγχώνευσης ως δυνητικά ενδυναμωτικής καθώς -τουλάχιστον- γκρεμίζει τις απόπειρες δημιουργίας αναπαράστασης ενός σταθερού, κυρίαρχου υποκειμένου. Παρά τους ενδοιασμούς που έχω στο να αποδώσω ενδυναμωτικές ποιότητες σε αυτή τη συγκεκριμένη εικόνα της Ελαμέξ εξαιτίας των έμφυλων και φυλετικών στερεοτύπων, τα οποία άλλωστε ενισχύει, αναγνωρίζω ότι τα υποκείμενα χαμπλών προδιαγραφών του συμπλέγματος υψηλής τεχνολογίας σπάνια αναπαρίστανται έστω και ελάχιστα στο διαφημιστικό συγκείμενο. Οι διαφημιστικές αναπαραστάσεις συνήθως προβάλλουν μόνο σχεδιαστές και χρήστες υψηλών προδιαγραφών οι οποίοι στη συνέχεια επωφελοούνται από τις εκθαμβωτικές εικόνες που σχετίζονται με τις φουτουριστικές τεχνολογίες οι οποίες βελτιώνουν την κοινωνική τους εικόνα και την αξία τους στην αγορά εργασίας, ενώ άλλοι συμβάλλοντας στη βιομηχανία –για παράδειγμα οι γραμματειακοί υπάλληλοι και το προσωπικό συντήρησης στον γραφειακό κλάδο ή οι τεχνίτριες και οι εργάτριες συναρμολόγησης στον βιομηχανικό κλάδο– αποκλείονται συστηματικά από αυτές τις αναπαραστάσεις. Πιο συχνά, οι γυναίκες των μακίλα εμφανίζονται σε μάλλον μουντές αναπαραστάσεις που σχετίζονται με Λόγους φτώχειας και εκμετάλλευσης σε κοινωνιολογικά και αναπτυξιακά συγκείμενα. Γιατί πρέπει να πληρώσω τον νεαρό άνδρα τεχνικό 120 δολάρια την ώρα για να επιδιορθώσει τον υπολογιστή μου ενώ η νεαρή γυναίκα εργάτρια που τον συναρμολόγησε λαμβάνει μόνο 1 δολάριο την ώρα; Πρόκειται επίσης για ένα ζήτημα της αναπαράστασης και της επιτελεστικής της δύναμης.

Η διαφήμιση της Ελαμέξ λειτουργεί μέσω ενός διπλού Λόγου με τον οποίο συντονίζονται και γίνονται διαχειρίσιμες οι προφανώς άμεσα αντιτιθέμενες εγγραφές των φυσικοποιημένων και τεχνολογικοποιημένων σωμάτων. Εδώ, ο κανονιστικός σύνδεσμος μεταξύ «του θηλυκού» και «του φυσικού» αντικαθίσταται όχι από μια άλλη ξεκάθαρη εξίσωση, αλλά περισσότερο από τη δυσάρεστη ταύτιση του θηλυκού με μια αβέβαιη ανάμειξη του φυσικού και του τεχνολογικού. Σε αυτή την περίπλεξη του μηχανισμού και του φύλου, το φυσικό γυναικείο σώμα αποδιάρθρώνεται, εγγράφεται στη μηχανή και επαναενσωματώνεται ατομικά ως το «χέρι» ή το «μάτι» ενός νέου εταιρικού συνόλου. Αυτά συμβαίνει να είναι τα μέρη του σώματος -τα μάτια και τα δάκτυλά της- για τα οποία μια γυναίκα των μακίλα προσλαμβάνεται, επειδή η ψηφιακή

και μικροηλεκτρονική εργοστασιακή παραγωγή απαιτεί τόσο μεγάλη οπτική ακρίβεια όσο και απτική επιδεξιότητα. Αλλά τα βιολογικά της μέρη την καθιστούν επίσης εύθραυστη και ευάλωτη. Η όραση της είναι αρκετά οξεία για περίπου οκτώ χρόνια, αλλά μετά εκείνη θα πρέπει να αντικατασταθεί από μία καινούργια νεαρή εργάτρια.



Η βιολογική της όραση καταναλώνεται στην κατασκευή των τεχνολογιών οπτικοποίησης στην οποία βασίζεται η κοινωνία μας. Ανήκει στη διαδικασία της περιοδικής αντικατάστασης από άλλα σώματα, χρειάζεται να ανακυκλώνεται συνεχώς.

Η ψυχαναγκαστική επιθυμία να βλέπουμε και να κάνουμε κάτι ορατό είναι ένα από τα καθοριστικά χαρακτηριστικά της βιομηχανικής κοινωνίας, όπως με μεγάλη ακρίβεια αναλύει ο Mark Seltzer σε ό,τι αφορά το σύμπλεγμα σώματος-μηχανής στα τέλη του προηγούμενου αιώνα.¹³⁷ Αυτή η επιθυμία οδήγησε επιστήμονες και μηχανικούς να αναπτύξουν ένα οπλοστάσιο διατάξεων [apparatuses] και οργάνων για να πολλαπλασιάσουν την ισχύ του ανθρώπινου ματιού. Στη δεκαετία του 1990, η Rosi Braidotti παρατήρησε ότι το βιοτεχνολογικό βλέμμα διείσδυσε στην πολύ βαθιά δομή της οργανικής ύλης, διακρίνοντας το αόρατο, αναδιαρθρώνοντας αυτό που δεν έχει ακόμα σχήμα.¹³⁸ Η επιθυμία να κάνουμε τα πάντα ορατά είναι επίσης μια επιταγή να κάνουμε τα πράγματα ευανάγνωστα και κυβερνήσιμα: την ίδια στιγμή εκφράζει μια φαντασία της επιτήρησης και μια ανάγκη για ενσωμάτωση.¹³⁹ Οι κύριες οπτικές τεχνολογίες που παράγονται στο σύνορο εκφράζουν τη μεγάλη σημασία που έχει η τεχνητή όραση για την εξουσία, στο σήμερα και στο μέλλον. Ιατρική και κυβερνοοπτική επιστήμη, επιτήρηση, δορυφορικές τεχνολογίες ακτίνων Χ, μικροσκοπικά και τηλεσκοπικά, οπτικοακουστικά μέσα και εικονικές τεχνολογίες, ταυτοποίηση, σάρωση, ψηφιοποίηση, έλεγχος και προσομοίωση ηλεκτρονικών: όλα αυτά σχεδιάζουν τη σχέση μεταξύ τού να βλέπεις και να εξασκείς την εξουσία, μεταξύ όρασης και εποπτείας.

137 Seltzer, M. (1992). *Bodies and Machines*. NY: Routledge, σ. 95.

138 Braidotti, R. (1994). *Nomadic Subjects, Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. NY: Columbia University Press, σ. 43.

Μπραϊντότι, Ρ. (2014). *Νομαδικά υποκείμενα: Ενσωματότητα και έμφυλη διαφορά στη σύγχρονη φεμινιστική θεωρία* (μτφ. Α. Σηφάκη, Ο. Τσιακάλου, επιμ. Α. Σηφάκη). Αθήνα: Νήσος.

139 Seltzer, M. (1992). *Bodies and Machines*. NY: Routledge, σ. 96.

Η Haraway προσπαθεί να διασώσει την ικανότητα τού να βλέπεις από μια αποσωματοποιημένη τεχνολογικά κυκλώπεια όραση του φαλλοκεντρικού είδους και να την επανακτήσει για τον φεμινιστικό Λόγο. Στις «Τοποθετημένες γνώσεις» επικαλείται μια ενσώματη αντικειμενικότητα και προτείνει να μάθουμε να βλέπουμε με σύνθετους, πολλαπλούς τρόπους, με επιμέρους προοπτικές [partial perspectives] που καταρρίπτουν την ιδέα της παθητικής όρασης υπέρ της έννοιας του ματιού ως ενός ενεργού αντιληπτικού συστήματος που συνεχώς μεταφράζει και που συνεχώς λογοδοτεί.¹⁴⁰

Στην παρούσα κατάσταση αυτού που μοιάζει ως παγκόσμια αναπόφευκτο είναι, ίσως, πιο σημαντικό από ποτέ να εξετάσουμε ποιες είναι οι πιθανότητες της ζωής και της ζώσας θηλυκότητας σε έναν σάιμποργκ κόσμο, όπως προτείνει η Haraway, και να επανεγκαταστήσουμε τις έννοιες της ενικότητας [singularity] και της υποκειμενικότητας εντός του Λόγου που λειτουργικοποιεί το γυναικείο σώμα στον μέγιστο βαθμό. Η ιστορία της Κόντσα, στη συνέχεια του κειμένου, είναι ένα παράδειγμα μιας μη εκμεταλλεύσιμης, μη θεαματικοποιημένης περίπτωσης. Πολλές καταγραφές έχουν ήδη συσχετίσει τους μηχανισμούς περιορισμού που επιδρούν στις ζωές των γυναικών στο σύνορο. Επέλεξα να μην επικεντρωθώ στα μέσα καταστολής στο βίντεό μου *Επιτελώντας το σύνορο* γιατί θεωρώ ότι η αλλαγή δεν είναι ζήτημα πληροφορίας. Αλλά θέλω να περιγράψω πιο λεπτομερώς τις συνθήκες εδώ, καθώς αποτελούν παράδειγμα των σχέσεων μεταξύ φύλου, σώματος και τεχνολογίας με ξεκάθαρο τρόπο.

Τεχνολογίες ελέγχου

Οι τεχνολογίες του συνωριακού και εργασιακού ελέγχου που είναι εγκατεστημένες στο Χουάρες καθιστούν βίαια προφανείς τις σχέσεις μεταξύ όρασης, εγρήγορης, εξουσίας και σωμάτων. Οι εργατικές οργανώσεις απαγορεύονται αυστηρά στο Χουάρες και ένας από τους σημαντικότερους λόγους για τους οποίους οι μακιλαδόρας προτιμούν τις γυναίκες εργάτριες είναι επειδή υποτίθεται πως είναι πιο υπάκουες και λιγότερο πιθανό να οργανωθούν σε σωματεία. Επίσης, δεδομένου ότι οι έφηβες γυναίκες εργάτριες είναι συχνά οι μόνες με εισόδημα στην οικογένεια, υπάρχει μεγάλη πίεση από τα ανδρικά μέλη της οικογένειας στις γυναίκες να συναινέσουν στις υφιστάμενες συνθήκες εργασίας για να σώσουν τις δουλειές τους. Το πρόγραμμα των μακίλα στηρίζεται έντονα στις κυρίαρχες πατριαρχικές οικογενειακές σχέσεις. Ούτως ή άλλως, τα τελευταία χρόνια, ολόκληρη η βιομηχανική ζώνη είναι διασυνδεδεμένη μέσω ενός δικτύου υπολογιστών, και τα εργοστάσια έχουν καθιερώσει μαύρες λίστες με τα ονόματα των ανεπιθύμητων ατόμων, ξεκινώντας με δολοφόνους, εγκληματίες και «εχθρούς» των μακίλα, δηλαδή ανθρώπους που προσπαθούν να αλλάξουν τις συνθήκες στις μακιλαδόρας. Οι μαύρες λίστες αυτού του είδους απαγορεύονται διά νόμου επειδή, εάν σε κάποια επιτραπεί να φύγει από ένα εργοστάσιο, δεν υπάρχει καμία πιθανότητα να βρει εργασία πουθενά αλλού στη ζώνη. Η ακτιβίστρια για την εργασία Ciripiana J. Herrera μου είπε ότι απολύθηκε, μαζί με δύο άλλες συναδέλφισες,

140 Haraway, D. (1991). *Situated Knowledge*. Στο *Simians, Cyborgs and Women - the Reinvention of Nature*. NY: Routledge.

Haraway, D. J. (2014). *Ανθρωποειδή, κυβόργια και γυναίκες: Η επανεπίνοηση της φύσης* (μτφ. Π. Μαρκέτου). Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

επειδή ζήτησαν μια καφετέρια.¹⁴¹ Το εργοστάσιό τους βρισκόταν έξω από το βιομηχανικό πάρκο και για πολλά εκατομμύρια εργατριών δεν υπήρχε μέρος για να τρώνε μεσημεριανό. Δεν μιλάμε καν για τη δημιουργία ενός σωματείου, για τη μισθολογική πολιτική, τους κινδύνους για την υγεία ή τα ανθρώπινα δικαιώματα. Οι γυναίκες φοβούνται ότι θα χάσουν τις δουλειές τους εξαιτίας της παραμικρής ανυπακοής, ότι δεν θα μπορέσουν να ξαναβρούν ποτέ άλλη και ότι θα επιβάλουν τις συνέπειες στις οικογένειές τους.

Για τη μεξικανική κυβέρνηση το πρόγραμμα των μακιλαδόρας είναι στρατηγικά σημαντικό για την οικονομία: κατατάσσεται πολύ υψηλότερα από οποιοδήποτε άλλο εθνικό έσοδο από το πετρέλαιο ή τον τουρισμό. Η κυβέρνηση παρακολουθεί στενά τα συμφέροντα των μακίλα. Και μπορούμε να υποθέσουμε ότι ο σκοπός της ισχυρής στρατιωτικής παρουσίας των ΗΠΑ δεν είναι απλά να εμποδίσει τους «παράνομους» να διασχίσουν το σύνορο, αλλά επίσης να προστατεύσει τη γιγαντιαία βιομηχανική επένδυση των ΗΠΑ στη μεξικανική επικράτεια. Η Guillermina Villalva Valdez, ηγετική ακτιβίστρια για την εργασία και ακαδημαϊκός, η οποία ήταν εξαιρετικά υποστηρικτική κατά τη διάρκεια της πρώτης επίσκεψής μου στο Χουάρες το 1988, πέθανε σε αεροπορικό δυστύχημα πηγαίνοντας προς το Τέξας, το 1991. Στο μικρό αεροπλάνο, που εξερράγη στον αέρα πιθανότατα λόγω βόμβας, βρισκόταν επίσης άλλες τέσσερις βασικές προσωπικότητες του εργατικού κινήματος. Οι εργασιακές δραστηριότητες παρακολουθούνται στενά από το δικτυωμένο εταιρικό σύστημα.¹⁴²

Η διαχείριση του χρόνου είναι ένα άλλο αποτελεσματικό μέσο ελέγχου. Για πρακτικούς λόγους τα βιομηχανικά πάρκα εγκαθίστανται στα περίχωρα της πόλης. Τα τακτικά μέσα μαζικής μεταφοράς δεν πηγαίνουν εκεί, οπότε στην αλλαγή της βάρδιας ιδιωτικές εταιρείες πηγαionoφέρουν τις εργάτριες από το κέντρο της πόλης στις εργοστασιακές μονάδες με εξωφρενικό αντίτιμο που μπορεί να απορροφήσει έως και το ένα τρίτο του μηνιαίου μισθού κάποιας. Πριν από το ξημέρωμα η εργάτρια φεύγει από τον οικισμό στην περιφέρεια, περπατά μέχρι τον σταθμό των λεωφορείων στο κέντρο της πόλης και κάνει μια διαδρομή μιας ώρας με το λεωφορείο για να φτάσει στη μακίλα, προκειμένου να κάνει την πρωινή βάρδια στις έξι η ώρα. Αφιερώνει εννέα ώρες στις εργοστασιακές μονάδες και επιστρέφει στο σπίτι με τον ίδιο τρόπο. Αυτό δεν της αφήνει χρόνο να ζήσει, ούτε χρόνο να σκεφτεί, ούτε χρόνο να οργανωθεί. Η βασανιστική επένδυση χρόνου των εργατριών επιτρέπει την περαιτέρω ανάπτυξη της τεχνολογίας η οποία επιταχύνει τις ζωές μας. Στο δοκίμιο του *Going at Different Speeds* [Πηγαίνοντας με διαφορετικές ταχύτητες], ο Andrew Ross αναγνωρίζει τις διαφοροποιήσεις της ταχύτητας και τη σχετική έλλειψη του χρόνου ως τις βασικές αρχές για την άνιση ανάπτυξη στην παγκόσμια οικονομία. «Πέρα από μια κρίσιμη ταχύτητα», αναφέρει ο Ivan Illich, «κανείς δεν μπορεί να εξοικονομήσει χρόνο χωρίς να αναγκά-

141 Η Cipriana Herrera εργάζεται για το Centro de investigación y solidaridad (CISO) [Κέντρο έρευνας και αλληλεγγύης].

142 Η Guillermina Villalva Valdez ήταν ιδρύτρια του COMO (centro de organisation para mujeres obreras) [Κέντρου οργάνωσης για εργαζόμενες γυναίκες] στο οποίο οι γυναίκες εργάτριες εκπαιδευόνταν και πολιτικοποιούνταν.

σει κάποιον άλλο να τον χάσει».¹⁴³

Στο ηλεκτρονικά δικτυωμένο σύστημα των μακίλα, κάθε άτομο ταυτοποιείται και το προφίλ του καταγράφεται. Ο χρόνος, η παραγωγικότητα και το σώμα της γυναίκας εργάτριας ελέγχονται αυστηρά πολλές φορές από λευκούς άνδρες διευθυντές. Ο έλεγχος του σώματος φτάνει μέχρι το σημείο να απαιτείται μηνιαίος έλεγχος του κύκλου για να διασφαλιστεί ότι η εργαζόμενη δεν είναι έγκυος. Η αναγκαστική αντισύλληψη και τα τεστ εγκυμοσύνης βρίσκονται στην ημερήσια διάταξη και είναι περιττό να πούμε ότι η εγκυμοσύνη σημαίνει άμεση απόλυση. Η αναπαραγωγή αυτών των σωμάτων γίνεται αυστηρά ελεγχόμενη από τη στιγμή που είναι αποφασισμένα να είναι παραγωγικά. Η ταχεία εκβιομηχάνιση έχει επιβάλει αρκετά βίαιους μετασχηματισμούς ανάμεσα σε αντιφατικές καταγραφές δημόσιων και ιδιωτικών χώρων, αφενός ανάμεσα στην εργασία και στο εργοστάσιο, και αφετέρου στο σπίτι και στην οικογένεια, ή, πιο γενικά, ανάμεσα στο οικονομικό και στο σεξουαλικό. Στο Μεξικό, όπως οπουδήποτε αλλού, αυτές οι καταγραφές έχουν παραδοσιακά διαιρεθεί σύμφωνα με τη σεξουαλική διαφορά. Οι γυναίκες φρόντιζαν την οικιακή σφαίρα ενώ οι άνδρες της οικογένειας -πατέρας, θείοι, αδελφοί- συντηρούσαν οικονομικά την οικογένεια. Αυτό που έχει βιώσει το Χουάρες σε ένα σύντομο χρονικό διάστημα είναι η ενοποίηση των χωριστών σφαιρών του ιδιωτικού, θηλυκού, οικιακού χώρου της αναπαραγωγής και κατανάλωσης, και του δημόσιου, ανδρικού χώρου της παραγωγής. Με την απασχόληση κυρίως νέων γυναικών, αυτά τα παραδοσιακά μοτίβα μετασχηματίζονται δυναμικά και, βεβαίως, όχι χωρίς σύγκρουση. Δεν αποτελεί έκπληξη το γεγονός ότι η γυναίκα εργάτρια αναδύεται ως η κεντρική φιγούρα αυτής της σύγκρουσης καθώς ενσαρκώνει τις δύο λειτουργίες της παραγωγής και της αναπαραγωγής. Αυτή είναι το ενσώματο πρόβλημα που χρειάζεται περιορισμό και διαχείριση.

Μετά τη Συμφωνία Ελεύθερου Εμπορίου Βόρειας Αμερικής [NAFTA], το σύνορο έχει υλοποιήσει αυτή τη σύγκρουση σε μία όλο και πιο εντυπωσιακή κλίμακα, δεδομένου ότι η συμφωνία διασφαλίζει την ελεύθερη ροή αγαθών, αλλά εμποδίζει το ελεύθερο πέρασμα των ανθρώπων που παράγουν τα αγαθά. Η διέλευση των εμπορευμάτων αντιστοιχεί σε σχέσεις καλής γειτνίασης, ενώ η διέλευση των ανθρώπων ποινικοποιείται και αστυνομεύεται. Το σύνορο γίνεται και μια μεταφορά αλλά και ένας πραγματικός υλικός θεσμός που κεφαλαιοποιεί τις διαφορές ανάμεσα στο οικονομικό και στο σεξουαλικό.

Σεξουαλικοποιώντας την επικράτεια

Μία επίγνωση από τις πιο καθηλωτικές και ενδεχομένως τις πιο δυσάρεστες που απέκτησα στα σύνορα, είναι ότι η διεθνής εργασία στον Νότο δεν είναι μόνο θηλυκοποιημένη αλλά και σεξουαλικοποιημένη. Οι γυναίκες εργάτριες κυριολεκτικά εγκαλούνται για τη σεξουαλικότητά τους. Πρακτικά μιλώντας, μια νεαρή γυναίκα στο Χουάρες έχει τρεις επιλογές: να γίνει εργάτρια συναρμολόγησης εάν δεν έχει γίνει αποδεκτή στο εργοστάσιο λόγω ανεπαρκούς εκπαίδευσης, μπορεί να γίνει οικιακή

143 Ross, A. (1999). *Going at Different Speeds*. Στο *Readme! Filtered by nettime*. NY: Autonomedia, σ. 174.

βοηθός και να εργάζεται ως υπηρέτρια σε μια ιδιωτική κατοικία· όμως εάν δεν μπορεί να επιδείξει καμία σύσταση για μια τέτοια θέση η μόνη της επιλογή είναι η πορνεία [prostitution]. Ωστόσο, η εξασφάλιση μιας εργασίας σε εργοστάσιο δεν είναι πάντα το τέλος της ιστορίας. Οι χαμηλοί μισθοί αναγκάζουν πολλές γυναίκες να αναζητήσουν συμπληρωματικό εισόδημα από την πορνεία τα Σαββατοκύριακα. Οι σεξουαλικές και εργασιακές αγορές αλληλοδιεισδύουν εντός αυτού του οικονομικού κανόνα. Το ποσό του ενός δολαρίου την ώρα, που ανέφερα νωρίτερα στη συζήτησή μου για τη διαφήμιση της Ελαμέξ, ευθύνεται επίσης για τη σεξουαλικοποίηση της υπεράκτιας αγοράς εργασίας γιατί ωθεί τις γυναίκες στο να είναι οριακά ένα με το σεξ.



Το ποσό σημαίνει επίσης ότι η μαστροπεία [rimping] λαμβάνει χώρα σε ένα εταιρικό επίπεδο. Όχι ότι οι διεθνικές εταιρείες αποκομίζουν τα κέρδη από την πορνεία, αλλά επωφελούνται από το να καρπώνονται την εργασία για ψίχουλα, καθιστώντας τις γυναίκες εξαρτημένες από την εμπορευματοποίηση των σωμάτων τους. Η πορνεία δεν αποτελεί απλώς αναπόσπαστο μέρος μιας αφορολόγητης καταναλωτικής κραιπάλης αλλά είναι ένα δομικό μέρος του παγκόσμιου καπιταλισμού. Από το κλείσιμο του συνοριακού φράχτη και τη στρατιωτική επιβολή του στη δεκαετία του 1990 ο ανταγωνισμός έγινε πιο σκληρός ανάμεσα στις επαγγελματίες εκδιδόμενες και σε ένα αυξανόμενο αριθμό νέων, συχνά έφηβων, εργατριών στις μακίλα, οι οποίες εκδίδουν τους εαυτούς τους τα Σαββατοκύριακα. Η δυναμική στα σύνορα δείχνει ξεκάθαρα ότι ενώ οι πελάτες οι οποίοι ξοδεύουν τα αμερικάνικα δολάρια τους στο Χουάρες όλο και λιγοστεύουν, η πορνεία αυξάνεται. Με άλλα λόγια, η πορνεία δεν παράγεται από τη ζήτηση των πελατών, όπως πιστεύεται συνήθως, αλλά από την ανάγκη των γυναικών να παράγουν έσοδα. Αρχικά, αυτές οι γυναίκες πρόσφεραν σεξουαλικές υπηρεσίες σε οποιονδήποτε μπορούσε να πληρώσει γι' αυτές. Σταδιακά, ωστόσο, αυτή η κατάσταση πυροδότησε μια βιομηχανία ψυχαγωγίας, και δεν είναι αμελητέο να σημειωθεί ότι εδώ στο Χουάρες, όπου η πορνεία αναδύθηκε από μια οικονομία των μακίλα, οι περιοχές του σεξ είναι απαλλαγμένες από τη μαστροπεία.

Στον επίσημο μιντιακό Λόγο, το σύνορο αναπαρίσταται πάντα ως ένας τόπος παραβατικότητας, ακολασίας και πορνείας, ένας μαγνήτης για όλα τα υποκείμενα που δεν ανταποκρίνονται στα ηθικά πρότυπα της κοινωνίας. Τα μέσα ενημέρωσης σπάνια

χαρμίζουν έστω δυο λόγια για το γεγονός ότι αυτές οι συνθήκες έχουν κατασκευαστεί από τη βιομηχανία των μακίλα, η οποία εφαρμόζει το σχέδιο της ελεύθερης ζώνης που σχεδιάστηκε και υπογράφηκε τόσο από τις πολυεθνικές διοικήσεις όσο και από τους ανθρώπους του Dow Jones. Τα μέσα ενημέρωσης, φαίνεται, έχουν μπερδέψει το αποτέλεσμα με την αιτία. Δεν είναι ότι με ενδιαφέρει ιδιαίτερα η ανίχνευση των απλών σχέσεων αιτιότητας. Σε μία εξαιρετικά σύνθετη τοποθεσία, όπως το σύνορο, μπορεί να είναι πιο γόνιμο να καταγράψουμε τη συγχρονικότητα των γεγονότων και να επισημαίνουμε αντιστοιχίες χωρίς απαραίτητα να οικοδομούμε ένα συνολικό θεωρητικό πλαίσιο. Επίσης, φαίνεται ανεπαρκές να προσφέρουμε βιαστικές ερμηνείες για σχηματισμούς που είναι αρκετά εύπλαστοι και ευμετάβλητοι. Στο σύνορο οι ταυτότητες διαρκώς σχηματίζονται και καταρρέουν, συμμορφώνονται και παραβαίνονται. Και το τελευταίο πράγμα που θέλω να προτείνω είναι κάποιες εύκολες κατηγορίες για τους νέους τύπους της υποκειμενικότητας που αναπτύσσονται αυτή τη στιγμή. Και ένα πράγμα που δεν πρέπει να ξεχνάμε είναι ότι υπάρχει μεγάλη αμφιθυμία εντός της συγχρονικότητας που προκαλείται από αντικρουόμενα συμφέροντα και ανταγωνιστικές επιθυμίες.

Συμβαίνει, ωστόσο, η σεξουαλικότητα να έχει γίνει ένας τόπος όπου οι επιθυμίες για αυτοέκφραση και μηχανισμούς ελέγχου συγκλίνουν βίαια. Χιλιάδες θέσεις εργασίας συναρμολόγησης έχουν δημιουργηθεί στην έρημη πόλη Χουάρες, και οι γυναίκες είναι αυτές που τις παίρνουν. Καθώς οι έμφυλες σχέσεις καθορίζονται σε μεγάλο βαθμό από τα οικονομικά, η αντιστροφή των εισοδηματικών μοντέλων είχε άμεσο αντίκτυπο στον τρόπο με τον οποίο οι γυναίκες σχετίζονται με τους άνδρες. Ένα πράγμα που ισχύει είναι ότι οι γυναίκες έχουν αποκτήσει μεγαλύτερη αυτονομία της σεξουαλικότητάς τους. Την Παρασκευή στις 4 μ.μ., όταν οι εργάτριες συναρμολόγησης φεύγουν από την πρωινή βάρδια, εκατοντάδες μπαρ και αίθουσες χορού είναι ήδη ανοικτά στο κέντρο του Χουάρες. Πριν από δέκα χρόνια, στο πρώτο μου γύρισμα στο Χουάρες, οι διαγωνισμοί που διοργανώνονταν στα νυχτερινά κέντρα είχαν διαμορφωθεί με βάση τους παραδοσιακούς έμφυλους ρόλους. Γυναίκες που πιπίζαν γλειφιτζούρια στην πίστα διαγωνίζονταν για την ανδρική προσοχή επιτελώντας την πιο επιθυμητή γλώσσα του σώματος που μπορούσαν να επιστρατεύσουν. Νικήτρια δεν ήταν η γυναίκα που χόρευε ερωτικά και αποφασιστικά, αλλά ένα κορίτσι που πήγαινε πέρα-δώθε στη σκηνή με αργά βήματα σε μια άσκοπη αναμονή. Δεν φαινόταν πολύ, αλλά το κοινό αντέδρασε με μεγάλο ενθουσιασμό στη νευρική της παθητικότητα η οποία άφησε το βλέμμα τους να την κυριεύσει. Ενσωμάτωσε όλες τις οπτικές απολαύσεις για τις οποίες μίλησε η Laura Mulvey στη δεκαετία του 1970 αναφορικά με τον κινηματογράφο.¹⁴⁴ Σήμερα, στις αίθουσες χορού η μετατόπιση της αγοραστικής δύναμης στις νεαρές γυναίκες είναι προφανής. Η ψυχαγωγία εξυπηρετεί κυρίως γυναίκες πελάτισσες με παραστάσεις ανδρικού στριπτίζ και διαγωνισμούς ανδρικού χορού στις οποίες οι γυναίκες ζητωκραυγάζουν επιδοκιμάζοντας το σεξαπίλ των ανδρών. Τα τραγούδια είναι αφιερωμένα

144 Mulvey, L. (1975). *Visual Pleasures and Narrative Cinema*, *Screen* 16, 3. Στο B. Wallis. (1984). *Art After Modernism, Rethinking Representation*. New York: The New Museum of Contemporary Art. Mulvey, L. (1979). *Οπτική απόλαυση και αφηγηματικός κινηματογράφος*. *Φιλμ*, 17, σσ. 113-131. Ανακτήθηκε από: <http://www.myfestival.gr/default.aspx?lang=el-GR&page=19&id=62164>

στα κορίτσια από την Τορρεόν ή την Ντουράνγκο, τα οποία αποτελούν την πλειοψηφία των εργατριών των μακίλα, και οι στίχοι των τραγουδιών αναφέρονται συχνά σε γυναίκες σεξουαλικές επιθυμίες: ολόκληρη η μηχανή ψυχαγωγίας ευθυγραμμίζεται με την απόλαυσή τους. Η αλλαγή στο εισοδηματικό μοντέλο ενδυναμώνει τις γυναίκες στις προσωπικές τους σχέσεις. Έχει επιτρέψει την έκδηλη έκφραση των σεξουαλικών επιθυμιών και προσφέρει την ικανοποίηση αυτών των επιθυμιών με οικονομικά μέσα αντί των πιο παραδοσιακών, όχι δηλαδή μέσα στο οικιακό περιβάλλον μέσω συναισθηματικών ή αναπαραγωγικών οδών.

Τεχνολογίες επιβίωσης

Η συνεχής διασπορική κίνηση των γυναικών στον διεθνικό χώρο πιστοποιεί την ευελιξία, το σθένος και την αντοχή τους. Συχνά είναι ακόμη πολύ νέες (13-, 14-, 15 ετών) όταν αφήνουν τις οικογένειες τους και διανύουν μεγάλες αποστάσεις για να εργαστούν στα σύνορα. Έρχονται από πόλεις όπως οι Ζακατέκας, Ντουράνγκο, Τορρεόν, πάνω στο άνυδρο κεντρικό οροπέδιο, και πηγαίνουν στο Ρίο Γκράντε. Είναι η ελπίδα εκείνων που μένουν πίσω. Συχνά έρχονται σε μικρές ομάδες: τρία ή τέσσερα κορίτσια της ίδιας ηλικίας και από την ίδια πόλη. Όταν φτάσουν δεν θα βρουν καταλύματα επειδή οι δημοτικές επενδύσεις γίνονται μόνο για τις διεθνικές και όχι για τους ανθρώπους που εργάζονται γι' αυτές. Έτσι, πηγαίνουν στην άκρη των οικισμών, που απλώνονται στα βάθη της Σιέρα, επιλέγουν ένα άδειο σημείο και χτίζουν μια καλύβα ακριβώς πάνω στην άμμο της ερήμου. Για να το καταφέρουν αυτό χρησιμοποιούν απομεινάρια από τις μακιλαδόρας. Οι παλέτες θα χρησιμεύσουν ως τοίχοι, τα χημικά κοντέινερ γίνονται δεξαμενές νερού, και ούτω καθεξής. Μερικοί άνθρωποι αποκαλούν αυτή τη διαδικασία «εισβολή» επειδή οι μετανάστριες παίρνουν ένα κομμάτι γης, εγκαθίστανται και περιμένουν επίσημα χαρτιά για τα σπίτια τους. Μπορεί να είναι ένας παράτυπος τρόπος, αλλά είναι αναπόφευκτα ο μόνος τρόπος να αποκτήσουν στέγη. Εδώ, υπάρχουν αχανείς εκτάσεις γης στις οποίες ζουν κυρίως γυναίκες, δρόμοι από άμμο, χωρίς οδικό φωτισμό, χωρίς δημόσια συγκοινωνία και χωρίς ασφάλεια. Δεν είναι ασυνήθιστο να δεις νεαρές γυναίκες μακίλα να διασχίζουν τις ερημικές γειτονιές τους φορώντας τα μικρά προσθετικά μέλη στο χρώμα του δέρματος τα οποία τις προστατεύουν από τα πλεονάζοντα ηλεκτρομαγνητικά φορτία που διατρέχουν το σώμα τους κατά τη διάρκεια της συναρμολόγησης και της δοκιμής. Είναι βελόνες ηλεκτρομαγνητικής εκφόρτισης και οι εργάτριες τις φορούν δεμένες στους καρπούς τους. Προσαρτημένα σε αυτές, είναι τα ροζ σπειροειδή καλώδια που συνδέουν το γυναικείο σώμα με τον πάγκο εργασίας. Οι γυναίκες των μακίλα διατηρούν τα Σαββατοκύριακα τις συσκευές γύρω από τα χέρια τους από φόβο ότι θα τις ξεχάσουν το πρωί της Δευτέρας.

Είναι ένας αποξενωτικός τρόπος ζωής: εταιρική κουλτούρα το πρωί, ζύμωμα του καλαμποκάλευρου τη νύχτα. Ο ρυθμός της άγονης ορεινής περιοχής δίνει τη θέση του σε βελτιστοποιημένους τρόπους παραγωγής. Η ζωή στο σύνορο διδάσκει τους κατοίκους της να αντιμετωπίζουν τις αντιφάσεις, να απομακρύνονται από τις συνήθειές τους, και να λειτουργούν με έναν πλουραλιστικό τρόπο, επειδή η ευελιξία είναι θέμα επιβίωσης. Είναι μια ζωή σε μετάβαση και η επιβίωση είναι μια καλή αρχή. Το θάρρος να αντέξεις την κατάσταση είναι μια επιθυμία που υπερβαίνει την εξουσία: δεν προσηγορεύεται ότι ξεπερνά την καταπίεση ή ότι την ελέγχει, αλλά ότι επιβιώνει, όπως ανα-

φέρει και ο Homi K. Bhabha. Ο Bhabha προτείνει μια φιλοσοφία της επιβίωσης παρά της ανατροπής και αυτό μου φαίνεται πως είναι ένα κατάλληλο μοντέλο στα τέλη αυτού του αιώνα, που τα μεταβιομηχανικά συστήματα παραγωγής και πληροφοριών φαίνεται να έχουν καταστήσει την αντιτιθέμενη μαζική πολιτική εντελώς περιττή.¹⁴⁵ Ωστόσο, πρέπει να έχουμε κατά νου ότι η επιβίωση μπορεί να παρακινηθεί από διαφορετικές καταστάσεις. Ενώ διανοούμενοι όπως ο Bhabha και παραγωγοί πολιτισμού όπως εγώ μπορεί να επιλέξουν στρατηγικές παράβασης επειδή φαίνεται να έχουν ιδιαίτερο πολιτιστικό ενδιαφέρον αυτή τη στιγμή, η Κόντσα αναγκάζεται να οδηγηθεί σε παραβάσεις εξαιτίας της καταπιεστικής κατάστασης στην οποία βρίσκεται, ακόμα κι αν στην πραγματικότητα προτιμά ένα διαφορετικό είδος ζωής.

Παραβατικές ταυτότητες

Ακόμα και οι πιο προηγμένες τεχνολογίες επιτήρησης έχουν σχισμές και διαφυγές, και υπάρχουν τρύπες στην περίφραξη του συνόρου και μονοπάτια που οδηγούν μέσα από την κοιλάδα της ερήμου. Είναι εδώ που τη νύχτα άλλες γυναίκες βοηθούν έγκυες γυναίκες να περάσουν τα σύνορα. Οι πρώτες ξέρουν πώς να αποφεύγουν τα δαγκώματα των φιδιών και την αφυδάτωση, και χρεώνουν ελάχιστα για να μεταφέρουν τις τελευταίες με ασφάλεια σε κάποιο νοσοκομείο των ΗΠΑ. Στον νέο διεθνικό χώρο θα αναζητήσουμε αυτές τις αφηγήσεις του δρόμου. Οι παραβατικές τροχιές εκφράζουν εναλλακτικές επιθυμίες. Και παρ' όλο που, σε αριθμό και ικανότητα δράσης αυτές οι νομαδικές παραβατικές υποκειμενικότητες είναι μετριασμένες, πιστεύω, φιλοσοφικά μιλώντας, ότι είναι εξίσου σημαντικό και να τις θεωρητικοποιούμε.

«Γνωρίζω την Κόντσα εδώ και πέντε χρόνια περίπου», λέει η Angela Escajeda ενώ κατευθυνόμαστε έξω από τον οικισμό στην περιφέρεια, «από τότε που ζούσε εδώ σε ένα σπίτι φτιαγμένο από απομεινάρια υλικών από τις μακιλαδόρας. Κάποια στιγμή βρέθηκε εγκαταλειμμένη από τον σύζυγό της και συνειδητοποίησε ότι δεν υπήρχε καμία πιθανότητα για μια έγκυο γυναίκα να βρει δουλειά στο Χουάρες. Έτσι η Κόντσα γνώρισε κάποιον, δεν ξέρω αν ήταν καλό ή κακό για εκείνη, ο οποίος της είπε ότι θα μπορούσε να πουλάει τσιγάρα στις ΗΠΑ. Αυτό που έκανε η Κόντσα ήταν να διασχίζει την άλλη πλευρά ώστε να πουλάει τα τσιγάρα της φθηνότερα επειδή δεν πλήρωνε φόρους, έπειτα να αγοράζει το εμπόρευσμά της εκεί, να το φέρνει πίσω εδώ, να αφαιρεί τους φόρους και να το ξαναβάζει σε κυκλοφορία εκεί. Αργότερα, βασισμένη στην ευκολία της να διασχίζει και να αποφεύγει τους Αμερικανούς υπαλλήλους της υπηρεσίας μετανάστευσης, η Κόντσα πέρασε ως Μεξικανή λαθρομετανάστρια [wetback]. Οι στρατηγικές της ήταν πολλαπλές και μεταβαλλόμενες σε όλες τις τροχιές της διέλευσής της προς τις ΗΠΑ. Η Κόντσα ήρθε επίσης αντιμέτωπη με τη μεξικανική στρατιωτικοποίηση του συνόρου το 1994, όταν ο Sylvestre Reyes έκλεισε το σύνορο με τις ΗΠΑ, και η στάση απέναντι στους ανθρώπους που διέσχιζαν γινόταν όλο και πιο επιθετική. Η Κόντσα κατάφερε να περάσει κρυφά και για μια στιγμή στη ζωή της, χωρίς να το σκεφτεί, άρχισε να οδηγεί ανθρώπους απέναντι. Η φήμη της εξαπλώθηκε σε βαθμό

145 Ο Homi K. Bhabha έδωσε πρόσφατα μια διάλεξη στη Ζυρίχη στο πλαίσιο μιας έκθεσης και ενός συμποσίου για την πολιτιστική πρακτική στη Νότια Αφρική.

που άνθρωποι από την Κεντρική Αμερική μέχρι τη Νικαράγουα έρχονταν να τη βρουν. Τους έφερνε στις ΗΠΑ και χρέωνε μόνο ένα μικρό ποσό συγκριτικά με άλλους. Συχνά η Κόντσα βοηθά επίσης έγκυες γυναίκες που θέλουν να γεννήσουν πέρα από το σύνορο, επειδή θέλουν να έχουν παιδιά από την Αμερική. Η σκέψη τους είναι ότι κάποτε μπορούν να τα χρησιμοποιήσουν για να αποκτήσουν χαρτιά και να επωφεληθούν από τις εκεί υπηρεσίες. Η Κόντσα διευθύνει μια 'υπηρεσία για έγκυες γυναίκες' τις οποίες αφήνει στο δημόσιο νοσοκομείο του Ελ Πάσο».

Η αφήγηση της Κόντσα σχετικά με την παράβαση, αποτελεί μια ριζική αντίφαση στα υπάκουα, αναγνωρίσιμα, διαχειρίσιμα είδη των σωμάτων που παρουσιάζονται στη διαφήμιση της Ελαμέξ. Ικνηλατώντας νέα μονοπάτια, τα οποία θολώνουν με τους πρώτους ανέμους, διασχίζει τα σύνορα κινούμενη εντός και εκτός νομιμότητας. Η δική της, δεν είναι μια διέλευση της μίας φοράς με σκοπό να γίνει κάποια άλλη στην άλλη πλευρά. Αυτή είναι περισσότερο ένα υποκείμενο σε μετάβαση, κινούμενο μέσω της διεθνικής ζώνης, ενώ ανακαλύπτει ολοκαίνουργιες στρατηγικές ώστε να παρακάμψει τις επικρατούσες δομές εξουσίας στη λαθραία της τροχιά. Η φιγούρα του «κογιότ», κάποιου που κάνει λαθρεμπόριο ανθρώπων στην άλλη πλευρά του συνόρου, εκφράζει με διάφορους τρόπους το είδος των «νέων υποκειμένων» ως μορφοποιήσεις των φεμινιστριών και των μετα-δομιστριών. Ως περαστική ανάμεσα σε πολιτισμικές τοποθεσίες, το νέο υποκείμενο είναι η διαμεσολαβήτρια και η αδιάκοπη μεταφράστρια διαφορετικών καθιζήσεων, εγγραφών ομιλίας και πολιτισμικών κωδίκων.



Όταν πέρασα από αυτό που ήταν κάποτε το σπίτι της Κόντσα, εκείνη είχε ήδη πακετάρει και φύγει. Δεν άφησε καμία διεύθυνση επικοινωνίας. Δεν είναι προσβάσιμη με τη συνηθισμένη έννοια, μέσω διεύθυνσης από το σύστημα ελέγχου των πολιτών. Είναι βαθιά ανατρεπτική μέσα από τη φευγαλέα, απόλυτα κινητή και μεταβατική φύση της δραστηριότητάς της και μέσα από την αποταύτιση και την απιστία σε οποιοδήποτε εθνικό πρόγραμμα. Με τη βοήθεια της Κόντσα, το εγκυμονούν, μητρικό σώμα, το οποίο είναι συνθήτως το αντικείμενο μεγάλου βιοτεχνολογικού ενδιαφέροντος και αναπαραγωγικού ελέγχου, γίνεται ο τόπος της παράβασης. Αυτή μεταφέρει αυτά τα σώματα από τη διεθνική ζώνη, όπου οι εταιρικοί εργοδότες των ΗΠΑ τους στερούν τις κοινωνικές υπηρεσίες, σε έναν νέο εθνικό χώρο, ο οποίος παραδόξως κυριαρχείται

από τις ίδιες εταιρείες αλλά όπου μπορούν ακόμα να αποκομίσουν τα προνόμια που τους οφείλουν.

Στα *Νομαδικά υποκείμενα* η Rosi Braidotti διαβάζει την επιθυμία ως αυτό που μας διαφεύγει κατά την ίδια την πράξη της ώθησής μας προς τα εμπρός, αφήνοντας ως τον μοναδικό δείκτη τού ποιοι είμαστε, τα ίχνη αυτού που ήμασταν ήδη. Σύμφωνα με τους όρους της, η ταυτότητα του νομάδα είναι ένας χάρτης για το πού αυτή/ος ήταν ήδη· υποστηρίζει την κινητή ποικιλομορφία, μια απογραφή ιχνών αυτού που έχουμε ήδη πάψει να είμαστε. Η Braidotti βλέπει την ταυτότητα ως μια ανασκοπική έννοια και τις νομαδικές χαρτογραφίες ως κάτι που πρέπει να επαναχαρτογραφείται διαρκώς.¹⁴⁶ Ενδεχομένως, έχουμε καταλήξει σε τέτοιες εικόνες υποκειμενικότητας επειδή πολλοί άνθρωποι, συμπεριλαμβανομένων των κριτικών πολιτισμού και των παραγωγών πολιτισμού, ζουν ως διασπορικές και μεταβατικές υπάρξεις ακόμη και αν παραδεχτούμε ότι αυτός ο τύπος διασπορικού τρόπου ζωής, τυπικού ενός διανοούμενου στον Βορρά, δεν είναι ισάξιος με αυτόν που εξελίσσεται σε αντίσταση στην εταιρική πολιτική στον Νότο. Ωστόσο, η ζωή στο σύνορο είναι μόνιμα μεταβατικής φύσης, το θηλυκό διασπορικό υποκείμενο εμφανίζεται ως μια παραβατική ταυτότητα. Συνεχίζει να ηγαινοέρχεται μεταξύ του αγροτικού και του αστικού, μεταξύ των στοιχειωδών στρατηγικών επιβίωσης και της υψηλής τεχνολογίας για την κυβερνοκουλτούρα, μεταξύ της παραδοσιακής λαογραφίας και της ρομποτικής. Διασχίζει τα όρια μεταξύ παραγωγής και αναπαραγωγής και κυκλοφορεί σε αυτούς τους πολυστρωματικούς χώρους πραγματοποιώντας συνδέσεις με τοπικούς συνασπισμούς και διεθνή φεμινιστικά δίκτυα για τα εργατικά δικαιώματα, τα περιβαλλοντικά ζητήματα και τα ανθρώπινα δικαιώματα. Ο νομαδισμός της Braidotti δεν σημαίνει ρευστότητα χωρίς σύνορα, αλλά μάλλον μια έντονη επίγνωση του μη μόνιμου των συνόρων. Είναι η έντονη επιθυμία να συνεχίσουμε να παραβαίνουμε παραβατώντας.¹⁴⁷

Κατά συρροή δολοφονίες

Υπάρχει μια άλλη, ακόμη πιο βίαιη πλευρά της σύγκρουσης μεταξύ των σωμάτων, της σεξουαλικότητας και της τεχνολογίας στη συνοριακή ζώνη ΗΠΑ-Μεξικού, στην οποία θέλω τώρα να στραφώ. Από το 1995, σχεδόν διακόσιες γυναίκες δολοφονήθηκαν στο Χουάρες και όλες με βάση ένα παρόμοιο μοτίβο: φτωχές, λεπτές γυναίκες με μακριά σκούρα μαλλιά, κατά κύριο λόγο εργάτριες, σπάνια μαθήτριες, βιάστηκαν, βασανίστηκαν, μαχαιρώθηκαν ή στραγγαλίστηκαν και ρίχτηκαν στην έρημο. Πολλές από αυτές είχαν μόλις μετακομίσει στην πόλη και κανείς δεν τις γνώριζε ή δεν ζήτησε το σώμα τους. Πενήντα αταυτοποίητες γυναίκες εξακολουθούν να βρίσκονται στο νεκροτομείο.¹⁴⁸

146 Braidotti, R. (1994). *Nomadic Subjects, Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. NY: Columbia University Press, σ. 35.

Μηραινόττι, Ρ. (2014). *Νομαδικά υποκείμενα: Ενσωματότητα και έμφυλη διαφορά στη σύγχρονη φεμινιστική θεωρία* (μτφ. Α. Σπράκν, Ο. Τσιακάλου, επιμ. Α. Σπράκν). Αθήνα: Νήσος.

147 ό.π., σ. 36.

148 Από συνομιλίες με τη Judith Galaza, της οργάνωσης ανθρωπίνων δικαιωμάτων CICH.

Γυναικείες οργανώσεις έχουν σχηματιστεί σε αντίδραση προς την οξεία βία στον δημόσιο χώρο.¹⁴⁹ Οι περισσότερες την ερμηνεύουν ως βία κατά των γυναικών, ως εκδίκηση που λαμβάνεται από άνδρες σε γυναίκες που έχουν κλέψει τις δουλειές τους, που έχουν αρχίσει να τους αντιμιλούν, να πηγαίνουν σε αίθουσες χορού και γενικά να αμφισβητούν τους έμφυλους ρόλους. Το γεγονός ότι η αστυνομία δεν έχει μπει στον κόπο ώστε να διερευνήσει τα εγκλήματα αποτελεί ένα ακόμη σημάδι ανδρικής συναίνεσης σε αυτό το σενάριο. Έτσι, οι φεμινίστριες και οι υπέρμαχες των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ανέλαβαν οι ίδιες να διερευνήσουν τις υποθέσεις και να καταρτίσουν μία λίστα αγνοούμενων γυναικών για να αποδείξουν ότι οι υποθέσεις φέρουν πάρα πολλές ομοιότητες για να είναι, ενδεχομένως, μεμονωμένα εγκλήματα πάθους. Αυτές οι ομάδες αναγνωρίζουν, ωστόσο, ότι ορισμένες υποθέσεις είναι η συνηθισμένη οικιακή βία μεταμφιεσμένη ως μια από τις κατά συρροή δολοφονίες. Αντιλαμβάνονται επίσης, ότι η ακραία φτώχεια, η έλλειψη εκπαίδευσης και η οικονομική καθυπόταξη είναι όλες συνθήκες που προετοιμάζουν το έδαφος για έναν εγκληματία ώστε να έρθει στην πόλη και να διαπράξει εγκλήματα. Ο Αμερικανός εγκληματολόγος Robert K. Ressler κλήθηκε να αναλύσει την υπόθεση στο Χουάρες, η οποία τώρα συνιστά τη μεγαλύτερη υπόθεση κατά συρροή δολοφονιών γνωστή σχεδόν οπουδήποτε στον κόσμο, και επικαλείται εξίσου τη διακίνηση ναρκωτικών, τις συμμορίες, τη μετανάστευση, το εύκολο χρήμα και την πορνεία ως περαιτέρω συνθήκες που θα μπορούσαν να οδηγήσουν σε αυτά τα εγκλήματα: συνθήκες καθόλου διαφορετικές από εκείνες σε οποιαδήποτε μεγάλη μητρόπολη των Ηνωμένων Πολιτειών. Αλλά το Χουάρες εκτός από τους ευρέως διασκορπισμένους οικισμούς μεταναστών είναι μια μικρή συνοριακή πόλη, και η κατά συρροή δολοφονία δεν είναι ένα συνηθισμένο έγκλημα πάθους. Λαμβάνοντας υπόψη τον πολύ συγκεκριμένο σχηματισμό οικονομικών, σεξουαλικών, κοινωνικών και τεχνολογικών παραγόντων που συμβαίνουν εκεί, οι γενικές εξηγήσεις απλώς δεν επαρκούν.

Στην πρόσφατη πολιτισμική του μελέτη για τους κατά συρροή δολοφόνους, ο Mark Seltzer κάνει μια σειρά από ενδιαφέρουσες συνδέσεις ανάμεσα στη σεξουαλική βία και στις μαζικές τεχνολογίες που είναι κατάλληλες για μια κουλτούρα μηχανής. Παρά το γεγονός ότι δεν αναφέρει ποτέ αυτή την άλυτη υπόθεση, η συνάφεια της ανάλυσής του με τα γεγονότα στο Χουάρες είναι αδιάψευστη. Ιχνηλατεί συνδέσεις ανάμεσα σε αυτή τη μορφή επαναλαμβανόμενης και εξακολουθητικής βίας και στους τρόπους παραγωγής και αναπαραγωγής που συνθέτουν την κουλτούρα μηχανής και σχετίζει ειδικά τις τεχνολογίες ταυτοποίησης, καταγραφής και προσομοίωσης με την ψυχολογική διάθεση των κατά συρροή δολοφόνων.¹⁵⁰

Ο Seltzer αποδίδει στους κατά συρροή δολοφόνους ένα πρόβλημα ταυτότητας. «Αυτός» (με μια γνωστή εξαίρεση οι κατά συρροή δολοφόνοι ήταν άντρες) δεν έχει όρια. Αποτυγχάνει να διακρίνει τον εαυτό του από τους άλλους, και αυτή η έλλειψη της αυτοδιάκρισης, της διαφοράς του εαυτού μεταφράζεται αμέσως σε βία προς τη σεξουαλική διαφορά, που είναι η μία θεμελιώδης διαφορά που αναγνωρίζει, όπως γράφει ο ίδιος ο Seltzer στην εισαγωγή του «Serial Killing for Beginners» [Κατά συρ-

149 8 Μαρτίου, CISO, ένας κύκλος εννέα δημοσιογράφων, CICH.

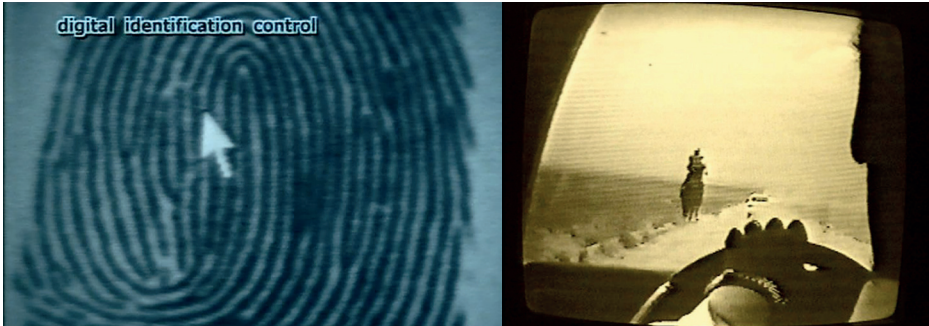
150 Seltzer, M. (1998). *Serial Killers - Death and Life in America's Wound Culture*. NY: Routledge.

ροή δολοφονίες για αρχάριους]. Με αυτή τη λογική, το εμφυλοποιημένο άλλο είναι αδιάκριτο και ανταλλάξιμο και ανάγεται σε έναν αριθμό καταμέτρησης πτωμάτων. Η ανταλλαξιμότητα φαίνεται να είναι καθοριστικός παράγοντας για τις δολοφονίες που καταγγέθηκαν στο Χουάρες. Όχι μόνο τα θύματα έχουν παρόμοιο σωματικό προφίλ, αλλά και τα σώματα βρίσκονται συχνά σε τοποθεσίες διαφορετικές από εκείνες στις οποίες βρέθηκαν τα ρούχα τους, γεγονός που καθιστά την ταυτοποίηση πιο δύσκολη ύστερα από κάποιο χρονικό διάστημα. Κατά ένα διαστροφικό τρόπο πολλά σώματα εμφανίζονται να φορούν ρούχα που ανήκαν σε άλλες αγνοούμενες γυναίκες. Η σύγχυση των προσωπικών τους αντικειμένων, τα οποία θα μπορούσαν να χρησιμεύσουν για την ταυτοποίηση, τονίζει κυριολεκτικά την ανταλλαξιμότητα των σωμάτων. Αντίθετα, υπάρχουν νέες διακριτικές σημάσεις, σημάδια της βίας που άφησε ο δολοφόνος στο σώμα μέσω του μαρκαρίσματος και του κοψίματος.

Σύμφωνα με την εκτεταμένη έρευνα του Seltzer για την κατά συρροή σεξουαλική βία, ένας κοινός ψυχολογικός παρονομαστής των δολοφόνων βρίσκεται στην αναίρεση της ταυτότητας στο βαθμό που γίνονται μη πρόσωπο, στην επιθυμία να καθούν μέσα στο κοινωνικό και φυσικό περιβάλλον. Υπάρχει μια ασυνήθιστη διαπερατότητα των σωμάτων και του αστικού περιβάλλοντος στο Χουάρες όπου η κατοικία αναμειγνύεται με το φυσικό περιβάλλον και η χτισμένη πραγματικότητα μπερδεύεται με τους μη ασφαλτοστρωμένους δρόμους. Το έγκλημα συχνά συμβαίνει την αυγή, όταν η διαφορά ανάμεσα στη νύχτα και στη μέρα είναι ασαφής και τα όρια μεταξύ των ιδιωτικών σπιτιών, των ασφαλτοστρωμένων δρόμων, και της ερήμου γύρω τους είναι μη διακριτά. Υπάρχουν μεγάλες περιοχές όπως αυτή, που η ονομαστική διαίρεση μεταξύ δημόσιου και ιδιωτικού είναι θολή, εν μέρει επειδή το δημόσιο δεν είναι τίποτα περισσότερο από έναν ιδιωτικό αυτοσχεδιασμό. Τις πρώτες πρωινές ώρες ένας μεγάλος αριθμός γυναικών διασχίζει αυτούς τους σε μεγάλο βαθμό απροσδιόριστους χώρους, στον δρόμο τους προς τις μακιλαδόρας, μεταβαίνοντας μεταξύ ιδιωτικού και εργασιακού χώρου, μεταξύ ερήμου και αστικού χώρου. Η αφομοίωση του υποκειμένου στο περιβάλλον [milieu] δεν πραγματοποιείται πουθενά περισσότερο από αυτό το έδαφος, όπου τα περιγράμματα είναι στην ουσία απόντα. Στις αναφορές του Seltzer βρίσκουμε μια πλούσια συλλογή από άγριες αναλογίες, παρόμοιες με αυτήν κατά την οποία για τον κατά συρροή δολοφόνο τα άτομα και τα τοπία, τα σώματα και οι τεχνολογίες, το δημόσιο και το ιδιωτικό, κυριολεκτικά συγχωνεύονται.

Όπως υποστήριξα, το σύνορο είναι μια γιγαντιαία μεταφορά για την τεχνητή διαίρεση ανάμεσα σε αυτές τις αποκλίνουσες έννοιες, καθώς και ένας τόπος όπου η ασάφεια των διακρίσεων λαμβάνει βίαιες μορφές. Σε επίπεδο αναπαραστάσεων, η εικόνα που χρησιμοποιείται από την Ελαμέξ αποτελεί παράδειγμα του τρόπου με τον οποίο η πράξη της τεχνολογικοποίησης του γυναικείου σώματος θέτει ταυτόχρονα ταυτοτικούς δείκτες της φύσης, του φύλου, της εθνότητας και της εθνικότητας.

Σε υλικό επίπεδο, αυτή η διαδικασία παραλληλίζεται με τη ρομποτική, επαναλαμβανόμενη διαδικασία της εργασίας συναρμολόγησης, την ενδόμυχη εμπλοκή του σώματος με αυτές τις τεχνολογικές λειτουργίες και τη συσχέτιση αυτής της διαδικασίας με το έμφυλο, φυλετικοποιημένο σώμα. Ο κατά συρροή δολοφόνος, με τη σειρά του, μεταφράζει τη βία αυτής της διεμπλοκής σε αστική παθολογία, αναπαράγοντας δημόσια την επαναλαμβανόμενη, αποσυναρμολογημένη, αποταυτιστική επιτέλεση στο σώμα. Αυτά που η βιομηχανία κατασκευάζει ως καταναλώσιμα, ως αναλώσιμα σώ-



ματα, ρίχνοντάς τα κυριολεκτικά στην έρημο κοντά σε άτυπους «σκουπιδοφάγους». Με το δικό του νοσηρό τρόπο ο κατά συρροή δολοφόνος δεν κάνει τίποτε άλλο παρά να κάνει κυριολεκτικό και ορατό τον κυρίαρχο Λόγο. Η ταυτοτική διαφάνεια του κατά συρροή δολοφόνου τον καθιστά τον τέλειο μεσολαβητή μεταξύ του Λόγου και του Θεσμού. Είναι Ο περφόρμερ.

Το σεξουαλικό παράπτωμα και η ερωτικοποιημένη βία διασχίζουν τα όρια ανάμεσα στο φυσικό και στο συλλογικό σώμα μεταφέροντας την ιδιωτική επιθυμία στο δημόσιο θέαμα. Αυτή η παράβαση, τόσο χαρακτηριστική της ψυχολογικής διαμόρφωσης του κατά συρροή δολοφόνου, επιτελείται σε ένα εμφυλοποιημένο και φυλετικοποιημένο σώμα, και το σύνορο γίνεται η τέλεια σκηνή γι' αυτό. Χάνοντας τα όρια ανάμεσα στον εαυτό και στον άλλο, ο κατά συρροή δολοφόνος είναι διαρκώς σε αναζήτηση ενός συνόρου. Προσελκύεται από το σύνορο της χώρας του ακριβώς επειδή αυτό σημασιοδοτεί το όριο μιας μεγαλύτερης οντότητας του ανήκειν, αυτής του έθνους. Το να πηγαίνει στο σύνορο γίνεται η φυσική έκφραση της ψυχικής του ακρότητας, συγχωλεύοντας το φυσικό του σώμα με το εθνικό σώμα, συγχέοντας το μέσα με το έξω.¹⁵¹

Υπάρχει ένα όριο στη γοητεία που μου ασκεί το παθολογικό του μυαλό, επειδή, τελικά, για ένα όνομα του Θεού, δολοφονεί γυναίκες σε απροσδιόριστο αριθμό. Όμως, ένας λογοθετικός αναστοχασμός σχετικά με τις δολοφονίες μας επιτρέπει να τις κατανοήσουμε ως μια αστική παθολογία που προκαλείται από μια εξαιρετικά επιταχυνόμενη εκβιομηχάνιση και εκσυγχρονισμό. Τότε είναι που αρχίζουμε να αναγνωρίζουμε πόσο βαθιά εμπλεκόμενος είναι ο μεταβιομηχανικός κόσμος στις δυσάρεστες αλλαγές που λαμβάνουν χώρα στο σύνορο καθώς και τον αντίκτυπο που έχουν στις ζωές των Μεξικανών γυναικών.

Το να κοιτάζει το σύνορο εμπεριέχει την εξέταση ζητημάτων αναπαράστασης, αλλά η επιτελεστική συνειδητοποίηση βαραίνει τις νεαρές Μεξικανές γυναίκες. Αυτές συναρμολογούν την ψηφιακή τεχνολογία: ο χρόνος τους και τα σώματά τους, μέχρι και οι έμψυχοι κύκλοι τους, ελέγχονται αυστηρά από τη λευκή ανδρική διοίκηση, και

151 Στην εισαγωγή του, ο Mark Seltzer παραθέτει στη συγγραφέα «αληθινών εγκλημάτων» [true crime] Anne Rule, του (1984) *Serial Murders: Hearing on Patterns of Murders Committed by One Person, in Large Numbers with No Apparent Rhyme, Reason, or Motivation*. Washington DC: US Government Printing Office.

η πορνεία είναι μια αναγκαιότητα για πολλές σε αυτή την οικονομία η οποία χαρακτηρίζεται από τη σεξουαλική βία. Οι φεμινίστριες στο Χουάρες έχουν το θάρρος να επιβιώνουν -και πέρα από αυτό να αγωνίζονται- κάτω από κατασταλτικές συνθήκες, να λένε όχι στην αδιαφορία και στην εκμετάλλευση. Αναγνωρίζω κάθε προσπάθεια που καταβάλλουν για να στηρίξουν άλλες γυναίκες στην εξεύρεση καλύτερων και εναλλακτικών τρόπων διαβίωσης στο σύνορο, διότι με αυτό τον τρόπο ξαναγράφουν το κείμενο της υποκειμενικότητας τους και της κοινωνίας, καθώς αυτή αλλάζει και καθώς αυτές την αλλάζουν.

Σημείωση της συγγραφέα:

Το κείμενο δημοσιεύτηκε στο Sadowsky, C. (2001). *Globalization on the Line: Gender, Nation and Capital at U.S. Border* [Παγκοσμιοποίηση στο όριο: Φύλο, έθνος, κεφάλαιο στα σύνορα των Η.Π.Α], London: Palgrave Macmillan.

ΕΠΙΤΕΛΩΝΤΑΣ ΤΗΝ ΑΠΟΤΑΥΤΟΠΟΙΗΣΗ: Η ΑΠΟΤΑΥΤΙΣΗ ΩΣ ΠΡΑΚΤΙΚΗ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑΣ

JOSE MUÑOZ

Μετάφραση: Δ. Καπράνου

Οι στρατηγικές, οι τακτικές και οι επιτελεστικότητες που έχω διερευνήσει έχουν όρια. Μπορούμε πολλά να πούμε ακόμα σχετικά με την αποταύτιση, τις αποχρώσεις της και τις πολυπλοκότητές της. Το παρόν κεφάλαιο εξετάζει ζητήματα δημοσιότητας και ιδιωτικότητας. Επίσης, ασχολείται περαιτέρω με την έννοια της αντιδημοσιότητας. Ερωτήματα που προκύπτουν γύρω από τη θεματική του δημόσιου/ιδιωτικού θα με οδηγήσουν να αμφισβητήσω «τον τόπο» της πολυπολιτισμικότητας στις πολιτικές της αποταύτισης. Θα ακολουθήσω αυτά τα νήματα από το προηγούμενο κεφάλαιο που αφορούσε το έργο του Pedro Zamora εξετάζοντας δύο άλλους εργαζόμενους στον τομέα του πολιτισμού (έναν εννοιολογικό καλλιτέχνη και έναν διεμφυλικό σεξεργάτη που έγινε ιεροκήρυκας) που μοιράζονται παρόμοιες ταυτοτικές συντεταγμένες με τον Zamora και –το σημαντικότερο– που επιστράτευαν επιτελέσεις αποταύτισης στη δουλειά τους.

Λέγοντας «όρια» δεν εννοώ ακριβώς αποτυχίες. Αντίθετα, θέλω να σας επιστήσω την προσοχή σε ορισμένες υλικές και ψυχικές δυνάμεις που δρουν ενάντια στο αποταυτιζόμενο υποκείμενο. Θέλω να εξουδετερώσω μια προ-κριτική πανηγυρική αύρα που μπορεί να προσκολλάται όχι μόνο στην αποταύτιση, αλλά και σε κάποιες από τις άλλες λέξεις-κλειδιά τούτου του βιβλίου, όπως *υβριδικότητα*, *κούιρ ταυτότητα* [*queerness*], *μετανάστευση*, *αυτοεθνογραφία*, και ούτω καθεξής. Ας ξεκαθαρίσουμε ένα πράγμα: η αποταύτιση αφορά την πολιτισμική, υλική και ψυχική επιβίωση. Πρόκειται για μια αντίδραση απέναντι στον μηχανισμό του κράτους και της παγκόσμιας εξουσίας που εφαρμόζουν συστήματα φυλετικής, σεξουαλικής και εθνικής υποταγής. Αυτά τα αυτοματοποιημένα πρωτόκολλα υποταγής είναι βάνουσα και οδυνηρά. Η αποταύτιση έχει να κάνει με τη διαχείριση και τη διαπραγμάτευση του ιστορικού τραύματος και

της συστημικής βίας. Κατέβαλα μεγάλες προσπάθειες για να ερμηνεύσω, να αποδώσω και να φανταστώ περίπλοκες στρατηγικές και τακτικές που να αναπαριστούν τη μειονοτική υποκειμενικότητα. Θέλησα να υποστηρίξω ότι τέτοιου είδους διαδικασίες αυτοπραγμάτωσης εμφανίζονται στον λόγο ως απάντηση στις ιδεολογίες που κάνουν διακρίσεις, υποβιβάζουν και αποπειρώνται να καταστρέψουν στοιχεία της υποκειμενικότητας που δεν συμμορφώνονται ή δεν ανταποκρίνονται στις αφηγήσεις περί οικουμενοποίησης και κανονικοποίησης. Το αποταυτιζόμενο υποκείμενο δεν είναι αεροπόρος που αποδρά από την ατμοσφαιρική πίεση του πεδίου της ιδεολογίας. Ούτε πρόκειται για κάποια κατεργάρικη φιγούρα που καταφέρνει αβίαστα να βγαίνει κάθε φορά από πάνω. Κάποιες φορές η αποταύτιση δεν είναι αρκετή.

Αποτυχημένες μεταμορφώσεις

Η αποταύτιση δεν είναι η κατάλληλη στρατηγική σε κάθε περίπτωση, ούτε για όλα τα μειονοτικά υποκείμενα. Θα χρησιμοποιήσω το *The Transformation* [*Η Μεταμόρφωση*] (1996), έργο των Susana Aicen και Carlos Aparicio που ακολούθησε το συγκλονιστικό ντοκιμαντέρ τους *The Salt Mines* [*Τα Αλατωρυχεία*] (1990), σαν παράδειγμα που θα με βοηθήσει να περιγράψω τα «όρια της αποταύτισης».

Το *The Salt Mines* λειτούργησε για μένα ως ένα κάποιο αντίδοτο στο περιβόητο ντοκιμαντέρ της Jennie Livingston *Paris is Burning* [*Το Παρίσι φλέγεται*] (1991). Επέλεξα την ταινία για λογαριασμό μιας κουίρ κινηματογραφικής συλλογικότητας με την οποία συνεργαζόμουν στη Βόρεια Καρολίνα στις αρχές της δεκαετίας του 1990. Το *Paris is Burning* παρουσίαζε μια εξαιρετικά αισθησιακή απεικόνιση των κοινοτήτων των Λατινοαμερικανών και των μαύρων τραβεστί και τρανσέξουαλ. Τα *The Salt Mines* και *The Transformation*, δύο έργα με τα οποία οι κριτικοί έχουν ασχοληθεί σαφώς λιγότερο, μάς πρόσφεραν μια αφήγηση για τις έγχρωμες διεμφυλικές κοινότητες της Νέας Υόρκης που αντιστέκεται στην παρόρμηση να ωραιοποιήσει την εμπειρία, όπως κάνει το *Paris is Burning*.¹⁵² Αυτές οι ταινίες δεν θυσίασαν τη φτώχεια και τις ασθένειες στον βωμό του θεάματος και του στίλ, όπως συνέβη με την ταινία της Livingston. Συνεπώς, θεωρώ τις βιντεοταινίες των Aicen και Aparicio ένα είδος αντίδοτου στο υπερπροβεβλημένο *Paris is Burning*. Μας προσφέρουν μια πληρέστερη και λιγότερο λαμπερή απεικόνιση του μειονοτικού υποκειμένου: εν προκειμένω των Λατινοαμερικανών τρανσέξουαλ. Τα «αλατωρυχεία» του τίτλου είναι παρμένα από το όνομα που έχουν δώσει οι κάτοικοί του στο πάρκινγκ μιας αποθήκης αλατιού στη Νέα Υόρκη που είχε μετατραπεί σε αυτοσχέδιο διεμφυλικό χωριό. Το βίντεο καταγράφει τη ζωή διαφόρων τραβεστί και τρανσέξουαλ που ζούσαν στα ξεχαρβαλωμένα σκουπιδιάρικα στον χώρο στάθμευσης της αποθήκης. Αυτή η κοινότητα άστεγων έγχρωμων κουιρ ατόμων δεν παρουσιάζεται να ποζάρει σε φαντασμαγορικούς χορούς. Αντίθετα, το βίντεο δείχνει τις [ντράγκ] κουίν [queens] να ψήνουν μπιφτέκια σε μια υπαίθρια φωτιά, να βαράνε ενέσεις με θηλυκές ορμόνες και να «σαρκάζουν» η μία την άλλη. Μεγάλο μέρος του πληθυσμού του αλατωρυχείου είναι

152 Για περισσότερα σχετικά με αυτές τις ταινίες, βλ. Straayer, C. (1996). *Deviant Eyes, Deviant Bodies: Sexual Re-orientations in Film and Video*. New York: Columbia University Press.

εξαρτημένο από το κρακ και πολλές είναι εργάτριες του σεξ. Πέρα από αυτές τις δραστηριότητες, οι κοούν των αλατωρυχείων μιλούν αρκετά. Μία από τις καλύτερες ομιλήτριες είναι και ένα από τα πιο καθηλωτικά πρόσωπα του ντοκιμαντέρ: η Σάρα. Η Σάρα είναι ένα διεμφυλικό υποκείμενο που γεννήθηκε άνδρας και κάνει ενέσεις με θηλυκές ορμόνες επί σειρά ετών. Τη Σάρα και τις υπόλοιπες κοούν του *The Salt Mines* λυμαίνονται ιεραπόστολοι που θέλουν να κερδίσουν τις ψυχές τους. Οι κοούν είναι εξαιρετικά επιφυλακτικές σε σχέση με αυτούς τους κατά κύριο λόγο λευκούς ιεροκήρυκες που οι ιδέες τους για τη σωτηρία είναι αδιαμφισβήτητα ομοφοβικές και αντι-κούιρ.

Το *The Transformation* αρχίζει με ένα γράμμα που στέλνει στην Αϊκεν και στον Aparicio η Σάρα, η οποία πλέον, τέσσερα χρόνια ύστερα από τα γεγονότα που παρουσιάζονται στο *The Salt Mines*, έχει μετακομίσει στο Τέξας και συστήνεται με το όνομα Ρικάρντο. Ρικάρντο είναι το βαπτιστικό όνομα της Σάρα. Υιοθέτησε αυτό το όνομα με τον ίδιο τρόπο που υιοθέτησε μια ετεροφυλοφιλική ταυτότητα και προσπλυτίστηκε στον φονταμενταλιστικό χριστιανισμό. Ο Ρικάρντο έφτασε μάλιστα στο σημείο να παντρευτεί μια γυναίκα από την ενορία του. Παρότι ως Σάρα είχε στήθη και είχε υποβάλει για χρόνια την εαυτή της σε αυτοσχέδιες ορμονοθεραπείες, προσπαθεί να αρσενικοποιηθεί ώστε να ταιριάζει στη νέα του κοινότητα. Αυτή η αρσενικοποίηση περιλαμβάνει την αφαίρεση των εμφυτευμάτων του, κούρεμα των μαλλιών του και αποποίηση της ομοφυλοφιλικής του επιθυμίας.

Η δουλειά του, από ό,τι φαίνεται, είναι να είναι καλός σύζυγος και να εργάζεται στο πλευρό του λευκού ιεροκήρυκα κυνηγού ψυχών που τον παγίδευσε. Κάνει χρέη βοηθού και ζωντανού «παραδείγματος». Κατά τη διάρκεια του ντοκιμαντέρ, ο Ρικάρντο και ο λευκός άνδρας προσεγγίζουν δύο από τις πρώην φίλες του στο *The Salt Mines* και δεν καταφέρνουν να μεταστρέψουν καμιά από τις δυο. Μια κοούν, που μόλις έχει βγει από τη φυλακή, απορρίπτει την ευαγγελική πρόταση εξηγώντας ότι δεν θα μπορούσε ούτε να προσποιηθεί ότι ζει σαν άνδρας. Η άλλη κοούν δεν μένει πλέον στον δρόμο και έχει επιστρέψει στην οικογένειά της που πλέον την αποδέχεται σαν αδερφή, κόρη και θεία. Ο Ρικάρντο αποτυγχάνει και στις δύο προσπάθειές του να μεταστρέψει τις πρώην φίλες του.

Δεν είναι δύσκολο να καταλάβει κανείς γιατί ο Ρικάρντο έκανε αυτή την μεταμόρφωση. Ο κύριος λόγος είναι η κατάσταση της υγείας του. Ο Ρικάρντο ζούσε με AIDS. Το ήδη τραγικά συντμημένο προσδόκιμο ζωής του θα γινόταν ακόμα πιο επώδυνο εάν συνέχιζε να ζει στον δρόμο σε κατάσταση ανέχειας και υποσιτισμού. Η επιλογή του να αφήσει τον δρόμο για τη σχετική ζεστασιά και άνεση της υλικής υποστηρικτικής εκκλησιαστικής κοινότητας αποτελεί πράξη επιβίωσης που μπορεί ενδεχομένως να ερμηνευθεί ως αποταύτιση. Ο Ρικάρντο συνεργάστηκε και εργάστηκε υπέρ της ιδεολογίας του αναγεννημένου χριστιανισμού, επιδιώκοντας να επωφεληθεί από τις ανταμοιβές της (υλική στήριξη, κοινότητες υποστήριξης, συντροφικότητα), ενώ ταυτόχρονα αντιστεκόταν στην ολοσχερή απορρόφησή του από αυτό τον Λόγο. Η αποταύτιση του Ρικάρντο, όπως και σε άλλες μορφές της, συνεπαγόταν μια σειρά από διαπραγματεύσεις. Το κόστος της «μεταμόρφωσης» του Ρικάρντο ήταν τα στήθη του, η ομοφυλοφιλική του επιθυμία και η κοούν ταυτότητά του. Προσπάθησε όσο καλύτερα μπορούσε να επιτελέσει την κανονιστική ετεροφυλοφιλία. Οι συνεντεύξεις με τη γυναίκα του και με άλλα μέλη της τεξανής κοινότητας φανέρωναν ότι είχε σημειώσει

σημαντική πρόοδο – τον αποδέχονταν και τον φρόντιζαν. Όμως, με τι κόστος; Είναι σαφές ότι ο Ρικάρντο θυσιάσε πολλά για να αναδιατυπώσει την ταυτότητά του σε μια μορφή που θα ήταν κατανοητή και συμβατή με τον αναγεννημένο χριστιανισμό.

Ωστόσο, η απόπειρα του Ρικάρντο στην αποταύτιση απέτυχε. Η ταινία τελειώνει με έναν ανατριχιαστικό μονόλογο όπου ένας κουρασμένος και ανήμπορος Ρικάρντο φαίνεται ιδιαίτερα πικραμένος και λυπημένος. Η τελευταία επιθυμία του είναι να μη φαίνεται γελοίος στους άλλους λόγω της ασθένειάς του. Ομολογεί ότι ποτέ δεν διαπραγματεύτηκε την επιθυμία του με επιτυχία – ότι του έλειπε απερίγραπτα το άγγιγμα ενός άλλου άνδρα. Αυτός ο τελευταίος μονόλογος μαγνητοσκοπήθηκε λίγο πριν από τον θάνατό του. Ο θεατής δεν μπορεί παρά να αισθανθεί την οδυνηρή θλίψη της ζωής του Ρικάρντο – ο συμβιβασμός του με την κυρίαρχη ιδεολογία τού κόστισε πολύ ακριβά. Η θλίψη υπογραμμίζεται από τη σύγκριση ανάμεσα σε εικόνες της Σάρα στο *The Salt Mines* που γελά και εξανίσταται απέναντι στις γενικευμένες αντιξοότητες και στον τελευταίο βιντεοσκοπημένο μονόλογο του συντετριμμένου Ρικάρντο.

Η Σάρα/Ρικάρντο δεν ήταν κούρ ακτιβίστρια όπως ο Pedro Zamora, αλλά ένα παραδοσιακό ντοκιμαντερίστικο υποκείμενο – πράγμα που δεν σημαίνει ότι δεν επιδίωξε, όπως ο Zamora, να αναταράξει τα πρωτόκολλα των ντοκιμαντερίστικων πρακτικών. Η εκκλησία του Ρικάρντο γνώριζε την ύπαρξη του προηγούμενου ντοκιμαντέρ και τον ρόλο που έπαιζε σε αυτό η Σάρα και επιχείρησε να αξιοποιήσει τους καλλιτέχνες Aicen και Aparicio για να διαδώσει «το μήνυμα/παράδειγμα του Ρικάρντο» με ένα νέο ντοκιμαντέρ. Οι Aiken και Aparicio τσίμπησαν το δόλωμα με την εκκλησία και τον Ρικάρντο, χωρίς σαφώς να έχουν καμία πρόθεση να πιαστούν στα δίχτυα τους. Αντί να εξιστορήσουν τον θρίαμβο και τη σωτηρία της νέας ζωής του Ρικάρντο, κατέγραψαν τον τρόπο με τον οποίο απέτυχε να μεταπείσει τις πρώην συναδέλφισσές του στα «αλατωρυχεία», τις δυσκολίες στον γάμο του, την αδιάκοπη, αν και φιμωμένη, επιθυμία του για άλλους άνδρες και τη θλίψη του θανάτου του. Η αποταύτιση του Ρικάρντο δεν έγινε στον βωμό μιας ευρύτερης πρακτικής ελευθερίας, όπως οι αποταύτισεις που επέλεξε ο Zamora. Αποταυτίστηκε από την εκκλησία που τον χρησιμοποίησε, από την κοινότητα των «αλατωρυχείων» και από την ίδια του την επιθυμία ως άνδρα που ποθούσε άλλους άνδρες. Επιχείρησε να μετασχηματίσει τον εαυτό του σε μια προσπάθεια να διαπραγματευτεί μια ομοφοβική δημόσια σφαίρα και έναν κόσμο φτώχειας που θα επιτάχυνε την ασθένειά του.

Οποιαδήποτε σύγκριση της Σάρα/Ρικάρντο με τον Zamora προϋποθέτει ότι θα αναλογιστούμε την ταξική διάσταση μεταξύ τους. Και οι δυο μετανάστευσαν επιβιβαζόμενοι σε πλοία στο λιμάνι της Μαριέλ το 1980. Ο Zamora, μικρό παιδί εκείνη την εποχή, μεγάλωσε ανάμεσα στην εργατική τάξη της κουβανέζικης κοινότητας Χαϊαλία [Hialeah]. Για τη Σάρα/Ρικάρντο δεν ξέρουμε και πολλά. Ξέρουμε ότι ενηλικιώθηκε στην Κούβα και ότι ήταν πιθανότατα ένας από τους πολλούς ομοφυλόφιλους που αποπέμφθηκαν από το νησί κατά τη διάρκεια της μεταφοράς με τα πλοία. Η μετανάστευσή του κατέληξε εντέλει στην αστεγία που βλέπουμε στο *The Salt Mines*. Παρότι ο Zamora ανήκε θεμελιωδώς στην εργατική τάξη, είχε πρόσβαση σε κανάλια εκπροσώπησης που η Σάρα/Ρικάρντο δεν θα μπορούσε ούτε να διανοηθεί. Το σχετικό ταξικό προνόμιο του Zamora τού έδωσε δυνατότητες και ευκαιρίες που στερήθηκε ο μεγαλύτερος σε ηλικία μετανάστης. Μπορούμε να συμπεράνουμε ότι οι στρατηγικές και οι πρακτικές που συνιστούν αποταύτιση είναι, κατά βάση, πιο διαθέσιμες

σε υποκείμενα που το ταξικό τους προνόμιο, τους παρέχει πρόσβαση σε συστήματα εκπροσώπησης.

Η ιστορία που αφηγείται αυτό το κεφάλαιο στρέφεται σε έναν ακόμη Κουβανο-αμερικανό. Ο Felix Gonzalez-Torres μετανάστευσε στις ΗΠΑ τη δεκαετία του 1970 μέσω Ισπανίας και κατάφερε, αντίθετα με τον Zamora και τη Σάρα/Ρικάρντο, να προχωρήσει στην ανώτατη εκπαίδευση. Έγινε γνωστός στον κόσμο της τέχνης στα τέλη της δεκαετίας του 1980. Πέθανε στο ζενίθ της φήμης του τον Ιανουάριο του 1996. Ο Gonzalez-Torres अपέρριψε τους γενικούς κανόνες της ταυτότητας και αυτά που αντιλαμβάνονταν ως περιορισμούς της πολυπολιτισμικότητας. Η Σάρα/Ρικάρντο δεν είχε καμία πρόσβαση στις σφαίρες της δημοσιότητας και του πολιτισμού, στις οποίες κινούνταν ο Zamora και ο Gonzalez-Torres. Ωστόσο, και οι τρεις Κουβανοαμερικανοί, που κινούνταν στα άκρως διαφορετικά πεδία της τηλεόρασης, της ευαγγελικής θρησκείας και του κόσμου της τέχνης της Νέας Υόρκης, χρησιμοποίησαν επιτελέσεις αποταύτισης για να ανασυστήσουν τον εαυτό τους. Εκεί που ο Zamora εργαζόταν για να διαφημίσει τη μειονοτική ταυτότητά του στο πλαίσιο της κυρίαρχης δημόσιας σφαίρας, ενώ ταυτόχρονα αποταυτιζόταν από την τηλεοπτική εκπομπή *Real World [Πραγματικός κόσμος]* και η Σάρα/Ρικάρντο αρνούσαν και απέρριπτε τη μειονοτική ταυτότητά της, με την ελπίδα να λαξεύσει έναν πλειονοτικό εαυτό, ο Gonzalez-Torres απέρριπτε τις ίδιες τις αρχές της ταυτότητας. Αντ' αυτής, μέσα από τις αποταυτισμένες επιτελέσεις του εαυτού, πέτυχε αυτό που θα ονομάσω προσωρινά *αποταυτοποίηση*. Δεν υιοθετώ την αποταυτοποίηση ως ένα είδος «αντι-ταυτότητας». Αντίθετα, παραθέτω την έννοια ως ευρετικό παράδειγμα που στοχεύει να εξηγήσει ένα υποκείμενο, όπως ο Gonzalez-Torres που απέρριψε οποιαδήποτε πορεία κατανόησης της «ταυτότητας», αλλά παρ' όλα αυτά έκανε έκκληση για αυτό που αντιλαμβάνομαι ως μια *αναδομημένη* πολιτική ταυτότητας. Η ιδιαίτερη εκδοχή του καλλιτέχνη για την πολιτική ταυτότητας ασκούσε κριτική στον απλουστευτικό πλουραλισμό και την αδύναμη πολυπολιτισμικότητα ενώ καλούσε σε ενασχόληση με το *ζήτημα της ταυτότητας*. Παρότι οποιαδήποτε από τις εικόνες του καλλιτέχνη μπορεί να παραπέμπει σε έναν κουίρ ή λατινοαμερικάνικο κόσμο μειονοτικών ειδημόνων, αυτές οι έννοιες, αν και κεντρικές, δεν είναι οι μοναδικές που έχουμε στη διάθεσή μας. Η ταυτότητα δεν καθορίζεται ποτέ από την αναπαράσταση στο έργο του Gonzalez-Torres. Οι στρατηγικές αποταύτισης της πολιτιστικής παραγωγής αποστρέφονται την αναπαράσταση στην περφόρμανς και, πιο συγκεκριμένα, στην αποταυτισμένη περφόρμανς.

Η ταυτότητα ενάντια στον εαυτό της: Ο Felix Gonzalez-Torres και τα όρια της πολυπολιτισμικότητας

Όπως η Σάρα/Ρικάρντο και ο Pedro Zamora, ο Gonzalez-Torres ήταν ένας κουίρ Κουβανός και ένας άνθρωπος με AIDS. Η δουλειά του δεν επικαλούνταν ποτέ ταυτοτικά στοιχεία με εμφανή τρόπο. Βασιζόταν σε μια μιμιμαλιστική συμβολική φρασεολογία που αποταυτιζόταν από την αυτοαναφορικότητα του μιμιμαλισμού. Ο μιμιμαλισμός του Gonzalez-Torres παρέπεμπε σε νοήματα και επιστράτευε συνυποδηλώσεις, υιοθετώντας ένα μιμιμαλιστικό στυλ για να απευθύνει ένα ευρύτερο κοινωνικό σύστημα και διευρυμένα ζητήματα ταυτότητας. Ο ανασκευασμένος αυτός μιμιμαλισμός τού επέτρεψε να επανεξετάσει την ταυτότητα και αντ' αυτής να επιλέξει την αποταυτοποίηση.

Δεν είναι η πρώτη φορά που δίνεται έμφαση στην περίπλοκη σχέση του με την ταυτότητα. Ο Robert Storr, για παράδειγμα, αναφέρει:

Σε έναν κόσμο τέχνης συχνά εμμονικό με τις απλουστευτικές διαβει-
βαιώσεις περί καταγωγής ή ουσίας, ο Gonzalez-Torres απορρίπτει τον
ρόλο του Λατίνου [αυτολεξει] καλλιτέχνη ή του κουίρ καλλιτέχνη ή ακό-
μα και του ακτιβιστή καλλιτέχνη, αξιοποιώντας ωστόσο όσα τού έμαθε
η εμπειρία του ως πολιτικά στρατευμένου γκέι άνδρα, γεννημένου στην
Κούβα. Αυτό που εμπέδωσε είναι ότι, στο σημερινό σοβινιστικό κλίμα
της Αμερικής, το να διακηρύσσει κανείς μεγαλοφώνως ποιος είναι, συ-
χνά προκαταλαμβάνει το κοινό ως προς το τι βλέπει.¹⁵³

Παρότι ο καλλιτέχνης δεν εκφράζεται από τον χώρο μιας ταυτότητας, η δουλειά του επηρεάζεται και διαμορφώνεται από ένα όραμα που δομείται πάντα μέσα από τους πολλαπλούς ορίζοντες της δικής του εμπειρίας. Αυτό ισχύει σχεδόν για τους πάντες, αλλά στην περίπτωση του Gonzalez-Torres πρέπει κανείς να λάβει υπόψη τους τρόπους με τους οποίους έχουν υποβιβαστεί και στιγματιστεί οι εμπειρικοί του ορίζοντες από τους κυρίαρχους διαύλους αναπαράστασης. Αρνούμενος να επικαλεστεί απλώς μια ταυτότητα, αντ' αυτού παραπέμπει σ' αυτήν, αρνείται να συμμετάσχει σε μια συγκεκριμένη οικονομία αναπαράστασης. Δεν αντικρούει τις αρνητικές ανα-
παραστάσεις με θετικές, αντίθετα αποσύρεται ο ίδιος, μαζί με το έργο του, από αυτή την αδιέξοδη πορεία. Δεν χρειάζεται κανείς να στραφεί στους κριτικούς τέχνης για να βεβαιωθεί επ' αυτού· ο ίδιος ο καλλιτέχνης μίλησε ξεκάθαρα για το ζήτημα. Πράγματι, σε όλο το έργο του, στις συνεντεύξεις, τη διδασκαλία και τις δημόσιες διαλέξεις του, εξεγείρεται απέναντι σε κάθε αναγωγική αντίληψη σχετικά με το πώς η ταυτότητα του επηρεάζει την καλλιτεχνική του παραγωγή. Σε απάντηση στην ερώτηση του συναδέλφου του, του καλλιτέχνη Tim Rollins, στο πλαίσιο μιας συνέντευξης, για το «περιεχόμενο» της δουλειάς του, ο Gonzalez-Torres εξέφρασε τη δική του αντίληψη σχετικά με το πώς η διαμόρφωση της ταυτότητας είναι πιο σύνθετη από τα περισσότερα μοντέλα πολυπολιτισμικότητας:

TIM [ROLLINS]: Άκουσα πολλή γκρίνια, Felix, σχετικά με την έλλειψη ανοικτά πολιτικού ή λατινοαμερικανικού περιεχομένου στα έργα σου.

FELIX [GONZALEZ-TORRES]: (γέλια) Κατ' αρχάς να πω ότι πρόκειται να ακολουθήσουν γλυπτά με «μαράκες»! Δεν είμαι καλό σύμβολο. Δεν φοράω τα σωστά χρώματα. Έχω δική μου ατζέντα. Ορισμένοι θέλουν να προωθήσουν την πολυπολιτισμικότητα μόνο εφόσον είναι οι ίδιοι οι προαγωγοί, οι θιασάρχες. Σ' εμάς αποδίδεται ένας ρόλος που είναι πολύ συγκεκριμένος, πολύ περιορισμένος. Σαν σε μια γυάλινη προθήκη, «εμείς» –οι «άλλοι»– θα πρέπει να επιτελέσουμε ένα τελετουργικό, εξωτικές περφόρμανς για να ικανοποιήσουμε τις ανάγκες της πλειοψηφίας. Αυτή η παρωδία πολύ γρήγορα κουράζει. Ποιος ορίζει τελικά την

κουλτούρα μου; Δεν είναι μόνο ο Borges και ο García Marquez, αλλά και η Gertrude Stein, ο Freud και ο Guy Debord – είναι όλοι αυτοί που με διαμόρφωσαν.¹⁵⁴

Ο Gonzalez-Torres έθεσε στο προσκήνιο την πολυπλοκότητα των σύγχρονων υβριδικών ταυτοτήτων. Δεδομένης της λατινοαμερικανικής καταγωγής του, ένα μέρος της καλλιτεχνικής κοινότητας ανέμενε ότι η δουλειά του θα ήταν επηρεασμένη και διαμορφωμένη από μια ισχυρή ταύτιση με τους Λατινοαμερικανούς δασκάλους. Η ταύτιση με μια εξαιρετικά κουίρ Αμερικανίδα μοντερνίστρια, με τον πατέρα της ψυχανάλυσης ή με έναν Γάλλο υψηλό θεωρητικό του θεάματος δεν είναι, σύμφωνα με τους επικριτές που ο συνομιλητής του επικαλέστηκε προηγουμένως στη συνέντευξη, ταύτιση κατάλληλη για τον καλλιτέχνη.

Όταν ο Gonzalez-Torres ρωτούσε με αγανάκτηση «Ποιος ορίζει τελικά την κουλτούρα μου;», εξέφραζε μια άποψη που μοιράζονται όλοι οι πολιτιστικοί δημιουργοί που προσεγγίζονται σε αυτή τη μελέτη. Οι ρόλοι που μπορεί να επιλέξει ένας Λατινοαμερικανός ή μια Λατινοαμερικανίδα και άλλες μειονοτικές ταυτότητες στο πλαίσιο της κυρίαρχης κουλτούρας είναι περιορισμένοι, στάσιμοι και προκαθορισμένοι. Αυτές οι ταυτοτικές κατασκευές είναι, πλην ελαχίστων εξαιρέσεων, εξωτικά τελετουργικά και περφόρμανς κατά παραγγελία της επικρατούσας κουλτούρας. Αυτές οι αφηγήσεις περί καθιερωμένης ταυτότητας δεν μπορούν, στις περισσότερες περιπτώσεις, να εξηγήσουν την ιδιαιτερότητα της ζωής των μαύρων και των κουίρ ή οποιασδήποτε άλλης σύγκρουσης δύο ή περισσότερων μειονοτικών προσδιορισμών. Η τέχνη του Gonzalez-Torres επέμενε να εκφράζει την κουίρ και τη λατινοαμερικανική διάσταση με πλάγιους τρόπους. Συνεπώς, η δουλειά του λειτούργησε ως ένα τρομερό εμπόδιο για τις επιπόλαιες αντιλήψεις περί ταυτότητας. Επεξεργαζόταν μορφές αναπαράστασης που προϋπέθεταν την *αορατότητα*. Ο Gonzalez-Torres επικαλείται μια αποταυτοποίηση που βασίζεται στη διαφάνεια και στην καθημερινότητα και όχι στα πιο οικεία μοντέλα μειονοτικής ταυτότητας που προβάλλουν εξωτικά χρώματα και τελετουργικά.

Ο υπαινιγμός κατά τη διάρκεια της συνέντευξης ότι η δουλειά του Gonzalez-Torres είναι απολίτικη είναι μια κατηγορία που απευθύνεται σε πολλούς μειονοτικούς πολιτιστικούς δημιουργούς που δεν ασκούν κριτική στην κυρίαρχη κουλτούρα με προβλέψιμους τρόπους. Η δουλειά του Gonzalez-Torres δίνει το έναυσμα για συζήτηση όσον αφορά τον τρόπο που η κυρίαρχη δημοσιότητα, ιδίως η εγκληματική επίκληση της πολυπολιτισμικότητας –ή, όπως θα διευκρινίσω, του μειωτικού πολυπολιτισμικού πλουραλισμού– αμφισβητείται και παρεμποδίζεται με μια σειρά από ελιγμούς αποταύτισης διαβαθμισμένους ώστε να σφυρηλατήσουν μια ακτιβιστική αντι-ταυτοτική αντιδημοσιότητα.

Η απάντηση του Gonzalez-Torres στον Rollins προδίδει αγανάκτηση με τον τρόπο που ο πολυπολιτισμικός πλουραλισμός εξουδετερώνει την πολιτική της ιδιαιτερότητας. Η ρητορική του πολυπολιτισμικού πλουραλισμού περί συμπερίληψης ομογενοποιεί τη διαφορά. Η διαφορά γίνεται κομμάτι του μάντρα της φυλής, της τάξης και

154 Rollins, T. (1993). Interview with Felix Gonzalez-Torres. Στο W.S.Bartman (επιμ.). *Felix Gonzalez-Torres*. New York: A.R.T. Press, σ. 19.

του φύλου, ιδίως με τη μορφή συνθηματολογίας. Ο John Guillory, στη μελέτη του για την πολιτική της αγιοποίησης, εντοπίζει όλα τα προβλήματα του μάντρα σε σχέση με την πολιτική της αγιοποίησης:

[Η] ευρέως διαδεδομένη επίκληση αυτών των κατηγοριών κοινωνικής ταυτότητας αναβάλλει διαρκώς τη μεταξύ τους θεωρητική διάκριση από πλευράς οποιουδήποτε πολιτικού έργου ολοκληρώνεται προφέροντας τα ονόματά τους την ίδια στιγμή με την πράξη. Αλλά τι είδους έργο είναι αυτό; Τι είδους πολιτικό έργο προϋποθέτει την αναβολή της θεωρίας, παρά το γεγονός ότι οφείλει κανείς να παραπέμψει σε μια μελλοντική, επί του παρόντος αόριστη, ανάλυση των σχέσεων μεταξύ φυλής, τάξης και φύλου.¹⁵⁵

Έτσι, το μάντρα εντάσσει ομαλά τους μειονοτικούς ταυτοτικούς προσδιορισμούς σε ένα συντακτικό αμφισημιών που αναβάλλει το έργο της παραγωγής θεωρίας για τις σχέσεις εξουσίας. Επιμένω ότι τα κρίσιμα ερμηνευτικά και πολιτικά εγχειρήματα που δεν τέμνονται επαρκώς είναι εξαιρετικά ανεπαρκή ως προς τη χαρτογράφηση και την ανάλυση του κοινωνικού. Οπτικές που δεν είναι επαρκώς διαθεματικές πάσχουν, κατά συνέπεια, από οξεία πολιτισμική μυωπία. Δεν πρέπει να συγχέουμε τη διαθεματικότητα με την πολυπολιτισμικότητα. Η διαθεματικότητα αφορά κατά κύριο λόγο τις σχέσεις μεταξύ διαφορετικών μειονοτικών συντεταγμένων (που περιλαμβάνουν το «μάντρα» αλλά δέχονται και την ύπαρξη μη αναμενόμενων κόμβων διαφορετικότητας). Η διαθεματικότητα και πάλι δεν αναβάλλει τις αναλύσεις, όπως υπαινίσσεται ο Guillory για την πολυπολιτισμικότητα. Αντίθετα, επικαλείται επίμονα έναν θεωρητικό μηχανισμό εντοπισμένο στο «τώρα».

Αυτό δεν αποκλείει αυτομάτως το πρότζεκτ της πολυπολιτισμικότητας. Στην πραγματικότητα, θα πρέπει να γίνει σαφής διάκριση μεταξύ πολυπολιτισμικού πλουραλισμού (ή αδύναμης πολυπολιτισμικότητας) και αυτού που η Wahneema Lubiano αναφέρει ως «ριζοσπαστική» πολυπολιτισμικότητα. Η Lubiano παραδέχεται ότι οι αντιδραστικές και οι φιλελεύθερες ιδεολογίες μπορούν να οικειοποιηθούν την πολυπολιτισμικότητα, και συχνά το κάνουν. Παρ' όλα αυτά εντοπίζει έναν πυρήνα μετασχηματιστικών πολιτικών δυνατοτήτων στην πολυπολιτισμικότητα, που οδηγεί σε μια πολιτική την οποία περιγράφει ως ριζοσπαστική πολυπολιτισμικότητα. Η Lubiano αντιλαμβάνεται τους τρόπους με τους οποίους οι ελίτ μπορούν να υφαρπάξουν τη μορφή της πολυπολιτισμικότητας, αλλά ισχυρίζεται ότι:

Αν οι ελίτ κάνουν τη δουλειά τους ως συνήθως και δεν μπορούν να τη βαφτίσουν πολυπολιτισμικότητα, απλώς θα τη βαφτίσουν κάτι άλλο. Δεν μπορούμε να παραιτηθούμε από τη θέση μας λόγω του τι μπορεί να κάνουν στο όνομα της θέσης για την οποία έχουμε επιλέξει να παλεύουμε. Η διαδικασία της κανονικοποίησης ή το έργο των αντιπολι-

155 Guillory, J. (1994). *Cultural Capital: The Problems of Literary Canon Formation*. Chicago: University of Chicago Press, σ. 11.

τευτικών χειρονομιών είναι μια εξελισσόμενη δυναμική του συστήματός μας και φυσικά η πολυπολιτισμικότητα μπορεί να χρησιμοποιηθεί για να συνεχιστεί μια τέτοιου είδους διαχείριση. Η ριζοσπαστική πολυπολιτισμικότητα, ωστόσο, στρέφει την προσοχή της στην απομυθοποίηση αυτής ακριβώς της διαχείρισης και στον αγώνα ενάντια σε αυτήν. Η αμφισβήτηση είναι η κινητήριος δύναμη μιας τέτοιας δυναμικής.¹⁵⁶

Μπορούμε να φανταστούμε τη ριζοσπαστική πολυπολιτισμικότητα της Lubiano ως μια απέναντι στα συστήματα κανονικοποίησης, ως διαχείριση των αντιπολιτευτικών χειρονομιών. Για τη Lubiano αυτή η ενεργητική, ακτιβιστική και πολιτικοποιημένη αναθεώρηση της πολυπολιτισμικότητας, αποτελεί αντίδραση ενάντια στην εταιρική πολυπολιτισμικότητα. Η γραφή της είναι δομημένη έτσι ώστε να συνιστά αποταύτιση από την ξεπερασμένη αφήγηση του φιλελευθερισμού για την πολυπολιτισμικότητα. Η αφήγηση της Lubiano για την πολυπολιτισμικότητα διατηρεί τις πολιτικές δυνατότητες σε κίνηση. Επιπλέον, σε αντίθεση με την εκδοχή της πολυπολιτισμικότητας που πραγματεύεται ο Guillory, η ριζοσπαστική πολυπολιτισμικότητα εστιάζει στις ρευστές ή στις διαθεματικές όψεις. Η βασική επιφύλαξη του Guillory σχετικά με το μάντρα είναι ότι αντικαθιστά την πολιτική και παροπλίζει την ανάλυση. Η Lubiano επιδιώκει μια κινητοποίηση που συγχρονίζει και χορογραφεί διαφορετικές αντιπολιτευτικές χειρονομίες, χειρονομίες που περικλείουν διαφορετικές τροπικότητες ανάγνωσης. Επίσης, εφιστά την προσοχή στις συγκρούσεις και στη διαπάλη ανάμεσα στα δομικά στοιχεία της ταυτότητας, αρνούμενη να συγκαλύψει τέτοιου είδους πολυπλοκότητες. Αυτοί οι συγγραφείς διατυπώνουν το σημαντικό επιχείρημα περί μεθοδολογιών που αφήνουν χώρο για κριτική. Συνεπώς, μια κριτική πολυπολιτισμικότητα απέχει παρασάγγας από τον μειωτικό πολυπολιτισμικό πλουραλισμό. Αντιλαμβάνομαι την αποταύτιση με αντίστοιχο τρόπο και υποστηρίζω ότι κι αυτή επίσης προσφέρει ένα σύστημα οικειοθελών και εν μέρει οικειοθελών χειρονομιών, η ηθική των οποίων, αν και πάντα επιβιωτική, είναι επίσης κριτική. Θα ήταν χρήσιμο να επανεξετάσουμε τον όρο *αποταύτιση* σε αυτό το σταυροδρόμι.

Αποταύτιση, κοινωνική θεωρία και το δίπολο δημόσιο/ιδιωτικό

Πρέπει να θέσουμε ένα ερώτημα σε σχέση με το θεωρητικό εγχείρημα που προτάσσει το βιβλίο [*Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics*]: Πώς φτάνει κανείς από την ανάλυση Λόγου στην αντιδημοσιότητα; Οι αποταυτισμένες επιτελέσεις (εδώ εννοώ τα έργα των καλλιτεχνών που αναλύω και τις δικές μου αναγνώσεις) αντιστέκονται στο κοινωνικό πλέγμα της κυρίαρχης δημοσιότητας αποκαλύπτοντας το ρητορικό/ιδεολογικό πλαίσιο της κρατικής εξουσίας. Για να αποσαφηνίσω αυτό το σημείο, θα ήταν χρήσιμο να ανατρέξω στο έργο του Michel Pecheux, έναν από τους βασικούς εννοιολογικούς και φιλοσοφικούς άξονες του θεωρητικού μηχανισμού.

156 Lubiano, W. (1996). Like Being Mugged by a Metaphor: Multiculturalism and State Narratives. Στο A. Gordon & C. Newfield (επιμ.), *Mapping Multiculturalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, σ. 69.

σμού αυτού του βιβλίου. Ο Slavoj Žižek, ένας από τους πιο ενδιαφέροντες σχολιαστές του Pecheux, επεξεργάζεται τη σχέση μεταξύ ανάλυσης λόγου και κρατικής εξουσίας:

Ο Michel Pecheux (...) έδωσε μια αυστηρά γλωσσολογική ερμηνεία στη θεωρία της έγκλησης του Althusser. Το έργο του επικεντρώθηκε στους μηχανισμούς του Λόγου που παράγουν την «απόδειξη» της Λογικής. Δηλαδή ένα από τα θεμελιώδη στρατηγήματα της ιδεολογίας είναι η αναφορά σε κάτι το αυταπόδεικτο – το «Κοίτα, βλέπεις κι εσύ πώς έχουν τα πράγματα!» «Ας αφήσουμε να μιλήσουν τα γεγονότα» είναι ίσως η απόλυτη δήλωση ιδεολογίας – αφού, ακριβώς, τα γεγονότα ποτέ δεν «μιλάνε» από μόνα τους, αλλά πάντοτε τα κάνουν να μιλήσουν μέσα σε ένα πλέγμα μηχανισμών Λόγου. Αρκεί να θυμηθούμε τη διαβόητη ταινία ενάντια στις αμβλώσεις *The Silent Scream* [Το βουβό ουρλιαχτό] – «βλέπουμε» ένα έμβρυο να «υπερασπίζεται» τον εαυτό του, να «κλαίει» και ούτω καθεξής, όμως αυτό που «δεν βλέπουμε» στην πράξη της θέασης καθαυτή είναι ότι όλα αυτά τα «βλέπουμε» με φόντο έναν χώρο προκαθορισμένο από τον Λόγο. Η ανάλυση Λόγου έχει ίσως το πλεονέκτημα όταν απαντά ακριβώς αυτή την ερώτηση: όταν ένας ρατσιστής Άγγλος λέει, «Οι δρόμοι μας έχουν γεμίσει Πακιστανούς!» πώς – από ποια θέση – το «βλέπει» αυτό – δηλαδή, πώς δομείται ο συμβολικός του χώρος ώστε να είναι σε θέση να αντιλαμβάνεται το γεγονός ότι ένας Πακιστανός περιδιαβαίνει έναν λονδρέζικο δρόμο ως ανησυχητικό πλεόνασμα; Δηλαδή, πρέπει κανείς να έχει κατά νου το μότο του Λακάν ότι *τίποτα δεν λείπει από την πραγματικότητα*: οποιαδήποτε αντίληψη έλλειψης ή πλεονάσματος («πολύ από αυτό», «λίγο από εκείνο») συνεπάγεται πάντα ένα συμβολικό σύμπαν.¹⁵⁷

Το σχόλιο του Žižek για τον Pecheux υποβοηθά την απεικόνιση του «έργου» που επιτελεί η αποταύτιση στο πλαίσιο του κοινωνικού. Η αποταύτιση επιτρέπει στο υποκείμενο της ιδεολογίας να αμφισβητεί τις εγκλήσεις της κυρίαρχης ιδεολογίας. Έτσι, ένα υποκείμενο που η ιδεολογία τού απευθύνεται με την αστυνομική προσφώνηση «ε, εσύ» μπορεί να απαντήσει με μια *τακτική παρανόηση* όπως αυτή που αντιγυρίζει ο Μολίνα στον Βαλεντίν στο *Kiss of the Spider Woman* [Το φιλί της γυναίκας - αράχνης] του Manuel Puig. Ο Βαλεντίν προστάζει τον γκέι συγκρατούμενό του «Φέρσου σαν άνδρας!». Ο Μολίνα, ως έμπειρη αδερφή, απαντά στην προσταγή του αναφωνώντας: «Σαν άνδρας! Πού τον είδες τον άνδρα!». Μια τέτοια τακτική παρανόηση επιτρέπει στο υποκείμενο να απομυθοποιήσει την κυρίαρχη δημοσιότητα, ξεσκεπάζοντάς την ως έναν χώρο «προκαθορισμένο από τον Λόγο» που συχνά διατηρεί αυστηρές και καταπιεστικές ιεραρχίες μέσα στο κοινωνικό. Η αντιδημοσιότητα γεννιέται συνεπώς από μια τροπικότητα της αποταύτισης που είναι στην ουσία μια πράξη *τακτικής παρανόησης* που λειτουργεί σαν ανάχωμα στις συνέπειες της κυρίαρχης δημοσιότητας.

Οι περφόρμανς και οι εγκαταστάσεις του Gonzalez-Torres πετυχαίνουν μια τακτι-

κή παρανόηση του διπόλου δημόσιο/ιδιωτικό, όπως το θέτει η κυρίαρχη δημοσιότητα. Ο Gonzalez-Torres ήταν δεινός τακτικιστής [tactician] φιλόσοφος της δημοσιότητας. Η Nancy Fraser, διακεκριμένη Αμερικανίδα φιλόσοφος της δημόσιας σφαίρας, επεξηγεί συνοπτικά τους τρόπους με τους οποίους το δίπολο δημόσιο/ιδιωτικό ισχυροποιεί το κυρίαρχο δημόσιο. Εξηγεί ότι η διάκριση δημόσιου/ιδιωτικού «περιχαράκωνει ορισμένα ζητήματα σε εξειδικευμένες λογοθετικές αρένες ούτως ώστε να τα προστατεύσει από τον γενικότερο διάλογο». Καταλήγει: «Αυτό συνήθως λειτουργεί προς όφελος των κυρίαρχων ομάδων και ατόμων και εις βάρος των υφιστάμενων τους».¹⁵⁸ Η πρόταση της Fraser είναι σχεδιασμένη ώστε να παραθέτει τους τρόπους με τους οποίους έχει χρησιμοποιηθεί ιστορικά το δίπολο δημόσιο/ιδιωτικό με τρόπο που να «περιχαράκωνει» τη γυναικεία εμπειρία και να διαιωνίζει την υποταγή των γυναικών. Ο Gonzalez-Torres συμμεριζόταν αυτές τις φεμινιστικές ανησυχίες, αλλά ο προσωπικός του εμπειρικός ορίζοντας ήταν αυτός ενός γκέι άνδρα – ενός γκέι άνδρα που, από την πλεονεκτική θέση της κυρίαρχης κουλτούρας, η ταυτότητά του ήταν ένα ζήτημα που δεν πρέπει να θίγεται. Ήταν επίσης ένα άτομο που ζούσε με AIDS και που είχε χάσει τον λατρεμένο του εραστή, τον Ρος, από την επιδημία. Ο Gonzalez-Torres αρνήθηκε να περιορίσει το πένθος του σε έναν ιδιωτικοποιημένο εαυτό.

Η εξέταση του διπόλου δημόσιο/ιδιωτικό από πλευράς του καλλιτέχνη χρησίμευσε επίσης σαν κριτική στο οικουμενικό ατομικό υποκείμενο. Η Monica Amor έχει μελετήσει το έργο του καλλιτέχνη, ιδίως τα γλυπτά, με τις λέξεις που αντιπροσωπεύουν δημόσιες και προσωπικές ημερομηνίες σε φαινομενικά τυχαία σειρά, και έχει δώσει την ερμηνεία ότι προσφέρει μια «αδιάκριτη διασταύρωση του δημόσιου και του ιδιωτικού» που «ανατρέπει τον δυτικό μύθο περί αυτόνομης υποκειμενικότητας», πράγμα που της επιτρέπει να καταλήξει ότι ο καλλιτέχνης υποστηρίζει ότι είμαστε «εξίσου ιστορικά και πολιτισμικά προϊόντα όσο και άτομα».¹⁵⁹ Ο καλλιτέχνης δούλευε συχνά με έμμεσες εικόνες που ήταν στρατηγικά αόρατες στα εκθρικά κοινά, αλλά ορατές σε όσους ανήκουν σε διαφορετικά αντι-κοινά.¹⁶⁰ Αυτές οι έμμεσες εικόνες μοιράζονται αντίστοιχες αισθητικές φιλοσοφίες με την τέχνη του ACT-UP και άλλων ακτιβιστικών κουίρ ομάδων ή ομάδων που δραστηριοποιούνταν γύρω από το HIV/AIDS. Η ανάγνωση του Douglas Crimp σε σχέση με το περίφημο λογότυπο Silence = Death [Σιωπή = Θάνατος] σκιαγραφεί κάποιες από τις στρατηγικές αυτού του κινήματος:

Η σημασία του εμβλήματός μας εξαρτάται από την προηγούμενη γνώση της χρήσης του ροζ τριγώνου σαν σημάδεμα των γκέι ανδρών στα στρατόπεδα συγκέντρωσης, της υιοθέτησής του από το γκέι κίνημα για να θυμάται την αποσιωπημένη ιστορία της καταπίεσής μας και πλέ-

158 Fraser, N. (1993). Rethinking the Public Sphere. Στο B. Robbins (επιμ.). *The Phantom Public Sphere*. Minneapolis: University of Minnesota Press, σ. 22.

159 Amor, M. (1995). Felix Gonzalez-Torres: Towards a Postmodern Sublimity, *Third Text*, 9(30), σ. 73. <https://doi.org/10.1080/09528829508576530>

160 Βλ. Berlant, L. (1993). National Brands/National Body: Imitation of Life. Στο B. Robbins (επιμ.). *The Phantom Public Sphere*. Minneapolis: University of Minnesota Press, σσ. 173-208, για μια καθλωτική ανάγνωση όσον αφορά τη δημόσια αορατότητα και την ιδιωτική ορατότητα στη δημόσια σφαίρα.

ον της αντιστροφής της θέσης του (οι άνδρες στα στρατόπεδα θανάτου φορούσαν ένα ροζ τρίγωνο που έδειχνε προς τα κάτω, το SILENCE = DEATH δείχνει προς τα πάνω). Το SILENCE = DEATH διακηρύσσει ότι η σιωπή σχετικά με την καταπίεση και τον αφανισμό των γκέι ανθρώπων, τότε και τώρα, πρέπει να σπάσει και αυτό είναι ζήτημα επιβίωσης. Όσο προβληματική ιστορικά κι αν είναι η παρομοίωση του AIDS με τα στρατόπεδα θανάτου, απηχεί επίσης βαθύτατα στους γκέι άνδρες και στις λεσβίες, ιδίως στον βαθμό που η παρομοίωση διαμεσολαβείται ήδη από την υιοθέτηση του ροζ τριγώνου από το γκέι κίνημα. Αλλά δεν είναι μόνο τι λέει το SILENCE = DEATH, είναι και το πώς φαίνεται, που του δίνει την ιδιαίτερη ισχύ του. Η δύναμη αυτής της εξίσωσης κάτω από ένα τρίγωνο είναι η συμπύκνωση των συνυποδηλώσεών του σε ένα λογότυπο, ένα λογότυπο τόσο εντυπωσιακό που, εντέλει, αν δεν το ξέρεις ήδη, αναγκάζεσαι να ρωτήσεις «Τι σημαίνει αυτό;». Και είναι ακριβώς αυτές οι απαντήσεις που καλούμαστε διαρκώς να δίνουμε στους άλλους – μικρές, καθημερινές άμεσες πράξεις – που κάνουν το SILENCE = DEATH να αντηχεί πέρα από την κοινότητα των λεσβιών και των γκέι ειδημόνων.¹⁶¹

Η δουλειά του Gonzalez-Torres ήταν συντονισμένη με πολλές από αυτές τις μεταμοντέρνες ακτιβιστικές στρατηγικές για το AIDS. Αναλογιστείτε τις γιγαντοαφίσες που εγκατέστησε ο Gonzalez-Torres σε ολόκληρη τη Νέα Υόρκη, οι οποίες απεικόνιζαν ένα άδειο και ξέστρωτο κρεβάτι, δυο μαξιλάρια που έφεραν το αποτύπωμα της απουσίας δυο κεφαλιών. Αυτή η αόριστη, πλάγια εικόνα, αν την προσεγγίσουμε από μια λατινοαμερικανική ή κουίρ οπτική (για να αναφέρουμε μόνο δύο κοινότητες σε κατάσταση πολιορκίας, που απαρτίζονται από τους ανθρώπους τους οποίους ο Crimp περιέγραψε ως ειδήμονες), είναι ένα σχόλιο για την τρέχουσα κρίση που διαμορφώνει αυτές τις ταυτότητες. Για κάποιους θεατές, αυτό που έδειχνε δεν ήταν τίποτα πέρα από μια τετριμμένη εικόνα της καθημερινής ζωής. Ωστόσο, υπάρχει κάτι στην εικόνα, τη μεγεθυμένη και μετεγκατεστημένη στη δημόσια σφαίρα, που ρίχνει μια αινιγματική σκιά πάνω στην εικόνα. Οι θεατές που δεν είναι στο «κόλπο» βρίσκονται σε μια θέση που «αν δεν το ξέρουν ήδη, αναγκάζονται να ρωτήσουν “Τι σημαίνει αυτό;»». Για άλλους, όσους άγγιξε ο όλεθρος του HIV και άλλων γενοκτονικών επιδημιών, η εικόνα είναι μνεία στην απώλεια, την απουσία και την άρνηση που σκεπάζει τη ζωή των κουίρ, των Λατινοαμερικανών και πολλών άλλων κοινοτήτων που βρίσκονται σε κίνδυνο ή ανθρώπων που μοιράζονται αυτή τη δομή αισθήματος. Οι γιγαντοαφίσες αμφισβητούν δυναμικά τις ιδέες περί δημοσιότητας και ιδιωτικότητας. Η εικόνα, που επαναλαμβάνεται σε όλη την πόλη, αντιπροσωπεύει όχι μια παρουσία, μια ταυτότητα, αλλά αντ’ αυτών μια απουσία, ένα χάσμα, ένα κενό που παραπέμπει σε κάτι πολύτιμο, αγαπημένο και απόν. *Η ιδιωτική απώλεια αναδομείται και γίνεται δημόσια τέχνη.*

Οι «ειδήμονες» που «καταλαβαίνουν» τον τρόπο με τον οποίο μια εικόνα παραπέμπει στην επιδημία του AIDS δεν είναι υποκείμενα που απλώς «ταυτίζονται» με την

161 Crimp, D. (1990). *AIDSEMOGRAPHICS*. Seattle: Bay Press, σ. 14.

εικόνα. Στην πραγματικότητα δεν υπάρχει τίποτα για να ταυτιστείς – καμιά μορφή, κανένα κείμενο, καμιά χειρονομία, ούτε καν ένα αντικείμενο, μόνο μια απουσία. Αυτό που πυροδοτείται είναι μια «δομή συναισθήματος» που διαπερνά ορισμένες λατινοαμερικανικές και κουίρ κοινότητες, αλλά με κανέναν τρόπο δεν αποκλείει οποιαδήποτε ταυτοτική ομάδα. Υποστηρίζω ότι η ομάδα συνυποδηλώνει μια *αποταυτοποίηση*, μια εκδοχή του εαυτού που διαμορφώνεται μέσα από τετριμμένες αναπαραστατικές πρακτικές, οι οποίες παράγονται από μια πραγματική αποταύτιση με τέτοιες πρακτικές και το δίπολο δημόσιο/ιδιωτικό.

Άλλες τέχνες, ιδίως η ζωγραφική και η φωτογραφία, «έλκονται όλο και περισσότερο από την περφόρμανς», όπως σημειώνει η Peggy Phelan.¹⁶² Το σχέδιο του Gonzalez-Torres αξιοποίησε την περφόρμανς ως κεντρικό στοιχείο. Ενίοτε περιλαμβάνονταν στη δουλειά του και ζωντανές περφόρμανς. Ωστόσο, ακόμα και όταν αυτές οι περφόρμανς δεν ήταν στο επίκεντρο των εγκαταστάσεών του, το έργο καλούσε τον θεατή να συμμετάσχει ενεργά στο πρότζεκτ του. Η αλληλεπίδραση του θεατή με το έργο τέχνης είναι, όπως το θέτει η Phelan, «θεμελιωδώς επιτελεστική». Αυτό ακριβώς απεικονίζεται με μοναδικό τρόπο στη θεματολογία «της διαδραστικής ανταλλαγής μεταξύ έργου τέχνης και θεατή» του Gonzalez-Torres.¹⁶³ Οι στοίβες από χαρτιά και οι τεράστιοι λόφοι από καραμέλες του καλλιτέχνη, έργα τέχνης που προκαλούν κυριολεκτικά τους θεατές να πάρουν μαζί τους ένα κομμάτι από το έργο, καλούν τους θεατές να κινηθούν και να συμμετάσχουν με το σώμα τους στο έργο τέχνης. Αυτό ισχύει εξίσου και σε ένα πιο συμβολικό επίπεδο, καθώς το έργο του καλλιτέχνη καταλαμβάνει τον χώρο της γκαλερί ή του μουσείου, τον μετατρέπει σε παραστατικό χώρο και ζητά από τον επισκέπτη να γίνει ενεργός συνομιλητής με το έργο.

Μια άτιτλη εγκατάσταση του Gonzalez-Torres από το 1991 λειτουργεί σαν εξόφθαλμο παράδειγμα αυτής της κίνησης προς την περφόρμανς και τη μετατροπή του χώρου της γκαλερί σε επιτελεστικό χώρο. Η εγκατάσταση τοποθετεί έναν σκουρόχρωμο νεαρό άνδρα, κατά πάσα πιθανότητα Λατινοαμερικανό, να χορεύει σε μια πλατφόρμα που περιστοιχίζεται από φώτα.¹⁶⁴ Φοράει κολλητό εσώρουχο και ένα κόκκινο μπλουζάκι, το οποίο και βγάζει κατά τη διάρκεια του χορευτικού. Αυτό το μελαψό σώμα, επαναπλασιωμένο στον χώρο της γκαλερί τέχνης, διαταράσσει τον χώρο του. Η περφόρμανς του χορευτή δεν είναι το είδος της δραστηριότητας που θα

162 Phelan, P. (1993). *Unmarked: The Politics of Performance*. New York and London: Routledge, σ. 146.

163 *ό.π.*

164 Δεν γνωρίζω με βεβαιότητα ότι ο μελαχρινός σκουρόχρωμος άνδρας που αναφέρω είναι Λατινοαμερικανός. Καθώς οι Λατινοαμερικανοί μπορεί να ανήκουν σε οποιαδήποτε φυλετική ομάδα – ένας σκουρόχρωμος μαύρος, ένας Ασιάτης ή ένας ξανθός Αγγλοσάξονας μπορούν κάλλιστα να είναι Λατινοαμερικανοί. Όμως, προσεγγίζω τη συγκεκριμένη εγκατάσταση με το σκεπτικό ότι απευθύνει την εικονογραφία του Λατινοαμερικανού go-go boy. Αυτή η εικονογραφία είναι οικεία σε όσους είναι εξοικειωμένοι με την κουλτούρα των γκέι μπαρ και κλαμπ της Νέας Υόρκης – σε αυτούς τους κύκλους, ο Λατινοαμερικανός go-go boy είναι ένα περιζήτητο «είδος» που έχουν αναγάγει σε φετίχ. Ο Gonzalez-Torres χρησιμοποίησε επίσης άνδρες χορευτές, αλλά απ' όσο μπορώ να καταλάβω δεν το έκανε πολύ συχνά. Στις περισσότερες καταγραφές αυτών των περφόρμανς εμφανίζονται χορευτές (νέοι μελαχρινοί άνδρες με γυμνασμένα σώματα) που αντιστοιχούν στην εικονογραφία του «Λατινοαμερικανού go-go boy».



- Felix Gonzalez-Torres, *Untitled* [Χωρίς Τίτλο], 1991. Άποψη γιγαντοαφίσας. Φωτογραφία: Peter Muscato. Διαστάσεις μεταβλητές. Στοιχεία έκθεσης: Η εγκατάσταση *Projects 34* Felix Gonzalez-Torres παρουσιάστηκε σε είκοσι τέσσερα σημεία σε όλη την Νέα Υόρκη. Μουσείο Σύγχρονης Τέχνης (MoMA) της Νέας Υόρκης, 16 Μαΐου – 30 Ιουνίου 1992. Ευγενική χορηγία Andrea Rosen Gallery, Νέα Υόρκη. Στοιχεία συλλογής: The Werner and Elaine Dannheisser Collection, μακροπρόθεσμο δάνειο προς το Μουσείο Σύγχρονης Τέχνης (MoMA) της Νέας Υόρκης.

συναντούσε κανείς σε κάποια γκαλερί στο κέντρο της Νέας Υόρκης. Ο καταναλωτής τέτοιων θεαμάτων θα είχε συνήθως πρόσβαση σε μια τέτοια εικόνα στην περιοχή της Times Square στη Νέα Υόρκη, σε κλαμπ όπως το Eros ή το Gaiety Burlesque.¹⁶⁵ Η εγκατάσταση του Gonzalez-Torres θυμίζει κάποιες από τις κουίρ πρακτικές της ποπ αρτ, των οποίων ο Andy Warhol υπήρξε πρωτοπόρος τη δεκαετία του 1960. Οι ταινίες του Warhol έφεραν ζιγκολό της Times Square στη σφαίρα των γκαλερί και των καλλιτεχνικών κινηματογράφων, και πρώην ζιγκολό, όπως ο Joe Dallesandro, έγιναν πρωταγωνιστές σε πολλές από τις ταινίες του εκείνης της περιόδου.¹⁶⁶ Αυτή η ανα-

165 Το Eros το έκλεισε ο δήμαρχος Rudolph Giuliani το 1997 στα πλαίσια της εκστρατείας του για καλύτερη ποιότητα ζωής που στόχευσε τη βιομηχανία του σεξ και τη δημόσια κουίρ σεξουαλική κουλτούρα, καθώς και τους άστεγους και τις οικογένειες που ζούσαν κάρη στη βοήθεια της πρόνοιας.

166 Ο Michael Moon πραγματεύεται κάποιες από τις κινηματογραφικές συνεργασίες του Warhol με την πορνική κουλτούρα της δεκαετίας του 1960 στο πλούσιο δοκίμιο του (1993) *Outlaw Sex and the "Search for America": Representing Male Prostitution and Perverse Desire in Sixties Film* (*My Hustler and Midnight Cowboy*), *Quarterly Review of Film and Video*, 15(1), σσ. 27-40. <https://doi.org/10.1080/10509209309361422>



- Felix Gonzalez-Torres, *Untitled (Go-Go Dancing Platform)* [Χωρίς Τίτλο (Χορευτική Πλατφόρμα Go-Go)], 1991. Φωτογραφία: Peter Muscato. 21½ x 72 x 72 ίντσες. Ευγενική χορηγία Andrea Rosen Gallery. Αποψη εγκατάστασης: *Every Week There Is Something Different*, 2 Μαΐου – 1 Ιουνίου 1991. Δεύτερη Εβδομάδα.

πλαίσωση αμφισβητεί την ακεραιότητα των διακρίσεων μεταξύ ερωτικής ψυχαγωγίας χαμηλού επιπέδου και υψηλής κουλτούρας. Οι κόσμοι στους οποίους κινούνται οι ζωές των κουίρ, οι κόσμοι των φτηνών καμπαρέ και της γκαλερί Soho, συγχωνεύονται. Σε αυτή την περίπτωση, μέσα από αυτή την αισθησιακή περφόρμανς, η κουίρ ταυτότητα αποδιοργανώνεται και μετατοπίζεται.

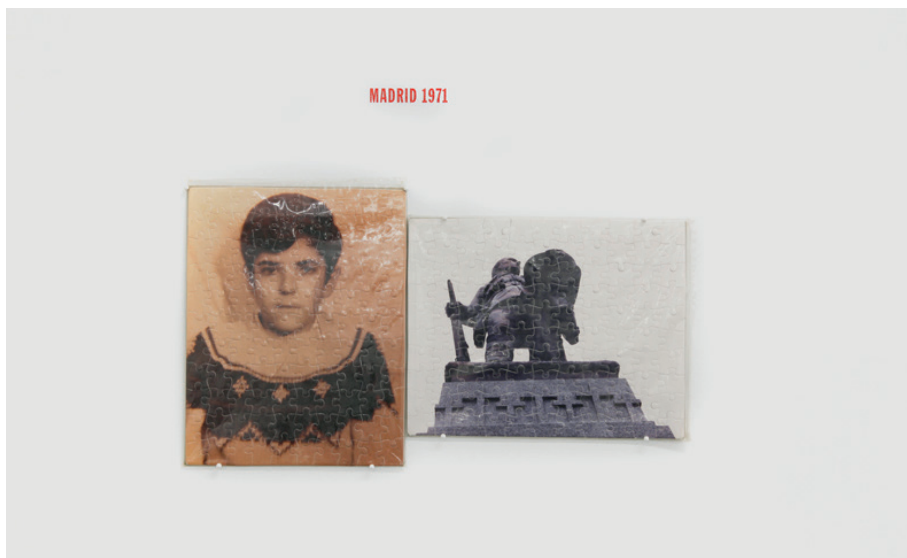
Η εγκατάσταση αποτελούσε επίσης σχόλιο για τη θέση της λατινοαμερικάνου [latinidad] στην ανδρική γκέι κουλτούρα. Στην εμπορευματοποιημένη γκέι κουλτούρα, σώματα όπως αυτό του χορευτή στην πλατφόρμα καταναλώνονται στην ιδιωτική σφαίρα των οικιακών προβολών και στην ημιιδιωτικότητα σκοτεινών κλαμπ όπως το Eros.¹⁶⁷ Η εγκατάσταση του Gonzalez-Torres επανατοποθετεί το λατινοαμερικανικό

167 Ένα άρθρο στο *Village Voice* εστιάζει στην πορνογραφική εταιρεία Latino Fan Club που ειδικεύεται σε Λατινοαμερικανούς άνδρες που κάνουν σεξ μεταξύ τους και ενίοτε με λευκούς άνδρες σε φανταστικά σενάρια με φυλακές ή κέντρα απεξάρτησης. Ο συγγραφέας σχολιάζει ευρύτερα τη σχέση ανάμεσα στους Λατινοαμερικανούς και στους λευκούς άνδρες στην γκέι καταναλωτική κουλτούρα: «Η σχέση των λευκών γκέι ανδρών και των Λατινοαμερικανών, είτε πρόκειται για αμοιβαία έλξη είτε για αμοιβαία εκμετάλλευση έχει τις δικές της παραδόσεις, τη δική της βιβλιογραφία και πληθώρα ανεκδοτολογικών στοιχείων» (Aletti, V. [1994]. *Village Voice*, 28, Ιούνιος, σσ. 30-31).

σώμα από τη συνήθη θέση του στην ανδρική γκέι κουλτούρα, αποκαλύπτοντας και αποδομώντας μεμιάς μια καθορισμένη ιδέα για τον ρόλο του λατινοαμερικανού στην κουίρ κοινότητα. Καθιστά την ιδιωτικοποιημένη και καταμερισμένη επιθυμία για το λατινοαμερικανικό σώμα δημόσιο ζήτημα. Λειτουργεί επίσης ως μια δημόσια σεξουαλική πράξη που δημοσιοποιεί τη σεξουαλική κουίρ περφόρμανς, αναβαθμίζοντας την από τη θέση του ιδιωτικού βίτσιου.

Η δουλειά του Gonzalez-Torres δεν ταυτιζόταν ξεκάθαρα ή εμφανώς με την πολιτική του AIDS και τη διαχείριση της ασθένειας ή με την υπερδιαστρωμάτωση της τέχνης και το ερωτικοποιημένο έγχρωμο σώμα. Ωστόσο, όπως φαίνεται κι από τις παραπάνω αναγνώσεις, αυτό ακριβώς έκανε, δηλαδή μέσα από την αεικίνητη πρακτική της αποταύτισης από το δίπολο δημόσιο/ιδιωτικό, κατάφερε να ασκήσει ακτιβιστική πολιτική. Η διαπραγμάτευση μεταξύ ταύτισης και αντιταύτισης στα έργα του καλλιτέχνη είναι κατά κύριο λόγο μια μέθοδος κριτικής επιτελεστικότητας, την οποία εντοπίζω ως τακτική παρανόηση των διαφόρων πλεγμάτων δημόσιου/ιδιωτικού, που δομούν το κοινωνικό.

Μπορούμε ακόμα να εντοπίσουμε την παρόρμηση αποταύτισης στη δουλειά του αν σκεφτούμε τους τρόπους με τους οποίους αντιμετωπίζει τα ζητήματα της εξορίας και του έθνους. Το έργο του *Untitled (Madrid 1971)* [*Χωρίς τίτλο (Μαδρίτη 1971)*] αποτελείται από δύο παζλ μέσα σε σακούλες από σελοφάν, τοποθετημένα το ένα δίπλα στο άλλο. Το πρώτο παζλ είναι μια φωτογραφία του καλλιτέχνη όταν ήταν αγόρι: δίπλα του είναι η φωτογραφία ενός αγάλματος, που μοιάζει με μνημείο, τραβηγμένη από την οπτική γωνία ενός ανθρώπου που κοιτάζει προς τα πάνω, ίσως ενός παιδιού. Στοιχισμένες, αυτές οι δυο εικόνες αντιπροσωπεύουν όψεις της βιογραφίας του καλλιτέχνη – σε αυτή την περίπτωση, τον χωρισμό από τους γονείς του σε ηλικία εννέα ετών ώστε να μπορέσει να φύγει από την Κούβα για την Ισπανία, όπου έγινε οικότροφος της εκκλησίας. Αυτές οι εικόνες συνοδηλώνουν την ευθραυστότητα και τη σταθερότητα της μνήμης. Τα μικρά παζλ μάς θυμίζουν μερικά πράγματα: τους τρόπους με τους οποίους οι εικόνες σχηματίζουν τις εμπειρίες και στη συνέχεια το πώς οι εμπειρίες συνδυάζονται. Τοποθετούν στο προσκήνιο το γεγονός ότι η μνήμη είναι πάντα συλλογή θραυσμάτων. Ο αστερισμός της μνήμης πραγματώνεται επίσης μέσα από έναν ενεργητικό θεατή που ενώνει τα κομμάτια, όπως κάνει ένα παιδί με ένα παζλ. Η εικόνα του εαυτού δίπλα στο επιβλητικό άγαλμα υποδηλώνει την αίσθηση του να είσαι μικρός, αβοήθητος. Το άγαλμα μοιάζει με μνημείο ενός άλλου τύπου και μιας άλλης εποχής. Η δουλειά των μνημείων είναι να ισχυροποιούν τις αφηγήσεις του εθνικισμού και της κάθε εθνικής κουλτούρας. Το συνταίριασμα της φωτογραφίας του καλλιτέχνη σαν ένα αθώο και γλυκό αγόρι δίπλα σε ένα ψυχρό μεταλλικό γλυπτό επιτελεί, μέσα από τον λογισμό της αντίθεσης, την ευαλωτότητα της κατάργησης του διπόλου δημόσιο/ιδιωτικό. Το έργο παραπέμπει στον τρόπο με τον οποίο η ατομική ταυτότητα εξαλείφεται από ένα σύστημα εθνικών συμβόλων που δεν συνιστούν την ιθαγένεια, αλλά αντίθετα την αποξένωση, τον εκποτισμό και την εξορία. Αυτή η εικόνα μιλά για την εξορία και την εθνικότητα με φωνή υποβλητική και υπαινικτική. Δεν παρουσιάζεται ως πολιτιστικό κειμήλιο. Αντίθετα, αποδίδει την κουίρ ταυτότητα, την εθνικότητα και το AIDS με παράπλευρο και έμμεσο τρόπο. Αυτές οι συνοδηλώσεις είναι ισχυρές και απορροφούν τους θεατές με τρόπο που τους καθιστά αλληλεπιδρώντες συνομιλητές, το άλλο μισό μιας περφόρμανς που ολοκληρώνεται με το έργο τέχνης. Ωστόσο, δεν υπαινίσσεται ότι αυτά είναι τα μοναδικά νοήματα που



→ Felix Gonzalez-Torres, *Untitled (Madrid 1971)* [Χωρίς τίτλο (Μαδρίτη 1971)], 1988. Φωτογραφία: Peter Muscato. 15 x 18 ίντσες. Δύο παζλ εκτύπωσης C-print σε πλαστικές σακούλες και Letra set. Ευγενική χορηγία Andrea Rosen Gallery, Νέα Υόρκη.

μπορεί να εντοπίσει κανείς. Η *Amor* διατείνεται ότι «τα έργα του είναι στην πλειοψηφία τους χωρίς τίτλο, ενώ η λέξη στην παρένθεση παραπέμπει σε μια σημασία που σχετίζεται με τις εμπειρίες ζωής του καλλιτέχνη, αλλά πάντα ανοιχτή και πολυδύναμη».¹⁶⁸

Ένα άλλο έργο, το *Untitled (Me and My Sister)* [Χωρίς τίτλο (Εγώ και η αδερφή μου)] είναι μια ακόμη μικρή φωτογραφία που έχει μετατρέψει σε παζλ. Οι γκριζοί τόνοι της ασπρόμαυρης εικόνας δείχνουν ότι είναι τραβηγμένη τη δεκαετία του πενήντα ή στις αρχές της δεκαετίας του εξήντα. Το οπτικό αποτέλεσμα μεταφέρει τον θεατή σε μια άλλη χρονικότητα και μια διαφορετική χωρικότητα. Χωρίς να το διαλαλεί, η εικόνα αυτή γίνεται έμβλημα της εξορίας, του χαμένου σπιτιού και τόπου, της χαμένης παιδικής ηλικίας και μιας εξιδανικευμένης και εύθραυστης ανάμνησής της. Ιδιωτικά και ατομικά αναμνηστικά φορτισμένα με δημοσιότητα, που πυροδοτούν ξανά το δίπολο δημόσιο/ιδιωτικό. Η ταυτότητα, εθνική ή εξόριστη, δεν αποδίδεται σε αυτά τα δύο έργα μέσα από την αναπαράσταση. Οι εικόνες είναι ασαφείς ως προς το νόημά τους, και διαμεσολαβούνται από την υφή του παζλ και την πλαστική σακούλα.

Ο Storr και άλλοι κριτικοί έχουν αναφερθεί στους διάφορους τρόπους με τους οποίους ο καλλιτέχνης απέρριψε τα στερεότυπα μιας μειονοτικής ταυτότητας. Αυτό αληθεύει βέβαια, αλλά η ιστορία δεν τελειώνει εκεί. Αντί να αντιταγίζεται ή να απορρίπτει απλώς την ταυτότητα, η καλλιτεχνική παραγωγή του Gonzalez-Torres απο-

168 Amor (1995), ό.π., σ. 73. Η υπογράμμιση δική μου. (Σ.τ.Μ.)



- Felix Gonzalez-Torres, *Untitled (Me and My Sister)* [Χωρίς τίτλο (Εγώ και η αδερφή μου)], 1988. Φωτογραφία: Peter Muscato. 7½ x 9½ ίντσες. Παζλ εκτύπωσης C-print σε πλαστική σακούλα. Ευγενική χορηγία Andrea Rosen Gallery, Νέα Υόρκη.

ταυτίστηκε από τα πρωτόκολλα αναπαράστασης της ταυτότητας. Έργα όπως αυτό που μόλις περιέγραψα ανακλύπουν από τον τόπο [locus] ενός εθνοτικού και εξόριστου παρελθόντος αλλά δεν αναπαράγουν απλώς την ταυτότητα. Οι περφόρμανς αποφεύγουν τις αναπαραγωγικές οικονομίες και οι αποταυτισμένες περφόρμανς του Gonzalez-Torres δεν διαφέρουν ως προς αυτό.¹⁶⁹ Η έντεχνη διαμεσολάβηση, την οποία μαρτυρά η στρατηγική του παζλ ή της πλαστικής σακούλας που περιέγραψα, παραπέμπει στους τρόπους με τους οποίους η αναπαραγωγή, η αναπαράσταση και οποιασδήποτε τετριμμένη αντίληψη αυτές παράγουν για την ταυτότητα, αποδεικνύ-

169 Βλ. το τελευταίο κεφάλαιο του *Unmarked* της Phelan, «The Ontology of Performance: Representation without Reproduction» (σσ. 146-66), για ένα πειστικό επιχειρήμα όσον αφορά την ικανότητα της περφόρμανς να προσφέρει αναπαράσταση χωρίς αναπαραγωγή.



→ Felix Gonzalez-Torres, *Untitled (Ross and Harry)* [Χωρίς τίτλο (Ρος και Χάρι)], 1991. Φωτογραφία: Peter Muscato. 7½ x 9½ ίντσες. Παζλ εκτύπωσης C-print σε πλαστική σακούλα. Ευγενική χορηγία Andrea Rosen Gallery, Νέα Υόρκη.

ονται ανεπαρκείς. Αντίθετα, η διαμεσολάβηση των κομματιών του παζλ και της πλαστικής σακούλας προσφέρει μια οπτική αποταυτοποίησης που διαμορφώνει δυνητικά μια αντιταυτοτική πολιτική ταυτότητας στην οποία η ύπαρξη κοινών χαρακτηριστικών δεν λαξεύεται μέσα από κοινές εικόνες και καθορισμένες ταυτίσεις, αλλά αντ' αυτού διαμορφώνεται από συνειρμικές εικόνες που ανασύρουν κοινοτικές δομές συναισθημάτων. Οι δομές συναισθήματος που επικαλούνται παραπέμπουν σε έναν κόσμο στον οποίο η εξορία και η εθνικότητα δεν αποτελούν στιγματισμένες αποκλίσεις, αλλά καθημερινές όψεις της εθνικής κουλτούρας.

Επιστρατεύει επίσης τη στρατηγική του παζλ για να αποδώσει την κούρ διάσταση. Για παράδειγμα, τα έργα *Untitled (Ross and Harry)* [Χωρίς τίτλο (Ρος και Χάρι)] και *Untitled (Loverboy)* [Χωρίς τίτλο (Εραστής)] είναι μνημεία στον εραστή του Gonzalez-Torres, τον Ρος, που πέθανε πριν από τον ίδιο το 1991. Είναι κι αυτές εικόνες μιας ιδιωτικής ζωής, εν προκειμένω μιας κούρ ζωής, που κατέστη δημόσια. Έτσι, αυτό το έργο αμφισβητεί τα κυρίαρχα πρωτόκολλα που απομονώνουν την κούρ ταυτότητα και άλλες μειονοτικές ιστορίες ή φιλοσοφίες του εαυτού σε μια βίαιη εξορία στην



- Felix Gonzalez-Torres, *Untitled (Loverboy)* [Χωρίς τίτλο (Εραστής)], 1988. Φωτογραφία: Peter Muscato. 7½ x 9½ ίντσες. Παζλ εκτύπωσης C-print σε πλαστική σακούλα. Ευγενική χορηγία Andrea Rosen Gallery, Νέα Υόρκη.

ιδιωτική σφαίρα. Και πάλι οι εικόνες του παζλ επιτυγχάνουν ένα αποταυτισμένο καθεστώς μέσα από την αποφασιστική άρνηση των άμεσων οδών της αναπαράστασης, τη στροφή προς μια στρατηγική πλάγια οδό που είναι αντιταυτοτική στην υπηρεσία μιας αναδομημένης ταυτοτικής πολιτικής.

Οι εικόνες του πάζλ για τον Ρος αντηχούν δίπλα σε μια φωτογραφία-παζλ του μνήματος του Oscar Wilde, το *Untitled (Oscar Wilde's Tomb)* [Χωρίς τίτλο (Ο τάφος του Oscar Wilde)], σαν αποταυτισμένη περφόρμανς που φαντάζεται, αποδίδει και σηματοδοτεί έναν ορατό κουίρ κόσμο τοποθετώντας ένα κουίρ ίνδαλμα, μια ρομαντική εικόνα από την ιστορία της κουίρ πολιτικής και κουλτούρας στον μαζικό δημόσιο χώρο. Αυτός ο τρόπος οπτικοποίησης και απεικόνισης ιδιωτικών ιστοριών αγάπης και δημόσιων ηρώων είναι ένα στιλ αποταυτισμένης προσωπογραφίας που πραγματεύεται συμπαραδηλώσεις, συμπαραδηλώσεις που μπορούμε να περιγράψουμε ως «σχεδόν διατυπωμένες».

Την ίδια αποταυτισμένη και αντι-ταυτοτική παρόρμηση προς την προσωπογραφία μπορούμε να εντοπίσουμε στα γλυπτά του καλλιτέχνη, όπου βουνά από καραμέλες

ζυγίζουν ακριβώς όσο το βάρος ενός ανθρώπου, του οποίου, αυτός ο όγκος, αποτελεί πορτρέτο. Έπειτα, αυτές οι καραμέλες προσφέρονται στους θεατές σαν αναμνηστικά ή σαν κεράσματα. Μέχρι να ολοκληρωθεί η έκθεση, τα βουνά έχουν κυριολεκτικά καταναλωθεί από τους θεατές. Στη συνέχεια αναπληρώνονται, αποκαθιστώντας συμβολικά το υποκείμενο του έργου, το οποίο, μετέπειτα στην πορεία αυτού του συμβολικού κύκλου, αντιπροσωπεύει ένα άρρωστο αγαπημένο πρόσωπο που επιστρέφει από τον εφιάλτη μιας εκφυλιστικής νόσου. Τα σώματα αναπαρίστανται επίσης από αλυσίδες με γλόμπους που καίγονται ο ένας μετά τον άλλο. Κι εδώ οι γλόμπους αντικαθίστανται, δίνοντας την αίσθηση ενός ονείρου στο οποίο τα «φώτα» που σβήνουν στη ζωή του καθενός αναζωπυρώνονται απροσδόκτα.

Ενώ ο Zamora χρησιμοποίησε την ταυτότητα ως ένα σκηνικό για να επιτελέσει μια αντιδημοσιότητα των μιντιακών ειδημόνων και η Σάρα/Ρικάρντο φάνηκε να παγιδεύεται ολοσχερώς από τους περιορισμούς της ταυτότητας, επιχειρώντας να επιτελέσει την ετεροφυλοφιλία και αποτυγχάνοντας, ο Gonzalez-Torres φαίνεται ότι απέρριψε συλλήβδην την πολιτική ταυτότητας. Ωστόσο, όπως έδειξαν οι αναγνώσεις μου, η *αποταυτοποίηση* πραγματοποιείται στο πρότζεκτ του μέσα από τη βαθιά αποταύτιση από τις ίδιες τις αρχές της ταυτότητας. Ο Gonzalez-Torres παρουσιάζει εικόνες της επιδημίας προσφέροντας στους ειδήμονές της ένα πορτρέτο της απώλειας και της θλίψης μέσω δημόσιας τέχνης μαζικής παραγωγής: «αποκαλύπτει» το αντικείμενο της δικής του αγάπης (τον Ρος) και φωτογραφίες της παιδικής του ηλικίας στην εξορία μέσα από τη βαριά μεσολάβηση του παζλ· προσεγγίζει το ταυτοπτο-κεντρικό είδος της προσωπογραφίας μέσα από την αφαιρετικότητα των βουνών του και τις γιρλάντες από φώτα. Ο Gonzalez-Torres, όπως φαίνεται κι από τη συνέντευξη που διαβάσαμε παραπάνω, είχε κουραστεί βαθιά με τις ταυτότητες. Στεκόταν ιδιαίτερα κριτικός απέναντι στην αφήγηση της πολυπολιτισμικότητας για την ταυτότητα. Παρ' όλα αυτά, η δουλειά του βασιζόταν εντέλει σε κάποια όψη της ταυτότητας. Αυτό το εναπομείναν κομμάτι του «εαυτού» ανασύρεται από τον καλλιτέχνη και χρησιμοποιείται για να αφηγηθεί μια μεταμορφωτική πολιτική του εαυτού που καθιστά δυνατή μια «πρακτική ελευθερίας».

Στα πλαίσια της πολιτισμικής κριτικής και του ακτιβισμού γύρω από το AIDS, ο Simon Watney έκανε έκκληση για μια «εθνικά προσγειωμένη πολιτική για το φύλο και τη σεξουαλικότητα» ούτως ώστε να υπάρξουν «πρακτικές ελευθερίας»: «Γιατί, τι είναι η ηθική», ρωτούσε, “αν όχι η πρακτική της Ελευθερίας;» Αντί να υποθέτουμε μια φυσική και αναπόφευκτη ενότητα μεταξύ γκέι ανδρών, ή μεταξύ γκέι ανδρών και λεσβιών, μια τέτοια προσέγγιση γειώνει την εμπειρία μας, με όλη της την ποικιλότητα και την πολυπλοκότητα, σε ένα ευρύτερο ηθικό πλαίσιο.¹⁷⁰ Ο Watney δανείζεται αυτή την ιδέα για μια πρακτική ελευθερίας από τις τελευταίες συνεντεύξεις του Foucault.¹⁷¹ Η ηθική για τον Foucault (μια έννοια που έχει τεράστια απόσταση από

170 Watney, S. (1994). *Practices of Freedom: Selected Writings on HIV/AIDS*. Durham, North Carolina: Duke University Press, σ. 156.

171 Βλ. για παράδειγμα Foucault, M. (1994). *The Ethic of Care of the Self as a Practice of Freedom: An Interview* (μτφ. J. D. Gauthier). Στο J. Bernauer & D. Ramussen (επιμ.). *The Final Foucault*. Cambridge, MA: MIT Press.

τις ιδέες περί ηθικής που κυκλοφορούν στη σύγχρονη βορειοαμερικανική κουλτούρα από τη θρησκευούσα δεξιά) επιτυγχάνεται μέσα από τη φροντίδα του εαυτού. Υποστηρίζω ότι η αποστασιοποιημένη απόδοση του εαυτού με τις λεπτές αποχρώσεις, αυτό που ονόμασα *αποταυτοποίηση*, λειτουργεί ως αντιδημοσιότητα που παρέχει εικόνες πιθανών μελλοντικών σχέσεων εξουσίας. Ο εαυτός της αποταυτοποίησης είναι εντέλει ένας *απρόσωπος εαυτός*. Ακολουθώντας το παράδειγμα του Paul Veyne, που πραγματεύτηκε τον εαυτό στα τελευταία γραπτά του Foucault ως «μια στρατηγική πιθανότητα», ο David Halperin υποστηρίζει ότι «Το να ασκεί κανείς μια υφολογία του εαυτού σημαίνει εντέλει ότι καλλιεργεί το κομμάτι αυτό του εαυτού του που οδηγεί πέρα από τον ίδιο, που τον υπερβαίνει: σημαίνει ότι επεξεργάζεται τις στρατηγικές πιθανότητες σε σχέση με την πιο *απρόσωπη* διάσταση της προσωπικής ζωής – δηλαδή την ικανότητα να “πραγματώνεται” κανείς με το να γίνεται αυτό που ήδη είναι».¹⁷² Ο εαυτός που καλλιεργείται στο έργο του Gonzalez-Torres οπτικοποιεί «τις στρατηγικές πιθανότητες ως προς την πιο *απρόσωπη* διάσταση της προσωπικής ζωής». Επιπλέον, ο απρόσωπος εαυτός που παράγεται στο έργο του αμφισβητεί τον πάντα ήδη υποβιβαστικό εαυτό που παράγεται μαζικά στον λόγο της πολυπολιτισμικότητας. Τέλος, αυτός ο εαυτός, διαμορφωμένος μέσα από στρατηγικές αποταυτίσεις από τους κυρίαρχους λόγους περί «εαυτού» παρουσιάζει τη δυνατότητα εντέλει «να καλλιεργήσει το κομμάτι αυτό του εαυτού του που οδηγεί πέρα από τον ίδιο, που τον υπερβαίνει». Αυτή η στιγμή της υπέρβασης είναι η στιγμή στην οποία αρχίζουμε να μπορούμε να διανοηθούμε ένα αντι-κοινό, η στιγμή που δονείται από δυνατότητες μεταμορφωτικής πολιτικής.

Η χρησιμότητα της αποταύτισης είναι προσβάσιμη μόνο μέσα από τη μεταμορφωτική πολιτική που δίνει στα υποκείμενα και στις ομάδες τη δυνατότητα να διανοηθούν. Τα αντι-κοινά δεν πραγματώνονται μαγικά και αυτόματα μέσα από τις αποταυτίσεις, αλλά προτείνονται, προβάρονται και αρθρώνονται. Οι αποταυτίσεις είναι στρατηγικές τις οποίες επικαλούνται τα μειονοτικά υποκείμενα καθ' όλη τη διάρκεια της ζωής τους. Οι πολιτιστικές παραγωγές και περφόρμανς που εξέτασα μεγεθύνουν και συχνά επεξηγούν αυτές τις καθημερινές πρακτικές. Προσφέρουν μια μετα-αφήγηση για την αποταύτιση που μειώνει απομονώνει περαιτέρω και μεταδίδει περαιτέρω αυτές τις πρακτικές. Έτσι, το βιβλίο [*Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics*] έχει στόχο να λειτουργήσει συμπληρωματικά σε αυτό το καλλιτεχνικό έργο και να το προωθήσει ακόμα περισσότερο. Επιθυμία μου εδώ είναι να διαιωνίσω την αποταύτιση και να την προσφέρω όχι μόνο ως ερμηνευτική αλλά και ως δυνατότητα για ελευθερία.

Σημείωση της επιμελητικής/ερευνητικής ομάδας:

Το κεφάλαιο αυτό είναι το έβδομο κατά σειρά στο βιβλίο του José Esteban Muñoz (1997) *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics*, Minneapolis, London: University of Minnesota Press.

172 Veyne, P. (1993). The Final Foucault and His Ethics (μτφ. C. Porter, A.I. Davidson). *Critical Inquiry*, 20(1), σσ. 1-9. <https://www.jstor.org/stable/1343945> · Halperin, D. (1995). *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography*. New York: Oxford University Press, σ. 75· η υπογράμμιση στο πρωτότυπο.

ΕΥΑΛΩΤΕΣ ΣΩΜΑΤΙΚΟΤΗΤΕΣ ΚΑΙ ΕΠΙΣΦΑΛΕΙΣ ΕΠΙΤΕΛΕΣΕΙΣ ΤΟΥ ΑΝΗΚΕΙΝ ΣΤΗΝ ΤΕΧΝΗ ΤΗΣ ΜΟΝΑ ΗΑΤΟΥΜ

ΕΛΕΝΑ ΤΖΕΛΕΠΗ

Μετάφραση: Δ. Καπράνου

Στο παρόν δοκίμιο θα ασχοληθώ με την τέχνη ευάλωτων σωματικοτήτων της Mona Hatoum με σκοπό να στοχαστώ όσον αφορά τα είδη των σωμάτων που διαμορφώνονται και παραμορφώνονται σε περιόδους απώλειας, εκτοπισμού και κατοχής. Πώς φτάνουν αυτά τα σώματα να ενσαρκώνουν και να γίνονται μάρτυρες όσων έχουν συμβεί; Πώς σχετίζονται με άλλα σώματα; Πώς επιβιώνουν μεταξύ παρελθόντος και παρόντος, όπως και μεταξύ ζωής και θανάτου; Με απασχολεί να ξεδιαλύνω τους τρόπους με τους οποίους οι επισφαλείς και διαμελισμένες υπάρξεις που ζωντανεύουν στην τέχνη της Hatoum προβληματοποιούν τις φαντασιώσεις περί άτρωτης κυριαρχίας, στην οποία περιλαμβάνεται και η κυριαρχία του σταθερού τύπου. Η φεμινιστική αισθητική της Hatoum φέρνει στην επιφάνεια μια σωματική αναπαράσταση ευαλωτότητας που μας επιστά την προσοχή τόσο στην αποσωματοποίηση που προκαλεί η μαζική πολιτική βία όσο και στη σωματοποιημένη δυνατότητα για αντίσταση και αυτοδιάθεση.

Η τέχνη της Hatoum μας αφηγείται μια ενσώματη υποκειμενικότητα συντονισμένη με τη ζωντανή χαρτογραφία των νομαδικών περασμάτων μέσα από τα οποία ο νομαδισμός μαρτυρά πολυεπίπεδες ιστορίες εκτοπισμού και ευάλωτου (μη) ανήκειν και όχι ανοιχτής κυκλοφορίας και ελεύθερης πρόσβασης. Η δημιουργική της διαδικασία θυμίζει την προσωπική της βιογραφία, γεμάτη με βιώματα εξορίας και διασποράς, και αποτελεί κριτική ενασχόληση με την καταστροφική βία της κατοχής και του περιορισμού. Γεννήθηκε το 1952 εξόριστη στη Βηρυτό του Λιβάνου, από γονείς Παλαιστίνιους Χριστιανούς που εκδιώχθηκαν βίαια από το σπίτι τους και τα μέσα βιοπορισμού τους στη Χάιφα και εκτοπίστηκαν στον Λίβανο μετά τον Αραβοϊσραηλινό πόλεμο το 1948. Μεγαλώνοντας στη Βηρυτό, παρακολούθησε γαλλικό σχολείο κι έτσι η παι-

δική της ηλικία ήταν βυθισμένη στο πολυτονικό αραβικό μητρικό γλωσσικό ιδίωμα (την παλαιστινιακή και τη λιβανέζικη εκδοχή του) και στην επίκτητη γαλλική γλώσσα. Το βίωμα του τόπου περικλείει για εκείνη αναφορά σε έναν άλλο τόπο και μια άλλη γλώσσα, το βίωμα της γλώσσας ήταν γι' αυτήν, για να ανατρέξουμε στον Jacques Derrida, «μη εντοπίσιμο».¹⁷³ Αποπέμφθηκε ως παρίας, εξόριστη από την αραβική Παλαιστίνη και άπατρις χωρίς λιβανέζικα ούτε παλαιστινιακά έγγραφα υπηκοότητας, αλλά, στην περίπτωση της, με βρετανικό διαβατήριο που αποκτήθηκε χάρη στη μακρά θητεία του πατέρα της ως δημόσιου υπαλλήλου –τελωνειακού– στην Παλαιστίνη υπό τη Βρετανική Αρμοστεία. Για όσους/όσες ανήκαν στην εθνική κοινότητα των Παλαιστινίων που κατέφυγαν στον Λίβανο, η υπηκοότητά τους αποσύρθηκε ομαδόν, αλλά δεν τους δόθηκε κάποια εναλλακτική μορφή ταυτοποίησης. Αν και η υπηκοότητα δεν είναι ο μόνος τρόπος ένταξης, ιδιαίτερα αφού δεν αναφέρεται σε γλωσσικές και κοινωνικοπολιτισμικές μορφές σχέσεων, αποτελεί καθοριστική εμπειρία, ιδίως όταν είναι «επισφαλής, πρόσφατη, επαπειλούμενη και πιο τεχνητή από ποτέ».¹⁷⁴ Υπό αυτό το πρίσμα, ο Jacques Derrida – Γαλλομαγκρεμπιανός Σεφαραδίτης Εβραίος, που η γαλλική υπηκοότητα του αφαιρέθηκε ξαφνικά και βίαια από μονομερή απόφαση του γαλλικού κράτους και που έπρεπε να περιμένει για πολλά χρόνια πριν να του την παραχωρήσουν εκ νέου – περιγράφει τα πολλαπλά ονόματα-ταυτότητές του όχι σαν πλούτο, αλλά σαν «διαταραχή ταυτότητας». Αυτή η «διαταραχή ταυτότητας», αναρωτιέται ο Derrida, «ευνοεί ή αναστέλλει την αμνησία; Οξύνει την επιθυμία για μνήμη ή οδηγεί τις γενεαλογικές φαντασιώσεις σε απόγνωση; Καταπιέζει, συγκαλύπτει ή απελευθερώνει;»¹⁷⁵ Και προτείνει: «Όλα τα παραπάνω ταυτόχρονα, (...) η αντίφαση που μας

173 Derrida, J. (1998). *Monolingualism of the Other: or, The Prosthesis of Origin*. Stanford: Stanford University Press, σ.29. Μια εξορία από τη φιλοσοφία του λογοκεντρισμού, όπως το έθεσε ο Richard Bernstein (Bernstein, R.J. [1992]. *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*. Cambridge, MA: MIT Press), ο Derrida, όπως η Hatoum, εντάσσει τον νομαδισμό, τα ταξίδια και τα μυστικά της αυτοβιογραφίας του στο σώμα του έργου του. Στο *Monolingualism of the Other: or, The Prosthesis of Origin*, μπολιάζει τις ερμηνείες του για την πολιτισμική ένταξη, τη γλώσσα και την επιθυμία με χαμένες γλώσσες προέλευσης, ενώ αναπολεί τα παιδικά και τα εφηβικά του χρόνια στη γαλλική αποικιακή Αλγερία πριν σαλπάρει με κατεύθυνση την Ευρώπη και το μητροπολιτικό Παρίσι. Μεγάλωσε μονόγλωσσος, μιλώντας μόνο γαλλικά, παρότι μάλιστα στο περιβάλλον του άκουγε να μιλούν αραβικά: η «πρόσβασή μου σε οποιαδήποτε μη γαλλική γλώσσα της Αλγερίας (λογοτεχνικά ή προφορικά αραβικά, βερβερικά, κ.λπ.) ήταν *αυστηρά απαγορευμένη*» (σ. 31). Τα αραβικά είναι για τον Derrida η αποσιωπημένη γλώσσα, ο διωχθείς Λόγος του άλλου. Και η Αλγερία ο δικός του τόπος ένταξης και απώλειας – η «νοσταλγερία» του, όπως την ονομάζει. Γι' αυτόν «τα γαλλικά ήταν η γλώσσα που θα έπρεπε να είναι μητρική, αλλά οι καταβολές, οι νόρμες, οι κανόνες και οι νόμοι βρίσκονταν αλλού» (σ. 41). Έτσι, η πρόσβασή του στα γαλλικά ήταν «*επίσης αυστηρά απαγορευμένη*, με έναν διαφορετικό, καταφανώς έμμεσο και διεστραμμένο τρόπο» (σ. 31). Η αυστηρή απαγόρευση, υποστηρίζει ο Derrida, δεν είναι αρνητική και «δεν οδηγεί απλώς στην απώλεια. Όπως δεν είναι και η αμνησία που οργανώνει από τα βάθη, στις νύχτες της αβύσσου, οδηγημένες στον όλεθρο. Πλησιάζει κι απομακρύνεται σαν κύμα που σαρώνει τα πάντα κατά μήκος των ακτών που γνωρίζω πολύ καλά. Κουβαλάει τα πάντα, αυτή η θάλασσα, και στις δυο πλευρές: φουσκώνει, σαρώνει και εμπλουτίζεται με τα πάντα, παίρνει μακριά, ξαναφέρει, εξορίζει και φουσκώνει ξανά με όσα έχει παρασύρει» (σ. 31).

174 Derrida (1998), *ό.π.*, σ. 15.

175 *ό.π.*, σ., 17-18.

θέτει σε κίνηση. Και μας βάζει να τρέχουμε μέχρι να μας κοπεί η ανάσα, ή να χάσουμε το μυαλό μας». ¹⁷⁶

Το να «χάσουμε το μυαλό μας» είναι μια αδύναμη και μη αθροιστική γνώση που προεκτείνεται στην αυτογνωσία. Υποδεικνύει την αποτυχία κατανόησης, μια αβέβαιη σκέψη που πλανάται. Η αλλόκοτη δισημία που χαρακτηρίζει την ετυμολογία της «πλάνης», τόσο ως άσκοπη περιπλάνηση όσο και ως γνωστική αποτυχία, μας καθοδηγεί προς αυτή την κατεύθυνση. Ως «περιπλάνηση», ξεκινά από αυτό που είναι όμοιο και περιφέρεται προς αυτό που «λείπει», κίνηση που δεν οδηγεί στην ολοκλήρωση, στην ολότητα ή στη συσώρευση. Η πλάνη ως αποτυχία γνωστικής αυθεντίας είναι εντέλει αποτυχία να αναπαράγουμε την ομοιότητα, αποτυχία να συμμορφωθούμε και να ολοκληρώσουμε. Τόσο ως αντιπερισπασμός όσο και ως αποτυχία να συμμορφωθούμε, η πλάνη είναι ανοιχτή στην ετερότητα και στη διαφορετικότητα. Εγείρει την απορία ως απροσπέλαστο σύνορο, σύνορο που φέρει το όνομα του άλλου και υποδηλώνει το απρόσμενο και το ανατρεπτικό. Παραπέμπει στις δυνάμεις που αντιστρέφουν, διαστρέφουν και αναστρέφουν τα αντιθετικά σχήματα παρουσία/απουσία, ταυτότητα/διαφορετικότητα, ευπρέπεια/απρέπεια, εσωτερίκευση/εξωτερίκευση. Μια τέτοια περιπλανώμενη επιτελεστικότητα αναδύεται στην πραγματικότητα από τις βιωματικές και καλλιτεχνικές χαρτογραφήσεις της εξορίας της Hatoum. Η Hatoum εξορίστηκε για δεύτερη φορά όταν, ενώ επισκεφτόταν το Λονδίνο στα είκοσι τρία της, ξέσπασε ο λιβανέζικος εμφύλιος πόλεμος το 1975. Εγκλωβισμένη στο Λονδίνο, παρακολουθούσε τον Λίβανο να σπαράζεται, ενώ μέλη της οικογένειάς της που ζούσαν πολύ κοντά στην Πράσινη Γραμμή βρέθηκαν ξαφνικά στις απέναντι πλευρές του διαχωριστικού. Και ενώ επρόκειτο για μια σύντομη επίσκεψη στο Λονδίνο, βρέθηκε να είναι ο νέος τόπος κατοικίας της. Σπούδασε και συνεχίζει να ζει και να εργάζεται εκεί.

Τα τοποειδικά [site-specific] έργα της Hatoum, που κινούνται μεταξύ «Ανατολής» και «Δύσης», ακολουθούν μονοπάτια που διαπερνούν διαφορετικούς χώρους, σύνορα και σώματα, καθώς και καλλιτεχνικά είδη και μέσα. Οι αβανγκάρντ εγκαταστάσεις της, οι περφόρμανς, τα βίντεο και τα γλυπτά της χαρακτηρίζονται από μια σωματική και αισθητηριακή αντισυμβατικότητα, όπως και μια ανήσυχη πολιτική ενασχόληση με ζητήματα συνόρων και ορίων, εξορίας και ένταξης, περιορισμού και εκτοπισμού. Δουλεύοντας με σωματικά υλικά και απόβλητα, αγκαθωτό συρματοπλεγμα, αμμόσακου, μπρούντζο, σαπούνι, χάρτες, έπιπλα, μαγειρικά σκεύη, καλλιγραφία, μουσουλμανικά χαλιά προσευχής, κεντήματα, παραδοσιακά αραβικά φανάρια και ψηφιοποιημένα είδη σύγχρονων μέσων, για να αναφέρουμε μόνο μερικά από τα πρωτότυπα υλικά της, περι-συλλέγει τις πολιτικές γενεαλογίες του οικείου και του ανοίκειου. Η Hatoum αναπαριστά το ανήκειν όχι σαν στατικό τόπο άνεσης και εδαφικής ύπαρξης και συνύπαρξης, αλλά μάλλον σαν άβολη σωματοποιημένη επιτελεστικότητα μέσα από την οποία σύνορα και σώματα διαρκώς μετατοπίζονται, περι-συλλέγονται και επανα-ενσαρκώνονται. ¹⁷⁷ Για τη Hatoum, δεν υπάρχει τίποτα το άμεσο και το κοινότοπο όσον αφορά

176 ό.π., σ. 18.

177 Για τη Ranjana Khanna, η τέχνη της Hatoum είναι παραδειγματική από την άποψη ότι ασχολείται με το (μη) ανήκειν απομακρυνόμενη από τις μοντερνιστικές φιλολογικές και καλλιτεχνικές σεβασίες αναπαραστάσεις εξορίας και στρεφόμενη στην έννοια του ασύλου, ενός χώρου φιλοξενίας

το ανήκειν, που γίνεται μια μάλλον περίπλοκη διαδικασία επανεφεύρεσης του χώρου ως κοινού τόπου. Στις εγκαταστάσεις της, ακόμα και ο οικιακός χώρος αναδεικνύεται ως θεμελιωδώς άβολος και όχι μόνο κάτω από συνθήκες ρητής αποστέρησης και βεβιασμένου εκτοπισμού. Τα οικιακά αντικείμενα που χρησιμοποιεί παρα-μορφώνονται και ενίοτε καθίστανται βλαβερά, με τρόπους που αμφισβητούν τις αρχικές λειτουργίες και το οικιακό πλαίσίό τους. Το οικιακό περιβάλλον δεν είναι σταθερό και χωρικά καθορισμένο, αλλά μια αχαρτογράφητη και διαρκώς μεταβαλλόμενη επικράτεια.¹⁷⁸ Ως καλλιτέχνηδα νομάς όπως και καλλιτέχνηδα του νομαδικού, η Hatoum ενεργοποιεί τα δικά της περάσματα και τις διαβάσεις, τόσο τα αναγκαστικά όσο και τα επιλεγμένα, για να μεταφράσει μεταξύ διαφορετικών πολιτισμικών φαντασιακών και για να διατάξει την «κοινοτοπία» του εκτοπισμού και του περιορισμού.

Αντλώντας από τις ιστορικές ιδιαιτερότητες που διαμορφώνουν την τέχνη της Hatoum, θα ήθελα σε αυτό το σημείο να ρωτήσω αν: η εξορία εργάζεται για να διατάξει την έννοια του τόπου ή αποτυπώνει την επιθυμία για να παράξει έναν άλλο τόπο; Είναι η εξορία ένας αένας μη τόπος, ένα εκτός-τόπου, βλαβερό και ουτοπικό ταυτόχρονα, ή αναζητά έναν τόπο και, από αυτή την άποψη, παραμένει εντός των ορίων μιας οντολογίας του τόπου; Με ποιον τρόπο μπορεί η εξορία να αναταράξει τη μεταφυσική του τόπου και να προβληματίσει τις φαντασιώσεις μιας άρρωτης κυριαρχίας του τόπου; Και ακόμα πιο σημαντικό: σε ποιο βαθμό επηρεάζεται αυτού του είδους ο στοχασμός από τον συνεχή αγώνα όσων δεν έχουν δικό τους τόπο; Επιπλέον, πώς χαρακτηρίζεται η γραμματική του ευάλωτου ανήκειν από την αντίσταση όσων τους αφαιρείται το δικαίωμα στην ελευθερία και στο ανήκειν; Τι είδη ανήκειν και μη ανήκειν, που κάνουν την εμφάνισή τους σε τροπικότητες έμφυλης, σεξουαλικοποιημένης, εθνοτικοποιημένης και φυλετικοποιημένης ευαλωτότητας, θα μπορούσαν να μας επιτρέψουν να σκεφτούμε την αντιστασιακή δυνατότητα του να εγγράψουμε σε τέχνη το καθήκον που σχετίζεται με την απώλεια, το πεπερασμένο και την ευαλωτότητα; Η Hatoum επισκέφθηκε την Παλαιστίνη για πρώτη φορά το 1996 κατά τη διάρκεια φιλοξενίας έργου της στην Γκαλερί Anadiel, έναν χώρο σε αποσύνθεση που προηγουμένως χρησιμοποιούνταν σαν βιβλιοδετείο και βρισκόταν σε μια γειτονιά της εργατικής τάξης στο βορειοδυτικό κομμάτι της παλιάς Ιερουσαλήμ. Σε αυτό τον πολυεπίπεδο χώρο ήταν που δημιούργησε την επιδαπέδια εγκατάσταση *Present Tense* [Ενεστώτας χρόνος], ένα πλέγμα που απαρτιζόταν από δύο χιλιάδες διακόσια τετραγωνισμένα σαπούνια από το παλαιστινιακό εργοστάσιο Nablus, το οποίο ενώ παρέμενε σε λειτουργία κατά τη διάρκεια της παραμονής της Hatoum, έκλεισε εντέλει από τις ισραηλινές δυνάμεις. Μέσα στην εφήμερη υποκείμενη δομή αυτού του τοπικού σαπουνιού από ελαιόλαδο που παραγόταν με παραδοσιακές παλαιστινιακές μεθόδους, σκιαγράφησε, με μικροσκοπικές κόκκινες γυάλινες χάντρες, τα όρια των αποσυνδεδεμένων και απομονωμένων ζωνών που αποκόπηκαν από την ιστορική Παλαιστίνη και επρόκει-

και δυνητικής εκθρόνισης. Khanna, R. (2009). *Technologies of Belonging: Sensus Communis, Disidentification*. Στο B. Hinderliter, V. Maimon, J. Mansoor, S. McCormick (επιμ.). *Communities of Sense: Rethinking Aesthetics and Politics*. Durham, North Carolina: Duke University Press.

178 Βλ. Ahmed, S., κ.ά. (επιμ.). (2003). *Uprootings/Regroundings: Questions of Home and Migration*. London, New York: Routledge.

το να αποτελέσουν το μελλοντικό παλαιστινιακό κράτος σύμφωνα με τη συμφωνία του Όσλο το 1993. Τα παλαιστινιακά Κατεχόμενα Εδάφη κατέχουν εμβληματική θέση στην εννοιολογία της «νεκροπολιτικής» του Achille Mbembe, η οποία αναφέρεται σε ζώνες θανάτου όπου οι πληθυσμοί υποβάλλονται σε συνθήκες ζωής που τους κατατάσσουν στο καθεστώς των ζωντανών νεκρών.¹⁷⁹ Στον «νεκρόκοσμο» της παλαιστινιακής κατοχής, ο εδαφικός κατακερματισμός και το δίκτυο των πολύπλοκων εσωτερικών συνόρων και των απομονωμένων πυρήνων καθιστούν αδύνατη κάθε κίνηση, ενώ αυτές οι ασύνδετες ζώνες συνδέονται μεταξύ τους μέσω της παρακολούθησης.¹⁸⁰ Καθώς η ιστορικότητα της παλαιστινιακής αποστέρησης αποκηρύσσεται διαρκώς, η Hatoum παρεμβαίνει με έναν «αυτοσχέδιο» χάρτη του οποίου η μνημονική μυρωδιά φέρνει στον νου τη συναισθηματική ιστορία και κουλτούρα της Παλαιστίνης. Καθώς οι χωρικές σχέσεις εξουσίας διαμορφώνονται εις βάρος της ανθρωπογεωγραφίας της Παλαιστίνης, εκείνη επιζητά, όπως σημείωσε χαρακτηριστικά σε μια συζήτηση με έναν θεατή κατά τη διάρκεια της έκθεσης στην γκαλερί, με αυτό το σαπούνι να νίψει τας χείρας της πάνω στο ζήτημα. Ο τίτλος *Present Tense* και η ίδια η υλικότητα της εγκατάστασης, σχολιάζουν τόσο την αμφιθυμία μιας κατάστασης έντασης και αγωνίας, όσο και την επιτακτική ανάγκη για δράση στο παρόν.

Νεκροζώντανα σώματα

Η Hatoum δημιούργησε την περφόρμανς *The Negotiating Table* [Το τραπέζι των διαπραγματεύσεων] το 1983 (κατά τη διάρκεια της διαμονής της στο Niagara Artists' Centre, στο Western Front στο Βανκούβερ) και την παρουσίασε για πρώτη φορά στην Γκαλερί SAW στην Οτάβα το 1983, δηλαδή κατά τη διάρκεια του λιβανέζικου εμφυλίου που βρισκόταν σε εξέλιξη και τη χρονιά που ακολούθησε την εισβολή του Ισραήλ στον Λίβανο – περίοδο βάνουσων βιαιοπραγιών ενάντια στους Παλαιστίνιους του Λιβάνου. Κατά τη διάρκεια των ετών της απομόνωσης και της υποτέλειας των Παλαιστίνιων στον Λίβανο αναδείχθηκε ένα παλαιστινιακό εθνικό κίνημα και μια νεοσύστατη εθνική (και όχι απλώς αποικιακή) ιστορία, απέναντι στα οποία οι ισραηλινές δυνάμεις εισβολής αντέδρασαν καταστρέφοντας παλαιστινιακά αρχεία, ιδιωτικές βιβλιοθήκες, σπίτια και πολιτιστικά κειμήλια για να υποκινήσουν εντέλει τις σφαγές Παλαιστίνιων πολιτών στη Σάμπρα και στη Σατίλα το 1982.¹⁸¹ Στο *The Negotiating Table* το σώμα της ίδιας της καλλιτέχνιδας, με καλυμμένα τα μάτια, λεκιασμένο με αίμα, δεμένο με σκοινιά και τυλιγμένο με χειρουργικές γάζες και εντόσθια ζώων, είναι κουλουριασμένο σε έναν διαφανή πλαστικό νεκρόσακο ριγμένο πάνω σ' ένα τραπέζι μέσα σ' ένα αχνοφωτισμένο δωμάτιο για τρεις ώρες. Το σώμα που πρωταγωνιστεί είναι ακίνητο, μόλις που αναπνέει, σχεδόν παγωμένο ανάμεσα στη βία του

179 Mbembe, A. (2019). *Necropolitics*. Durham, North Carolina: Duke University Press. Μεταφρασμένο στα ελληνικά υπάρχει μόνο το συνοπτικό Μπέμπε, Α. (2020). *Νεκροπολιτική το άρθρο* (μτφ. Γ. Χαρχαμπιάς). Αθήνα: Εκδόσεις των Συναδέλφων (Σ.τ.Ε.).

180 *ό.π.*, σσ. 27-28.

181 Said, E.W., (1995). *The Politics of Dispossession: The Struggle for Palestinian Self-determination, 1969-1994*. London: Vintage, σ. 72.



- *Mona Hatoum, The Negotiating Table [To Τραπέζι των διαπραγματεύσεων], 1983. Περφόρμανς καταγεγραμμένη σε βίντεο. Έγχρωμο βίντεο, ήχος, 20:33 λεπτά. Φωτογραφία: Eric Metcalfe. Ευγενική χορηγία Mona Hatoum και Western Front, Βανκούβερ.*

πολέμου και στα διπλωματικά τεχνάσματα της διαπραγμάτευσης και της αποποίησης ευθυνών. Πρόκειται για ένα σώμα απολύτως εκτεθειμένο στα βλέμματα αδιάφορης παθητικότητας των ανθρώπων. Αυτό το πνεύμα τετριμμένου εφησυχασμού είναι που φέρνει στον νου ο υπνωτιστικός ήχος της περφόρμανς. Τα μαγνητοφωνημένα αποσπάσματα από δελτία ειδήσεων σε μεγάλα κανάλια της Δύσης, λόγους πολιτικών και ειρηνευτικές διαπραγματεύσεις στο μπαγκράουντ υποδεικνύουν ότι η επίλυση των διαφορών λαμβάνει χώρα πάνω από το περιορισμένο, πληγωμένο, αναλώσιμο, φυλετικοποιημένο γυναικείο σώμα. Επισημαίνοντας την αποκτηνωμένη και κατεστραμμένη αξιοπρέπεια του θύματος, το γυμνό σώμα της περφόρμερ φαντάζει σαν μια τερατώδης μάζα μιας αμφιλεγόμενης αλλά αναμφίβολα κακοποιημένης υλικότητας, ταυτόχρονα ανθρώπινης και μη ανθρώπινης. Δεν μπορούμε να την αναγνωρίσουμε ως την ίδια και μετά βίας μπορούμε να την αναγνωρίσουμε ως άνθρωπο. Ταυτόχρονα, η άμορφη και διαμελισμένη μάζα σηματοδοτεί την πληγωμένη ανθρώπινη σάρκα –ανώνυμη και αγνώριστα παραμορφωμένη– εκτεθειμένη σε ακραία βία. Μετά βίας αναγνωρίζουμε το σώμα της ως θηλυκό κι όμως αυτό υπαινίσσεται τις δυνάμεις της εμφυλοποίησης και της φυλετικοποίησης που δομούν τη βιαιότητα που πλήττει τα εμφυλοποιημένα, φυλετικοποιημένα σώματα ως αδρανή και αναλώσιμη σωματική ύλη. Όπως έχουν καταδείξει καταλυτικά η Luce Irigaray και η Judith Butler, η «ύλη» είναι βαθιά ενσωματωμένη στις εξουσιαστικές γενεαλογίες του ρατσισμού, του φύλου και της σεξουαλικότητας. Στο μακάβριο αυτό πορτρέτο ενός ζωντανού πτώματος, η Hatoum συνδέει την ύλη με την παθητικότητα και τον αποκλεισμό που

επιβάλλουν οι διεθνείς υπηρεσίες «διαπραγμάτευσης» και ο διπλωματικός μηχανισμός για να διασφαλίσουν ή να απενοχοποιήσουν επίμονες αδικίες πολιτικής βίας, κατοχής και ρατσισμού.

Η τραυματισμότητα δεν αναφέρεται αποκλειστικά σε μια γενικευμένη ανθρώπινη κατάσταση ευαλωτότητας, αλλά σε μια πολιτική απονομή και ρύθμιση των όρων έκθεσης, ή της εγκατάλειψης, στην αδικία. Και οι όροι αυτοί είναι εμφυλοποιημένοι, σεξουαλικοποιημένοι, εθνοτικοποιημένοι και φυλετικοποιημένοι. Σε αυτό το έργο, η φρίκη του πεδίου μάχης, που αναπαρίσταται στο παραβιασμένο σώμα της καλλιτέχνης, και το συνυπαίτιο μακελείο των πολιτικών διαπραγματεύσεων, που διεξάγονται στον απόκοσμο παρασκηνιακό ήχο των προπαγανδιστικών συζητήσεων για τις «ευκαιρίες για δημιουργική διπλωματία» που προσφέρει ο πόλεμος, προσεγγίζονται από τη σκοπιά των ευάλωτων και αναλώσιμων άμαχων θυμάτων. Η αισθησιακότητα του πόνου, ταυτόχρονα δημόσιος και ιδιωτικός, προβάλλεται ως ταπείνωση των παραβιασμένων σωμάτων και υποβίβασμός τους σε άμορφα απορρίμματα, απόλυτα συνδεδεμένος με μια έμφυλη και φυλετική πολιτική αναλωσιμότητας. Τοποθετούμενο τόσο στην ανθρωπότητα όσο και στη ζωικότητα, το σώμα της καλλιτέχνης γίνεται πεδίο κατηγορηματικής οριακότητας. Μέσα από τη μεταμόρφωση του σώματος της καλλιτέχνης σε κουφάρι, ο πολιτικός πόνος καταλήγει να περιλαμβάνει μεμιάς τη ζωικότητα και την ανθρώπινη ζωικότητα, διερευνώντας έτσι τη μεταξύ τους σχέση και υπονοώντας διάφορες ερωτήσεις: Πώς υποφέρουν τα ζώα και πώς ο πόνος τους αποκαλύπτει την ανθρώπινη επισφάλεια στις ωμότερες μορφές της; Και τι σημαίνει πολιτικά να μεταμορφώνεσαι σε ένα ζωομορφικό σώμα που υποφέρει όπως ένα ζώο στο ενδιάμεσο της γλώσσας και της αδυναμίας λόγου; Το σώμα της καλλιτέχνης ενσαρκώνει «την απόσταση ανάμεσα (...) στο ανθρώπινο και στο απάνθρωπο που παράγεται στη γλώσσα της κυριαρχίας».¹⁸² Ταυτόχρονα, αυτή η εμφανώς πολιτική παραβίαση και ο αποκτηνωτικός διαμελισμός ενσαρκώνεται με διφορούμενο τρόπο όχι μόνο ως θάνατος, αλλά και ως επίμονη, αν και επισφαλής, συνέχιση της ζωής της γυναίκας καλλιτέχνης ως μάρτυρα. Το ματωμένο και τσακισμένο σώμα, δημόσια εκτεθειμένο στα βλέμματα των άλλων, γίνεται πεδίο αντίστασης και μέσο διαμαρτυρίας ενάντια στη γεωπολιτική της αδικίας και την κουλτούρα της αναισθησίας. Το τσακισμένο και εκτεθειμένο σώμα της περφόρμανς δεν είναι ακριβώς (μόνο) ιδιοκτησία της περφόρμερ, όπως τελικά συμβαίνει μάλλον και με την ίδια την περφόρμανς. Καθώς διασχίζει τα ματωμένα σύνορα του προσωπικού και του δημόσιου, υπαινίσσεται την ευαλωτότητα και την αντίσταση, την παραίτηση και τη συσχέτιση. Είναι μια ενσάρκωση που διακηρύσσει πώς «η θέση του σώματος και ο τρόπος με τον οποίο μας βγάζει έξω από τον εαυτό μας ή μας βγάζει από τα ρούχα μας, δημιουργεί ένα ακόμα είδος κανονιστικής φιλοδοξίας στο πεδίο της πολιτικής».¹⁸³

Το αμφιλεγόμενα (υπο)ανθρώπινο λείψανο της Hatoum ριγμένο στο τραπέζι των

182 Athanasiou, A. (2006). Reflections on the Politics of Mourning: Feminist Ethics and Politics in the Age of Empire. *Historein*, 5, σσ. 40-57. doi: <https://doi.org/10.12681/historein.72>

183 Butler, J. (2006). *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. London: Verso Books, σ. 26. Μπάτλερ, Τζ. (2009). *Ευάλωτη Ζωή: Οι Δυνάμεις του Πένθους και της Βίας* (μτφ. Μ. Λαλιώτης). Αθήνα: Νήσος.

διαπραγματεύσεων συμβολίζει την άρρηκτη σύνδεση της διαφοροποιημένης ανθρωπίνης ευαλωτότητας με τη συνθήκη του «να γίνεσαι παρίας» που είναι λειτουργική στο πλαίσιο της σκληρότητας της επίμονης κληρονομιάς της αποικιακής, ρατσιστικής, έμφυλης και ταξικής κυριαρχίας, αφηφώντας την και ενάντια σε αυτήν. Η φεμινίστρια θεωρητικός Ελένη Βαρίκα χρησιμοποιεί την περιπλανώμενη έννοια του *paria* ως εμβληματική μεταφορά της ετερότητας [alterity] και του αποκλεισμού: ως μορφή που στερείται της θέσης του κοινού ανθρώπου, αλλά και της θέσης της ατομικής μοναδικότητας.¹⁸⁴ Η θέση του παρία ορίζεται πάντα, όπως μας θυμίζει η Βαρίκα, από τον Κυρίαρχο, σε συμφωνία με τα κανονιστικά κριτήρια πέρα από τα οποία βρίσκεται το καταφρονεμένο ανώμαλο και το τερατώδες. Ο κοινωνικός και πολιτικός αποκλεισμός του παρία νομιμοποιείται μέσα από τη νομοθεσία, αλλά και μέσα από την επιστημική βία. Και καθώς εγκαθιδρύεται ο κοινωνικός και πολιτικός του αποκλεισμός, εντείνονται οι υποψίες όσον αφορά την ανθρώπινη φύση του: αυτό έχει να κάνει με τη «μοναξιά του υβριδίου». Συναισθήματα ντροπής επιβάλλονται στους παρίες, μας υπενθυμίζει η Βαρίκα, καθώς θεωρούνται απειλητικά ευάλωτοι και απρόβλεπτα ανθεκτικοί. Ωστόσο, οι παρίες αντιστρέφουν πράγματι τη κανονιστική βία και τις αντίστοιχες δομές κυριαρχίας, μετατρέποντας τον αποκλεισμό τους σε θετική απόδειξη της ανακτηθείσας υποκειμενικότητάς τους. Πραγματώνονται σαν υποκείμενα που εξηγείρονται ενάντια στην αποκήρυξη των επιθυμιών τους και απαιτούν την αξιοπρέπιά τους. Από τη σφαίρα της περιθωριοποίησης και του τραυματισμού, έρχονται επιτελεστικά στο προσκήνιο μέσω της διαμαρτυρίας ενάντια στην κοινωνική βιαιότητα και αδικία. Τι μπορούμε να μάθουμε για την οικουμενικότητα της ανθρώπινης φύσης και των δικαιωμάτων από μια οπτική που χαρακτηρίζεται από την οργή και τα τραύματα όσων αποπέμπονται και εξαιρούνται από αυτή την κενοδοξία οικουμενικότητας; Η Hatoum καταπιάνεται με αυτό το ερώτημα υπό το πρίσμα των ιστορικών απαιτήσεων, που διευκολύνουν και πλήττουν ταυτόχρονα τη δυνατότητα τέχνης. Το *Negotiating Table* της αποτυπώνει τη δημιουργική αντίφαση ανάμεσα στη μελαγχολία της τέχνης (που δηλώνεται εδώ με τη μεταμόρφωση της καλλιτέχνιδας σε κουφάρι) και τις επαναστατικές δυνατότητές της, ιδίως τη μεταμορφωτική ικανότητά της να αντέχει, να εγχαράσσει και να κινητοποιεί ενεργά συλλογικούς αγώνες που αμφισβητούν την κυριαρχία, τον εκτοπισμό και την κατοχή – με όλες τους τις συνδέσεις με τον έμφυλο καταμερισμό εργασίας. Όπως σημειώνει η Ewa Ziarek στοχαζόμενη πάνω στη γραφή της Virginia Woolf ως πεδίο «φεμινιστικής αισθητικής των δυνατοτήτων», θα μπορούσαμε να βρεθούμε να αναρωτιόμαστε σχετικά με την προσωπική σχέση ανάμεσα στις δυνατότητες αυτενέργειας των γυναικών καλλιτεχνίδων να δημιουργήσουν έργα τέχνης για την ελευθερία και «στο συλλογικό καθήκον του γυναικείου αγώνα για ελευθερία, που με τη σειρά του εξασφαλίζει τη μελλοντική δυνατότητα για γυναικεία τέχνη».¹⁸⁵

Σε μια προσπάθεια να απαντήσει το ερώτημα της βίας από τη σκοπιά εκείνων που εκτίθενται σε αυτήν, η Adriana Cavarero επινόησε τον όρο «τρομοσμός» [horrorism]

184 Varikas, E. (2007). *Les rebuts du monde: Figures du paria*. Paris: Stock. Βαρίκα, E. (2013). *Οι απόβλητοι του κόσμου: Μορφές του παρία* (μτφ. Π. Αγγελόπουλος, επιμ. Λ. Ρινόπουλος). Αθήνα: Πλέθρον.

185 Ziarek, E. (2012). *Feminist Aesthetics and the Politics of Modernism*. New York: Columbia University Press, σσ. 88-89.

και επέστρεψε την προσοχή μας στη βία που στοχεύει να απαξιώσει τη μοναδικότητα του ξεχωριστού σώματος.¹⁸⁶ Ο ίδιος ο προκλητικός νεολογισμός υπαινίσσεται την έλλειψη γλωσσολογικών μέσων που θα μπορούσαν να μας δώσουν να καταλάβουμε, να μπορέσουμε να συλλάβουμε και να εκφράσουμε τη σύγχρονη βία σε όλες τις ποικίλες εκφάνσεις της. Η Cavarero δείχνει ενδιαφέρον για τις βίαιες πράξεις που επιτίθενται και τραυματίζουν σε οντολογικό επίπεδο –δηλαδή τη σωματική αμετάκλητη μοναδικότητα– και συνεπώς καταστρέφουν την αξιοπρέπεια του υποκειμένου. Προβάλλει την «ευαλωτότητα» ως θεμελιώδη οντολογική συνθήκη της αμοιβαίας έκθεσής μας στη δύναμη του άλλου να μας φροντίσει ή να μας βλάψει. Ο τρομισμός, λοιπόν, από την οπτική της, δηλώνει την παραβίαση της αξιοπρέπειας, την παραβίαση της σωματικής ευαλωτότητας σε όλη της τη μοναδικότητα. Ωστόσο, αυτή η μοναδικότητα δεν είναι μόνο συνδεδεμένη με ένα συγκεκριμένο σώμα, ούτε μόνο ατομική του ιδιοκτησία. Αντίθετα, είναι κοινή και στη διάθεση «όλων» των ανθρώπινα μοναδικών: «Στη σκηνή του τρόμου, το σώμα που τίθεται υπό αμφισβήτηση δεν είναι μόνο ένα μοναδικό σώμα, όπως είναι αναμφισβήτητο κάθε σώμα, αλλά πάνω απ' όλα είναι ένα σώμα στο οποίο η ανθρώπινη μοναδικότητα, που συμπυκνώνεται στο πιο εκφραστικό σημείο της σάρκας του, εκτίθεται έντονα».¹⁸⁷ Το *Negotiating Table* της Hatoum είναι το κατ'εξοχήν σκηνικό τρομισμού. Όπως μας εξηγεί η Cavarero, ο τρομισμός ακρωτηριάζει τα θύματα στο επίπεδο της ύπαρξής τους. Επιπλέον, απαλλοτριώνει ιδιαίτερα το γυναικείο σώμα, μετατρέποντάς το σε πεδίο θανάτου. Ωστόσο, είναι μέσα από αυτές τις τρομιστικές αναπαραστάσεις που το πληγωμένο σώμα δεν μένει στη θέση του, παρότι ο τρομισμός επιδιώκει να το καθηλώσει στο σημείο που βρίσκεται και γίνεται αφορμή για να πολιτικοποιηθεί η ευαλωτότητα και οι διάχυτες γενεαλογίες της.

Στο *Negotiating Table* της Hatoum, ο θάνατος είναι η απόλυτη μορφή κυριαρχίας, αλλά γίνεται επίσης περίπτωση εξουσίας που παράγει αντίσταση, ή, σύμφωνα με τον Mbembe, «νεκροεξουσία».¹⁸⁸ Είδα την περφόρμανς της Mona Hatoum *Negotiating Table* στη μαστιγμένη από την κρίση Αθήνα την άνοιξη του 2012, όταν οι οικονομικές δυσκολίες, οι στερήσεις και οι ανισότητες κλιμακώνονταν εν μέσω σκληρών μέτρων λιτότητας με ιδιαίτερος δυσμενείς συνέπειες για την ισότητα και τη δημοκρατία. Η περφόρμανς φιλοξενήθηκε και εκτυλίχθηκε σε έναν ιδιωτικό θεσμό σύγχρονης τέχνης, σε μια περίοδο που ο δημόσιος χώρος είχε εγκαταλειφθεί από το κράτος και αποκλειστεί από εταιρικές δυνάμεις. Τα τελευταία χρόνια η Ελλάδα έχει καταστεί σύγχρονο βιοπολιτικό και νεκροπολιτικό πεδίο πληγωμένων και τσακισμένων σωμάτων εξαιτίας της νεοφιλελεύθερης επιθετικότητας. Η «κρίση» περικλείει ένα σύνθετο κύκλωμα άσκησης κυβερνητικής εξουσίας, λιτότητας, αστυνομικοποίησης, αποδημοκρατικοποίησης και διάβρωσης των συστημάτων πρόνοιας. Η βίαιη λογική και διαχείριση της κρίσης έφερε στο προσκήνιο τα απρόοπτα της καθημερινότητας, όπως το διογκούμενο αίσθημα και την ωμή πραγματικότητα της επισφάλειας. Έφερε επίσης στο προσκήνιο διάφορες αναπαραστάσεις ενσαρκώσεων αντίστασης. Επιπλέον, έχει πυροδοτήσει νέες διατυπώσεις των ερωτημάτων γύρω από το ανήκειν, την περιθωρι-

186 Cavarero, A. (2011). *Horrorism: Naming Contemporary Violence*. New York: Columbia University Press.

187 Cavarero (2011), *ό.π.*, σ. 19.

188 Mbembe (2019), *ό.π.*

ακόττητα και τα διαφιλονικούμενα σύνορα της Ευρώπης. Η περφόρμανς της Hatoum στην Αθήνα, εν μέσω των νεοφιλελεύθερων και αποδημοκρατικοποιητικών συνθηκών της φτωχοποίησης, της αστεγίας και ενός διαρκώς αυξανόμενου αριθμού αυτοκτονιών που σχετίζονται με την κρίση, αλλά και της επίμονης ανάδυσης αντιστεκόμενων συλλογικοτήτων, λειτούργησε με τρόπο που επανατοποθέτησε και αναπλασιώσε ένα σώμα που παρουσιαζόταν μέσα από ένα άλλο. Το *Negotiating Table* έφερε ανοίκειους συνειρμούς με την αθηναική εικόνα ενός άστεγου που βρισκόταν ξαπλωμένος στο πεζοδρόμιο με το σώμα του καλυμμένο από το σώμα ενός σκύλου. Τα δυο διαπλεκόμενα σώματα σχημάτιζαν μια άμορφη απορριφθείσα μάζα πληγωμένης υλικότητας που κατοικεί στα διάκενα της ζωής και του θανάτου, του δημόσιου και του ιδιωτικού, καθώς και του ανθρώπινου και του μη ανθρώπινου. Έξω από το προστατευμένο θεσμικό περιβάλλον της αγοράς τέχνης, στο πλαίσιο του νεοφιλελεύθερου πολιτικού τρόμου, η έκθεση της σωματικής ευαλωτότητας στον διεθνή μηχανισμό «διαπραγμάτευσης» του χρέους δεν περιορίζεται στην ανθρώπινη ενσάρκωση.¹⁸⁹ Ο πολιτικός πόνος καταλήγει να περιλαμβάνει τη ζωικότητα και την ανθρώπινη ζωικότητα ταυτόχρονα, παραπέμποντας έτσι στις νέες αναπαραστάσεις επισφάλειας και αστεγίας, αλλά και στη συνύπαρξη και στη συντροφικότητα.

Αμφισβητώντας την άτρωτη αντίσταση

Στην τέχνη της Hatoum, η νομαδική υποκειμενικότητα δεν σηματοδοτεί τη φυγή αλλά μάλλον την ενασχόληση με τον πολιτικό τρόπο της κατοχής και του περιορισμού. Αν τα νομαδικά υποκείμενα αμφισβητούν τον σχηματισμό ηγεμονικών υποκειμένων εκ των έσω και στοχεύουν να αποσταθεροποιήσουν τις κυρίαρχες θέσεις των υποκειμέ-

189 Θα μπορούσε να εξελιχθεί σε μια ευρύτερη συζήτηση για την τέχνη της Mona Hatoum σε σχέση με την οικονομία της αγοράς και την κεφαλαιοποίηση των έργων τέχνης. Μια σημαντική συνεισφορά σε αυτή την οπτική συναντάμε στα γραπτά της Bojana Kunst σχετικά με το πώς οι παραστατικές και οι σύγχρονες ζωντανές τέχνες βρίσκονται σε εγγύτητα με τον καπιταλισμό κι όμως αντιστέκονται στην καπιταλιστική εκμετάλλευση της τέχνης (Kunst, B. [2015]. *Artist at Work, Proximity of Art and Capitalism*. Winchester, UK: Zero Books). Σύμφωνα με την ανάλυση της Kunst, η παραστατική τέχνη δημιουργεί μορφές και αναπαραστάσεις της σύγχρονης καπιταλιστικής εκμετάλλευσης ή αρθρώνει εικόνες που ασκούν κριτική στα καπιταλιστικά μοντέλα δραστηριότητας, παραγωγικότητας, υπεραξίας και της προτροπής να κάνουμε περισσότερα, καθώς και της επιτυχούς και τελεολογικής ολοκλήρωσης του στόχου. Στο *The Negotiating Table*, η αδρανής ή παθητική ερμηνεία της Mona Hatoum –ξαπλωμένης στο τραπέζι ή κοιμισμένης– είναι εντέλει μια παρέκκλιση μεταξύ εργασίας και μη εργασίας, μεταξύ παραγωγής και της προτροπής «να κάνουμε λιγότερα». Είναι αγνώριστη, στο ενδιαμέσο μεταξύ μη ανθρώπινης κατάστασης και ανθρωπότητας, ξεγλιστρώντας προς τους δυστοπικούς άλλους της ενδεχομενικότητας και της χρονικότητας. Αντίθετα με οποιαδήποτε προγραμματική λογική ή στόχο με μελλοντικό ορίζοντα, η περφόρμανς της είναι ένα συμβάν ανομοιογένειας, μιάσματος, μόλυνσης και ετερότητας που επικαλείται τα εύπλαστα όρια της ανθρωπότητας. Εντέλει, οι ευάλωτες ενσώματες πρακτικές της παθητικότητας και της ενδεχομενικότητας της Hatoum στο *The Negotiating Table* προμηνύουν τι πρόκειται ακόμα να γίνει (συνεπώς δεν έχουμε πρόσβαση στην αξία του) αντί να αποτυπώνουν εννοιολογικά (και να εμπορευματοποιούν) το μέλλον. Έτσι, θα μπορούσαμε να πούμε ότι το έργο της Hatoum, με τις πολλαπλές υλικότητες και υλοποιήσεις, δημιουργεί δυνατότητες που στοχεύουν όχι να αναπαράξουν την κεφαλαιοποίηση των έργων τέχνης, αλλά αντίθετα να αντισταθούν ενίοτε σε αυτήν.

νων στο «κέντρο» ως εμβληματικό πεδίο κάθε φαντασίωσης καταγωγής, το ερώτημα που θέτει η δουλειά της Hatoum αφορά την ενσώματη πολιτική επιτελεσματικότητα που δρα μέσα από τις απαιτήσεις της νομαδικής υποκειμενικότητας.¹⁹⁰ Η θεωρία της Judith Butler για την επιτελεσματική και μεταμορφωτική εμπρόθετη δράση μας δίνει τη δυνατότητα να περιγράψουμε τη δυνητικότητα μιας τέτοιας νομαδικής υποκειμενικότητας με σκοπό να προσβάσουμε τα κανονιστικά και απομονωτικά πρότυπα του ανήκειν και να δημιουργήσουμε εναλλακτικές δυνατότητες για πολιτική και συναισθηματική ευαισθησία. Σύμφωνα με αυτή την ερμηνεία της πολιτικής της επιτελεσματικότητας, τα υποκείμενα εγκαλούνται επίμονα και ανυπολόγιστα μέσα από την επανάληψη των καθεστηκικών νορμών, η υλοποίηση των οποίων επιβάλλεται κοινωνικά κι όμως είναι πάντα ατελής. Καθώς υιοθετούν ασυναίσθητα αυτούς τους επιβλαβείς όρους και απαντούν στο απαιτητικό κάλεσμά τους, τα υποκείμενα ενσωματώνουν και δίνουν υπόσταση στις συνθήκες που τους σχηματίζουν και τους ενισχύουν μέσα από τον λόγο. Η επιτελεσματικότητα, με αυτή την έννοια, περιλαμβάνει την ατέρμονη αλληλεπίδραση της ευαλωτότητας και της δυνητικότητας, της ενσωμάτωσης και της αντίστασης. Αν η ενσωμάτωση γίνεται αντιληπτή ως η ατελής και ακατόρθωτη υλοποίηση των ρυθμιστικών ιδανικών, μπορούμε να συλλάβουμε το σώμα ως μέσο του φασματικού πεπερασμένου και της μελλοντικότητας του επιτελεστικού; Το έργο της Hatoum μπορεί να θεωρηθεί ότι υπαινίσσεται αυτό το ερώτημα καθώς επανεργοποιεί τη σωματική επιτελεσματικότητα από τη θέση του μετααποικιακού τρομισμού, καθώς χαρακτηρίζεται διαρκώς και διαρρηγνύεται από μια ποικίλη σειρά από χαρτογραφίες ξεριζωμού, κουλτούρες της διασποράς, έμφυλες εξορίες και ετοιμότητα απόκρισης.

Το έργο της Hatoum αποτελεί ταιριαστή περίπτωση για να αναθεωρήσουμε τις διακριτές χρονικότητες στην καρδιά της επιτελεστικής εμπρόθετης δράσης ως ετοιμότητα απόκρισης στις επίμονες εκδηλώσεις του ρατσισμού και του ιμπεριαλισμού. Ως μορφή εξορίας που ο τόπος επιτελεστικής εμπλοκής της είναι ταυτόχρονα εντός και εναντίον των μηχανισμών της εξουσίας και γνώσης που παράγουν αποικιακή κυριαρχία, η Hatoum διασχίζει χώρες και γλώσσες, σημειολογικά συστήματα και πολιτισμικά σύμβολα. Έχει ζηήσει μια «νομαδική, αποκεντρωμένη, αντιστικτική [ζωή]» και δεν προλαβαίνει [...] καλά καλά να τη συνηθίσει πριν η δύναμη της διατάραξης που φέρει ξεσπάσει εκ νέου», για να δανειστούμε τα λόγια του Edward Said.¹⁹¹ Το γεγονός ότι είναι εξωεδαφική, πολυτοπική και πολιτισμικά ανομοιογενής σημαίνει επίσης ότι έχει βιώσει την παρεϊσδυση των βίαιων αποικιακών ιστοριών και πολιτικών στους πιο ιδιωτικούς τομείς της ζωής της. Αυτοί οι ενδιάμεσοι, ακαθόριστοι, συναισθηματικοί χώροι του εδώ και του εκεί, του παρελθόντος και του παρόντος, καθώς και της διατάραξης και της ανάκτησης, αφήνουν χώρο για τρόπους ζωής πέρα από τη χρονική και

190 Braidotti, R. (2011). *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, 2nd Edition. New York: Columbia University Press. Μπραϊντότι, Ρ. (2014). *Νομαδικά υποκείμενα: ενσωματότητα και έμφυλη διαφορά στη σύγχρονη φεμινιστική θεωρία* (μτφ. Α. Σπφάκη, Ο. Τσιακάλου, επιμ. Α. Σπφάκη). Αθήνα: Νήσος.

191 Said, E.W. (2002). *Reflections on Exile and Other Essays*. Cambridge, MA και London, UK: Harvard University Press, σ. 149. Said, E.W. (2006). *Αναστοχασμοί για την εξορία κι άλλα δοκίμια λογοτεχνικής και πολιτισμικής θεωρίας* (Γ. Παπαδημητρίου, μετ., Γ. Λυκιαρδόπουλος, επιμ.). Αθήνα: Scripta.

χωρική απόσταση και ταυτόχρονα σε στενή γειτνίαση με άλλα πεδία εντοπισμού και εκτοπισμού. Σε αυτά τα διάκενα ευαλωτότητας και αντίστασης είναι που αναδύονται οι νομαδικές υποκειμενικότητες με μεταμορφωτική εμπρόθετη δράση, παράγοντας απρόσμενους χώρους σημασίας, μνήμης και αμφισβήτησης. Η τέχνη της Hatoum αποτελεί περίσταση για να απευθύνουμε και να αναπαραστήσουμε τα ζητήματα του εντοπισμού και του εκτοπισμού στις κοινές αλλά και αντικρουόμενες διαδικασίες τους για τον επανα-οραματισμό μιας κοινότητας βασισμένης στη συνθήκη της ευαλωτότητας.

Στην εγκατάστασή της με τον τίτλο *Keffieh* [Κουφίγια] (1993-1999), φτιαγμένο από βαμβακερό ύφασμα και ανθρώπινες τρίχες, η Hatoum ιδιοποιείται το αποσωματοποιημένο μοντερνιστικό πλέγμα της αναπαράστασης για να δημιουργήσει τη δική της εκδοχή της *Keffieh*, της μαντίλας που φοριέται συνήθως από άνδρες και έχει γίνει σύμβολο του παλαιστινιακού αγώνα για ελευθερία.¹⁹² Είναι ενδεικτικό ότι ξεκίνησε να δουλεύει το έργο τη χρονιά που υπογράφηκαν οι συμφωνίες του Όσλο. Πιο συγκεκριμένα, για τους σκοπούς αυτού του έργου, πήρε το παραδοσιακό δικτυωτό μοτίβο στο ασπρόμαυρο βαμβακερό ύφασμα της κουφίγια [keffiyeh ή kufiya] και το κέντησε με μαύρα μαλλιά γυναικών, με τρόπο που να αφήνει τρίχες να προεξέχουν από το περίγραμμα-πλαίσιο της κουφίγια. Η ασπρόμαυρη καρό κουφίγια, που φοράνε οι Παλαιστίνιοι κάθε βαθμίδας, ήταν το σήμα κατατεθέν του Yasser Arafat και έχει γίνει σύμβολο του αγώνα των Παλαιστίνιων για αυτοδιάθεση. Παρότι η κουφίγια είναι κατά βάση ένα αρσενικό σύμβολο της παλαιστινιακής αντίστασης και σχετίζεται με την αραβική αρρενωπότητα, έχουμε δει τη Leila Khaled, μέλος του ένοπλου βραχίονα του Λαϊκού Μετώπου για την Απελευθέρωση της Παλαιστίνης, να φορά την κουφίγια, όμως με τον τρόπο που φορούν οι μουσουλμάνες το χιτζάμπ, τυλιγμένο γύρω από το κεφάλι και τους ώμους. Η Hatoum παρεμβαίνει σε αυτές τις συμπαγείς γενεαλογίες ενσώματης αντίστασης και ανανεώνει την κουφίγια υφαίνοντας ένα απτικό έργο που είναι «ένα αποκείμενο και επισφαλές δίκτυο ανθρώπινων ιστών».¹⁹³ Καθώς η υφαντουργία θεωρείται παραδοσιακά μια γυναικεία πρακτική στα συμβατικά συστήματα καταμερισμού της εργασίας, η ύφανση γυναικείων μαλλιών σε μια κουφίγια προσθέτει μια παράφωνη νότα ή ένα ανάρμοστο σύμβολο του ανοίκειου, στον ενοποιητικό λόγο του αγώνα για ελευθερία και των υπόρρητων έμφυλων στρατηγικών αναπαράστασης και διαστρέβλωσης. Η ανεξέλεγκτη υλικότητα των σωματικών ινών των γυναικών καταπατά και διαταράσσει την αμετακίνητη αρχιτεκτονική του συμβόλου ανδρικής αντίστασης. Και με αυτό τον τρόπο, θέτει υπό αμφισβήτηση τις συμβατικές εικασίες που τοποθετούν την αντίσταση ως ανδρική. Συνεπώς, ένα σύμβολο σωματικής ευαλωτότητας επαναπροσεγγίζεται και επιστρατεύεται για να προβληματίσει την ηρωική ματαιοδοξία που συναντάμε συχνά σε απεικονίσεις και πρακτικές αντίστασης.

Οι γυναικείες σωματικές ίνες που εισχωρούν στο καρό μοτίβο της κουφίγια και περιπλέκουν τη γενεαλογία του συμβόλου αντίστασης λειτουργούν ως χειρονομία αντίστασης στις ανδρικές αναπαραστάσεις αντίστασης. Ωστόσο, θα ήθελα να εισηγηθώ

192 Για την ερμηνεία της Mona Hatoum ως προς τις μοντερνιστικές αλληγορίες, βλ. Mansoor, J. (2010). A Spectral Universality: Mona Hatoum's Biopolitics of Abstraction. *October*, 133, σσ. 49-74. Ανακτήθηκε από <http://www.jstor.org/stable/40926716>

193 ό.π., σ. 49.



→ *Mona Hatoum, Keffieh [Καφίγια] (λεπτομέρεια), 1993-1999. Ανθρώπινες τρίχες σε βαμβακερό ύφασμα, 120 x 120 εκ. Φωτο Florian Kleinfenn. Ευγενική χορηγία Mona Hatoum και Chantal Crousel, Παρίσι.*

ότι νοθεύοντας την αρσενικότητα της κουφίγια με αποσπασματικά και μετατοπισμένα ίχνη γυναικείων μαλλιών, η Hatoum δεν δημιουργεί απλώς μια αντίθεση ανάμεσα στην κυριαρχική πατριαρχία και την υποταγμένη γυναικεία φύση. Ο λόγος του θύματος που εστιάζει στην αντικειμενοποίηση επανεγγράφει τη σεξουαλική πολιτική που επιδιώκει να υποσκάψει, εδραιώνοντας μια απατηλή αντίθεση μεταξύ λάγνας αρσενικής υποκειμενικότητας και ποθητής (ή ανεπιθύμητης) γυναικείας αντικειμενικότητας. Ωστόσο, υποκείμενο και αντικείμενο δεν πρέπει να θεωρητικοποιούνται ως αντιθετικές δομές, αλλά ως θέσεις αμοιβαία εγκλωβισμένες, που κυβερνώνται από ετεροκαθοριζόμενες σχέσεις εξουσίας οι οποίες περιλαμβάνουν την τάξη, τη φυλή, το φύλο και τη σεξουαλικότητα. Η διαίρεση μεταξύ υποκειμένου και αντικείμενου, που έχει καθοριστικές προεκτάσεις για την αποτύπωση των υλικότητων που έχουν σημασία, επαναφέρει το

ερώτημα του αποκείμενου ως απορριφθέντος απομειναριού της υλικότητας που αμφισβητεί τα σύνορα και τα όρια που απαιτούνται από το συμβολικό και ως αυτό που εδραιώνει μια απειλητική επισφάλεια και ασάφεια στη συγκρότηση του εαυτού και της ταυτότητας του υποκειμένου. «Θα μπορούσαμε να το αποκαλέσουμε σύνορο· η αποκειμενοποίηση υπερβαίνει κάθε ασάφεια», γράφει η Julia Kristeva, επηρεασμένη από την πρωτοποριακή ανάλυση της ανθρωπολόγου Mary Douglas περί αγνότητας και ατιμασμού.¹⁹⁴ Μη όντας ούτε υποκείμενο, ούτε αντικείμενο, ούτε μέσα, ούτε έξω από το σώμα, το αποκείμενο είναι η τρομακτική και μολυσματική «ύλη εκτός τόπου» που εκτοξεύεται πέρα από τα σύνορα της συμβολικής τάξης. Καθίσταται το κατ' εξοχήν άλλο και δεν μπορεί να αφομοιωθεί. Προεκτείνεται πέρα από το συμβατικά δυνατό και νοητό. Αποκηρύσσεται και αποπέμπεται από την κοινωνική ορθολογικότητα, αποβάλλεται σαν περίττωμα και ανακηρύσσεται μη υποκείμενο πόθου. Το αποκείμενο «εξάπτει την επιθυμία, η οποία εντούτοις δεν αφήνεται να παρασυρθεί. Φοβισμένη, αφήνει τον πόθο κατά μέρος και αδιάσπαστη το απορρίπτει».¹⁹⁵ Για να το θέσουμε διαφορετικά, το ταμπού που συστήνει τα όρια και που η Kristeva αποκαλεί αποκειμενοποίηση επικυρώνει την κατασκευή του πολιτισμικά κατανοητού ομιλούντος υποκειμένου μέσα από την αποπομπή και την αποστροφή, ή, για να θυμηθούμε τα λόγια της Cavarero, του τρομισμού. Για να επιστρέψουμε στο *Keffieh*, λοιπόν: οι γυναίκες αποτελούν το θεμελιώδες ιδεολογικό σύνορο της εθνικής πολιτικής για το σώμα. Η αποκειμενοποίηση τους είναι απαραίτητη για τη διαμόρφωση της δημόσιας πολιτικής σφαίρας της επιθυμίας και των ενεργητικών αρσενικών υποκειμένων. Έτσι, αναπαριστώντας το γυναικείο σώμα ως αποκείμενο, η Hatoum μας καλεί να ταυτιστούμε με τις γυναίκες και τους αγώνες τους ως αυτό που παραμένει άλλο, αλλά και ως αυτό που πρόκειται να συμβεί με τρόπους απρόσμενους και ανάρμοστους, συμπεριλαμβανομένης της απρόσμενης τροπικότητας του αντιαποικιακού αγώνα για αυτοδιάθεση.

Σε μια διαφορετική αλλά σχετική κατεύθυνση, η απόκοσμη υφαντουργία της Hatoum στο *Keffieh* απηχεί την πολιτισμική επιτέλεση της κάλυψης των μουσουλμάνων γυναικών, μια πολυεπίπεδη πρακτική που συσχετίζεται με σύνθετο τρόπο με την ευσέβεια και την κοινωνική θέση. Η Hatoum τονίζει την έμφυλη διαφορά με βάση τη συγκεκριμένη ιδιαιτερότητα και περιοχή, ανατρέποντας τη στερεοτυπική αντίληψη της «γυναίκας» ως οικουμενικής και ομοιογενούς κατηγορίας που υφίσταται κοινή καταπίεση. Χαρακτηριστικά, η σωματικότητα του *Keffieh* παραπέμπει σε μια διαφορά ή ασυμφωνία στην κουλτούρα και στην εξουσία, που εισάγει μια τομή στον λογοθετικό χώρο του ανήκειν και τις έμφυλες τροπικότητες εξουσιοδότησης που συνεπάγεται. Το *Keffieh* σχολιάζει συνεπώς τη μεταμόρφωση της γυναικείας κάλυψης σε έναν συνήθη τύπο δυτικής οριενταλιστικής φαντασίωσης για τη Μέση Ανατολή ως σαγηνευτικής και επικίνδυνα μυστηριώδους, στον υποτιθέμενο μη κοσμικό και μη μοντέρνο πυρήνα

194 Douglas, M. (2004). *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London. New York: Routledge (Το πρωτότυπο δημοσιεύθηκε το 1966). Kristeva, J. (1984). *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. New York: Columbia University Press, σ. 9.

Douglas, M. (2006). *Καθαρότητα και κίνδυνος: μια ανάλυση των εννοιών της μιαιρότητας και του ταμπού* (μτφ. Α. Χατζούλη). Αθήνα: Πολύτροπον.

195 Kristeva (1984), *ό.π.*, σ. 1.

της. Επιπλέον, διαταράσσει τους δυτικούς λόγους περί κάλυψης που παρουσιάζουν τη μουσουλμάνα γυναίκα ως αιωνίως θυματοποιημένη, αβοήθητα ευάλωτη και με ανάγκη για συμπόνια και σωτηρία.

Η μικροπολιτική του σώματος στο σπίτι που (δεν) ανήκει

Τι είδους οικιακές και εξωοικιακές σωματικότητες βγαίνουν λοιπόν στο προσκήνιο στις ζωντανές αναπαραστάσεις του εκτοπισμού και του περιορισμού; Το σώμα στα έργα της Hatoum φαίνεται να έχει χάσει τις οικιακές τροπικότητες της ενσωμάτωσης, αλλά καθώς επιδιώκει να επαναγειωθεί μέσα σε νέους διασπορικούς δεσμούς, αφήνει ανοιχτό το ενδεχόμενο αμοιβαίας ευαλωτότητας και επισφάλειας. Συνεπώς, το ανήκειν γίνεται ζήτημα ιδιωτικής και επισφαλούς ενσώματης σχεσιακότητας. Στο *Corps étranger* [Ξένο σώμα] (1994), καθώς οι θεατές μπαίνουν σε ένα λευκό κυλινδρικό ξύλινο κέλυφος, το βλέμμα τους κατευθύνεται προς τα κάτω σε μια στρογγυλή οθόνη ένθετη στο πάτωμα. Βρίσκονται να παρακολουθούν μια ενδοσκοπική ιατρική κάμερα που κινείται επίμονα μέσα από προσωπικές λεπτομέρειες του εσωτερικού και των οπών του σώματος. Κατακερματισμένο και σκορπισμένο στο πάτωμα, πρόκειται στην πραγματικότητα για το σώμα της ίδιας της καλλιτέχνης, ενώ βιώνει φυσική δυσφορία, ευάλωτο και παραβιασμένο από τον άλλο που είναι εδώ το ξένο σώμα της κάμερας, η ιατρική παρέμβαση ή τα βλέμματα των θεατών. Οι πτυχώσεις του δέρματος, οι βλεννογόνοι αδένες, οι τρίχες, τα δόντια και οι κόρες των ματιών – όλα οδυνηρά μεγεθυμένα. Ήχοι αναπνοών και χτύποι της καρδιάς συνοδεύουν αυτό το βίντεο, τονίζοντας την ηχητική υλικότητα της ζωής. Το σώμα, που αναπαρίσταται ως χώρος με ορατές, ακουστικές και απτικές ιδιότητες, κείται στα διάκενα του οικείου και του ξένου.

Οι απεικονίσεις σωματικότητας της Hatoum, με όλη τους την ευαλωτότητα και τον τρομισμό, απηχούν το έργο του Jean-Luc Nancy, για τον οποίο το σώμα είναι ένας ανοιχτός χώρος που είναι πιο ευρύχωρος από ό,τι χωρικός – είναι ένας τόπος, ένας τόπος ύπαρξης.¹⁹⁶ Καθώς εξισώνεται με τις διάφορες ενδεχομενικότητες του δέρματος, που είναι διπλωμένο, αναδιπλωμένο, ξεδιπλωμένο, τυλιγμένο, εξογκωμένο, διάτρητο, τεντωμένο, χαλαρωμένο, ερεθισμένο και ταλαιπωρημένο με διάφορους τρόπους, το σώμα δημιουργεί χώρο για ύπαρξη.¹⁹⁷ Παρομοίως, το σώμα γίνεται για την Hatoum «ο τόπος για ένα συμβάν της ύπαρξης».¹⁹⁸ Μαρτυρά την ενδεχομενικότητα της ενσώματης επιτελεστικότητας – μια άβολη υλικότητα που διαφεύγει οποιουδήποτε προγραμματικού σχηματισμού ή οποιασδήποτε μετρήσιμης υλικότητας και αφήνεται σε μια ορισμένη προδιάθεση απέναντι στον άλλο. Το ενσώματο υποκείμενο αναπαρίσταται ως θεμελιωδώς κοινωνικό με την αισθησιακή ανοικτότητά του, την ευαλωτότητά του και τη ενσώματη συσχέτιση με τον άλλο/άλλη. Ενσωματώνοντας τον άλλο, το υποκείμενο αφήνεται –και αφήνει χώρο– στο ριζικό απρόοπτο της συσχέτισης εκεί που ο άλλος/άλλη δεν ανάγεται στη συμβατική λογική της κτήσης. Αντιθέτως,

196 Nancy, J.L. (2008). *Corpus*. New York: Fordham University Press.

197 Nancy (2008), *ό.π.*, σ. 15.

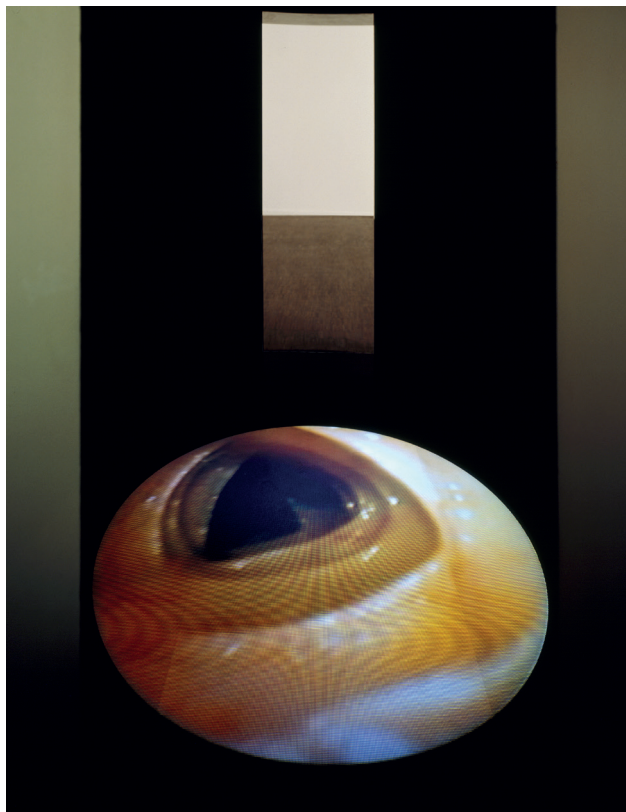
198 *ό.π.*, σ. 15.



- *Mona Hatoum, Corps étranger [Ξένο σώμα], 1994. Βιντεοεγκατάσταση με κυλινδρική ξύλινη κατασκευή, βιντεοπροτζέκτορα, συσκευή αναπαραγωγής βίντεο, ενισχυτή και τέσσερα ηχεία, 350 x 300 x 300 εκ. Φωτογραφία: Philippe Migeat. Ευγενική χορηγία Mona Hatoum και Centre Pompidou, Παρίσι.*

ο άλλος/άλλη μοιάζει να έχει ίδια γνώση αυτής και αναδύεται με νέους, μοναδικούς και απρόβλεπτους τρόπους. Είναι ενδεικτικό, από αυτή την άποψη, ότι η ενδοσκοπική κάμερα και η ιατρική ματιά εκθέτουν το σώμα της ίδιας της καλλιτέχνιδας μέχρι τις πιο ιδιωτικές του λεπτομέρειες. Και πάλι, όπως και στο *The Negotiating Table*, το σώμα είναι εντελώς εκτός εαυτού: ένα *corps étranger*, ένα «ξένο σώμα».

Η θεματική της σωματικής έκθεσης και η αμφίσημη εξωοικιακότητά της εμφανίζεται επίσης στο έργο της Hatoum *Measures of Distance [Μέτρα της απόστασης]* (1988), το δεκαπεντάλεπτο βίντεο όπου η καλλιτέχνιδα προβάλλει σλάιντς με τη μητέρα της να κάνει ντους, ενώ ταυτόχρονα υπερθέτει σε αυτά γράμματα σε χειρόγραφα καλ-



→ *Mona Hatoum, Corps étranger [Ξένο σώμα] (λεπτομέρεια), 1994. Βιντεοεγκατάσταση με κυλινδρική ξύλινη κατασκευή, βιντεοπροτζέκτορα, συσκευή αναπαραγωγής βίντεο, ενισχυτή και τέσσερα ηχεία, 350 x 300 x 300 εκ. Φωτογραφία: Philippe Migeat. Ευγενική χορηγία Mona Hatoum και Centre Pompidou, Παρίσι.*

λιγραφικά αραβικά που αντάλλαξε η Hatoum με τη μητέρα της την περίοδο του εμφυλίου πολέμου στον Λίβανο, ενώ η καλλιτέχνηδα βρισκόταν εξόριστη στο Λονδίνο. Η αλληλεπίδραση ανάμεσα στην κειμενικότητα και τη σωματικότητα (και ιδιαίτερως με τις δυνάμεις και τις ευαλωτότητες της ενδεχομενικότητας που αναβλύζουν από αυτή την αλληλεπίδραση) εξωθεί σε μια επαναπροσέγγιση της αμοιβαίας εξάρτησης –αν και όχι αμοιβαίας εξάλειψης– ανάμεσα στη γλώσσα και στο σώμα. Η γραφή, καθώς αποτυπώνεται στο εκτεθειμένο σώμα της μητέρας, δρα σαν ένα αμφίσημο σύνορο ταυτόχρονης οικειότητας και αποξένωσης ανάμεσα στις δύο γυναίκες. Το σώμα του άλλου (της μητέρας) καλυμμένο, μυθοποιημένο και μυστηριώδες, έχει με-



- *Mona Hatoum, Measures of Distance [Μέτρα της απόστασης], 1988. Έγχρωμο βίντεο, ήχος, 15:30 λεπτά. Μια μαγνητοσκοπημένη παραγωγή του Western Front, Βανκούβερ. Ευγενική χορηγία της Mona Hatoum.*

τατραπεί σε ένα κείμενο καθυστερημένης και διαλειπτικής επικοινωνίας. Αναδύεται σαν χωροχρονικό κατώφλι μοιράσματος και αποχωρισμού. Η Hatoum επικαλείται μια ατελείωτη επιθυμία για το άλλο και η απόσταση ανάμεσά τους μετριέται με τις ανυπολόγιστες περιπλοκές της σωματικής ευαισθησίας. Συγχρόνως, στο ατμοσφαιρικό ηχητικό υπόβαθρο του βίντεο, η καλλιτέχνη συζητά με τη μητέρα της στα αραβικά και μεταφράζει τα γράμματα της μητέρας της στα αγγλικά. Εν μέσω αυτής της πολυφωνίας, παράγεται ένα μη σημασιολογικό και αρκετά συγκεχυμένο ηχητικό τοπίο που υπαινίσσεται μια ενσώματη πολιτική φωνητικής σχεσιακότητας. Η πολυεπίπεδη φωνή της μητρικής γλώσσας ενσαρκώνει τα «μέτρα της απόστασης». Η Adriana Cavarero έχει υποδείξει τους πολλαπλούς τρόπους με τους οποίους η δυτική μεταφυσική της «αποκηλοποίησης» του λόγου έχει απαλείψει τους ξεχωριστούς ήχους των φωνών

και της ενσώματης μοναδικότητας.¹⁹⁹ Στην παραδοσιακή φιλοσοφική ιεράρχηση της σημασιολογίας απέναντι στη φωνή, εκείνη απαντά με μια εναλλακτική αφήγηση που αντιστρέφει αυτή την ιεραρχία και τονίζει την αυθεντικότητα του υποκειμένου με την ενσώματη φωνή της. Η διατύπωση της Cavarero για τη σχεσιακή πολιτική προϋποθέτει την αμοιβαία αλληλεξάρτηση και έκθεση μοναδικών ατόμων.

Η Hatoum ντουμπλάρει τη συγγραφέα όταν διαβάζει τα γράμματα της μητέρας της και εμείς, οι θεατές, γινόμαστε επίσης αποδέκτες τους. Το κοίταγμα και το άκουσμα, όπως και το διάβασμα και το γράψιμο, επαναλαμβάνονται σε αυτό το έργο ως πεδία ταυτοποίησης και αποκήρυξης των αποικιακών λόγων. Τοποθετημένη ανάμεσα στις φυλετικοποιημένες δυνάμεις της ηδονοβλεψίας και της παρακολούθησης, μια διαλεκτική τόσο κρίσιμη στο αποικιακό πολιτισμικό κείμενο, η μητέρα της Hatoum περιγράφει πόσο θύμωσε ο άνδρας της –ο πατέρας της καλλιτέχνιδας– όταν έμαθε για την έκθεση του γυμνού της σώματος για τους σκοπούς της μαγνητοσκοπήσης. Σύμφωνα με τα λεγόμενά της, ένωσε σαν να του είχαν πάρει κάτι που ανήκε αποκλειστικά σ' αυτόν. Επιστρατεύοντας τα οπτικά και ακουστικά φαντασιακά της αποικιακής εξουσίας, η Hatoum ανατρέχει στη ζωή της στον Λίβανο μόνο για να επανεφεύρει τις ηθικές και αισθητικές καταβολές της. Πάνω απ' όλα, αποτυπώνει και αναταράσσει τη μυθοπλασία της φαντασίας και της επιθυμίας, συμπεριλαμβανομένης της ευπρέπειας των οιδιπόδειων οικογενειακών αξιών και των έμφυλων ιεραρχιών, όπως μεταφράζονται στα συμβατικά σύνορα μεταξύ ιδιωτικού και δημόσιου και όπως περικλείονται στο ερώτημα του τι μπορεί να εκτεθεί δημόσια και τι πρέπει να παραμένει κρυμμένο από τα βλέμματα στην έμφυλη και σεξουαλικοποιημένη ανατομία του αποικιακού λόγου.

Επίλογος

Η Hatoum προτάσσει ένα σώμα εν αναμονή και πέραν αναμονής, ένα ακαθόριστο και εκτεθειμένο σώμα και, εντέλει, ένα εξωοικιακό σώμα του οποίου οι αναχωρήσεις και οι αποστάσεις μετριοούνται από τις απροσμέτρητες περιπλοκές των συλλογικών σωματικών ευαλωτοτήτων και αντιστάσεων. Είναι ακριβώς αυτή η πολιτική επιτελεστικότητα του σώματος που διαμορφώνει την τέχνη της Hatoum, από το *The Negotiating Table* που απεικονίζει τις αδιάκριτες, ανυπεράσπιστες και παραμορφωμένες απώλειες της παλαιστινιακής σφαγής μέχρι την κουφίγιά των έμφυλων περιπλοκοτήτων του αγώνα για αυτοδιάθεση, το *corps étranger*, όπου οι ιδιωτικές λεπτομέρειες του εσωτερικού του σώματος τίθενται υπό παρακολούθηση και υπό έλεγχο, και τα μέτρα της απόστασης όπου το εκτεθειμένο σώμα της μητέρας της καλλιτέχνιδας υλοποιεί και αναβάλλει ταυτόχρονα τη σχεσιακότητα της μητρικής γλώσσας. Στις διαφορετικές στιγμές της δουλειάς της, αυτό που διακυβεύεται στην τέχνη της Hatoum δεν είναι απλώς το μεμονωμένο σώμα, αλλά οι αιχμηρές εικονογραφήσεις και πραγματικότητες των πολλών σωματικότητων που βρίσκονται εν δράσει στον τρομισμό της σύγχρονης εποχής μας. Ενώ το *The Negotiating Table* αναπαριστά την

199 Cavarero, A. (2005). *For More than One Voice: Toward a Philosophy of Vocal Expression*. Stanford: Stanford University Press.

καταστροφή της ακεραιότητας του ανθρώπινου σώματος, εκθέτοντας έτσι την απόλυτη περίσσεια και αναλωσιμότητα των περιορισμένων σωμάτων της παλαιστινιακής κατοχής, στο *Keffieh* η αλληγορική ακεραιότητα του συμβόλου του παλαιστινιακού αγώνα αναιρείται και απαλλοτριώνεται για να διευρύνει και να περιπλέξει το πολιτικό λεξιλόγιο της αντίστασης αποδομώντας τις στερεοτυπικές εικόνες του αβοήθητου γυναικείου σώματος. Καθώς καταπιάνεται είτε με άοπλες στιγμές αναλωσιμότητας είτε με τις αντιστασιακές απαντήσεις σε αυτές, αυτό που φέρνει στο προσκήνιο η τέχνη της Hatoum είναι η μοναδικότητα των ευάλωτων σωμάτων όπως εκτίθενται το ένα στο άλλο. Και αυτό αφορά πράγματι τις πολιτικές περιστάσεις και δυνατότητες μιας κοινής –αν και άνισα κατανεμημένης²⁰⁰– συνθήκης ευαλωτότητας.

Σημείωση της συγγραφέα:

Αυτή είναι μια πιο εκτεταμένη και διαφορετικά εστιασμένη εκδοχή ενός δοκιμίου το οποίο δημοσιεύτηκε στο Athena Athanasiou και Giorgos Tsimouris (επιμ.) (2013), «Migration, Gender and Precarious Subjectivities in the Era of Crisis» [Μετανάστευση, φύλο και επισφαλείς υποκειμενικότητες την εποχή της κρίσης] ειδικό τεύχος του *Greek Review of Social Sciences*, Δεκέμβριος, σσ. 140-1.

ΦΑ(ΝΤΑ)ΣΜΑΤΙΚΑ ΚΟΙΝΑ ΚΑΙ ΑΝΤΙΦΑΣΙΣΤΙΚΕΣ ΕΝΔΕΧΟΜΕΝΙΚΟΤΗΤΕΣ

ΣΥΝΕΝΤΕΥΞΗ ΤΗΣ ΑΘΗΝΑΣ ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ ΣΤΗΝ
ΑΛΚΗΣΤΗ ΕΥΘΥΜΙΟΥ

Μετάφραση: Δ. Σαλταμπάσης

Άλκηστη Ευθυμίου: Η πολιτική του διεθνικού φεμινιστικού και αντιμιλιταριστικού κινήματος Γυναίκες στα Μαύρα [*Women in Black*], και συγκεκριμένα το σερβικό του παρακλάδι [*Žene u crnom*], είναι ένα σημαντικό στοιχείο στη δουλειά σου.²⁰¹ Στους Πολέμους της Γιουγκοσλαβίας, τη δεκαετία 1990, αυτές οι ακτιβίστριες αναγνώρισαν δημόσια και πένθησαν, φορώντας μαύρα και τηρώντας σιγή, τους νεκρούς όλων των πλευρών, υπονομεύοντας ταυτόχρονα τους κανονιστικούς συνειρμούς του πένθους με τη θηλυκότητα και τις κυρίαρχες αντιλήψεις εθνικιστικής κυριαρχίας. Θα μπορούσες να μας μιλήσεις για το πλαίσιο στο οποίο συνάντησες τις Γυναίκες στα Μαύρα και συνδέθηκες με τον ακτιβισμό τους;

Αθηνά Αθανασίου: Αν και είχα συναντηθεί με ακτιβίστριες από το σερβικό παρακλάδι των Γυναικών στα Μαύρα κατά τη διάρκεια της αρχικής μου σύντομης παραμονής στο Βελιγράδι τον Μάιο του 2005, συνάντησα ξανά μέλη του κινήματος *Žene u Crnom* [εφεξής *ŽuC*] στην Ιερουσαλήμ, σε ένα διεθνές συνέδριο των Γυναικών στα Μαύρα, τον Αύγουστο της ίδιας χρονιάς. Εκείνη η πρώτη επίσκεψη στην Παλαιστίνη μου επέτρεψε να βιώσω στην πράξη τις αποικιστικές πολιτικές του Ισραήλ. Τα παλαιστινιακά χωριά και οι κοινότητες είχαν διχοτομηθεί: στρατιωτικά σημεία ελέγχου σε

201 Οι *Women in Black* είναι ένα παγκόσμιο κίνημα ενάντια στον μιλιταρισμό, στη βία και στον πόλεμο, και διεξάγει δημόσιες δράσεις και αγρυπνίες σε πολλές χώρες, όπως Ισραήλ, Σερβία, Νότια Αφρική, Ινδία, Ισπανία και Αυστραλία. Σε αυτό το κείμενο, εστιάζουμε στον σερβικό κλάδο του, *Žene u crnom*, ο οποίος στις 9 Οκτωβρίου 1991 εγκαινίασε δημόσια εκστρατεία διαμαρτυρίας ενάντια στους τότε εν εξελίξει Γιουγκοσλαβικούς Πολέμους. Για περισσότερες πληροφορίες, ανατρέξτε στην ιστοσελίδα: <http://womeninblack.org/vigils-around-the-world/europa/serbia/>.

όλη την κατεχόμενη Ανατολική Ιερουσαλήμ και σε ολόκληρη τη Δυτική Όχθη έλεγχαν την κυκλοφορία των Παλαιστίνιων. Μαζί με τις φίλες και συντρόφισσές μου των ΖuC, κάναμε πορείες στους δρόμους των χωριών σε διαμαρτυρία ενάντια στη στρατιωτικοποίηση και την κατασκευή του Τείχους· κάναμε διαδρομές με το λεωφορείο στη Δυτική Όχθη και πραγματοποιήσαμε διαδηλώσεις κατά της κατοχής σε στρατιωτικά σημεία ελέγχου.

Ήμουν ήδη ενήμερη για τις φεμινιστικές πολιτικές παρεμβάσεις των Γυναϊκών στα Μαύρα κατά τη διάρκεια της βίαιης διάλυσης της Γιουγκοσλαβίας, αλλά είναι ενδιαφέρον ότι οι πολιτικοί μου δεσμοί με τον αντιπολεμικό ακτιβισμό στην πρώην Γιουγκοσλαβία αναπτύχθηκαν στην Παλαιστίνη. Αυτή η συνάντηση εγγράφηκε στη διεθνική/διεθνιστική και αποαποικιακή γενεαλογία της ομάδας, καθώς η φεμινιστική αντιμιλιταριστική οργάνωση Γυναϊκές στα Μαύρα εμφανίστηκε στην Ιερουσαλήμ τον Ιανουάριο 1988, αμέσως μετά την έναρξη της πρώτης Ιντιφάντα, όταν μια μικρή ομάδα Ισραηλινών Εβραίων γυναικών της Αριστεράς, υποστηριζόμενη ενεργά από Παλαιστίνιες γυναίκες, άρχισε να κάνει πορείες στη Δυτική Όχθη διαμαρτυρούμενη ενάντια στην κατοχή.

Ενώ έγραφα το *Agonistic Mourning* [Αγωνιστικό πένθος] και πραγματοποιούσα την έρευνα που οδήγησε στο βιβλίο,²⁰² η τροπικότητα της «άλλης πλευράς» αποκτούσε μια έντονα προσωπική αλλά και πολιτική σημασία για μένα και για τις διαμορφωτικές μου στιγμές κριτικής τοποθετικότητας· και, ιδιαίτερα, μια σημασία της ξενότητας και του αισθήματος του να μη νιώθεις σαν στο σπίτι σου στον κόσμο, εξαιτίας ρατσισμού, σεξισμού, ετεροπατριαρχίας, ταξικών προνομίων και διακρίσεων υπέρ ατόμων χωρίς αναπηρίες. Η πολιτική διατύπωση της «άλλης πλευράς» άγγιξε μία χορδή μου αναφορικά με τον τρόπο με τον οποίο είχα βιώσει τη δική μου έκ-κεντρη θέση απέναντι στα εθνικιστικά σενάρια, τα πρότυπα φύλου και τη ζωή μου ως φεμινίστριας ακαδημαϊκού που εργάζεται σε ένα δημόσιο πανεπιστημιακό ίδρυμα που έχω βρεθεί ταυτόχρονα να υπερασπίζομαι από την εξουθενωτική επίθεση του νεοφιλελευθερισμού και να ανοικώ και να οικειοποιούμαι κριτικά αγωνιζόμενη ενάντια στους συντριπτικούς εθνικούς, ταξικούς και ετεροκανονιστικούς δείκτες προνομίων. Έτσι, η πολιτική διατύπωση της «άλλης πλευράς» έγινε μια εθνογραφική και αυτο-εθνογραφική τροπικότητα για να επικοινωνήσω με τις φίλες μου στο Βελιγράδι και σε άλλα μέρη της πρώην Γιουγκοσλαβίας. Έγινε ένας τόπος συντροφικότητας και τοποθετημένης γνώσης -ή γνώσης από θέση- που γεννήθηκε από την κοινή και διαφορετική εμπειρία του μη ανήκειν.

ΑΕ: Φαίνεται να υπονοείς την κατανόηση της «άλλης πλευράς» και όχι απλώς ως το ένα μέρος μιας δυαδικής αντίθεσης. Θα μπορούσες ίσως να επεκταθείς σε αυτό; Και συγκεκριμένα σε σχέση με τις Γυναϊκές στα Μαύρα: Γιατί στάθηκαν τόσο ισχυρές και σημαντικές οι διαμαρτυρίες τους στο ιστορικό πλαίσιο του καθεστώτος του Σλόμπονταν Μιλόσεβιτς στη Σερβία και στις συγκρούσεις του με την «άλλη πλευρά»;

ΑΑ: Συνάντησα και γνώρισα τις φίλες μου από τη συλλογικότητα Γυναϊκές στα Μαύρα μέσω της ανταλλαγής ιστοριών για την «άλλη πλευρά», καθώς μετακινούμασταν διαμέσου, έως και εναντίον, ορίων και προσανατολισμών. Η αίσθησή μου είναι

202 Athanasiou, A. (2017). *Agonistic Mourning. Political Dissidence and the Women in Black*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

ότι η έννοια της «άλλης πλευράς» δεν είναι απλώς ζήτημα χώρου, όπως έδειξε τόσο γλαφυρά η Sara Ahmed επεξεργαζόμενη την έννοια του προσανατολισμού στην κουίρ φαινομενολογία.²⁰³ Μιλάει για το πώς το «τραπέζι» (ιδιαίτερα η προβληματική μορφή του τραπεζιού της οικογενειακής τραπεζαρίας) είναι σημαντικό για τους τρόπους με τους οποίους το σώμα μας διαμορφώνεται, ενεργεί, ακολουθεί (ευθείες) γραμμές ή λοξοδρομεί. Σίγουρα, χρειάζεται πού και πού να πηγαίνουμε σε μια άλλη πλευρά, στην άλλη πλευρά ή στις άλλες πλευρές, ή σε εκείνες που είναι άλλες σε σχέση με τις διαθέσιμες πλευρές, ώστε να φτάνουμε κάπου από όπου να αντικρίζουμε τον κόσμο πέρα από την ευθεία τάξη/διάταξη των πραγμάτων. Έτσι, για μένα, το να διαλέγεις πλευρά γίνεται ένας επιτελεστικός τρόπος για να πάρεις θέση μέσω της κατοίκησης (και «συγκατοίκησης», σύμφωνα με τις Arendt και Butler) της πόλης [polis] και του κόσμου.²⁰⁴ Με αυτή την έννοια, έχει να κάνει με την ενσώματη διάθεση της εκ-κέντρωσης των εξουσιοδοτημένων γραμμών παράλληλα και σύμφωνα με τις οποίες καλούμαστε να τοποθετούμαστε.

Τα πολιτικά υποκείμενα με τα οποία δούλεα στην έρευνά μου χρησιμοποιούν την τροπικότητα του πένθους ως μέσο για να τοποθετηθούν δημόσια, όχι σύμφωνα με τις εγκεκριμένες νόρμες του φύλου, της συγγένειας και του εθνικού κανονιστικού ανήκειν αλλά, αντίθετα, στην πλευρά του/της άλλου/άλλης. Σαφώς, στο ιστορικό πλαίσιο του καθεστώτος Μιλόσεβιτς στη Σερβία, ο τρόπος των ŽuC για την επιτέλεση της δημόσιας μνήμης και του πένθους για τους αθρήνητους εχθρούς του έθνους μέσα από μια έμφυλη οπτική εσωτερικού εχθρού, αντιπροσώπευε μια προδοτική απόκλιση από την εθνική και έμφυλη ευπρέπεια του πένθους και της μνήμης, και μια ενσώματη ριζική αναδιαμόρφωσή τους.

Έτσι, στην τοποθετημένη επιστημολογία του ŽuC, η πράξη του να γίνεσαι ο έμφυλα σηματοδοτημένος εχθρός απέναντι στην εθνική κινητοποίηση σηματοδότησε μια φεμινιστική αντίσταση στις εξιδανικευμένες επιταγές της πατριωτικής συγγένειας και της μητρότητας. Στέκοντας στο όριο, και πέρα από αυτό, του εθνικά ορισμένου πολιτικού σώματος, ο ακτιβισμός του ŽuC ενσάρκωσε το ερώτημα του τι συμβαίνει όταν αυτή που δεν ανήκει επιστρέφει για να ανακτήσει αυτό που η Hannah Arendt αποκαλεί «χώρο εμφάνισης».²⁰⁵

ΑΕ: Τι χάνεται, εάν χάνεται κάτι, όταν ένα κίνημα που εμφανίστηκε σε συγκεκριμένο χώρο και χρόνο γίνεται παγκόσμιο (όπως οι Γυναίκες στα Μαύρα, για παράδειγμα, που πρωτοεμφανίστηκαν στο Ισραήλ το 1988 και εξαπλώθηκαν στη Σερβία και παγκοσμίως); Απαιτείται μια συγκεκριμένη «μετακίνηση» για να γίνουν «κινήματα» οι πολιτικές χειρονομίες/πράξεις αντίστασης;

ΑΑ: Το ερώτημα είναι τι χάνεται, εάν κάτι, και τι κερδίζεται όταν πολιτικές ιδέες,

203 Ahmed, S. (2006). *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*. Durham, North Carolina: Duke University Press.

204 Butler, J. (2012). Precarious Life, Vulnerability, and the Ethics of Cohabitation. *The Journal of Speculative Philosophy*, 26(2), σσ. 134-51. <https://doi.org/10.5325/jspecphil.26.2.0134>

205 Arendt, H. (1958), *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press. Arendt, H. (2009). *Η Ανθρώπινη Κατάσταση (Vita Activa)* (μτφ. Γ. Λυκιαρδόπουλος, Σ. Ροζάνης). Αθήνα: Γνώση. Arendt, H. (2020). *Η Ανθρώπινη Κατάσταση* (μτφ. Π. Γεωργίου). Αθήνα: Πατάκης.

έννοιες και πρακτικές ταξιδεύουν. Κι έπειτα το ερώτημα γίνεται επίσης τι μπορεί να καθεί με τη «νίκη» ή τι κερδίζουμε μέσω της απώλειας και διακινδυνεύοντας την επερώτηση της βεβαιότητας και των προσκολλήσεων. Η πραγμάτευση ολόκληρου του εύρους αυτής της ερώτησης είναι αδύνατη εδώ, αλλά θα ήθελα να επισημάνω ότι η λογική της μετακίνησης μπορεί να συνδέεται παράξενα με τους κανονιστικούς ορισμούς των διαδρομών και των προορισμών, αλλά υπονοεί, επιπλέον, κάτι που με ενδιαφέρει ιδιαίτερα, ότι ένα σημείο, μια κατηγορία ταυτότητας ή ένα πολιτικό ιδίωμα μπορεί επ' αόριστον (αν και όχι απεριόριστα) να αποσπαστεί από το δεδομένο, εξουσιοδοτημένο του πλαίσιο και να δημιουργήσει νέα συμφραζόμενα. Διατυπωμένο με αυτούς τους όρους, το ερώτημα τι μπορεί να καθεί καθ' οδόν θα μπορούσε να λάβει υπόψη το επιτελεστικό γεγονός της παραθετικότητας [citationality], όπου οι στροφές, οι περιπλανήσεις, οι αποπροσανατολισμοί και οι επανοικειοποιήσεις αποτελούν το λεξικό μιας μη γραμμικής και μη μονοσήμαντης ενσώματης πολιτικής ζωής.

Έτσι η θεματική της «μετακίνησης» μεταμορφώνεται σε ζήτημα του σωματοποιημένου πολιτικού και της δυνατότητας επαναπροσανατολισμού του. Νομίζω ότι θα ήταν ενδιαφέρον να σκεφτούμε επιπλέον πώς η επιτελεστική αγωνιστική πολιτική περιγράφει μια δυνατότητα για εμπρόθετη δράση που μπορεί να μετασχηματίσει τις ιστορίες της αναλωσιμότητας μέσω της συν-αισθηματικής έκθεσης των σωμάτων σε εγγύτητα με άλλα. Εάν η άρνηση να παραμείνει κάποια στη θέση της μπορεί να σηματοδοτήσει πράξεις αντίστασης, η δυνατότητα κριτικής δράσης του υποκειμένου μπορεί επίσης να λάβει χώρα/ο με τη μορφή διεκδίκησης του δικαιώματος για παραμονή στη θέση του, όπως δείχνει η ιστορία αντίστασης στην εμπεδωμένη αποικιοκρατική λογική της αναλωσιμότητας/εκτοπισιμότητας, μέσω της διεκδίκησης δικαιωμάτων στη γη και στη βιώσιμη και προσιτή στέγαση.²⁰⁶ Η μετακίνηση πέρα από τις δυνάμεις που μας συγκροτούν δεν έχει απαραίτητα να κάνει με γεωγραφική μετακίνηση και καθορισμένες τοποθεσίες. Μπορεί επίσης να αφορά εκδηλώσεις κατοίκησης και μετακίνησης βάσει των οποίων γεωγραφικές τυπολογίες και οντοπολογίες (για να θυμηθούμε τον τρόπο του Derrida να συνδέσει τις έννοιες της ύπαρξης με τις έννοιες του τόπου, της τοποθεσίας ή της επικράτειας)²⁰⁷ κλονίζονται και καταρρέουν. Η εξίσωση της δυνατότητας για δράση με την ικανότητα κίνησης και κινητοποίησης ενισχύει την προϊδέαση ότι η πολιτική πράξη ανήκει σε ορισμένα συστήματα κοινωνικής θέσης, σωματικής μορφολογίας και συν-αισθηματικής διάθεσης, και πρέπει να προβληματοποιηθεί από την οπτική γωνία των καθεστώτων απέλασης, ανιθαγένειας και αστεγίας, καθώς και των αγώνων για δικαιώματα στη γη και των κριτικών σπουδών για την αναπηρία [crip theory]. Πρέπει να συνεχίσουμε να σκεφτόμαστε ποιες δυνατότητες και διαρθρώσεις δυνατότητας για πολιτική δράση μπορούν να προωθήσουν τα εντοπισμένα σώματα

206 Butler, J. & Athanasiou, A., (2013). *Dispossession: The Performative in the Political*. Cambridge, UK: Polity. (2016) Μπάτλερ, Τζ. και Αθανασίου, Α. (2016). *Απ-αλλοτρίωση: Η Επιτελεστικότητα στο Πολιτικό* (μτφ. Α. Κιουρκιόλης). Αθήνα: Τόπος.

207 Derrida, J. (1994) *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*, μτφ.. Peggy Kamuf, Λονδίνο: Routledge, σ. 126. Derrida, J. (2000). *Φαντάσματα του Μαρξ: το κράτος του χρέους, η διεργασία του πένθους και η νέα διεθνής* (μτφ. Κ. Παπαγιώργης). Αθήνα: Εκκρεμές.

και τα εκτοπισμένα σώματα, καθώς επανενοικούν και μετασχηματίζουν κανονιστικά πλαίσια σωματικότητας, θεσιακότητας, δημόσιας εμφάνισης και ανήκειν/μη ανήκειν.

Μου φαίνεται, λοιπόν, ενδιαφέρον και εποικοδομητικό να διερευνήσουμε το ζήτημα της «τοπικότητας» μέσα από το πνεύμα της διατοπικής και διαθεματικής επιτελεστικότητας όπως, λόγου χάριν, εκείνης που σχετίζεται με το κίνημα Γυναίκες στα Μαύρα στην πρώην Γιουγκοσλαβία και τον τρόπο που ξεκίνησε και ταξίδεψε από το Ισραήλ/την Παλαιστίνη. Πιστεύω ότι είναι χρήσιμο να εργαζόμαστε με ένα κριτικό πλαίσιο που να μας επιτρέπει να αμφισβητούμε παραγωγικά τόσο τη διαγραφή της τοπικής/διατοπικής ιδιαιτερότητας από τα ευρω-αμερικανικά υποδείγματα οικουμενικής επιστημοσύνης όσο και την ουσιοκρατική επίκληση της πραγματοποιημένης τοπικότητας ως αυθεντικής οπτικής γωνίας στην αποικιακή καπιταλιστική παγκοσμιοποίηση. Τα κριτικά νήματα σκέψης που έχουν προτείνει η φεμινιστική διεθνικότητα, η έγχρωμη κουίρ κριτική [queer of color critique] και η μετααποικιακή/αποαποικιακή κριτική, έχουν ασχοληθεί δυναμικά με τις περιπλεγμένες συν-αισθηματικές και πολιτικές οικονομίες τοποθεσίας πέρα από γεωγραφικά και επιστημολογικά σύνορα. Με βάση τέτοιες κριτικές επιστημολογίες, με ενδιαφέρει το πώς οι κουίρ και αποαποικιακές τοποθεσίες και διατοποθεσίες μπορούν να αποπροσανατολίζουν δημιουργικά την προοπτική μας, καθώς επίσης, και ίσως σημαντικότερο, το πώς έννοιες και πολιτικές ιδέες και πράξεις, καθώς ταξιδεύουν διαμέσου ετερόκλητων τοπικοτήτων και χρονικοτήτων, μπορούν να επανεγγράφουν τις πολιτικές τοπικότητας [location] και θεσιακότητας [positionality] σε μια κουίρ και αποαποικιακή κατεύθυνση.

Η διασυννοριακή δράση των Γυναικών στα Μαύρα συνεπάγεται όχι μόνο τη διάσχιση με γεωγραφικούς όρους, αλλά και την επιτέλεση πράξεων έμφυλης εξορίας ως τρόπου να διαμορφώνεται ένα ανήσυχο και μετασχηματιστικό πεδίο πολιτικής. Αυτές οι συνοριακές διασχίσεις αφορούν την κριτική χαρτογράφηση διασταυρώσεων και δι-ασυνδέσεων και, επομένως, την αλλαγή των κανονιστικών προϋποθέσεων που θεσπίζουν τον χώρο της τοποθεσίας, του ανήκειν, των συνόρων και του έθνους-κράτους.

Έτσι, για να απαντήσω στο ερώτημά σου εάν απαιτείται κάποια «μετακίνηση» για να γίνουν «κινήματα» οι πολιτικές χειρονομίες αντίστασης, θα έλεγα ότι η «μετακίνηση» δεν χρειάζεται να γίνει αντιληπτή κυριολεκτικά και δεν κινείται απαραίτητα σε «ευθεία» [straight]. Δεν χρειάζεται να ακολουθεί ευθείες γραμμές (ούτε ευθείες χρονικές αλληλουχίες) μιας σταθερής και αδιαμεσολάβητης διάταξης. Δεν χρειάζεται να επιβεβαιώνει διαφανείς και μονοσήμαντες ταυτότητες ή προκαθορισμένες και ουσιοκρατικές υποκειμενικότητες και κοινότητες. Υπό την οπτική της πολιτικής επιτελεστικότητας, το να διεκδικείς έναν τόπο δεν σημαίνει απλώς να ενοικείς αυτό που υπάρχει ήδη, αλλά, αντίθετα, να επανοικειοποιείσαι, να χρησιμοποιείς διαφορετικά και να μετασχηματίζεις τον τόπο αναταράσσοντας και αντικρούοντας τις φυλετικές, έμφυλες και οικονομικές οντο-επιστημολογίες εντοπισμού και εκτοπισμού. Υπό αυτή την έννοια, μου φαίνεται ότι είναι κρίσιμο να συνεχίσουμε να δουλεύουμε προς μια μη θεμελιοκρατική θεωρία τοποθεσίας και μετακίνησης, προκειμένου να ερμηνεύουμε κριτικά τους ενδεχομενικούς τρόπους με τους οποίους καθολικοποιημένες δομές κατοίκησης και μετακίνησης προβληματοποιούνται, συναισθηματικές και σωματικές μορφολογίες αποκηρύσσονται κριτικά, και πολιτικές πρακτικές αναδημιουργούνται. Πιστεύω λοιπόν ότι πρέπει να συνεχίσουμε να υπερασπιζόμαστε τις λεπτές και σύνθετες διαφοροποιήσεις της κριτικής θεωρίας.

ΑΕ: Η διατοπικότητα των Γυναικών στα Μαύρα θυμίζει, λίγο αυθαίρετα ίσως, την ταχύτατη παγκόσμια εξάπλωση σύγχρονων κινητοποιήσεων όπως το #MeToo. Μιλώντας περί «κινήματος», νομίζεις ότι μπορεί εδώ να ειπωθεί κάτι για τον τύπο φεμινιστικής κριτικής τον οποίο φαίνεται να «μετακινεί» το #MeToo ανά τον κόσμο;

ΑΑ: Αναρωτιέμαι αν και πώς μπορούμε να θεωρήσουμε από κοινού το κίνημα Γυναίκες στα Μαύρα και το #MeToo, δεδομένου ότι πρόκειται για ασύγκριτα διαφορετικές περιπτώσεις, και δεν θα ήθελα να θέσω εδώ ένα αεροστεγές συγκριτικό πλαίσιο. Νομίζω, ωστόσο, ότι μια διεθνική, έκ-κεντρη, μη αμερικανοκεντρική προοπτική θα πρόσφερε πολύτιμες διόδους προσέγγισης των πολλαπλών τρόπων με τους οποίους εκδηλώνονται οι αστερισμοί της έμφυλης βίας σε διαφορετικά πλαίσια αποικιακής, πατριαρχικής και καπιταλιστικής εξουσίας. Σκέφτομαι, για παράδειγμα, το φεμινιστικό κίνημα *Ni Una Menos*, το οποίο μέσω ανοιχτών συνελεύσεων και άλλων μορφών οργανωμένης αντίστασης, ανταποκρίνεται και αντιδρά στον αυξανόμενο αριθμό γυναικοκτονιών στην Αργεντινή.

Αναμφίβολα, το #MeToo είναι μια ευρεία κινητοποίηση, η οποία, πράγμα σημαντικό, έχει προκαλέσει ευαισθητοποίηση και δημόσιο διάλογο σχετικά με την έμφυλη παρενόχληση, κακοποίηση και ιεραρχική χειραγώγηση στον χώρο εργασίας. Υποστηρίζω τη χειρονομία τού να προσχωρεί κάποια σε μια ευρύτερη συλλογική υποκειμενικότητα και να στέκεται πλάι σε άλλες αναγνωρίζοντας την κοινή οδύνη και τον θυμό, παλεύοντας ενάντια στις διάχυτες και κανονικοποιημένες δομικές δυνάμεις του μισογυνισμού, και προτείνοντας συλλογικά οράματα για κόσμους δικαιοσύνης και ισότητας.

Αναρωτιέμαι, ωστόσο, κατά πόσον το #MeToo θα μπορούσε να υπερβαίνει το διαμέτρημα του λευκού αμερικανικού ατομικιστικού φεμινισμού. Είμαι κάπως διστακτική μπροστά σε αυτό που κατανοώ ως αποκατάσταση ενός μη διαθεματικού, καθολικού -ή καθολικεύσιμου- θηλυκού «εγώ» που αναπαράγει τη δομή του καπιταλιστικού ατομικισμού: ενός «εγώ» που φαίνεται να εγγράφεται στη μακροχρόνια περιθωριοποίηση των έγχρωμων γυναικών, των τρανς γυναικών, των μη σύμμορφων ως προς το φύλο ατόμων, καθώς και εκείνων που εργάζονται σε υποτιμημένους επαγγελματικούς τομείς, μέσα στο ευρύτερο φεμινιστικό κίνημα στις ΗΠΑ. Αξίζει να θυμόμαστε ότι η φράση που χρησιμοποιήθηκε ως hashtag στο Twitter από την ηθοποιό Alyssa Milano ως απάντηση σε ισχυρισμούς περί σεξουαλικής επίθεσης από τον παραγωγό του Χόλιγουντ Harvey Weinstein είχε πρωτοχρησιμοποιηθεί από την Αφρο-Αμερικανή ακτιβίστρια Tarana Burke το 2006, με επίδραση από μαύρες φεμινίστριες στοχάστριες όπως η Kimberlé Crenshaw, των οποίων το έργο πάνω στη διαθεματικότητα απαιτεί έναν νέο τρόπο αντιμετώπισης των συνυφασμένων επιπτώσεων του ρατσισμού και του σεξισμού στη ζωή των μαύρων γυναικών.²⁰⁸ Χρειάζεται ίσως να αναρωτηθούμε γιατί προσέλκυσε πρόσφατα ευρύτερη προσοχή η φράση αυτή. Πρέπει, επομένως, να

208 Petreščin-Bachelez, N. (2018, Μάιος 27) Practice Intersectionality, *L' Internationale*, Ανακτήθηκε 11 Φεβρουαρίου 2021, από: https://www.internationaleonline.org/research/politics_of_life_and_death/103_practice_intersectionality.

Hobbs, A. (2018, Οκτώβριος 10) One Year of #MeToo: The Legacy of Black Women's Testimonies. *The New Yorker*. Ανακτήθηκε 11 Φεβρουαρίου 2021, από <https://www.newyorker.com/culture/personal-history/one-year-of-metoo-the-legacy-of-black-womens-testimonies>.

εξετάσουμε την κατάσταση στην οποία βρισκόμαστε αυτή τη στιγμή, και νομίζω ότι η απάντηση θα ήταν ιδιαίτερα περίπλοκη.

Θα έλεγα ότι είναι επιτακτικό σήμερα, για μία ακόμη φορά, να αντιμετωπίσουμε τη διάχυτη κανονικότητα των έμφυλων επιθέσεων και τραυματισμών στο ιστορικό παρόν, ανιχνεύοντας νέους τρόπους ανταπόκρισης σ' αυτήν. Όταν πρόκειται για την ανάγκη να αποκαλύπτουμε και να αναστατώνουμε, ξανά και ξανά, την κοινοτοπία της βίας, θα ήθελα να είμαστε σε θέση να σκεφτόμαστε συλλογικά πώς οι κοινωνικές δομές της κανονικοποιημένης ετεροπατριαρχίας μπορούν να προσελκύσουν τη δημόσια προσοχή και συναίσθηση. Και θα ήταν ενδιαφέρον να σκεφτούμε κριτικά πάνω στους διαφορετικούς τρόπους με τους οποίους εκδηλώνονται αυτή τη στιγμή του #MeToo οι λογικές του «τυπικού θύματος» [proper victimhood], της ηθικής αγανάκτησης, της αισθηματολογικής ταύτισης και της οικείας δημοσιότητας [intimate public] της μαζικής κουλτούρας. Έχω κατά νου την πρωτοποριακή δουλειά της Lauren Berlant σχετικά με το είδος της «γυναικείας καταγγελίας» ως μέρους των «ανοιχτών λογαριασμών με τη συναισθηματικότητα στην αμερικανική κουλτούρα», όπου ασχολείται με τη σχέση μεταξύ οικειότητας και δημοσιότητας με τρόπους που ανατέμνουν την κατηγορία της ατομικότητας στον ύστερο καπιταλισμό.²⁰⁹

Επίσης, καθώς συλλογίζομαστε το ερώτημα ποια υποκείμενα δύνανται να μιλήσουν και ποια δύνανται να ακουστούν σε αυτά τα μαζικώς διαμεσολαβημένα ακροατήρια, ίσως χρειαστεί να σκεφτούμε περισσότερο τις διαφορές και μη διαφορές μεταξύ ατομικής καταγγελίας και πολιτικής μαρτυρίας, καθώς και μεταξύ δημόσιας λογοδοσίας και επικοινωνιακού τεχνάσματος σ' αυτή την τεχνο-αισιόδοξη εποχή των συντομογραφιών και του κυνηγιού των «Like». Τέλος, καθώς απαιτούμε δικαιοσύνη, μπορούμε να αναρωτηθούμε: πώς εμπλέκουμε (ή όχι) τη νομική/τιμωρητική μηχανή του σφραγιστικού συστήματος; Είναι άραγε το σημερινό λεξιλόγιο που ισχύει στην ιστορική στιγμή του #MeToo επαρκές για την αντιμετώπιση αυτής της τομής εξουσίας και βίας; Και πώς μπορούμε να ασχοληθούμε κριτικά με εκείνες τις πολιτικές προεκτάσεις τις οποίες συσκοτίζει το #MeToo;

Αυτό που προσπαθώ να πω είναι: μπορούμε άραγε να ανταποκριθούμε στη συνθετότητα αυτής της συζήτησης ή μήπως μια τέτοια κίνηση θα μας δημιουργούσε πρόβλημα; Ανησυχώ ότι η σημερινή παγκόσμια άνοδος των δυνάμεων του φυλετικού καπιταλισμού και της εθνικιστικής δεξιάς προάγει το αίσθημα ότι η σύνθετη κριτική σκέψη είναι ένας περιττός περισπασμός της προσοχής αυτή την κρίσιμη στιγμή. Από αυτή την άποψη, θεωρώ σημαντικό να έχουμε υπόψη μας την τρέχουσα επίθεση ενάντια στη μεταδομιστική σκέψη, μαζί με το ρεύμα της αντι-κριτικής και της μορφής ενάντια στον «σχετικισμό» και στην πολυπλοκότητα, αυτή την έντονη στιγμή που οξύνονται ο ρατσισμός, ο μισογυνισμός, το αντιμεταναστευτικό αίσθημα, η ομοφοβία/τρανσφοβία, ο αντισημιτισμός και η ισλαμοφοβία.

Με αυτή την έννοια, προβληματίζομαι όταν εκείνο που ταξιδεύει στο όνομα του φεμινισμού παίρνει μερικές φορές τη μορφή ενός λευκού αστικού ετεροκανονιστικού καθεστώτος αλήθειας. Μου θυμίζει ότι ο φεμινισμός σίγουρα δεν είναι άτρω-

209 Berlant, L. (2008). *The Female Complaint: The Unfinished Business of Sentimentality in American Culture*. Durham, North Carolina: Duke University Press.

τος στην αφομοίωση από τον φυλετικό καπιταλισμό και με κάνει να αναγνωρίζω τις πολλαπλές φεμινιστικές αντιρατσιστικές πρακτικές που αντιστέκονται σε αυτό τον κίνδυνο σε διαφορετικά συμφραζόμενα αυτού του κόσμου. Πιστεύω ότι χρειαζόμαστε μια θαρραλέα διεθνική κριτική θεωρία για να εμπνεύσουμε και να εμπνευστούμε, να ιστοριοποιήσουμε και να σκεφτούμε διαφορετικά για τους τρόπους με τους οποίους αγωνιζόμαστε και οργανωνόμαστε μέσα και ενάντια στις τοξικές ατμόσφαιρες που παράγουν οι συνυφασμένες δομικές δυνάμεις των φυλετικών, έμφυλων, σεξουαλικών, εθνικών και ταξικών προνομίων. Χρειαζόμαστε το κουράγιο της κριτικής θεωρίας για να ανοίξουμε χώρους για αλλαγή. Είναι σκληρή δουλειά, το ξέρω, και πέρα ως πέρα συλλογική.

ΑΕ: Οι ακτιβίστριες του ŽuC στέκονταν ακίνητες και σιωπηλές στην πλατεία Δημοκρατίας του Βελιγραδίου. Έδειχναν την αντίθεσή τους στον πόλεμο φορώντας μαύρα ως το χρώμα του πένθους για να πενήθσουν εκείνες/εκείνους που θεωρούνταν μη πενήθσιμες/πενθήσιμοι σύμφωνα με τις απαιτήσεις του έθνους και του πολέμου. Όπως αναφέρεις στο βιβλίο σου, αυτό το «πένθος» μπορεί να χαρακτηριστεί ως τέτοιο «μόνο χάρη στην πολιτική κατάχρηση», απηχώντας την Judith Butler και το έργο της σχετικά με τη μορφή της Αντιγόνης.²¹⁰ Μπορείς να αναπτύξεις αυτή την ιδέα; Πώς διαρρηγνύει τις συμβατικές συναρθρώσεις φύλου, σεξουαλικότητας και έθνους;

ΑΑ: Πράγματι, το πολιτικό πένθος των Γυναικών στα Μαύρα, που φέρνει στο προσκήνιο διάφορες μορφές δυνατοτήτων και α-δυνατοτήτων, ανασηματοδοτήσεων και αποριών, δεν έχει καμία σχέση με μια μηδενιστική απελπισία ενασχόλησης με τον κόσμο των νεκρών. Αντίθετα, πρόκειται για μια δημόσια, ενσώματη συν-αισθηματικότητα που προκαλεί αναταραχή στο τι λογίζεται αξιωματικώς. Κατά κάποιον τρόπο, η πράξη τού να ωθείται το πένθος πέρα από τα όρια της συγγένειας και της εθνικής επικράτειας μετατοπίζει και τον ίδιο τον πολιτικό ακτιβισμό πέρα από το πένθος. Δουλεύοντας μαζί τους, με ενδιέφερε να κατανοήσω τους τρόπους με τους οποίους αυτά τα πολιτικά υποκείμενα, ενεργώντας στο πλαίσιο ενός πολυεπίπεδου αντιμιλιταριστικού, αντιφασιστικού και κούιρ φεμινισμού, ενσαρκώνουν τις πολιτικές και ηθικές ενδοχρονικότητες που εμπλέκονται στο ετερόδοξο μη ανήκειν -τόσο των ιδίων όσο και άλλων. Με ενδιέφερε αυτό το κούιρινγκ [queering] που συμβαίνει στις ίδιες τις συνθετότητες και συνεννοχές του ανήκειν. Ως κούιρινγκ εννοώ εδώ τις πράξεις που διαταράσσουν τις (εθνικιστικές και ετεροκανονιστικές) συνθήκες του διανοητού [intelligibility] οι οποίες σηματοδοτούν τη θλίψη, τη συντροφικότητα, την ετεροδοξία και τη μετασχηματιστική επιθυμία ενόψει της πολιτικής απώλειας.

Υπό αυτή την έννοια, η επιτέλεση της οδύνης, της σχεσιακότητας και της πολιτικής αγωνιστικότητας πέρα από τα βιοπολιτικά πλέγματα έμφυλης και εθνικής ορθότητας του πένθους ενέχει μια πολιτική κατάχρηση [catachresis], δηλαδή, την τεταμένη και μετασχηματιστική ιδιοποίηση ενός σημαίνοντος σε συμφραζόμενα που θα μπορούσαν να θεωρηθούν «ακατάλληλα». Οι ακτιβίστριες του ŽuC πενήθουν όπου και όταν δεν πρέπει· θρηνούν με ακατάλληλους τρόπους και για ακατάλληλους λόγους. Τι επί-

210 Butler, J. (2000.) *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death*. New York: Columbia University Press. Butler, J. (2014). *Η διεκδίκηση της Αντιγόνης: Η συγγένεια μεταξύ ζωής και θανάτου* (μτφ. Β. Σπυροπούλου). Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

δραση μπορεί να έχει αυτή η αντιμετάθεση και αναδιαμόρφωση πάνω στις σχέσεις ισχύος που έχουν εξουσιοδοτήσει και επικυρώσει προγενέστερες χρήσεις αυτού του σημείου; Μου φαίνεται, και εμπνέομαι εδώ από το έργο της Judith Butler και άλλων μελετητριών της έμφυλης επιτελεστικότητας, ότι αυτή η αναγνώριση, ανάκληση και ανάγνωση της ιστορικότητας ανοίγει χώρους για τη δυνατότητα υπονόμησης και πολιτικού μετασχηματισμού αυτών των εξουσιοδοτήσεων. Αυτοί οι χώροι έχουν τα δικά τους εσωτερικά όρια, φυσικά, και τις δικές τους τρωτότητες σε πληγωτικές επιδράσεις. Νομίζω ότι θα ήταν ενδιαφέρον να σκεφτούμε την πολιτική επιτελεστικότητα ως εκδήλωση [instantiation] όχι μόνο ρήξης με προγενέστερα συμφραζόμενα, αλλά και κριτικής αναμνημόνευσης και ανάκλησής τους με τρόπους που (ελπίζουμε να) είναι πολιτικά επανορθωτικοί και μετασχηματιστικοί. Μου φαίνεται ότι οι συνθετότητες και οι συνέργειες του αγωνιστικού πένθους, ως αντιστασιακή πολιτική τού να θυμόμαστε αλλιώς, επιβεβαιώνουν τους δεσμούς μεταξύ ανατροπής, τρωτότητας, ανάμνησης και επιτελεστικότητας. Έχω επιχειρήσει στο έργο μου να διασαφηνίσω ότι αυτές οι διασυνδέσεις δεν μπορούν να αναχθούν σε οποιαδήποτε προκαθορισμένη και ξεκάθαρη συμμετρία μεταξύ δυνατότητας και αδυνατότητας. Για μένα, η αγωνιστικότητα περιπλέκει και αναταράσσει το υποτιθέμενο γραμμικό πέρασμα από τη δυναμικότητα στην ενεργοποίηση ή από την παθητικότητα στη βούληση. Υπό αυτή την έννοια, το να δίνουμε προσοχή στις ταυτόχρονα δυνατές και αδύνατες πτυχές του πένθους έχει σημαντικές επιπτώσεις στην αναγνώριση της ενδεχομενικότητας και της τρωτότητας στο επίκεντρο της κριτικής και της πολιτικής επιτελεστικότητας.

ΑΕ: Στη δουλειά σου, προβληματοποιείς την έννοια της κυριαρχίας, τόσο ως στρατιωτικοποιημένης, μονομερούς εξουσίας του έθνους-κράτους όσο και υποκειμενικότητας που βασίζεται στο μοντέλο της αυτάρκειας, του ατομικισμού, του φαλλογονκεντρισμού. Αντ' αυτού, εισάγεις μια διαφορετική αντίληψη, μιλώντας για «δυνατότητα μη κυρίαρχης πολιτικής δράσης» [non-sovereign political agency] και «κυριαρχία χωρίς κυριαρχία». Θα μπορούσες να περιγράψεις αυτή την ιδέα και τη σχέση της με την τρωτότητα και την περατότητα; Εάν αυτό το είδος υποκειμενικότητας είναι τόσο εύθραυστο και ενδεχομενικό, πώς μπορεί να ενσωματωθεί στους σύγχρονους αγώνες περιθωριοποιημένων ομάδων που αγωνίζονται για αναγνώριση και αυτοδιάθεση;

ΑΑ: Αυτή είναι μια κρίσιμη ερώτηση, που αγγίζει την καρδιά της συζήτησης. Επίτρεψέ μου να διευκρινίσω από την αρχή ότι εκλαμβάνω τη μη κυριαρχία ως εννοιολογικό σχήμα ταυτόχρονα συν-αισθηματικό και κοινωνικοπολιτικό. Επίσης, θα ήθελα να υπογραμμίσω ότι η έννοια της μη κυριαρχικής υποκειμενικότητας που επεξεργάζομαι, ενώ εμπλέκει τις διαφορετικές εκφορές της τρωτότητας, δεν είναι αρνητική ή μηδενιστική έννοια και δεν μπορεί να αναχθεί στην κατάσταση της αποστέρησης. Ούτε πρέπει να εξομοιωθεί με την αυτο-άρνηση, αν και προσπαθεί να αμφισβητήσει τα φιλελεύθερα επινοήματα του ατομικιστικού εαυτού. Αντίθετα, είναι ένα πειραματικό κριτικό πρίσμα μέσω του οποίου μπορούμε να σκεφτόμαστε (μαζί με) τη σχεσιακότητα ως τρόπο εκ-κέντρωσης του εαυτού, καθώς και των καθολικοποιημένων, οντολογικών διχοτομικών παραστάσεων του εαυτού/άλλου. Πιστεύω ότι αυτή η αντίληψη έχει σημαντικές συνδηλώσεις στην κατανόηση του πολιτικού σήμερα. Στη δουλειά μου, έχω προσπαθήσει να στοχαστώ πάνω στις πολιτικές πράξεις επιτέλεσης μη κυρίαρχης και μη κυριαρχικής αγωνιστικής πολιτικής δράσης σε αντίθεση και σε αντίσταση στις λογικές της αποκειμενοποίησης [abjection] του ρατσισμού και του μιλιταρισμού.

Σχετική προς τη συζήτησή μας εδώ θα ήταν η αναφορά της Simone de Beauvoir στον ερωτισμό και στην ερωτική επιθυμία, η οποία στηρίζεται στη διαφορετικότητα του άλλου/της άλλης.²¹¹ Φυσικά, η Beauvoir εργάζεται στο πλαίσιο μιας υπαρξιστικής θεωρίας της υποκειμενικότητας ως υπερβατικής κίνησης, εμένα όμως με ενδιαφέρει το πώς αναδύεται μια μη κτητική ηθική της αμοιβαιότητας μέσα από μια διαφορετική κατανόηση της υποκειμενοποίησης, που λαμβάνει υπόψη την απ-αλλοτριωμένη ιδιότητα του υποκειμένου και αφιερώνει προσοχή στις σχέσεις και στις νόρμες μέσω των οποίων διαμορφωνόμαστε και τοποθετούμαστε ως υποκείμενα. Νομίζω ότι η μεταδομιστική φεμινιστική σκέψη έχει θέσει συναρπαστικά ερωτήματα σχετικά με την ηθική. Ο τρόπος με τον οποίο η Butler διαβάζει τη Beauvoir (και μάλιστα τη θεώρηση του Sade εκ μέρους της Beauvoir με «κριτική συμπάθεια», όπως το διατυπώνει η Butler) είναι πολύ διαφωτιστικός από αυτή την άποψη.²¹² Πιστεύω ότι χρειάζεται να βρούμε τρόπους να αντιλαμβανόμαστε την αμοιβαιότητα και την ανταπόκριση πέρα από το σχήμα της αυτο-κυριαρχίας· καθώς επίσης και δίχως τις προϋδεάσεις της συμπληρωματικότητας, της οικουμενικότητας, της φετιχοποίησης του άλλου και της αναγωγής της διαφοράς στην ομοιότητα (όπως στο πλαίσιο της εγγελιανής αμοιβαιότητας). Αναγνωρίζοντας τις αδυνατότητες της απόλυτης αμοιβαιότητας, μπορούμε να οδηγηθούμε σε νέες απορητικές δυνατότητες διυποκειμενικής σχεσιακότητας που θα μπορούσαν να αναταράξουν τη λογική του απόλυτου.

Αναζητώντας τρόπο να δώσω προσοχή σε μη κυρίαρχες/μη κυριαρχικές πολιτικές διεκδικήσεις, έχω κατά νου μια συγκεκριμένη εκφορά της κυριαρχίας: εκείνη που βασίζεται στις νόρμες του αυτοτελούς, αυτόνομου και συνεκτικού υποκειμένου, πολιτικού σώματος, οικογένειας ή έθνους. Μέσα από τις ιστορίες του αποικιακού καπιταλισμού, η κυριαρχία έχει γίνει το μη αναγώγιμο υπόδειγμα του τι είναι κοινωνικά και πολιτικά διανοητό. Νομίζω όμως ότι θα ήταν ιδιαίτερα χρήσιμο να εξετάσουμε το ερώτημα ποιες άλλες σχέσεις με το πολιτικό είναι δυνατές. Η δυνατότητα μιας μη κυρίαρχης/μη κυριαρχικής πολιτικής έρχεται σε αντίθεση με την κοινή αντίληψη ότι η πολιτική απαιτεί επίλυση ή ακόμη και άρνηση, κατά κάποιο τρόπο, των πολλαπλών περιπλοκών της υποκειμενικότητας και της υποκειμενικοποίησης. Η πολιτική γίνεται σχεδόν αυτόματα κατανοητή, κυρίως σε δυτικά φιλελεύθερα πλαίσια, με όρους επιβεβαίωσης της κυρίαρχης ταυτότητας. Αντίθετα, μέσω του χώρου που ανοίγει η προβληματοποίηση της κυριαρχίας, το θέμα θα ήταν να ξανασκεφτούμε τη σχεσιακότητα ως μια μετασχηματιστική πολιτική έννοια, καθώς και ως δυνατότητα επανεξέτασης της ίδιας της κυριαρχίας. Το θέμα για μένα είναι πώς θα μπορούσαμε να σκεφτούμε την κυριαρχία διαφορετικά, διατηρώντας μια κριτική στάση προς τις νόρμες της αυτόνομης και της αδιαίρετης αυτο-εξουσιοδότησης. Είναι σαφές ότι το ζήτημα δεν είναι να απεμπολήσουμε συλλήβδην την κυριαρχία ως τέτοια, ειδικά στον βαθμό που αυτή η έννοια έχει συνδεθεί με συλλογικές διεκδικήσεις λαϊκής κυριαρχίας ή αγώνες

211 Beauvoir, S. de (1953). *The Second Sex*. (μτφ. H. M. Parshley). New York: Alfred A. Knopf. Μπωβουάρ, Σ. ντε (2009). *Το Δεύτερο φύλο* (μτφ. Τ. Κωνσταντίνου). Αθήνα: Μεταίχμιο.

212 Butler, J. (2003). Beauvoir on Sade: Making Sexuality into an Ethic. Στο C. Card (επιμ.). *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, σσ. 168-88.

περιθωριοποιημένων ομάδων για αναγνώριση και αυτοδιάθεση. Απλώς αναρωτιέμαι μήπως θα μπορούσαμε να αναδιατυπώσουμε την αυτοδιάθεση με όρους ενσώματης σχεσιακότητας στο πλαίσιο της πολιτικής σκέψης και πράξης.

ΑΕ: Ορισμένες σύγχρονες φεμινιστικές πολιτικές υποκειμενικότητες έχουν αναπτύξει τις αξιώσεις τους σύμφωνα με τη γραμμή «το σώμα μου μου ανήκει», ιδιαίτερα ως αντίδραση στην κουλτούρα βιασμού, σεξουαλικής βίας και παρενόχλησης. Πού μπαίνει η σχεσιακότητα και η τρωτότητα σε παρόμοιες αξιώσεις;

ΑΑ: Αυτό είναι ένα πολύ σημαντικό ερώτημα, δεδομένου ότι η διατύπωση «το σώμα μου μου ανήκει» -ως όχι μόνο γλωσσική αλλά και πολιτική επιτελεστική διατύπωση- μπορεί να λάβει πολλές μορφές σε διαφορετικά συμφραζόμενα, να βασιστεί σε διαφορετικές τοποθετήσεις και να εξυπηρετήσει διαφορετικές στοχεύσεις. Πρέπει να είμαστε σε θέση να διακρίνουμε αυτές τις ποιοτικές διαφορές και να εκτιμούμε προς ποια κατεύθυνση λειτουργούν σε συγκεκριμένα πλαίσια σχέσεων εξουσίας. Στις θεωρίες και στις πρακτικές μας, καλούμαστε να διασφαλίζουμε ότι αυτό το πολιτικό λεξικό λειτουργεί υπέρ της καταπολέμησης της αδικίας, της ανισότητας, της καταπίεσης και, πιο συγκεκριμένα, της βιοπολιτικής του φύλου και της φυλής. Ως αντιρατσίστριες και αποαποικιακές κουίρ φεμινίστριες, είμαστε πάντα δεσμευμένες στη χρονίως επείγουσα ανάγκη του πολιτικού σχεδίου που σηματοδοτεί αυτή η διατύπωση. Καθώς συνεχίζουμε να υπερασπιζόμαστε αυτή την πολιτική αξίωση που ιστορικά έχει κινητοποιήσει εξαιρετικά σημαντικούς συλλογικούς αγώνες, έχουμε επίγνωση ότι η ίδια η διατύπωση υποδηλώνει μια πολιτική θεσιακότητας [politics of positionality] και τοποθετημένης γνώσης που υποδεικνύει τον ριζικό μετασχηματισμό της ενσώματης υποκειμενικότητας. Όσο κάποια σώματα θεωρούνται ασήμαντα και αναλώσιμα, πρέπει να ρωτάμε ξανά και ξανά: πώς τα σώματα γίνονται σημαντικά ή ασήμαντα καθώς περι-ορίζονται από την εξουσία αλλά και αντιστέκονται;²¹³

Με αυτή την έννοια, θεωρώ ότι στο πλαίσιο αγώνων ενάντια στη σεξουαλική βία ή στην κατάργηση της αναπαραγωγικής και μη αναπαραγωγικής αυτοδιάθεσης των γυναικών, η ίδια η αναχαίτιση των δυνάμεων που αμφισβητούν τη δυνατότητα για αυτοδιάθεση και αυτοπροσδιορισμό γίνεται πεδίο για συλλογικές ενέργειες πολιτικής οδύνης και ετεροδοξίας που διαταράσσουν τους όρους της κανονιστικής (δηλαδή ατομικιστικής, ετερο-πατριαρχικής, λευκής, κτητικής αστικής) υποκειμενικότητας. Παρ' όλα αυτά, οι καθολικοποιημένες φεμινιστικές ανησυχίες σχετικά με τη βία κατά των γυναικών συχνά επαναλαμβάνουν τις κανονιστικές εννοιολογήσεις της «τρωτότητας» που εξυπνέτησαν ιστορικά τις βιοπολιτικές επιδιώξεις της «προστασίας» των γυναικών από φυλετικοποιημένους άλλους. Μπορεί κάποιος/κάποια επίσης να εντοπίσει τέτοιες ουσιοκρατικές εννοιολογήσεις έμφυλων «ευάλωτων σωμάτων» σε λογοθετικούς σχηματισμούς που προωθούν την ποινικοποίηση της σεξουαλικής εργασίας ως άσκηση σεξουαλικής βίας σε βάρος γυναικείων σωμάτων.

Έχω την αίσθηση ότι ο πολιτικός μας αγώνας δεν στοχεύει στην εμπέδωση μιας λογικής του άτρωτου ή της εξαίρεσης από την τρωτότητα με γνώμονα το μεγάλο

213 Butler, J. (1993). *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of «Sex»*. London and New York: Routledge. Μπάτλερ, Τζ. (2008). *Σώματα με σημασία: οριοθετήσεις του «φύλου» στο λόγο* (μτφ. Π. Μαρκέτου). Αθήνα: Εκκρεμές.

αφήγημα του αυτάρκους και ασφαλειοποιημένου [securitized] ατόμου, αλλά περισσότερο την πάλη με, μέσα και ενάντια στους εξουσιαστικούς σχηματισμούς που καθορίζουν ποιων υποκειμένων η τρωτότητα και η σωματική ακεραιότητα μετράει. Θα ήθελα, λοιπόν, να επισημάνω ότι η ίδια η «τρωτότητα» μετασχηματίζεται εννοιολογικά και πολιτικά όταν διακυβεύονται αντιστασιακές πράξεις υποκειμένων, που έχουν στερηθεί την αυτοδιάθεση και υπερασπίζονται την τρωτότητα με πολιτικούς όρους. Νομίζω ότι μια τέτοια θεώρηση θα μας οδηγήσει πέρα από την αφηρημένη και καθολική γενικότητα της τρωτότητας και θα μας επέτρεπε να αμφισβητήσουμε τους εξουσιαστικούς μηχανισμούς διαφοροποίησης που καθορίζουν τη δομική εμπειρία τού να γίνεσαι τρωτή/τρωτός.

Φαίνεται ενδεχομένως σαν η διατύπωση «το σώμα μου μου ανήκει» να υποδηλώνει μια αξίωση στο άτρωτο. Αντίθετα προς μια τέτοια (παρ)ερμηνεία, θεωρώ ότι μας προσφέρει τη δυνατότητα να εκτιμήσουμε κριτικά τον τρόπο με τον οποίο τα σώματα αποκτούν σημασία, με όρους της Butler. Τα σώματά μας είναι δικά μας αλλά ταυτόχρονα παραδίδονται, δεν είναι ποτέ εντελώς δικά μας, ποτέ υπό τον απόλυτο έλεγχό μας· ορισμένα σώματα εκδίδονται, τα εκμεταλλεύονται, στερούνται πόρων, εξουθενώνονται. Το να αναγνωρίζουμε, να πολιτικοποιούμε και να αναστοχαζόμαστε την τρωτότητα δεν υπονομεύει αλλά αντίθετα επιτρέπει τη διεκδίκηση δικαιωμάτων σωματικής αυτοδιάθεσης, ακόμη και αν τα σώματά μας δεν είναι απλώς δικά μας. Θεωρώ ότι η φεμινιστική σκέψη σχετικά με την ενσώματη τρωτότητα συνδέεται στενά με, και εμπνέεται από, ιστορίες φεμινιστικών και κουίρ πολιτικών στόχων και αγώνων για σωματική αυτοδιάθεση. Η υπεράσπιση της τρωτότητας ως σχεσιακότητας δεν πρέπει να επιτρέπει τη βαναυσότητα και την οδύνη. Αναλογιστείτε το άνισο τίμημα που πρέπει να πληρώνουμε ως υποκείμενα τοποθετημένα με διαφορετικούς τρόπους προκειμένου να υπερασπιστούμε τα σώματα (μας) που δεν είναι δικά μας. Η δυνατότητα υπεράσπισης δεν είναι ανεξάντλητη. Το ερώτημα είναι πώς αγωνιζόμαστε για το δικαίωμα να έχουμε σημασία όταν τα σώματά μας είναι πεδία μάχης που, δεν είναι ποτέ απλώς δικά μας, από πολλές απόψεις· και πώς κινητοποιούνται τρωτά σώματα κινητοποιώντας την τρωτότητα (τους) ώστε να πολιτικοποιήσουν τα τραύματά τους.

Αντιστεκόμενες στην άνισα κατανεμημένη επισφάλεια, πολλές και διάφορες δημόσιες δράσεις και ακτιβιστικά κινήματα έχουν επιτελέσει τα ερωτήματα: ποια υποκείμενα συμπεράττουν, ποιων οι δρόμοι, ποια δεν έχει συμπεριληφθεί στον «λαό», ποιων η ζωή έχει σημασία ως ζωή; Το κίνημα Black Lives Matter, που ξεκίνησε από τρεις νέες μαύρες φεμινίστριες, διοργάνωσε δημόσιες διαδηλώσεις με συνθήματα όπως «Χέρια ψηλά, μην πυροβολείτε» και «Δεν μπορώ να αναπνεύσω» για να αποδώσουν αυτή την ιδιαίτερη μορφή θανάσιμης ρατσιστικής βίας και ενσώματης αναλωσιμότητας που τα μαύρα υποκείμενα βιώνουν με τρόπους τόσο απόλυτα φυσικοποιημένους. Η φράση «Δεν μπορώ να αναπνεύσω» μνημονεύει τον Eric Garner, ο οποίος πέθανε από λαβή στραγγαλισμού που ασκήθηκε από αστυνομικούς, ενώ ικέτευσε έντεκα φορές για μια ανάσα στις 17 Ιουλίου 2014 στο Staten Island της Νέας Υόρκης.

Ο φεμινισμός μάς επιτρέπει να κινητοποιούμε πολιτικά αυτό το αίσθημα ασφυξίας ως χώρο κριτικής και ενδυναμωτικής ανασηματοδότησης μέσω της οποίας μπορούμε να αμφισβητούμε τις τεράστιες ανισότητες ισχύος ως προς την τάξη, τη φυλετικοποίηση, το φύλο, τη σεξουαλικότητα και την αρτιμέλεια, μέσω των οποίων βιώνεται η επισφάλεια. Όπως δείχνει η κληρονομιά των κινήματων απελευθέρωσης

από έμφυλες και φυλετικές νόρμες, η τρωτότητα μπορεί να κινητοποιήσει συλλογικές πολιτικές πράξεις επαναστατικού μετασχηματισμού. Γίνεται μια ενδεχομενική συνθήκη πολιτικής δυνατότητας.

ΑΕ: Πώς κινήματα όπως το Occupy ή οι Indignados άλλαξαν τους τρόπους των δημόσιων συναθροίσεων; Στην περίπτωση των Αγανακτισμένων στην Πλατεία Συντάγματος στην Αθήνα, ένα συνεχές σημείο κριτικής ή πρόκλησης ήταν η συνύπαρξη (στην ίδια δημόσια πλατεία αλλά όχι στην ίδια «ζώνη» πάνω στην πλατεία) δεξιών ή ακόμη και ακροδεξιών και αριστερών ή αναρχικών ομάδων. Μήπως μια τέτοια «συνύπαρξη» βελτιώνει την αγωνιστική ισχύ του κινήματος, αποπολιτικοποιώντας το σε κάποιο βαθμό;

ΑΑ: Αυτή η ερώτηση επισημαίνει ένα εξαιρετικά σημαντικό ζήτημα. Βλέπω αυτά τα κινήματα ως προσωρινά πεδία δημόσιας εμφάνισης και επιτέλεσης. Είναι επίσης πεδία εντάσεων και αγωνιστικών γραμμών μάχης που λαμβάνουν χώρα με όρους ενσώματης επιτελεστικότητας. Δεν υπάρχει τίποτα το καθαρό, σταθερό και διαφανές στη σύνθεση ενός «εμείς», και το ερώτημα «Ποιοι/ποιες είμαστε ‘εμείς’;» δεν απαντιέται μέσω απλοϊκών σχημάτων ταύτισης. Κατά τη γνώμη μου, ο στόχος είναι να επινοούμε τρόπους αντίστασης στην παρόρμηση να ουσιοποιήσουμε το συνέχεσθαι. Πρέπει να είμαστε σε θέση να θέτουμε το ερώτημα αν η σύνθεση ενός «εμείς» χρειάζεται καν να είναι ενοποιητικό εγχείρημα και αν θέλουμε να είναι τέτοιο.

Έχεις δίκιο να επισημαίνεις ότι η συνύπαρξη τόσο διαφορετικών συνιστωσών μπορεί να επιφέρει αποπολιτικοποίηση. Ωστόσο, η πολλαπλότητα, ακόμη και η αμήχανη έλλειψη συνάφειας, δεν μπορούν να εξοβελιστούν από τον πολιτικό χώρο της σχεσιακότητας. Αυτό που έχει σημασία για μένα είναι πώς εμπλεκόμαστε πολιτικά με αυτή την ασυνάρτητη και άβολη πολλαπλότητα. Τέτοιες δημόσιες συναθροίσεις μπορούν να γίνονται μετασχηματιστικές ευκαιρίες για πειραματικές κοινωνικότητες που θα αναδυθούν μέσα από τις ρωγμές του καπιταλιστικού ατομικισμού. Ενδέχεται να εκδηλώνουν μια συλλογική ενσώματη εμπλοκή με την επισφάλεια που απορρέει από την εμπορευματοποίηση και την αποστέρση πόρων, υγειονομικής περιθάλψης και στέγασης. Είναι όμως επίσης πιθανό να συγκαλύπτουν τις διαφοροποιημένες θέσεις των υποκειμένων αναφορικά με την τάξη, τη φυλετικοποίηση, τη μεταναστευτική και προσφυγική ιδιότητα, την αρτιμέλεια και το φύλο. Μπορούν να παράγουν άλλες, δημιουργώντας μια οριζόντια αλληλεγγύη -μια «αδελφότητα» δυσαρέσκειας, ας πούμε- που να ορίζεται από ένα λευκό, αστικό, ετεροκανονιστικό, εθνικό «εμείς» ως απόρροια της αποβιομηχάνισης, ιδιαίτερα δεδομένης της παγκόσμιας ανόδου του ρατσισμού και του νεοναζισμού.

Η ερώτησή σου με κάνει να συνειδητοποιώ ότι, αναφορικά με την πολιτική δυναμική των δημόσιων συναθροίσεων και κινήματων, δεν υπάρχει μεγάλο αφήγημα σύμφωνα με το οποίο μπορούν να σχεδιάζονται και να προκαθορίζονται οι δυνατότητες του κοινωνικού. Μέσα από μια ριζοσπαστική δημοκρατική οπτική, τέτοιες συναθροίσεις αποτελούν, οι ίδιες, πολιτικές παρεμβάσεις που κινητοποιούν τον στοχασμό πάνω στο ποια υποκείμενα έχουν, διατηρούν, διεκδικούν και ασκούν το δικαίωμα της συνάθροισης²¹⁴ ποια άλλα αποσιωπώνται και γίνονται αόρατα στον δημόσιο χώρο· ποιες

πολιτικές δυνατότητες ενεργοποιούνται και ποιες αποκλείονται. Κατά κάποιο τρόπο, αυτή η συναρμογή ερωτήσεων υπονοεί και υποδεικνύει τον αγώνα για εναλλακτικούς τρόπους να συνυπάρχουμε και να μοιράζουμε αποστάσεις, να οραματιζόμαστε και να επιφέρουμε αλλαγές. Σίγουρα δεν υπάρχει εγγύηση για την έκβαση αυτού του αγώνα να επανεπινοούμε τη δημοκρατία της ενσώματης συνάντησης πέρα από την πολιτική και οικονομική λογική της ελεύθερης αγοράς. Υπό αυτή την έννοια, θεωρώ ότι η ενσώματη σχεσιακότητα που εμπλέκεται σε εγχειρήματα δημόσιας παρουσίας είναι ένα απείρως περίπλοκο ζήτημα: αφενός περιορισμένο από διάφορες πολυπλοκότητες και ασυμμετρίες, αφετέρου ανοικτό σε απροσδόκτες μετασχηματιστικές πολιτικές δυνατότητες. Κατά τη γνώμη μου, είναι ιδιαίτερα σημαντικό αυτό που προκύπτει ως απρόβλεπτα δυνατό μέσα από τις ρωγμές των συναθροίσεων και των κοινών, αλλά και κάποιες φορές αντίθετα στο ρεύμα τους.

Οι αλληλένδετες δυνάμεις της νεοφιλελεύθερης αναδιάρθρωσης και της ανόδου της ακροδεξιάς δημιουργούν σήμερα τις συνθήκες για εμπορευματοποιημένες μαζικές κουλτούρες, διαποτισμένες από αντιπολιτικά και αντιδημοκρατικά αισθήματα, και οργανωμένες γύρω από ταυτοτικές ιδεολογίες μίσους -ρατσιστικού, εθνικιστικού, ισλαμοφοβικού, μισογυνιστικού και ομοφοβικού/τρανσφοβικού. Μιλώντας από την ιστορική σκοπιά του παρόντος, πολλά λαϊκά κινήματα «αγανακτισμένων» είναι αντιδραστικά. Σε ορισμένα συμπραζόμενα, η ακροδεξιά εκμεταλλεύεται τις απογοητεύσεις των μεσαίων τάξεων που έχουν πληγεί από τη λιτότητα. Στις ΗΠΑ και στη Βραζιλία, το έκαναν οι υπέρμαχοι της λευκής υπεροχής. Σε ολόένα και περισσότερες ευρωπαϊκές χώρες, η εθνική περιχαράκωση, η ασφαλειοποίηση και η δυσφορία της μεσαίας τάξης εργαλειοποιούνται κατά της «παγκοσμιοποίησης». Ακροδεξιά κόμματα διεκδικούν την εξουσία ώστε να προωθήσουν την αυταρχική διακυβέρνηση μιας λευκής, χριστιανικής Ευρώπης. Εκστρατεύουν υπέρ μιας καλορυθμισμένης καπιταλιστικής τάξης πραγμάτων που βασίζεται στο *status quo* μιας ακμάζουσας (λευκής, εθνικής) αστικής τάξης και στις κανονιστικές φαντασιώσεις της περί κυριαρχίας και ασφάλειας έναντι ενός κόσμου ξένων «με πρόνοια». Πρέπει να έχουμε κατά νου ότι η εξαθλίωση της μεσαίας τάξης έγινε το έδαφος για την άνοδο του φασισμού μεταξύ των δύο παγκόσμιων πολέμων. Ο Νίκος Πουλαντζάς, στο κλασικό του έργο *Φασισμός και δικτατορία*, οριοθέτησε τη σχέση μεταξύ φασισμού και διαφορετικών συνιστωσών της αστικής τάξης, τονίζοντας ότι οι επιπτώσεις αυτών των ταξικών αντιφάσεων και συμμαχιών που ενέχονται στην άνοδο του φασισμού δεν περιορίζονται μόνο στον οικονομικό ή στρατιωτικό τομέα. Επίτρεψέ μου να παραθέσω ένα αξιοσημείωτο απόσπασμα από αυτό το βιβλίο: «Απ' αυτή την άποψη, η προειδοποίηση της Κλάρας Τσέτκιν στην Εκτελεστική Επιτροπή της Διεθνούς, στις 23 Ιουνίου 1923, παραμένει σωστή: "Το λάθος του Ιταλικού Κομμουνιστικού Κόμματος έγκειται κυρίως στο γεγονός ότι κατανόησε τον φασισμό μόνο ως στρατιωτικό-τρομοκρατικό κίνημα, και όχι ως μαζικό κίνημα με βαθιές κοινωνικές βάσεις. Πρέπει να υπογραμμιστεί το γεγονός ότι, προτού να νικήσει στρατιωτικά, ο φασισμός είχε κερδίσει κιόλας την πολιτική και

Harvard University Press.

Butler, J. (2018). *Σημειώσεις για μια επιτελεστική θεωρία της συνάθροισης* (μτφ. Μ. Λαλιώτης, επιμ. Ρ. Σινοπούλου). Αθήνα: Angelus Novus.

ιδεολογική μάχη πάνω στην εργατική τάξη...».²¹⁵ Η άνοδος των νέων φασιστικών δυνάμεων δεν είναι απλώς μια επανάληψη του παρελθόντος, αλλά ταυτόχρονα είναι δυνατόν -και ίσως απαραίτητο- να ανιχνευθούν οι ιστορικές συνέχειες. Ίσως αυτό που διακυβεύεται εδώ είναι να αντιληφθούμε τους λεπτούς και περίπλοκους τρόπους με τους οποίους η ιστορία επιτελείται στο παρόν. Η συλλογική μνήμη του αριστερού αντιφασισμού είναι, κατά τη γνώμη μου, απαραίτητη οπτική γωνία για κάτι τέτοιο.²¹⁶

Σε άλλες χώρες, όπως η Ισπανία, η Πορτογαλία και η Ελλάδα, το κίνημα Indignados υποδαυλίστηκε τα τελευταία χρόνια από τον κοινό στόχο αντίστασης και αντιπολίτευσης ενάντια στις αυταρχικές κυβερνήσεις λιτότητας, αν και σίγουρα δεν υπήρξε κάποια ενιαία συμφωνία για τη μορφή του κόσμου που θα οραματίζονταν εκείνοι/εκείνες που συμμετείχαν στις κινητοποιήσεις. Ωστόσο, από εκείνο το πλουραλιστικό και ετερογενές κίνημα αναδύθηκε και ανασυντάχτηκε μια αναδιαμορφωμένη πολιτική Αριστερά που επιδίωξε να ενεργοποιήσει κριτικά τη δημοκρατία, να εμπνεύσει ένα μετασχηματιστικό κοινωνικό φανταστικό και να συγκροτήσει ένα κοινωνικό σχέδιο βασισμένο στις εναλλακτικές προσδοκίες για μια αντι-νεοφιλελεύθερη και μη εθνικιστική Ευρώπη. Αν θέλουμε να αναστοχαστούμε (με) το ζήτημα της αντιφασιστικής κριτικής δυνατότητας στο παρόν, θεωρώ απαραίτητο να εργαστούμε με τους πολιτικούς σχεδιασμούς της αριστερής ριζοσπαστικής δημοκρατίας, οι οποίοι διαμορφώνονται στο παρόν, μέσα και πέρα από την παρούσα βιοπολιτική τάξη, ως αξιώσεις ενός διαφορετικού μέλλοντος.

Το ζήτημα της βιωσιμότητας είναι επίσης σημαντικό από αυτή την άποψη. Είναι κρίσιμο στοιχείο όλων των αντιστασιακών πολιτικών μορφών να αναζητούν τρόπους για να έχουν διάρκεια. Από την άλλη, είναι ένα ερώτημα, πώς θα μπορούσαμε να επανεξετάσουμε κριτικά την προσκόλληση σε υποσχέσεις διάρκειας. Ποιες άλλες εννοιολογήσεις της βιωσιμότητας ή εννοιολογήσεις εναλλακτικές της βιωσιμότητας -δηλαδή δυνατότητες για μη γραμμική, μη τελεολογική, ανοιχτή σχέση με τη χρονικότητα και τον κόσμο- θα μπορούσαν να προκύψουν επιτελεστικά από τις πρακτικές ανταπόκρισης στην επισφάλεια μέσω της αμφισβήτησης των κοινωνικών κανόνων της αναπαραγωγικής χρονικότητας; Τελικά, πώς η «κρίση» συμβατικοποιεί τις επιθυμίες και τους τρόπους ζωής και διαβίωσης; Αυτά είναι ερωτήματα που θα απαιτούσαν επανεξέταση της σχέσης ανάμεσα στις συνεχιζόμενες κρίσεις και στις δράσεις των υποκειμένων. Κατά τη γνώμη μου, κάτι τέτοιο θα απαιτούσε μια κριτική πολιτική χρονικότητας, η οποία να ερμηνεύει ενδεχόμενες πράξεις που «σαρώνουν την ιστορία ανάτρυχα» (κατά την έκφραση του Walter Benjamin), παρά μια βιασύνη για υπέρβαση των συγκρούσεων και έλεγχο της ιστορίας σύμφωνα με τις αυτάρεσκες ορθοδοξίες.

Πιστεύω επίσης ότι αυτό το ζήτημα αγγίζει μια χορδή στο δικό σου έργο, Άλκηστη,

215 Πουλιαντζάς, Ν. (2006). *Φασισμός και δικτατορία, Η Τρίτη Διεθνής αντιμέτωπη στον φασισμό*. Αθήνα:Θεμέλιο. Ανακτήθηκε στις 13 Νοεμβρίου 2020 από: http://corinthiansnighteditor.weebly.com/uploads/2/5/6/9/25692464/-_-_.pdf.

216 Δες Traverso, E. (2019). *The New Faces of Fascism: Populism and the Far Right*. London: Verso. Υπάρχει σχετική προγενέστερη έκδοση στα ελληνικά επάνω στο θέμα Traverso, E. (2017). *Τα νέα πρόσωπα του Φασισμού. Συζήτηση με τον Regis Meyran* (μτφ. Ν. Κούρκουλος). Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου (Σ.τ.Ε.).

πάνω στην πολιτισμική πολιτική της οικειότητας ως κριτική στάση που φέρει ριζικές δυνατότητες αλλαγής σε συνθήκες ύστερου καπιταλισμού. Ίσως και για τις δυο μας το ερώτημα είναι πώς γίνεται η «κρίση» ευκαιρία για κριτική δημιουργία κόσμων, αντί για εφθουρασμένο (αυτο-)κτπτικό και αυτάρκη ατομικισμό.

ΑΕ: Πραγματικά. Για να πάω λίγο παραπέρα το επιχειρήμά σου, η κριτική δημιουργία κόσμων συμβαδίζει με μορφές σχεσιακότητας (όπως η αγάπη, κατά τη γνώμη μου) που μπορούν να ανοίξουν το υποκείμενο στη δυνατότητα της μη κυριαρχίας του. Θα ήταν ενδιαφέρον, νομίζω, να αναρωτηθούμε σε ποιο βαθμό συμβαίνει αυτό το «άνοιγμα» στη δημόσια διαμαρτυρία. Φαίνεται ότι, προκειμένου να μην ενισχυθεί μια μεταφυσική της παρουσίας ή ο φετικισμός του «να είσαι εκεί», όταν μιλάμε για την πόλη [polis] και τη δημόσια συνάθροιση ως χώρους εμφάνισης, πρέπει να έχουμε συνεχώς κατά νου ποια υποκείμενα μπορεί να αποκλείονται από αυτούς τους χώρους και από τη δυνατότητα εμφάνισης. Υπό αυτό το πρίσμα, θα περνούσαμε «από μια ανάλυση των χώρων εμφάνισης σε μια ανάλυση της χωροθέτησης (ή της κατανομής στον χώρο) της εμφάνισης», όπως προτείνεις στο βιβλίο σου. Τι συνεπάγεται μια τέτοια μετατόπιση και πώς σχετίζεται με τη φα(ντα)σματικότητα και την εργασία της αντι-μνήμης;

ΑΑ: Στις δημόσιες συναθροίσεις, τα σώματα καλούνται να εκπληρώσουν τους όρους δυνατότητας για την εμφάνισή τους μέσα από τις νόρμες φύλου, σεξουαλικότητας, εθνικότητας, φυλετικότητας, αρτιμέλειας και ιδιοκτησίας. Και έτσι, οι ενσώματες πρακτικές κριτικής δράσης μπορεί να βρεθούν να αντιστέκονται στις επιστημολογικές προϋποθέσεις και στις διαφοροποιητικές συνθήκες της «εμφάνισης». Η ανάγκη να θυμόμαστε συνεχώς ποια υποκείμενα μπορεί να έχουν αποκλειστεί από αυτούς τους χώρους εμφάνισης και ποια εμφανίζονται εκτός τόπου (δηλαδή χωρίς να τηρούν τους όρους της κυρίαρχης παρουσίας) έχει να κάνει με το να θυμόμαστε τι απομένει από την ανοικεία, εκτοπισμένη παρουσία· η ανάγκη να το θυμόμαστε αυτό παρέχει επίσης χώρο στην αντι-μνήμη [counter-memory]. Δίνοντας μορφή σε ό,τι απομένει από τον χώρο της εμφάνισης, τέτοιες παρουσίες απουσίας περιπλέκουν τους τρόπους με τους οποίους οι άνθρωποι είτε συναθροίζονται και εμφανίζονται σε αμφισβητούμενους χώρους και σε χώρους που έχουν καταστεί ακατοίκητοι, είτε εξαιρούνται από ορισμένα σχήματα εμφάνισης. Μου φαίνεται ότι, σε αυτό το πλαίσιο, το σύνθημα «δεν είμαι πια εδώ» (σε ένα πανό που εμφανίστηκε στο Gay Pride του 2012 στο Βελιγράδι για να μνημονεύσει τα άτομα ΛΟΑΤΚΙ+ που εκδιώχθηκαν από τον δημόσιο χώρο), σημαίνει να λάβουμε υπόψη σώματα των οποίων η «εμφάνιση» διακυβεύεται. Ο διαθέσιμος χώρος εμφάνισης σημαδεύεται ανεξίτηλα από όλα εκείνα τα «όχι πια» που αμφισβητούν την ηγεμονική αναμνηστικότητα. Η προβληματική της χωροθέτησης της εμφάνισης επιζητεί να αποδώσει τη συνθετότητα των συνθηκών του «να είσαι εκεί» και του «να είσαι από κοινού» μέσω των οποίων διατυπώνεται συνήθως η δυνατότητα των υποκειμένων για πολιτική δράση. Η προβληματική αυτή καταρρίπτει τις σαφείς διακρίσεις μεταξύ εμφάνισης και εξαφάνισης. Σηματοδοτεί ενδεχομένως μια δυναμική που αναδύεται μέσα από την επιτελεστικότητα των σωμάτων στον πολιτικό χώρο. Και λαμβάνει υπόψη τις πολιτικές χωρικότητες και χρονικότητες που ενδέχεται να προκύπτουν από ενσώματες πρακτικές εμφάνισης εκτός τόπου ή εμφάνισης σε συνθήκες εξαφάνισης.

ΑΕ: Από το πανό «Δεν είμαι πια εδώ» που ανέφερες έως τις φωτογραφίες του άψυχου σώματος ενός παιδιού πρόσφυγα, του Alan Kurdi, που ξέβρασε η θάλασσα:

υπάρχουν πολλοί και διαφορετικοί τρόποι με τους οποίους «εμφανίζονται» οι νεκροί και, ιδίως στο πλαίσιο της λεγόμενης «προσφυγικής κρίσης», οι νεκροί έχουν χρησιμοποιηθεί για να κατασκευάσουν «τον άλλο που υποφέρει». Ως παθητικό, αβοήθητο, σιωπηλό σώμα που, σύμφωνα με τη Leticia Sabsay, «απαιτεί συν-αισθηματικές αντιδράσεις που είναι πρόθυμες να δεσμευτούν σε ανθρωπιστικές επιχειρήσεις, ηθικοποιώντας, έτσι, δυνητικά πολιτικούς κατά τα άλλα ισχυρισμούς». ²¹⁷ Θα ήθελες μήπως να επεκταθείς σε αυτές τις διαφορετικές μορφές εμφάνισης και εξαφάνισης σε σχέση με τον τρόπο με τον οποίο οι «ζωντανοί» εμπλέκονται με τους «νεκρούς»;

ΑΑ: Αναφέρεσαι σε διαφορετικές εκφορές νοημάτων, πρακτικών, συν-αισθημάτων και πολιτικών δεσμεύσεων των σωμάτων που εμφανίζονται και εξαφανίζονται στους/από τους δημόσιους χώρους. Το πανό «Δεν είμαι πια εδώ» θέτει ένα κρίσιμο ερώτημα: τι είδους μερική, εκτοπισμένη και αποκηρυγμένη παρουσία υπονοεί αυτό που εμφανίζεται να μην είναι εκεί; Διατυπώνει, έτσι, ένα αίτημα για πολιτική επανόρθωση. Το καθήκον μας είναι να ανταποκριθούμε σε αυτή τη ριζοσπαστική κραυγή και να αναγνωρίσουμε με ποιον τρόπο συμβαίνει στον χώρο, τι παίρνει τη θέση της στον χώρο και τι δεν μπορεί να συμβεί στον χώρο παρά μόνο με φα(ντα)σματικό τρόπο.

Το κατά Derrida κριτικό πλαίσιο της φα(ντα)σματοπολιτικής αναγνωρίζει την ανήσυχη και αλλόκοτη επιμονή του παρελθόντος να καταλαμβάνει τις πολιτικές διαμορφώσεις του παρόντος και να το ανοίγει στην πιθανότητα αλλαγής. Πριν από λίγα χρόνια, ένα κύμα διαμαρτυριών σάρωσε αρκετές πόλεις των ΗΠΑ υπό το σύνθημα «Πες το όνομά της» [Say Her Name] για να μνημονεύσει μαύρες γυναίκες που τραυματίστηκαν και σκοτώθηκαν από αστυνομική και σεξουαλική βία. Ενδεχομένως τέτοιες πρακτικές προεικονίζουν και φασματοποιούν έναν «χώρο εμφάνισης» (τον οποίο αντιλαμβάνομαι ως διαφορετικό από έναν χώρο ορατότητας), μετατρέποντάς τον απροσδόκητα σε έναν τόπο συλλογικής δυνατότητας για να φανταζόμαστε και να πράττουμε αλλιώς. Τέτοιοι τόποι και χώροι στοιχειώνονται από την παρουσία/απουσία όλων εκείνων που καταδικάστηκαν σε ζωντανό θάνατο. Και σημαδεύονται από τοποθετημένες γνώσεις, όπως η ακτιβιστική υπόμνηση του πρόσφατου θανάτου του κουίρ ακτιβιστή και τραγκ καλλιτέχνη Ζακ Κωστόπουλου/Zackie Oh ύστερα από βάνουσο δημόσιο λιντσάρισμα στο κέντρο της Αθήνας.

Μπορούμε επίσης να επικαλεστούμε το εννοιολογικό σχήμα της φα(ντα)σματικότητας για να προσεγγίσουμε τις συνθήκες ασφαλειοποίησης των συνόρων και προσφυγικής νεκροπολιτικής στα σύνορα της ΕΕ, και να φωτίσουμε τις επείγουσες καταστάσεις που προσδιορίζουν το πώς αποκτά υπόσταση το πολιτικό σώμα με όρους κοινού ή μη κοινού χώρου στον ύστερο καπιταλισμό. Οι προδιαγραφές της κοινότητας αμφισβητούνται από τις επισφαλείς ζωές που για οικονομικούς ή φυλετικούς λόγους καθίστανται αναλώσιμες και απελάσιμες, στοιχειώνοντας την ασφαλειοποιημένη νεοφιλελεύθερη Ευρώπη. Έτσι, δεν θα μπορούσα να συμφωνώ περισσότερο με την προσέγγιση της Leticia Sabsay. Νομίζω ότι αυτή είναι μια απαραίτητη κριτική στη συμπονετική φιλελεύθερη ενόρμηση για ηθικοποίηση και αποπολιτικοποίηση, και είναι

217 Sabsay, L. (2016). *Permeable Bodies: Vulnerability, Affective Powers, Hegemony*. Στο J. Butler, Z. Gambetti και L. Sabsay (επιμ.), *Vulnerability in Resistance*. Durham, North Carolina: Duke University Press, σ. 280.

ενδιαφέρον να εντοπίσουμε πώς ο φιλελευθερισμός της συγκαταβατικής συμπόνιας συγκλίνει με τη νεοφιλελεύθερη ασφαλειοποίηση των συνόρων που μεταμφιέζεται σε ανθρωπισμό, την ίδια στιγμή που υψώνονται στρατιωτικοποιημένα τείχη και φράχτες.

Νομίζω ότι το ζήτημα της ανθρωπιστικής θέασης [viewership] που θέτεις είναι ιδιαίτερα κρίσιμο στις σημερινές συνθήκες. Πράγματι, τι είδους οπτικές και αισθησιακές εξοικειώσεις και ανοικειώσεις λαμβάνουν χώρα όταν οι τηλεοπτικές οθόνες και τα μέσα κοινωνικής δικτύωσης πλημμυρίζουν από εικόνες αναξιοπαθούντων μακρινών άλλων και σώματα προσφύγων «που ξεβράζει η θάλασσα»; Μήπως αυτές οι εικόνες γίνονται μέρος ενός οπτικού πεδίου ήδη περιχαρακωμένου από την επιστημική βία της ασφαλειοποίησης που καθιστά ορισμένα σώματα μη αναγνωρίσιμα ή υπεραναγνωρίσιμα; Θα μπορούσαν άραγε να κινητοποιήσουν πολιτική δράση πέραν και εναντίον των καθεστώτων οπτικότητας που διέπονται από συνυφασμένες μορφές καταπίεσης, όπως ο ρατσισμός, η ετεροπατριαρχία, η λευκή υπεροχή και η καπιταλιστική εκμετάλλευση; Τι θα σήμαινε μια πολιτική και ποιητική αδιαφάνειας (όπως στο «δικαίωμα εξαφάνισης» του Blanchot) ενάντια στην επιτακτικότητα της οπτικοποίησης;²¹⁸ Και πώς θα μπορούσε αυτή απροσδόκητα να συνδέεται με το πολιτικό καθήκον της δημόσιας παρουσίας;

Αναφορικά με την αισθητική της βιοπολιτικής, θα ήταν ίσως χρήσιμο να δώσουμε προσοχή στους τρόπους με τους οποίους οι διαθεματικές επιστημολογίες της φεμινιστικής θεωρίας και της κριτικής θεωρίας της φυλής έχουν αποδομήσει την οπτική, αισθησιακή και αναπαραστασιακή βία του λευκού ανδρικού βλέμματος. Στα σύγχρονα παγκόσμια συμφραζόμενα ωμής βίας εναντίον Αφρο-Αμερικανών [«walking while Black»], μεταναστών, προσφύγων, κουίρ και τρανς ατόμων, θα μπορούσαμε να αναρωτηθούμε αν η οπτική οικονομία της ανθρωπιστικής κυβερνητικότητας είναι ένας ακόμη τρόπος για την αποπολιτικοποίηση και την αντι-πολιτική, και πώς μπορούμε να εμπλακούμε σε μια ριζοσπαστική δημοκρατική άρθρωση του πολιτικού που να βασίζεται σε αγωνιστικές αναδιαμορφώσεις τού να βλέπουμε, να αισθανόμαστε, να γνωρίζουμε, να νοιαζόμαστε, να ανταποκρινόμαστε και να πράττουμε.

218 Blanchot, M. (2007). *Michel Foucault As I Imagine Him* στο *A Voice from Elsewhere* (μτφ. C. Mandell). Albany, New York: State University of New York Press, σ. 120. Blanchot, M. (2016) *Ο Μισέλ Φουκώ όπως τον Φαντάζομαι* (μτφ. Β. Πατσόγιαννης). Αθήνα: Πλέθρον.

ΖΗΤΗΜΑΤΑ ΕΙΚΟΝΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ

TRINH T. MINH-HA

Μετάφραση: Ι. Ζούλη

Επιτρέψτε μου να ξεκινήσω από την εαυτή μου, ρωτώντας: τι περιμένω από μια ταινία; Αυτό που περιμένω αναπτύσσεται σε αυτά που επιδιώκω να αναδείξω στις δικές μου ταινίες. Οι ταινίες που κάνω, με άλλα λόγια, φτιάχνονται για να συνεισφέρουν στο σύνολο των κινηματογραφικών έργων που μου αρέσουν και θα ήθελα να δω.

Μέσω του τρόπου που φτιάχνεται μια ταινία, του τρόπου που σχετίζεται με το θέμα της, καθώς και μέσα από την ανταπόκριση των θεατών, προσδοκώ όσα διεγείρουν τις κριτικές μου ικανότητες και οξύνουν την αντίληψή μου για το πώς λειτουργεί η ιδεολογική πατριαρχία και η ηγεμονία της.

Οι εμπορικές και ιδεολογικές συνθήκες της κοινωνίας μας ευνοούν την αφήγηση με όσο το δυνατόν πιο οριστικό τέλος, έτσι ώστε όταν ο θεατής καταναλώσει την αφήγηση μπορεί να την πετάξει και να συνεχίσει αγοράζοντας μια άλλη.

Απόλυτα γραμμική εντελώς εύπεπτη.

Όλο και περισσότερο εμφανίζεται η ανάγκη να κάνουμε ταινίες με πολιτικό τρόπο (κάτι το οποίο διαφέρει από την παραγωγή πολιτικών ταινιών). Πλέον, από τη δημιουργία ενός κινηματογραφικού είδους περνάμε στη δημιουργία ενός διευρυμένου φάσματος κινηματογραφικών ειδών που η ίδια η διαδικασία δημιουργίας τους είναι πολιτική. Δεδομένου ότι για δεκαετίες οι γυναίκες έχουν εργαστεί σκληρά ώστε να διευρύνουν τον ορισμό του «πολιτικού», δεδομένου ότι δεν υπάρχει κανένα θέμα που να είναι «απολίτικο» ή, αυστηρά περικλειστο, παρά μόνο περικλειστες και απολίτικες αναπαραστάσεις θεμάτων. Μια ταινία δεν χρειάζεται απαραίτητα να επιτεθεί σε κυβερνητικούς θεσμούς και προσωπικότητες για να είναι «πολιτική». Υπάρχουν διαφορετικοί τομείς και επίπεδα θεσμικών αξιών που διέπουν την καθημερινή μας ζωή. Μια ταινία που έχει δημιουργηθεί με πολιτικές διαδικασίες προσπαθώντας να τραντάξει

ένα σύστημα αξιών πρέπει να ξεκινήσει τραντάζοντας πρώτα το σύστημα κινηματογραφικών αξιών πάνω στο οποίο εξαρτάται ολοσχερώς η πολιτική της.

ποτέ δεν εγκαταστάθηκε μέσα στην παράβαση ποτέ δεν κατοικεί αλλού

Πατριαρχία και ηγεμονία. Όχι ακριβώς δύο, ούτε ακριβώς ένα. Το παρελθόν μου, η ιστορία μου, είναι η ιστορία του Πρώτου Κόσμου/Τρίτου Κόσμου, της κυρίαρχης/καταπιεσμένης, της σχέσης άνδρα/γυναίκας. Όταν μιλάω για τον Αφέντη αναφέρω μια υποχρεωτικά εξίσου σε Αυτόν και στη Δύση. Πατριαρχία και ηγεμονία. Από την ορθόδοξη έως την προοδευτική πατριαρχία, από την άμεση αποικιοποίηση έως την έμμεση και διακριτικά διάχυτη ηγεμονία, τα πράγματα έχουν βελτιωθεί αρκετά, αλλά ο δρόμος είναι ακόμα μακρύς και ο αγώνας συνεχίζεται.

Η ηγεμονία είναι πιο δύσκολο να αντιμετωπιστεί διότι δεν της γλιτώνει κανείς. Η ηγεμονία καθιερώνεται στο βαθμό που η κοσμοθεωρία των κυβερνώντων είναι επίσης η κοσμοθεωρία των κυβερνομένων. Εφιστά την προσοχή μας στις διαδικαστικές δομές της καθημερινής σκέψης μέχρι και στην ίδια την κοινή λογική. Όταν ασχολούμαστε με την ηγεμονία δεν θέτουμε υπό αμφισβήτηση μόνο την κυριαρχία των δυτικών πολιτισμών αλλά και τις ταυτότητές τους ως ενοποιημένων πολιτισμών. Με άλλα λόγια, εφιστούμε την προσοχή στο γεγονός ότι υπάρχει ένας Τρίτος Κόσμος μέσα σε κάθε Πρώτο Κόσμο και το αντίστροφο. Ο αφέντης είναι φτιαγμένος με τρόπο που να αναγνωρίζει ότι ο πολιτισμός του δεν είναι ούτε ομοιογενής, ούτε μονολιθικός, και ότι είναι απλώς ένας άλλος μεταξύ άλλων.

Αυτό που κάθε φεμινιστική, πολιτικά φτιαγμένη ταινία αντιμετωπίζει αναπόφευκτα και ταυτόχρονα είναι: 1) η θέση του σκηνοθέτη 2) η κινηματογραφική πραγματικότητα 3) και οι αναγνώσεις των θεατών. Μια ταινία, με άλλα λόγια, είναι ένας χώρος που βάζει στο παιχνίδι μια σειρά από υποκειμενικότητες - εκείνες της σκηνοθέτη, των κινηματογραφικών υποκειμένων και των θεατών (συμπεριλαμβανομένων εκείνων που έχουν τα μέσα ή είναι σε θέση να κυκλοφορούν, να εκθέτουν και να διανέμουν τις ταινίες).

Η υπόθεση ότι το κοινό υπάρχει ήδη, ότι είναι δεδομένο, και ότι η σκηνοθέτης πρέπει μονάχα να στρέψει τη δημιουργία της προς τις φερόμενες ως ανάγκες αυτού του κοινού, είναι μια υπόθεση που φαίνεται να αγνοεί πώς δημιουργούνται οι ανάγκες και πώς κατασκευάζεται το κοινό. Όπως συχνά υφέρπει σε γυναικεία πλαίσια, το τι είναι ιδεολογικό συγχέεται με αυτό που είναι φυσικό - ή βιολογικό. Ο τρόπος που λειτουργεί το μιντιακό σύστημα μπορεί να είναι πιο αποτελεσματικός για την προσέγγιση του επιθυμητού κοινού, αλλά επιτρέπει μια ελάχιστη άμεση συνεισφορά του κοινού στην ίδια τη δημιουργική διαδικασία (για παράδειγμα, οι κριτικοί και οι ομάδες πολιτών δεν ορίζονται ως μέρος του κοινού).

Μου φαίνεται ότι στη σημερινή εποχή ένα υπεύθυνο έργο είναι πάνω απ' όλα ένα έργο που, αφενός, δείχνει μια πολιτική δέσμευση και μια ιδεολογική διαύγεια και, αφετέρου, είναι από τη φύση του σε διερώτηση, αντί να είναι απλώς κανονιστικό. Με άλλα λόγια, ένα έργο που περιλαμβάνει την ιστορία της στην ιστορία [του]: ένα έργο που αναγνωρίζει τη διαφορά ανάμεσα στη βιωμένη εμπειρία και στην αναπαράσταση· ένα έργο που προσέχει να μη μετατρέψει έναν αγώνα σε αντικείμενο κατανάλωσης, και που απαιτεί την ανάληψη ευθύνης τόσο από τον δημιουργό όσο και από το κοινό, χωρίς τη συμμετοχή του οποίου δεν προκύπτει καμία λύση επειδή καμία λύση δεν

υπάρχει ως δεδομένη.

Η λογική του να αγγίξεις «τους πάντες» συχνά ενθαρρύνει μια ισοπέδωση των διαφορών - ένα ελάχιστο από στοιχεία που μπορούν να προσβάλουν τον φανταστικό μέσο θεατή, και μια τυποποίηση περιεχομένου και προσδοκιών. Το να αντιτίθεται σε αυτή την ισοπέδωση των διαφορών σημαίνει επίσης να αντιστέκεσαι στην ίδια την έννοια της διαφοράς, η οποία επειδή καθορίζεται από τους όρους του Αφέντη, καταφεύγει πάντα στην απλότητα της ουσίας. Το διαίρει και βασίλευε υπήρξε για αιώνες το δόγμα του, η συνταγή της επιτυχίας του. Εδώ και μερικές δεκαετίες, ωστόσο, ένα διαφορετικό πεδίο συνειδητοποίησης έχει αρχίσει να διερευνάται μεταξύ περιθωριοποιημένων ομάδων. Μια περιοχή στην οποία οι σαφείς διαχωρισμοί και οι δυαδικές αντιθέσεις - όπως ο αντι-κινηματογράφος εναντίον του Χόλιγουντ, η επιστήμη εναντίον της τέχνης, το ντοκιμαντέρ εναντίον της μυθοπλασίας, η αντικειμενικότητα εναντίον της υποκειμενικότητας, το αρσενικό εναντίον του θηλυκού - μπορεί στον κριτικό του να χρησιμεύουν ως σημεία εκκίνησης για αναλυτικούς σκοπούς αλλά δεν είναι πλέον ικανοποιητικοί, αν όχι εντελώς αβάσιμοι.

Με ρωτούν συχνά για αυτό που ορισμένοι θεατές αποκαλούν «έλλειψη συγκρούσεων» στις ταινίες μου. Οι ψυχολογικές συγκρούσεις συχνά ισοδυναμούν με ουσία και βάθος. Οι συγκρούσεις σε δυτικά πλαίσια χρησιμεύουν συχνά για να προσδιορίσουν ταυτότητες. Η πρόταση μου για αυτή τη φερόμενη ως έλλειψη είναι: αφήστε τη διαφορά να αντικαταστήσει τη σύγκρουση. Η διαφορά [difference] όπως γίνεται κατανοητή σε πολλά φεμινιστικά και μη-δυτικά πλαίσια, η διαφορά όπως έρχεται στο προσκήνιο στις ταινίες μου, δεν αντιτίθεται στην ομοιότητα ούτε είναι συνώνυμη με τον διαχωρισμό. Η διαφορά, με άλλα λόγια, δεν πυροδοτεί απαραίτητα τον σεπαρατισμό. Υπάρχουν διαφορές καθώς και ομοιότητες μέσα στην έννοια της διαφοράς. Μπορούμε επίσης να πούμε ότι η διαφορά δεν είναι αυτό που δημιουργεί συγκρούσεις. Είναι πέρα και δίπλα από τη σύγκρουση. Είναι εκεί που μπορεί να προκύψει συχνά σύγχυση και εκεί που μπορεί να παρουσιαστεί η πρόκληση. Πολλοί από εμάς εξακολουθούν να γραπώνονται από την ιδέα της διαφοράς όχι ως εργαλείο δημιουργικότητας - ως μέσο αμφισβήτησης των πολλαπλών μορφών καταπίεσης και κυριαρχίας -, αλλά ως εργαλείο διαχωρισμού - να ασκούν εξουσία βάσει φυλετικών και σεξουαλικών ουσιοκρατιών. Μια διαφορά τύπου-απαρτχάιντ.

Επιτρέψτε μου να αναφερθώ σε μερικά παραδείγματα από πρακτικές μιας τέτοιας έννοιας της διαφοράς.

Η τοποθέτηση των φωνών στο φιλμ: Στην πρακτική του ντοκιμαντέρ, για παράδειγμα, συνηθίζουμε να ακούμε είτε ένα ενοποιημένο voice-over, είτε μια σειρά αντιτιθέμενων, αντικρουόμενων απόψεων από μάρτυρες που είναι με τέτοιο τρόπο οργανωμένες ώστε να αναδεικνύουν αντικειμενικά τις υποτιθέμενες δύο πλευρές ενός συμβάντος ή ενός προβλήματος. Άρα, είτε σε συμμαχία είτε σε αντίθεση. Σε μια από τις ταινίες μου, το *Naked Spaces*, χρησιμοποίησα τρεις διαφορετικές φωνές για να παρουσιάσω τρεις τρόπους πληροφόρησης. Οι φωνές είναι διαφορετικές αλλά δεν έρχονται σε αντίθεση μεταξύ τους, και είναι εκεί ακριβώς που ορισμένοι θεατές εμφανίζουν προβλήματα ανάγνωσης. Μερικοί από εμάς τείνουν να καταναλώνουν τις τρεις φωνές ως μία επειδή έχουμε εκπαιδευτεί στο να μην ακούμε το πώς τοποθετούνται οι φωνές και στο να μη χρειάζεται να αντιμετωπίζουμε τη διαφορά αλλιώς, παρά μόνο ως αντίθεση.

Η χρήση της σιωπής: Από τη μία πλευρά αντιμετωπίζουμε τον κίνδυνο να εγγράψουμε τη θηλυκότητα ως απουσία, ως απώλεια και κενό ακυρώνοντας την ίδια τη σημασία της πράξης της άρθρωσης. Από την άλλη, καταλαβαίνουμε την αναγκαιότητα να τοποθετούμε τις γυναίκες στην πλευρά της αρνητικότητας (Kristeva) και να εργαζόμαστε «υπαινικτικά» (Irigaray) στην προσπάθεια μας να υπονομούμε τα πατριαρχικά συστήματα αξιών. Η σιωπή τίθεται πολύ συχνά ως αντίθεση στην ομιλία. Η σιωπή ως βούληση-να-μην-πούμε ή η βούληση να αναιρέσουμε, ως μια γλώσσα από μόνη της, έχει διερευνηθεί ελάχιστα.

Η Μαντίλα: Εάν η πράξη της απο-κάλυψης από τη μαντίλα ενέχει μια απελευθερωτική δυνατότητα, το ίδιο ισχύει και για την πράξη της κάλυψης με αυτήν. Όλα εξαρτώνται από το πλαίσιο στο οποίο πραγματοποιείται μια τέτοια πράξη ή, πιο συγκεκριμένα, από το πώς και πού οι γυναίκες βλέπουν την κυριαρχία. Η διαφορά δεν πρέπει να προσδιορίζεται ούτε από το κυρίαρχο φύλο ούτε από την κυρίαρχη κουλτούρα. Έτσι, όταν οι γυναίκες αποφασίζουν να σηκώσουν τη μαντίλα μπορεί κανείς να πει ότι το κάνουν ως ανυπακοή προς το καταπιεστικό δικαίωμα των ανδρών τους πάνω στο σώμα τους· αλλά όταν αποφασίσουν να κρατήσουν ή να ξαναβάλουν τη μαντίλα που κάποτε έβγαλαν, μπορεί να το κάνουν για να επανοικειοποιηθούν τον χώρο τους ή να διεκδικήσουν εκ νέου τη διαφορά ως ανυπακοή στην άφυλη ηγεμονική τυποποίηση. (Εύκολα μπορεί κάποιος να εφαρμόσει τη μαντίλα ως μεταφορά στην παραγωγή ταινιών).

Η δημιουργία ταινιών από μια διαφορετική θέση προϋποθέτει 1) μια ανα-δόμηση της εμπειρίας και μια πιθανή ρήξη με πατριαρχικούς κινηματογραφικούς κώδικες και συμβάσεις 2) μια διαφορά στην ονομασία - η χρήση γνώριμων λέξεων, εικόνων και οικείων τεχνικών μέσα σε πλαίσια που έχουν ως αποτέλεσμα να εκτοπίσουν, να διευρύνουν ή να αλλάξουν τις προϋπάρχουσες και ηγεμονικά προτιμώμενες σημασίες τους 3) μια διαφορά στην κατανόηση του «βάθους», της «ανάπτυξης» ή ακόμη και της «διαδικασίας» (οι διαδικασίες εντός των διαδικασιών δεν είναι, για παράδειγμα, το ίδιο όπως μια διαδικασία ή πολλές γραμμικές διαδικασίες) 4) μια διαφορά στην κατανόηση των ρυθμών και των επαναλήψεων - επαναλήψεις που ποτέ δεν αναπαράγονται, ούτε οδηγούν στο όμοιο («ένας άλλος μεταξύ άλλων») 5) μια διαφορά σε μεταβάσεις, παύσεις, δημιουργίας ρυθμών, και σιωπή 6) μια διαφορά, τελικά, στον ορισμό τού τι είναι «κινηματογραφικό» και τι όχι.

Η σχέση μεταξύ εικόνων και λέξεων πρέπει να καθιστά τις «ρωγμές» ορατές αλλά και ακουστές (ρωγμές που υπήρχαν πάντα εκεί τίποτα το καινούργιο...) μιας κινηματογραφικής γλώσσας που συνήθως προσπαθεί να κολλήσει τα πράγματα μεταξύ τους όσο το δυνατόν πιο ομαλά, εκτοπίζοντας με αυτό τον τρόπο κάθε αναστοχασμό, υποστηρίζοντας μια ιδεολογία που διατηρεί τον τρόπο λειτουργίας της δικής της γλώσσας όσο το δυνατόν πιο αόρατο και, κατ' αυτόν τον τρόπο καθιστά μυστηριώδη τη διαδικασία κινηματογράφησης, φιμώνει την κριτική και επιφέρει εφπυσχασμό τόσο στους δημιουργούς όσο και στους θεατές.

Να δουλεύεις με διαφορές απαιτεί να έρχεται το κάθε άτομο αντιμέτωπο με τα ίδια του τα όρια έτσι ώστε να αποφεύγει να ενδίδει σε αυτά, θεωρώντας ότι είναι τα όρια κάποιου άλλου· έτσι ώστε να αναλάβει την ευθύνη του και τις δυνατότητές του ως ένα υποκείμενο που προσπαθεί να τροποποιήσει αυτά τα όρια. Η πατριαρχική αντίληψη της διαφοράς βασίζεται σε μεγάλο βαθμό σε βιολογικές ουσιοκρατίες.

Αρνούμενες μια τέτοια εννοιολογική πλαισίωση της διαφοράς πρέπει να διατηρούμε την επίγνωση της απαραίτητης διαλεκτικής του κλεισίματος-τέλους και της ανοιχτότητας. Αν ο φεμινισμός σπάζοντας τα πατριαρχικά κλεισίματα μας οδηγεί σε μια σειρά από πρέπει και δεν-πρέπει, τότε αυτό μας οδηγεί σε περαιτέρω κλεισίματα. Και αυτά τα κλεισίματα θα πρέπει στη συνέχεια να ξανανοίγουν, έτσι ώστε να μπορούμε να συνεχίζουμε να επεκτείνουμε και να τροποποιούμε τα όρια μέσα στα οποία τείνουμε να βολευόμαστε.

Η διαφορά δεν είναι ετερότητα [otherness]. Και ενώ η ετερότητα έχει τους νόμους και τις απαγορεύσεις της, η διαφορά συνεπάγεται πάντα την αλληλεξάρτηση αυτών των αμφίπλευρων φεμινιστικών χειρονομιών: εκείνης που επιβεβαιώνει ότι «Είμαι σαν εσένα», ενώ παράλληλα δείχνει επίμονα τη διαφορά και εκείνης που υπενθυμίζει ότι «Είμαι διαφορετική», ενώ παράλληλα κλονίζει κάθε ορισμό της ετερότητας που έχει προκύψει.

ΕΠΙΤΕΛΕΣΤΙΚΟΣ ΑΚΤΙΒΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΑΙΣΘΗΤΙΚΗ ΤΗΣ ΦΕΜΙΝΙΣΤΙΚΗΣ ΑΝΤΙΣΤΑΣΗΣ

ΧΡΙΣΤΙΝΑ ΓΡΑΜΜΑΤΙΚΟΠΟΥΛΟΥ

Λίγοι αγώνες είναι πιο σημαντικοί από εκείνους που θέτουν υπό αμφισβήτηση τους λεγόμενους κοινούς κανόνες, ρωτώντας ποιων οι ζωές δεν συμπεριλήφθηκαν ποτέ σε αυτούς τους κανόνες.

Judith Butler



→ «Ο βιαστής είσαι εσύ», επίθεση στην πλατεία Συντάγματος, 22 Δεκεμβρίου 2019. Φωτογραφία: Γιώργος Μασχαλίδης. Η φωτογραφία είναι ευγενική παραχώρηση του καλλιτέχνη.

Εκατοντάδες γυναίκες με τα μάτια δεμένα με μαύρα μαντήλια, χορεύουν και τραγουδούν συγχρονισμένες σε έναν επαναλαμβανόμενο ρυθμό. Οι στίχοι είναι απλοί, και χωρίς περιστροφές, μιλούν για τη βιωμένη πραγματικότητα εκατομμυρίων γυναικών στον κόσμο: καταγγέλλουν τη συστημική βία, κατηγορούν το πολιτικό, δικαστικό σύστημα και την αστυνομία για τη συνενοχή τους στην συγκάλυψη της και φωνάζουν για την αθωότητα των θυμάτων. Και πάνω στα δύο λεπτά, εκεί που τελειώνει η επιτέλεση, να που ξαναρχίζει, σε κάποια άλλη πλατεία, σε κάποια άλλη πόλη, σε κάποια άλλη γλώσσα, με μικρές παραλλαγές που αντανakλούν την τοπική πραγματικότητα αλλά πάντα με την ίδια αγανάκτηση που βγαίνει από τα σπλάχνα χιλιάδων γυναικών: «Ο βιαστής είσαι εσύ!»

Πώς αρθρώνεται αυτή η φωνή; Και πώς έφτασε να αντηχεί στις πλατείες του κόσμου;

Στο κεφάλαιο αυτό θα προσεγγίσουμε την ικότητα της επιτέλεσης «Ένας βιαστής στον δρόμο σου» των Las Tesis, μέσα από την ανάλυση της αισθητικής των φεμινιστικών διαμαρτυριών των τελευταίων τεσσάρων χρόνων, εστιάζοντας στα κινήματα για ασφαλή έκτρωση, κατά της έμφυλης βίας και των γυναικοκτονιών, από την Λατινική Αμερική μέχρι την Ευρώπη. Ακολουθώντας την παγκόσμια διάδοση των κινήματων αυτών στο φυσικό και ψηφιακό χώρο, θα δούμε πώς ενισχύονται τα δίκτυα γυναικείας αντίστασης και αλληλεγγύης, μέσα από αισθητικές επιλογές και επιτελεστικές πρακτικές.

Η ακτιβιστική επιτέλεση έχει ιδιαίτερα ισχυρή παράδοση στην ιστορία του φεμινισμού και της τέχνης, όμως οργανώνεται συνήθως ατομικά από τους καλλιτέχνες και έχει περιορισμένη πολιτική απήχηση. Γι' αυτό στο παρόν κείμενο θα δώσουμε έμφαση στον επιτελεστικό ακτιβισμό, καθώς μας ενδιαφέρουν οι δράσεις που οργανώνονται και πραγματοποιούνται συλλογικά, ως κομμάτι μιας ευρύτερης αντίστασης και πολιτικής παρέμβασης. Ωστόσο, θα αναφερθούμε στις δράσεις αυτές ως επιτελέσεις, καθώς μας ενδιαφέρει όχι μόνο το πολιτικό περιεχόμενο, αλλά και η αισθητική τους διάσταση, η οποία αντλεί τόσο από την τέχνη της περφόρμανς όσο και από τις σκηνικές τέχνες.

Το θεωρητικό σχήμα μέσα από το οποίο θα εξετάσουμε τις καθημερινές αυτές πράξεις αντίστασης είναι η θεωρία της Judith Butler για την ευαλωτότητα και την αντίσταση.

Ευαλωτότητα και αντίσταση

Στο δοκίμιο της Judith Butler *Vulnerability in Resistance* [Ευαλωτότητα σε αντίσταση], η ευαλωτότητα και η αντίσταση παρουσιάζονται ως δύο αλληλένδετες έννοιες, που διαδέχονται η μία την άλλη στο πολιτικό γίγνεσθαι. Ως ευαλωτότητα νοείται η συνειδητή έκθεση στην εξουσία, μέσα από την ενσώματη αναπαράσταση.²¹⁹

Η ευαλωτότητα βρίσκεται στην αρχή οποιαδήποτε αντίστασης: επισφαλείς συν-

219 Butler, J. (2016). *Rethinking Vulnerability and Resistance*. Στο J. Butler, Z. Gambetti & L. Sabsay, *Vulnerability in Resistance*. Durham and London: Duke University Press., σ. 22.

θήκες ζωής, πολιτικές διώξεις, καταπίεση με βάση την απόχρωση του δέρματος, του φύλου, της καταγωγής, των σεξουαλικών προτιμήσεων ή της ταυτότητας φύλου. Στη συνέχεια έρχεται η αντίσταση, ως αντίδραση στην ευαλωτότητα. Μέσα από την αντίσταση, τα ευάλωτα σώματα²²⁰ αποκτούν ορατότητα και η ορατότητα οδηγεί σε πολιτική δύναμη.

Προκειμένου να δούμε πώς προκύπτει η πολιτική δύναμη από την αντίσταση, ανατρέχουμε στην ανάλυση της Hannah Arendt για την πολιτική δράση.²²¹ Η Arendt διαχωρίζει την ισχύ και την εξουσία από τη δύναμη, μια έννοια που τόσο στην ελληνική της εκδοχή, όσο και στη λατινική [potentia] και γερμανική [macht], είναι συνδεδεμένη με το πεδίο του δυνατού, αυτού που μπορεί να γίνει. Ως εκ τούτου, δεν είναι μια σταθερά, αλλά προκύπτει δυναμικά στον δημόσιο χώρο από την πολιτική δράση καθ' όλη τη διάρκειά της, και εξαφανίζεται όταν η δράση διαλύεται ή τελειώνει. Συνεπώς, οποιαδήποτε μορφή οργανωμένης και μαζικής αντίστασης στον δημόσιο χώρο είναι μια πηγή πολιτικής δύναμης. Το μόνο που έχει το πολιτικό σύστημα να αντιτάξει σε αυτή την αναδυόμενη δύναμη είναι η ισχύς, η βία, στην οποία έχει πρόσβαση μόνο η εξουσία. Όμως, η δύναμη θα εξακολουθήσει να είναι παρούσα μέσα σε οποιαδήποτε μορφή πολιτικής οργάνωσης μειονοτικών ομάδων απέναντι σε ένα πιο ισχυρό σύστημα. Μέσα από αυτή την οπτική, η οργανωμένη φεμινιστική αντίδραση με επιτελεστικές δράσεις παράγει πολιτική δύναμη.

Εφόσον λοιπόν η ευαλωτότητα οδηγεί στην πολιτική δύναμη, τότε κατανοούμε γιατί η άρχουσα τάξη τη χρησιμοποιεί ως πρόφαση για να επιβεβαιώσει την πολιτική της κυριαρχία. Οι ακροδεξιόι διαδηλωτές της πορείας Ενωμένη Δεξιά στο Σάρλοτσαϊλ, στις 11 Αυγούστου 2017, φώναζαν με πυρσούς στο χέρι «δεν θα μας αντικαταστήσετε», κάνοντας αναφορά στη θεωρία συνωμοσίας της Μεγάλης Αντικατάστασης, που φέρει τους λευκούς χριστιανούς να δέχονται οργανωμένη επίθεση από αλλόθρησκους και μετανάστες, που στοχεύουν να τους αντικαταστήσουν δημογραφικά.²²² Οι θεωρίες αυτές είναι κάθε άλλο παρά περιθωριακές· όταν τον Μάρτιο του 2020 συγκεντρώθηκαν πρόσφυγες στον Έβρο για να περάσουν τα ελληνoturκικά σύνορα, ο ίδιος ο πρωθυπουργός της Ελλάδας τους χαρακτήρισε ως «ασύμμετρα απειλή», σαν να επρόκειτο για οργανωμένο στρατό που κινούνταν κατά της χώρας και όχι για ευάλωτους πληθυσμούς.²²³ Για το Πολωνικό κόμμα Νόμος και Δικαιοσύνη οι ομοφυ-

220 Η Butler μιλάει για «σώματα» στην ανάλυσή της, κάτι που θα ακολουθηθεί και εδώ, ως έναν βαθμό, τόσο επειδή η ανάλυση στηρίζεται στη θεωρία της, όσο και επειδή συμπεριλαμβάνει όλα τα φύλα.

221 Arendt, H. (1958). Power and the space of appearance. Στο *The Human Condition*. Chicago & London: The University of Chicago Press, σσ. 199-206.

Όπως στην υποσημείωση 205 υπάρχουν δύο εκδόσεις στα ελληνικά, Arendt, H. (2009). *Η Ανθρώπινη Κατάσταση (Vita Activa)* (μτφ. Γ. Λυκιαρδόπουλος, Σ. Ροζάνης). Αθήνα: Γνώση. Arendt, H. (2020). *Η Ανθρώπινη Κατάσταση* (μτφ. Π. Γεωργίου). Αθήνα: Πατάκης (Σ.τ.Ε.).

222 Cosentino, G. (2020). From Pizzagate to the Great Replacement: The Globalization of Conspiracy Theories. Στο *Social Media and the Post-Truth World Order*. London: Palgrave Pivot. σσ. 58-86. https://doi.org/10.1007/978-3-030-43005-4_3.

223 Alfavita Newsroom (2020, Μάρτιος 3) Κ. Μπιστοτάκης: Το πρόβλημα δεν είναι προσφυγικό, συνιστά ασύμμετρα απειλή. *Alfavita*. Ανακτήθηκε από: https://www.alfavita.gr/politiki/314083_k-mitsotakis-problima-den-einai-prosfygiko-synista-asymmetri-apeili

λόφιλοι αποτελούν «απειλή για το έθνος», ενώ οι γυναίκες που διαδηλώνουν για το δικαίωμα στην άμβλωση στοχεύουν στην «καταστροφή της Πολωνίας και το τέλος της ιστορίας του Πολωνικού έθνους».²²⁴

Από την άλλη, οι μειονοτικές ομάδες που βρίσκονται πράγματι σε ευάλωτη κατάσταση, συχνά απορρίπτουν την ιδέα της ευαλωτότητας, καθώς πιστεύουν ότι τους στερεί την εμπρόθετη δράση. Θεωρούν ότι η αναγνώριση της ευαλωτότητας δυσχεραίνει επιπλέον τη θέση τους, καθώς η ευημερία τους ανατίθεται στην «προστάτιδα» άρχουσα τάξη. Εξάλλου, η αδυναμία παρουσιάζεται ως δείγμα ηθικής ένδειας στις καπιταλιστικές κοινωνίες, όπου οι περιθωριοποιημένες ομάδες συχνά κατηγορούνται για την ίδια τους την περιθωριοποίηση.

Οι αντιφάσεις αυτές εξομαλύνονται μέσα από το σχήμα της «ευαλωτότητας στην αντίσταση»: τα σώματα υφίστανται τη δράση των άλλων αλλά δρουν και τα ίδια· έχουν επίγνωση της κοινωνικής αφήγησης της οποίας αποτελούν μέρος (σχετικά με το φύλο ή την τάξη τους, για παράδειγμα), ενώ ταυτόχρονα μπορούν να αντιταχθούν σε αυτήν. Άρα η ευαλωτότητα δεν αποκλείει την εμπρόθετη δράση.

Όμως, ενώ η αντίσταση δίνει δύναμη στα σώματα που αντιστέκονται, την ίδια στιγμή τα επαναφέρει σε μια ευάλωτη κατάσταση, καθώς τα εκθέτει σε κίνδυνο: σε περαιτέρω καταπίεση, βία, συλλήψεις και ενδεχομένως ακόμα και τον θάνατο. Όπως τονίζει η Judith Butler, «είμαστε πρώτα ευάλωτοι και μετά ξεπερνάμε αυτή την ευαλωτότητα, τουλάχιστον προσωρινά, μέσω πράξεων αντίστασης».²²⁵ Με άλλα λόγια, η ευαλωτότητα και η δύναμη μέσα από την αντίσταση είναι δύο καταστάσεις που εναλλάσσονται διαρκώς.

Ένα παράδειγμα αντίστασης μέσα από την επίδειξη της ευαλωτότητας είναι οι αντιδράσεις που εκδηλώθηκαν στο Περού τον Οκτώβριο του 2020, μπροστά από το μέγαρο δικαιοσύνης της Ica με αφορμή την αθώωση ενός βιαστή, με το σκεπτικό ότι το θύμα του φορούσε κόκκινο εσώρουχο, πράγμα που για τους δικαστές ισοδυναμούσε με ένδειξη συναίνεσης. Οι διαμαρτυρούμενες έδειξαν τα κόκκινα εσώρουκά τους, καθιστώντας εαυτές ευάλωτες σε επίθεση. Όμως την ίδια στιγμή κερδίζουν δύναμη μέσα από τη συλλογική αντίσταση: αποκαλύπτουν τον παραλογισμό της συστημικής βίας, ενώ παράλληλα της δίνουν παγκόσμια δημοσιότητα, μέσα από τις ικές φωτογραφίες της δράσης στα μέσα κοινωνικής δικτύωσης.²²⁶

Το ζήτημα της ευαλωτότητας και της αντίστασης προβάλλει και μέσα από τις επιτελεσματικές διαμαρτυρίες της ομάδας FACC (Fuerza Artística de Choque Comunicativo) [Καλλιτεχνική Δύναμη Επικοινωνιακού Σοκ], μιας ακτιβιστικής συλλογικότητας καλ-

224 Abortion protests aim "to destroy Poland and end the history of the Polish nation", says Kaczyński. (2020, Οκτώβριος 27). *Notes from Poland*. Ανακτήθηκε από: <https://notesfrompoland.com/2020/10/27/abortion-protests-aim-to-destroy-poland-and-end-the-history-of-the-polish-nation-says-kaczynski/>, και Women Converge on Warsaw, Heightening Poland's Largest Protests in Decades. (2020, 30 Οκτωβρίου). *New York Times*. Ανακτήθηκε από: <https://www.nytimes.com/2020/10/30/world/europe/poland-abortion-women-protests.html>

225 Butler (2016), *ό.π.*, σ. 12.

226 Indignante: absuelven a presunto violador por ropa interior de víctima. (2020, Νοέμβριος 3). *El Tiempo*. Ανακτήθηκε από: <https://www.eltiempo.com/mundo/latinoamerica/peru-jueces-absuelven-a-presunto-violador-de-una-joven-de-20-anos-por-llevar-ropa-interior-roja-546849>

λιτεχνών που οργανώνει επιτελεστικές δράσεις στον δημόσιο χώρο από το 2016. Οι επιτελέσεις τους ακολουθούν το παράδειγμα αργεντινικών συλλογικοτήτων από τα μέσα της δεκαετίας του 1990, όπως η GAC (Grupo de Arte Callejero) [Ομάδα Τέχνης του Δρόμου] και οι H.I.J.O.S. (Hijos e Hijas por la Identidad y la Justicia contra el Olvido y el Silencio) [Γιοι και Κόρες για την Ταυτότητα και τη Δικαιοσύνη, Ενάντια στη Λήθη και στη Σιωπή], που επιδίωκαν να καταγγείλουν τις παραβιάσεις ανθρωπίνων δικαιωμάτων και την κρατική βία κατά τη διάρκεια της δικτατορίας, αποκαλύπτοντας την ταυτότητα των αυτουργών. Η FACC στηρίζεται στην ανώνυμη συμμετοχή των μελών και στη συλλογική διακήρυξη των αιτημάτων μέσα από τις παρεμβάσεις τους στον δημόσιο χώρο, ενώ παράλληλα αξιοποιεί το διαδίκτυο για να έχει πρόσβαση σε ένα κοινό πιο ευρύ από αυτό που ενδιαφέρεται για την πολιτική τέχνη.²²⁷

Στην περφόρμανς που πραγματοποιήθηκε στις 31 Μαΐου 2017 μπροστά από το κοινοβούλιο της Αργεντινής, κάτω από ένα πανό που έγραφε «Η γυναικοκτονία είναι γενοκτονία», εκατόν είκοσι γυναίκες σχημάτισαν έναν σωρό με τα γυμνά και τα ακίνητα σώματά τους, φέρνοντας στον νου φωτογραφίες από το Ολοκαύτωμα. Την ίδια στιγμή, μια άλλη γυναίκα με τηλεβόα διάβαζε τρεις διαφορετικές «πράξεις»: πρώτη πράξη, μια λίστα με ονόματα γυναικών που έχουν πέσει θύματα έμφυλης βίας· δεύτερη πράξη, τρόποι που επιλέγουν οι γυναικοκτόνοι για να θανατώσουν τα θύματά τους και πόσο χρόνο χρειάζεται για να ολοκληρωθεί η ειδικής πράξης τους· τρίτη πράξη, οι γυναίκες σπκώνονται και ενώνουν τις φωνές τους σε μανιφέστο για τα δικαιώματά τους. Στο τέλος, φωνάζουν απελπισμένα και έπειτα, μέσα σε πλήρη σιγή, ντύνονται.²²⁸

Οι ακτιβίστριες παίρνουν μια ευάλωτη στάση, γυμνές και ακίνητες σε έναν χώρο εχθρικό για τις γυναίκες, όμως παράλληλα πραγματοποιούν μια πράξη αντίστασης στη βία και αντλούν δύναμη από την πράξη αυτή. Τόσο μέσα από τη γυμνότητά τους όσο και μέσα από τις φωνές τους σημαίνουν την παρουσία τους και γνωστοποιούν τα αιτήματά τους. Η ίδια η γυμνότητα είναι αυτή που ευνοεί την ική αναπαραγωγή της είδησης στις εφημερίδες και στα μέσα κοινωνικής δικτύωσης, άρα καθιστά τη φωνή τους πιο δυνατή, όπως θα δούμε παρακάτω. Με άλλα λόγια, η αντίσταση έρχεται ως αντίδραση στην ευαλωτότητα, αλλά παράλληλα δίνει δύναμη και επιφέρει περαιτέρω ευαλωτότητα.

Η υποδομή της αντίστασης

Ένα σημαντικό στοιχείο της δράσης της FACC είναι το ζητούμενο της ορατότητας, δηλαδή το πώς φέρνουν στο προσκήνιο πράγματα που συνήθως λαμβάνουν χώρα μακριά από τον δημόσιο χώρο. Αυτό ισχύει για όλες τις διαμαρτυρίες που περιγρά-

227 Proaño Gómez, L. (2017). Artivismo y potencia política. El colectivo Fuerza Artística de Choque Comunicativo: cuerpos, memoria y espacio urbano. *Telón de Fondo, revista de teoría y crítica teatral*, XIII (26). Ανακτήθηκε από: <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/telondefondo/article/view/3978>

228 Un centenar de mujeres se desnuda para protestar contra la violencia de género en Argentina. (2017, Ιούλιος 2). *El Español*. Ανακτήθηκε από: https://www.elespanol.com/social/20170602/220728181_0.html.

φονται εδώ: καθώς πραγματοποιούνται στους δρόμους της πόλης και αναπαράγονται στο διαδίκτυο, καταλαμβάνουν τον αρεντιανό χώρο της εμφάνισης, ο οποίος είναι ο χώρος της πολιτικής δράσης, που υπάρχει όσο υπάρχει η διαμαρτυρία.

Είναι σκόπιμο να εξερευνήσουμε αυτό τον χώρο σε βάθος. Στη βάση κάθε αντίστασης υπάρχουν οι κοινωνικές και υλικές συνθήκες που προκαλούν και επιτρέπουν την εκδήλωσή της. Όταν λοιπόν μιλάμε για αντίσταση, πρέπει να σκεφτούμε την υποδομή, την υλική επιφάνεια που επιτρέπει την κινητικότητα του σώματος, την προσβασιμότητα στον δημόσιο χώρο και ένα κοινό έδαφος που θα γίνει ο χώρος της εμφάνισης. Μερικές φορές, η ίδια η υποδομή είναι η αφορμή για τη διαμαρτυρία, σύμφωνα με τα λόγια της Judith Butler, «Οι υλικές συνθήκες για τον διάλογο και τη συνάθροιση είναι εν μέρει ο λόγος για τον οποίο διαμαρτυρόμαστε και συναθροιζόμαστε».²²⁹ Όμως, υπάρχουν πολλοί παράγοντες που μπορεί να περιορίσουν την πρόσβαση σε αυτή την υποδομή, όπως η αναπηρία, η κοινωνική ή οικονομική θέση και το φύλο -δηλαδή οι ίδιοι παράγοντες που συνδέονται με την ευαλωτότητα.

Η πρόσβαση στην υποδομή της αντίστασης είναι ο λόγος πίσω από τις φεμινιστικές διαμαρτυρίες «Η νύχτα είναι δική μας» [La noche es nuestra / La nit es nostra] που έχουν πραγματοποιηθεί επανειλημμένα στην Ισπανία τα τελευταία χρόνια, συνήθως τη νύχτα πριν από τη μεγάλη φεμινιστική πορεία της 8ης Μαρτίου και την 25η Νοεμβρίου (Ημέρα για την Εξάλειψη της Βίας κατά των Γυναικών). Σκοπός της διαμαρτυρίας είναι να ανακτήσουν οι συμμετέχουσες μια «εχθρική υποδομή», τον δημόσιο χώρο κατά τη διάρκεια της νύχτας, όταν οι περισσότερες γυναίκες φοβούνται να κυκλοφορήσουν μόνες τους για να μην πέσουν θύματα βίας. Μέσα από τη συλλογική δράση οι γυναίκες διεκδικούν το δικαίωμα να διασχίζουν ελεύθερα την πόλη τη νύχτα. Η συνάθροιση ρυθμίζει εκ νέου τον χώρο, παράγοντας ή αναπαράγοντας τον δημόσιο χαρακτήρα του.²³⁰

Η νυχτερινή διαδήλωση τον Νοέμβρη του 2019 στη Βαρκελώνη είχε μια ενδιάφερουσα προσθήκη: μια επιτέλεση που αναπαριστά μια καθολική πομπή του Πάσχα, μόνο που οι *capirotes*²³¹ είναι σε ροζ χρώμα, ενώ το άγαλμα της Παναγίας που περιφέρεται στις πομπές της Μεγάλης Εβδομάδας αποδίδεται με τόσο αφαιρετικό τρόπο, ώστε να θυμίζει το αιδοίο.²³² Το «ανυπότακτο μουνί» [el coño insumiso] όπως ονομάζουν το γλυπτό, βασίζεται σε έναν εικονογραφικό τύπο της Παναγίας μέσα σε αμυγδαλόσχημη δόξα [mandorla], ο οποίος προσομοιάζει το αιδοίο. Τόσο η σάτιρα ενός θρησκευτικού εικονογραφικού τύπου, όσο και η οικειοποίηση ενός θρησκευ-

229 Butler (2016), *ό.π.*, σ.13.

230 Butler, J. (2015). *Bodies in Alliance and the Politics of the Street*. Στο Butler, J. *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Cambridge: Harvard University Press. Butler, J. (2018) *Σημειώσεις για μια Επιτελεστική Θεωρία της Συνάθροισης* (μτφ. Μ. Λαλιώτης). Αθήνα: Angelus Novus.

231 Κουκούλες που καλύπτουν όλο το πρόσωπο και αφήνουν ανοιχτές δύο τρύπες για τα μάτια. Τις φοράνε ορισμένες αδελφότητες που συμμετέχουν στις πομπές της Μεγάλης Εβδομάδας, όπως οι Ναζαρνοί και Φαρισαίοι. Ιστορικά προέρχονται από την περίοδο της Ιεράς Εξέτασης, ενώ στη συνέχεια συνδέθηκαν με τους πολύ πιστούς καθολικούς.

232 Unas 10.000 personas claman contra la violencia machista en una manifestación en Barcelona. (2019, Νοέμβριος 11). *Europa Press*. Ανακτήθηκε από: <https://www.europapress.es/catalunya/noticia-miles-personas-marchan-barcelona-contra-violencia-machista-20191125191858.html>.

τικού τελετουργικού -στο οποίο μέχρι πριν από δέκα χρόνια υπήρχαν περιορισμοί στη συμμετοχή των γυναικών-, συντελούν στην επιτυχία της δράσης -με κριτήριο την απήχυσή της στον δρόμο και στα μέσα επικοινωνίας.

Η ίδια η επιτέλεση αποτελεί αναπαραγωγή των Πομπών του Ιερού Επαναστατικού Μουνιού, οι οποίες, ξεκινώντας από την Ισπανία το 2014, αναπαρήχθησαν στη Βραζιλία και στην Αργεντινή. Μέσα από την εναλλακτική οικειοποίηση των λαϊκών και θρησκευτικών συμβόλων, στην οποία θα επανέλθουμε παρακάτω, οι δράσεις αυτές μιλούν για τα αναπαραγωγικά δικαιώματα, ενώ καταδεικνύουν την πολιτική ισχύ της Καθολικής Εκκλησίας στις αποφάσεις που εναντιώνονται στα δικαιώματα των γυναικών.²³³ Καθώς η Πομπή του Ιερού Επαναστατικού Μουνιού που πραγματοποιήθηκε στη Σεβίλλη τον Απρίλιο του 2019 κατέληξε σε νομικές και προσωπικές διώξεις για τις συμμετέχουσες, η επανάληψή τους στη Βαρκελώνη λίγους μήνες αργότερα είναι μια πράξη αλληλεγγύης και αντίστασης. Η αναμετάδοση της επιτέλεσης στα ψηφιακά μέσα ενέπνευσε την αναπαραγωγή της από πόλη σε πόλη, μέσα σε διαφορετικά συμπραζόμενα, ενώ η επανάληψη δημιουργεί ικότητα στα ψηφιακά μέσα. Μέσα από αυτό το παράδειγμα φαίνεται πώς ο *χώρος της εμφάνισης* για την πολιτική δράση εκτείνεται από τον δρόμο στις ψηφιακές πλατφόρμες και αντίστροφα.

Όταν μιλάει η Arendt για τον *χώρο της εμφάνισης*, δεν αναφέρεται σε έναν ουδέτερο και αμετάβλητο χώρο, αλλά στον χώρο που παράγεται μεταξύ των συναθροισμένων, ο οποίος δημιουργείται με την κοινή δράση και τον λόγο, που μπορεί να βρίσκεται σχεδόν οπουδήποτε και οποτεδήποτε.²³⁴ Η Butler ενισχύει την ιδέα αυτή, τονίζοντας ότι το σώμα που αντιστέκεται δρα μέσα σε ένα «δίκτυο σχέσεων», μέσα στην υλική και κοινωνική υποδομή που επιτρέπει τη δράση.²³⁵ Άρα έχει μεγάλη σημασία όχι μόνο το υλικό υπόβαθρο, αλλά και η αλληλεπίδραση μεταξύ συμμετεχόντων. Συνεπώς, όταν μιλάμε για υποδομή, δεν αναφερόμαστε μόνο στους δρόμους της πόλης, αλλά και στα μέσα επικοινωνίας και στις ψηφιακές πλατφόρμες.

Το φεμινιστικό κίνημα -όπως και κάθε εμπειρία ή δραστηριότητα σήμερα- λαμβάνει χώρα μέσα σε έναν εκτεταμένο χώρο συνδεσιμότητας και μη συνδεσιμότητας, ένα σύνολο εμπειριών διαδικτυακών και εκτός σύνδεσης. Αυτό που συμβαίνει στον φυσικό χώρο επηρεάζει τον ψηφιακό και αντίστροφα. Ένα κίνημα που υπάρχει και στο διαδίκτυο μπορεί να προσπελαστεί ανά πάσα στιγμή και από οποιοδήποτε μέρος, άρα αλλάζει η χρονικότητα, η τοποθεσία και η απήχυσή του.

Αυτό δεν σημαίνει ότι εκλείπει το σώμα από τον χώρο της αντίστασης: το σώμα βρίσκεται στη βάση της όπως πάντα. Από τη μία οι χρήστες των ψηφιακών μέσων βρίσκονται σε κάποιο τόπο όπου υφίστανται περιορισμούς στην πρόσβαση των δεδομένων, τη διαδικτυακή συμπεριφορά τους και την ελευθερία του λόγου ανάλογα με τη νομοθεσία και τις εξουσιαστικές δομές που ορίζουν τη ζωή στο συγκεκριμένο τόπο -για παράδειγμα, οι γυναίκες πέφτουν συχνά θύματα διαδικτυακών επιθέσεων

233 Sabuco Cantó, A. & Álvarez Borrero, A. (2020). *The Holy Rebellious Pussy: New Feminist Demands and Religious Confrontations*. Στο P. Shining & N.M. Epple. *Exploring Sexuality and Spirituality, An Introduction to an Interdisciplinary Field*. Leiden/ Boston: Brill Rodopi, σσ. 211-244.

234 Arendt (1958), *ό.π.*, σ. 198.

235 Butler (2016), *ό.π.*, σ. 16.

λόγω του φύλου τους. Από την άλλη, η υλική υποδομή της ψηφιακής τεχνολογίας (καλώδια, σέρβερ, ορυκτές ύλες), υφίσταται και αυτή τους ίδιους γεωπολιτικούς περιορισμούς -για παράδειγμα, έλεγχο και επιτήρηση από την πολιτική εξουσία που έχει πρόσβαση σε αυτήν.

Με άλλα λόγια, έχουμε και εδώ να κάνουμε με ζητήματα ευαλωτότητας του σώματος και πρόσβασης του σώματος στην υλική υποδομή. Τα ψηφιακά μέσα δεν αναπαράγουν απλώς τη διαμαρτυρία, αλλά αποτελούν και το υπόβαθρο όπου εκδηλώνεται και την καθορίζει.

Όμως, ενώ ο χώρος της εμφάνισης στο αστικό πεδίο είναι δημόσιος, στον ψηφιακό κόσμο έχουμε να κάνουμε με ιδιωτικές «περίφρακτες» πλατφόρμες, που καθορίζονται όχι μόνο από την πολιτική εξουσία, αλλά και από την ιδιωτική εταιρεία ψηφιακής τεχνολογίας στην οποία ανήκουν. Τα μέσα κοινωνικής δικτύωσης, όπου λαμβάνει χώρα ένα μεγάλο μέρος της κινηματικής δράσης, βασίζονται σε αλγόριθμους που ευνοούν ένα συγκεκριμένο είδος αλληλεπίδρασης, έντονα εικαστικής με αποσπασματικό λόγο. Έχουμε να κάνουμε με έναν σχετικά καινοφανή «αλγοριθμικό δεσποτισμό», ένα καθεστώς όπου κάποιες φωνές ακούγονται περισσότερο και άλλες περιθωριοποιούνται. Τους όρους θέτουν από τη μία οι «αρχιτέκτονες» του χώρου, συνήθως λευκοί άντρες, που μεταφέρουν τις δικές τους προκαταλήψεις στον αλγόριθμο, και από την άλλη οι εταιρικοί στόχοι, που δεν είναι η ενημέρωση, αλλά η άντληση προσωπικών δεδομένων και η κατανάλωση -τα δύο στοιχεία που παράγουν κέρδος για τα μεγάλα καπιταλιστικά μονοπώλια του ψηφιακού σύμπαντος.

Ως αποτέλεσμα, οι μειονοτικές φωνές αντιμετωπίζουν τις ίδιες προκαταλήψεις και περιορισμούς στον ψηφιακό χώρο που αντιμετωπίζουν και στον φυσικό χώρο. Έτσι, έχουν μόνο μια επιλογή για να διεκδικήσουν την ορατότητα στην ιδιωτική αυτή υποδομή: να προσαρμόσουν την επικοινωνιακή και αισθητική διάσταση του κινήματός τους στους όρους των ψηφιακών μέσων.

Στόχος είναι οι εικόνες και τα μηνύματα του κινήματος να μοιραστούν ευρέως και αυτό να γίνει ικκό. Δανεισμένος από τη βιολογία, ο όρος *ικότητα* [virality], όταν χρησιμοποιείται στο πεδίο των μέσων και της επικοινωνίας, αναφέρεται σε οποιαδήποτε ιδέα, εικόνα, βίντεο ή meme που διαδίδεται ανάμεσα σε χρήστες και δέχεται πολλά σχόλια και αντιδράσεις. Μια ικκή ανάρτηση [viral post] διαχέεται οριζοντίως, που σημαίνει όχι απλώς από την πηγή προς εκατομμύρια χρήστες, όπως θα γινόταν π.χ. με το άρθρο μιας εφημερίδας, αλλά από πολλές πηγές προς πολυάριθμους χρήστες που την αναδημοσιεύουν εκατομμύρια φορές, γνωστοποιώντας τη σε πολύ περισσότερους ανθρώπους. Συνεπώς είναι το κοινό που δημιουργεί την ικότητα, αλλά, για να το κάνει, θα πρέπει το περιεχόμενο να είναι αρκετά εντυπωσιακό για να προξενήσει αυτή την αντίδραση. Το κινήγι για την ικότητα έχει επιφέρει πολλά προβλήματα στην επικοινωνία -όπως για παράδειγμα την κυριαρχία των ψεύτικων ειδήσεων στα μέσα κοινωνικής δικτύωσης- αλλά εδώ θα δούμε πώς χρησιμοποιείται ως «αντάρτικ» στρατηγική επικοινωνίας.²³⁶

Ως παράδειγμα, μπορούμε να δούμε το κίνημα Ni Una Menos [Ούτε μία λιγότε-

236 Grammatikopoulou, C. (2019). Viral Gender Performances. Στο Sollfrank, C. (επιμ.). *The Beautiful Warriors, Technofeminist Praxis in the 21st Century*. New York: Autonomedia. σσ. 89-109.

ρη] που έχει συσπειρώσει εκατομμύρια γυναίκες στους δρόμους και στις ψηφιακές πλατφόρμες στον ισπανόφωνο κόσμο. Το hashtag #niunapamenos, προερχόταν από ένα ποίημα της Susana Chávez από το 1995, που κατήγγειλε τις γυναικοκτονίες στην πόλη Juarez του Μεξικού, με τη φράση «ούτε μία λιγότερη, ούτε μία ακόμα νεκρή»· δυστυχώς, δεκαέξι χρόνια αργότερα και η ίδια η ποιήτρια θα έπεφτε θύμα της ίδιας βίας. Από το 2014 και έπειτα, η φράση χρησιμοποιήθηκε στα μέσα κοινωνικής δικτύωσης εκατομμύρια φορές, προκειμένου να καταγγεληθούν φαινόμενα έμφυλης βίας (αντίστοιχο με το #metoo στον αγγλόφωνο κόσμο)· από εκεί, η αντίσταση συνεχίστηκε στους δρόμους, με εκατοντάδες χιλιάδες γυναίκες οργανωμένες σε ομάδες που κάτω από το ίδιο σύνθημα μάχονταν για ζητήματα που αφορούσαν την έμφυλη βία, τον ρόλο της κοινωνικής αναπαραγωγής, αλλά και τα αναπαραγωγικά δικαιώματα. Με άλλα λόγια, η ίδια φράση μεταπηδά από τον χώρο της ποίησης στα ψηφιακά μέσα και από εκεί στις οργανωμένες φεμινιστικές διαμαρτυρίες στους δρόμους, που παράγουν πολιτική δράση.²³⁷ Η ποιητική φράση που αναπαράγουν στις ψηφιακές πλατφόρμες και φωνάζουν στους δρόμους τα ευάλωτα σώματα, γίνεται πηγή πολιτικής δύναμης και αλλαγής.

Υπάρχουν πολλές πρακτικές που μπορούν να βοηθήσουν στην ικότητα, μέσα στα συμπραζόμενα της διαμαρτυρίας, όπως η καταγραφή της δράσης με οπτικοακουστικά μέσα, τα συνθήματα ή η αλλαγή των φωτογραφιών προφίλ στα μέσα κοινωνικής δικτύωσης.²³⁸ Ως εκ τούτου, η διαδικτυακή παρουσία του κινήματος μπορεί ενίοτε να μοιάζει με μια επιτυχημένη καμπάνια μάρκετινγκ: εντυπωσιακές εικόνες, ομοιογενή μηνύματα, πιασάρικα σλόγκαν και συγκεκριμένα χρώματα. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, η αισθητική της διαμαρτυρίας αποκτά ιδιαίτερα σημαίνοντα ρόλο ως τακτική αντίστασης.

Η αισθητική της αντίστασης

Η αισθητική λοιπόν είναι μια δυναμική διαδικασία που βοηθάει τα αντιστεκόμενα σώματα να συσπειρωθούν και να επικοινωνήσουν τις ιδέες και τα αιτήματά τους αποτελεσματικότερα. Παράλληλα, ενώνει τη φυσική με την ψηφιακή διάσταση του κινήματος, σε ένα συνεχές που δύναται να μεγαλώσει την απήχηση του κινήματος, μέσα από την ικότητα.

Κάθε στοιχείο που χρησιμοποιείται σε μια διαμαρτυρία θα μπορούσε να θεωρηθεί μέρος της αισθητικής του: τα συνθήματα, τα σύμβολα, οι χειρονομίες, τα κυρίαρχα χρώματα, τα αντικείμενα, τα τελετουργικά ή τα χάσταγκ [hashtags] που συνδέονται με μια διαμαρτυρία μπορούν να αναπαραχθούν από διαφορετικές ομάδες σε διαφο-

237 Mason-Deese, L. (2020, Μάρτιος 12). Not One Woman Less - From Hashtag to Strike. *Spheres #6, Politics of Reproduction*. Ανακτήθηκε από: <https://spheres-journal.org/contribution/not-one-woman-less-from-hashtag-to-strike/>

238 Ως παράδειγμα μπορούμε να δούμε το hashtag #metoo, το οποίο χρησιμοποιήθηκε πάνω από 500.000 φορές στο Twitter και 4,7 εκατομμύρια φορές στο Facebook μέσα σε 24 ώρες (στις 15 Οκτωβρίου 2017), από γυναίκες που ήθελαν να μιλήσουν για τη σεξουαλική βία που υπέστησαν, και στη συνέχεια διαδόθηκε σε άλλες γλώσσες και χώρες. Βλ. Grammatikopoulou (2019), *ό.π.*

ρετικά μέρη και να κοινοποιηθούν στους δρόμους και το διαδίκτυο, ξεπερνώντας τα πολιτισμικά και γλωσσικά σύνορα.²³⁹

Κατά μία έννοια, όλα τα στοιχεία της αισθητικής ενός κινήματος θα μπορούσαν να ιδωθούν ως οριακά αντικείμενα.²⁴⁰ Τα οριακά αντικείμενα είναι πράγματα ή ιδέες που μπορεί να έχουν διαφορετικό νόημα για διαφορετικές ομάδες, αλλά παράλληλα μπορούν να αποτελέσουν σημεία επαφής ανάμεσά τους. Μπορούν να φέρουν σε επικοινωνία διαφορετικούς κόσμους, χωρίς απαραίτητα να υπάρχει απόλυτη ομοφωνία ή κατανόηση.²⁴¹ Εκφράζουν την πολλαπλότητα και τη συνύπαρξη διαφορετικών αφηγήσεων και απόψεων, ακόμα και όταν υπάρχουν επιμέρους διαφωνίες. Έχει προταθεί ότι τα οριακά αντικείμενα μπορεί να δημιουργούν ή να συντηρούν ηγεμονίες μέσα σε κοινότητες, καθώς είναι σύνθηρες η μειονοτική ομάδα να δέχεται την ερμηνεία της ηγεμονικής ομάδας σε ό,τι αφορά το αντικείμενο.²⁴² Ωστόσο, στην περίπτωση μας είναι πιο σύνθηρες το αντίθετο: δηλαδή η μειονοτική ομάδα να οικειοποιείται και να νοηματοδοτεί εκ νέου το οριακό αντικείμενο, ορίζοντας τα νέα συμφραζόμενα.

Ως παράδειγμα, μπορούμε να δούμε τις αναφορές στη σύγχρονη ποπ κουλτούρα:²⁴³ αναπαράγοντας εικόνες, χαρακτήρες και αφηγήσεις από την τηλεόραση και τον κινηματογράφο, οι διαδηλώτριες ενισχύουν την ορατότητά τους και επικοινωνούν τα αιτήματά τους μέσα από αυτά τα «οριακά αντικείμενα», τα οποία στα μάτια των θεατών είναι ήδη συνυφασμένα με την ευαλωτότητα και την αντίσταση.

Η κόκκινη ρόμπα και το λευκό καπέλο αποτελούν για τις ακτιβίστριες που μάχονται για τα αναπαραγωγικά δικαιώματα ό,τι αποτελούσε η μάσκα του Guy Fawkes για τους διαδηλωτές το 2011 (τους Αγανακτισμένους στην Ισπανία και στην Ελλάδα, το Occupy Wall street και την Αραβική Άνοιξη). Το κοστούμι προέρχεται από το μυθιστόρημα της Margaret Atwood, με τίτλο *Η ιστορία της θερααινίδας* [The Handmaid's Tale], το οποίο έγινε γνωστό από την τηλεοπτική του μεταφορά, και αναφέρεται σε μια δυστοπική κοινωνία όπου οι γυναίκες είναι σεξουαλικές σκλάβες υποχρεωμένες να κυοφορούν και να γεννούν. Ως τέτοιο, έχει χρησιμοποιηθεί σε φεμινιστικές διαμαρτυρίες για το δικαίωμα στην άμβλωση στις Ηνωμένες Πολιτείες, στον Καναδά, στο Ηνωμένο Βασίλειο, στην Ιρλανδία, στην Κροατία και στην Πολωνία.²⁴⁴ Η κόκκινη

239 McGarry, A., Erhart, I., Eslan-Ziya, H., Jenzen, O. & Korkut, U. (2020). *The Aesthetics of Global Protest, Visual Culture and Communication*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

240 Dicenta, M. (2019, Μάρτιος 13). The Abortion Green Scarf as a Boundary Object: Beyond the Curse of the Left. *Somatosphere*. Ανακτήθηκε από <http://somatosphere.net/2019/the-abortion-green-scarf-as-a-boundary-object-beyond-the-curse-of-the-left.html/>

241 Star, S. & Griesemer, J. (1989). Institutional Ecology, 'Translations' and Boundary Objects: Amateurs and Professionals in Berkeley's Museum of Vertebrate Zoology, 1907-39. *Social Studies of Science*. 19 (3): 387-420. <https://doi.org/10.1177/030631289019003001>

242 Huvila, I. (2011). The politics of boundary objects: hegemonic interventions and the making of a document. *JASIST*, 62 (12), 2528-2539. <https://doi.org/10.1002/asi.21639>.

243 Flores-Márquez, D. (2020). Estéticas activistas: cultura mediática y resonancia en las movilizaciones contemporáneas. *Dígitos. Revista de Comunicación Digital*, 6, σσ. 181-196. DOI: 10.7203/rd.v1i6.175.

244 Beaumont, P. & Holpuch, A. (2018, Αύγουστος 3) How The Handmaid's Tale dressed protests across the world. *The Guardian*. Ανακτήθηκε από: <https://www.theguardian.com/world/2018/aug/03/how->

ρόμπα γίνεται ένα οριακό αντικείμενο που μιλάει για τα αναπαραγωγικά δικαιώματα, ακόμα και αν δεν πουν τίποτα οι διαμαρτυρόμενες. Από την άλλη, οι κοκκινοντυμένες μορφές δημιουργούν δυνατές εικόνες με μιμητικές ιδιότητες για τα μέσα κοινωνικής δικτύωσης· γι' αυτό οι περαστικοί που τις βλέπουν στον δρόμο τραβούν φωτογραφίες και τις μοιράζονται με τις επαφές τους. Έτσι, οι σκηνές της διαμαρτυρίας γίνονται ιικές και πυροδοτούν περαιτέρω επιτελεστικές διαμαρτυρίες σε διαφορετικά σημεία του κόσμου. Είναι ο ίδιος μηχανισμός που είδαμε και στην Πομπή του Ιερού Επαναστατικού Μουνιού, όπου η οικειοποίηση ενός αναγνωρίσιμου συμβόλου της λαϊκής και θρησκευτικής παράδοσης είχε ως αποτέλεσμα την ιική αναπαραγωγή των πομπών στα ψηφιακά μέσα και στους δρόμους. Οι διαμαρτυρόμενες «θεραπευνίδες» χρησιμοποιούν ένα στοιχείο που στην ποπ κουλτούρα είναι ταυτισμένο με την ευαλωτότητα -την κόκκινη ρόμπα- για να το μετατρέψουν σε σύμβολο αντίστασης.

Σε άλλες περιπτώσεις, το οριακό αντικείμενο αποτελεί το σημείο επαφής ανάμεσα σε διαφορετικά κινήματα στον χρόνο. Τα σώματα που μάχονταν για τη νομιμοποίηση των αμβλώσεων στην Αργεντινή χρησιμοποίησαν ένα πράσινο μαντίλι διακοσμημένο με την απεικόνιση ενός λευκού μαντιλιού ως σημείο αναφοράς στις πορείες αλλά και στα μέσα κοινωνικής δικτύωσης. Το σύμβολο αυτό ήταν άμεση αναφορά στα λευκά μαντίλια που φορούσαν στο κεφάλι οι Μπτέρες της Πλατείας του Μαΐου, οι οποίες από τα τέλη της δεκαετίας του 1970 και έπειτα συγκεντρώνονταν στην ομώνυμη πλατεία του Μπουένος Άιρες για να ζητήσουν την ασφαλή επιστροφή των παιδιών τους, που είχαν απαχθεί από το καθεστώς της δικτατορίας. Μέσα από την επανάληψη -με διαφοροποίηση- του αρχικού συμβόλου, καταφέρνουν να συνδεθούν με ένα προγενέστερο γυναικείο κίνημα και να του δώσουν συνέχεια.²⁴⁵

Παρομοίως, οι ομπρέλες γίνονται το οριακό αντικείμενο που ενώνει τις Πολωνές διαδηλώτριες ενάντια στον νόμο κατά των αμβλώσεων το 2016 και τις σουφραζέτες της απεργίας της Ομπρέλας του 1918, οι οποίες είχαν διεκδικήσει επιτυχημένα το δικαίωμα στην ψήφο, χτυπώντας τις ομπρέλες τους στο πεζοδρόμιο έξω από το σπίτι του αρχηγού του κράτους Józef Piłsudski. Έτσι, μέσα από την επιλογή του διαχρονικού αυτού συμβόλου, γίνεται προφανές ότι οι «μαύρες διαμαρτυρίες» του 2016 δεν είναι μεμονωμένα περιστατικά, αλλά μέρος ενός συνεχιζόμενου φεμινιστικού αγώνα για την κατάκτηση ίσων δικαιωμάτων. Αυτό επιβεβαιώνεται και από το γεγονός ότι επέλεξαν για τη δεύτερη «μαύρη διαμαρτυρία» την 25η Οκτωβρίου, επέτειο της απεργίας των γυναικών στην Ισλανδία το 1975, δημιουργώντας μια νοητή γραμμή που ενώνει τον πολωνικό φεμινισμό με το διεθνές φεμινιστικό κίνημα.²⁴⁶

Άλλωστε, το χρώμα που επισφραγίζει την αισθητική της διαμαρτυρίας τους είναι το μαύρο, που συμβολίζει την απεργία σε μια πρώτη ανάγνωση, αλλά και το πένθος για την απώλεια, σε μια δεύτερη. Το χρώμα αυτό αποτυπώνεται στα ρούχα που φορούσαν τα αντιστεκόμενα σώματα, και στο φόντο για τις φωτογραφίες προφίλ των

[the-handmaids-tale-dressed-protests-across-the-world](#)

245 Dicenta (2019), *ό.π.*

246 Basia Sliwinska, B. (2018). Mobile Places and the 'Cyborg Body': Feminine Embodied Net-community of #CzarnyProtest/ #blackprotest'. Στο M. Bohr. & B. Sliwinska. *The Evolution of the Image: Political Action and the Digital Self*. New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315442921>.

μέσων κοινωνικής δικτύωσης, μαζί με το χάσταγκ #CzarnyProtest/ #blackprotest. Έτσι, παράλληλα με την επιτυχημένη πορεία της διαμαρτυρίας στους δρόμους -με περισσότερες από εκατόν είκοσι χιλιάδες διαμαρτυρόμενα σώματα στην Πολωνία και πολυάριθμες αλληλέγγυες συγκεντρώσεις διεθνώς- η Μαύρη Διαμαρτυρία έγινε ιική στα μέσα κοινωνικής δικτύωσης, μέσα από τις φωτογραφίες, τα βίντεο, τα συνθήματα της διαδήλωσης, αλλά και τις διαδικτυακές ενέργειες των συμμετεχόντων.

Η αισθητική του κινήματος κάποτε σχεδιάζεται από πριν, όπως το πράσινο μαντήλι που επιλέχθηκε πολύ συνειδητά για τον συμβολισμό του, και κάποτε προκύπτει αυθόρμητα. Τον Αύγουστο του 2019 ξέσπασαν αντιδράσεις στο Μεξικό, μετά το βιασμό ενός ανήλικου κοριτσιού από τέσσερις αστυνομικούς, που δεν αντιμετώπισαν ποτέ νομικές συνέπειες για το έγκλημά τους.²⁴⁷ Σε μία χώρα όπου η έμφυλη βία καταλήγει σε δέκα γυναικοκτονίες ημερησίως, οι διαδηλώσεις κατά της αστυνομικής βίας και ατιμωρησίας πήραν μεγάλες διαστάσεις μετά το συμβάν. Όταν οι διαμαρτυρόμενες πέταξαν ροζ γκλίτερ στο κοστούμι του γραμματέα των αστυνομικών δυνάμεων και στο γραφείο του εισαγγελέα, η επανάσταση είχε αποκτήσει το σύμβολό της. Το ροζ γκλίτερ, από παιδικό παιχνίδι, γίνεται όπλο επίθεσης· από σύμβολο της ευαλωτότητας μετατρέπεται σε σύμβολο αντίστασης, αφήνοντας ορατά ίχνη στους δρόμους και στα πρόσωπα.

Μέσα από τα παραπάνω παραδείγματα γίνεται φανερή η σημασία της αισθητικής της διαμαρτυρίας για την επιτυχημένη πορεία της. Πρώτον, η αισθητική (χρώματα, αντικείμενα ή δράσεις), διαχωρίζει ό,τι αποτελεί τη διαμαρτυρία από αυτό που συμβαίνει στον περιβάλλοντα χώρο -φυσικό ή ψηφιακό- ως νοητό όριο. Αυτό έχει ιδιαίτερη σημασία για τις ψηφιακές πλατφόρμες, όπου το οπτικό υλικό και τα συνθήματα της αντίστασης παρουσιάζονται ανακατεμένα με κάθε είδους αναρτήσεις· ως εκ τούτου, η αισθητική συντελεί στο να ξεχωρίσει η δράση, δηλαδή να οριοθετηθεί ο πολιτικός χώρος της αντίστασης, και να τραβήξει το ενδιαφέρον ενός ευρύτερου κοινού. Δεύτερον, η ομοιογένεια μεταξύ των συμμετεχουσών τις βοηθάει να δρουν όχι ως ένα ενιαίο ή ομοιογενές σώμα, αλλά ως ένα δίκτυο σχέσεων, όπως θα το χαρακτήριζε η Butler. Τρίτον, ενισχύουν το οπτικό αποτύπωμα της διαμαρτυρίας στα μέσα κοινωνικής δικτύωσης, σαν να ήταν «εικόνες-χάσταγκ» για τις διαμαρτυρίες, βοηθώντας τις εικόνες που αφορούν τη διαμαρτυρία να ξεχωρίσουν και να γίνουν ικές. Τέταρτον, βοηθούν την αναπαραγωγή της διαμαρτυρίας στον δρόμο, σε άλλες πόλεις, από άτομα που θέλουν να υποστηρίξουν το κίνημα. Τέλος, ενισχύουν τον επιτελεστικό χαρακτήρα της διαμαρτυρίας.

Η επιτέλεση ως πρακτική αντίστασης

Παρ' όλο που πολλές μορφές τέχνης εκφράζουν πολιτικές αντίστασης, η επιτέλεση έχει ιδιαίτερα σημαίνοντα ρόλο μέσα σε αυτές. Ίσως επειδή την ώρα της επιτέλεσης οι περφόρμερς βάζουν το σώμα τους μπροστά, ως μέσο εκδήλωσης της αντίστασης,

247 Valencia, A. (2019, Οκτώβριος) La revolución brillantina en México al amparo de la posmodernidad. *Feminopraxis, Mujeres Accionando Feminismos*. Ανακτήθηκε από: <https://feminopraxis.com/2019/10/01/la-revolucion-brillantina-en-mexico-al-amparo-de-la-posmodernidad/>

καθιστώντας το ευάλωτο. Ακόμα και όταν η επιτέλεση πραγματοποιείται από ένα άτομο μονάχα, και πάλι οι θεατές συμμετέχουν στη δράση με την παρουσία τους. Άρα η επιτέλεση είναι η κατ' εξοχήν πολιτική τέχνη γιατί δημιουργεί τον αρεντιανό χώρο της εμφάνισης, το πολιτικό πεδίο, ανάμεσα στα σώματα που συμμετέχουν ή παρακολουθούν. Όπως τονίζει η Judith Butler,

Ένα σώμα από μόνο του δεν μπορεί να εγκαθιδρύσει τον χώρο της εμφάνισης, αλλά αυτή η δράση, αυτή η επιτελεστική άσκηση συμβαίνει μόνο «μεταξύ» των σωμάτων, σε έναν χώρο που αποτελεί το κενό μεταξύ του δικού μου σώματος και του σώματος κάποιου άλλου. Με αυτό τον τρόπο, το σώμα μου δεν δρα μόνο του, όταν δρα πολιτικά. Πραγματικά, η δράση προέκυψε από το «μεταξύ», μια χωρική μορφή για μια σχέση που την ίδια στιγμή ενώνει και διαφοροποιεί.²⁴⁸

Μέσα από αυτό το πρίσμα, της επιτέλεσης ως τρόπου δημιουργίας του πολιτικού χώρου, μπορούμε να δούμε και το *Un violador en tu camino* [Ένας Βιαστής στον Δρόμο σου], μια ανοιχτή, συλλογική επιτέλεση που οργάνωσε αρχικά η Χιλιανή ομάδα Las Tesis.²⁴⁹

Η επιτέλεση αυτή αποκρυσταλλώνει τον επαναστατικό αναβρασμό της περιόδου στη χώρα αλλά και τη φεμινιστική αντίσταση των τελευταίων χρόνων στη Λατινική Αμερική -για παράδειγμα το κίνημα #niunapameos στο οποίο αναφερθήκαμε πιο πάνω. Από τον Οκτώβριο του 2019 χιλιάδες διαδηλώτριες και διαδηλωτές κατέβηκαν στους δρόμους στη Χιλή, αρχικά με αφορμή την αύξηση της τιμής στα μέσα μαζικής μεταφοράς, και στη συνέχεια ζητώντας τη δημοκρατικοποίηση του Συντάγματος της χώρας, κατάλοιπο της εποχής του Pinochet. Για τις διαδηλώτριες, το φύλο τους είχε ως συνέπεια να είναι πιο ευάλωτες από τους συνδιαδηλωτές τους, όπως μαρτυρούν οι πολλαπλές καταγγελίες για βασανιστήρια και σεξουαλικές επιθέσεις από τους αστυνομικούς.²⁵⁰ Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, οι στίχοι της επιτέλεσης περιγράφουν την τρέχουσα πραγματικότητα, όμως πηγαινούν πέρα από αυτή, εκφράζοντας προσωπικές και συλλογικές εμπειρίες, καθώς και φεμινιστικές θεωρίες για τη συστημική βία:

Η πατριαρχία ο δικαστής
Από τη γέννηση κριτής
Και η δική μας τιμωρία
Είναι η αόρατή σου βία

248 Butler (2015), *ό.π.*, σ. 77.

249 Serafini, P. (2020). A rapist in your path: Transnational feminist protest and why (and how) performance matters. *European Journal of Cultural Studies*. DOI: 10.1177/1367549420912748.

250 Tapia, J. (2019, Νοέμβριος 1). Violaciones, tocamientos y abusos: las denuncias por violencia sexual contra policías y militares en las protestas de Chile. *El Diario*. Ανακτήθηκε από https://www.eldiario.es/internacional/violencia-agentes-desnudamientos-torturas-violaciones_1_1279837.html

Η πατριαρχία ο δικαστής
 Από τη γέννηση κριτής
 Και η δική μας τιμωρία
 Είναι η φανερή σου βία

Είναι γυναικοκτονία
 Του δολοφόνου η ασυλία
 Είναι εξευτελισμός
 Πολλαπλός βιασμός²⁵¹

Το φταίξιμο δεν είν' δικό μου,
 Ό,τι και αν φορούσα, όπου κι αν βρισκόμουν
 Ο βιαστής ήσουν εσύ
 Ο βιαστής είσαι εσύ

Είναι οι μπάτσοι
 Οι δικαστές
 Είναι το κράτος
 Οι βουλευτές

Το κράτος της καταστολής
 Είναι ο μάτσο βιαστής
 Ο βιαστής ήσουν εσύ
 Ο βιαστής είσαι εσύ

Γλυκά κοιμήσου, αθώο κορίτσι
 Και μη σε νοιάζει για το ληστή
 Στα όνειρά σου, μπάτσος ιππότης,
 σε προστατεύει από το βιαστή
 Ο βιαστής είσαι εσύ.

Η επιτέλεση στηρίζεται στο συγχρονισμένο χορό και τραγούδι της ομάδας, με απλές χορευτικές κινήσεις και αναπαραστατικές χειρονομίες -για παράδειγμα την αναπαράσταση μιας σύλληψης από την αστυνομία. Οι συμμετέχουσες φοράνε μαύρα μαντήλια στα μάτια, ως υπενθύμιση των τραυματισμών στα μάτια που υπέστησαν εκατοντάδες διαδηλωτές και διαδηλώτριες από την αστυνομία, και πράσινα μαντήλια στον καρπό του χεριού ή στον λαιμό, ως σύμβολο αλληλεγγύης στις φεμινιστικές διαδηλώσεις της Αργεντινής υπέρ των αναπαραγωγικών δικαιωμάτων. Η επιτέλεση είναι πολύ λιτή αλλά η δύναμή της στηρίζεται ακριβώς σε αυτή την απλότητα, που δι-

251 Παραπάνω παραθέτω τη μετάφραση, όπως παρουσιάστηκε στα ελληνικά, που ακολουθεί αρκετά κοντά το πρότυπο, εκτός από αυτά τα σημεία που επισημαίνω εδώ. Στο αυθεντικό κείμενο: «είναι αφανισμός / είναι ο βιασμός [...] είναι το κράτος / ο πρόεδρος [...] γιατί στα όνειρά σου γλυκός και χαμογελαστός ξαγρυπνά ο μπάτσος εραστής σου».

ευκολύνει τη μετάφρασή της σε διαφορετικά συμφραζόμενα, την ερμηνεία από πολύ μεγάλες ομάδες και, τελικά, την ική της πορεία, αρχικά στα μέσα κοινωνικής δικτύωσης και στη συνέχεια στις πλατείες του κόσμου.

Η δράση παρουσιάστηκε για πρώτη φορά στο Βαλπαράϊσο της Χιλής, στις 20 Νοεμβρίου του 2019, στο πλαίσιο των διαδηλώσεων για τη δημοκρατικοποίηση του συντάγματος. Λίγες μέρες αργότερα παρουσιάστηκε στο Σαντιάγο, την ημέρα της Εξάλειψης της Βίας κατά των Γυναικών. Μέσα σε δύο εβδομάδες, στις 6 Δεκεμβρίου του ίδιου έτους, η επιτέλεση είχε πάρει επικές διαστάσεις, με περισσότερα από δέκα χιλιάδες σώματα να τραγουδούν και να χορεύουν συγχρονισμένα στο εθνικό στάδιο του Σαντιάγο.

Σε αυτό το σημείο, η επιτέλεση είχε γίνει ήδη ική στα μέσα κοινωνικής δικτύωσης, με φωτογραφίες και βίντεο από τη δράση να κυκλοφορούν ευρέως σε παγκόσμιο επίπεδο. Ως αποτέλεσμα, μέσα σε λίγες μόνο μέρες, είχαν ήδη οργανωθεί παρόμοιες επιτελέσεις σε όλο τον κόσμο, που με τη σειρά τους έγιναν ικές στα μέσα κοινωνικής δικτύωσης και ενέπνευσαν ακόμα περισσότερες: στο Μεξικό, στην Κολομβία, στο Περού, στη Βραζιλία, στην Ισπανία, στη Γαλλία, στη Γερμανία, στην Ινδία, στο Ηνωμένο Βασίλειο, στο Μπαγκλαντές, στον Λίβανο, στις Ηνωμένες Πολιτείες της Αμερικής, στην Ελλάδα και στην Τουρκία.

Από χώρα σε χώρα, οι στίχοι, ο ρυθμός, η χορογραφία και στοιχεία της ενδυμασίας, όπως τα μαύρα μαντήλια στα μάτια, επαναλαμβάνονταν, όμως με διαφοροποιήσεις που εγγράφονταν στους τοπικούς αγώνες των γυναικών για ίσα δικαιώματα. Στο Μεξικό, χιλιάδες γυναίκες χρησιμοποίησαν την επιτέλεση ως μέσο για να καταγγείλουν τη συνεχιζόμενη βία κατά των γυναικών και τις γυναικοκτονίες, διαφοροποιώντας ελαφρά τους στίχους, για να καταγγείλουν την εμπλοκή του κλήρου στην έμφυλη βία αλλά και να μιλήσουν για την απελευθερωτική δύναμη της τέχνης του δρόμου.²⁵² Στην Ελλάδα, έγιναν πολλαπλές αναπαραστάσεις, από τη Θεσσαλονίκη έως τα Χανιά, με μεγαλύτερη την επιτέλεση στην πλατεία Συντάγματος: μέσα σε μια φορτισμένη ατμόσφαιρα, μια γυναίκα καλούσε τα ονόματα των γυναικών που έπεσαν θύματα έμφυλης βίας τα τελευταία χρόνια, ενώ οι συμμετέχουσες φώναζαν «Παρούσα!» - μια πρακτική διαμαρτυρίας ιδιαίτερα δημοφιλής στα φεμινιστικά κινήματα της Λατινικής Αμερικής.²⁵³ Στην Κολομβία, πολλές διαδηλώτριες κρατούσαν χαρτιά με τα ονόματα γυναικών που έχασαν τη ζωή τους από την έμφυλη βία, ενώ στα μέσα κοινωνικής δικτύωσης αναπαρήγαγαν τους στίχους της επιτέλεσης παράλληλα με τις προσωπικές τους εμπειρίες έμφυλης βίας.²⁵⁴ Στην Πολωνία, η επιτέλεση πραγματοποιήθηκε στη

252 "El violador eres tú", gritan miles de mujeres en México y alrededor del mundo, contra la violencia machista (2019, Νοέμβριος 11). *Aristegui Noticias*. Ανακτήθηκε από: <https://aristeguinoticias.com/2911/mundo/el-violador-eres-tu-gritan-miles-de-mujeres-en-mexico-y-alrededor-del-mundo-contra-la-violencia-machista-videos/>

253 Συγκέντρωση - Performance των Las Tesis στο Σύνταγμα «Ο βιαστής είσαι εσύ» (2019, Δεκέμβριος 22), *Αθηναϊκό - Μακεδονικό Πρακτορείο Ειδήσεων*. Ανακτήθηκε από: <https://www.amna.gr/home/videos/417530/Sugkentrosi---Performance-ton-Las-Tesis-sto-Suntagma-O-biastis-eisai-esu>

254 Tapia Jáuregui, T. (2019 Δεκέμβριος 16) La performance es solo el principio. *Cerosestenta*. Ανακτήθηκε από: <https://cerosestenta.uniandes.edu.co/el-performance-es-lo-de-menos/>

διάρκεια διαμαρτυριών κατά της απαγόρευσης της άμβλωσης· μάλιστα, προσάρμοσαν τον ρυθμό και τους στίχους του τραγουδιού ώστε να θυμίζει ένα παραδοσιακό πολωνικό νανούρισμα, που λένε οι μητέρες στα παιδιά τους. Στην Ινδία, μία από τις πιο επικίνδυνες χώρες για τις γυναίκες διεθνώς, προστέθηκε άλλη μία στροφή ως αναφορά στην τοπική πραγματικότητα, όπου η κάστα παίζει σημαντικό ρόλο στο πώς αντιδρά η δικαιοσύνη στα ζητήματα βίας κατά των γυναικών: «στο όνομα της κάστας, στο όνομα της θρησκείας, εξαφανιζόμαστε, πέφτουμε θύματα εκμετάλλευσης και κουβαλάμε το χειρότερο είδος βιασμού και βίας στο σώμα μας».²⁵⁵ Στην Τουρκία, η επιτέλεση της Κωνσταντινούπολης αντιμετωπίστηκε με βίαιη καταστολή από τις αστυνομικές δυνάμεις, με πολλές συλλήψεις των συμμετεχουσών, καθώς θεωρήθηκε ότι το τραγούδι ήταν προσβλητικό προς τον πρόεδρο· τελικά, η δράση ολοκληρώθηκε μέσα στο τουρκικό κοινοβούλιο, από γυναίκες νομοθέτριες, που κρατούσαν φωτογραφίες θυμάτων γυναικοκτονιών και χτυπούσαν τα χέρια στα έδρανα.²⁵⁶

Ένα, λοιπόν, από τα σημαντικά στοιχεία που συνέβαλαν στην ιική επιτυχία της επιτέλεσης, ήταν ότι από τη μία μιλούσε για ένα παγκόσμιο πρόβλημα, αυτό της συστημικής βίας, από την άλλη όμως προσαρμοζόταν στην τοπική πραγματικότητα, στον πολιτισμό και στα ιδιαίτερα προβλήματα των γυναικών σε κάθε περιοχή, σε ατομικό και συλλογικό επίπεδο.

Σε ό,τι αφορά την υποδομή της συμμετοχής, αξίζει να τονιστεί η έμφαση στην προσβασιμότητα: ανάμεσα στις συμμετέχουσες ήταν και άτομα με κινητικές δυσκολίες σε αμαξίδιο, ενώ σε πολλές περιπτώσεις οι στίχοι αναπαράγονταν και στη νοηματική γλώσσα.

Παράλληλα, είναι ενδεικτικό της πολιτικής στάσης των συμμετεχουσών ότι οι επιτελέσεις στηρίζονται στην οργάνωση βάσης: σώματα που βλέπουν προηγούμενες αναπαραστάσεις στα κοινωνικά μέσα, παίρνουν την πρωτοβουλία για να οργανώσουν μια τοπική δράση, ανοίγουν την πρόσκληση σε συμμετοχή, οργανώνουν τη χορογραφία και αποφασίζουν για τον χρόνο, τον τόπο και το πλαίσιο της τελικής επιτέλεσης, που παρουσιάζεται ως συλλογική προσπάθεια, όχι ως πνευματική ιδιοκτησία ενός δημιουργού. Γύρω από αυτές τις ομάδες που συγκεντρώνονται για να οργανώσουν την παράσταση, φυτρώνουν περισσότεροι σπόροι αντίστασης. Για παράδειγμα, το Φεβρουάριο του 2020, στη Χιλή γεννιέται ένα νέο πολιτικό κόμμα, το Partido Alternativa Feminista [Κόμμα της Φεμινιστικής Εναλλακτικής Λύσης].

Συμπεράσματα

Το φεμινιστικό κίνημα τα τελευταία χρόνια έχει αποκτήσει μεγάλη ισχύ, τόσο ως αντίδραση σε μια άμεση απειλή κοινωνικής οπισθοδρόμησης, που φέρει η εξάπλωση ακροδεξιών θέσεων προς τον χώρο του πολιτικού κέντρου, όσο και ως συνεχιζόμενος

255 'The rapist is you' arrives in an India shocked by the rape (2019, Δεκέμβριος 8), *Archyde*. Ανακτήθηκε από: <https://www.archyde.com/the-rapist-is-you-arrives-in-an-india-shocked-by-the-rape/>

256 Turkey's women MPs perform viral Chilean anti-rape song in parliament in solidarity with detained activists. (2019, Δεκέμβριος 15), *The New Arab*. Ανακτήθηκε από: <https://english.alaraby.co.uk/english/news/2019/12/15/turkeys-women-mps-perform-chilean-anti-rape-song-in-parliament>

αγώνας για κατάκτηση ίσων δικαιωμάτων. Η δύναμη αυτή οφείλεται σε μεγάλο βαθμό στην επέκταση του φυσικού χώρου προς τον ψηφιακό, δημιουργώντας ένα χωρικό συνεχές, όπου οι διαμαρτυρίες που πραγματοποιούνται στα ψηφιακά μέσα τροφοδοτούν την αντίσταση στον δρόμο και αντίστροφα.

Η αισθητική κατέχει κεντρικό ρόλο στη δημιουργία νέων κινήματων και την πολιτική ισχυροποίηση των φεμινιστικών οργανώσεων: μέσα από τη χρήση αξιωματισμένων χάσταγκ, όπως το #niunapenon, ιδιαίτερων χρωμάτων και συμβόλων, μέσα από την οικειοποίηση αντικειμένων της θρησκευτικής, λαϊκής και ποπ κουλτούρας και την οργάνωση επιτελέσεων, η αντίσταση γίνεται ιική στα μέσα κοινωνικής δικτύωσης. Έτσι, μέσα από τα ψηφιακά μέσα, το τοπικό μεταφέρεται στο παγκόσμιο, ενώ το παγκόσμιο προσαρμόζεται στο τοπικό, ενισχύοντας περισσότερο τη φεμινιστική αντίσταση στον δρόμο. Μέσα από την αισθητική τα αντιστεκόμενα σώματα ξεπερνούν την ευαλωτότητά τους και αποκτούν πολιτική δύναμη.

Φυσικά, οι τακτικές αυτές δεν ακολουθούνται μόνο από το φεμινιστικό κίνημα· είναι κοινές στα κινήματα για πολιτική αλλαγή αλλά και στα αντιδραστικά κινήματα της ακροδεξιάς. Όμως στην περίπτωση του φεμινισμού, η αισθητική αποκτά εξέχοντα ρόλο, για τους λόγους που αναλύθηκαν σε σχέση με τον επικοινωνιακό της ρόλο. Κατ' αρχήν, ενισχύοντας την εικόνα του φεμινιστικού κινήματος στον δρόμο και στα ψηφιακά μέσα, ενδυναμώνει την ορατότητα των γυναικών στον δημόσιο χώρο –οι οποίες συχνά αποκλείονται από αυτόν– και τις βοηθάει να συμμετέχουν στο κίνημα. Αυτό είναι κάτι που ισχύει για όλες τις μειονοτικές ομάδες που χρησιμοποιούν τα αισθητικά μέσα ως «αντάρτικες» τακτικές προώθησης στα ψηφιακά μέσα. Έπειτα, η συστηματική καταπίεση που βιώνουν οι γυναίκες δεν είναι πάντοτε πρόδηλη –είτε επειδή συμβαίνει πίσω από κλειστές πόρτες, είτε επειδή θεωρείται ότι αρμόζει στον «φυσικό» ρόλο των γυναικών– επομένως, μέσα από την οπτικοποίηση των ζητημάτων, η αισθητική τα φέρνει στο προσκήνιο και βοηθάει να γίνουν αντιληπτά και να ανοίξει η συζήτηση γι' αυτά. Επιπλέον, μέσα από την οικειοποίηση θρησκευτικών συμβόλων ή άλλων εικόνων που συνδέονται με την πατριαρχική καταπίεση και τη μετατροπή τους σε ανατρεπτικές εικόνες διαμαρτυρίας, οι φεμινίστριες καταφέρνουν να μεγαλώσουν την απήχηση των μηνυμάτων τους, δείχνοντας παράλληλα την αμφισβήτησή τους προς τις δυνάμεις που στηρίζουν τη γυναικεία καταπίεση. Τέλος, η αισθητική αποτελεί ένα αποτελεσματικό μέσο για παγκόσμια απήχηση φεμινιστικών μηνυμάτων που εκφέρονται σε διαφορετικές γλώσσες μέσα σε διαφορετικά συμφραζόμενα, επιτρέποντας παράλληλα την «μετάφρασή» τους σε διαφορετικές τοπικές πραγματικότητες. Συνεπώς, η αισθητική μαρτυράει μια πολιτική στάση· όπως είδαμε από το παράδειγμα της επιτέλεσης *Ένας βιαστής στον δρόμο σου*, η συμμετοχή σε αυτήν έχει ιδιαίτερη σημασία ως πολιτική διαδικασία. Μέσα από την οργάνωση, τη συλλογική δράση και την «τελετουργία» της επιτέλεσης, ενισχύεται το δίκτυο μεταξύ των αντιστεκόμενων σωμάτων και δημιουργούνται πολιτικές ζυμώσεις που ενισχύουν το κίνημα. Η επιτέλεση δεν αναπαριστά απλώς μια πραγματικότητα, αλλά παράγει μια νέα πραγματικότητα, όπως απέδειξε η επιτυχία του φεμινιστικού κινήματος στην Αργεντινή.

Η ιστορία του κινήματος εξακολουθεί να γράφεται στους δρόμους και στις οθόνες μας, με μαύρο χρώμα και ροζ γκλίτερ.

ΤΕΧΝΟΛΟΓΙΕΣ,
ΕΝΣΩΜΑΤΟΤΗΤΑ ΚΑΙ
ΤΟΠΟΘΕΤΗΜΕΝΕΣ
ΓΝΩΣΕΙΣ



ΤΟΠΟΘΕΤΗΜΕΝΕΣ ΓΝΩΣΕΙΣ: ΤΟ ΖΗΤΗΜΑ ΤΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΣΤΟΝ ΦΕΜΙΝΙΣΜΟ ΚΑΙ ΤΟ ΠΡΟΝΟΜΙΟ ΤΗΣ ΜΕΡΙΚΗΣ ΠΡΟΟΠΤΙΚΗΣ

DONNA HARAWAY

Μετάφραση: Δ. Σαλταμπάσης

Η ακαδημαϊκή και η ακτιβιστική φεμινιστική θεωρητική διερεύνηση επανειλημμένα προσπάθησαν να συμφιλωθούν με το ερώτημα του τι μπορεί να εννοούμε *εμείς* με τον παράξενο και αναπόδραστο όρο «αντικειμενικότητα». Ξοδέψαμε άφθονο τοξικό μελάνι, και χαρτί φτιαγμένο από πολλά δέντρα, για να αποκηρύξουμε δημόσια τι εννοούσαν *αυτοί* και πώς αυτό μας ζημιώνει. Οι υποθετικοί «αυτοί» συνιστούν μια κάποια αόρατη συνωμοσία ανδροκρατών επιστημόνων και φιλοσόφων χορτασμένων από υποτροφίες και εργαστήρια. Οι υποθετικοί «εμείς» είμαστε οι ενσαρκωμένοι άλλοι, που δεν μας επιτρέπεται να μην έχουμε σώμα, συγκεκριμένη οπτική και επομένως μια αναπόφευκτα ακυρωτική και ρυπαρή προκατάληψη, που μας αποκλείει από οποιαδήποτε σοβαρή συζήτηση έξω από τους δικούς μας μικρούς κύκλους όπου ένα περιοδικό «μαζικής» συνδρομής θα μπορούσε να φτάσει σε μερικές χιλιάδες αναγνώστες, η πλειοψηφία των οποίων μισούν την επιστήμη. Τουλάχιστον, εγώ ομολογώ ότι παρανοϊκές φαντασιώσεις και ακαδημαϊκές πικρίες τέτοιου είδους κρύβονται κάτω από ορισμένες πολύπλοκες σκέψεις που έχουν τυπωθεί υπό το όνομά μου στη φεμινιστική βιβλιογραφία για την ιστορία και φιλοσοφία της επιστήμης. Εμείς, οι φεμινίστριες στις διαμάχες περί επιστήμης και τεχνολογίας, είμαστε οι «ομάδες ειδικών ενδιαφερόντων» της εποχής του Reagan στην εξευγενισμένη σφαίρα της επιστημολογίας, όπου, κατά παράδοση, το τι θεωρείται γνώση αστυνομεύεται από τους φιλοσόφους που κωδικοποιούν το γνωσιακό κανονικό δίκαιο. Φυσικά, ομάδα ειδικού ενδιαφέροντος αποτελεί, σύμφωνα με έναν ρηγκανοειδή ορισμό, κάθε συλλογικό ιστορικό υποκείμενο που τολμά να αντισταθεί στον απογυμνωμένο πολιτικό ατομισμό του *Star Wars*, της υπεραγοράς και του μεταμοντέρνου. Ο Max Headroom δεν διαθέτει σώμα· επομένως, εκείνος μόνος «τα πανθ' ορά» στην αυτοκρατορία του

Οικουμενικού Δικτύου του Μεγάλου Επικοινωνητή. Δεν είναι να απορεί κανείς που ο Max διαθέτει απλοϊκή αίσθηση του χιούμορ και μια προ-οιδιπόδεια σεξουαλικότητα χαρούμενα παλινδρομημένη, μια σεξουαλικότητα που εμείς αμφίθυμα -με επικίνδυνη έλλειψη ορθότητας- είχαμε φανταστεί ότι περιοριζόταν αποκλειστικά σε ισόβιους ενοίκους γυναικείων και αποικισμένων σωμάτων και ίσως, επίσης, σε λευκούς χάκερ σε ηλεκτρονική απομόνωση.

Έχω πάντα την εντύπωση ότι οι φεμινίστριες έχουν, από τη μία πλευρά, χρησιμοποιήσει επιλεκτικά και ευέλικτα και από την άλλη παγιδευτεί από τους δύο πόλους μιας ελκυστικής διχοτομίας στο ζήτημα της αντικειμενικότητας. Μιλάω βεβαίως μόνο για μένα την ίδια εδώ, και διατυπώνω την εικασία ότι υπάρχει ένας συλλογικός λόγος για αυτά τα ζητήματα. Πρόσφατες κοινωνικές μελέτες επιστήμης και τεχνολογίας, λόγου χάρη, έχουν προσφέρει ένα ιδιαίτερα ισχυρό επιχείρημα κοινωνικού κονστρουξιονισμού υπέρ κάθε μορφής γνωσιακού ισχυρισμού, βεβαιότατα και ιδιαίτερα των επιστημονικών.²⁵⁷ Σύμφωνα με αυτές τις ελκυστικές απόψεις, καμία προοπτική οποιοδήποτε βρίσκεται εντός δεν είναι προνομιακή, αφού κάθε σχεδιασμός εσωτερικών-εξωτερικών ορίων στη γνώση θεωρητικοποιούνται ως κινήσεις ισχύος, όχι κινήσεις προσέγγισης της αλήθειας. Έτσι, από μια έντονα κοινωνικο-κονστρουξιονιστική προοπτική, γιατί να μας πτοούν οι περιγραφές, εκ μέρους των επιστημόνων, της δραστηριότητας και των επιτευγμάτων τους; Εκείνοι και οι μαϊκήνες τους έχουν συμφέρον να μας ρίχνουν στάχτη στα μάτια. Ταΐζουν τους φοιτητές τους, τα πρώτα χρόνια της μύσής τους, με παραβολές περί αντικειμενικότητας και επιστημονικής μεθόδου, όμως κανείς από εκείνους που ασκούν τις υψηλές επιστημονικές τέχνες δεν

257 Λόγου χάρη, βλ. Knorr-Cetina, K. & Mulkay, M. (επιμ.). (1983). *Science Observed: Perspectives on the Social Study of Science*. London: Sage· Bijker, W.E., Hughes, T.P. & Pinch, T. (επιμ.). (1987). *The Social Construction of Technological Systems*. Cambridge: MIT Press· ιδιαίτερα Latour, B. (1984). *Les microbes, guerre et paix, suivi des irréductions*. Paris: Métailié και (1988). *The Pasteurization of France, Followed by Irreductions: A Politico-Scientific Essay*. Cambridge: Harvard University Press. Αντλώντας από τον *Παρασκευά* (1967) του Michel Tournier (Paris: Gallimard), το *Les microbes* (σ. 171), η μεγαλοφυής και εξοργιστική αφοριστική πολεμική του Latour εναντίον κάθε μορφής αναγωγισμού [reductionism] διατυπώνει ένα ουσιώδες για τις φεμινίστριες επιχείρημα: «Méfiez-vous de la pureté; c'est le vitriol de l'ame» [Προσοχή στην αγνότητα: είναι το βιτριόλι της ψυχής]. Ο Latour δεν είναι κατά τα άλλα σημαντικός θεωρητικός του φεμινισμού, θα μπορούσε όμως να καταστεί τέτοιος μέσω αναγνώσεων εξίσου διαστρεφικών με εκείνες που κάνει ο ίδιος για το εργαστήριο, εκείνο τον υπέροχο μηχανισμό παραγωγής λαθών ταχύτερα από οποιονδήποτε άλλον, και επομένως για την απόκτηση δύναμης για κοσμοϊστορικές αλλαγές. Για τον Latour, το εργαστήριο είναι η σιδηροδρομική βιομηχανία της επιστημολογίας, όπου οι πραγματικές πληροφορίες [facts] μπορούν να μεταφερθούν μόνο πάνω στις ράγες τις τοποθετημένες από το εργαστήριο προς τα έξω. Όποιος ελέγχει τους σιδηροδρόμους ελέγχει και τις γύρω περιοχές. Πώς να ξεχνούσαμε κάτι τέτοιο; Τώρα, όμως, δεν χρειαζόμαστε τόσο τους χρεοκοπημένους σιδηροδρόμους όσο το δίκτυο των δορυφόρων. Στις μέρες μας, οι πραγματικές πληροφορίες μεταφέρονται πάνω σε ακτίνες φωτός. Μέρος των κειμένων του τόμου συμπεριλαμβάνεται σε έκδοση στην ελληνική γλώσσα Ασημακόπουλος, Μ. (επιμ.) (2013). *Διαμορφώνοντας την τεχνολογία, δομώντας την κοινωνία: Η κοινωνική κατασκευή των τεχνολογικών συστημάτων* (μτφ. Γ. Αβραμόπουλος, Δ. Βογιατζής, Κ. Μορφάκης, Γ. Μπινιέτογλου, Ν. Σακελαρίου, Μ. Τόλις, Φ. Τσιαγλώτη). Αθήνα: ΕΜΠ Πανεπιστημιακές Εκδόσεις. Tournier, M. (2008). *Παρασκευάς ή η πρωτόγονη ζωή: μια άλλη γραφή του μυθιστορήματος «Παρασκευάς ή το καθαρτήριο του Ειρηνικού»* (μτφ. Γ.Δ. Ραφτόπουλος). Αθήνα: Πατάκης. (Σ.τ.Ε.)

θα ήθελε να συλληφθεί επ' αυτοφώρω να πράττει με βάση τις εκδοχές των ακαδημαϊκών εγχειριδίων. Οι κοινωνικοί κοστρουξιονιστές καθιστούν σαφές ότι οι επίσημες ιδεολογίες περί αντικειμενικότητας και επιστημονικής μεθόδου αποτελούν ιδιαίτερα κακούς οδηγούς για το πώς φτιάχνεται, ουσιαστικά, η επιστημονική γνώση. Όπως ισχύει και για εμάς τους άλλους, ελάχιστη σχέση έχει τι πιστεύουν, ή λένε, ότι κάνουν οι επιστήμονες και τι πραγματικά κάνουν.

Οι μόνοι που τελικά πιστεύουν πραγματικά και, θεά φυλάξοι, πράττουν σύμφωνα με τα ιδεολογικά προτάγματα της αποσαρκωμένης επιστημονικής αντικειμενικότητας -που διαφυλάσσονται στα αναγνωστικά του δημοτικού και στην εκλαϊκευτική τεχνολογική και επιστημονική βιβλιογραφία- είναι οι μη θετικοί επιστήμονες, ανάμεσά τους και ορισμένοι ιδιαίτερα εύπιστοι φιλόσοφοι. Φυσικά, ο χαρακτηρισμός που χρησιμοποιώ αναφορικά με αυτή την τελευταία ομάδα απηχεί απλά έναν εναπομείναντα επιστημονικό σωβινισμό αποκτημένο από την ταύτιση με τους ιστορικούς των θετικών επιστημών και από την πολλή παρέα με ένα μικροσκόπιο στην αρχή της ενήλικης ζωής, σε μια επιστημονική προ-οιδιπόδεια και νεωτεριστική ποιητική στιγμή, όταν τα κύτταρα έμοιαζαν να είναι κύτταρα και οι οργανισμοί οργανισμοί. Με την άδειά σου, Gertrude Stein. Μετά, όμως, ήρθε ο νόμος του πατέρα και η λύση του στο πρόβλημα της αντικειμενικότητας, λύση που προέκυψε από τις ανέκαθεν απύσυχες αναφορές σημαινόμενων που έχουν αναβληθεί, διαιρέσεις υποκειμένων, ένα ατέλειωτο παιχνίδι σημαινόντων. Ποιος δεν θα μεγάλωνε στραβά έτσι; Το φύλο, η φυλή, ο κόσμος ο ίδιος - όλα μοιάζουν συνέπειες περιδινήσεων σε ένα παιχνίδι σηματοδότησης σε ένα κοσμολογικό πεδίο εξουσίας.

Εν πάση περιπτώσει, οι κοινωνικοί κοστρουξιονιστές θα μπορούσαν να ισχυριστούν ότι το ιδεολογικό δόγμα της επιστημονικής μεθόδου και οι μακροσκελείς φιλοσοφικές αναλύσεις περί επιστημολογίας μαγειρεύτηκαν ώστε να μας αποσπάσουν από το να γνωρίσουμε τον κόσμο *αποτελεσματικά* ασκώντας τις επιστήμες. Από αυτή την άποψη, η επιστήμη -εκεί που παίζεται το πραγματικό παιχνίδι- είναι ρητορική: μια σειρά από προσπάθειες να πεισθούν οι σχετικοί κοινωνικοί παίκτες ότι η κατασκευασμένη γνώση κάποιου οδηγεί σε μια ποθητή μορφή μιας πολύ αντικειμενικής εξουσίας. Τέτοιες προσπάθειες πειθούς πρέπει να λαμβάνουν υπόψη τη δομή των δεδομένων [facts] και τεχνητών γεγονότων [artifacts], καθώς και τους διαμεσολαβημένους μέσω της γλώσσας παίκτες στο παιχνίδι της γνώσης. Εδώ, δεδομένα και τεχνητά γεγονότα αποτελούν μέρος της ισχυρής τέχνης της ρητορικής. Η πρακτική είναι η πειθώ, και η εστίαση είναι, κατά κύριο λόγο, στην πρακτική. Κάθε γνώση είναι ένας συμπυκνωμένος κόμβος σε ένα αγωνιστικό πεδίο εξουσίας. Το ισχυρό πρόγραμμα στην κοινωνιολογία της γνώσης ενώνει τις δυνάμεις του με τα θαυμάσια αλλά και απαίσια εργαλεία της σημειολογίας και της αποδόμησης για να επιμείνουν για τη ρητορική φύση της αλήθειας, συμπεριλαμβανομένης της επιστημονικής αλήθειας. Η Ιστορία είναι μια ιστορία που διηγούνται Δυτικοί ιστοριοδίφες μεταξύ τους· η επιστήμη είναι ένα αμφισβητήσιμο κείμενο και ένα πεδίο εξουσίας· το περιεχόμενο είναι η μορφή.²⁵⁸ Τελεία.

258 Για μια κομψή και ιδιαίτερα βοηθητική ερμηνεία μιας όχι καρτουνίστικης εκδοχής αυτού του επιχειρήματος, βλ. White, H. (1987). *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical*

Αυτά, λοιπόν, για όσους από εμάς θα ήθελαν ακόμη να μιλήσουν περί *πραγματικότητας* με περισσότερη βεβαιότητα από εκείνη που επιτρέπουμε στη Χριστιανική Δεξιά όταν συζητούν για τη Δευτέρα Παρουσία και την ανάληψή τους μακριά από την τελική καταστροφή του κόσμου. Πολύ θα θέλαμε να πιστεύουμε ότι οι εκκλήσεις μας περί πραγματικών κόσμων είναι κάτι παραπάνω από μια απελπισμένη, σπασμωδική κίνηση για να ξεφύγουμε από τον κυνισμό, μια πράξη πίστης, όπως εκείνες κάθε άλλης λατρείας, ασχέτως πόσο χώρο δίνουμε απλόχερα σε όλες τις πλούσιες και πάντοτε ιστορικά συγκεκριμένες διαμεσολαβήσεις μέσω των οποίων εμείς, και οποιοσδήποτε άλλος, είμαστε υποχρεωμένοι να γνωρίσουμε τον κόσμο. Όσο προχωρώ, όμως, στην περιγραφή του ριζοσπαστικού κοινωνικο-κονστρουξιονιστικού προγράμματος και μιας συγκεκριμένης εκδοχής του μεταμοντερνισμού, σε συνδυασμό με τα τοξικά εργαλεία του κριτικού λόγου στις επιστήμες του ανθρώπου, τόσο πιο νευρική γίνομαι. Η εικονοποιία των πεδίων δυνάμεων, των κινήσεων μέσα σε έναν απόλυτα κειμενοποιημένο και κωδικοποιημένο κόσμο, εικονοποιία που αποτελεί την αγαπημένη μεταφορά πολλών επιχειρημάτων περί κοινωνικά διαπραγματευόμενης πραγματικότητας για το μεταμοντέρνο υποκείμενο είναι, ευθύς εξαρχής, μια εικονοποιία υψηλής τεχνολογίας [high-tech] στρατιωτικών πεδίων, αυτοματοποιημένων ακαδημαϊκών πεδίων μάχης, όπου φωτεινές λάμπες που αποκαλούνται παίκτες αποσυνθέτουν (οποία μεταφορά!) η μία την άλλη για να παραμείνουν στο παιχνίδι της γνώσης και της εξουσίας. Τεχνολογική επιστήμη και επιστημονική φαντασία λιώνουν στον ήλιο της λαμπερής (μη) πραγματικότητάς τους - τον πόλεμο.²⁵⁹ Δεν θα έπρεπε να απαιτηθούν δεκαετίες φεμινιστικής θεωρίας για να διαισθανθούμε αυτό τον εχθρό. Η Nancy Hartsock τα έκανε όλα αυτά φως φανάρι στην αντίληψή της περί αφηρημένης αρρενωπότητας.²⁶⁰

Εγώ, και άλλες, ξεκινήσαμε επιθυμώντας ένα δυνατό εργαλείο για την αποδόμηση των ισχυρισμών αληθείας της εχθρικής επιστήμης αναδεικνύοντας τον ριζοσπαστικό ιστορικό καθορισμό, και επομένως το αμφισβητήσιμο, κάθε φλούδας του κρεμμυδιού των επιστημονικών και τεχνολογικών κατασκευών, και καταλήξαμε σε μια επιστημολογική θεραπεία ηλεκτροσόκ, που, μακράν από το να μας κάνει δεκτές στα τραπέζια όπου παίζονται τα μεγάλα στοιχήματα στο παιχνίδι της αμφισβήτησης των δημόσιων αληθειών, μας αφήνει στο τραπέζι με την προκλητή διαταραχή πολλαπλής προσωπικότητας. Θέλαμε έναν τρόπο να πάμε πέρα από την κατάδειξη της προκατάληψης στην επιστήμη (αυτό αποδείχθηκε ευκολάκι, έτσι κι αλλιώς) και πέρα

Representation. Baltimore: Johns Hopkins University Press. Θέλω ακόμη περισσότερα: και ο ανολοκλήρωτος πόθος μπορεί να γίνει ισχυρός κινητήρια δύναμη για αλλαγή των ιστοριών.

259 Στο «Through the Lumen: Frankenstein and the Optics of Re-Origination» (διδ. διατρ. University of California, Santa Cruz, 1988), η Zoe Sofoulis παρήγαγε μια εκθαμβωτική (θα μου συγχωρήσει τη μεταφορά) θεωρητική διαπραγμάτευση της τεχνολογικής επιστήμης, της ψυχανάλυσης της κουλτούρας της επιστημονικής φαντασίας και των μεταφορών [metaphorics] της πίστης στην εξωγήινη ζωή [extraterrestrialism], που περιλαμβάνει επίσης μια θαυμάσια εστίαση στις ιδεολογίες και τις φιλοσοφίες του φωτός, του φωτισμού και της ανακάλυψης στη δυτική μυθολογία [mythics] της επιστήμης και της τεχνολογίας. Το δοκίμιό μου αναθεωρήθηκε σε διάλογο με τα επιχειρήματα και τις μεταφορές της Sofoulis στη διατριβή της.

260 Hartsock, N. (1984). *Money, Sex, and Power: An Essay on Domination and Community*. Boston: Northeastern University Press.

από τον διαχωρισμό των καλών επιστημονικών προβάτων από τις κακές κασίκες της προκατάληψης και της κατάχρησης. Φαινόταν ελπιδοφόρο να κάνουμε κάτι τέτοιο μέσω του δυνατότερου πιθανού κονστρουξιονιστικού επιχειρήματος που να μην αφήνει περιθώριο αναγωγής των ζητημάτων στα δίπολα προκατάληψη-αντικειμενικότητα, χρήση-κατάχρηση, επιστήμη-ψευδοεπιστήμη. Ξεσκεπάσαμε τα δόγματα της αντικειμενικότητας γιατί απειλούσαν την εκκολαπτόμενη αίσθησή μας μιας συλλογικής ιστορικής υποκειμενικότητας και δράσης [agency], και τις «ενσαρκωμένες» μας ερμηνείες της αλήθειας, και καταλήξαμε αγκαλιά με μία ακόμη δικαιολογία για να μη μάθουμε γρι από μετα-νευτώνεια φυσική, και με έναν επιπλέον λόγο να εγκαταλείψουμε τις παλιές φεμινιστικές πρακτικές αυτοβοήθειας, το να επισκευάζουμε οι ίδιες το αυτοκίνητό μας. Μήπως και το αυτοκίνητο ένα κείμενο δεν είναι, έτσι κι αλλιώς; Ας το πάρουν πίσω τα αγόρια.

Μερικές από μας προσπάθησαν να διατηρήσουν σώας τας φρένας σε αυτούς τους καιρούς αποσυναρμολόγησης και απόκρυψης κάνοντας υπομονή μέχρις ότου εμφανιστεί μια φεμινιστική εκδοχή περί αντικειμενικότητας. Εδώ, κινούμενο εν πολλοίς από τους ίδιους πολιτικούς πόθους, βρίσκεται το άλλο γοητευτικό άκρο του προβλήματος της αντικειμενικότητας. Ο ουμανιστικός μαρξισμός μολύνθηκε στην πηγή από τη δομική του θεωρία περί κυριαρχίας της φύσης στην αυτο-κατασκευή του άντρα και από τη συνακόλουθη ανικανότητα σε σχέση με την ιστορικοποίηση οποιασδήποτε γυναικείας δραστηριότητας που δεν δικαιολογούσε αμοιβή. Ο μαρξισμός, όμως, αποτελούσε ακόμη πολλά υποσχόμενη πηγή ως ενός είδους επιστημολογικής φεμινιστικής ψυχικής υγιεινής που αναζητούσε τα δικά μας δόγματα μιας αντικειμενικής οπτικής. Οι μαρξιστικές αφετηρίες πρόσφεραν έναν δρόμο για να καταλήξουμε στις δικές μας εκδοχές επιστημολογικής οπτικής, επίμονης ενσάρκωσης, μια πλούσια παράδοση κριτικής της ηγεμονίας χωρίς αποδυναμωτικούς θετικισμούς και σχετικισμούς, και έναν τρόπο να φτάσουμε σε κομψές θεωρίες διαμεσολάβησης. Ορισμένες μορφές ψυχανάλυσης υπήρξαν αρωγοί σε αυτή την προσέγγιση, ιδιαίτερα η αγγλόφωνη θεωρία των αντικειμενόντροπων σχέσεων [object relations theory], η οποία, μια εποχή, έκανε ενδεχομένως περισσότερα υπέρ του αμερικανικού σοσιαλιστικού φεμινισμού από οτιδήποτε γεννήθηκε από την πένα του Marx ή του Engels, πολύ λιγότερο του Althusser ή άλλου επίδοξου κληρονόμου εκείνων που να ασχολήθηκε με το θέμα της ιδεολογίας και της επιστήμης.²⁶¹

261 Σημαντικά για αυτή τη συζήτηση είναι: Harding, S. (1987). *The Science Question in Feminism*. Ithaca: Cornell University Press· Fox Keller, E. (1984). *Reflections on Gender and Science*. New Haven: Yale University Press· Hartsock, N. (1983). *The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism*. Στο S.Harding και M.B.Hintikka (επιμ.). *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, and Philosophy of Science*. Dordrecht, The Netherlands: Reidel, σσ. 283-310· Flax, J. (1983). *Political Philosophy and the Patriarchal Unconscious*. Στο *Discovering Reality*, σσ. 245-81· και (1987). *Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory*. *Signs*, 12, σσ. 621-43· Fox Keller, E. & Grontkowski, C. (1983). *The Mind's Eye*. Στο *Discovering Reality*, σσ. 207-24· Rose, H. (1986). *Women's Work, Women's Knowledge*. Στο J. Mitchell και A. Oakley (επιμ.). *What Is Feminism? A Re-Examination*. New York: Pantheon, σσ. 161-83· Haraway, D. (1985). *A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s*. *Socialist Review*, 80, σσ. 65-107· και Pollock Petchesky, R. (1987). *Fetal Images: The*

Μια άλλη προσέγγιση, ο «φεμινιστικός εμπειρισμός», συγκλίνει επίσης με τις φεμινιστικές χρήσεις μαρξιστικών πόρων για την ανάπτυξη μιας θεωρίας της επιστήμης που να επιμένει σε νόμιμες σημασίες αντικειμενικότητας και που να παραμένει φιλόπονη απέναντι σε έναν ριζοσπαστικό κονστρουκτιβισμό συζυγή με τη σημειολογία και την αφηγηματολογία.²⁶² Οι φεμινίστριες πρέπει να επιμείνουν σε μια καλύτερη ερμηνεία του κόσμου· δεν αρκεί να δείχνουν τη ριζοσπαστική ιστορική ενδεχομενικότητα και τους τρόπους κατασκευής των πάντων. Εδώ, εμείς, ως φεμινίστριες, βρισκόμαστε αφύσικα ενωμένες με τον λόγο πολλών ενεργών επιστημόνων, οι οποίοι, εντέλει, πιστεύουν σε γενικές γραμμές ότι περιγράφουν και ανακαλύπτουν πράγματα μέσω όλης αυτής της δόμησης και επιχειρηματολογίας τους. Η Evelyn Fox Keller έχει επιμείνει ιδιαίτερα σε αυτό το βασικό ζήτημα, και η Sandra Harding αποκαλεί τον στόχο αυτών των προσεγγίσεων «διάδοχη επιστήμη» [successor science]. Οι φεμινίστριες έχουν συμφέροντα σε ένα εγχείρημα επιστήμης διαδόχων που να προσφέρει μια πληρέστερη, πλουσιότερη, καλύτερη ερμηνεία του κόσμου, ώστε να ζούμε μέσα του καλά και σε κριτική, στοχαστική σχέση με τις πρακτικές κυριάρχησής τις δικές μας και των άλλων και τα άνισα μερίδια προνομίων και καταπίεσης που συνθέτουν το σύνολο των θέσεων. Με όρους παραδοσιακών φιλοσοφικών κατηγοριών, το θέμα είναι ηθικό και πολιτικό μάλλον παρά επιστημολογικό.

Πιστεύω, λοιπόν, ότι το πρόβλημά μου, και πρόβλημά «μας», είναι πώς να έχουμε ταυτόχρονα μια ερμηνεία της ριζικής ιστορικής ενδεχομενικότητας για όλους τους γνωσιολογικούς ισχυρισμούς και τα γνωρίζοντα υποκείμενα, μια κριτική πρακτική για να αναγνωρίζουμε τις ίδιες μας τις «σημειωτικές τεχνολογίες» νοηματοδότη-

Power of Visual Culture in the Politics of Reproduction. *Feminist Studies*, 13, σσ. 263-92.

Ορισμένες πλευρές της συζήτησης περί μοντερνισμού και μεταμοντερνισμού επηρεάζουν τις φεμινιστικές αναλύσεις του προβλήματος της «αντικειμενικότητας». Χαρτογραφώντας το ρήγμα μεταξύ μοντερνισμού και μεταμοντερνισμού στην εθνογραφία και στην ανθρωπολογία -όπου το μεγάλο στοίχημα είναι η έγκριση ή η απαγόρευση κατασκευής συγκριτικής γνώσης ανάμεσα σε διαφορετικές «κουλτούρες»- η Marilyn Strathern διατύπωσε την καίρια παρατήρηση ότι όχι η γραπτή εθνογραφία αλλά η *κουλτούρα* είναι παράλληλη με το έργο τέχνης ως αντικείμενο γνώσης. Τα ρομαντικά και νεωτεριστικά φυσικά-τεχνικά αντικείμενα γνώσης, στην επιστήμη και σε άλλες πολιτιστικές πρακτικές, στέκουν στη μία πλευρά αυτού του διαχωρισμού. Ο μετανεωτερικός σχηματισμός στέκει στην άλλη πλευρά, με την «αντι-αισθητική» του των μόνιμα διαχωρισμένων, αναγομένων σε προβληματική, πάντοτε υποχωρούντων και αναβαλλομένων «αντικειμένων» γνώσης και πρακτικής, ανάμεσά τους σημεία, οργανισμοί, συστήματα, εαυτοί και κουλτούρες. Η «αντικειμενικότητα» σε ένα μεταμοντέρνο πλαίσιο δεν μπορεί να αναφέρεται σε μη προβληματικά αντικείμενα· πρέπει να αναφέρεται σε συγκεκριμένη βιονική πρόσθεση και πάντοτε σε επιμέρους μεταφράσεις. Στη ρίζα της, η αντικειμενικότητα αναφέρεται στην κατασκευή συγκριτικής γνώσης: πώς μπορεί μια κοινότητα να ονομάσει πράγματα ώστε να είναι σταθερά και να μοιάζουν το ένα με το άλλο; Στη μετανεωτερικότητα, αυτή η έρευνα μεταφράζεται σε ένα ερώτημα για την πολιτική του ανασχεδιασμού των ορίων ώστε να κάνουμε μη αθώες συζητήσεις και συνδέσεις. Το διακύβευμα στις διαμάχες περί μοντερνισμού και μεταμοντερνισμού είναι η μορφή των σχέσεων ανάμεσα στα σώματα και στη γλώσσα, και στο εσωτερικό τους. Πρόκειται για ζήτημα εξαιρετικής σημασίας για τις φεμινίστριες. Βλ. Strathern, M. (1987). Out of Context: The Persuasive Fictions of Anthropology. *Current Anthropology*, 28, σσ. 251-81 και (1987, Νοέμβριος). Partial Connections. *Munro Lecture* (Μη δημοσιευμένο χειρόγραφο). Πανεπιστήμιο του Εδιμβούργου.

262 Harding (1987), σσ. 24-26, σσ. 161-62.

σης, και μια σοβαρή δέσμευση για πιστές περιγραφές ενός «πραγματικού» κόσμου, ενός κόσμου που να μπορεί να διαμοιραστεί μερικώς, φίλα προσκείμενος προς τα οικουμενικά εγχειρήματα πεπερασμένης ελευθερίας, υλικής επάρκειας, ενός κάποιου νοήματος στη δυστυχία και μιας περιορισμένης ευτυχίας. Η Harding αποκαλεί αυτό τον αναγκαίο πολλαπλό πόθο ανάγκη για ένα εγχείρημα διάδοξης επιστήμης και μετανεωτερική επιμονή στην αμείωτη διαφορά και στη ριζική πολλαπλότητα τοπικών γνώσεων. Όλα τα συστατικά στοιχεία του πόθου είναι παράδοξα και επικίνδυνα, και ο συνδυασμός τους είναι αντιφατικός αλλά και αναγκαίος. Οι φεμινίστριες δεν χρειάζονται ένα δόγμα αντικειμενικότητας που να υπόσχεται υπερβατικότητα, μια ιστορία που χάνει τα ίχνη των διαμεσολαβήσεων της εκεί ακριβώς όπου κάποιος θα μπορούσε να θεωρηθεί υπεύθυνος για κάτι, ούτε απεριόριστη εργαλειακή δύναμη. Δεν θέλουμε μια θεωρία αθών δυνάμεων αναπαράστασης του κόσμου, όπου η γλώσσα και τα σώματα βυθίζονται αμφότερα στη μακαριότητα της οργανικής συμβίωσης. Ούτε θέλουμε να θεωρητικοποιήσουμε τον κόσμο, και πολύ λιγότερο να δράσουμε μέσα του, υπό τους όρους των Οικουμενικών Συστημάτων, αλλά χρειαζόμαστε πράγματι ένα πανγίγιο δίκτυο συνδέσεων, που να περιλαμβάνει την ικανότητα να μεταφράζουμε, εν μέρει, γνώσεις ανάμεσα σε πολύ διαφορετικές -και διαφορετικής ισχύος- κοινότητες. Χρειαζόμαστε τη δύναμη των μοντέρνων κριτικών θεωριών για το πώς κατασκευάζονται οι σημασίες και τα σώματα, όχι για να αρνηθούμε τις σημασίες και τα σώματα, αλλά για να χτίσουμε σημασίες και σώματα που να έχουν ελπίδα να ζήσουν.

Οι φυσικές, κοινωνικές και ανθρωπιστικές επιστήμες ανέκαθεν ενέχονταν σε ελπίδες όπως αυτές. Επιστήμη σήμαινε αναζήτηση μετάφρασης, μετατρεψιμότητας, κινητικότητας των σημασιών και παγκοσμιοτητας – πράγμα που χαρακτηρίζω ως αναγωγισμό μόνο όταν μία γλώσσα (μαντέψτε ποιου) πρέπει να επιβληθεί ως πρότυπο για όλες τις μεταφράσεις και μετατροπές. Ό,τι κάνει το χρήμα στις διατακτικές, κάνει ο αναγωγισμός στις ισχυρές διανοητικές διατακτικές των οικουμενικών επιστημών. Υπάρχει, στο τέλος τέλος, μία μόνο εξίσωση. Αυτή είναι η μοιραία φαντασίωση που οι φεμινίστριες και άλλοι έχουν εντοπίσει σε κάποιες εκδοχές αντικειμενικότητας, εκείνες που τελούν στην υπηρεσία ιεραρχικών και θετικιστικών διαταγμάτων του τι μπορεί να θεωρηθεί γνώση. Αυτός είναι ένας από τους λόγους που οι θεωρητικές συζητήσεις περί αντικειμενικότητας είναι σημαντικές, μεταφορικά και μη. Δεν είναι οι στόχοι μας η αθανασία και η παντοδυναμία. Θα μας ήταν όμως χρήσιμες κάποιες επιβλητές, αξιόπιστες ερμηνείες των πραγμάτων που να μην ανάγονται σε κινήσεις δύναμης και ανταγωνιστικά, υψηλού γοήτρου παιχνίδια ρητορικής ή σε μια επιστημονικίστικη, θετικίστικη υπεροψία. Αυτό ισχύει είτε μιλάμε για γονίδια, κοινωνικές τάξεις, στοιχειώδη σωματίδια, φύλα, φυλές είτε για κείμενα· ισχύει για τις ακριβείς, φυσικές, κοινωνικές και ανθρωπιστικές επιστήμες, παρά τις ολισθηρές αμφισβησίες των λέξεων «αντικειμενικότητα» και «επιστήμη» καθώς γλιστράμε πάνω στο έδαφος του λόγου. Στις προσπάθειές μας να σκαρφαλώσουμε στον λαδωμένο στύλο που έχει στην κορυφή του ένα χρήσιμο δόγμα αντικειμενικότητας, εγώ και οι περισσότερες άλλες φεμινίστριες στις διαμάχες περί αντικειμενικότητας έχουμε κατά καιρούς, ή ακόμη και ταυτόχρονα, σφικταγκαλιάσει και τα δύο άκρα αυτής της διχοτομίας, τα μέρη της οποίας κατά τη Harding είναι τα εγχειρήματα διάδοξης επιστήμης και οι μετανεωτερικές ερμηνείες της διαφοράς· διχοτομία την οποία έχω περιγράψει αδρομερώς στο παρόν δοκίμιο ως μεταξύ ριζικού κονστρουκτιβισμού-φεμινιστικού κριτικού εμπειρισμού. Είναι, βέβαια,

δύσκολο να σκαρφαλώσεις και από τις δύο άκρες ενός στύλου ταυτόχρονα ή και διαδοχικά. Είναι, επομένως, καιρός να αλλάξουμε τις μεταφορές που χρησιμοποιούμε.

Η επιμονή της όρασης

Θα ήθελα να συνεχίσω σπληνική μεταφορικά σε ένα ιδιαίτερα κακολογημένο στον φεμινιστικό λόγο αισθητηριακό σύστημα: την όραση.²⁶³ Η όραση μπορεί να γίνει χρήσιμη για την αποφυγή δυαδικών αντιθέσεων. Θα ήθελα να επιμείνω στην ενσάρκωμένη φύση κάθε όρασης και έτσι να ανακτήσω το αισθητηριακό σύστημα που έχει χρησιμοποιηθεί για να σημάνει ένα άλμα από το σημαδεμένο [marked] σώμα προς ένα κατακτητικό βλέμμα από το πουθενά. Αυτό είναι το βλέμμα που, μυθικά, εγγράφει όλα τα σημαδεμένα σώματα, που κάνει την κατηγορία του ασημάδευτου [unmarked] να απαιτήσει την ικανότητα να βλέπει και να το βλέπουν, να αναπαραστήσει ενώ δι-αφεύγει της αναπαράστασης. Αυτό το βλέμμα σηματοδοτεί τις αμαρκαρίστες θέσεις του Άντρα και του Λευκού, έναν από τους πολλούς δυσάρεστους, στο φεμινιστικό αυτό, ήχους της λέξης «αντικειμενικότητα», στις επιστημονικές και τεχνολογικές, υστερο-βιομηχανικές, στρατιωτικοποιημένες, ρατσιστικές και ανδροκρατούμενες κοινωνίες, δηλαδή εδώ, στην κοιλιά του θηρίου, στις Ηνωμένες Πολιτείες στα τέλη της δεκαετίας 1980. Θα επιθυμούσα ένα δόγμα ενσάρκωμένης αντικειμενικότητας που να εξυπηρετεί τα παράδοξα και κριτικά φεμινιστικά επιστημονικά εγχειρήματα: φεμινιστική αντικειμενικότητα σημαίνει απλούστατα *τοποθετημένες γνώσεις*.

Τα μάτια έχουν χρησιμοποιηθεί για να σηματοδοτήσουν μια παρά φύση ικανότητα -τελειοποιημένη στην ιστορία της επιστήμης που διατηρεί δεσμούς με τον μιλιταρισμό, τον καπιταλισμό, την αποικιοκρατία και την ανδροκρατία- αποστασιοποίησης του

263 Το διήγημα επιστημονικής φαντασίας του John Varley «The Persistence of Vision» στο Varley, J. (1978). *The Persistence of Vision*. New York: Dell, σσ. 263-316, πρόσφερε εν μέρει την έμπνευση για την ενότητα αυτή. Στο διήγημα, ο Varley κατασκευάζει μια ουτοπική κοινότητα σχεδιασμένη και φτιαγμένη από κωφάλαους. Στη συνέχεια, διερευνά τις τεχνολογίες αυτών των ανθρώπων και άλλες διαμεσολαβήσεις επικοινωνίας, καθώς και τις σχέσεις τους με τα παιδιά και τους επισκέπτες που είναι βλέποντες. Στο διήγημα «Blue Champagne» στο Varley, J. (1986). *Blue Champagne*. New York: Berkeley, σσ. 17-79, ο Varley μεταστοιχείώνει το θέμα για να διερευνήσει την πολιτική της οικειότητας και της τεχνολογίας για μια παραπληγική νέα γυναίκα της οποίας το βιονικό προσθετικό εξάρτημα, η Golden Gypsy, της επιτρέπει την πλήρη κινητικότητα. Επειδή όμως η πανάκριβη συσκευή είναι ιδιοκτησία μιας διαγαλακτικής αυτοκρατορίας επικοινωνίας και ψυχαγωγίας, για την οποία εκείνη εργάζεται ως media star που φτιάχνει «feelies» (ταινίες που μεταδίδουν την αίσθηση της αφής), μπορεί να κρατήσει τον τεχνολογικό, πολύ προσωπικό, ενδυναμωτικό, άλλον εαυτό μόνο σε αντάλλαγμα της συνενοχής της στην εμπορευματοποίηση όλης της εμπειρίας. Ποια είναι τα όριά της στην επανεφεύρεση της εμπειρίας προς πώληση; Άραγε το προσωπικό πολιτικό είναι στον αστερισμό της προσομοίωσης; Ένας τρόπος να αναγνωστούν οι επανειλημμένες διερευνήσεις του Varley, πάντοτε περιορισμένων, εντέλει, ενσάρκωσεων, όντων με διαφορετικούς βαθμούς αρτιμέλειας, προσθετικών τεχνολογιών και σάιμποργκ συναντήσεων με την πεπερασμένη τους φύση, παρά την εξαιρετική τους υπέρβαση των «οργανικών» τάξεων, είναι να βρούμε μια αλληγορία για το προσωπικό και το πολιτικό στον ιστορικό μυθικό χρόνο του ύστερου εικοστού αιώνα, της εποχής της βιο-πολιτικής. Η βιονική πρόσθεση ανάγεται σε ουσιώδη κατηγορία για την κατανόηση των μύχιων πτυχών του εαυτού μας. Η πρόσθεση είναι σημασιοδότηση, είναι ενέργεια σημασιοδότησης και σωματοδότησης, όχι για την υπερβατικότητα, αλλά για μια επικοινωνία φορτισμένη με εξουσία.

γνωρίζοντας υποκειμένου από τους πάντες και τα πάντα στο όνομα του συμφέροντος της απόλυτης εξουσίας. Τα όργανα απεικόνισης στην πολυεθνική, μετανεωτερική κουλτούρα έχουν επιτείνει αυτές τις σημασίες αποσάρκωσης. Οι απεικονιστικές τεχνολογίες φαίνεται να μην έχουν όριο. Το μάτι οποιουδήποτε κοινού πρωτεύοντος θπλαστικού όπως εμείς μπορεί να βελτιωθεί απεριόριστα από συστήματα ηχογραφίας, μαγνητικής τομογραφίας ή γραφικής επεξεργασίας σε συνδυασμό με τεχνητή νοημοσύνη, ηλεκτρονικά μικροσκόπια σάρωσης, τεχνολογίες βελτίωσης χρώματος, δορυφορικά συστήματα παρακολούθησης, οικιακά και επαγγελματικά τερματικά απεικόνισης κινούμενης εικόνας και κινηματογραφικές μηχανές για κάθε χρήση, από την κινηματογράφιση του βλεννογόνου που καλύπτει την κοιλιακή κοιλότητα ενός θαλασσίου σκώληκα που ζει στα αέρια που εκλύονται στο ρήγμα μεταξύ δύο ηπειρωτικών πλακών έως τη χαρτογράφιση ενός πλανητικού ημισφαιρίου σε κάποια άλλη γωνιά του πλιακού συστήματος. Η όραση, σε αυτή την τεχνολογική πανδαισία, καταντάει ανεξέλεγκτη λαιμαργία· τα πάντα μοιάζουν να αναφέρονται όχι μόνο μυθικά στο κόλπο του Θεού, στο να βλέπεις τα πάντα από πουθενά, αλλά εμφανίζονται και να έχουν εισάγει τον μύθο στην κοινή πρακτική. Και, σαν το κόλπο του Θεού, αυτό το μάτι συνουσιάζεται με τον κόσμο για να φτιάξει τεχνοτέρατα. Αυτό η Zoe Sofoulis το αποκαλεί κανιβαλο-μάτι [cannibal-eye] των ανδροκρατικών εξωγήινων εγχειρημάτων για την περιττωματική δεύτερη γέννα.

Ένα αφιέρωμα σε αυτή την ιδεολογία άμεσης, αδηφάγας, γενετικής και απεριόριστης όρασης, της οποίας οι τεχνολογικές διαμεσολαβήσεις δοξάζονται και ταυτόχρονα παρουσιάζονται ως απόλυτα διάφανες, περιλαμβάνεται στον επετειακό τόμο για την εκατονταετηρίδα της National Geographic Society. Ο τόμος ολοκληρώνει την επιθεώρηση της εξερευνητικής φιλολογίας του περιοδικού, που πραγματώνεται στις θαυμάσιες φωτογραφίες του, με δύο κεφάλαια σε αντίστιξη. Το πρώτο αφορά το εξώτερο διάστημα και φέρει την προμετωπίδα: «Η επιλογή είναι σύμπαν ή τίποτε».²⁶⁴ Το κεφάλαιο αυτό εξιστορεί τους άθλους της κατάκτησης του διαστήματος και επιδεικνύει χρωματικά επεξεργασμένα «ενσταντανέ» των εξωπλανητών, συναρμολογημένα από ψηφιοποιημένα σήματα που διάνυσαν τεράστιες αποστάσεις, με στόχο να «βιώσει» ο θεατής τη στιγμή της ανακάλυψης μέσω της άμεσης θέασης του «αντικειμένου».²⁶⁵ Τα θαυμαστά αυτά αντικείμενα φτάνουν σε εμάς ταυτόχρονα ως αδιαμφισβήτητα τεκμήρια του τι απλά υπάρχει, αλλά και ως επιτεύγματα της τεχνολογικής και επιστημονικής παραγωγής. Το επόμενο κεφάλαιο είναι αφιερωμένο στο δίδυμο του εξώτερου διαστήματος, το «εσώτερο διάστημα», και φέρει την επιγραφή: «Η αστρική ύλη πήρε ζωή».²⁶⁶ Εδώ, ο αναγνώστης μυείται στη σφαίρα του απειροελάχιστου, αντικειμενοποιημένου μέσω ακτινοβολίας έξω από τα μήκη κύματος που «κανονικά» αντιλαμβάνονται τα πρωτεύοντα ανθρωποειδή, δηλαδή μέσω ακτίνων λέιζερ και πλε-

264 Bryan, C.D.B. (1987). *The National Geographic Society: 100 Years of Adventure and Discovery*. New York: Harry N. Abrams, σ. 352.

265 Χρωστώ την κατανόηση της εμπειρίας αυτών των φωτογραφιών στον Jim Clifford, University of California at Santa Cruz, ο οποίος εντόπισε την ενθουσιώδη αίσθηση ανακάλυψης μιας νέας γης που εμπνέουν στον θεατή.

266 Bryan (1987), *ό.π.*, σ. 454.

κτρονικών μικροσκοπίων σάρωσης, των οποίων το σήμα έχει υποστεί επεξεργασία ώστε να μεταμορφωθεί στις υπέροχες έγχρωμες απεικονίσεις Τ-λεμφοκυττάρων καθώς αμύνονται στην εισβολή των ιών.

Αυτή η θεώρηση της απεριόριστης όρασης, όμως, είναι φυσικά μια ψευδαίσθηση, ένα κόλπο του Θεού. Θα ήθελα να υποστηρίξω ότι η επιμονή μας, μεταφορικά, στην ιδιαιτερότητα και στην ενσάρκωση κάθε όρασης (αν και όχι απαραίτητα την οργανική ενσάρκωση και συμπεριλαμβανομένης της τεχνολογικής διαμεσολάβησης) και η άρνησή μας να ενδώσουμε στους θελκτικούς μύθους της όρασης ως οδό προς την αποσάρκωση και τη δεύτερη γέννα μάς επιτρέπει να κατασκευάσουμε ένα χρήσιμο, αλλά όχι και αθώο, δόγμα αντικειμενικότητας. Επιθυμώ μια φεμινιστική γραφή του σώματος που μεταφορικά να δίνει και πάλι έμφαση στην όραση, γιατί χρειάζεται να ανακτήσουμε αυτή την αίσθηση ώστε να πλοηγηθούμε ανάμεσα σε όλα αυτά τα απεικονιστικά τεχνάσματα και τις δυνατότητες των μοντέρνων επιστημών και τεχνολογιών που έχουν μεταμορφώσει ριζικά τις διαμάχες περί αντικειμενικότητας. Χρειάζεται να μάθουμε μέσα στο σώμα μας, προικισμένο με την έγχρωμη και στερεοσκοπική όραση των πρωτεύοντων θηλαστικών, πώς να στερεώνουμε το αντικειμενικό στους θεωρητικούς και πολιτικούς σαρωτές μας ώστε να ονομάζουμε πού βρισκόμαστε και πού όχι, σε διαστάσεις νοητικού και φυσικού χώρου που μετά δυσκολίας γνωρίζουμε πώς να ονομάσουμε. Έτσι, όχι και τόσο αφύσικα, η αντικειμενικότητα αποδεικνύεται τελικά ότι αναφέρεται στην ιδιαίτερη και συγκεκριμένη ενσάρκωση και όχι στην ψευδή όραση που υπόσχεται την υπέρβαση κάθε ορίου και κάθε ευθύνης. Το ηθικό δίδαγμα είναι απλό: μόνο η μερική προοπτική υπόσχεται αντικειμενική όραση. Όλα τα δυτικά πολιτιστικά αφηγήματα περί αντικειμενικότητας είναι αλληγορίες των ιδεολογιών που διέπουν τις σχέσεις αυτών που αποκαλούμε νου και σώμα, απόσταση και ευθύνη. Η φεμινιστική αντικειμενικότητα αναφέρεται στον περιορισμένο εντοπισμό και την τοποθετημένη γνώση, όχι στην υπερβατικότητα και τη διαίρεση υποκειμένου-αντικειμένου. Μας επιτρέπει να γίνουμε υπόλογοι για εκείνο που μαθαίνουμε πώς να βλέπουμε.

Αυτά είναι μαθήματα που έμαθα, εν μέρει, κάνοντας βόλτες με τους σκύλους μου και αναρωτώμενη πώς μπορεί να φαίνεται ο κόσμος αν δεν διαθέτεις κεντρικό βοθρίο και παρά με ελάχιστα κύτταρα στον αμφιβληστροειδή για έγχρωμη όραση, αλλά τεράστια περιοχή νευρωνικής επεξεργασίας και αισθητήρων όσφρησης. Είναι ένα μάθημα που το προσφέρουν οι φωτογραφίες που δείχνουν πώς φαίνεται ο κόσμος στα σύνθετα μάτια ενός εντόμου ή ακόμη από τον φακό-μάτι ενός κατασκοπευτικού δορυφόρου ή από ψηφιακώς μεταδιδόμενα σήματα των διαφορών όπως τις αντιλαμβάνεται ο μη επανδρωμένος διαστημικός ανιχνευτής «κοντά» στον Δία τα οποία έχουν μετατραπεί σε έγχρωμες φωτογραφίες λευκωμάτων. Τα «μάτια» που είναι διαθέσιμα στις σύγχρονες τεχνολογικές επιστήμες διαλύουν κάθε έννοια παθητικής όρασης· αυτές οι βιονικές προσθετικές συσκευές μάς δείχνουν ότι όλα τα μάτια, όπως και τα δικά μας, οργανικά μάτια, είναι ενεργά αντιληπτικά συστήματα, που βασίζονται σε μεταφράσεις και συγκεκριμένους τρόπους θέασης, δηλαδή τρόπους ζωής. Δεν υπάρχει αδιαμεσολάβητη φωτογραφία ή παθητική *camera obscura* στις επιστημονικές περιγραφές σωμάτων και μηχανών· υπάρχουν μόνο πολύ συγκεκριμένες οπτικές δυνατότητες, που καθεμιά διαθέτει έναν εξαιρετικά λεπτομερή, ενεργό, επιμέρους τρόπο οργάνωσης κόσμων. Όλες αυτές οι εικόνες του κόσμου δεν πρέπει να αποτελούν αλληγορίες απεριόριστης κινητικότητας και εναλλαξιμότητας, αλλά επιμελώς συγκεκριμένων και

διαφοροποιούμενων αλληγοριών αγάπης και φροντίδας με τις οποίες οι άνθρωποι μαθαίνουν ενδεχομένως πώς να βλέπουν πιστά από την οπτική γωνία ενός άλλου, ακόμη και όταν ο άλλος είναι δική μας μηχανή. Δεν πρόκειται για αποξενωτική απόσταση, αλλά για μια πιθανή αλληγορία φεμινιστικών εκδοχών αντικειμενικότητας. Η κατανόηση του τρόπου με τον οποίο λειτουργούν αυτά τα οπτικά συστήματα τεχνικά, κοινωνικά και ψυχικά θα έπρεπε να είναι ένας τρόπος ενσάρκωσης της φεμινιστικής αντικειμενικότητας.

Πολλά ρεύματα του φεμινισμού επιχειρούν να θεωρητικοποιήσουν τους λόγους να εμπιστευόμαστε ιδιαίτερα τις απόψεις των υποταγμένων [subjugated]: υπάρχουν βάσιμοι λόγοι να πιστέψουμε ότι η όραση είναι καλύτερη κάτω από τις λαμπερές διαστημικές πλατφόρμες των ισχυρών.²⁶⁷ Επαυξάνοντας αυτή την υποψία, το παρόν δοκίμιο αποτελεί ένα επιχείρημα υπέρ των τοποθετημένων γνώσεων και ένα επιχείρημα ενάντια στις διάφορες μορφές μη εντοπίσιμων, και επομένως ανεύθυνων, γνωσιολογικών ισχυρισμών. Ανεύθυνος σημαίνει μη υπόλογος. Η απόκτηση της ικανότητας να βλέπεις από τις περιφέρειες και τα βάθη έχει ένα τίμημα. Ενυπάρχει όμως εδώ και σοβαρός κίνδυνος να εξιδανικεύσουμε και/ή να οικειοποιηθούμε την όραση των λιγότερο ισχυρών ενώ ισχυριζόμαστε ότι βλέπουμε μέσα από τη δική τους οπτική. Το να βλέπουμε από κάτω ούτε είναι κάτι που μαθαίνεται εύκολα ούτε στερείται προβλημάτων, ακόμη και αν «εμείς» «φυσικά» κατοικούμε στο μεγάλο υπέδαφος των υπόδουλων γνώσεων. Οι τοποθετήσεις των υπόδουλων δεν απαλλάσσονται από κριτική αναθεώρηση, αποκωδικοποίηση, αποδόμηση και ερμηνεία: δηλαδή, από τη σημειολογική όσο και ερμηνευτική λειτουργία της κριτικής διερεύνησης. Οι απόψεις των υπόδουλων δεν είναι «αθώες» θέσεις. Αντίθετα, προτιμώνται γιατί κατά κανόνα έχουν τις λιγότερες πιθανότητες να επιτρέπουν την άρνηση του κριτικού και ερμηνευτικού πυρήνα όλης της γνώσης. Έχουν γνώση των λειτουργιών της άρνησης μέσω της απώθησης, της λήθης και της εξαφάνισης - τρόπων να είσαι πουθενά ενώ ισχυρίζεσαι ότι διαθέτεις εποπτεία. Οι υπόδουλοι έχουν πολλές πιθανότητες να καταλαβαίνουν το κόλπο του Θεού και τις εκθαμβωτικές -και επομένως εκτυφλωτικές- λάμπεις του. Οι απόψεις των «υπόδουλων» προτιμώνται γιατί μοιάζουν να υπόσχονται πιο επαρκείς, διαρκείς, αντικειμενικές, μετασχηματιστικές ερμηνείες του κόσμου. Το πώς να βλέπεις από κάτω, όμως, είναι ένα πρόβλημα που απαιτεί επιδεξιότητα με τα σώματα και τη γλώσσα, με τις διαμεσολαβήσεις της όρασης, τουλάχιστον όση και οι «υψηλότερες» τεχνολογικές επιστημονικές απεικονίσεις.

Μια τέτοια προνομιακή τοποθέτηση είναι εκθρική τόσο προς τις διάφορες μορφές σχετικισμού όσο και προς τις περισσότερο ρητά απολυτοποιητικές εκδοχές των ισχυρισμών επιστημονικής αυθεντίας. Η εναλλακτική, όμως, του σχετικισμού δεν είναι η απολυτοποίηση και η ενιαία όραση, που είναι πάντοτε τελικά η αμαρκάριστη κατηγορία που η ισχύς της εξαρτάται από το συστηματικό στένεμα και τη συσκότιση. Η εναλλακτική προς τον σχετικισμό είναι επιμέρους εντοπίσιμες, κριτικές γνώσεις οι

267 Βλ. Haraway, N. (1983) *The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism* και Sandoval, C. *Yours in Struggle: Women Respond to Racism*. Oakland: Center for Third World Organizing. · Harding· και Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/La Frontera*. San Francisco: Spinsters/Aunt Lute.

οποίες διατηρούν τη δυνατότητα δικτύων συνδέσεων, που ονομάζονται αλληλεγγύη στην πολιτική και κοινές συζητήσεις στην επιστημολογία. Ο σχετικισμός είναι ένας τρόπος να είσαι πουθενά ενώ ισχυρίζεσαι ότι βρίσκεσαι παντού εξίσου. Η «ισότητα» της τοποθέτησης είναι μια άρνηση ευθύνης και κριτικής διερεύνησης. Ο σχετικισμός είναι ο τέλειος δίδυμος της απολυτοποίησης στις ιδεολογίες της αντικειμενικότητας· και οι δύο αρνούνται τα διακυβεύματα στην τοποθεσία, στην ενσάρκωση και στη μερική προοπτική· και οι δύο καθιστούν αδύνατο το να δεις καλά. Ο σχετικισμός και η απολυτοποίηση είναι και τα δύο «κόλπα του Θεού» που υπόσχονται εποπτεία από παντού και πουθενά εξίσου και απολύτως – κοινοί μύθοι στη ρητορική που συνοδεύει την Επιστήμη. Ακριβώς όμως στην πολιτική και στην επιστημολογία των επιμέρους προοπτικών είναι που στηρίζεται η πιθανότητα διαρκούς, ορθολογικής, αντικειμενικής διερεύνησης.

Έτσι, μαζί με πολλές άλλες φεμινίστριες, θέλω να υποστηρίξω ένα δόγμα και μια πρακτική αντικειμενικότητας που να μεταχειρίζονται προνομιακά την αμφισβήτηση, την αποδόμηση, την ένθερμη κατασκευή, τις δικτυωμένες συνδέσεις και την ελπίδα για τον μετασχηματισμό των συστημάτων της γνώσης και των τρόπων όρασης. Δεν αρκεί όμως μια οποιαδήποτε μερική προοπτική· πρέπει να είμαστε εχθρικά διακείμενες προς τους εύκολους σχετικισμούς και ολισμούς που δομούνται αθροίζοντας ή υπάγοντας μέρη. Η «ένθερμη αποστασιοποίηση»²⁶⁸ απαιτεί κάτι παραπάνω από αναγνωρισμένη και αυτοκριτική μερικότητα. Πρέπει επίσης να αναζητήσουμε μια προοπτική μέσα από αυτές τις οπτικές γωνίες, που δεν είναι δυνατό να γίνουν εκ των προτέρων γνωστές και οι οποίες υπόσχονται κάτι εντελώς εξαιρετικό, δηλαδή γνώση ικανή να κατασκευάσει κόσμους λιγότερο οργανωμένους από άξονες κυριαρχίας. Από αυτή την άποψη, η αμαρκαρίστη κατηγορία θα εξαφανιζόταν *πραγματικά* - μεγάλη διαφορά από μια απλή επανάληψη μιας ταχυδακτυλογραφικής εξαφάνισης. Το φανταστικό και το ορθολογικό -η οραματική και η αντικειμενική όραση- αιωρούνται δίπλα δίπλα. Πιστεύω ότι η έκκληση της Harding για μια διάδοχη επιστήμη και για μετανεωτερικές ευαισθησίες πρέπει να αναγνωστεί ως επιχείρημα υπέρ της ιδέας ότι το φανταστικό στοιχείο της ελπίδας για μετασχηματιστική γνώση και ο αυστηρός έλεγχος και το κίνητρο της διαρκούς κριτικής διερεύνησης αποτελούν από κοινού το έδαφος για κάθε πειστικό ισχυρισμό αντικειμενικότητας ή ορθολογισμού που να μην κόβει την ανάσα από το πλήθος των αρνήσεων και απωθήσεων. Ακόμη και το αρχείο των επιστημονικών επαναστάσεων μπορούμε να διαβάσουμε με τους όρους αυτού του φεμινιστικού δόγματος ορθολογισμού και αντικειμενικότητας. Η επιστήμη υπήρξε ουτοπική και οραματική από την αρχή· αυτός είναι ένας από τους λόγους που «εμείς» τη χρειαζόμαστε.

Η δέσμευση στην κινητική τοποθέτηση και στην ένθερμη αποστασιοποίηση είναι συνάρτηση της αδυναμίας καλλιέργειας αθώων πολιτικών και επιστημολογιών «ταυτότητας» ως στρατηγικών για να βλέπουμε μέσα από τις οπτικές των υπόδουλων ώστε να βλέπουμε καλά. Δεν μπορεί κάποιος να «είναι» είτε κύτταρο είτε μόριο -ή γυναίκα, αποικισμένο άτομο, εργάτης, κτλ.- αν σκοπεύει να βλέπει και βλέπει από

268 Kuhn, A. (1982). *Women's Pictures: Feminism and Cinema*. London: Routledge & Kegan Paul, σσ. 3-18.

αυτές τις θέσεις κριτικά. Το «είναι» είναι πολύ πιο προβληματικό και ενδεχομενικό. Επίσης, δεν μπορεί κάποιος να μετακινηθεί σε οποιοδήποτε πιθανό σημείο θέασης χωρίς να είναι υπόλογος για αυτή τη μετακίνηση. Η όραση είναι πάντοτε ζήτημα της δύναμης να βλέπεις - και ίσως και της βίας, εκείνης που περιέχουν οι απεικονιστικές πρακτικές μας. Με ποιου το αίμα φτιάχτηκαν τα μάτια μου; Αυτά τα επιχειρήματα αφορούν επίσης και στη μαρτυρία από τη θέση του «εαυτού». Δεν είμαστε άμεσα παρόντες για τον εαυτό μας. Η αυτογνωσία απαιτεί μια σημειωτική-υλική τεχνολογία που να συνδέει σημασίες και σώματα. Η ταυτότητα του εαυτού είναι ένα κακό οπτικό σύστημα. Η σύντηξη είναι μια κακή στρατηγική τοποθέτησης. Τα αγόρια στις επιστήμες του ανθρώπου αποκαλούν αυτή την αμφισβήτηση της παρουσίας του εαυτού «θάνατο του υποκειμένου», οριζόμενο ως ένα μοναδικό σημείο διάταξης της θέλησης και της συνείδησης. Αυτή η κρίση μου φαίνεται παράδοξη. Προτιμώ να ονομάζω αυτή την αμφιβολία διάνοιξη των μη ισομορφικών υποκειμένων, δρώντων υποκειμένων [agents] και επικρατειών ιστοριών, αφάνταστων από την οπτική του κυκλώπειου, αυτο-ικανοποιούμενου οφθαλμού του αρχι-υποκειμένου [master subject]. Το Δυτικό μάτι υπήρξε ουσιαστικά ένα περιπλανώμενο μάτι, ένας φακός που ταξιδεύει. Αυτά τα προσκυνήματα συχνά υπήρξαν βίαια και επέμεναν να έχουν καθρέφτες για έναν κατακτητικό εαυτό - όχι πάντα όμως. Οι δυτικές φεμινίστριες επίσης κληρονομούν μια ορισμένη ικανότητα να μαθαίνουν να συμμετέχουν στην εκ νέου απεικόνιση κόσμων όπου ήρθαν τα πάνω κάτω σε κοσμοϊστορικές αμφισβητήσεις των κυρίαρχων θεάσεων. Δεν χρειάζεται να γίνουν όλα από την αρχή.

Ο διχοτομημένος και αντιφατικός εαυτός είναι εκείνος που μπορεί να διερευνά τις τοποθετήσεις και να είναι υπόλογος, εκείνος που μπορεί να κατασκευάσει και να συμμετάσχει σε έλλογες συζητήσεις και φαντασιακές επινοήσεις που αλλάζουν την Ιστορία.²⁶⁹ Η διχοτόμηση [splitting], όχι η ύπαρξη, είναι η προνομιακή εικόνα για τις φεμινιστικές επιστημολογίες της επιστημονικής γνώσης. Η «διχοτόμηση», σε αυτό το πλαίσιο, πρέπει να αναφέρεται σε ετερογενείς πολλαπλότητες που είναι ταυτόχρονα σημαντικές αλλά και ανίκανες να μετατραπούν δια της βίας σε ισομορφικές θέσεις ή σωρευτικές λίστες. Αυτή η γεωμετρία ανήκει στο εσωτερικό των υποκειμένων αλλά και ενδιάμεσα. Η υποκειμενικότητα είναι πολυδιάστατη· το ίδιο, επομένως, και η όραση. Ο εαυτός που γνωρίζει είναι επί μέρους σε όλες του τις εκφάνσεις, ουδέποτε ολοκληρωμένος, ενδεδειγμένος, πρωτότυπος και απλά υπάρχει· πάντοτε κατασκευάζεται και μοντάρεται ατελώς, και επομένως μπορεί να ενωθεί με έναν άλλο, να βλέπουν μαζί χωρίς

269 Η Joan Scott μου υπενθύμισε ότι η Teresa de Lauretis το έθεσε ως εξής:

«Οι διαφορές μεταξύ των γυναικών μπορούν να γίνουν πιο κατανοητές ως διαφορές εντός των γυναικών... Από τη στιγμή όμως που γίνονται κατανοητές στη συστατική τους δύναμη [constitutive power] -όταν γίνει κατανοητό, με άλλα λόγια, ότι οι διαφορές αυτές όχι μόνο συνιστούν τη συνείδηση και τα υποκειμενικά όρια κάθε γυναίκας αλλά και όλες μαζί ορίζουν το θηλυκό υποκείμενο του φεμινισμού στην ίδια του τη συγκεκριμενοποίηση, την εγγενή και, τουλάχιστον προσώρας, ασυμβίβαστη αντίφαση- αυτές οι διαφορές, τότε, δεν μπορούν να αναδιπλωθούν σε μια σταθεροποιημένη ταυτότητα, μια ομοιότητα όλων των γυναικών ως Γυναίκα, ή μια αναπαράσταση του Φεμινισμού ως συνεκτική και διαθέσιμη εικόνα». βλ. De Lauretis, T. (1986) *Feminist Studies / Critical Studies: Issues, Terms, and Con-texts*. Στο δικό της *Feminist Studies/Critical Studies*. Bloomington: Indiana University Press, σσ. 14-15.

να ισχυρίζονται ότι είναι άλλοι. Εδώ έγκειται και η υπόσχεση της αντικειμενικότητας: ένας επιστημονικός γνώστης αναζητά τη θέση του υποκειμένου, όχι της ταυτότητας, αλλά της αντικειμενικότητας, δηλαδή την επιμέρους σύνδεση. Δεν υπάρχει τρόπος να «είσαι» ταυτόχρονα σε όλες ή απόλυτα σε μία οποιαδήποτε από τις προνομιακές (δηλαδή υπόδουλες) θέσεις τις οποίες δομούν το φύλο, η φυλή, το έθνος και η τάξη. Και αυτή είναι μια απαρίθμηση των βασικών θέσεων. Η έρευνα για μια τέτοια «πλήρη» και συνολική θέση είναι η έρευνα για το φετιχοποιημένο τέλει υποκείμενο της εναντιωματικής [oppositional] Ιστορίας, που ορισμένες φορές εμφανίζεται στη φεμινιστική θεωρία ως ουσιοποιημένη [essentialized] Γυναίκα του Τρίτου Κόσμου.²⁷⁰ Η υποδούλωση δεν αποτελεί θεμέλιο οντολογίας· θα μπορούσε να αποτελέσει μια οπτική ένδειξη. Η όραση απαιτεί όργανα όρασης· μια οπτική είναι μια πολιτική τοποθέτησης. Τα όργανα της όρασης διαμεσολαβούν οπτικές· δεν υπάρχει άμεση όραση μέσα από τις οπτικές των υπόδουλων. Η ταυτότητα, όπως και η αυτο-ταυτότητα, δεν παράγει επιστήμη· αυτό το κάνει η κριτική τοποθέτηση, δηλαδή η αντικειμενικότητα. Μόνο εκείνοι που καταλαμβάνουν τις θέσεις των κυρίαρχων είναι αυτο-ταυτόσημοι, αμαρκάριστοι, αποσαρκωμένοι, αδιαμεσολάβητοι, υπερβατικοί, αναγεννημένοι. Είναι δυστυχώς δυνατό οι υπόδουλοι να ποθούν και τελικά να χωρέσουν σε αυτή τη θέση υποκειμένου - και μετά να γίνουν άφαντοι. Η γνώση από την οπτική γωνία του αμαρκάριστου είναι πραγματικά φαντασική, παραμορφωμένη και ανορθολογική. Η μόνη θέση από την οποία δεν θα ήταν δυνατό να ασκηθεί και να τιμηθεί η αντικειμενικότητα είναι η οπτική γωνία του Κυρίου, του Άντρα, του Ενός Θεού, των οποίων ο Οφθαλμός παράγει, οικειοποιείται και διατάσσει κάθε διαφορά. Κανείς ποτέ δεν κατηγορήσε τον Θεό του μονοθεϊσμού για αντικειμενικότητα· μόνο για αδιαφορία. Το κόλπο του Θεού είναι αυτο-ταυτόσημο, και αυτό το παρερμηνεύσαμε ως δημιουργικότητα και γνώση, ακόμη και παντογνωσία.

Η τοποθέτηση είναι επομένως η βασική πρακτική για τη θεμελίωση της γνώσης που οργανώνεται γύρω από την εικονοποιία της όρασης, και μεγάλο μέρος του δυτικού επιστημονικού και φιλοσοφικού λόγου οργανώνεται κατ' αυτό τον τρόπο. Η τοποθέτηση προϋποθέτει ευθύνη για τις ενδυναμωτικές πρακτικές μας. Άρα, πολιτική και ηθική θεμελιώνουν τους αγώνες και τους ανταγωνισμούς για το τι μπορεί να θεωρηθεί ως ορθολογική γνώση. Με άλλα λόγια, είτε γίνεται αποδεκτό είτε όχι, η πολιτική και η ηθική θεμελιώνουν τους αγώνες για τα εγχειρήματα γνώσης στις ακριβείς, φυσικές, κοινωνικές και ανθρωπιστικές επιστήμες. Αλλιώς, η έλλογη σκέψη είναι απλώς αδύνατη, μια οπτική ψευδαίσθηση που προβάλλεται από το πουθενά συμπεριλαμβάνοντας τα πάντα. Οι ιστορίες της επιστήμης μπορούν να ειπωθούν ισχυρά ως ιστορίες των τεχνολογιών. Αυτές οι τεχνολογίες είναι τρόποι ζωής, κοινωνικές διατάξεις, πρακτικές απεικόνισης. Οι τεχνολογίες είναι ειδικευμένες πρακτικές. Πώς να δεις; Από πού να δεις; Ποια είναι τα όρια της όρασης; Για ποιον λόγο να δεις; Με ποιον να δεις; Ποιος απολαμβάνει παραπάνω από μία οπτική γωνία; Ποιος τυφλώνεται; Ποιος φοράει παρωπίδες; Ποιος ερμηνεύει το οπτικό πεδίο; Ποιες άλλες αισθητηριακές ικανότητες επιθυμούμε να καλλιεργήσουμε εκτός από την όραση; Ο ηθικός και ο πολιτικός λόγος πρέπει να αποτελέσουν το παράδειγμα για τον έλλογο λόγο περί εικονοποιίας [imagery] και τεχνολογιών της όρασης. Ο ισχυρισμός, ή η παρατήρηση,

270 Mohanty, C. (1984). Under Western Eyes. *Boundary 2*, σσ. 333-58. <https://doi.org/10.2307/302821>

της Sandra Harding ότι τα κοινωνικά επαναστατικά κινήματα έχουν συνεισφέρει τα μέγιστα στην πρόοδο της επιστήμης μπορεί να θεωρηθεί ως ισχυρισμός σχετικά με τις γνωσιολογικές συνέπειες των νέων τεχνολογιών τοποθέτησης. Θα ήθελα όμως η Harding να είχε αφιερώσει περισσότερο χρόνο για να αναλογιστεί ότι οι κοινωνικές και επιστημονικές επαναστάσεις δεν στάθηκαν πάντοτε απελευθερωτικές, ακόμη κι αν πάντοτε υπήρξαν οραματικές. Αυτό το επιχείρημα θα μπορούσε ίσως να εκφραστεί με άλλη διατύπωση: το ζήτημα της επιστήμης στον στρατό. Οι αγώνες για το τι θεωρείται έλλογη ερμηνεία του κόσμου είναι αγώνες για το πώς να βλέπουμε. Οι όροι της όρασης: το ζήτημα της επιστήμης στην αποικιοκρατία, το ζήτημα της επιστήμης στον εξοντωτισμό,²⁷¹ το ζήτημα της επιστήμης στον φεμινισμό.

Το ζήτημα στις στρατευμένες επιθέσεις κατά των διαφόρων εμπειρισμών, αναγωγισμών ή άλλων εκδοχών επιστημονικής αυθεντίας δεν πρέπει να είναι ο σχετικισμός, αλλά η τοποθεσία. Ένας διαζευκτικός πίνακας που να εκφράζει αυτό το επιχείρημα θα μπορούσε να είναι ο παρακάτω:

οικουμενική έλλογη σκέψη	εθνοφιλοσοφίες
κοινή γλώσσα	ετερογλωσσία
νέο όργανο σκέψης	αποδόμηση
θεωρία ενοποιημένου πεδίου	εναντιωματική τοποθέτηση
οικουμενικό σύστημα	τοπικές γνώσεις
κεντρική [master] θεωρία	δικτυωτές [webbed] ερμηνείες

Ένας διαζευκτικός πίνακας, όμως, διαστρεβλώνει καίρια τις θέσεις της ενσαρκωμένης αντικειμενικότητας που προσπαθώ να περιγράψω. Η πρωταρχική παραμόρφωση είναι η ψευδαίσθηση μιας συμμετρίας στη διχοτομία του πίνακα, που κάνει κάθε θέση να εμφανίζεται, πρωτίστως, σαν να είναι απλώς εναλλακτική και, δευτερευόντως, σαν να αποκλείει η μία την άλλη. Ένας χάρτης εντάσεων και αρμονιών μεταξύ των σταθεροποιημένων άκρων μιας φορτισμένης διχοτομίας αντιπροσωπεύει καλύτερα τις ρωμαλέες πολιτικές και επιστημολογίες της ενσαρκωμένης, και επομένως υπόλογης, αντικειμενικότητας. Παραδείγματος χάρη, οι τοπικές γνώσεις πρέπει κι αυτές να βρίσκονται υπό τάση προς τις παραγωγικές δομήσεις που επιβάλλουν άνισες μεταφράσεις και ανταλλαγές -υλικές και σημειωτικές- μέσα στα δίκτυα γνώσης και δύναμης. Τα δίκτυα *μπορούν* να διαθέτουν την ιδιότητα του να είναι συστηματικά, ακόμη και κεντρικά οργανωμένα, οικουμενικά συστήματα με βαθιά νήματα και ανθεκτικά πλοκάμια που απλώνονται στον χρόνο, στον χώρο και στη συνείδηση, που αποτελούν τις διαστάσεις της οικουμενικής ιστορίας. Η ευθύνη του φεμινισμού απαιτεί γνώση κουρδισμένη ώστε να παράγει αρμονία, όχι διχοτομία. Το φύλο είναι ένα πεδίο δομημένης και δομικής διαφοράς, στο οποίο οι τόνοι της ακραίας τοπικοποίησης, του μύχια προσωπικού και εξατομικευμένου σώματος, δονούνται στο ίδιο πεδίο με οικουμενικές εκπομπές υψηλής τάσης. Η φεμινιστική ενσάρκωση, επομένως, δεν αναφέρεται σε μια μόνιμη τοποθεσία σε ένα πραγματοποιημένο σώμα, θηλυκό η μη, αλλά σε κόμβους πεδίων, αλλοιώσεις προσανατολισμών και ευθύνη διαφοράς στα υλικά-σημειωτικά πεδία

σημασίας. Η ενσάρκωση είναι σημαντική βιονική πρόσθεση· η αντικειμενικότητα δεν μπορεί να αναφέρεται στη σταθερή όραση όταν αυτό που υπολογίζεται ως αντικείμενο είναι ακριβώς εκείνο στο οποίο αποδεικνύεται ότι αναφέρεται η παγκόσμια Ιστορία.

Πώς πρέπει να είναι τοποθετημένος κάποιος ώστε να βλέπει, σε αυτή την κατάσταση εντάσεων, αρμονιών, μετασχηματισμών, αντιστάσεων και συνενοχών; Εδώ η όραση των πρωτευόντων θηλαστικών δεν είναι αμέσως μια πολύ ισχυρή μεταφορά ή τεχνολογία για τη φεμινιστική πολιτικοεπιστημολογική διασάφηση, γιατί φαίνεται να παρουσιάζει στη συνείδηση ήδη επεξεργασμένα και αντικειμενοποιημένα πεδία· τα πράγματα φαίνονται ήδη σταθεροποιημένα και αποστασιοποιημένα. Η οπτική μεταφορά, όμως, επιτρέπει σε κάποιον να πάει πέρα από τις σταθεροποιημένες εμφανίσεις, που δεν είναι παρά το τελικό προϊόν. Η μεταφορά μάς προσκαλεί να διερευνήσουμε τους ποικίλους μηχανισμούς οπτικής παραγωγής, ανάμεσά τους τις βιονικές προσθετικές τεχνολογίες σε διεπαφή με τα βιολογικά μάτια και μυαλά μας. Και εδώ βρίσκουμε ιδιαίτερα συγκεκριμένους μηχανισμούς για την επεξεργασία περιοχών του ηλεκτρομαγνητικού φάσματος ώστε να χρησιμοποιηθούν στις απεικονίσεις μας του κόσμου. Εμβαθύνοντας στις λεπτομέρειες των μηχανισμών των τεχνολογιών απεικόνισης αυτών στις οποίες είμαστε ενσωματωμένοι είναι που θα βρούμε μεταφορές και μέσα για να κατανοήσουμε τα σχήματα της αντικειμενοποίησης στον κόσμο και για το πώς να παρεμβαίνουμε σε αυτά – δηλαδή, στα σχήματα της πραγματικότητας για τα οποία πρέπει να είμαστε υπόλογοι. Σε αυτές τις μεταφορές, βρίσκουμε τα μέσα για να εκτιμήσουμε ταυτόχρονα τη συγκεκριμένη, «πραγματική» πλευρά, αλλά και την πλευρά της σημασιολόγησης και παραγωγής σε αυτό που αποκαλούμε επιστημονική γνώση.

Υποστηρίζω πολιτικές και επιστημολογίες τοπικότητας [location], θέσης [positioning] και τοποθέτησης [situating], όπου η μερικότητα και όχι η παγκοσμιότητα είναι η συνθήκη του να ακούγεται να διατυπώνεις έλλογους ισχυρισμούς γνώσης. Αυτοί είναι ισχυρισμοί πάνω στη ζωή των ανθρώπων. Υποστηρίζω τη θέαση από ένα σώμα, πάντοτε ένα πολύπλοκο, αντιφατικό, δομικό και δομημένο σώμα, έναντι της θέασης από πάνω, από πουθενά, από την απλότητα. Μόνο το κόλπο του Θεού απαγορεύεται. Να ένα κριτήριο για να αποφασίσουμε για το ερώτημα της επιστήμης στον μιλιταρισμό, αυτή την ονειρική επιστήμη/τεχνολογία της τέλειας γλώσσας, της τέλειας επικοινωνίας, της τελικής διάταξης.

Ο φεμινισμός αγαπά και μία άλλη επιστήμη: τις επιστήμες και τις πολιτικές της ερμηνείας, της μετάφρασης, του τραυλισματος, του εν μέρει κατανοητού. Ο φεμινισμός αναφέρεται στις επιστήμες του πολλαπλού υποκειμένου με (τουλάχιστον) διπλή όραση. Ο φεμινισμός αναφέρεται σε μια κριτική όραση που είναι συνέπεια μιας κριτικής τοποθέτησης σε έναν μη ομοιογενή έμφυλο κοινωνικό χώρο.²⁷² Η μετάφραση είναι πάντοτε

272 Στο *The Science Question in Feminism* (ό.π., σ. 18), η Harding προτείνει ότι το φύλο έχει τρεις διαστάσεις, καθεμιά ιστορικά συγκεκριμένη: τον συμβολισμό του φύλου, την κοινωνικοσεξουαλική διαίρεση της εργασίας και τις διαδικασίες κατασκευής της ατομικής έμφυλης ταυτότητας. Θα επέκτεινα το επιχείρημά της για να παρατηρήσω ότι δεν υπάρχει λόγος να περιμένουμε ότι οι τρεις αυτές διαστάσεις συνδιακυμαίνονται ή συγκαθορίζουν η μία την άλλη, τουλάχιστον όχι άμεσα. Με άλλα λόγια, εξαιρετικά απότομες αυξήσεις μεταξύ αντιθετικών όρων στον συμβολισμό του φύλου μπορεί κάλλιστα να μην αντιστοιχούν σε έντονες κοινωνικοσεξουαλικές διαίρεσεις εργασίας ή κοινωνικής ισχύος, αλλά ενδέχεται να συνδέονται στενά με έντονη φυλετική διαστρωμάτωση ή κάτι άλλο. Αντίστοιχα, οι δι-

ερμηνευτική, κριτική και επιμέρους. Εδώ υπάρχει χώρος για συζήτηση, έλλογη σκέψη και αντικειμενικότητα - που είναι μια «συζήτηση» ευαίσθητη στην εξουσία, όχι πλουραλιστική. Ούτε καν τα μυθολογικά καρτούν της φυσικής και των μαθηματικών -που εσφαλμένα παρουσιάστηκαν στην αντιεπιστημονική ιδεολογία ως καρικατούρα ακριβών, υπεραπλών γνώσεων- δεν αντιπροσωπεύουν τον εχθρικό άλλο στα φεμινιστικά παραδειγματικά μοντέλα επιστημονικής γνώσης, αλλά τα όνειρα του απόλυτα γνωστού στις υψηλής τεχνολογίας, μόνιμα στρατιωτικοποιημένες επιστημονικές παραγωγές και

αδικασίες σχηματισμού έμφυλου υποκειμένου ίσως δεν διαφωτίζονται άμεσα από τη γνώση της σεξουαλικής διαίρεσης εργασίας ή τον συμβολισμό του φύλου στη συγκεκριμένη υπό εξέταση ιστορική κατάσταση. Από την άλλη, πρέπει να περιμένουμε διαμεσολαβημένες σχέσεις ανάμεσα στις διαστάσεις. Οι διαμεσολαβήσεις θα μπορούσαν να κινούνται διαμέσου εντελώς διαφορετικών κοινωνικών αξόνων οργάνωσης συμβόλων, αλλά και πρακτικής και ταυτότητας, όπως η φυλή – και αντίστροφα. Θα πρότεινα επίσης ότι η επιστήμη, καθώς και το φύλο ή η φυλή, θα μπορούσαν με χρησιμότητα να διασπαστούν σε ένα τέτοιο πολυμερές σχήμα συμβολισμού, κοινωνικής πρακτικής και θέσης του υποκειμένου. Περισσότερες από τρεις διαστάσεις προβάλλουν όταν γίνονται οι παραλληλισμοί. Οι διαφορετικές διαστάσεις, λόγου χάρη, του φύλου, της φυλής και της επιστήμης μπορεί να διαμεσολαβούν σχέσεις ανάμεσα σε διαστάσεις σε ένα παράλληλο διάγραμμα. Δηλαδή, οι φυλετικές διαιρέσεις εργασίας θα μπορούσαν να διαμεσολαβούν τη ρυθμολογία σύνδεσης μεταξύ των συμβολικών σχέσεων και τον σχηματισμό των θέσεων των ατομικών υποκειμένων στο διάγραμμα της επιστήμης ή του φύλου. Αλλιώς, οι σχηματισμοί έμφυλης ή φυλετικής υποκειμενικότητας ίσως διαμεσολαβούν στις σχέσεις μεταξύ της επιστημονικής κοινωνικής διαίρεσης εργασίας και της επιστημονικής συμβολικής ρυθμολογίας.

Το παρακάτω διάγραμμα εγκαινιάζει μια ανάλυση μέσω παράλληλων τομών. Στο διάγραμμα (και στην πραγματικότητα), τόσο το φύλο όσο και η επιστήμη είναι αναλυτικά ασύμμετρα· δηλαδή, κάθε όρος περιέχει και αποκρύπτει μια δομική ιεραρχικοποιημένη δυαδική αντίθεση, μεταξύ βιολογικού/κοινωνικού φύλου [sex/gender] και φύσης/επιστήμης. Κάθε δυαδική αντίθεση διατάσσει τον σιωπηρό όρο μέσα από μια λογική ιδιοποίησης, όπως πόρος προς προϊόν, φύση προς πολιτισμό, δυνάμει προς πραγματικό. Και οι δύο πόλοι της αντίθεσης κατασκευάζονται και δομούν ο ένας τον άλλο διαλεκτικά. Μέσα σε κάθε εκπεφρασμένο ή ρητό όρο, μπορούν να ανασκαφούν και άλλες ασύμμετρες διαιρέσεις, όπως αρσενικό προς θηλυκό, από το κοινωνικό φύλο, και σκληρές επιστήμες προς ήπιες επιστήμες, από την επιστήμη. Αυτό έχει να κάνει με το να θυμόμαστε πώς λειτουργεί ένα συγκεκριμένο αναλυτικό εργαλείο, εκών άκων, πθελημένα ή μη. Το διάγραμμα αντικατοπτρίζει κοινές ιδεολογικές πλευρές του λόγου πάνω στην επιστήμη και στο φύλο, και μπορεί να βοηθήσει ως αναλυτικό εργαλείο για να λυθεί το μυστήριο εννοιών, όπως Επιστήμη ή Γυναίκα.

ΕΠΙΣΤΗΜΗ	ΦΥΛΟ
1) συμβολικό σύστημα	συμβολικό σύστημα
2) κοινωνική διαίρεση εργασίας (κατά φύλο, φυλή, κ.τ.λ.)	κοινωνική διαίρεση εργασίας (π.χ. κατά επαγγελματική τέχνη ή βιομηχανικές λογικές)
3) ατομική ταυτότητα/θέση υποκειμένου (ποθών/ποθούμενος· αυτόνομος σχεσιακός)	ατομική ταυτότητα/θέση υποκειμένου (γνώστης/γνωστό· επιστήμονας/άλλος)
4) υλικός πολιτισμός (π.χ. συμπαραομαρτούντα του κοινωνικού φύλου και καθημερινές τεχνολογίες του κοινωνικού φύλου, οι στενές ράγες πάνω στις οποίες κυλά η σεξουαλική διαφορά)	υλικός πολιτισμός (π.χ. εργαστήρια, οι στενές ράγες πάνω στις οποίες κυλάνε τα γεγονότα)
5) διαλεκτική κατασκευής και ανακάλυψης	διαλεκτική κατασκευής και ανακάλυψης

τοποθετήσεις, το κόλπο του Θεού ενός παραδείγματος έλλογης γνώσης, τύπου *Star Wars*. Η τοποθεσία, επομένως, αναφέρεται στην τρωτότητα· η τοποθεσία αντιστέκεται στις πολιτικές του κλεισίματος, του οριστικού, ή, για να δανειστούμε από τον Althusser, η φεμινιστική αντικειμενικότητα ανθίσταται στην «απλοποίηση έως την ύστατη ανάλυση». Και αυτό γιατί η φεμινιστική ενσάρκωση ανθίσταται στην εμμονή και είναι αχώριστα περίεργη για τα δίκτυα διαφορικής θέσης. Δεν υπάρχει ενιαία φεμινιστική άποψη γιατί οι χάρτες μας απαιτούν υπερβολικά πολλές διαστάσεις ώστε να θεμελιώσει αυτή η μεταφορά τις οπτικές μας. Ο στόχος, όμως, των θεωρητικών της φεμινιστικής άποψης, μια επιστημολογία και πολιτική στρατευμένης, υπεύθυνης τοποθέτησης παραμένει εξαιρετικά ισχυρός. Ο στόχος είναι καλύτερες περιγραφές του κόσμου, δηλαδή «επιστήμη».

Πάνω απ' όλα, η έλλογη γνώση δεν προβάλλει αξιώσεις απεμπλοκής: ότι είναι από παντού και επομένως από πουθενά, ότι είναι ελεύθερη ερμηνείας, αναπαράστασης, ότι είναι απολύτως αυτοδύναμη ή εντελώς τυποποιησίμη. Η έλλογη γνώση είναι μια διαδικασία συνεχούς κριτικής ερμηνείας ανάμεσα στα «πεδία» των διερμηνέων και των αποκωδικοποιητών. Η έλλογη γνώση είναι μια συζήτηση ευαίσθητη στην εξουσία.²⁷³ Αποκωδικοποίηση και μετακωδικοποίηση συν μετάφραση και κριτική· όλα είναι απαραίτητα. Έτσι, η επιστήμη γίνεται το παραδειγματικό μοντέλο όχι του κλεισίματος, αλλά εκείνου που είναι αμφισβητήσιμο και αμφισβητείται. Η επιστήμη γίνεται ο μύθος όχι εκείνου που διαφεύγει της ανθρώπινης δράσης και ευθύνης σε ένα πεδίο πάνω από τη διαπάλη αλλά, αντίθετα, της λογοδοσίας και ευθύνης για μεταφράσεις και αλληλεγγύη που συνδέουν τις δυσαρμονικές οράσεις και οραματικές φωνές που χαρακτηρίζουν τις γνώσεις των υπόδουλων. Μια διαίρεση των αισθήσεων, ένα χάος φωνής και όρασης, αντί για καθαρές και διακριτές ιδέες, γίνεται η μεταφορά για το πεδίο του έλλογου. Αναζητούμε όχι τις γνώσεις που διέπονται από φαλλογοκεντρισμό (νοσταλγία για το παρόν του ενός αληθινού Λόγου) και απενσαρκωμένη όραση. Αναζητούμε εκείνες που τις διέπουν επιμέρους όραση και περιορισμένη φωνή - όχι τη μερικότητα ως αυτοσκοπό, αλλά, αντίθετα, με στόχο τις συνδέσεις και τα απρόσμενα ανοίγματα που επιτρέπουν οι τοποθετημένες γνώσεις. Οι τοποθετημένες γνώσεις αναφέρονται σε κοινότητες, όχι σε μεμονωμένα άτομα. Ο μόνος τρόπος να βρούμε μια ευρύτερη όραση είναι να είμαστε κάπου συγκεκριμένα. Το ερώτημα της επιστήμης στον φεμινισμό αναφέρεται στην αντικειμενικότητα ως τοποθετημένη έλλογη σκέψη. Οι εικόνες της δεν είναι προϊόν απόδρασης και υπέρβασης ορίων (θέασης από πάνω) αλλά η ένωση επιμέρους θεάσεων και διστακτικών φωνών σε μια θέση συλλογικού υποκειμένου που υπόσχεται μια θέαση του μέσου της συνεχούς πεπερασμένης ενσάρκωσης, της διαβίωσης μέσα σε όρια και αντιφάσεις - της θέας από κάπου.

Αντικείμενα ως δρώντες: Ο μηχανισμός της σωματικής παραγωγής

Σε όλον αυτό τον στοχασμό πάνω στην «αντικειμενικότητα», έχω αρνηθεί να διαλευκάνω τις αμφισβησίες που είναι εγγενείς στην αναφορά προς την επιστήμη χωρίς να διαφοροποιούμε το εξαιρετικό εύρος των συμφραζόμενων της. Μέσα από αυτή

273 King, K. (1987). *Canons without Innocence* (Μη δημοσιευμένη διδακτορική διατριβή). University of California, Santa Cruz.

την επίμονη αμφισημία, έχω επισημάνει ένα πεδίο κοινών στοιχείων με τα οποία συνδέονται οι ακριβείς, φυσικές, φυσιοδιφικές, κοινωνικές, πολιτικές, βιολογικές και ανθρωπιστικές επιστήμες· και όλο αυτό το ετερογενές πεδίο της ακαδημαϊκά (και βιομηχανικά, π.χ. στον εκδοτικό τομέα, στην εμπορία όπλων και στη φαρμακευτική) θεσμοθετημένης παραγωγής γνώσης έχω συνδέσει με μια σημασία της επιστήμης που επιμένει για τη δύναμή της στις ιδεολογικές πάλες. Όμως, εν μέρει για να ενεργοποιήσω τις συγκεκριμένες σημασίες αλλά και τα ιδιαίτερα διαπερατά όριά τους στον λόγο περί επιστήμης, θα ήθελα να προτείνω μια λύση σε μία αμφισημία. Σε ολόκληρο το πεδίο των σημασιών που συνιστούν την επιστήμη, ένα από τα κοινά στοιχεία αφορά τη θέση οποιουδήποτε αντικειμένου γνώσης και των σχετικών ισχυρισμών για την πιστότητα των ερμηνειών μας προς έναν «πραγματικό κόσμο», ασχέτως του πόσο διαμεσολαβημένοι για εμάς, πόσο πολύπλοκοι και αντιφατικοί μπορεί να είναι αυτοί οι κόσμοι. Οι φεμινίστριες, και άλλοι που υπήρξαν ιδιαίτερα δραστήριοι ως κριτικοί των επιστημών και των ισχυρισμών τους ή σχετικών ιδεολογιών, έχουν σταθεί επιφυλακτικοί απέναντι στα δόγματα επιστημονικής αντικειμενικότητας, εν μέρει λόγω της υποψίας ότι ένα «αντικείμενο» γνώσης είναι κάτι παθητικό και αδρανές. Οι ερμηνείες τέτοιων αντικειμένων μπορούν να φανούν είτε ως οικειοποιήσεις ενός σταθεροποιημένου και καθορισμένου κόσμου αφαιρετικά αναγόμενου σε έναν πόρο για εργαλειικά εγχειρήματα καταστροφικών δυτικών κοινωνιών, είτε να ιδωθούν ως προσωπεία συμφερόντων, συνήθως κυρίαρχων συμφερόντων.

Παραδείγματος χάρη, το «φύλο» [sex] ως αντικείμενο βιολογικής γνώσης εμφανίζεται τακτικά με τη μορφή της βιολογικής αιτιοκρατίας, απειλώντας τον εύθραυστο χώρο του κοινωνικού κονστρουξιονισμού και της κριτικής θεωρίας, με τις συνακόλουθες δυνατότητές τους για ενεργή και μετασχηματιστική παρέμβαση, που γεννήθηκαν από τις φεμινιστικές έννοιες του φύλου ως κοινωνικά, ιστορικά και σημειωτικά τοποθετημένης διαφοράς. Και όμως, η απώλεια των έγκυρων βιολογικών περιγραφών του φύλου, που προκαλούν παραγωγικές εντάσεις με το κοινωνικό φύλο, μοιάζει να είναι μια υπερβολική απώλεια· μοιάζει να ισοδυναμεί με την απώλεια, όχι μόνο της αναλυτικής δυνατότητας στο πλαίσιο μιας συγκεκριμένης δυτικής παράδοσης, αλλά και του ίδιου του σώματος ως οτιδήποτε άλλο εκτός από μια άγραφη σελίδα για κοινωνικές εγγραφές, ανάμεσά τους και εκείνες του λόγου της βιολογίας. Το ίδιο πρόβλημα απώλειας συνοδεύει τη ριζική «αναγωγή» των αντικειμένων της φυσικής επιστήμης ή οποιασδήποτε άλλης επιστήμης στα εφήμερα μόνο στοιχεία της διά του λόγου παραγωγής και κοινωνικής κατασκευής.²⁷⁴

Όμως η δυσκολία και η απώλεια δεν είναι αναγκαίες. Προέρχονται εν μέρει από την αναλυτική παράδοση, βαθιά επηρεασμένη από τον Αριστοτέλη και τη μετασχηματιστική ιστορία της «Λευκής Καπιταλιστικής Πατριαρχίας» (πώς να αποκαλέσουμε αυτό το σκανδαλώδες Πράγμα;), που μεταμορφώνει τα πάντα σε έναν πόρο προς

274 Η Evelyn Fox Keller, στο (1987) *The Gender/Science System: Or, Is Sex to Gender as Nature Is to Science?*, *Hypatia* 2, σσ. 37-49, έχει επιμείνει στις σημαντικές δυνατότητες που ανοίγονται από την κατασκευή της τομής της διάκρισης μεταξύ βιολογικού και κοινωνικού φύλου, από τη μία, και φύσης και επιστήμης, από την άλλη. Επιμένει επίσης στην ανάγκη να διατηρήσουμε μια μη διαλεκτική βάση στο «βιολογικό φύλο» και τη «φύση», ίσως αυτό που εγώ αποκαλώ «σώμα» και «κόσμο».

ιδιοποίηση, όπου ένα αντικείμενο γνώσης γίνεται εντέλει και το ίδιο ένα ζήτημα μόνο για τη σπερματική εξουσία, την πράξη, του γνώστη. Εδώ, το αντικείμενο εγγυάται και ανανεώνει ταυτόχρονα την εξουσία του γνώστη, αλλά οποιαδήποτε θέση ως *δρώντος υποκειμένου* στις παραγωγές γνώσης πρέπει να μην επιτραπεί στο αντικείμενο. Αυτό -ο κόσμος- πρέπει, εν συντομία, να αντικειμενοποιηθεί ως πράγμα, όχι ως ενεργό υποκείμενο [agent]: πρέπει να γίνει υλικό για αυτοδιαμόρφωση του μοναδικού κοινωνικού όντος στις παραγωγές γνώσης: τον ανθρώπινο γνώστη. Η Zoe Sofoulis²⁷⁵ διέκρινε τη δομή αυτού του τρόπου γνώσης στην τεχνολογική επιστήμη ως «χρήση πόρων» - ως τη δεύτερη γέννηση του Άντρα μέσω της ομογενοποίησης όλου του σώματος του κόσμου σε πόρο για τα παρά φύση εγχειρήματά του. Η φύση δεν είναι παρά πρώτη ύλη της κουλτούρας, οικειοποιημένη, συντηρημένη, υποδουλωμένη, εξιδανικευμένη ή που με οποιονδήποτε άλλο τρόπο έχει καταστεί ευέλικτη για απόρριψη από την κουλτούρα με τη λογική της καπιταλιστικής αποικιοκρατίας. Αντίστοιχα, το βιολογικό φύλο δεν είναι παρά υλικό για την πράξη του κοινωνικού· η παραγωγική λογική μοιάζει αναπόφευκτη στις παραδόσεις των δυτικών δυαδικών αντιθέσεων. Αυτή η αναλυτική και ιστορική αφηγηματική λογική δικαιολογεί τη νευρικότητά μου σε σχέση με τη διάκριση βιολογικό/κοινωνικό φύλο στην πρόσφατη ιστορία της φεμινιστικής θεωρίας. Το βιολογικό φύλο μετατρέπεται σε πόρο για την αναπαράστασή του ως κοινωνικό, το οποίο «εμείς» μπορούμε να ελέγξουμε. Έχει φανεί σχεδόν αδύνατο να αποφύγουμε την παγίδα μιας λογικής ιδιοποίησης [appropriationist] της κυριαρχίας, ενσωματωμένης στη δεισμό φύση/κουλτούρα και στη γενετική εξελικτική γραμμή της, που περιλαμβάνει τη διάκριση βιολογικό/κοινωνικό φύλο.

Μοιάζει ξεκάθαρο ότι οι φεμινιστικές ερμηνείες περί αντικειμενικότητας και ενσωμάτωσης -δηλαδή ενός κόσμου- του είδους που περιγράφεται σε αυτή την εργασία απαιτούν έναν παραπλανητικά απλό ελιγμό μέσα στις κληρονομημένες δυτικές αναλυτικές παραδόσεις, έναν ελιγμό που έχει ξεκινήσει στη διαλεκτική αλλά σταματάει ένα βήμα πριν από τις απαραίτητες αναθεωρήσεις. Οι τοποθετημένες γνώσεις απαιτούν το αντικείμενο της γνώσης να απεικονίζεται ως δρων [actor] και φορέας [agent], όχι ως οθόνη ή έδαφος ή πόρος, ποτέ, εντέλει, ως υπόδουλος σε έναν αφέντη που αποκλείει τη διαλεκτική μέσα στη δική του μοναδική δράση και τη πνευματική κυριότητα [authorship] της «αντικειμενικής» γνώσης. Το επιχείρημα είναι παραδειγματικά ξεκάθαρο στις κριτικές προσεγγίσεις στις κοινωνικές και ανθρωπιστικές επιστήμες, όπου η ίδια η επενέργεια των υπό μελέτη ανθρώπων μεταμορφώνει το όλο εγχείρημα της παραγωγής κοινωνικής θεωρίας. Πράγματι, η συμφιλίωση με την επενέργεια των υπό μελέτη «αντικειμένων» είναι ο μόνος τρόπος να αποφευχθούν σοβαρά λάθη και πολλών ειδών ψευδής γνώση στις επιστήμες αυτές. Το ίδιο όμως πρέπει να ισχύει και στα άλλα εγχειρήματα γνώσης που ονομάζονται επιστήμες. Απόρροια της επιμονής στο ότι η ηθική και η πολιτική, συγκαλυμμένα ή μη, παρέχουν τις βάσεις της αντικειμενικότητας στις επιστήμες ως ετερογενές σύνολο, και όχι μόνο στις κοινωνικές επιστήμες, είναι η παραχώρηση της ιδιότητας του ενεργού υποκειμένου/δρώντος στα «αντικείμενα» του κόσμου. Οι δρώντες παίρνουν πολλές και θαυμαστές μορφές. Οι ερμηνείες ενός «πραγματικού» κόσμου δεν στηρίζονται, τότε, σε μια λογική «ανακά-

λυψης» αλλά σε μια κοινωνική σχέση «συζήτησης» φορτισμένη με εξουσία. Ο κόσμος ούτε μιλάει ο ίδιος ούτε εξαφανίζεται προς όφελος ενός αρχι-αποκωδικοποιητή. Οι κώδικες του κόσμου δεν είναι ακίνητοι, περιμένοντας απλώς να τους διαβάσουν. Ο κόσμος δεν είναι πρώτη ύλη για εξανθρώπιση· οι επιμελείς επιθέσεις κατά του ουμανισμού, ένας άλλος κλάδος του λόγου περί «θανάτου του υποκειμένου», το έχουν ξεκαθαρίσει αυτό. Σε κάποια κριτική αντίληψη που υπονοείται χονδροειδώς από την άκομψη κατηγορία του κοινωνικού, ή του ενεργού υποκειμένου [agent], ο κόσμος που συναντάμε στα εγχειρήματα γνώσης είναι μια ενεργή οντότητα. Στον βαθμό που μια επιστημονική ερμηνεία έχει επιτύχει να περιλάβει αυτή τη διάσταση του κόσμου ως αντικείμενο γνώσης, η πιστή γνώση μπορεί να συλληφθεί διά της φαντασίας και μπορεί να προβάλλει απαιτήσεις επάνω μας. Κανένα συγκεκριμένο δόγμα αναπαράστασης ή αποκωδικοποίησης ή ανακάλυψης, όμως, δεν εγγυάται οτιδήποτε. Η προσέγγιση την οποία συνιστώ δεν είναι κάποια εκδοχή «ρεαλισμού», που έχει αποδειχθεί μάλλον άγονος τρόπος διάδρασης με την ενεργή δράση του κόσμου [active agency].

Ο απλός, απλοϊκός ίσως, ελιγμός μου δεν είναι, προφανώς, κάτι πρωτοφανές στη δυτική φιλοσοφία, διαθέτει όμως έναν ιδιαίτερο φεμινιστικό δυναμισμό σε σχέση με το ερώτημα της επιστήμης στον φεμινισμό και στο συγγενές ερώτημα του κοινωνικού φύλου ως τοποθετημένης διαφοράς και το ερώτημα της γυναικείας ενσάρκωσης. Οι οικοφεμινίστριες έχουν ίσως επιμείνει ως επί το πλείστον σε κάποια εκδοχή του κόσμου ως ενεργού υποκειμένου, όχι ως πόρου προς χαρτογράφηση και ιδιοποίηση σε αστικά, μαρξιστικά ή ανδροκρατικά εγχειρήματα. Η αναγνώριση της εμπρόθετης δράσης του κόσμου στη γνώση αφήνει χώρο για ορισμένες ανησυχητικές πιθανότητες, συμπεριλαμβανομένης και της ανεξάρτητης αίσθησης χιούμορ του κόσμου. Μια τέτοια αίσθηση χιούμορ δεν βολεύει τους ανθρωπιστές και άλλους που είναι ταγμένοι στον κόσμο ως πόρο. Υπάρχουν, ωστόσο, μορφές με πλούσιο συμβολισμό υπέρ της προώθησης των φεμινιστικών απεικονίσεων του κόσμου ως πνευματώδους δρώντος υποκειμένου. Δεν χρειάζεται να ξεπέσουμε σε επικλήσεις μιας πρωτόγονης μητέρας που ανθίσταται στη μετάφρασή της σε πόρο. Το Κογιότ ή Απατεώνας, όπως ενσαρκώνεται στις περιγραφές των αυτοχθόνων Αμερικανών στις Νοτιοδυτικές Πολιτείες, εκφράζει την κατάσταση στην οποία βρισκόμαστε όταν εγκαταλείψουμε την κυριαρχία αλλά εξακολουθούμε να αναζητούμε την πιστότητα, γνωρίζοντας πάντα ότι θα μας ρίξουν στάχτη στα μάτια. Πιστεύω ότι αυτοί είναι χρήσιμοι μύθοι για επιστήμονες που θα μπορούσαν να είναι σύμμαχοί μας. Η φεμινιστική αντικειμενικότητα αφήνει χώρο για εκπλήξεις και ειρωνείες στην καρδιά κάθε παραγωγής γνώσης· δεν εξουσιάζουμε τον κόσμο. Απλώς ζούμε εδώ και προσπαθούμε να ξεκινήσουμε μη αθώες συζητήσεις μέσω των βιονικών προσθετικών εξαρτημάτων μας, όπως οι τεχνολογίες μας της απεικόνισης. Δεν είναι να απορεί κανείς που η επιστημονική φαντασία υπήρξε μια τόσο πλούσια συγγραφική πρακτική στην πρόσφατη φεμινιστική θεωρία. Μου αρέσει να βλέπω τη φεμινιστική θεωρία ως έναν επανεφευρημένο λόγο του κογιότ που είναι υπόχρεος προς τις πηγές του σε πολλές ετερογενείς ερμηνείες του κόσμου.

Μια άλλη πλούσια φεμινιστική πρακτική στην επιστήμη των τελευταίων δύο δεκαετιών αποτελεί χαρακτηριστικό παράδειγμα της «ενεργοποίησης» των προηγουμένων παθητικών κατηγοριών των αντικειμένων της γνώσης. Αυτή η ενεργοποίηση θέτει μόνιμα ως πρόβλημα δυαδικές διακρίσεις όπως μεταξύ βιολογικού και κοινωνικού φύλου, χωρίς να καταργεί τη στρατηγική τους χρησιμότητα. Αναφέρομαι στις ανακα-

τασκευές στη μελέτη των πρωτευόντων θηλαστικών (ιδιαίτερα, αλλά όχι μόνο, στη γυναικεία πρακτική αυτής της μελέτης ή της εξελικτικής βιολογίας και της συμπεριφορικής οικολογίας) του τι μπορεί να θεωρηθεί ως βιολογικό φύλο, και μάλιστα γυναικείο, στις επιστημονικές ερμηνείες.²⁷⁶ Το σώμα, το αντικείμενο του λόγου της βιολογίας, γίνεται μια εξαιρετικά ενδιαφέρουσα οντότητα. Οι ισχυρισμοί περί βιολογικής αιτιοκρατίας δεν μπορούν ποτέ πια να είναι ίδιοι. Όταν το γυναικείο «βιολογικό φύλο» έχει τόσο εκτενώς ανα-θεωρηθεί και ανα-απεικονιστεί ώστε να εμφανίζεται ως ασεχώριστο στην πράξη από τον «νου», κάτι θεμελιώδες έχει συμβεί στις κατηγορίες της βιολογίας. Το θηλυκό βιολογικό φύλο που κατοικεί στις σημερινές βιολογικές συμπεριφοριστικές ερμηνείες δεν διατηρεί σχεδόν καθόλου παθητικές ιδιότητες. Είναι δομικό και ενεργό από κάθε άποψη· το «σώμα» είναι ένα ενεργό υποκείμενο και όχι ένας πόρος. Η διαφορά θεωρητικοποιείται βιολογικά ως περιπτωσιακή, όχι εγγενής, σε όλα τα επίπεδα, από το γονίδιο έως τον τρόπο αναζήτησης τροφής, αλλάζοντας έτσι εκ βάθρων τη βιολογική πολιτική του σώματος. Πρέπει να επεξεργαστούμε εκ νέου τις σχέσεις μεταξύ βιολογικού/κοινωνικού φύλου μέσα σε αυτό το γνωσιολογικό πλαίσιο. Θα ήθελα να διατυπώσω την άποψη ότι αυτή η τάση στις ερμηνευτικές στρατηγικές στη βιολογία αποτελεί μια αλληγορία για παρεμβάσεις πιστές στα εγχειρήματα φεμινιστικής αντικειμενικότητας. Το θέμα δεν είναι ότι αυτές οι καινούργιες εικόνες του θηλυκού βιολογικού φύλου είναι απλώς αληθινές ή δεν επιδέχονται αμφισβήτηση και συζήτηση - ακριβώς το αντίθετο. Αυτές οι εικόνες, όμως, προβάλλουν τη γνώση ως τοποθετημένη συζήτηση σε κάθε επίπεδο της διατύπωσής της. Το όριο μεταξύ ζωικού και ανθρώπινου είναι ένα από τα διακυβεύματα σε αυτή την αλληγορία, όπως και το όριο μεταξύ μηχανής και οργανισμού.

Θα κλείσω λοιπόν με μια τελευταία κατηγορία χρήσιμη σε μια φεμινιστική θεωρία τοποθετημένων γνώσεων: τον μηχανισμό σωματικής παραγωγής. Στην ανάλυσή της περί παραγωγής του ποιήματος ως αντικειμένου λογοτεχνικής αξίας, η Katie King προσφέρει εργαλεία που αποσαφηνίζουν τα ζητήματα στις διαμάχες περί αντικειμενικότητας μεταξύ των φεμινιστριών. Η King προτείνει τον όρο «μηχανισμός λογοτεχνικής παραγωγής» για να αναφερόμαστε στην εμφάνιση της λογοτεχνίας στην τομή μεταξύ τέχνης, επιχειρήσεων και τεχνολογίας. Ο μηχανισμός λογοτεχνικής παραγωγής είναι μια μήτρα από την οποία γεννιέται η «λογοτεχνία». Εστιάζοντας στο ισχυρό αντικείμενο αξίας που ονομάζεται «ποίημα», η King εφαρμόζει το αναλυτικό της πλαίσιο στη σχέση των γυναικών και των τεχνολογιών γραφής.²⁷⁷ Θα ήθελα να προσαρμόσω τη δουλειά της στην κατανόηση της δημιουργίας -της πραγματικής παραγωγής και αναπαραγωγής- των σωμάτων και άλλων αντικειμένων αξίας στα εγχειρήματα επιστημονικής γνώσης. Σε πρώτη ματιά, υπάρχει ένας περιορισμός στη χρήση του σχήματος της King, που είναι εγγενής στην «γεγοντότητα» [facticity] του βιολογικού λόγου που απουσιάζει από τον λογοτεχνικό λόγο και τους ισχυρισμούς γνώσης του.

276 Haraway, D. (1989). *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*. New York: Routledge & Kegan Paul.

277 Katie King, φυλλάδιο για το (1987) *The Passing Dreams of Choice... Once Before and After: Audre Lorde and the Apparatus of Literary Production* (χειρόγραφο) University of Maryland, College Park, Maryland.

«Παράγονται» ή «δημιουργούνται» τα βιολογικά σώματα με την ίδια ισχυρή έννοια όπως τα ποιήματα; Από τα πρώτα σκιρτήματα του Ρομαντισμού, στον ύστερο 18ο αιώνα, πολλοί ποιητές και βιολόγοι πίστευαν ότι η ποίηση και οι οργανισμοί είναι αδέρφια. Το *Frankenstein* [Φρανκενστάιν] μπορεί να αναγνωστεί ως στοχασμός πάνω σε αυτή την πρόταση. Συνεχίζω να πιστεύω σε αυτή την ισχυρή πρόταση, αλλά με έναν τρόπο μετανεωτερικό, όχι ρομαντικό. Επιθυμώ να μεταφράσω τις ιδεολογικές διαστάσεις της «πραγματικότητας» και του «οργανικού» σε μια δυσκίνητη οντότητα που ονομάζεται «υλικός-σημειωτικός δρων». Αυτός ο άκομπος όρος προορίζεται να απεικονίσει το αντικείμενο γνώσης ως ενεργό, σημασιοδοτικό μέρος ενός μηχανισμού σωματικής παραγωγής, χωρίς ποτέ να υπονοεί την άμεση παρουσία τέτοιων αντικειμένων ή, πράγμα που είναι το ίδιο, τον τελικό ή μοναδικό καθορισμό εκ μέρους τους του τι μπορεί να θεωρηθεί ως αντικειμενική γνώση σε μια συγκεκριμένη ιστορική συγκυρία. Όπως τα «ποιήματα», που είναι εργοτάξια λογοτεχνικής παραγωγής όπου και η γλώσσα αποτελεί δρώντα ανεξάρτητο από προθέσεις και πνευματικούς ιδιοκτήτες, τα σώματα ως αντικείμενα γνώσης αποτελούν υλικούς-σημειωτικούς γενετικούς κόμβους. Τα όριά τους εκδηλώνονται στις κοινωνικές αλληλεπιδράσεις. Τα όρια χαράσσονται μέσω χαρτογραφικών πρακτικών· τα «αντικείμενα» δεν προϋπάρχουν ως τέτοια. Τα αντικείμενα είναι εγχειρήματα ορίων. Όμως τα όρια μετακινούνται εκ των έσω· τα όρια θέλουν πολλή προσοχή. Αυτό που υπό όρους περιέχουν τα όρια παραμένει γενετικό, παραγωγικό σημασιών και σωμάτων. Η χωροθέτηση (και η θέαση) των ορίων είναι ριψοκίνδυνη πρακτική.

Η αντικειμενικότητα δεν αναφέρεται στην απεμπλοκή αλλά στην αμοιβαία και συνήθως άνιση δόμηση, στην ανάληψη κινδύνου σε έναν κόσμο όπου «εμείς» είμαστε μόνιμα θνητοί, δηλαδή δεν διαθέτουμε τον «τελικό» έλεγχο. Δεν διαθέτουμε, τέλος, ξεκάθαρες, διακριτές ιδέες. Τα διάφορα διαγκωνιζόμενα βιολογικά σώματα εμφανίζονται στην τομή μεταξύ βιολογικής έρευνας και γραφής, ιατρικών και άλλων επιχειρηματικών πρακτικών, και τεχνολογίας, όπως οι τεχνολογίες απεικόνισης που επιστρατεύονται ως μεταφορές στο παρόν δοκίμιο. Όμως, προσκεκλημένη σε αυτό το σημείο τομής επίσης, είναι η αναλογία προς τις σφριγηλές γλώσσες που εμπλέκονται ενεργά στην παραγωγή λογοτεχνικής αξίας: το κογιότ και οι πρωτεϊκές μεταμορφώσεις του κόσμου ως πνευματώδους ενεργού υποκειμένου και δρώντος. Ίσως ο κόσμος ανθίσταται στο να περιοριστεί σε απλό πόρο γιατί είναι -όχι μπτέρα/ύλη/mutter [mother/matter/mutter]- αλλά κογιότ, σύμβολο του αέναα προβληματικού, πάντοτε ισχυρού δεσμού μεταξύ σημασίας και σωμάτων. Η φεμινιστική ενσάρκωση, οι ελπίδες του φεμινισμού για μερικότητα, αντικειμενικότητα και τοποθετημένες γνώσεις, ενεργοποιούν συζητήσεις και κώδικες σε αυτό το ισχυρό σημείο στα πεδία των πιθανών σωμάτων και σημασιών. Εδώ είναι που η επιστήμη και η λογοτεχνία της επιστημονικής φαντασίας και του φανταστικού συγκλίνουν στο ερώτημα της αντικειμενικότητας στον φεμινισμό. Ίσως οι ελπίδες μας για λογοδοσία, για πολιτική, για οικοφεμινισμό, να ενεργοποιήσουν μια νέα θεώρηση του κόσμου, ως πολυμήχανου κωδικοποιητή με τον οποίο πρέπει να μάθουμε να συνδιαλεγόμαστε.

Σημείωση της συγγραφέα:

Το παρόν δοκίμιο ξεκίνησε ως σχολιασμός του *The Science Question in Feminism* της Sandra Harding στις συναντήσεις του Western Division της American Philosophical

Association, Σαν Φρανσίσκο, Μάρτιος 1987. Γενναιόδωρη υποστήριξη κατά τη συγγραφή αυτής της εργασίας πρόσφερε το Alpha Fund του [Ινστιτούτο Προηγμένων Σπουδών], Princeton, New Jersey. Ιδιαίτερες ευχαριστίες στους Joan Scott, Judy Butler, Lila Abu-Lughod και Dorinne Kondo.

ΤΟ ΜΕΤΑΝΘΡΩΠΙΝΟ ΩΣ ΓΙΓΝΕΣΘΑΙ-ΜΗΧΑΝΗ

ROSI BRAIDOTTI

Μετάφραση Ι. Ρήγας

Το ζήτημα της τεχνολογίας είναι κεντρικό στο μετα-ανθρωποκεντρικό αδιέξοδο, κάτι που έχει ήδη γίνει εμφανές πολλάκις στα προηγούμενα κεφάλαια [του βιβλίου *The Posthuman (Το μετανθρώπινο)*].²⁷⁸ Η σχέση μεταξύ του ανθρώπινου και του τεχνολογικού άλλου έχει μετατοπιστεί στη σύγχρονη συνθήκη τόσο πολύ ώστε αγγίζει πρωτοφανείς βαθμούς ενδόμυκτης οικειότητας και παρείσφρησης. Το μετανθρώπινο αδιέξοδο είναι τέτοιο ώστε να αναγκάζει τις γραμμές οριοθέτησης σε έναν εκτοπισμό ανάμεσα στις δομικές διαφορές, ή αλλιώς στις οντολογικές κατηγορίες, όπως για παράδειγμα ανάμεσα στο οργανικό και το ανόργανο, στο γεννημένο και το παρασκευασμένο, στη σάρκα και το μέταλλο, στα ηλεκτρονικά κυκλώματα και τους ιστούς του νευρικού συστήματος.

Όπως και στην περίπτωση της σχέσης ανθρώπου-ζώου, η κίνηση που συμβαίνει είναι πέρα από τη χρήση μεταφορών. Στον μοντερνισμό η μηχανή καλύφθηκε από αυτή τη μεταφορική ή αναλογική λειτουργία, ως μια ανθρωποκεντρική συσκευή που μιμείται τις ενσώματες ανθρώπινες δυνατότητες, η οποία σήμερα αντικαθίσταται από μια πιο σύνθετη πολιτική οικονομία που συνδέει σώματα σε μηχανές ακόμα πιο ενδόμυχα μέσω προσομοιώσεων αλλά και αμοιβαίων τροποποιήσεων. Όπως υποστηρίζει και ο Andreas Huyssen,²⁷⁹ στην εποχή της ηλεκτρονικής τα καλώδια και τα κυκλώματα ασκούν άλλοι είδους σαγήνης από τα πιστόνια και τις μηχανές άλεσης της βιομη-

278 Braidotti, R. (2013). *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press.

279 Huyssen, A. (1986). *After the Great Divide: Modernism, Mass Culture, Postmodernism*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

χανικής μηχανικής. Από αυτή την οπτική, οι ηλεκτρικές μηχανές είναι αρκετά άυλες: πλαστικά κουτιά και μεταλλικά καλώδια είναι αυτά που μεταβιβάζουν πληροφορίες. Δεν «αναπαριστούν» τίποτα παρά μεταφέρουν διαυγείς πληροφορίες και μπορούν να αναπαράγουν διαυγή πληροφοριακά μοτίβα. Η κύρια ώση της μικροηλεκτρονικής σαγήνης είναι πράγματι ουδέτερη στο ότι θέτει στο προσκήνιο τη σύντηξη ανθρώπινης συνείδησης με το γενικό ηλεκτρονικό δίκτυο. Οι σύγχρονες πληροφοριακές και επικοινωνιακές τεχνολογίες εξωτερικεύουν και διπλασιάζουν το ανθρώπινο νευρικό σύστημα σε ηλεκτρονική μορφή. Αυτό έχει επιφέρει μια μετατόπιση στο αντιληπτικό μας πεδίο: οι οπτικοί τρόποι αναπαράστασης έχουν αντικατασταθεί από αισθητηριακούς-νευρωνικούς τρόπους προσομοίωσης. Όπως το θέτει και η Patricia Clough: έχουμε γίνει «βιοδιαμεσολαβημένα» σώματα.²⁸⁰

Άρα μπορούμε με ασφάλεια να αρχίσουμε από την υπόθεση ότι τα σάμποργκ είναι οι κυρίαρχοι κοινωνικοί και πολιτισμικοί σχηματισμοί που δρουν απ' άκρη σ' άκρη του κοινωνικού ιστού, με πολλές οικονομικές και πολιτικές συνέπειες. Ο άνθρωπος του Βιτρούβιου έχει μεταφερθεί στον κυβερνοκόσμο. Θα τεκμηριώσω ευθύς αμέσως αυτή τη δήλωση προσθέτοντας ότι μπορεί να ειπωθεί πως όλες οι τεχνολογίες έχουν μια ισχυρή βιοπολιτική επίδραση πάνω στο ενσώματο υποκείμενο με το οποίο διασταυρώνονται. Έτσι, τα σάμποργκ δεν συμπεριλαμβάνουν μόνο τα εκθαμβωτικά σώματα της τεχνολογίας αιχμής, τους πιλότους των μαχητικών αεροσκαφών, τους αθλητές και τους αστέρες του κινηματογράφου, αλλά επίσης τα ανώνυμα πλήθη του κακοπληρωμένου και ψηφιακού προλεταριάτου που τροφοδοτεί την τεχνολογικά ορμώμενη παγκόσμια οικονομία χωρίς ποτέ να έχει πρόσβαση το ίδιο.²⁸¹

Αυτό που θέλω στη συνέχεια να ισχυριστώ είναι πως η τεχνολογική διαμεσολάβηση κατέχει κεντρικό ρόλο σε αυτό το νέο όραμα μετανθρώπινης υποκειμενικότητας και ότι παρέχει τη θεμελίωση νέων ηθικών αξιώσεων. Μια μετανθρώπινη προσέγγιση του ένσρκου και εκτεταμένου, σχεσιακού εαυτού είναι σε θέση να ελέγχει την τεχνολογία μέσω μιας βιώσιμης ηθικής της μεταμόρφωσης. Αυτή η γειωμένη θέση καλεί σε αντίσταση τόσο απέναντι στην ολέθρια έλξη νοσταλγίας όσο και στη φαντασίωση υπερ-ανθρώπινης [trans-humanist] ή άλλης τεχνο-ουτοπίας. Επίσης, αντιτίθεται στη ρητορική «με επιθυμία να είμαι καλωδιωμένος» έναντι μιας πιο ριζοσπαστικής λογικής του υλισμού «υπερήφανα να είμαι σάρκα».²⁸² Η έμφαση στην εμμένεια μας επιτρέπει να σεβόμαστε τον δεσμό αμοιβαίας εξάρτησης μεταξύ των σωμάτων και των τεχνολογικών άλλων, ενώ παράλληλα μας επιτρέπει να αποφεύγουμε την περιφρόνηση και την απέχθεια απέναντι στη σάρκα, καθώς και την υπερ-ανθρώπινη φαντασίωση περί απόδρασης από την πεπερασμένη υλικότητα του ένσρκου εαυτού. Το ζήτημα του θανάτου και της θνητότητας θα τίθεται αναπόφευκτα [όπως αναπτύσσεται σε άλλο σημείο του βιβλίου [*The Posthuman*].

Θέλω να υποστηρίξω μια βιταλιστική [vitalist] οπτική του τεχνολογικά βιοδιαμεσολαβημένου άλλου. Αυτή η μηχανιστική ζωικότητα δεν έχει τόσο να κάνει με μια

280 Clough, P. (2008). The affective turn: Political economy, biomedicine and bodies. *Theory, Culture & Society*, 25 (1), σσ. 1–22. <https://doi.org/10.1177/0263276407085156>

281 Braidotti, R. (2006). *Transpositions: On Nomadic Ethics*. Cambridge: Polity Press.

282 Sobchack, V. (2004). *Carnal Thoughts*. Berkeley, CA: University of California Press.

αιτιοκρατία, με κάποιον από-κατασκευής σκοπό ή τελεολογία, έχει περισσότερο να κάνει με γίγνεσθαι και μεταμόρφωση. Αυτό συστήνει μια διαδικασία που οι Deleuze & Guattari ονομάζουν «γίγνεσθαι-μηχανή», που το εμπνευστήκαν από τις «εργένικες μηχανές» των Σουρεαλιστών, και σημαίνει μια παιχνιδιάρικη και απολαυστικά επιρρηπής σχέση με την τεχνολογία που δεν βασίζεται στη λειτουργικότητα. Για τον Deleuze, αυτό συνδέεται με το πρόγραμμα αποδέσμευσης της ανθρωπίνης ενσωματότητας από την προσαρμογή του στην κοινωνικοποιημένη παραγωγικότητα ώστε να μετασχηματιστεί σε «σώματα χωρίς όργανα», που σημαίνει χωρίς να τους οργανώνει η αποδοτικότητα. Αυτό δεν αποτελεί μια χίπικη εξέγερση των αισθήσεων, αλλά ένα προσεκτικό πρόγραμμα επισταμένου λογισμού που ακολουθεί δύο στόχους. Πρώτον, επιχειρεί την αναθεώρηση των σωμάτων μας ως μέρη στο φυσικο-πολιτισμικό συνεχές μέσα από τη βαθιά δομή του. Δεύτερον, προσθέτει μια πολιτική διάσταση θέτοντας το πλαίσιο ανασύνθεσης της σωματικής υλικότητας σε κατευθύνσεις διαμετρικά αντίθετες της απατηλής αποδοτικότητας και του αδίστακτου ωφελιμισμού του ανεπτυγμένου καπιταλισμού. Οι σύγχρονες μηχανές δεν είναι μεταφορές αλλά είναι μηχανές ή συσκευές που συλλαμβάνουν και επεξεργάζονται δυνάμεις και ενέργειες διευκολύνοντας συσχετίσεις, πολλαπλές συνδέσεις και συναρμογές. Προτάσσουν τη ριζική σχεσιακότητα, την ικανοποίηση και την παραγωγικότητα.

Το «γίγνεσθαι-μηχανή» βάση αυτού ακριβώς του νοήματος υποδεικνύει και πραγματώνει τις σχεσιακές δυνάμεις ενός υποκειμένου που πλέον δεν χυτεύεται μέσα σε ένα διϊστικό πλαίσιο, αλλά φέρει έναν κατ' εύνοια δεσμό με πολλαπλούς άλλους και συγχωνεύεται με το τεχνολογικά διαμεσολαβημένο πλανητικό περιβάλλον. Η συγχώνευση του ανθρώπινου με το τεχνολογικό έχει ως αποτέλεσμα ένα νέο εγκάρσιο συγκρότημα, μια νέου είδους οικο-σοφική ενότητα που ομοιάζει στη συμβιωτική σχέση μεταξύ ενός ζώου και του πλανητικού του περιβάλλοντος. Αυτή δεν είναι μια ολιστική σύντηξη σαν αυτή που κατηγορήσε ο Hegel τον Spinoza, αλλά πρόκειται για ριζοσπαστικές εγκάρσιες σχέσεις που παράγουν νέους τρόπους υποκειμενικότητας υπό τον έλεγχο μιας εθολογίας δυνάμεων. Διατηρούν μια βιταλιστική ηθική αμοιβαίας αλληλεξάρτησης που διαπερνούν τα είδη [trans-species]. Είναι μια γενικευμένη οικολογία, γνωστή και ως οικοσοφία, η οποία έχει ως στόχο να διαπερνά εγκάρσια τα πολλαπλά στρώματα του υποκειμένου, από το εσωτερικό στο εξωτερικό, και με όλα όσα βρίσκονται ανάμεσα τους.

Αυτή η διαδικασία είναι αυτό που εννοώ με τον όρο «μετα-ανθρωποκεντρικός μετανθρωπισμός». Περιλαμβάνει μια ριζική αποξένωση από έννοιες όπως η κοινωνικά επιβαλλόμενη ηθική [moral] λογική και οι καθολικές αξίες της, η ενιαία ταυτότητα, και η υπερβατική συνείδηση. Το σημείο εστίασης βρίσκεται εξ' ολοκλήρου πάνω στις κανονιστικά ουδέτερες σχεσιακές δομές, τόσο στο σχηματισμό υποκειμένου όσο και στις πιθανές ηθικές σχέσεων. Η διεργασία νέων κανονιστικών πλαισίων για το μετανθρώπινο υποκείμενο είναι το ίδιο το σημείο εστίασης των συλλογικά θεσπισμένων, μη-κερδοσκοπικά προσανατολισμένων, πειραματισμών με την ένταση, δηλαδή με αυτό που είμαστε στην πραγματικότητα ικανές να μεταμορφωθούμε.

Είναι μια *πρακτική* (ένα γειωμένο μοιρασμένο πρότζεκτ), όχι μια *δόξα* (μια κοινή λογική πίστης). Η δική μου έννοια περί νομαδικού υποκειμένου ενσωματώνει αυτή την προσέγγιση και συνδυάζει τη μη-ενιαία υποκειμενικότητα με την ηθική [ethical] λογοδοσία, θέτοντας σε πρώτο πλάνο τον οντολογικό ρόλο που παίζει η σχεσιακότητα.

Σύμφωνα με τον Felix Guattari, το μετανθρώπινο αδιέξοδο καλεί για μια νέα εν δυνάμει [ή εικονική- virtual] κοινωνική οικολογία η οποία περιλαμβάνει κοινωνικές, πολιτικές, ηθικές και αισθητικές διαστάσεις με εγκάρσιες συνδέσεις ανάμεσα τους. Διευκρινίζοντας, ο Guattari προτείνει τρεις θεμελιακές οικολογίες: του περιβάλλοντος, του κοινωνικού δικτύου, και της ψυχής. Κυρίως όμως υπογραμμίζει την ανάγκη δημιουργίας εγκάρσιων γραμμών που να περνάνε μέσα από όλες αυτές τις οικολογίες. Αυτή είναι μια σημαντική διευκρίνιση που θα ήθελα να τη συνδέσω με τη θεωρητική υπενθύμιση που αναφέρθηκα νωρίτερα, δηλαδή ότι υπάρχει ανάγκη να εξασκηθούμε στην από-οικειοποίηση ως μια κριτική μέθοδο της μετανθρώπινης κριτικής θεωρίας και να μάθουμε να σκεφτόμαστε με διαφορετικό τρόπο.

Είναι καίριο, για παράδειγμα, να δούμε τις διασυνδέσεις μεταξύ του φαινομένου του θερμοκηπίου, της θέσης των γυναικών, του ρατσισμού, της ξενοφοβίας και του φρενήρη καταναλωτισμού. Δεν πρέπει να σταθούμε σε καμία από αυτές τις μερίδες πραγματικότητας, αλλά να ιχνηλατήσουμε εγκάρσιες διασυνδέσεις μεταξύ τους. Το υποκείμενο είναι οντολογικά πολυφωνικό. Στηρίζεται πάνω σε ένα πλάνο συνέπειας που περιλαμβάνει τόσο το πραγματικό που είναι ήδη πραγματοποιημένο, τα «εδαφικοποιημένα υπαρξιακά εδάφη», όσο και το πραγματικό που μένει ακόμα εν δυνάμει, τα «απεδαφικοποιημένα άυλα σύμπαντα».²⁸³ Ο Guattari δημιουργεί ένα κάλεσμα για μια συλλογική επανοικειοποίηση της παραγωγής υποκειμενικότητας μέσω «χαοσμοτικής» απο-διάκρισης των διαφορετικών κατηγοριών.²⁸⁴ Ίσως να θυμάστε ότι ο «Χάος» είναι το σύμπαν αναφοράς του γίνεσθαι, με την έννοια ότι εκπυκνώνει εικονικότητες [virtualities] ή αλλιώς μεταμορφωτικές αξίες. Ένα ποιοτικό βήμα μπροστά είναι αναγκαίο, εάν θέλουμε οι υποκειμενικότητες να ξεφύγουν από το καθεστώς καταναλωτισμού που είναι το χαρακτηριστικό γνώρισμα της ιστορικής εποχής μας και να πειραματιστούμε με εν δυνάμει/εικονικές πιθανότητες. Χρειαζόμαστε να γίνουμε ένα είδος υποκειμένων που ενεργά επιθυμούν να επανεφεύρουν την υποκειμενικότητα ως ένα σύνολο μεταλλαγμένων αξιών, και παράλληλα να αντλούν απόλαυση από αυτό δίχως να διαιωνίζονται τα οικεία μας καθεστώτα.

Η δουλειά των Humberto Maturana και Francisco Varela²⁸⁵ είναι μια θαυμάσια πηγή έμπνευσης για τον ανασχεδιασμό αυτού του τύπου περιβαλλοντικά δεσμευμένης μετα-ανθρωποκεντρικής, μη Καντιανής, ηθικής της συν-αυτοδιάθεσης μεταξύ εαυτού και άλλου. Η έννοια της αλληλεξάρτησης αντικαθιστά αυτή της αναγνώρισης, όπως ακριβώς η ηθική [ethics] της βιωσιμότητας αντικαθιστά την ηθική [moral] φιλοσοφία των δικαιωμάτων. Αυτές οι αντικαταστάσεις επαναλαμβάνουν τη σπουδαιότητα των γειωμένων, τοποθετημένων και πολύ συγκεκριμένων- άρα υπόλογων- προοπτικών μέσα σε μια κίνηση που εγώ ονομάζω ζωη-κεντρική ισονομία [zoe-centred egalitarianism].

283 Guattari, F. (1995). *Chaosmosis. An Ethico-aesthetic Paradigm*. Sydney: Power Publications.

284 Η δημιουργία της λέξης αποδίδεται στον James Joyce, από το έργο του *Finnegans Wake*. Για την ελληνική απόδοση του όρου ακολούθησα τη Γκατταρική ανάλυση της έννοιας ως χάος+ώσωση, και όχι ως χάος+κόσμος. (Σ.τ.Μ.)

285 Maturana, H. & Francisco V. (1972). *Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living*. Dordrecht: Reidel Publishing Company. (Σ.τ.Μ.)

Σύμφωνα με την ανάλυση σχετικά με τις «συλλογικές υπαρξιακές μεταλλάξεις»²⁸⁶ που τώρα σχηματίζονται, ο Felix Guattari αναφέρεται στη διάκριση που έκανε ο Varela μεταξύ αυτοποιοτικών (αυτοοργανωμένων) και αλλοποιοτικών συστημάτων. Ο Guattari προσπερνά αυτή τη διάκριση επεκτείνοντας την αρχή της αυτοποίησης (που ο Varela την αποδίδει μονάχα στους βιολογικούς οργανισμούς) ώστε να συμπεριλάβει επίσης τις μηχανές και τους τεχνολογικά άλλους. Μια ακόμα ονομασία για την υποκειμενικότητα, σύμφωνα με τον Guattari, είναι η αυτοποιοτική υποκειμενοποίηση, ή αλλιώς η σχεδίαση εαυτού, και λογαριάζει ως ζωντανούς οργανισμούς τόσο τους ανθρώπινους, ως αυτοοργανωμένα συστήματα, όσο και την ανόργανη ύλη, τις μηχανές.

Η μηχανιστική αυτοποίηση του Guattari εγκαθιστά έναν ποιοτικό σύνδεσμο ανάμεσα στην οργανική ύλη και τις τεχνολογικές ή μηχανιστικές κατασκευές. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα έναν ριζικό επαναπροσδιορισμό των μηχανών ως έξυπνες αλλά και ως γενεσιουργές. Έχουν τη δική τους χρονικότητα και αναπτύσσονται μέσα από «γενιές»: περιέχουν τη δική τους εικονικότητα και μελλοντικότητα. Συνεπώς, φιλοξενούν τις δικές τους μορφές ετερότητας, όχι μόνο απέναντι στους ανθρώπους αλλά επίσης ανάμεσα στις ίδιες, και στοχεύουν στο να δημιουργήσουν τη μετα-σταθερότητα, δηλαδή την προϋπόθεση εξατομίκευσης. Η έμφαση που δίνεται στην αυτό-οργάνωση και στη μετασταθερότητα πλαισιώνει το πρότζεκτ του γίγνεσθαι-μηχανή του μετανθρώπινου υποκειμένου. Αυτό μας βοηθάει να ξανασκεφτούμε εγκάρσια την τεχνολογικώς διαμεσολαβημένη υποκειμενικότητα και παράλληλα να αποφεύγουμε τον επιστημονικό αναγωγισμό. Στην κριτική που κάνει ο Ansell Pearson στη ρητορική του βιο-τεχνολογικού βιταλισμού²⁸⁷ μας προειδοποιεί να είμαστε εναντίων της ολέθριας φαντασίωσης μιας αναφυσικοποίησης της έννοιας της εξέλιξης που προπαγανδίζει ο προηγμένος βιοτεχνολογικός καπιταλισμός. Σκέφτομαι ότι το νόημα του μετανθρώπινου αδιέξοδου είναι να ξανασκεφτούμε την εξέλιξη με έναν μη αιτιοκρατικό και επίσης ένα μετα-ανθρωποκεντρικό τρόπο. Σε αντίθεση με τις κλασικές, γραμμικές και τελεολογικές ιδέες περί εξέλιξης,²⁸⁸ η δική μου έμφαση δίνεται στο συλλογικό πρότζεκτ αναζήτησης μιας πιο επαρκούς κατανόησης της πολυπλοκότητας των παραγόντων που δομούν το μετανθρώπινο υποκείμενο: τη νέα εγγύτητα με τα ζώα, τις πλανητικές διαστάσεις και τα δυσθεώρητα ύψη της τεχνολογικής διαμεσολάβησης.

Η έννοια-κλειδί είναι η εγκαρσιότητα των σχέσεων· για ένα μετα-ανθρωποκεντρικό και μετανθρώπινο υποκείμενο που ικνηλατεί εγκάρσιες συνδέσεις μεταξύ υλικών και συμβολικών, απτών και λογοθετικών γραμμών σχέσεων και δυνάμεων. Η εγκαρσιότητα πραγματώνει τη ζωη-κεντρική ισονομία ως μια ηθική αλλά και ως μια μέθοδο λογισμού τρόπων εναλλακτικής και μετανθρώπινης υποκειμενικότητας. Μια ηθική που βασίζεται στην προτεραιότητα των σχέσεων και της αλληλεξάρτησης δίνει αξία στη ίδια τη ζωή.

Αναφέρομαι επίσης σε αυτές τις πρακτικές γίγνεσθαι-μηχανή ως «ριζοσπαστικό

286 Guattari, F. (1995). *Chaosmosis. An Ethico-aesthetic Paradigm*. Sydney: Power Publications.

287 Ansell Pearson, K. (1997). *Viroid Life: Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition*. London and New York: Routledge.

288 Chardin de Teillard, P. (1959). *The Future of Man*. New York: Harper and Row.

νεοϋλισμό»²⁸⁹ ή ως «υλο-ρεαλισμό».²⁹⁰ Αυτές οι ιδέες υποστηρίζονται από- και διασταυρώνονται με- μεταβαλλόμενες αντιλήψεις εννοιολογικών δομών της ύλης καθεαυτής²⁹¹ κάτω από την επίδραση της σύγχρονης βιογενετικής και της τεχνολογίας πληροφοριών. Η Σπινοζική αλλαγή σε μια μονιστική πολιτική οντολογία προωθεί τις επεξεργασιακές διαδικασίες, τις πολιτικές ζωϊκότητας και τις μη αιτιοκρατικές θεωρίες εξέλιξης. Στην πολιτική, η έμφαση δίδεται συνεπώς πάνω στις μικροπολιτικές των σχέσεων ως μια μετανθρώπινη ηθική που ικνηλατεί με εγκάρσιο τρόπο τις συνδέσεις μεταξύ υλικών και συμβολικών, απτών και λογοθετικών, γραμμών ή δυνάμεων. Η εστίαση βρίσκεται πάνω στις δυνάμεις και στην αυτονομία του συν-αισθήματος και στις λογιστικές της πραγμάτωσης τους.²⁹² Η εγκαρσιότητα πραγματώνει μια ηθική βασισμένη στην προτεραιότητα των σχέσεων και στην αλληλεξάρτηση που προσδίδει αξία στη μη ανθρώπινη και μη προσωποποιημένη Ζωή. Αυτό είναι που αποκαλώ μετανθρώπινες πολιτικές.²⁹³

289 Braidotti, R. (1994). *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, 1st edn. New York: Columbia University Press. Μπραϊντόττι, Ρ. (2014). *Νομαδικά υποκείμενα, ενσωματότητα και έμφυλη διαφορά στη σύγχρονη φεμινιστική σκέψη* (μτφ. Α. Σηφράκη, Ου. Τσιάκαλου). Αθήνα: Νήσος.

290 Fraser, M. Kember S. & Lury C. (επιμ.) (2006). *Inventive Life. Approaches to the New Vitalism*. London: Sage.

291 De Landa, M. (2002). *Intensive Science and Virtual Philosophy*. London: Continuum, Bennett, J. (2010). *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*. Durham, North Carolina: Duke University Press.

292 Massumi, B. (2002). *Parables for the Virtual. Movement, Affect, Sensation*. Durham, North Carolina: Duke University Press.

293 Braidotti, R. (2006). *Transpositions: On Nomadic Ethics*. Cambridge: Polity Press.

ΑΠΟΔΙΔΟΝΤΑΣ ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ ΣΕ ΚΑΠΟΙΟΝ. ΕΠΑΝΑΠΡΟΣΔΙΟΡΙΣΜΟΣ ΦΥΛΟΥ ΚΑΙ ΑΛΛΗΓΟΡΙΕΣ ΔΙΕΜΦΥΛΙΚΟΤΗΤΑΣ

JUDITH BUTLER

Μετάφραση: Δ. Καπράνου

Θα ήθελα να ξεκινήσω με αφετηρία ένα ζήτημα εξουσίας, της ρυθμιστικής εξουσίας, μιας εξουσίας που, λίγο πολύ, καθορίζει ποιοι είμαστε και τι μπορούμε να γίνουμε. Δεν μιλάω για εξουσία μόνο με τη δικαστική ή θετική έννοια, αλλά αναφέρομαι στις διεργασίες ενός συγκεκριμένου ρυθμιστικού καθεστώτος, ενός καθεστώτος που συμβάλλει στη διαμόρφωση των νόμων αλλά και που τους υπερβαίνει. Όταν αναρωτιόμαστε ποιες είναι οι συνθήκες του κατανοητού από τις οποίες προκύπτει ο άνθρωπος, βάσει των οποίων αναγνωρίζουμε έναν άνθρωπο, βάσει των οποίων ένα υποκείμενο γίνεται αντικείμενο ανθρωπίνης αγάπης, αναρωτιόμαστε για τις συνθήκες του κατανοητού που απαρτίζονται από νόμους, από πρακτικές, που έχουν γίνει προϋποθέσεις, χωρίς τις οποίες δεν μπορούμε να συλλάβουμε καθόλου τον άνθρωπο. Έτσι, προτείνω να διαρρήξουμε τη σχέση ανάμεσα στις ποικίλες τάξεις του κατανοητού και στη γένεση και στην αναγνώριση του ανθρώπου. Και δεν είναι μόνο οι νόμοι που διέπουν το κατανοητό σε εμάς, αλλά τρόποι να γνωρίζεις, μέθοδοι της αλήθειας, που βίαια ορίζουν το κατανοητό.

Ο Foucault τα περιγράφει αυτά ως πολιτική της αλήθειας, μια πολιτική η οποία αφορά αυτές τις σχέσεις εξουσίας που οριοθετούν εκ των προτέρων τι λογίζεται ως αλήθεια και τι όχι, που ταξινομούν τον κόσμο με ορισμένους κανονικούς και κανονιστικούς τρόπους και που γίνονται αποδεκτές ως το εκάστοτε πεδίο γνώσης. Αντιλαμβανόμαστε τη σημασία αυτής της τοποθέτησης όταν επιχειρούμε να ρωτήσουμε: Τι λογίζεται σαν άτομο; Τι λογίζεται σαν συνεκτικό φύλο; Ποιος θεωρείται πολίτης; Ποιος κόσμος αναγνωρίζεται ως πραγματικός; Συνεπώς αναρωτιόμαστε: Ποιος μπορώ να γίνω σε έναν τέτοιο κόσμο όπου οι σημασίες και τα όρια του υποκειμένου είναι εκ των προτέρων διατεταγμένα για λογαριασμό μου; Ποιες νόρμες με περιορίζουν

όταν πάω να ρωτήσω τι μπορώ να γίνω; Τι συμβαίνει όταν αρχίζω να γίνομαι κάτι για το οποίο δεν υπάρχει θέση στο δεδομένο καθεστώς αλήθειας; Αυτό περιγράφει ο Foucault ως «ανυποταξία του υποκειμένου απέναντι (...) στην πολιτική της αλήθειας».²⁹⁴

Ένας άλλος τρόπος να το θέσουμε είναι ο ακόλουθος: Τι μπορώ να γίνω, δεδομένης της σύγχρονης τάξης ύπαρξης; Και αυτός ο τρόπος να θέσουμε την ερώτηση, που είναι ο τρόπος του Foucault, δεν θίγει ακριβώς το ερώτημα του τι δεν είναι ή του τι σημαίνει να κατέχεις μια θέση μη ύπαρξης μέσα στο πεδίο της ύπαρξης, που ζεις, αναπνέεις, προσπαθείς να αγαπήσεις ως κάτι που ούτε το απορρίπτουν ούτε το αναγνωρίζουν πλήρως ως ύπαρξη, δεν το αναγνωρίζουν, θα μπορούσαμε να πούμε, ώστε να υπάρξει. Αυτή η σχέση, ανάμεσα στο κατανοητό και στο ανθρώπινο, είναι επιτακτική. Φέρει μαζί της μια κάποια θεωρητική επιτακτικότητα, ακριβώς στα σημεία αυτά όπου ο άνθρωπος έρχεται αντιμέτωπος με τα ίδια τα όρια του κατανοητού. Θέλω να υποστηρίξω ότι αυτά τα ερωτήματα έχουν μεγάλη σχέση με τη δικαιοσύνη. Αφού η δικαιοσύνη δεν είναι μόνο, ή αποκλειστικά, ζήτημα τού πώς αντιμετωπίζουμε τους ανθρώπους και πώς συγκροτούνται οι κοινωνίες, αλλά προκύπτει και σε αρκετά σημαντικές αποφάσεις σχετικά με το τι είναι άτομο, ποιες κοινωνικές νόρμες πρέπει να σεβόμαστε και να εκφράζουμε για να αποδώσουμε σε κάποιον την ιδιότητα του ατόμου, πώς αναγνωρίζουμε ή όχι μια ορισμένη νόρμα που εκδηλώνεται στο σώμα και από το σώμα αυτού του άλλου. Το ίδιο το κριτήριο βάσει του οποίου κρίνουμε ένα άτομο ως έμφυλο ον, ένα κριτήριο που θέτει το συνεκτικό φύλο ως προϋπόθεση της ανθρώπινης φύσης, δεν είναι μόνο αυτό που ορίζει, δίκαια ή άδικα, την αναγνωρισιμότητα του ανθρώπου, αλλά επηρεάζει και τους τρόπους με τους οποίους αντιλαμβανόμαστε ή όχι τους εαυτούς μας, σε επίπεδο συναισθημάτων, επιθυμίας και σώματος, τις στιγμές που στεκόμαστε μπροστά στον καθρέφτη, τις στιγμές που στεκόμαστε στο παράθυρο, τις περιόδους που στρέφεται κανείς σε ψυχολόγους, σε ψυχιάτρους, σε γιατρούς και δικηγόρους για να διαπραγματευτεί αυτό που κάλλιστα μπορεί να αισθάνεται ως μη αναγνωρισιμότητα του φύλου και, άρα, της ατομικότητάς του.

Θα ήθελα να εξετάσουμε τη νομική και την ψυχιατρική περίπτωση ενός ατόμου που κατά τη γέννησή του προσδιορίστηκε χωρίς αμφιβολία ως αγόρι, ύστερα από μερικούς μήνες προσδιορίστηκε ξανά ως κορίτσι και, στη συνέχεια, στα εφηβικά του χρόνια αποφάσισε να γίνει άνδρας. Αυτή είναι η περίπτωση Τζον/Τζόαν, την οποία έφερε στη δημοσιότητα το BBC στις αρχές της δεκαετίας του 1990 και η οποία ανέκυψε ξανά πιο πρόσφατα σε διάφορα δημοφιλή, ψυχολογικά και ιατρικά περιοδικά.²⁹⁵ Βασίζω την ανάλυσή μου σε ένα άρθρο που συγγράψαμε με τον ενδοκρινολόγο

294 Foucault, M. (1997). What Is Critique? (L. Hochroth, μετ.). Στο S. Lotringer και L. Hochroth (επιμ.). *The Politics of Truth*. New York: Semiotext[e], σ. 32. Το συγκεκριμένο δοκίμιο ήταν αρχικά μια διάλεξη που δόθηκε στο French Society of Philosophy στις 27 Μαΐου 1978. Στη συνέχεια δημοσιεύθηκε (1990) στο *Bulletin de la Société française de la philosophie*, 84(2), σσ. 35–63. Foucault, M. (2016) *Τι είναι Κριτική;* (μτφ. Θ. Λάγιος), Αθήνα: Πλέθρον.

295 Για μια εξαιρετική παρουσίαση του συγκεκριμένου αμφιλεγόμενου ζητήματος, βλ. Fausto-Sterling, A. (2000). *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*. New York: Basic, σσ. 45–77. Ο Τζον/Τζόαν δεν χρησιμοποιεί πλέον ψευδώνυμο, αλλά διατηρώ την ψευδωνυμική αναφορά, καθώς πρόκειται για τον κυρίαρχο τρόπο με τον οποίο γίνεται αναφορά σε αυτό το άτομο στις

Milton Diamond και στο γνωστό βιβλίο *As Nature Made Him* [Όπως τον έπλασε η φύση], του John Colapinto, δημοσιογράφου στο *Rolling Stone*, καθώς και στο έργο του John Money, στον κριτικό σχολιασμό των Anne Fausto-Sterling και Suzanne J. Kessler στα σημαντικότερα πρόσφατα βιβλία τους και σε ένα δημοσιογραφικό άρθρο της Natalie Angier.²⁹⁶ Ο Τζον, ψευδώνυμο ενός άνδρα που ζει στο Γουίνιπεγκ, γεννήθηκε με χρωμοσώματα XY. Όταν ήταν οκτώ μηνών, το πέος του καυτηριάστηκε από λάθος και ακρωτηριάστηκε κατά τη διάρκεια χειρουργικής επέμβασης που αποσκοπούσε στην αποκατάσταση φήμωσης, πάθησης κατά την οποία η ακροποσθία εμποδίζει την ούρηση. Αυτή η επέμβαση είναι σχετικά ακίνδυνη, αλλά ο γιατρός που την έκανε στον Τζον χρησιμοποίησε ένα καινούργιο μηχάνημα –το οποίο απ’ ό,τι φαίνεται δεν είχε ξαναχρησιμοποιήσει και που οι συνάδελφοί του είχαν κρίνει μη αναγκαίο για τη συγκεκριμένη διαδικασία– και δυσκολεύοταν να το χειριστεί, οπότε αύξησε την ένταση του ρεύματος σε βαθμό που κατέκαψε ένα μεγάλο τμήμα του πέους. Οι γονείς ήταν φυσικά σοκαρισμένοι και, σύμφωνα με τη δική τους περιγραφή, αβέβαιοι ως προς το πώς έπρεπε να ενεργήσουν στο εξής.

Ένα βράδυ, περίπου έναν χρόνο αργότερα, καθώς έβλεπαν τηλεόραση, άκουσαν τον Money να μιλά για τις χειρουργικές επεμβάσεις αλλαγής ή επαναπροσδιορισμού του φύλου, λέγοντας ότι εάν ένα παιδί υποβαλλόταν σε επέμβαση και ξεκινούσε την κοινωνικοποίησή του με κοινωνικό φύλο διαφορετικό από αυτό που το αποδόθηκε κατά τη γέννησή του, θα μπορούσε να αναπτυχθεί κανονικά, να προσαρμοστεί πλήρως στο νέο του φύλο και να ζήσει μια ευτυχισμένη ζωή. Οι γονείς έγραψαν στον Money, ο οποίος τους κάλεσε στη Βαλτιμόρη όπου δέχτηκαν τον Τζον στο Πανεπιστήμιο Johns Hopkins, οπότε ο Money τους συνέστησε ανεπιφύλακτα να τον αναθρέψουν σαν κορίτσι. Οι γονείς συμφώνησαν και οι γιατροί αφαίρεσαν τους όρχεις, έκαναν κάποιες προκαταρκτικές προετοιμασίες για επέμβαση δημιουργίας κόλπου, αλλά αποφάσισαν να περιμένουν να μεγαλώσει η Τζόαν –το παιδί που μόλις είχαν ονομάσει έτσι– για να ολοκληρώσουν τη διαδικασία. Έτσι η Τζόαν μεγάλωσε σαν κορίτσι, ήταν συχνά υπό ιατρική παρακολούθηση και κατά περιόδους την εμπιστεύονταν στο Ινστιτούτο Ταυτότητας Φύλου του Money με στόχο τη διευκόλυνση της προσαρμογής της στη θηλυκή της ταυτότητα. Κι έπειτα, όπως αναφέρει, σε ηλικία μεταξύ οκτώ και εννέα ετών, η Τζόαν ανέπτυξε έντονη επιθυμία να αγοράσει ένα παιχνίδι όπλο. Κι έπειτα, όπως λέει, σε ηλικία μεταξύ εννέα και έντεκα ετών άρχισε να συνειδητοποιεί ότι δεν ήταν κορίτσι. Αυτή η συνειδητοποίηση φαίνεται ότι συνέπεσε με την επιθυμία της να

ιατρικές και τις ψυχολογικές θεραπείες που αναφέρονται εδώ.

296 Diamond, M. & Sigmundson, H.K. (1997). Sex Reassignment at Birth: A Long Term Review and Clinical Implications. *Archives of Pediatrics and Adolescent Medicine*, 151, σσ. 298–304· Colapinto, J. (2000). *As Nature Made Him: The Boy Who Was Raised as a Girl*. New York: HarperCollins· Colapinto, J. (1997, Δεκέμβριος 11). The True Story of John Joan. *Rolling Stone*, σ. 54 κ.ε.· Money, J. & Green, R. (1969). *Transsexualism and Sex Reassignment*. Baltimore: Johns Hopkins University Press· Fausto-Sterling, A. (2000). *Sexing the Body*. New York: Basic Books· Kessler, S.J. (1998). *Lessons from the Intersexed*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press· Angier, N. (1997, Μάρτιος 14). Sexual Identity Not Pliable after All, Report Says, *New York Times*, C1, C13. Βλ. επίσης τη βιντεοκασέτα *Redefining Sex*, που κυκλοφόρησε η Intersex Society of North America (www.isna.org), για σημαντικές οπτικές πάνω στο ζήτημα της ηθικής του επαναπροσδιορισμού του φύλου.

αποκτήσει ορισμένα είδη παιχνιδιών: κυρίως όπλα, απ' ό,τι φαίνεται, και κάποια φορτηγάκια. Ακόμα και χωρίς πέος, η Τζόαν προτιμούσε να στέκεται για να ουρήσει. Μια φορά την έπιασαν σ' αυτή τη στάση στο σχολείο και τα άλλα κορίτσια απείλησαν «να τη σκοτώσουν» αν το ξανάκανε.

Σε αυτό το στάδιο, οι ψυχιατρικές ομάδες που παρακολουθούσαν κατά διαστήματα την προσαρμογή της Τζόαν τής πρότειναν να πάρει οιστρογόνα, τα οποία και αρνήθηκε. Ο Money προσπάθησε να την πείσει να αποκτήσει έναν πραγματικό κόλπο, πράγμα που αρνήθηκε. Για την ακρίβεια, βγήκε ουρλιάζοντας από το δωμάτιο. Ο Money τής έδειξε παραστατικές σεξουαλικές απεικονίσεις κόλπων. Έφτασε μάλιστα στο σημείο να της δείξει εικόνες με γυναίκες κατά τον τοκετό, διασκεδάζοντας την πιθανότητα ότι η Τζόαν θα μπορούσε να γεννήσει αν αποκτούσε κόλπο. Σε μια σκηνή που θα μπορούσε να αποτελεί πηγή έμπνευσης για την πρόσφατη ταινία *But I'm a Cheerleader* [Μα, είμαι μαζορέτα],²⁹⁷ ζήτησε επίσης από την ίδια και τον αδελφό της να προβούν σε ψευδοσεξουαλικές ασκήσεις μεταξύ τους, κατά παραγγελία. Αργότερα και οι δύο ανέφεραν ότι τρόμαξαν και μπερδεύτηκαν με αυτό που τους είχε ζητηθεί να κάνουν και ότι δεν το είπαν στους γονείς τους εκείνη την εποχή. Η Τζόαν λέγεται ότι προτιμούσε τις αρρενωπές δραστηριότητες και ότι δεν της άρεσε που ανέπτυξε στήθος. Αυτοί οι ισχυρισμοί αποδίδονται στην Τζόαν από μια άλλη ιατρική ομάδα, μια ομάδα ψυχιάτρων στο νοσοκομείο της περιοχής της. Αυτοί οι ψυχίατροι και άλλοι γιατροί της περιοχής παρενέβησαν, θεωρώντας ότι είχε γίνει λάθος στον επαναπροσδιορισμό του φύλου. Εντέλει, η υπόθεση έφτασε στα χέρια του Diamond, ενός ερευνητή φύλου που πιστεύει στην ορμονική βάση της έμφυλης ταυτότητας και που βρισκόταν για χρόνια σε διαμάχη με τον Money. Αυτή η νέα ψυχιατρική ομάδα μαζί με άλλους γιατρούς έδωσε στην Τζόαν την επιλογή να αλλάξει πορεία, πράγμα που δέχτηκε. Στα δεκατέσσερα, άρχισε να ζει ως αγόρι, με το όνομα Τζον. Ο Τζον ζήτησε ενέσεις με αρσενικές ορμόνες και του χορηγήθηκαν. Επίσης, αφαίρεσε το στήθος του. Ένας φαλλός, όπως αναφέρει ο Diamond, κατασκευάστηκε γι' αυτόν σε ηλικία μεταξύ δεκαπέντε και δεκαέξι ετών. Ο Τζον δεν εκσπερματώνει, αισθάνεται κάποια σεξουαλική ευχαρίστηση στον φαλλό, ουρεί από τη βάση του. Συνεπώς, ο φαλλός προσομοιάζει μόνο κάποιες από τις αναμενόμενες λειτουργίες του και, όπως θα δούμε, μόνο αμφιλεγόμενα εντάσσει τον Τζον στη νόρμα.

Στο διάστημα που ο Τζον ήταν Τζόαν, ο Money δημοσίευε άρθρα που διατρέναν την επιτυχία του συγκεκριμένου επαναπροσδιορισμού φύλου. Η περίπτωση ήταν εξέχουσας σημασίας επειδή η Τζόαν είχε έναν μονοζυγωτικό δίδυμο αδελφό κι έτσι ο Money μπορούσε να παρακολουθεί την ανάπτυξη και των δύο αδελφών ενώ ταυτόχρονα έκανε ελέγχους για γενετική προδιάθεση. Επέμενε ότι και οι δύο αναπτύσσονταν κανονικά και αρμονικά με το αντίστοιχο φύλο τους. Αλλά οι μαγνητοφωνημένες συνεντεύξεις του, στην πλειονότητά τους δημοσίευτες, όπως και μεταγενέστερες έρευνες αμφισβητούν την ειλικρίνειά του. Η Τζόαν όχι μόνο δεν ήταν χαρούμενη, αλλά αρνούσαν να προσαρμοστεί σε πολλές από τις λεγόμενες κοριτσιότικες συ-

297 Αμερικανική, σατιρική, ρομαντική κωμωδία του 1999, σε σκηνοθεσία Jamie Babbit και σενάριο Brian Wayne, με θέμα την αποστολή μιας έφηβης σε κέντρο αποκατάστασης λόγω της υποψίας ότι είναι λεσβία. (Σ.τ.Μ.)

μπεριφορές και εξοργιζόταν από τις συνεχείς παρεμβατικές ερωτήσεις του Money. Ωστόσο, τα δημοσιευμένα αρχεία του Johns Hopkins παρουσιάζουν την προσαρμογή της Τζόαν στο νέο της φύλο ως επιτυχή και αμέσως ακολουθούν ορισμένα ιδεολογικά συμπεράσματα. Το *Gender Identity Institution [Ινστιτούτο Ταυτότητας Φύλου]* του Money, που παρακολουθούσε συχνά την Τζόαν, διαβεβαίωνε ότι η επιτυχής ανάπτυξη της ως κορίτσι «προσφέρει πειστικά στοιχεία ότι η πύλη της έμφυλης ταυτότητας ανοίγει κατά τη γέννηση για ένα κανονικό παιδί και σε αυτό δεν διαφέρει ένα παιδί που γεννήθηκε με ημιτελή γεννητικά όργανα ή που προγεννητικά υπερεκτέθηκε ή υποεκτέθηκε σε ανδρογόνα και ότι παραμένει ανοικτή για τουλάχιστον λίγο παραπάνω από έναν χρόνο μετά τη γέννηση».²⁹⁸ Πράγματι, η υπόθεση χρησιμοποιήθηκε από τα ΜΜΕ για να αποδείξει πως το τι ορίζουμε ως θηλυκό και τι ορίζουμε ως αρσενικό μπορεί να αλλάξει και πως αυτοί οι πολιτισμικοί όροι δεν έχουν αμετάβλητη σημασία ή κάποιο εσωτερικό πεπρωμένο. Ακόμα και η Kate Millett ανέφερε την υπόθεση για να υποστηρίξει το επιχειρήματός της ότι η βιολογία δεν είναι πεπρωμένο. Η Kessler συντάχθηκε επίσης με τον Money στα γραπτά της όπου υποστηρίζει τη θέση της περί κοινωνικού κονστρουξιονισμού.²⁹⁹ Αργότερα, η Kessler θα αποκηρύξει τη συμμαχία τους και θα γράψει ένα από τα σημαντικότερα βιβλία για τις ηθικές και ιατρικές διαστάσεις του επαναπροσδιορισμού φύλου, το *Lessons from the Intersexed [Μαθήματα από τους Μεσοφυλικούς]*, που περιλαμβάνει μια δριμεία κριτική στον Money.

Η στρατηγική του Money ήταν να στρατολογήσει τρανς γυναίκες που θα μιλούσαν στην Τζόαν για τα πλεονεκτήματά του να είσαι κορίτσι. Υποβλήθηκε σε μυριάδες συνεντεύξεις και ερωτήθηκε ξανά και ξανά αν ένιωθε σαν κορίτσι, ποιες ήταν οι επιθυμίες της, τι εικόνα είχε για το μέλλον και αν αυτή περιλάμβανε γάμο με έναν άνδρα. Της ζητήθηκε επίσης να ξεγυμνωθεί και να δείξει τα γεννητικά της όργανα σε γιατρούς που είτε ενδιαφέρονταν για την υπόθεση είτε την παρακολουθούσαν όσον αφορά την προσαρμοστική της επιτυχία.

Όταν η υπόθεση αυτή συζητήθηκε πρόσφατα στον τύπο και όταν κάποιοι ψυχίατροι και γιατροί από άλλες ειδικότητες ασχολήθηκαν με αυτήν, το έκαναν για να ασκήσουν κριτική στον ρόλο που έπαιξε το ινστιτούτο του Money και, πιο συγκεκριμένα, στην ευκολία με την οποία χρησιμοποίησε την περίπτωση της Τζόαν για να τεκμηριώσει τις προσωπικές του θεωρητικές πεποιθήσεις όσον αφορά την ουδετερότητα του φύλου στη νεαρή παιδική ηλικία, το εύπλαστο του φύλου και τον πρωταρχικό ρόλο της κοινωνικοποίησης στην παραγωγή έμφυλης ταυτότητας. Στην πραγματικότητα, δεν πρόκειται ακριβώς για το σύνολο των πεποιθήσεων του Money, αλλά ας μη σταθούμε σε αυτό το ζήτημα. Τα άτομα που στέκονται κριτικά απέναντι σε αυτή την υπόθεση θεωρούν ότι μας δείχνει κάτι τελείως διαφορετικό. Αν λάβουμε υπόψη, μας λένε, ότι ο Τζον βρέθηκε να έχει έντονη επιθυμία να γίνει αγόρι και του φαινόταν ανυπόφορο να συνεχίσει να ζει σαν κορίτσι, πρέπει να λάβουμε επίσης υπόψη ότι ο Τζον

298 Money & Green (1969), ό.π., σ. 299.

299 Millett, K. (1970). *Sexual Politics*. Garden City, NY: Doubleday, σσ. 41–42· Kessler, *Lessons from the Intersexed*, σσ. 6–7, 14–21· Kessler, S. (1997–98). Meanings of Gender Variability. *Chrysalis* 2(4), σσ. 33–38· και Kessler, S. (1990). The Medical Construction of Gender: Case Management of Intersexed Infants. *Signs* 16: 3–26. <https://www.jstor.org/stable/3174605>

βίωνε κάποια βαθιά ριζωμένη αίσθηση φύλου που συνδεόταν με τα αρχικά γεννητικά του όργανα, που έμοιαζε να έχει τη θέση μιας εσωτερικής αλήθειας και αναγκαιότητας που καμιά ποσότητα κοινωνικοποίησης δεν θα μπορούσε να αναστρέψει. Αυτή είναι η άποψη τόσο του Colapinto όσο και του Diamond.

Έτσι λοιπόν, η περίπτωση Τζόαν/Τζον χρησιμοποιείται πλέον για να αναθεωρήσει και να αναστρέψει τη θεωρία ανάπτυξης του φύλου, καθώς αυτή τη φορά παρέχονται στοιχεία που αντικρούουν τη θέση του Money, υποστηρίζοντας την ιδέα ότι υπάρχει ένας ουσιώδης έμφυλος πυρήνας που συνδέεται αναπόσπαστα με την ανατομία και με μια αιτιοκρατική αίσθηση βιολογίας. Πράγματι, ο Colapinto συσχετίζει σαφώς την αναληψία του Money απέναντι στην Τζόαν με την «αναληψία» της κοινωνικής κατασκευής ως θεωρίας, επισημαίνοντας ότι η άρνηση του Money να αναγνωρίσει τη βιολογική ή την ανατομική βάση της έμφυλης διάκρισης στις αρχές της δεκαετίας του 1970 «δεν διέφυγε της αντίληψης του γυναικείου κινήματος που ήταν σε άνοδη εκείνη την εποχή, το οποίο μάλιστα είχε τοποθετηθεί ενάντια στις έμφυλες διακρίσεις σε βιολογική βάση εδώ και δεκαετίες». Ο Colapinto αναφέρει ότι τα δημοσιευμένα κείμενα του Money «είχαν ήδη χρησιμοποιηθεί σαν ένα από τα κύρια θεμέλια του σύγχρονου φεμινισμού». Υποστηρίζει ότι το *Time* προέβη αντίστοιχα σε μια άστοχη οικειοποίηση των απόψεων του Money όταν ανέφερε ότι η συγκεκριμένη υπόθεση, αυτολεξεί, «δίνει σοβαρή βάση για αντίλογο απέναντι στους υποστηρικτές της γυναικείας απελευθέρωσης: ότι τα συμβατικά μοτίβα αρσενικής και θηλυκής συμπεριφοράς μπορούν να αλλάξουν».³⁰⁰ Πράγματι, ο Colapinto μιλά για αδυναμία από πλευράς των ατόμων που έχουν περάσει από χειρουργικό επαναπροσδιορισμό φύλου να ζήσουν σαν «κανονικοί» και «συνθησιμένοι» άνδρες ή γυναίκες, αναφέροντας ότι η κανονικότητα δεν μπορεί ποτέ να επιτευχθεί και συνεπώς συμπεραίνοντας την ανατίρητη αξία της ίδιας της κανονικότητας.

Αναφερόμενη στη διάψευση της θεωρίας του Money, η Natalie Angier υποστηρίζει ότι η ιστορία του Τζον έχει «αλληγορική ισχύ».³⁰¹ Αλλά ποια είναι αυτή η ισχύς; Και πρόκειται για μια αλληγορία που ολοκληρώνεται [closure]; Η Angier αναφέρει ότι ο Diamond χρησιμοποίησε την υπόθεση για να μπορέσει να μιλήσει σχετικά με τις επεμβάσεις επαναπροσδιορισμού φύλου και κατ' επέκταση για τη σχετική επιτυχία των επεμβάσεων αλλαγής φύλου. Ο Diamond υποστήριξε για παράδειγμα ότι τα μεσοφυλικά βρέφη, δηλαδή εκείνα που γεννήθηκαν με μεικτά ή ακαθόριστα γεννητικά χαρακτηριστικά, έχουν συνήθως το χρωμόσωμα Y και αυτό το χρωμόσωμα αποτελεί επαρκή βάση για να συμπεράνουμε ότι θα πρέπει να μεγαλώνουν σαν αγόρια. Όπως έχουν τα πράγματα, τα μεσοφυλικά βρέφη υποβάλλονται στη συντριπτική πλειοψηφία τους σε χειρουργική επέμβαση με στόχο να τους αποδοθεί το θηλυκό φύλο, αφού, όπως επισημαίνει η Cheryl Chase στο άρθρο της Angier, είναι απλούστατα πιο εύκολο να δημιουργηθεί ένας στοιχειώδης κόλπος απ' ό,τι να κατασκευαστεί φαλλός. Ο Diamond υποστήριξε ότι σε αυτά τα παιδιά θα έπρεπε να αποδίδεται το αρσενικό φύλο, αφού η παρουσία χρωμοσώματος Y αποτελεί επαρκή λόγο για να συμπεράνουμε κοινωνική αρρενωπότητα.

300 Colapinto (2000), *ό.π.*, σ. 69.

301 Angier, N., *ό.π.*

Στην πραγματικότητα, η Chase, ιδρυτικό μέλος και διευθύντρια του Intersex Society of North America [Σύλλογος Μεσοφυλικών της Βόρειας Αμερικής], είχε εκφράσει επιφυλάξεις όσον αφορά τις προτάσεις του Diamond. Η άποψή της, την οποία πρόσφατα υπερασπίστηκε και η Fausto-Sterling, ήταν ότι δεν υπάρχει εξαρχής λόγος να γίνεται προσδιορισμός του φύλου. Η κοινωνία θα πρέπει να δίνει χώρο στα μεσοφυλικά άτομα όπως είναι ώστε να πάψει η εξαναγκαστική χειρουργική «διόρθωση» σε βρέφη.³⁰² Πράγματι, πρόσφατες έρευνες έδειξαν ότι τέτοιες επεμβάσεις έχουν γίνει χωρίς οι γονείς να το γνωρίζουν, χωρίς να έχουν ενημερωθεί πραγματικά τα ίδια τα παιδιά και χωρίς να έχουν φτάσει σε ηλικία που να μπορούν να συναινέσουν. Ακόμα πιο εντυπωσιακή, κατά κάποιο τρόπο, είναι η κατάσταση στην οποία έχουν αφεθεί τα σώματά τους, ακρωτηριασμένα και στη συνέχεια παράδοξα δικαιολογημένα στο όνομα της «κανονικότητας». Οι γιατροί συνήθως λένε στους γονείς ότι το παιδί δεν θα φαίνεται κανονικό αν δεν χειρουργηθεί· ότι θα ντρέπεται στα αποδυτήρια, τα αποδυτήρια, αυτό τον χώρο προεφηβικού άγχους για την επικείμενη έμφυλη εξέλιξη· και ότι θα είναι καλύτερο για το παιδί να φαίνεται κανονικό, ακόμα κι αν μια τέτοια επέμβαση μπορεί να του στερήσει τη σεξουαλική λειτουργία και τη σεξουαλική απόλαυση για όλη του τη ζωή.

Έτσι, ενώ κάποιοι ειδικοί, όπως ο Money, υποστηρίζουν ότι η απουσία ολόκληρου του φαλλού αποτελεί σαφώς κοινωνικό επιχείρημα υπέρ της ανατροφής ενός παιδιού ως κοριτσιού, άλλοι, όπως ο Diamond, υποστηρίζουν ότι η ύπαρξη χρωμοσώματος Y είναι αδιάσειστος παράγοντας ή ότι αυτό είναι που κρύβεται πίσω από τα επίμονα αισθήματα αρρενωπότητας και ότι δεν μπορεί να ξεριζωθεί. Έτσι, από τη μια, η ανατομία μου και το πώς τη βλέπουν οι άλλοι, αλλά κι εγώ όταν τους βλέπω να με κοιτάνε, είναι η βάση της κοινωνικής μου ταυτότητας ως γυναίκας ή ως άνδρα. Από την άλλη, ο τρόπος που η ύπαρξη του χρωμοσώματος Y συγκροτεί σιωπηρά τα συναισθήματα και την κατανόηση του εαυτού μου ως ατόμου με συγκεκριμένο φύλο είναι καθοριστικής σημασίας. Ο Money μιλά για την ευκολία με την οποία το θηλυκό σώμα μπορεί να κατασκευαστεί χειρουργικά λες και η θηλυκότητα δεν ήταν ποτέ κάτι περισσότερο από μια χειρουργική κατασκευή, μια εξάλειψη, μια αποκοπή. Ο Diamond μιλά για την αόρατη και αναγκαία επιμονή της αρσενικότητας, η οποία δεν χρειάζεται να «φαίνεται» για να λειτουργήσει ως βασικό χαρακτηριστικό της έμφυλης ταυτότητας. Όταν η Angier ρώτησε την Chase αν συμφωνεί με τον Diamond όσον αφορά την επέμβαση επαναπροσδιορισμού του φύλου, εκείνη απάντησε: «Δεν τους περνάει καν απ' το μυαλό να αφήσουν κάποιον στην ψυχία του». Πράγματι, η επέμβαση γίνεται εντέλει για να δημιουργήσει ένα σώμα που να φαίνεται «κανονικό»; Οι ακρωτηριασμοί και οι ουλές που απομένουν δύσκολα μπορούν να αποτελέσουν πειστικές αποδείξεις ότι τα κατάφεραν. Ή μήπως αυτά τα σώματα υποβάλλονται στη χειρουργική λεπίδα που τα σημαδεύει για μια ζωή ακριβώς επειδή είναι «αδιανόητα»;

Ένα άλλο παράδοξο που προκύπτει σε αυτό το σημείο είναι η θέση των αιχμηρών εργαλείων, της τεχνολογίας της λεπίδας, στις συζητήσεις περί μεσοφυλικότητας και διεμφυλικότητας. Αν η περίπτωση Τζον/Τζόαν είναι μια αλληγορία, ή έχει αλληγορική ισχύ, φαίνεται να είναι το σημείο στο οποίο συγκλίνουν οι συζητήσεις περί μεσοφυλι-

302 Βλ. Fausto-Sterling (2000), *ό.π.*, σσ. 79 –114.

κότητας (ο Τζον δεν είναι μεσοφυλικός) και διεμφυλικότητας (ο Τζον δεν είναι διεμφυλικός). Το σώμα αυτό γίνεται σημείο αναφοράς για μίαν αφήγηση που δεν αφορά αυτό το σώμα αλλά εκμεταλλεύεται το σώμα, τρόπον τινά, για να εγκαινιάσει μια αφήγηση που διερευνά τα όρια του ανθρωπίνως νοητού. Το αδιανόητο νοείται ξανά και ξανά, μέσα από αφηγηματικές τεχνικές, αλλά πάντα κάτι μένει εκτός αφήγησης, μια ανθεκτική στιγμή που σηματοδοτεί ένα επίμονο αδιανόητο.

Παρά τις εισηγήσεις του Diamond, το κίνημα των μεσοφυλικών κινητοποιήθηκε χάρη στην υπόθεση Τζόαν/Τζον. Μπορεί πλέον να επιστήσει την προσοχή του κοινού στη βαρβαρότητα και στον εξαναγκασμό, καθώς και τις μόνιμες βλάβες που προκαλούν οι ανεπιθύμητες επεμβάσεις στις οποίες υποβάλλονται τα μεσοφυλικά βρέφη. Το ζητούμενο είναι να προσπαθήσουμε να φανταστούμε έναν κόσμο στον οποίο τα άτομα με μεικτά ή ακαθόριστα γεννητικά χαρακτηριστικά θα μπορούν να γίνουν αποδεκτά και να αγαπηθούν χωρίς να χρειάζεται να μεταμορφωθούν σε κάποια πιο κοινωνικά συνεκτική ή κανονιστική εκδοχή φύλου. Από αυτή την άποψη, το μεσοφυλικό κίνημα έχει θέσει επανειλημμένα το ερώτημα γιατί η κοινωνία διατηρεί το πρότυπο του φυλετικού διμορφισμού, όταν ένα αξιόλογο ποσοστό παιδιών αποκλίνει χρωμοσωμικά και ενώ υφίσταται ένα συνεχές μεταξύ θηλυκού και αρσενικού που υποδεικνύει την αυθαίρετη και ψευδή προσκόλληση στον φυλετικό διμορφισμό ως προϋπόθεση της ανθρώπινης ανάπτυξης. Με άλλα λόγια, υπάρχουν άνθρωποι με σάρκα και οστά στα διάκενα της δυαδικής αυτής σχέσης που αποδεικνύουν ότι δεν είναι εξαντλητική, δεν είναι αναγκαία. Παρότι το διεμφυλικό κίνημα, που ποικίλλει στο εσωτερικό του, διεκδικεί το δικαίωμα σε χειρουργικά μέσα για μια δυνητική μεταμόρφωση, είναι σαφές –και η Chase το υπογραμμίζει– ότι υπάρχει μια σοβαρή και ιδιαίτερα δημοφιλής κριτική στην εξιδανίκευση του φυλετικού διμορφισμού μέσα στο διεμφυλικό κίνημα καθαυτό. Τη συναντάμε στο έργο της Riki Anne Wilchins, της οποίας η θεωρία φύλου δημιουργεί χώρο για τη διεμφυλικότητα ως μεταμορφωτική άσκηση, αλλά πιο έντονα φαίνεται στο έργο της Kate Bornstein που υποστηρίζει ότι η μετάβαση από το θηλυκό στο αρσενικό, ή από το αρσενικό στο θηλυκό, δεν χρειάζεται απαραίτητα να μένει στο δυαδικό πλαίσιο του φύλου, αλλά μπορεί να προσεγγίσει την ίδια τη μεταμόρφωση ως το νόημα του φύλου.³⁰³ Με μία έννοια, η Bornstein φέρει τώρα την παρακαταθήκη της Simone de Beauvoir: αν κάποιος δεν γεννηθεί γυναίκα, αλλά γίνεται στην πορεία, τότε το να γίνει είναι το όχημα για το φύλο καθαυτό.

Όμως, θα μπορούσαμε να ρωτήσουμε, γιατί έγινε ο Τζον αφορμή για στοχασμό πάνω στη διεμφυλικότητα; Παρ' όλο που ο Τζον φτάνει στο σημείο να ισχυριστεί ότι θα προτιμούσε να είναι άνδρας, δεν είναι σαφές αν κι ο ίδιος πιστεύει στην αρχέγονη αιτιώδη δύναμη του χρωμοσώματος Y. Ο Diamond βρίσκει υποστήριξη για τη θεωρία του στον Τζον, αλλά δεν είναι σαφές, με βάση τα όσα διάβασα, αν ο Τζον συμφωνεί με τον Diamond. Ο Τζον γνωρίζει σαφώς τις ορμόνες, τις έχει ζητήσει και τις παίρνει. Έχει μάθει για την κατασκευή φαλλού σε διεμφυλικά πλαίσια, θέλει φαλλό, του τον φτιάχνουν και έτσι ενσαρκώνει την αλληγορία μιας κάποιας διεμφυλικής μεταμόρφωσης χωρίς ακριβώς να αποτελεί παράδειγμά της. Από τη δική του οπτική, είναι

303 Wilchins, R.A. (1997). *Read My Lips: Sexual Subversion and the End of Gender*. Ithaca, NY: Firebrand.
Bornstein, K. (1995). *Gender Outlaw: On Men, Women, and the Rest of Us*. New York: Vintage.

ένας άνδρας που γεννήθηκε άνδρας, ευνουχίστηκε από το ιατρικό κατεστημένο, θηλυκοποιήθηκε από τον ψυχιατρικό κόσμο και στη συνέχεια του δόθηκε η δυνατότητα να επιστρέψει σε αυτό που ήταν εξαρχής. Αλλά για να επιστρέψει σε αυτό που είναι, απαιτεί –και θέλει και τα καταφέρνει– να υποβληθεί σε ορμονική θεραπεία και χειρουργική επέμβαση. Ενσαρκώνει την αλληγορία της διεμφυλικότητας για να επιτύχει μια μορφή φυσικότητας. Και αυτή η μεταμόρφωση επικροτείται από τους ενδοκρινολόγους που ασχολούνται με την περίπτωση, καθώς αντιλαμβάνονται ότι η τωρινή εμφάνισή του συμβαδίζει με μια εσωτερική αλήθεια. Ενώ το ινστιτούτο του Money επιστρατεύει τρανς άτομα για να καθοδηγήσουν την Τζόαν στον κόσμο των γυναικών, στο όνομα της κανονικοποίησης, οι ενδοκρινολόγοι συνταγογραφούν στον Τζον τη φαρμακευτική αγωγή που χορηγείται κατά την αλλαγή φύλου, ώστε να μπορέσει να επιστρέψει στο γενετικό του πεπρωμένο, στο όνομα της φύσης.

Και ενώ το ινστιτούτο του Money επιστρατεύει τρανς άτομα για να αποτυπώσει αλληγορικά την πλήρη μεταμόρφωση της Τζόαν σε γυναίκα, οι ενδοκρινολόγοι προτείνουν τη διεμφυλική επέμβαση ούτως ώστε να κατασκευάσουν τον φαλλό που θα κάνει τον Τζον πιο κατανοητό σαν άνδρα. Σημαντικό ρόλο φαίνεται να παίζει το γεγονός ότι οι νόρμες που διέπουν το αντιληπτό φύλο του Money είναι εκείνες που πρέπει να επιβληθούν καταναγκαστικά και να υιοθετηθούν συμπεριφορικά, έτσι η ελαστικότητα της κατασκευής του φύλου, που είναι μέρος της τοποθέτησής του, αποδεικνύεται ότι συνεπάγεται βίαιη εφαρμογή. Και η «φύση» που υπερασπίζονται οι ενδοκρινολόγοι χρειάζεται επίσης συνδρομή και ενίσχυση με χειρουργικά και ορμονικά μέσα, σε σημείο που η μη φυσική παρέμβαση στην ανατομία και στη βιολογία είναι ακριβώς αυτό που επιτάσσει η φύση. Έτσι, και στις δύο περιπτώσεις, η πρωταρχική υπόθεση διαψεύδεται κατά κάποιον τρόπο από τα μέσα με τα οποία υλοποιείται. Η ελαστικότητα, τρόπον τινά, επιβάλλεται με τη βία και η φυσικότητα επέρχεται τεχνητά. Υπάρχουν τρόποι να υποστηρίξουμε την κοινωνική κατασκευή που δεν έχουν καμία σχέση με το πρόγραμμα του Money, αλλά δεν είναι αυτός ο στόχος μου εδώ. Και φυσικά, υπάρχουν τρόποι να ανατρέξουμε σε γενετικούς παράγοντες που δεν οδηγούν στο ίδιο είδος παρεμβατικών συμπερασμάτων, στα οποία κατέληξαν ο Diamond και ο Sigmundson. Δεν θέλω να σταθώ ούτε σ' αυτό. Για την ιστορία, ωστόσο, ας σκεφτούμε ότι οι συνταγές στις οποίες κατέληξαν αυτοί οι προμηθευτές φυσικού και κανονιστικού φύλου δεν προκύπτουν κατά κανέναν τρόπο από τις υποθέσεις με τις οποίες ξεκίνησαν και ότι οι υποθέσεις με τις οποίες ξεκίνησαν δεν έχουν καμία αναγκαιότητα καθαυτές. (Για παράδειγμα, μπορεί κανείς να αποσυνδέσει τελείως τη θεωρία της κατασκευής του φύλου από την υπόθεση της έμφυλης κανονιστικότητας και να έχει μια πολύ διαφορετική αφήγηση όσον αφορά την κοινωνική κατασκευή σε σχέση με αυτήν του Money. Μπορεί κανείς να δεχτεί τους γενετικούς παράγοντες χωρίς να θεωρήσει ότι αποτελούν τη μοναδική όψη της φύσης που μπορεί κανείς να συμβουλευτεί για να κατανοήσει τα έμφυλα χαρακτηριστικά ενός ανθρώπου: γιατί να θεωρείται το χρωμόσωμα Y καθοριστικός παράγοντας αρσενικότητας, απολαμβάνοντας προνομιακό δικαίωμα απέναντι σε οποιονδήποτε από τους άλλους παράγοντες.)

Αλλά ο λόγος που αφηγούμαι αυτή την ιστορία και τη χρησιμοποιώ για τους σκοπούς της θεωρίας φύλου είναι για να εισηγηθώ ότι η ιστορία όπως την ξέρουμε δεν αποδεικνύει καμιά από τις δύο απόψεις και για να υποδείξω ότι μπορεί να υπάρχει και ένας άλλος τρόπος ανάγνωσης αυτής της ιστορίας, ένας τρόπος που δεν επικυ-

ρώνει, ούτε αρνείται τη θεωρία της κοινωνικής κατασκευής, που δεν επικυρώνει, ούτε αρνείται την ουσιοκρατία του φύλου. Πράγματι, αυτό που επιδιώκω να τονίσω εδώ είναι το επιστημονικό πλαίσιο μέσα στο οποίο η Τζόαν/Τζον αναπτύσσει έναν λόγο προσωπικής αναφοράς και κατανόησης, αφού αυτό είναι το πλέγμα αντίληψης μέσα από το οποίο αμφισβητείται και επιβεβαιώνεται η ανθρωπινή φύση της.

Είναι σημαντικό να θυμόμαστε ότι, ενώ αναλογιζόμαστε τί μπορεί να μετρά ως απόδειξη έμφυλης αλήθειας, η Τζόαν/Τζον παρακολουθούνταν εντατικά από ομάδες ψυχολόγων καθ' όλη την παιδική ηλικία και την εφηβεία της, ότι ομάδες γιατρών παρακολουθούσαν τη συμπεριφορά της Τζόαν, ότι ομάδες γιατρών ζητούσαν από την ίδια και τον αδερφό της να γδυθούν μπροστά τους για να μετρήσουν την ανάπτυξη των γεννητικών τους οργάνων, ότι υπήρχε ένας γιατρός που της ζήτησε να επιδοθεί σε ψευδοσεξουαλικές ασκήσεις με τον αδερφό της, να κοιτάξει τις εικόνες, να γνωρίζει και να επιθυμεί την υποτιθέμενη κανονικότητα των αναμφορίσμων γεννητικών οργάνων. Ένας ολόκληρος μηχανισμός γνώσης ασκήθηκε στο άτομο και στο σώμα της Τζόαν/Τζον, πράγμα που σπανίως λαμβάνεται υπόψη –αν λαμβάνεται ποτέ υπόψη– σαν παράγοντας των αντιδράσεων του Τζον όταν αναφέρει τα συναισθήματά του σε σχέση με το πραγματικό φύλο. Η πράξη της αυτο-αναφοράς και η πράξη της ενδοσκοπήσης λαμβάνουν χώρα με σημείο αναφοράς ένα συγκεκριμένο ακροατήριο, με ένα συγκεκριμένο ακροατήριο ως φανταστικό αποδέκτη, μπροστά σε ένα συγκεκριμένο ακροατήριο για το οποίο παράγεται μια λεκτική και οπτική εικόνα αυτοσυνειδησίας. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι πρόκειται για γλωσσικές πράξεις που απευθύνονται συχνά σε εκείνους που ανέτεμναν, με βάρβαρο τρόπο, την αλήθεια του φύλου της Τζόαν εδώ και τόσα χρόνια. Παρότι ο Diamond και ο Sigmundson και, φυσικά, ο Colapinto, έχουν λάβει θέση υπεράσπισης του Τζον απέναντι στις παρεμβάσεις του Money, συνεχίζουν να ρωτούν τον Τζον πώς αισθάνεται, ποιος είναι, προσπαθώντας να βεβαιωθούν για την αλήθεια του φύλου του μέσα από τον λόγο που παρέχει. Για την Τζόαν, που υποβλήθηκε σε τέτοιο εξουσιαστικό έλεγχο και πόσο μάλλον που υποβλήθηκε επανειλημμένα σε μια νόρμα, σε ένα κανονιστικό πρότυπο που της μεταδιδόταν από πληθώρα ματιών, μια νόρμα που εφαρμόστηκε στο σώμα της, προέκυπτε συνεχώς μια ερώτηση: Είναι αυτό το άτομο αρκετά θηλυκό; Έχει αυτό το άτομο κατακτήσει τη θηλυκότητα; Ενσαρκώνεται σωστά η θηλυκότητα εδώ; Λειτουργεί η ενσάρκωση; Πράγματι; Όντως; Πώς το ξέρουμε; Ποια στοιχεία μπορούμε να συλλέξουμε για να είμαστε σίγουροι; Και σίγουρα πρέπει να έχουμε γνώσεις επ' αυτού. Πρέπει να είμαστε σε θέση να πούμε ότι το γνωρίζουμε και να το μεταφέρουμε στα επιστημονικά περιοδικά, καθώς και να δικαιολογήσουμε την απόφασή μας, τον τρόπο δράσης μας. Στην πραγματικότητα, το ερώτημα που τίθεται μέσα από αυτά τα ερωτηματικά γυμνάσια σχετίζεται με το κατά πόσο η έμφυλη νόρμα που ορίζει τη συνεκτική ατομικότητα έχει αποτυπωθεί με επιτυχία, κι έτσι οι ερωτήσεις και οι έρευνες σε αυτή την κατεύθυνση μπορούν να γίνουν κατανοητές όχι μόνο ως μια βίαιη απόπειρα εφαρμογής της νόρμας, αλλά και ως θεσμοποίηση της εξουσίας αυτής της εφαρμογής.

Οι παιδίατροι και οι ψυχίατροι που επανεξέτασαν την υπόθεση τα τελευταία χρόνια επικαλούνται την αυτο-περιγραφή του Τζον για να υποστηρίξουν το επιχειρήματός τους. Η αφήγηση του Τζον όσον αφορά την προσωπική του αίσθηση ότι είναι άνδρας υποστηρίζει τη θεωρία ότι ο Τζον είναι πράγματι άνδρας και ότι πάντα ήταν άνδρας, ακόμα κι όταν ήταν Τζόαν.

Ο Τζον λέει στους συνομιλητές του τα ακόλουθα για τον εαυτό του:

Από πολύ νωρίς υπήρχαν μικρά πράγματα. Άρχισα να βλέπω πόσο διαφορετικός αισθανόμουν και ήμουν, από αυτό που υποτίθεται ότι θα έπρεπε να είμαι. Αλλά δεν καταλάβαινα τι σήμαινε αυτό. Νόμιζα ότι ήμουν τέρας ή κάτι τέτοιο... Κοιταζόμουν και σκεφτόμουν ότι δεν μου άρεσε αυτό το είδος ρούχων, δεν μου άρεσε το είδος των παιχνιδιών που μου χάριζαν πάντα, μου άρεσε να κάνω παρέα με τα αγόρια και να σκαρφαλώνω σε δέντρα και τέτοια πράγματα και στα κορίτσια δεν άρεσε τίποτε απ' όλα αυτά. Κοιταζόμουν στον καθρέφτη και οι ώμοι μου [ήταν] τόσο φαρδιοί, πραγματικά δεν υπήρχε τίποτα το θηλυκό πάνω μου. [Ήμουν] κοκαλιάρια, εκτός απ' αυτό, όμως, τίποτε άλλο. Αλλά έτσι το κατάλαβα. [Κατάλαβα ότι ήμουν αγόρι] αλλά δεν ήθελα να το παραδεχτώ, σκεφτόμουν ότι δεν ήθελα να ανοίξω το κουτί της Πανδώρας.³⁰⁴

Λοιπόν, τώρα βλέπετε πώς περιγράφει τον εαυτό του ο Τζον. Και έτσι, αν μέρος των καθηκόντων μου εδώ είναι να δικαιώσω όχι μόνο το θέμα μου αλλά και τον άνθρωπο που σκιαγραφώ για λογαριασμό σας, τον άνθρωπο για τον οποίο τόσα πολλά έχουν ειπωθεί, τον άνθρωπο του οποίου η αυτο-περιγραφή και οι αποφάσεις έχουν αποτελέσει τη βάση για τόσες θεωρητικές συζητήσεις γύρω από το φύλο τα τελευταία τέσσερα χρόνια, τότε μου φαίνεται ότι πρέπει να παρουσιάσω αυτά τα λόγια πολύ προσεκτικά. Γιατί αυτές οι λέξεις αποδίδουν μόνο ένα μικρό μέρος του ατόμου που προσπαθώ να κατανοήσω, ένα μέρος της προφορικής παρουσίας αυτού του ατόμου, και αφού δεν μπορώ να κατανοήσω πραγματικά αυτό το άτομο, αφού δεν γνωρίζω αυτό το άτομο και δεν έχω καμία πρόσβαση σε αυτό, παραμένω αναγνώστρια ενός ορισμένου αριθμού λέξεων, λέξεων που δεν επέλεξα εξ ολοκλήρου, λέξεις που επιλέχτηκαν για λογαριασμό μου, καταγράφηκαν σε συνεντεύξεις και στη συνέχεια ξεδιαλέχτηκαν από εκείνους που αποφάσισαν να γράψουν τα άρθρα τους για το συγκεκριμένο άτομο σε περιοδικά όπως το *Archives of Pediatrics and Adolescent Medicine* [Αρχεία παιδιατρικής και εφηβικής ιατρικής]. Οπότε θα μπορούσαμε να πούμε ότι μου έχουν παραχωρηθεί θραύσματα αυτού του ατόμου, γλωσσικά θραύσματα από κάτι που αποκαλείται άτομο – και τι μπορεί να σημαίνει να δικαιώσεις κάποιον κάτω από αυτές τις συνθήκες; Μπορούμε να το κάνουμε;

Από τη μια, έχουμε μια αυτο-περιγραφή και οφείλουμε να τη σεβαστούμε. Αυτές είναι οι λέξεις που χρησιμοποιεί αυτό το άτομο για να γίνει κατανοητό. Από την άλλη, έχουμε την περιγραφή ενός εαυτού που γίνεται σε μια γλώσσα που είναι ήδη σε εξέλιξη, που είναι ήδη κορεσμένη από νόρμες, που μας προδιαθέτει όταν προσπαθούμε να μιλήσουμε για τον εαυτό μας. Επίσης, έχουμε λέξεις που εκφέρονται στο πλαίσιο μιας συνέντευξης, μιας συνέντευξης που είναι μέρος μιας μακράς και παρεμβατικής διαδικασίας παρακολούθησης που συνόδευε τη διαμόρφωση του Τζον από την αρχή. Να δικαιώσουμε τον Τζον σημαίνει σίγουρα να βασιστούμε στον λόγο του και να τον

304 Όπως αναφέρεται στο Diamond & Sigmundson (1995), *ό.π.*, σσ. 299–300. Αποσιωπητικά στο πρωτότυπο, όπως και η τελευταία αγκύλη.

αποκαλούμε με το όνομα που επέλεξε – αλλά πώς να κατανοήσουμε τα λόγια του και το όνομά του; Πρόκειται για τον λόγο που δημιουργεί ο ίδιος; Πρόκειται για τον λόγο που λαμβάνει; Ή μήπως πρόκειται για λέξεις που υπάρχουν προγενέστερα της ανάδυσής του ως ένα «εγώ» που είναι σε θέση να αποκτήσει μια κάποια αυθεντία ώστε να ξεκινήσει μια αυτο-περιγραφή αποκλειστικά μέσα στις νόρμες αυτής της γλώσσας; Άρα, όταν μιλά κανείς, μιλά μια γλώσσα που μιλά ήδη από μόνη της, ακόμα κι αν κανείς τη μιλά με τρόπο που δεν είναι ακριβώς ο ίδιος με τον οποίο μιλιόταν στο παρελθόν. Άρα τι και ποιος μιλά εδώ, όταν ο Τζον λέει, «Από πολύ νωρίς ήταν τα μικρά πράγματα. Άρχισα να βλέπω πόσο διαφορετικός αισθανόμουν και ήμουν, από αυτό που υποτίθεται ότι θα έπρεπε να είμαι»; Αυτός του ο ισχυρισμός μας δείχνει αν μη τι άλλο ότι ο Τζον αντιλαμβάνεται ότι υπάρχει μια νόρμα, μια νόρμα σχετικά με το πώς θα έπρεπε να είναι, και ότι ο ίδιος υπολείπεται. Ο έμμεσος ισχυρισμός είναι ότι η νόρμα είναι η θηλυκότητα και επιβάλλεται έξωθεν, μεταφέρεται μέσα από ένα σύνολο προσδοκιών που έχουν οι άλλοι κι έπειτα υπάρχει ο κόσμος του συναισθήματος και της ύπαρξης και αυτές οι σφαίρες είναι για εκείνον διακριτές. Τα όσα αισθάνεται δεν είναι κατά κανέναν τρόπο παράγωγα της νόρμας και η νόρμα είναι άλλη, αλλού, δεν είναι κομμάτι αυτού που είναι, αυτού που έχει γίνει, αυτού που αισθάνεται.

Αλλά δεδομένων των όσων γνωρίζουμε σε ό,τι αφορά τον Τζον, θα μπορούσαμε, κάνοντας μια προσπάθεια να δικαιώσουμε τον Τζον, να ρωτήσουμε την Τζόαν τι έβλεπε η Τζόαν όταν κοίταζε τον εαυτό του, τι ένιωθε όταν ένιωθε τον εαυτό του, και σας παρακαλώ να μου συγχωρήσετε το μπέρδεμα των αντωνυμιών σε αυτό το σημείο, αλλά τα πράγματα έχουν αρχίσει να γίνονται ευμετάβλητα. Όταν η Τζόαν κοιταζόταν στον καθρέφτη και έβλεπε κάτι το ακατανόμαστο, το φρικαλέο, κάτι ανάμεσα στις νόρμες, δεν ήταν εκείνη τη στιγμή υπό αμφισβήτηση η ανθρωπινή φύση της, δεν ήταν στο φάσμα του τέρατος απέναντι στο οποίο και μέσα από το οποίο καθιερώθηκε η ίδια η νόρμα; Τι πρόβλημα είχε η Τζόαν και οι άνθρωποι της ζητούσαν συνεχώς να τη δουν γυμνή, της έκαναν ερωτήσεις για το ποια είναι, πώς νιώθει, αν αυτό είναι ή δεν είναι το ίδιο με τη κανονικοποιημένη αλήθεια; Είναι ο τρόπος που βλέπει τον εαυτό της/του διακριτός από τον τρόπο που τη/τον βλέπουν; Ο Τζον φαίνεται να καταλαβαίνει ξεκάθαρα ότι οι νόρμες είναι εξωτερικές σε σχέση με τον ίδιο, αλλά πώς μπορούμε να αποκλείσουμε ότι οι νόρμες έχουν γίνει το πρίσμα μέσα από το οποίο βλέπει, το πλαίσιο της ίδιας του της θέασης, ο τρόπος που βλέπει τον εαυτό του; Ότι η δράση της νόρμας απαντάται όχι μόνο στο πρότυπο που τοποθετεί αλλά και στην έννοια της τρέλας και της φρικαλεότητας που μεταδίδει; Σκεφτείτε ακριβώς πώς ενεργεί η νόρμα όταν ο Τζον λέει, «Κοιταζόμουν και σκεφτόμουν ότι δεν μου άρεσε αυτό το είδος ρούχων». Σε ποιον απευθύνεται ο Τζον; Και σε ποιον κόσμο, υπό ποιες συνθήκες, το να μη σ' αρέσει αυτό το είδος ρούχων αποτελεί ένδειξη ότι έχεις λάθος φύλο; Για ποιον θα μπορούσε να ισχύει αυτό; Και κάτω από ποιες συνθήκες;

Ο Τζον λέει, «Δεν μου άρεσε το είδος των παιχνιδιών που μου χάριζαν πάντα» και ο Τζον μιλά εδώ σαν κάποιος που αντιλαμβάνεται ότι μια τέτοια δυσaréσκεια μπορεί να λειτουργήσει σαν στοιχείο. Και είναι λογικό να υποθέσουμε ότι η Τζόαν αντιλαμβανόταν αυτή τη δυσaréσκεια σαν στοιχείο έμφυλης δυσφορίας, για να χρησιμοποιήσω τον τεχνικό όρο, αφού είχαν ασχοληθεί μ' αυτήν ξανά και ξανά εκείνοι που χρησιμοποιούσαν την κάθε της φράση για την εμπειρία της σαν στοιχείο υπέρ ή κατά του πραγματικού της φύλου. Το ότι τύχαινε να μην του αρέσουν ορισμένα παιχνίδια, ορι-

σμένες κούκλες, ορισμένα επιτραπέζια μπορεί να είναι σημαντικό όσον αφορά το πώς και με τι του άρεσε να παίζει. Αλλά σε ποιον ακριβώς κόσμο τέτοιου είδους προτιμήσεις λογίζονται σαν ξεκάθαρα και αναντίρρητα στοιχεία υπέρ ή κατά ενός δεδομένου φύλου; Συμβαίνει συχνά οι γονείς να σπεύδουν σε κλινικές ταυτότητας φύλου όταν οι γιοι τους παίζουν με κλωστές ή οι κόρες τους παίζουν με αυτοκινητάκια; Ή μήπως θα πρέπει να υφέρπει ήδη ένα τεράστιο άγχος, ένα άγχος όσον αφορά την αλήθεια του φύλου που γαντζώνεται στο ένα ή στο άλλο παιχνίδι, στη μια ή στην άλλη τάση στο ντύσιμο, στο μέγεθος των ώμων, στη λυγρότητα του κορμιού, για να καταλήξουν ότι κάτι όπως η ξεκάθαρη έμφυλη ταυτότητα μπορεί να δομηθεί, ή όχι, με βάση αυτές τις διάσπαρτες επιθυμίες, αυτά τα μεταβλητά και αμετάβλητα χαρακτηριστικά του σώματος, της σωματικής διάπλασης, της τάσης, της αμφίεσης;

Άρα τι συνεπάγεται η ανάλυσή μου; Μας λέει αν το φύλο στην προκειμένη περίπτωση είναι σωστό ή λάθος; Όχι. Έχει προεκτάσεις όσον αφορά το αν ο Τζον θα έπρεπε να έχει μεταμορφωθεί χειρουργικά σε Τζόαν ή αν η Τζόαν θα έπρεπε να έχει μεταμορφωθεί χειρουργικά σε Τζον; Όχι, δεν έχει. Δεν ξέρω πώς να αξιολογήσω το συγκεκριμένο ζήτημα και δεν είμαι βέβαιη ότι μου πέφτει και λόγος να το κάνω. Απαιτεί η δικαιοσύνη να αποφασίσω; Ή μήπως η δικαιοσύνη απαιτεί να περιμένω πριν αποφασίσω, να μεταθέσω χρονικά την απόφαση όντας αντιμέτωπη με μια κατάσταση που τόσοι και τόσοι έσπευσαν να κρίνουν; Και θα μπορούσε ίσως να είναι χρήσιμο, σημαντικό ή ακόμα και δίκαιο να λάβουμε υπόψη ορισμένα ζητήματα πριν αποφασίσουμε, για την ακρίβεια πριν να βεβαιωθούμε ότι μας πέφτει λόγος να αποφασίσουμε.

Σε αυτό το πνεύμα, λοιπόν, σκεφτείτε ότι ως επί το πλείστον για να λάβει χώρα μια επέμβαση αλλαγής φύλου πρέπει να εκφραστεί μια ουσιοκρατική θέση όσον αφορά το φύλο και ότι ένα άτομο που ξεκινά με μια τόσο ευμετάβλητη έννοια του φύλου θα δυσκολευτεί ακόμα περισσότερο να πείσει τους ψυχιάτρους και τους γιατρούς να κάνουν την εγχείρηση. Στο Σαν Φρανσίσκο, οι υποψήφιοι για αλλαγή φύλου από γυναίκα σε άνδρα υιοθετούν πράγματι την αφήγηση της ουσιοκρατίας του φύλου που απαιτείται απ' αυτούς να εξασκήσουν πριν επισκεφθούν τους γιατρούς και πλέον υπάρχουν σύμβουλοι που μπορούν να τους βοηθήσουν – δραματουργοί της διεμφυλικότητας που θα βοηθήσουν να παρουσιάσετε τα επιχειρήματά σας χωρίς αμοιβή. Πράγματι, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η Τζόαν/Τζον υποβλήθηκε συνολικά σε δύο επεμβάσεις αλλαγής φύλου: η πρώτη βασίστηκε σε ένα υποθετικό επιχειρήμα σχετικά με το ποιο θα πρέπει να είναι το φύλο της, δεδομένης της ευνουχισμένης κατάστασης του πέους, και η δεύτερη βασίστηκε στο ποιο θα έπρεπε να είναι το φύλο, με βάση τις συμπεριφορικές και τις ρητές υποδείξεις του εν λόγω ατόμου. Και στις δύο περιπτώσεις βγήκαν ορισμένα συμπεράσματα, ένα που πρότεινε ότι το σώμα θα πρέπει να έχει μια συγκεκριμένη εμφάνιση για να είναι λειτουργικό το φύλο και ένα άλλο που υποστήριζε ότι ένα σώμα θα πρέπει να αισθάνεται με έναν συγκεκριμένο τρόπο για να είναι λειτουργικό το φύλο. Ο Τζον είναι σαφές ότι έφτασε στο σημείο να περιφρονεί και να αποστρέφεται τις απόψεις των γιατρών της πρώτης κατηγορίας: μπορούμε να πούμε ότι ανέπτυξε μια απλοϊκή κριτική για τον φαλλό ώστε να υποστηρίξει την αντίστασή του:

Ο γιατρός (...) είπε ότι θα είναι δύσκολο, θα σε πειράζουν, θα νιώθεις μεγάλη μοναξιά, δεν θα μπορείς να βρεις κάποιον αν δεν κάνεις την

κολπική επέμβαση και δεν ζήσεις σαν γυναίκα. Κι εγώ σκέφτηκα από μέσα μου, δεν ήμουν και πολύ μεγάλος εκείνη την εποχή, αλλά συνειδητοποίησα ότι αυτοί οι άνθρωποι πρέπει να είναι πολύ επιφανειακοί αν πιστεύουν ότι αυτό είναι το μόνο πράγμα που έχω, ότι ο μόνος λόγος που παντρεύονται οι άνθρωποι και κάνουν παιδιά και έχουν αναπαραγωγική ζωή είναι αυτό που βρίσκεται ανάμεσα στα σκέλια τους... Αν αυτό είναι το μόνο που σκέφτονται για μένα, αν κρίνουν την αξία μου με βάση τι έχω ανάμεσα στα πόδια μου, θα πρέπει να μην αξίζω δεκάρα.³⁰⁵

Εδώ ο Τζον κάνει μια διάκριση ανάμεσα στο «εγώ» που είναι, το άτομο που είναι, και στην αξία που αποδίδεται στην ατομική του υπόσταση, με βάση το τι υπάρχει ή δεν υπάρχει ανάμεσα στα πόδια του. Ποντάρει ότι θα αγαπιόταν για κάτι πέρα από αυτό ή, τουλάχιστον, ότι το πέος του δεν θα ήταν ο μόνος λόγος για να τον αγαπήσει κάποιος. Κατά βάθος, πίστευε ότι το λεγόμενο «βάθος» υπάρχει σε πείσμα της «επιφανειακότητας» των γιατρών. Και έτσι μπορούμε να πούμε ότι, παρότι ο Τζον ζήτησε και απέκτησε νέο καθεστώς σαν άνδρας, ζήτησε και απέκτησε τον νέο του φαλλό, υπάρχει και κάτι πέρα από αυτό που τώρα έχει και ότι παρότι πέρασε από αυτή τη μεταμόρφωση, αρνείται να υποβιβαστεί στο όργανο που απέκτησε. «Αν αυτό είναι το μόνο που σκέφτονται για μένα», λέει, δίνοντας έτσι μια ευφυή και κριτική ανταπάντηση στο έργο της νόρμας. Υπάρχει κάτι σε εμένα που ξεπερνά αυτό το όργανο, αν και επιθυμώ αυτό το όργανο, αν και είναι κομμάτι μου. Δεν θέλει να «κρίνουν την αξία» του με βάση τι έχει ανάμεσα στα πόδια του και αυτό σημαίνει ότι έχει κάτι άλλο κατά νου για το πώς θα πρέπει να κρίνεται η αξία ενός ατόμου. Έτσι, μπορούμε να πούμε ότι βιώνει την επιθυμία του, αποκτώντας την ανατομία που ήθελε ώστε να ζήσει σύμφωνα με την επιθυμία του, αλλά ότι η επιθυμία του είναι περίπλοκη, όπως άλλωστε και η αξία του.

Και αυτός είναι αναμφίβολα ο λόγος που σε πολλές από τις ερωτήσεις του Money –Θέλεις να έχεις πέος; Θέλεις να παντρευτείς ένα κορίτσι;– ο Τζον αρνούσαν να απαντήσει, αρνούσαν την ερώτηση, αρνούσαν να παραμείνει στο ίδιο δωμάτιο με τον Money και ύστερα από λίγο καιρό αρνούσαν να πάει στη Βαλτιμόρη. Ο Τζον δεν αντικαθιστά τη μια έμφυλη νόρμα με την άλλη, όχι ακριβώς. Θα ήταν εξίσου λάθος να πούμε ότι απλώς εσωτερίκευσε μια έμφυλη νόρμα (από μια κριτική θέση) όπως και το να πούμε ότι απέτυχε να ανταποκριθεί σε μια έμφυλη νόρμα (από μια κανονιστική, ιατρική θέση), καθώς έχει ήδη ορίσει ότι αυτό που θα κρίνει την αξία του θα είναι η επίκληση ενός «εγώ» που δεν περιορίζεται στη συμβατότητα της ανατομίας του με τη νόρμα. Έχει κάπως καλύτερη άποψη για τον εαυτό του σε σχέση με τους άλλους, δεν κρίνει εξ ολοκλήρου την αξία του σε σχέση με αυτό που έχει ανάμεσα στα πόδια του και δεν πιστεύει για τον εαυτό του ότι δεν αξίζει δεκάρα. Πρόκειται για κάτι που υπερβαίνει τη νόρμα και ο ίδιος αναγνωρίζει τη δυσκολία αναγνώρισής του. Είναι, με μια έννοια, η απόστασή του από το αναγνωρίσιμα ανθρώπινο που λειτουργεί ως όρος του κριτικού λόγου, ως πηγή της αξίας του, ως δικαίωση της αξίας του. Λέει ότι αν αυτό που πίστευαν αυτοί οι γιατροί ήταν αλήθεια, δεν θα άξιζε δεκάρα και υπονοεί ότι δεν είναι έτσι, ότι υπάρχει μέσα του κάτι το ελκυστικό. Αλλά λέει επίσης και κάτι ακόμα:

305 Diamond & Sigmundson (1995), *ό.π.*, σ. 301. Αποσιωπητικά στο πρωτότυπο.

προειδοποιεί ενάντια στον ολοκληρωτισμό της ίδιας της διάκρισης, γιατί ο φαλλός του δεν απαρτίζει το σύνολο της αξίας του κι έτσι υπάρχει ένα ασυμβίβαστο ανάμεσα στο ποιος είναι και στο τι έχει, ανάμεσα στον φαλλό που έχει και στις προσδοκίες που δημιουργεί αυτό (υπό αυτή την έννοια, δεν έχει καμιά διαφορά από οποιονδήποτε φέρει φαλλό), πράγμα που σημαίνει ότι δεν έχει αφομοιωθεί από τη νόρμα κι ωστόσο συνεχίζει να είναι κάποιος, που μιλά, που επιμένει, ακόμα και που αναφέρεται στον εαυτό του.

Και από αυτό το χάσμα, αυτό το ασυμβίβαστο, ανάμεσα στη νόρμα που υποτίθεται ότι εγκαινιάζει την ανθρώπινη διάστασή του και στη δηλωμένη επιμονή στον εαυτό του, την οποία επιδεικνύει και από την οποία προκύπτει η αξία του, είναι που δηλώνει την αξία του. Δεν μπορούμε ακριβώς να σχηματίσουμε σαφή εικόνα για αυτό το άτομο την ίδια στιγμή που δηλώνει την αξία του, πράγμα που σημαίνει ότι είναι ακριβώς ένας από τους τρόπους που δεν είναι πλήρως αναγνωρίσιμος, πλήρως διαθέσιμος, πλήρως κατηγοριοποιήσιμος, ότι βγαίνει στην επιφάνεια η ανθρώπινη διάστασή του. Και αυτό είναι σημαντικό, γιατί μπορεί εμείς να θέλουμε να ενταχθεί στο φάσμα του κατανοητού ώστε να μιλήσει και να γίνει γνωστός, αλλά αυτό που κάνει αντ' αυτού, μέσω του λόγου του, είναι να προσφέρει μια κριτική οπτική όσον αφορά τις νόρμες που συγκροτούν την ίδια την κατανοητότητα. Και δείχνει, μπορούμε να πούμε, ότι μπορεί να υπάρξει μια κατανόηση που να ξεπερνά τις νόρμες της ίδιας της κατανοητότητας. Και επιτυγχάνει αυτό το «απέξω», μπορούμε να υποθέσουμε, αρνούμενος τις συνεντεύξεις που τον πολιορκούν, αντιστρέφοντας τους όρους τους, μαθαίνοντας τους τρόπους με τους οποίους μπορεί να δραπετεύσει. Και αν καθιστά τον εαυτό του ακατανόητο για εκείνους που επιδιώκουν να μάθουν και να αποκρυσταλλώσουν την ταυτότητά του, αυτό σημαίνει ότι υπάρχει σ' εκείνον κάτι το κατανοητό έξω από το πλαίσιο του αποδεκτά κατανοητού. Θα μπαίναμε ίσως στον πειρασμό να πούμε ότι εδώ αναδύεται ο πυρήνας του ατόμου και άρα μια κάποια επίφαση ανθρωπισμού, η οποία έπεται των λόγων περί κατανοητότητας του βιολογικού και του κοινωνικού φύλου που τον περιορίζει. Αλλά αυτό θα σήμαινε ότι θα τον απέρριπτε ο ένας λόγος μόνο για να τον ορίσει ένας άλλος λόγος, ο λόγος του ανθρωπισμού. Ή θα μπορούσαμε να πούμε ότι υπάρχει ένας πυρήνας υποκειμένου που μιλά, που μιλά πέρα απ' ό,τι μπορεί να ειπωθεί και ότι είναι αυτό το ανείπωτο που χαρακτηρίζει τον λόγο του Τζον, το ανείπωτο του άλλου που δεν εμπεριέχεται στον λόγο αλλά αφήνει ένα δυσοίωνα θραύσμα του εαυτού του στην ομιλία του, έναν εαυτό που προχωρά πέρα από τον ίδιο τον λόγο.

Όμως, προσωπικά θα προτιμούσα να αναλογιστούμε προσεκτικά ότι όταν ο Τζον επικαλείται το «εγώ» με αυτό τον ελπιδοφόρο και απρόσμενο τρόπο μιλά για τη βεβαιότητα που έχει όσον αφορά τη δυνατότητά του να αγαπηθεί. Λέει ότι «αυτοί» πρέπει να θεωρούν ότι δεν αξίζει δεκάρα αν ο μόνος λόγος για να τον αγαπήσει κανείς είναι τι έχει ανάμεσα στα σκέλια του. «Αυτοί» τού λένε ότι δεν θα αγαπηθεί ή ότι δεν θα αγαπηθεί αν δεν δεχτεί αυτό που θέλουν να του δώσουν και ότι αυτό που θέλουν να του δώσουν είναι αυτό που χρειάζεται για να αγαπηθεί, ότι θα μείνει χωρίς αγάπη αν δεν δεχτεί αυτό που θέλουν να του δώσουν. Όμως, αρνείται να αποδεχθεί ότι αυτό που του προσφέρουν με τον λόγο τους είναι αγάπη. Αρνείται την προσφορά αγάπης τους, καταλαβαίνοντας ότι πρόκειται για δωροδοκία, για δέλεαρ ώστε να συμμορφωθεί. Μας λέει ότι θα τον αγαπήσουν και ότι τον αγαπούν για κάποιον άλλο

λόγο, έναν λόγο που αυτοί δεν καταλαβαίνουν, αλλά δε μας λέει αυτό τον λόγο. Πρόκειται σίγουρα για έναν λόγο πέρα από το βασίλειο της λογικής που ορίζουν οι νόρμες της σεξολογίας καθαυτής. Ξέρουμε μόνο ότι πιστεύει σε έναν άλλο λόγο και από αυτή την άποψη δεν ξέρουμε πια για τι είδους λόγο πρόκειται, τι λόγος μπορεί να είναι αυτός. Ορίζει τα όρια του τι ξέρουν, διαταράσσοντας την πολιτική της αλήθειας, αξιοποιώντας την ανυποταξία του σε αυτή την τάξη ύπαρξης για να διαπιστώσει τη δυνατότητα αγάπης πέρα από την εμβέλεια αυτής της νόρμας. Τοποθετεί τον εαυτό του, ευφυώς, αναφορικά με τη νόρμα, αλλά δεν υποτάσσεται στις απαιτήσεις της. Ρισκάρει μια κάποια «ανυποταξία»: Είναι όντως υποκείμενο; Πώς το ξέρουμε; Και από αυτή την άποψη, ο λόγος του Τζον ενεργοποιεί τη λειτουργία της ίδιας της κριτικής, μιας κριτικής που σύμφωνα με τον Foucault είναι ακριβώς η ανυποταξία του υποκειμένου στο πλαίσιο της πολιτικής της αλήθειας. Αυτό δεν σημαίνει ότι ο Τζον γίνεται ακατανόητος και συνεπώς άνευ αξίας για την πολιτική. Αντίθετα, αναδύεται στα όρια του κατανοητού, προσφέροντας μια οπτική των ποικίλων τρόπων με τους οποίους οι νόρμες περιορίζουν τον άνθρωπο. Είναι ακριβώς επειδή αντιλαμβανόμαστε, χωρίς να καταλαβαίνουμε ακριβώς, ότι έχει έναν άλλο λόγο, ότι είναι, τρόπον τινά, ο άλλος λόγος, που βλέπουμε τα όρια του Λόγου του κατανοητού που θα αποφάσιζε τη μοίρα του. Ο Τζον δεν είναι ακριβώς πολίτης ενός καινούργιου κόσμου, αφού συνεχίζει να καταλαμβάνει, ακόμα και μέσα από το συντακτικό που ορίζει το «εγώ» του, μια θέση κάπου ανάμεσα στη νόρμα και στην αποτυχία της. Και εντέλει ο ίδιος δεν είναι τίποτε από τα δύο. Είναι ο άνθρωπος στην ανωνυμία του, ως αυτό που δεν ξέρουμε ακόμα πώς να ονομάσουμε ή αυτό που περιορίζει κάθε ονοματοδοσία. Και από αυτή την άποψη, αυτός είναι η ανώνυμη –και κρίσιμη– κατάσταση του ανθρώπου καθώς μιλά από μόνη της για τα όρια όσων νομίζουμε ότι ξέρουμε.

ΑΝΔΡΙΚΑ ΣΧΕΔΙΑ ΓΙΑ ΤΗΝ ΤΕΧΝΟΛΟΓΙΑ

JUDY WAJCMAN

Μετάφραση: Κ. Στασινόπουλος

Η τεχνολογία είναι ένα μέσο εξουσίας.
Cynthia Cockburn, *Machinery of Dominance*

Στους «μιλένιαλ» προβληματισμούς τους στα τέλη του εικοστού αιώνα και στις αρχές του εικοστού πρώτου πολλοί κοινωνικοί επιστήμονες καθώς και δημοφιλείς σχολιαστές θεωρούν ότι η τεχνολογία παρέχει την ώθηση για τις πιο θεμελιώδεις κοινωνικές τάσεις και τους μετασχηματισμούς. Πράγματι, η κατανόηση του ρόλου των τεχνολογιών στην οικονομία και την κοινωνία είναι πλέον κεντρική για την κοινωνική θεωρία. Παρά την ποικιλία των κοινωνικών θεωριών που διακλύσσουν τον ριζικό μετασχηματισμό της κοινωνίας, όλες στον πυρήνα τους περιέχουν ισχυρισμούς σχετικά με την τεχνολογική αλλαγή και τον κοινωνικό της αντίκτυπο. Αυτό ισχύει και για τις τρεις κατεξοχήν θεωρίες σχετικά με τον μετασχηματισμό που υφίστανται οι δυτικές κοινωνίες -τις θεωρίες της κοινωνίας της πληροφορίας, του μεταφορντισμού και της μετανεωτερικότητας της παγκοσμιοποίησης. Ιδιαίτερη έμφαση δίδεται σε σημαντικά νέα σύνολα επιστημονικών και τεχνολογικών καινοτομιών, ιδιαίτερα σε όσες αφορούν την ευρεία χρήση των τεχνολογιών πληροφορίας και επικοινωνιών και τη σύγκλιση των τεχνολογικά μεσολαβημένων τρόπων ζωής σε όλο τον κόσμο.

Σύμφωνα με τους γκουρού της παγκοσμιοποίησης, όπως ο Anthony Giddens και ο Manuel Castells, κράτη και κοινωνίες σε όλο τον κόσμο βιώνουν άνευ προηγουμένου ιστορικές αλλαγές προσπαθώντας να προσαρμοστούν σε έναν πιο διασυνδεδεμένο αλλά εξαιρετικά αβέβαιο κόσμο.³⁰⁶ Δίνεται έμφαση στην ένταση, στην έκταση και

306 Giddens, A. (1990). *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press, Giddens, F. (2001). *The Global Third Way Debate*. Cambridge: Polity Press. Castells, M. (1996). *The Rise of the Network Society*. Oxford: Blackwell.

στην ταχύτητα των παγκόσμιων ροών, αλληλεπιδράσεων και δικτύων που αγκαλιάζουν όλους τους κοινωνικούς τομείς. Στην «κοινωνία της πληροφορίας» ή στην «οικονομία της γνώσης» η κυρίαρχη μορφή εργασίας βασίζεται στην πληροφορία και στη γνώση. Ταυτόχρονα, ο ελεύθερος χρόνος, η εκπαίδευση, οι οικογενειακές σχέσεις και οι προσωπικές ταυτότητες θεωρούνται ότι διαμορφώνονται από τις πιέσεις που ασκούνται και τις ευκαιρίες που προκύπτουν από τις νέες τεχνικές δυνάμεις. Για αυτούς τους συγγραφείς τέτοιες αλλαγές συνεπάγονται τη διάλυση των ιεραρχικών διευθετήσεων και προαναγγέλλουν μια νέα μετά-παραδοσιακή κοινωνία δικτύου.

Αυτές οι ιδέες -ή ιδέες σαν αυτές- είναι πλέον συνηθισμένες στην κοινωνιολογία, και τις παρουσιάζω εδώ για να δείξω τον κεντρικό ρόλο της τεχνολογίας στις σύγχρονες θεωρίες κοινωνικής, πολιτισμικής και οικονομικής αλλαγής. Στις άνω θεωρήσεις υπάρχουν ισχυροί απόηχοι της προηγούμενης θέσης περί «μεταβιομηχανικής κοινωνίας» και της τάσης της να υιοθετεί μια τεχνολογικά αιτιοκρατική στάση.³⁰⁷ Εκείνη την εποχή προτάθηκε ότι η βιομηχανική οικονομία της βιομηχανικής και της εργοστασιακής παραγωγής μετατοπίστηκε από την εργασία της γνώσης. Οι πιο ανοιχτές και υπό διαπραγμάτευση σχέσεις θα αντικαθιστούσαν τις παλαιές ιεραρχίες της χειρωνακτικής εργασίας.

Πολλά κριτικά κείμενα εκείνης της εποχής αντιτάχθηκαν στην ιδέα μιας μεταβιομηχανικής κοινωνίας, αλλά εκ των υστέρων μπορούμε να δούμε ότι μερικές από τις υποκείμενες τάσεις στην οικονομία είχαν καλυφθεί αρκετά καλά. Η πρόσφατη επιστροφή στις ιδέες μιας κοινωνίας της πληροφορίας και οικονομίας της γνώσης το επιβεβαιώνει. Οι μεταβιομηχανικοί θεωρητικοί επικεντρώθηκαν σε ταξικές ιεραρχίες και όχι σε έμφυλες. Οι νέοι θεωρητικοί της τεχνολογίας, όπως και οι προκάτοχοί τους, αποτυγχάνουν να εξετάσουν εάν αυτή η τεχνολογική επανάσταση μπορεί να έχει διαφορετικό αντίκτυπο στις γυναίκες και στους άνδρες. Ενώ η θεματική είναι κοινή, ότι δηλαδή όλα στο ψηφιακό μέλλον θα είναι διαφορετικά, δεν είναι σαφές εάν οι κοινωνικές σχέσεις του φύλου θα είναι επίσης διαφορετικές, επειδή το ζήτημα σπάνια τίθεται. Ενώ οι αισιόδοξοι σχολιαστές της ψηφιακής επανάστασης υπόσχονται ελευθερία, ενδυνάμωση και πλούτο, σπάνια δείχνουν κάποια επίγνωση της σχέσης μεταξύ τεχνολογίας και φύλου. Φαίνονται να αγνοούν το γεγονός ότι οι άνδρες εξακολουθούν να κυριαρχούν σε επιστημονικά και τεχνολογικά πεδία και ιδρύματα. Το να είσαι επικεφαλής της πιο πρόσφατης τεχνολογίας σημαίνει μεγαλύτερη συμμετοχή, αν όχι εξουσία, στο μέλλον.

Δεν είναι τυχαίο το γεγονός ότι οι συζητήσεις σχετικά με τον μεταβιομηχανισμό συνέπεσαν με την επανεμφάνιση της δημοσιότητας του φεμινισμού. Είναι σαφές ότι κατά τη διάρκεια αυτής της περιόδου πραγματοποιήθηκαν βαθιές κοινωνικές αλλαγές. Αλλά εκεί όπου οι μεταβιομηχανικοί θεωρητικοί ήταν γενικά αισιόδοξοι για τις επιπτώσεις της τεχνολογικής αλλαγής, ο φεμινισμός του δεύτερου κύματος, και το αυξανόμενο έργο της φεμινιστικής επιστημονικής γνώσης που άκμασε μαζί του, εντόπισε την

Giddens, A. (2014). *Οι συνέπειες της νεωτερικότητας* (μτφ. Γ. Μερτίκας, επιμ. Γ. Λυκιαρδόπουλος, Μ. Μαυρομάτη). Αθήνα: Κριτική.

307 Bell, D (1973). *The Coming of Post-Industrial Society*. New York: Basic Books. Touraine A. (1971). *The PostIndustrial Society*. New York: Random House.

απουσία των γυναικών από αυτές τις σφαίρες επιρροής ως βασικό χαρακτηριστικό των έμφυλων σχέσεων εξουσίας. Οι συμβατικοί κοινωνικοί θεωρητικοί παραβλέποντας αυτόν τον άξονα ανισότητας έχασαν μια κεντρική δυναμική της τεχνολογικής ανάπτυξης. Αυτό το στοιχείο χάνεται για μια ακόμα φορά και στη σύγχρονη κοινωνική θεωρία.

Αυτό το κεφάλαιο καταγράφει την ανάπτυξη μιας έμφυλης οπτικής για την τεχνολογία.³⁰⁸ Οι φεμινίστριες έχουν αναγνωρίσει το μονοπώλιο της τεχνολογίας των ανδρών ως σημαντική πηγή της ισχύος τους· την έλλειψη τεχνολογικών δεξιοτήτων των γυναικών ως σημαντικό στοιχείο της εξάρτησής τους από τους άνδρες. Ενώ υπάρχει ευρεία συμφωνία σε αυτό το ζήτημα, το ερώτημα αν το πρόβλημα έγκειται στο μονοπώλιο της τεχνολογίας από τους άνδρες ή εάν η ίδια η τεχνολογία είναι εγγενώς πατριαρχική παραμένει αρκετά αμφισβητούμενο.

Οι φεμινιστικές θεωρίες της σχέσης μεταξύ φύλου και τεχνολογίας έχουν πάρει διάφορες μορφές. Ενώ ο φιλελεύθερος φεμινισμός αντιλήφθηκε το πρόβλημα ως πρόβλημα ισότητας, πρόσβασης και ευκαιρίας, ο σοσιαλιστικός και ριζοσπαστικός φεμινισμός ανέλυσε την έμφυλη φύση της ίδιας της τεχνολογίας. Οι κοινωνικοί παράγοντες που διαμορφώνουν διαφορετικές τεχνολογίες τέθηκαν υπό ενδελεχή εξέταση, ειδικά ο τρόπος με τον οποίο η τεχνολογία αντικατοπτρίζει τους διαχωρισμούς και τις ανισότητες των φύλων. Αυτή η προσέγγιση χρησίμευσε ως μια αποτελεσματική κριτική για δημοφιλή και κοινωνιολογικά επιχειρήματα που χαρακτηρίζονται, και εξακολουθούν να χαρακτηρίζονται, από την τεχνολογική αιτιοκρατία. Ωστόσο, οι πρώιμες φεμινιστικές αναλύσεις της τεχνολογίας, παρά το γεγονός ότι προέρχονται από θεμελιωδώς διαφορετικές προοπτικές, έτειναν να δημιουργήσουν έναν φαταλισμό που τόνισε τον ρόλο της τεχνολογίας στην αναπαραγωγή της πατριαρχίας. Όπως θα δούμε, αυτή η απαισιοδοξία πρέπει να τροποποιηθεί υπό το φως των πιο πρόσφατων επιχειρημάτων σχετικά με τις νέες τεχνολογίες, χτίζοντας παράλληλα την πλούσια συμβολή αυτής της προηγούμενης φεμινιστικής λογοτεχνίας.

Από την Πρόσβαση στην Ισότητα

Το ενδιαφέρον για το φύλο, την επιστήμη και την τεχνολογία προέκυψε από το σύγχρονο γυναικείο κίνημα καθώς και από μια γενική ανησυχία για τη θέση των γυναικών στα επαγγέλματα. Από τις αρχές της δεκαετίας του 1970, η δημοσίευση βιογραφικών μελετών μεγάλων γυναικών επιστημόνων αποτέλεσε εφιαλτήριο για μια χρήσιμη διόρθωση των κυρίαρχων ιστοριών της επιστήμης, αποδεικνύοντας ότι οι γυναίκες έχουν πράγματι συμβάλει σημαντικά στο επιστημονικό εγχείρημα. Οι βιογραφίες των Rosalind Franklin και Barbara McClintock είναι πιθανώς τα πιο γνωστά παραδείγματα.³⁰⁹ Η ανάκτηση της ιστορίας των επιτευγμάτων των γυναικών έγινε αναπόσπαστο μέρος της φεμινιστικής γραμματείας σε ένα ευρύ φάσμα επιστημονικών

308 Τα *Ανδρικά σχέδια για την τεχνολογία* είναι το πρώτο κεφάλαιο στο βιβλίο της Wajcman, J. (2004). *TechnoFeminism*. Cambridge: Polity (Σ.τ.Μ.).

309 Sayre, A. (1975). *Rosalind Franklin and DNA*. New York: W. W. Norton & Co. Keller, E. F. (1983). *A Feeling for the Organism: The Life and Work of Barbara McClintock*. San Francisco: Freeman. Maddox, B. (2002). *Rosalind Franklin: The Dark Lady of DNA*. London: Harper Collins.

κλάδων. Χάρη σε αυτό το έργο γνωρίζουμε ότι κατά τη βιομηχανική εποχή οι γυναίκες εφφύραν ή συνέβαλαν στην εφεύρεση τέτοιων κρίσιμων μηχανών όπως το τζιν βαμβακιού, τη ραπτομηχανή, τον μικρό ηλεκτρικό κινητήρα, τον θεριστή McCormick και τον αργαλειό Jacquard.³¹⁰ Είναι επίσης διαπιστωμένο πως οι γυναίκες έπαιξαν σημαντικό ρόλο στην πρώιμη ανάπτυξη των υπολογιστών - μια ιστορία που εξακολουθεί να αναδύεται από τις εσοχές της ιστορίας του Β' Παγκόσμιου Πολέμου. Ωστόσο, καθώς η έκταση και η φαινομενικά αδιάλλακτη ποιότητα του αποκλεισμού των γυναικών από την τεχνοεπιστήμη έγινε πιο εμφανής, η προσέγγιση μετατοπίστηκε σταδιακά από το ενδιαφέρον για τις εξαιρετικές γυναίκες στην εξέταση των γενικών μοτίβων της γυναικείας συμμετοχής.

Η τεκμηρίωση και η εξήγηση της περιορισμένης πρόσβασης των γυναικών σε επιστημονικά και τεχνικά ιδρύματα και επαγγέλματα υπήρξε κύριο μέλημα. Πολλές μελέτες προσδιόρισαν τους δομικούς φραγμούς στη συμμετοχή των γυναικών εξετάζοντας τις διακρίσεις για το φύλο στην απασχόληση και το είδος της κοινωνικοποίησης και της εκπαίδευσης που λαμβάνουν τα κορίτσια και που τους οδηγούν μακριά από το να σπουδάσουν μαθηματικά και επιστήμη. Η σχολική εκπαίδευση, οι κουλτούρες των νέων, η οικογένεια και τα μέσα μαζικής ενημέρωσης, όλα αυτά, είναι που μεταδίδουν έννοιες και αξίες που ταυτίζουν την αρρενωπότητα με τις μηχανές και την τεχνολογική ικανότητα. Αποκαλύφθηκαν τα στερεότυπα του φύλου στα σχολεία, ιδιαίτερα οι διαδικασίες με τις οποίες τα κορίτσια και τα αγόρια διοχετεύονται σε διαφορετικές κατευθύνσεις στη δευτεροβάθμια και τριτοβάθμια εκπαίδευση, καθώς και η σύνδεση μεταξύ της εκπαίδευσης και της διαχωρισμένης αγοράς εργασίας. Εξηγώντας την υποεκπροσώπηση των γυναικών στην επιστημονική εκπαίδευση, στα εργαστήρια και στις επιστημονικές δημοσιεύσεις, η έρευνα αυτή υπογράμμισε ότι η κατασκευή και ο χαρακτήρας της θηλυκότητας ενισχύονται από τον πολιτισμό μας.

Ο φεμινισμός στη δεκαετία του 1970 και του 1980 έδωσε τη λύση όσον αφορά την είσοδο περισσότερων γυναικών στην επιστήμη και στην τεχνολογία - αντιμετωπίζοντας το θέμα ως κάτι που αφορά την ισότιμη πρόσβαση στην εκπαίδευση και στην απασχόληση. Αντί να αμφισβητείται η ίδια η τεχνοεπιστήμη, θεωρήθηκε ότι η επιστήμη είναι γενικά εγγενώς ανοιχτή, ότι ασχολείται με την αμερόληπτη και αντικειμενική έρευνα. Εάν τα κορίτσια είχαν τις σωστές ευκαιρίες και την απαραίτητη ενθάρρυνση, θα μπορούσαν εύκολα να γίνουν επιστήμονες και μηχανικοί. Η αποκατάσταση του ελλείμματος του φύλου θεωρήθηκε ως πρόβλημα που θα μπορούσε να ξεπεραστεί με έναν συνδυασμό διαφορετικών διαδικασιών κοινωνικοποίησης και πολιτικών ίσων ευκαιριών.

Αυτή η φιλελεύθερη φεμινιστική παράδοση εντοπίζει το πρόβλημα στις γυναίκες (στη δική τους κοινωνικοποίηση, στις δικές τους φιλοδοξίες και αξίες) και δεν θέτει τα ευρύτερα ερωτήματα σχετικά με το εάν και με ποιον τρόπο η τεχνοεπιστήμη και οι θεσμοί της θα μπορούσαν να αναδιαμορφωθούν για να χωρέσουν τις γυναίκες. Επίσης, οι συστάσεις για την ισότητα ευκαιριών ζητούν από τις γυναίκες να ανταλλάξουν σημαντικές πτυχές της ταυτότητας φύλου τους προς μια ανδρική εκδοχή χωρίς να συνταγογραφήσουν μια παρόμοια «αποεμφυλοποιητική» διαδικασία για τους άνδρες.

310 Stanley, A. (1995). *Mothers and Daughters of Invention*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Για παράδειγμα, η τρέχουσα δομή σταδιοδρομίας για έναν επαγγελματία επιστήμονα υπαγορεύει μεγάλες και αδιάλειπτες περιόδους εντατικής μελέτης και έρευνας που απλώς δεν επιτρέπουν τη φροντίδα των παιδιών και τις οικιακές ευθύνες. Για να πετύχουν, οι γυναίκες πρέπει να ακολουθήσουν το μοντέλο των ανδρών που παραδοσιακά έχουν αποφύγει τέτοιες δεσμεύσεις.

Η στρατηγική ίσων ευκαιριών έχει περιορισμένη επιτυχία ακριβώς επειδή αποτυγχάνει να αμφισβητήσει τον καταμερισμό της εργασίας με βάση το βιολογικό φύλο στην ευρύτερη κοινωνία. Η απροθυμία των γυναικών «να εισέλθουν» έχει να κάνει με το φυλο-στερεοτυπικό της τεχνολογίας ως δραστηριότητα κατάλληλη για τους άνδρες. Όπως και με την επιστήμη, η ίδια η γλώσσα της τεχνολογίας, ο συμβολισμός της, είναι αρσενική. Δεν είναι απλώς ζήτημα απόκτησης δεξιοτήτων, επειδή αυτές οι δεξιότητες είναι ενσωματωμένες σε μια κουλτούρα αρρενωπότητας που σε μεγάλο βαθμό συνάδει με την κουλτούρα της τεχνολογίας. Η κουλτούρα δεν είναι συμβατή με τη θηλυκότητα ούτε στο σχολείο ούτε και στον χώρο εργασίας. Επομένως, για να μπουν σε αυτό τον κόσμο, για να μάθουν τη γλώσσα του, οι γυναίκες πρέπει πρώτα να εγκαταλείψουν τη θηλυκότητα τους.

Πράγματι, ο ίδιος ο ορισμός της τεχνολογίας χυτεύεται με όρους ανδρικών δραστηριοτήτων. Τείνουμε να σκεφτόμαστε την τεχνολογία όσον αφορά τα βιομηχανικά μηχανήματα και τα αυτοκίνητα, για παράδειγμα, αγνοώντας άλλες τεχνολογίες που επηρεάζουν τις περισσότερες πτυχές της καθημερινής ζωής. Η ιστορία της τεχνολογίας εξακολουθεί να παρουσιάζει ως αρσενικό τον εφευρέτη πρωτοτύπων.

Ωστόσο, η ίδια η έννοια της τεχνολογίας υπόκειται σε ιστορική αλλαγή και διαφορετικές εποχές και πολιτισμοί είχαν διαφορετικά ονόματα για αυτό που τώρα θεωρούμε ως τεχνολογία. Η μεγαλύτερη έμφαση στις δραστηριότητες των γυναικών δείχνει αμέσως ότι οι γυναίκες, και ιδίως οι ιθαγενείς γυναίκες, ήταν μεταξύ των πρώτων τεχνολόγων. Άλλωστε, οι γυναίκες ήταν οι κύριοι συλλέκτες, μεταποιητές και αποθηκευτές φυτικών τροφίμων από τους πρώτους ανθρώπινους χρόνους. Επομένως, είναι λογικό να είναι αυτές που έχουν εφεύρει τα εργαλεία και τις μεθόδους που εμπλέκονται σε αυτό το έργο, όπως το φτυάρι, τον σάκο μεταφοράς, το μαχαίρι θερισμού και το δρεπάνι, το γουδοχέρι και τα χτυπητήρια. Ο ανδρικός προσανατολισμός των περισσότερων τεχνολογικών ερευνών έχει από καιρό επισκιάσει τη σημασία των εφευρέσεων της «γυναικείας σφαίρας» και αυτό με τη σειρά του έχει χρησιμεύσει για την ενίσχυση του πολιτιστικού στερεότυπου της τεχνολογίας ως δραστηριότητας κατάλληλης για τους άνδρες.

Πράγματι, μόνο με το σχηματισμό της μηχανικής ως λευκού, αρσενικού, μεσοαστικού επαγγέλματος, τα «αρσενικά μηχανήματα και όχι τα γυναικεία υφάσματα» έγιναν οι σύγχρονοι δείκτες της τεχνολογίας.³¹¹ Κατά τα τέλη του δέκατου ένατου αιώνα η μηχανική και η πολιτική μηχανική κατέληξαν όλο και περισσότερο να καθορίζουν τι είναι τεχνολογία, μειώνοντας τη σημασία τόσο των τεχνουργημάτων όσο και των μορφών γνώσης που σχετίζονται με τις γυναίκες. Αυτό ήταν το αποτέλεσμα της ανόδου των μηχανικών ως ελίτ με αποκλειστικά δικαιώματα στην τεχνική εμπειρογνωμοσύνη.

311 Oldenziel, R. (1999). *Making Technology Masculine: Men, Women and Modern Machines in America, 1870-1945*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Το κρίσιμο στοιχείο είναι ότι περιελάμβανε τη δημιουργία μιας ανδρικής επαγγελματικής ταυτότητας με βάση τα εκπαιδευτικά προσόντα και την υπόσχεση διευθυντικών θέσεων, διακρίνοντας τους έντονα από τους μηχανικούς του καταστήματος και τους υπαλλήλους. Περιλάμβανε επίσης ένα ιδανικό ανδρικότητας που χαρακτηρίζεται από την καλλιέργεια σωματικής ανδρείας και ατομικών επιτευγμάτων. Ο λόγος γύρω από την ανδρικότητα κινητοποιήθηκε για να εξασφαλιστεί ότι τα όρια της τάξης, της φυλής και του φύλου σχεδιάστηκαν γύρω από τον προμαχώνα της μηχανικής. Κατά τη διάρκεια, και μέσω, αυτής της διαδικασίας είναι που ο όρος *τεχνολογία* πήρε τη σύγχρονη σημασία του. Ενώ η παλαιότερη έννοια περί χρήσιμων τεχνών περιλάμβανε κεντήματα και σιδηρουργία καθώς και νηματοποίηση και εξόρυξη, αυτή η έννοια είχε αντικατασταθεί από την ιδέα της τεχνολογίας ως εφαρμοσμένης επιστήμης έως τη δεκαετία του 1930. Ταυτόχρονα, η θηλυκότητα ερμηνεύτηκε εκ νέου ως ασυμβίβαστη με τις τεχνολογικές επιδιώξεις. Η κληρονομιά αυτής της σχετικά πρόσφατης ιστορίας είναι το να παίρνουμε σαν δεδομένη τη σύνδεση της τεχνολογίας με τους άνδρες.

Η Επιστήμη ως Ιδεολογία

Ένα μεγάλο μέρος του πρώιμου φεμινισμού του δεύτερου κύματος, τότε, είχε μια φιλελεύθερη απόχρωση, απαιτώντας την πρόσβαση των γυναικών εντός των υφιστάμενων δομών εξουσίας, συμπεριλαμβανομένης της τεχνοεπιστήμης. Σε αυτό το πνεύμα, η φεμινιστική γραφή επικεντρώθηκε στα έμφυλα στερεότυπα και στις συνήθειες προσδοκίες και αρνήθηκε την ύπαρξη σεξουαλικών διαφορών μεταξύ γυναικών και ανδρών. Βασίστηκε σε μια εμπειρική άποψη της επιστήμης και της τεχνολογίας ως θεμελιωδώς ουδέτερες (φύλου). Ο σεξισμός και ο ανδροκεντρισμός κατανοήθηκαν σαν κοινωνικές προκαταλήψεις ικανές να διορθωθούν με αυστηρότερη προσκόλληση στους μεθοδολογικούς κανόνες της επιστημονικής έρευνας. Το πρόβλημα τέθηκε με όρους χρήσεων και καταχρήσεων τις οποίες οι άνδρες έχουν θέσει στην επιστήμη και την τεχνολογία.

Τα ριζοσπαστικά πολιτικά κινήματα στα τέλη της δεκαετίας του 1960 και στις αρχές της δεκαετίας του 1970 ξεκίνησαν επίσης με αυτές τις προοπτικές. Η έρευνα και οι ενημερωτικές καμπάνιες απεικόνισαν μια καταχρηστική, στρατιωτικοποιημένη και ρυπογόνο τεχνοεπιστήμη, κατευθυνόμενη προς το κέρδος και τον πόλεμο. Αρχικά, η ίδια η επιστήμη θεωρήθηκε ουδέτερη ή χωρίς αξία και ενδεχομένως χρήσιμη όσο ήταν στα χέρια εκείνων που εργάζονται για μια δίκαιη κοινωνία. Σταδιακά, ωστόσο, το κίνημα ριζοσπαστικής επιστήμης ανέπτυξε μια μαρξιστική ανάλυση περί του ταξικού χαρακτήρα της επιστήμης και των δεσμών της με καπιταλιστικές μεθόδους παραγωγής. Μια αναζωογονημένη πολιτική οικονομία της επιστήμης υποστήριξε ότι η ανάπτυξη και η φύση της σύγχρονης επιστήμης σχετίζονταν με τις ανάγκες της καπιταλιστικής κοινωνίας. Η ολοένα και αυξανόμενη σύνδεση της επιστήμης με το κράτος και τη βιομηχανία την είχε κατευθύνει προς την κυριαρχία. Η ιδέα ότι η επιστήμη είναι ουδέτερη έγινε αντιληπτή ως μια ιδεολογία με μια συγκεκριμένη ιστορική εξέλιξη. Ένα χαρακτηριστικό σχήμα αυτής της θέσης που σχετίζεται με το κίνημα της ριζοσπαστικής επιστήμης ήταν ότι «η επιστήμη είναι κοινωνικές σχέσεις». Το επιχείρημα ήταν ότι η διάκριση μεταξύ επιστήμης και ιδεολογίας δεν μπορούσε να διατηρηθεί επειδή οι κυρίαρχες κοινωνικές σχέσεις της κοινωνίας συνολικά είναι στοιχειοθετικές της επιστήμης.

Παρά την αναγνώριση ότι η επιστημονική γνώση επηρεάζεται βαθιά από την κοινωνία διεξαγωγής της, οι έμφυλα συνειδητοί λογισμοί παρέμεναν σπάνιοι. Το γυναικείο κίνημα για την υγεία που αναπτύχθηκε στην Αμερική και τη Βρετανία κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του 1970 παρέιχε μια σημαντική ώθηση για την ανάπτυξη μιας φεμινιστικής πολιτικής για την επιστημονική γνώση. Οι εκστρατείες για τη βελτίωση της αντισύλληψης και των δικαιωμάτων άμβλωσης ήταν κεντρικές για την πρώιμη περίοδο του φεμινισμού του δεύτερου κύματος. Αμφισβήτησαν την ανάπτυξη και την εδραίωση της ανδρικής εμπειρογνωμοσύνης σε βάρος τόσο των γυναικών όσο και των θεραπευτικών δεξιοτήτων των γυναικών. Η ανάκτηση γνώσης και ελέγχου των γυναικείων σωμάτων -της σεξουαλικότητας και της γονιμότητας τους- θεωρήθηκε ζωτικής σημασίας για την απελευθέρωση των γυναικών.

Τα κινήματα για την υγεία των γυναικών, την ειρήνη και το περιβάλλον, όλα, αρχικά, είδαν την επιστήμη ως εγωπραγματική και αντίθετη στα συμφέροντα των γυναικών. Αυτό ήταν μια συγκεκριμένη αντίδραση στον τρόπο με τον οποίο η βιολογία και η ιατρική επιστήμη είχαν εξοβελίσει τις γυναίκες ως διαφορετικές και κατώτερες, υποστηρίζοντας βιολογικά καθορισμένους σεξουαλικούς ρόλους. Μέχρι τη δεκαετία του 1980 οι φεμινιστικές κριτικές της επιστήμης, σύμφωνα με τη Sandra Harding, είχαν εξελιχθεί καθώς αντί να θέτουν το «γυναικείο ζήτημα» στην επιστήμη πλέον έθεταν το πιο ριζοσπαστικό «ζήτημα της επιστήμης» στον φεμινισμό.³¹² Αντί να ρωτούν πώς οι γυναίκες μπορούν να αντιμετωπιστούν περισσότερο ισότιμα μέσα στην και από την επιστήμη, οι φεμινίστριες κριτικοί αναρωτήθηκαν πώς μια επιστήμη που τόσο εμφανώς εμπλέκεται με ξεκάθαρα αρσενικά έργα θα μπορούσε ενδεχομένως να χρησιμοποιηθεί για χειραφετικούς σκοπούς. Η δυτική επιστήμη χαρακτηρίστηκε ως αρσενικό έργο λογικής και αντικειμενικότητας, με τις γυναίκες να είναι υποβαθμισμένες στη φύση και όχι στον πολιτισμό. Απορρίπτοντας μεν την επιστημονική γνώση ως πατριαρχική γνώση, αλλά δημιουργώντας καλέσματα για την ανάπτυξη μιας νέας επιστήμης βασισμένης στις αρχές των γυναικών.

Ταυτόχρονα, οι φεμινιστικές αναλύσεις της τεχνολογίας μετατοπίστηκαν πέρα από την προσέγγιση των «γυναικών και της τεχνολογίας» για να εξετάσουν τις ίδιες τις διαδικασίες με τις οποίες η τεχνολογία αναπτύσσεται και χρησιμοποιείται, καθώς και εκείνες μέσω των οποίων συγκροτείται το φύλο. Με άλλα λόγια, οι φεμινίστριες διερευνούσαν τον έμφυλο χαρακτήρα της ίδιας της τεχνολογίας. Αυτή η προσέγγιση έχει πάρει δύο ευρύτερες κατευθύνσεις: η μια είναι επηρεασμένη από τον ριζοσπαστικό φεμινισμό, ενώ η άλλη ταυτίζεται με τον σοσιαλιστικό φεμινισμό.

Η Τεχνολογία ως Πατριαρχική

Η άποψη ότι η ίδια η δυτική τεχνολογία ενσαρκώνει τις πατριαρχικές αξίες, και ότι το έργο της είναι η κυριαρχία και ο έλεγχος των γυναικών και της φύσης, είναι μια

312 Harding, S. (1986). *The Science Question in Feminism*. Ithaca, NY: Cornell University Press, σ. 29. Η Harding παρέχει έναν εξαιρετικό χάρτη του πεδίου του φύλου και της επιστήμης. Δείτε επίσης Schiebinger, L. (1987). The history and philosophy of women in science: a review essay. *Signs*, 12(2), σσ. 305-32. <https://www.jstor.org/stable/3173988>

σημαντική αρχή του ριζοσπαστικού φεμινισμού, του πολιτιστικού φεμινισμού και του οικοφεμινισμού. Αυτοί οι φεμινισμοί υπογραμμίζουν τη διαφορά φύλου και εξυμνούν αυτό που αντιλαμβάνονται ως συγκεκριμένα θηλυκό, όπως ο μεγαλύτερος ανθρωπισμός των γυναικών, ο ειρηνισμός, η ανατροφή και η πνευματική ανάπτυξη. Η ιδέα ότι αυτό που είναι συγκεκριμένα θηλυκό είναι κοινωνικά παραγόμενο εγκαταλείφθηκε, και οι έννοιες της ανεκρίζωτης διαφοράς άνθισαν. Αυτή η προσέγγιση άσκησε ιδιαίτερη επιρροή σε σχέση με τις τεχνολογίες της ανθρώπινης βιολογικής αναπαραγωγής. Τροφοδοτείται από την αντίληψη ότι οι διαδικασίες της εγκυμοσύνης και του τοκετού κατευθύνονται και ελέγχονται από όλο και πιο εξελιγμένες και παρεμβατικές τεχνολογίες. Η έντονη αντίθεση των ριζοσπαστικών φεμινιστριών στην ανάπτυξη των νέων αναπαραγωγικών τεχνολογιών αντικατοπτρίζει τους φόβους για την πατριαρχική εκμετάλλευση των γυναικείων σωμάτων. Το κεντρικό στοιχείο αυτής της ανάλυσης είναι μια έννοια της αναπαραγωγής ως φυσικής διαδικασίας - εγγενούς μόνο στις γυναίκες, καθώς και μια θεωρία της τεχνολογίας ως φορέα της πατριαρχίας.

Αντίθετα, στην πρώιμη περίοδο του σύγχρονου γυναικείου κινήματος η αναπαραγωγική τεχνολογία θεωρήθηκε ως ιδιαίτερα προοδευτική διότι άνοιξε επιτέλους τη δυνατότητα διακοπής της σχέσης μεταξύ σεξουαλικότητας και αναπαραγωγής. Η πολυαναγνώσιμη υπέρμαχη της χρήσης υψηλής τεχνολογίας για την απελευθέρωση των γυναικών ήταν η Sulamith Firestone. Στο *The Dialectic of Sex [Η διαλεκτική του σεξ]* τόνισε την ανάγκη ανάπτυξης αποτελεσματικών τεχνολογιών αντισύλληψης και τοκετού προκειμένου να απελευθερωθούν οι γυναίκες από την «τυραννία της αναπαραγωγής» που υπαγορεύει τη φύση της καταπίεσης των γυναικών.³¹³ Η πατριαρχία έγινε κατά βάση αντιληπτή ως έλεγχος γυναικείων σωμάτων, και ειδικά ως προς τη σεξουαλικότητα και τη γονιμότητά τους, από τους άνδρες. Αυτή η άποψη εντόπισε την καταπίεση των γυναικών στη ίδια τους τη βιολογία και έθεσε μια τεχνολογική λύση με τη μορφή της εξωγένεσης [ectogenesis]. Η εφαρμογή μιας ουδέτερης τεχνολογίας θα μπορούσε να τερματίσει τη βιολογική μητρότητα και άρα να καταστήσει δυνατή τη σεξουαλική ισότητα.

Ο ενθουσιασμός της Firestone για την τεχνητή μήτρα ως κλειδί για την απελευθέρωση των γυναικών ερχόταν σε σύγκρουση με την αυξανόμενη φεμινιστική αντίθεση στην ανάπτυξη και εφαρμογή της γενετικής και αναπαραγωγικής μηχανικής. Περισσότερο μαχητική ήταν η ομάδα ριζοσπαστικών φεμινιστριών γνωστών ως FINRRAGE (Feminist International Network of Resistance to Reproductive and Genetic Engineering) [Φεμινιστικό Διεθνές Δίκτυο Αντίστασης στην Αναπαραγωγική και Γενετική Μηχανική], οι οποίες προσέγγισαν την ανάπτυξη των αναπαραγωγικών τεχνολογιών ως μια μορφή πατριαρχικής εκμετάλλευσης των γυναικείων σωμάτων.³¹⁴ Ενώ

313 Firestone, S. (1970). *The Dialectic of Sex*. New York: William Morrow and Co. Φάιερστον, Σ. (1983). *Η διαλεκτική του σεξ: Ο φάκελος της φεμινιστικής επανάστασης* (μτφ. Γ. Κ. Χατζόπουλος). Αθήνα: Ράπνα.

314 Δείτε, για παράδειγμα, Corea, G., Klein, D., Hanmer, J., Holmes, H. B., Hoskins, B., Kishwar, M., Raymond, J., Rowland, R. και Steinbacher, R. (1985). *ManMade Women: How New Reproductive Technologies Affect Women*. London: Hutchinson.
Spallone, P. & Steinberg, D. L. (επιμ.). (1987). *Made to Order: The Myth of Reproductive and Genetic Progress*. Oxford: Pergamon Press, σσ. 34-47.

η Firestone είδε τον αναπαραγωγικό ρόλο των γυναικών ως πηγή της καταπίεσής τους, οι συγγραφείς του FINRRAGE διεκδίκησαν εκ νέου την εμπειρία της μητρότητας ως το θεμέλιο της γυναικείας ταυτότητας καθώς «οι ιδιότητες της μητρικής σκέψης στέκονται ενάντια στα καταστροφικά, βίαια και αυτο-μεγαλοποιημένα χαρακτηριστικά των ανδρών».³¹⁵

Η τεχνολογική δυνατότητα για τον πλήρη διαχωρισμό της αναπαραγωγής από τη σεξουαλικότητα που μνηθήκε από τη Firestone θεωρήθηκε ως επίθεση κατά των γυναικών. Για αυτήν την ομάδα φεμινιστριών τεχνικές όπως η εξωσωματική γονιμοποίηση, η δωρεά ωαρίων, ο προκαθορισμός φύλου και η αξιολόγηση εμβρύου, πρόσφεραν ένα ισχυρό μέσο κοινωνικού ελέγχου επειδή θα γίνονταν η κύρια πρακτική. Ακριβώς όπως συνέβη με τις μαιευτικές διαδικασίες, οι οποίες εισήχθησαν για τις περιπτώσεις «υψηλού κινδύνου» αλλά πλέον χρησιμοποιούνται ως κανόνας στις περισσότερες γυναίκες που γεννούν, έτσι και αυτές οι συγγραφείς φοβούνταν ότι οι νέες τεχνικές θα μπορούσαν τελικά να χρησιμοποιηθούν σε μεγάλο ποσοστό του γυναικείου πληθυσμού. Η ριζοσπαστική φεμινιστική θεωρία βλέπει αυτές τις τεχνικές ως απόπειρες οικειοποίησης των αναπαραγωγικών ικανοτήτων που στο παρελθόν υπήρξαν η μοναδική πηγή δύναμης των γυναικών.

Η πιο ισχυρή δήλωση αυτού ήταν η εικόνα για το «αναπαραγωγικό πορνείο» της Gena Corea, στο οποίο προεκτείνει τον τρόπο με τον οποίο τα ζώα χρησιμοποιούνται πλέον ως μηχανές αναπαραγωγής σε ένα μέλλον στο οποίο οι γυναίκες θα γίνουν επαγγελματίες ζώα αναπαραγωγής, «η μητρική μηχανή» κατόπιν εντολής των ανδρών. Ορισμένοι συγγραφείς ισχυρίστηκαν ότι αυτές οι τεχνικές πραγματικά θα αντικαθιστούσαν τη φυσική αναπαραγωγή διασφαλίζοντας την κατασκευή γενετικά τέλειων μωρών. Σύμφωνα με αυτήν τη φουτουριστική δυστοπία, οι άνδρες θα επιτύχουν τον απόλυτο έλεγχο της ανθρώπινης δημιουργίας και οι γυναίκες θα γίνουν περιττές (αυτό είναι ένα επιχείρημα που έχει το παράλληλό του στις τρέχουσες δημοφιλείς ανησυχίες για το μέλλον των ανδρών σε ένα όλο και πιο θηλυκοποιημένο εργατικό δυναμικό).

Η FINRRAGE είδε τις τεχνολογίες αναπαραγωγής ως άρρηκτα συνδεδεμένες με τη γενετική μηχανική και την ευγονική. Έγινε ένας παραλληλισμός με τον τρόπο με τον οποίο οι άνδρες ελέγχουν όλο και περισσότερο την αναπαραγωγή των ζώων για να βελτιώσουν το απόθεμα τους πειραματιζόμενοι πάνω σε αυτά καθώς και στην επέκταση αυτής της μορφής πειραματισμού στις γυναίκες. Το γυναικείο σώμα απαλλοτριώνεται, κατακερματίζεται και τεμαχίζεται ως πρώτη ύλη ή αντιμετωπίζεται ως «ζωντανό εργαστήριο» όπως το θέτει η Renate Klein, για την τεχνολογική παραγωγή των ανθρώπων. Τα επιχειρήματα τους ήταν προφητικά. Τεχνικές όπως η εξωσωματική γονιμοποίηση είναι που παρέχουν στους ερευνητές το εμβρυϊκό υλικό στο οποίο μπορούν να κάνουν επιστημονική έρευνα, ιδίως στην έρευνα βλαστοκυττάρων. Ωστόσο, αυτές οι κριτικοί υποτίμησαν τον βαθμό στον οποίο οι απαιτήσεις των γυναικών για τις νέες αναπαραγωγικές τεχνολογίες θα ήταν ζωτικής σημασίας για την προώθηση της ανάπτυξής τους.

Ενσωματωμένη στη ριζοσπαστική φεμινιστική προσέγγιση είναι μια αντίληψη της

τεχνοεπιστήμης ως εγγενώς πατριαρχικής. Η Maria Mies, για παράδειγμα, ισχυρίστηκε ότι δεν έχει απολύτως καμία σημασία αν οι γυναίκες ή οι άνδρες εφαρμόζουν και ελέγχουν αυτή την τεχνολογία· αυτή η τεχνολογία είναι από μόνη της ένα όργανο κυριαρχίας, «ένα νέο στάδιο στον πατριαρχικό πόλεμο κατά των γυναικών». Η τεχνολογία δεν είναι ουδέτερη αλλά βασίζεται πάντα στην «εκμετάλλευση και κυριαρχία στη φύση, την εκμετάλλευση και την υποταγή των γυναικών, την εκμετάλλευση και την καταπίεση άλλων λαών».³¹⁶ Η Mies υποστήριξε ότι αυτή είναι η ίδια η λογική των φυσικών επιστημών και ότι το μοντέλο τους είναι η μηχανή. Για την ίδια, η μέθοδος της τεχνικής προόδου είναι τόσο η βίαιη καταστροφή φυσικών δεσμών μεταξύ ζωντανών οργανισμών, όσο και ο τεμαχισμός και η ανάλυση αυτών των οργανισμών στα μικρότερα στοιχεία τους, προκειμένου να τα επανασυναρμολογήσουν σύμφωνα με τα σχέδια των αρσενικών μηχανικών, ως μηχανές. Οι αναπαραγωγικές και γενετικές τεχνολογίες αφορούν την κατάκτηση των «τελευταίων συνόρων» της κυριαρχίας των ανδρών στη φύση.

Με παρόμοιο τρόπο, οι οικο-φεμινίστριες ανέλυσαν τη στρατιωτική τεχνολογία και τις οικολογικές επιπτώσεις άλλων σύγχρονων τεχνολογιών ως προϊόντα μιας βίαιης πατριαρχικής κουλτούρας. Η τεχνολογία, όπως και η επιστήμη, θεωρείται όργανο της ανδρικής κυριαρχίας επί των γυναικών και της φύσης. Μετά την Επιστημονική Επανάσταση ο δυτικός πολιτισμός έπαψε να βλέπει τη γη ως οργανισμό που χρειάζεται φροντίδα και αντ' αυτού αντιμετωπίζει τη φύση ως μηχανή που πρέπει να αξιοποιηθεί στο όνομα της προόδου. Το μηχανικό πλαίσιο, με τις σχετικές ως προς αυτό αξίες της αφηρημένης λογικής, της τάξης και του ελέγχου, επέτρεψε τη διαχείριση τόσο της φύσης όσο και της κοινωνίας. Η οικοφεμινιστική κριτική αναγνώρισε την αξιοποίηση της τεχνολογίας ως ενίσχυση της κυριαρχίας και, όπως τόνισε η Rachel Carson, ως δυνητικά καταστροφική για την υγεία των κοινοτήτων.³¹⁷ Πάνω απ' όλα, η κριτική επισήμανε την τεχνολογία ως το μέσο για την αναδιοργάνωση των τρόπων αλληλεπίδρασης με το φυσικό περιβάλλον. Στη διαδικασία αυτή η φύση θα κληθεί στην υπηρεσία της ανθρωπότητας, με τους άνδρες να καθιερώνονται ως παραγωγοί και τις γυναίκες να μεταπλάθονται ως «γλύπτριες ξύλου» και «κουβαλήτριες νερού», με τους άνδρες να κληροδοτούν τα οφέλη της γενναιοδωρίας της φύσης και την εργασία των γυναικών να περιθωριοποιείται και να γίνεται ακόμα πιο επίπονη.

Αυτή ήταν μια τάξη που οι οικο-φεμινίστριες απαίτησαν να αμφισβητηθεί. Μυθοποιώντας το παρελθόν, η γυναικεία βιολογία και η φύση υμνήθηκαν ως η πηγή μιας γυναικείας δύναμης που θα μπορούσε να αντισταθεί στην ανδρική τεχνολογία. Βασισζόμενη σε αυτό, μια νέα φεμινιστική τεχνοεπιστήμη θα στηριζόταν στη ζωτικότητα και στην αναπαραγωγική ικανότητα της γυναικείας φύσης και της φύσης· η γυναικεία διαίσθηση και η ηθική της φροντίδας και της ευθύνης θα έθεταν τα θεμέλια για μια μη-εκμεταλλευτική σχέση μεταξύ φύσης και ανθρωπότητας.

316 Mies M. (1987) Why do we need all this? A call against genetic engineering and reproductive technology. Στο Spallone & Steinberg (1987), σ. 37.

317 Carson, R. (1962). *Silent Spring*. Boston: Houghton Mifflin.

Κάρσον, Ρ. (1981). *Σιωπηλή άνοιξη* (μτφ. Λ. Κανδηλίδη). Αθήνα: Κάκτος.

Ο ριζοσπαστικός φεμινισμός, ο πολιτιστικός φεμινισμός και ο οικοφεμινισμός είχαν πολύ θετικό αντίκτυπο στη συζήτηση για το φύλο και την τεχνολογία ξεπερνώντας το μοντέλο χρήσης/κατάχρησης και εστιάζοντας στις πολιτικές ποιότητες της ίδιας της τεχνολογίας. Αυτές οι προσεγγίσεις αποτέλεσαν μια ισχυρή αξίωση των συμφερόντων και των αναγκών των γυναικών ως διαφορετικών από τους άνδρες, και τόνισαν τον τρόπο με τον οποίο οι γυναίκες δεν εξυπηρετούνται πάντοτε από τις τρέχουσες τεχνολογίες. Συνέβαλαν, επίσης, σε μια πολύ πιο εκλεπτυσμένη συζήτηση σχετικά με τον αποκλεισμό των γυναικών από τις διαδικασίες καινοτομίας και από την απόκτηση τεχνικών δεξιοτήτων. Εκεί που ο φιλελεύθερος φεμινισμός είδε την εξουσία αναφορικά με τις σχέσεις μεταξύ μεμονωμένων ανθρώπων, ο ριζοσπαστικός φεμινισμός τόνισε τον τρόπο με τον οποίο η εξουσία ενσωματώθηκε πιο βαθιά μέσα στις κοινωνικές δομές. Σε όλο αυτό το βιβλίο θα υποστηρίξω ότι ορισμένα είδη τεχνολογίας συνδέονται άρρηκτα με συγκεκριμένα θεσμοθετημένα πρότυπα ισχύος και εξουσίας, και η περίπτωση των τεχνολογιών αναπαραγωγής δεν αποτελεί εξαίρεση. Εάν θεωρούμε την τεχνολογία ουδέτερη, αλλά υποκείμενη σε πιθανή κατάχρηση, θα τυφλωθούμε ως προς τις συνέπειες του σχεδιασμού και της ανάπτυξης τεχνουργημάτων με συγκεκριμένους τρόπους που ενσωματώνουν έμφυλες σχέσεις εξουσίας.

Ένα κοινό πρόβλημα στον ριζοσπαστικό φεμινισμό, ωστόσο, ήταν η τάση ουσιοκρατίας του, η τάση αντιπροσώπευσης των γυναικών ως εγγενώς φροντιστικές και ειρηνικές. Αυτές οι ιδέες έχουν υποβληθεί σε διάφορες κριτικές τόσο εντός όσο και εκτός αυτών των προσεγγίσεων. Παραβλέπουν τον ρόλο του πολιτισμού και της ιστορίας στη διαμόρφωση των αναγκών και των προτεραιοτήτων των γυναικών σε διαφορετικά πλαίσια, αγνοώντας τον τρόπο με τον οποίο η εμπειρία των γυναικών διαχωρίζεται από την τάξη, τη φυλή και τη σεξουαλικότητα. Με αυτό τον τρόπο, απεικονίζουν τις γυναίκες ως ομοιόμορφα θύματα της πατριαρχικής τεχνοεπιστήμης. Πολύ συχνά έχει ως αποτέλεσμα μια απαισιόδοξη περιγραφή του ρόλου της τεχνοεπιστήμης ως καθοριστικού παράγοντα για τη μοίρα των γυναικών, καθώς οι άνδρες αποκτούν μεγαλύτερο έλεγχο στα σώματα μας. Αν και η ιδέα μιας τεχνολογίας που θα βασίζεται στις αξίες των γυναικών έχει χάσει μεγάλο μέρος της εξέχουσας θέσης της, η ιδέα μιας τεχνολογίας που βασίζεται σε διαφορετικές αξίες παραμένει ένα έγκυρο μέλημα.

Φύλο, Τάξη και Τεχνολογία

Ενώ ο ριζοσπαστικός φεμινισμός επικεντρώθηκε στα γυναικεία σώματα, τη σεξουαλικότητα, η βασική ανησυχία του σοσιαλιστικού φεμινισμού ήταν η σχέση μεταξύ τεχνολογίας και εργασίας των γυναικών - τόσο της αμειβόμενης όσο και της απλήρωτης. Οι αλλαγές στον τομέα αυτό κατά το δεύτερο μισό του εικοστού αιώνα ήταν πράγματι επαναστατικές. Στη Δύση υπήρξε μια σημαντική μετατόπιση της απασχόλησης από την βιομηχανική εργασία στις βιομηχανίες υπηρεσιών και τη δουλειά γραφείου, και αυτό συνοδεύτηκε από τη θηλυκοποίηση του εργατικού δυναμικού που έδωσε στις γυναίκες μια νεοσύστατη οικονομική ανεξαρτησία. Η εισαγωγή τεχνολογιών που βασίζονται σε ηλεκτρονικούς υπολογιστές στα γραφεία αποτέλεσε τον πρωταρχικό χώρο για τη σοσιαλιστική φεμινιστική έρευνα επειδή η πλειοψηφία των γραμματειακών εργαζομένων σχεδόν παντού ήταν γυναίκες. Η έρευνα αυτή εξέτασε τις επιπτώσεις της τεχνολογικής αλλαγής στις ευκαιρίες απασχόλησης των γυναικών,

στην εμπειρία εργασίας τους και στις δεξιότητες τους. Η εκμετάλλευση των γυναικών του Τρίτου Κόσμου ως πηγή φθηνού εργατικού δυναμικού για την κατασκευή υπολογιστών, η οποία στη συνέχεια εννοιολογήθηκε ως η «νέα διεθνής κατανομή της εργασίας» εξετάστηκε επίσης εξονυχιστικά (σε αντίθεση με τον σημερινό και αρκετά ήπιο όρο «παγκοσμιοποίηση»).³¹⁸

Στη συνέχεια, όπως και τώρα, εκφράστηκαν εντελώς αντίθετες απόψεις σχετικά με τις επιπτώσεις της αυτοματοποίησης στο γραφείο. Ενώ και οι δύο πλευρές αναγνώρισαν ότι η παραδοσιακή γραμματειακή δουλειά απαξιωνόταν, με τον επεξεργαστή κειμένου να αντικαθιστά τη γραφομηχανή, οι αισιόδοξοι που έγραφαν για την έλευση της μετα-βιομηχανικής κοινωνίας προέβλεπαν ότι αυτές οι θέσεις εργασίας θα αντικατασταθούν από διαφορετικούς τύπους παρα-επαγγελματικών θέσεων εργασίας. Η δακτυλογράφηση ρουτίνας θα ελαχιστοποιούνταν απελευθερώνοντας τον εργαζόμενο του γραφείου για να αναλάβει πιο εξειδικευμένη, ικανοποιητική εργασία, καθώς και πιο υπεύθυνα καθήκοντα. Οι τεχνολογικές εξελίξεις θα βελτίωναν την ποιότητα της εργασίας, τη μείωση της αγγαρείας και την προώθηση πιο ενοποιημένων διαδικασιών εργασίας. Εν ολίγοις, ο αυτοματισμός θα αύξανε τις απαιτήσεις δεξιοτήτων των υπάρχοντων θέσεων εργασίας καθώς και θα δημιουργούσε περισσότερες πιο εξειδικευμένες θέσεις εργασίας. Αυτό το όραμα προσέδωσε μεγάλη σημασία στην απελευθερωτική δυνατότητα των νέων τεχνολογιών γραφείου, βλέποντας σε αυτές μια λύση ως προς τις παραδοσιακά περιορισμένες και περιοριστικές ευκαιρίες εργασίας των γυναικών.

Περισσότερο κοινή μεταξύ των σοσιαλιστών φεμινιστριών συγγραφέων, ωστόσο, υπήρξε μια απαισιόδοξη άποψη του αντίκτυπου της μικρο-ηλεκτρονικής τεχνολογίας στην εργασία των γυναικών που συχνά εκφράζεται σε μια έντονα αντι-τεχνολογική στάση. Μια αρχική ανησυχία αφορούσε τις συνέπειες για την υγεία και την ασφάλεια των γυναικών από την ευρέως διαδεδομένη χρήση της οθόνης, από την καταπόνηση των ματιών και τους πονοκεφάλους έως τους κινδύνους της ακτινοβολίας για τις έγκυες γυναίκες. Γενικότερα, υπήρχαν φόβοι ότι η χρήση υπολογιστών στη δουλειά γραφείου θα οδηγούσε σε τεράστια μείωση του αριθμού των θέσεων εργασίας γραφείου και στην εμφάνιση του «γραφείου χωρίς χαρτί». Οι επεξεργαστές κειμένων θεωρήθηκαν απειλή για τις δεξιότητες των δακτυλογράφων, καθώς ενσωματώθηκαν στις νέες μηχανές. Η γραμματειακή εργασία για εκείνους τους λίγους που θα παρέμεναν θα ήταν όλο και περισσότερο αυτοματοποιημένη, κατακερματισμένη σε ρουτίνα, τυποποιημένη δουλειά και υποκείμενη στον έλεγχο της μηχανής. Με αυτόν τον εξορθολογισμό του γραφείου οι συνθήκες της δουλειάς γραφείου θα γινότουσαν όλο και περισσότερο όπως η βιομηχανική εργασία, εξ ου και ο όρος *προλεταριοποίηση των εργαζομένων λευκού κολάρου*.

Για να κατανοήσουμε την υπεροχή αυτής της προσέγγισης πρέπει να εξετάσουμε το πλαίσιο που επηρέασε την ανάπτυξη της. Όπως πολλές από τις σύγχρονες μου φεμινίστριες, έφτασα στις μελέτες φύλου και τεχνολογίας έχοντας εντυφώσει (στη δεκαετία του 1970) στις μαρξιστικές συζητήσεις για τη διαδικασία της εργασίας ως προς την παραγωγή. Η ανάλυση της διαδικασίας της εργασίας ήταν ιδιαίτερα επικρι-

318 Δείτε Wajcman, J. (1991). *Feminism Confronts Technology*. Cambridge: Polity Press, κεφάλαιο 2.

τική στις εκδοχές του μαρξισμού στις οποίες η ανάπτυξη της τεχνολογίας και της παραγωγικότητας θεωρήθηκε ως η κινητήρια δύναμη της ιστορίας. Αυτές οι ερμηνείες παρουσίαζαν την τεχνολογία πέραν της ταξικής πάλης. Η δημοσίευση του *Labor and Monopoly Capital* [Εργατικό και μονοπωλιακό Κεφάλαιο] του Harry Braverman, και η συζήτηση που ακολούθησε, αποκατέστησαν την κριτική του Marx που έθετε την τεχνολογία και τον καταμερισμό της εργασίας στο κέντρο της ανάλυσής του σχετικά με τη διαδικασία της καπιταλιστικής ανάπτυξης.³¹⁹ Ταυτόχρονα, τα επιχειρήματα μπορούσαν να κατευθυνθούν ενάντια στα αισιόδοξα σενάρια περί τεχνολογικής αλλαγής που παρουσιάζονταν από θεωρητικούς της μετα-βιομηχανικής κοινωνίας.

Οι θεωρητικοί της διαδικασίας της εργασίας επέκριναν τον τεχνολογική αιτιοκρατία υποστηρίζοντας ότι, αντί να συνιστά μια αυτόνομη δύναμη που καθορίζει την οργάνωση της εργασίας, η ίδια η τεχνολογία επηρεάζεται από τις ανταγωνιστικές ταξικές σχέσεις της παραγωγής. Προκειμένου να ελεγχθεί το εργατικό δυναμικό και να μεγιστοποιηθεί η κερδοφορία, ο καπιταλισμός εφαρμόζει συνεχώς τη νέα τεχνολογία που έχει σχεδιαστεί για να τεμαχίσει και να μηχανοποιήσει την εργασία έτσι ώστε η εργασία να γίνει φθηνότερη και να υπόκειται σε μεγαλύτερο έλεγχο. Η τεχνολογική επανάσταση έγινε κατανοητή ως χαρακτηριστικό καπιταλιστικών διαδικασιών συσσώρευσης. Αν και αυτή η θεωρητική προσέγγιση ήταν εξελιγμένη ως προς την ανάλυση της σχέσης κεφαλαίου-εργασίας, οι φεμινίστριες αμφισβήτησαν την ανάγνωση που υποστήριζε ότι ο έλεγχος της διαδικασίας εργασίας θα μπορούσε να λειτουργήσει ανεξάρτητα από το φύλο των εργαζομένων που ήταν υπό έλεγχο.

Αυτό, για μένα, ήταν το σημείο όπου ξεκίνησε το σοσιαλιστικό φεμινιστικό έργο, ως κριτική της τυφλότητας του μαρξισμού για το φύλο. Το έργο του σοσιαλιστικού φεμινισμού επεσήμανε ότι ο καταμερισμός της εργασίας που χαρακτηρίζει τα αμειβόμενα επαγγέλματα αφορούσε τη σεξουαλική ιεραρχία και ότι η έμφυλη φύση του δεν ήταν τυχαία. Μια κρίσιμη ιστορική προοπτική χρησιμοποιήθηκε στην ανάλυση του μονοπωλίου που έχουν οι άνδρες στην τεχνολογία. Εκτεταμένες φεμινιστικές έρευνες κατέδειξαν ότι ο αποκλεισμός των γυναικών από την τεχνολογία ήταν συνέπεια της ανδρικής κυριαρχίας σε εξειδικευμένα επαγγέλματα που αναπτύχθηκαν κατά τη διάρκεια της Βιομηχανικής Επανάστασης. Οι τεχνίτες, που τυπικά θεωρούνται υπερασπιστές των συμφερόντων της εργατικής τάξης στις διαφωνίες επί των τεχνικών αλλαγών, αντιστάθηκαν στην είσοδο των γυναικών σε τεχνικά εξειδικευμένες θέσεις εργασίας για να προστατεύσουν τη δική τους συνθήκη.³²⁰ Η βιομηχανική τεχνολογία από την αρχή της, λοιπόν, αντανακλούσε την ανδρική δύναμη καθώς και την καπιταλιστική κυριαρχία.

Μια κλασική σοσιαλιστική φεμινιστική μελέτη της εποχής ήταν το *Brothers: Male Dominance and Technological Change* [Αδελφοί: Ανδρική κυριαρχία και τεχνολογική

319 Braverman, H. (1974). *Labor and Monopoly Capital*. New York: Monthly Review Press.
Braverman, H. (2005). *Εργασία και μονοπωλιακό Κεφάλαιο* (Πρώτος Τόμος). Αθήνα: Λέσχη Κατασκόπων 21^{ου} Αιώνα.

320 Bradley, H. (1987). *Men's Work, Women's Work*. Cambridge: Polity. Milkman, R. (1987). *Gender at Work: The Dynamics of Job Segregation during World War II*. Urbana: University of Illinois Press.

αλλαγή] της Synthia Cockburn.³²¹ Είναι ένα βιβλίο για την ιστορία της τεχνολογίας της στοιχειοθεσίας στη Βρετανία που περιγράφει πώς η επιθυμία των εργοδοτών να μηχανοποιήσουν το εργατικό δυναμικό στήριξε την ανάπτυξη της νέας τεχνολογίας και πώς η εφαρμογή της πραγματοποιήθηκε σε ένα πλαίσιο έντονων αγώνων από τους τυπογράφους ώστε να διατηρήσουν το βιοτεχνικό τους μονοπώλιο στη δουλειά. Αντί να αντιστέκονται στη μηχανοποίηση, οι άνδρες στοιχειοθέτες αγωνίστηκαν για να διατηρήσουν τα αποκλειστικά δικαιώματα στον νέο εξοπλισμό. Η επιτυχία τους συνεπάγεται τον αποκλεισμό ανειδίκευτων γυναικών από το επάγγελμα. Πράγματι, το πληκτρολόγιο QWERTY των γραφομηχανών είχε επιλεγεί ρητά έναντι του παραδοσιακού πληκτρολογίου linotype ως μια στρατηγική τόσο για να απεξειδικεύσει [deskill] τους άνδρες, όσο και για να καταστεί δυνατή η είσοδος εργαζόμενων γυναικών με χαμηλότερες αμοιβές στο εργατικό δυναμικό. Η Cockburn δείχνει πως οι τυπογράφοι αντιλήφθηκαν ότι οι συγκρούσεις για την τεχνολογική καινοτομία επηρεάζουν όχι μόνο την ισορροπία εξουσίας μεταξύ κεφαλαίου και εργασίας αλλά και τις πτυχές που αφορούν την έμφυλη εξουσία. Η τέχνη των στοιχειοθετών περιλάμβανε την κατασκευή μιας ταυτότητας τόσο ως εξειδικευμένων εργαζομένων όσο και ως ανδρών. Τα δύο στοιχεία ήταν άρρηκτα συνδεδεμένα. Βίωσαν τη μετάβαση από τη στοιχειοθεσία λινοτυπίας καυτού μετάλλου στην ψυχρή ηλεκτρονική φωτοστοιχειοθεσία ως προσβολή στην αρρενωπότητά τους, και οργανώθηκαν εναντίον της σαν να εξαρτάται από αυτή ο ανδρισμός τους. Αυτή ήταν μια χειροπιαστή απόδειξη του αμοιβαίου σχηματισμού της τάξης και του φύλου.

Τέτοιες μελέτες για τη σχέση μεταξύ εξειδικευμένης εργασίας, τεχνολογίας και αρρενωπότητας παρέιχαν μια σειρά πολύτιμων γνώσεων.³²² Εξέθεσαν τους περιορισμούς της αποκλειστικής εστίασης στη θεωρία της διαδικασίας εργασίας στην ταξική σύγκρουση για τον προσδιορισμό των επιπτώσεων της τεχνικής αλλαγής στον χώρο εργασίας. Οι σχέσεις παραγωγής κατασκευάζονται τόσο από τις διαφορές μεταξύ των φύλων όσο και από τους ταξικούς διαχωρισμούς. Τόσο οι εργοδότες ως εργοδότες, όσο και οι άνδρες ως άνδρες, αποδείχθηκε ότι ενδιαφέρονταν να δημιουργήσουν και να διατηρήσουν την έμφυλη διάκριση στην απασχόληση. Το φύλο αποδείχθηκε ξανά και ξανά ότι είναι ένας σημαντικός παράγοντας στη διαμόρφωση της οργάνωσης της εργασίας που προκύπτει από την τεχνολογική αλλαγή.

Επιπλέον, το παραδοσιακό μονοπώλιο της τεχνολογίας από τους άνδρες έχει αναγνωριστεί ως βασικό στη διατήρηση του προσδιορισμού της εξειδικευμένης εργασίας ως ανδρικής εργασίας. Ο συσχετισμός της τεχνολογίας, της αρρενωπότητας και της ίδιας της έννοιας του τι συνιστά εξειδικευμένη εργασία εξακολουθεί να είναι θεμελιώδης στον τρόπο που ο έμφυλος καταμερισμός της εργασίας αναπαράγεται σήμερα. Οι δεξιότητες που σχετίζονται με το μηχάνημα και τη σωματική δύναμη είναι βασικά κριτήρια του ανδρικού στάτους και της αυτοεκτίμησης και, κατά συνέπεια, οι λιγότερο τεχνικές εργασίες είναι κατάλληλες για τις γυναίκες. Το αποτέλεσμα είναι ότι τα μηχανήματα είναι κυριολεκτικά σχεδιασμένα από άνδρες με γνώμονα τους άνδρες - η

321 Cockburn, C. (1983). *Brothers: Male Dominance and Technological Change*. London: Pluto Press.

322 Δείτε παραπάνω την υποσημείωση 321.

αρρενωπότητα της τεχνολογίας ενσωματώνεται στην ίδια την τεχνολογία.³²³

Και αν η τεχνολογία του χώρου εργασίας ήταν πατριαρχική, τότε τι γίνεται με την οικιακή σφαίρα; Οι φεμινίστριες επισήμαναν ότι η εργασιακή διαδικασία όπως προσδιορίζεται στην κυρίαρχη αντίληψη περί εργασίας αγνόησε ένα σημαντικό μέρος κάθε εργασίας - την απλήρωτη εργασία που γίνεται από τις γυναίκες στο σπίτι. Η απλήρωτη εργασία των γυναικών στο σπίτι, η εξυπηρέτηση ανδρών, παιδιών και άλλων εξαρτώμενων ατόμων, είχε θεωρηθεί εδώ και πολύ καιρό από τις φεμινίστριες ως κλειδί για την υποταγή των γυναικών. Ιδιαίτερη αισιοδοξία είχε χαρακτηρίσει την άποψη ότι η τεχνολογία θα μπορούσε να δώσει τη λύση στην αγγαρεία των οικιακών εργασιών. Το φεμινιστικό ενδιαφέρον για την οικιακή τεχνολογία μπορεί να εντοπιστεί σε αυτή τη συζήτηση σχετικά με την οικιακή εργασία ως βασικό στοιχείο της καταπίεσης των γυναικών. Η οικιακή εργασία είχε αναγνωριστεί ως «εργασία» ήδη από τη δεκαετία του 1970 και είχε γίνει αντικείμενο σοβαρής ακαδημαϊκής μελέτης από ιστορικούς και κοινωνιολόγους.³²⁴ Μια τέτοια έρευνα αμφισβήτησε τον κύριο προσανατολισμό της κοινωνιολογίας της τεχνολογίας προς την αμειβόμενη, παραγωγική εργασία στον δημόσιο τομέα. Οι μαρξίστριες φεμινίστριες, εμού συμπεριλαμβανομένου, υποστήριξαν ότι η αμειβόμενη εργασία δεν θα μπορούσε να γίνει κατανοητή χωρίς αναφορά στην απλήρωτη εργασία των γυναικών στο σπίτι και ότι ο σεξουαλικός καταμερισμός της εργασίας απομάκρυνε τις γυναίκες από το να έχουν έλεγχο των τεχνολογιών που χρησιμοποιούσαν τόσο στο χώρο εργασίας όσο και στο σπίτι.

Το προφανές παράδοξο της εκμηχάνισης του σπιτιού, το οποίο δεν είχε μειώσει σημαντικά τον χρόνο που αφιέρωναν οι γυναίκες στις οικιακές εργασίες, κυριαρχούσε στις συζητήσεις. Αυτή η συζήτηση τροφοδοτήθηκε από την πρώιμη έρευνα των φεμινιστριών ιστορικών που εργάζονταν στη Βόρεια Αμερική σχετικά με την οικιακή τεχνολογία.³²⁵ Οι μελέτες τους αναλύουν τη σχέση μεταξύ οικιακών τεχνολογιών και του χρόνου που αφιερώνεται στην οικιακή εργασία εξετάζοντας εάν η τεχνολογία έχει επηρεάσει τον βαθμό της έμφυλης εξειδίκευσης της οικιακής εργασίας καθώς και την έμφυλη μεροληψία στη χρήση νέων τεχνολογιών.

Το κεντρικό θέμα του *More Work for Mother* [*Περισσότερη δουλειά για τη μητέρα*] της Ruth Schwartz Cowan ήταν η αποτυχία της «βιομηχανικής επανάστασης στο σπίτι» να εξαλείψει τα οικιακά καθήκοντα.³²⁶ Υπογράμμισε τις εγγενείς αντιφάσεις στις προσπάθειες μηχανοποίησης του σπιτιού και τυποποίησης της οικιακής παραγωγής. Τέτοιες απόπειρες βρίσκονταν εγκαθιδρυμένες στη φύση της οικιακής εργασίας: ιδιωτικοποιημένης, αποκεντρωμένης και εντατικής. Το αποτέλεσμα είναι μια εντελώς «παράλογη» χρήση της τεχνολογίας και εργασίας μέσα στο σπίτι, εξαιτίας της κυριαρχίας των μονο-οικογενειακών κατοικιών και της ιδιοκτησίας αντίστοιχων ανέσεων μικρής

323 Δείτε Wajcman, Wajcman, J. (1991), *Feminism Confronts Technology*, Pennsylvania: Penn State University Press.

324 Δείτε, για παράδειγμα, Oakley, A. (1974). *The Sociology of Housework*. London: Martin Robertson.

325 Το περιοδικό *Technology and Culture* εμπεριείχε τα πρώτα κείμενα για την ιστορία της οικιακής τεχνολογίας.

326 Cowan, R. S. (1983). *More Work for Mother: The Ironies of Household Technology from the Open Hearth to the Microwave*. New York: Basic Books.

κλίμακας. Οι οικιακές τεχνολογίες αντικατοπτρίζουν έτσι τον σεξουαλικό διαχωρισμό των οικιακών δραστηριοτήτων και την κοινωνική οργάνωση της οικογένειας.

Η σημαντική συνεισφορά αυτών των προσεγγίσεων ήταν να φέρει τη διάκριση δημόσιου/ιδιωτικού στο επίκεντρο του κριτικού ενδιαφέροντος. Πολλά κοινωνικο-επιστημονικά κείμενα είχαν αντιμετωπίσει τους δημόσιους τομείς της εργασίας και της πολιτικής ως θεμελιώδους σημασίας, αλλά και ως ξεχωριστούς από τις οικιακές σχέσεις. Οι τελευταίες υποβιβάστηκαν σε μια μικρότερης σημασίας ιδιωτική σφαίρα. Η εμπειρία των ανδρών θεωρήθηκε απερίσκεπτα ως η νόρμα. Οι φεμινίστριες έδειξαν καθ' όλη τη διάρκεια της περιόδου πώς το δημόσιο και το ιδιωτικό σχηματίστηκαν αμοιβαία και, επομένως, πώς το φύλο ήταν θεμελιώδες σε όλες τις πτυχές της κοινωνικής ζωής. Οι σοσιαλιστρίες φεμινίστριες συγγραφείς κατέδειξαν τις ισχυρές αλληλεξαρτήσεις μεταξύ του σεξουαλικού διαχωρισμού της εργασίας στο σπίτι και τη δουλειά. Αντί να είναι συνέπεια μόνο της οικογενειακής κοινωνικοποίησης, οι αρσενικές και θηλυκές ταυτότητες παράχθηκαν και αναπαράχθηκαν μέσω όλων των κοινωνικών σχέσεων.

Επίλογος

Σε αυτό το κεφάλαιο, έχω θέσει τις βασικές ανησυχίες των φεμινιστριών μελετητριών που γράφουν σχετικά με την τεχνολογία στις πρώτες φάσεις αυτής της συζήτησης. Νέοι διεπιστημονικοί ερευνητικοί τομείς χαρτογραφήθηκαν για να αντισταθμίσουν την αρσενική μεροληψία σε διάφορα ακαδημαϊκά θέματα και την αορατότητα της ζωής των γυναικών. Ο φεμινισμός ενδιαφερόταν να δείξει τι μπορεί να συνεπάγεται το να είσαι γυναίκα και πώς οι ζωές των γυναικών διαμορφώθηκαν από διάφορες κοινωνικές δυνάμεις. Το ζήτημα ήταν να εντοπιστούν σημαντικοί τομείς ανισότητας και καταπίεσης των φύλων, και να επιδιωχθεί η αλλαγή τους.

Μια τέτοια ενασχόληση με την πραγματικότητα των έμφυλων δομών εξουσίας αναπόφευκτα προκάλεσε μια αίσθηση απογοήτευσης. Η τάση αυτών των διαφορετικών σχολών φεμινισμού ήταν να βλέπουν αυτές τις δομές ως μονολιθικές. Στη βιασύνη να εκθέσουν το βάθος και την έκταση της ανδρικής τεχνολογικής δύναμης παρέλειψαν τις ανατρεπτικές δυνατότητες που μπορεί να ανοικτούν με τις νέες μορφές τεχνολογίας και τις δυνατότητες αποσταθεροποίησης των πατριαρχικών δομών. Η τεχνολογία θεωρήθηκε ως επέκταση της πατριαρχικής και καπιταλιστικής κυριαρχίας. Ως αποτέλεσμα, οι φεμινιστικές προσεγγίσεις απέρριψαν σε μεγάλο βαθμό την τεχνολογία ως εγγενώς πατριαρχική και κακοήθη.

Έχει υπάρξει μεγάλη κριτική για την πολύ κοινή τάση να αντιμετωπίζονται οι γυναίκες ως παθητικά θύματα της τεχνολογίας.³²⁷ Ενώ αυτή η αιτιοκρατία ήταν πιο χαρακτηριστική του ριζοσπαστικού φεμινισμού παρά του σοσιαλιστικού φεμινισμού, ίχνη αυτής της κληρονομιάς είναι εμφανή στο βιβλίο μου, με τίτλο *Feminism Confronts Technology* [Ο Φεμινισμός αντιμετωπίζει την τεχνολογία]. Αν και είναι σαφώς επικριτικό σε μια ριζοσπαστική ή οικο-φεμινιστική θέση, η οποία απορρίπτει την τεχνολογία

327 Αυτό είναι ιδιαίτερα εμφανές στη φεμινιστική γραφή για την αναπαραγωγική τεχνολογία στη δεκαετία του 1980. Δείτε, Corea et al. (1985), *ό.π.*

υπέρ της επιστροφής σε μια μυθική φυσική κατάσταση, ο γενικός τόνος είναι μάλλον αρνητικός σχετικά με τις δυνατότητες επανασχεδιασμού τεχνολογιών για την ισότητα των φύλων. Η τεχνολογία γίνεται αντιληπτή ως κοινωνικά διαμορφωμένη, αλλά διαμορφωμένη από τους άνδρες, αποκλείοντας τις γυναίκες. Δίνεται έμφαση στην τάση των τεχνολογικών εξελίξεων να εδραιώσουν τις ιεραρχίες των φύλων αντί για τις προοπτικές που προσφέρουν για αλλαγή. Εν ολίγοις, δεν δίνεται αρκετή προσοχή στην αυτενέργεια των γυναικών.

Παρά τους περιορισμούς του, είναι σαφές ότι αυτό το συγγραφικό έργο έκανε τις σωστές ερωτήσεις και είχε επιρροή στον καθορισμό μιας πολύ παραγωγικής φεμινιστικής ερευνητικής ατζέντας. Αυτό το πνευματικό έργο αναδύθηκε από τον φεμινισμό του δεύτερου κύματος, όπως και το σχετικό πολιτικό έργο της οικοδόμησης τεχνικών γνώσεων και εμπειρογνωμοσύνης των γυναικών.

Η απαισιοδοξία που είναι εμφανής σε πολλές από τις προσεγγίσεις που έχω συζητήσει έρχεται σε αντίθεση με την αισιοδοξία των γενικών επιχειρημάτων για την τεχνολογική αλλαγή που σχετίζεται με τα μεταβιομηχανικά επιχειρήματα του παρελθόντος. Με τις πρόσφατες εξελίξεις στον κυβερνοχώρο και τις ψηφιακές τεχνολογίες αυτή η αισιοδοξία είναι για άλλη μια φορά στο προσκήνιο με επιχειρήματα που αφορούν μια δικτυωμένη κοινωνία της γνώσης. Πρέπει να αντιμετωπίσουμε την τρέχουσα τεχνοεπιστήμη με μια ευαισθησία διαφορετική από εκείνη που έχει διαμορφώσει τη φεμινιστική στάση απέναντι στην επιστήμη και την τεχνολογία στο παρελθόν. Αλλά δεν πρέπει να ξεχνάμε τα ζητήματα εξουσίας και περιορισμού που εντοπίστηκαν από μια προηγούμενη γενιά φεμινιστριών. Η απαισιοδοξία είναι ένα χρήσιμο αντίδοτο στην άκριτη επιδοκμασία.

Παρά τη ρητορική περί ευημερίας των γυναικών στην αναδυόμενη ψηφιακή οικονομία, όλα δείχνουν ότι η ανδρική κυριαρχία στην επιστήμη και στην τεχνολογία συνεχίζεται. Οι γυναίκες δεν εισέρχονται τόσο σε μαθήματα που σχετίζονται με την τεχνολογία, τον τομέα της πληροφορικής, των ηλεκτρονικών και των επικοινωνιών, και αντιμετωπίζουν σημαντικά εμπόδια όταν προσπαθούν να ακολουθήσουν μια επαγγελματική ή διευθυντική σταδιοδρομία σε αυτόν τον τομέα. Πράγματι, ο αριθμός των γυναικών με πτυχίο στην επιστήμη των υπολογιστών στις ΗΠΑ σχεδόν μειώθηκε κατά το ήμισυ μεταξύ 1984 και 1999.³²⁸ Το αποτέλεσμα είναι ότι οι γυναίκες χρόνια υποεκπροσωπούνται ακριβώς σε εκείνες τις θέσεις εργασίας που είναι καθοριστικής σημασίας για τη δημιουργία και τον σχεδιασμό τεχνικών συστημάτων στη νέα οικονομία. Όλο και περισσότερο αυτά τα τεχνικά συστήματα αποτελούν τον κόσμο που ζούμε.

Η σύνδεση μεταξύ της αρρενωπότητας και της τεχνολογίας που αντικατοπτρίζεται στην υποεκπροσώπηση των γυναικών στη μηχανολογία, καθώς και σε όλα τα επιστημονικά και τεχνικά ιδρύματα, παραμένει ισχυρή καθώς μπαίνουμε σε μια νέα εποχή τεχνολογικής αλλαγής.

328 National Council for Research on Women (2001) *Balancing the Equation: Where Are Women and Girls in Science, Engineering and Technology?* New York: NCRW.

Η ΤΕΧΝΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΦΥΛΟΥ

TERESA DE LAURETIS

Μετάφραση: Δ. Καπράνου

Η έννοια του φύλου ως σεξουαλική διαφορά στα φεμινιστικά γραπτά και τις πολιτισμικές πρακτικές των δεκαετιών του 1960 και του 1970 κατείχε κεντρική θέση στην κριτική της αναπαράστασης, στην εκ νέου ανάγνωση των πολιτισμικών εικόπων και αφηγήσεων, στην αμφισβήτηση των θεωριών της υποκειμενικότητας και της κειμενικότητας, της ανάγνωσης, της γραφής και της θέασης. Η ιδέα του φύλου ως σεξουαλική διαφορά αποτέλεσε τη βάση και διατήρησε τις φεμινιστικές παρεμβάσεις στο πεδίο της επίσημης και της αφηρημένης γνώσης, στις επιστημολογίες και στα γνωσιακά πεδία που ορίζονται από τις κοινωνικές και τις φυσικές επιστήμες, καθώς και από τις ανθρωπιστικές επιστήμες. Με τις παρεμβάσεις αυτές συνέπεσε και συνδέθηκε άρρηκτα η διεργασία συγκεκριμένων πρακτικών και λόγων και η δημιουργία κοινωνικών χώρων (έμφυλων χώρων, με την έννοια του «*γυναικείου δωματίου*», όπως ομάδες ευαισθητοποίησης, γυναικείες συνελεύσεις στο εσωτερικό διαφόρων κλάδων, Γυναικείες Σπουδές, συλλογικότητες για φεμινιστικά περιοδικά ή άλλα μέσα ενημέρωσης και ούτω καθεξής) μέσα στους οποίους διαβεβαιωνόταν, εξεταζόταν, αναλυόταν, διευκρινιζόταν ή επιβεβαιωνόταν η ίδια η σεξουαλική διαφορά. Αλλά η έννοια του φύλου ως σεξουαλική διαφορά και οι παράγωγες έννοιές της –γυναικεία κουλτούρα, μπρόττητα, γυναικεία γραφή, θηλυκότητα, κ.λπ. –, αποτελούν πλέον περιορισμό, ένα είδος υποχρέωσης για τη φεμινιστική σκέψη.

Με την έμφαση της στο σεξουαλική, η «σεξουαλική διαφορά» είναι σε κάθε περίπτωση μια διαφορά της γυναίκας από τον άνδρα, του θηλυκού από το αρσενικό. Και ακόμα και η πιο αφηρημένη έννοια των «σεξουαλικών διαφορών» που δεν προέρχεται από τη βιολογία ή την κοινωνικοποίηση, αλλά από τις συνέπειες της σημασίας και του Λόγου (με την έμφαση εδώ να μην είναι τόσο στο σεξουαλική, όσο στις διαφορές

ως *différance*), καταλήγει ακόμα και εκεί να σημαίνει μια διαφορά (της γυναίκας) από τον άνδρα – ή, ακόμα καλύτερα, τη διαφορά στον άνδρα. Όσο το ζήτημα του φύλου συνεχίζει να τίθεται με βάση οποιονδήποτε από αυτούς τους όρους, μόλις η κριτική στην πατριαρχία παρουσιαστεί πλήρως, η φεμινιστική σκέψη δεσμεύεται από την ορολογία της ίδιας της δυτικής πατριαρχίας, που εμπεριέχεται στο πλαίσιο της εννοιολογικής αντίθεσης που είναι «πάντα ήδη» εγγεγραμμένη σε αυτό που ο Fredric Jameson ονομάζει «πολιτικό ασυνείδητο» των κυρίαρχων πολιτισμικών Λόγων και των υποκείμενων «μεγάλων αφηγήσεων» τους – είτε είναι βιολογικές, είτε ιατρικές, νομικές, φιλοσοφικές ή λογοτεχνικές – και έτσι τείνει να αναπαράγει τον εαυτό της, να τον επαναπροσδιορίζει, όπως θα δούμε, ακόμα και στις φεμινιστικές επαναπροσεγγίσεις των πολιτισμικών αφηγήσεων.

Ο πρώτος περιορισμός της σεξουαλικής διαφοράς, συνεπώς, είναι ότι συγκρατεί τη φεμινιστική κριτική σκέψη σε ένα εννοιολογικό πλαίσιο μιας οικουμενικής σεξουαλικής αντίθεσης (η γυναίκα ως διάκριση του άνδρα, και οι δυο οικουμενοποιημένοι: ή η γυναίκα ως διαφορά *tout court*, και άρα εξίσου οικουμενοποιημένη), πράγμα που καθιστά πολύ δύσκολο, αν όχι αδύνατο, να εντοπιστούν οι διαφορές των γυναικών από τη Γυναίκα, δηλαδή οι διαφορές ανάμεσα στις γυναίκες ή, ίσως πιο συγκεκριμένα, οι διαφορές μέσα στις γυναίκες. Για παράδειγμα, οι διαφορές ανάμεσα στις γυναίκες που φοράνε μαντίλα, στις γυναίκες που «φοράνε μάσκα» (όπως το εξέφρασε ο Paul Laurence Dunbar, τον οποίο αναφέρουν συχνά οι Αφροαμερικανίδες συγγραφείς), και στις γυναίκες που «μεταμφιέζονται» (σύμφωνα με την Joan Riviere), δεν μπορούν να εκληφθούν ως σεξουαλικές διαφορές.³²⁹ Από αυτή τη σκοπιά, δεν θα επρόκειτο καθόλου για διαφορές, και οι γυναίκες στο σύνολό τους το μόνο που θα έκαναν θα ήταν να αποδίδουν είτε οι διαφορετικές ενσωματώσεις κάποιας αρχετυπικής ουσίας της γυναίκας είτε, λίγο-πολύ, εκλεπτυσμένες μιμήσεις μιας μεταφυσικής-λογοθετικής θηλυκότητας.

Ένας δεύτερος περιορισμός της έννοιας της σεξουαλικής διαφοράς είναι ότι τείνει να επανατοποθετεί ή να ανακτά τις ριζοσπαστικές επιστημολογικές δυνατότητες της φεμινιστικής σκέψης μέσα στον οίκο του αφέντη, για να δανειστώ τη μεταφορά της Audre Lorde, και όχι στο «σπίτι-φυλακή της γλώσσας» του Nietzsche, για λόγους που σύντομα θα γίνουν εμφανείς. Λέγοντας ριζοσπαστικές επιστημολογικές δυνατότητες αναφέρομαι στη δυνατότητα, που ήδη προέκυψε στα φεμινιστικά γραπτά της δεκαετίας του 1980, να αντιληφθούμε το κοινωνικό υποκείμενο και τις σχέσεις υποκειμενικότητας και κοινωνικότητας με έναν άλλο τρόπο: ένα υποκείμενο διαμορφωμένο, το δίχως άλλο, με βάση το φύλο, όχι όμως αποκλειστικά με βάση τη σεξουαλική διαφορά αλλά μάλλον με βάση τις διάφορες γλώσσες και πολιτισμικές αναπαραστάσεις: ένα υποκείμενο εμφυλοποιημένο μέσα από το βίωμα των φυλετικών και ταξικών, όπως και των σεξουαλικών, σχέσεων· συνεπώς, ένα υποκείμενο όχι ενιαίο αλλά μάλλον πολλαπλό και όχι τόσο διαιρεμένο όσο αντιφατικό.

Για να μπορέσουμε να διευκρινίσουμε αυτό το άλλο είδος υποκείμενο και να διαρθρώσουμε τις σχέσεις του σε ένα ανομοιογενές κοινωνικό πεδίο χρειαζόμαστε

329 Για περαιτέρω συζήτηση σχετικά με αυτούς τους όρους, βλ. De Lauretis, T. (επιμ.). (1986). *Feminist Studies/Critical Studies*. Bloomington: Indiana University Press, ιδίως τα δοκίμια των Sondra O'Neale και Mary Russo.

μια έννοια του φύλου που να μην είναι τόσο συνδεδεμένη με τη σεξουαλική διαφορά, ώστε εικονικά να ταυτίζεται με αυτήν και που να είναι τέτοια ώστε, από τη μια, το φύλο να θεωρείται ότι προκύπτει απροβλημάτιστα από τη σεξουαλική διαφορά ενώ, από την άλλη, το φύλο να μπορεί να υπάγεται στις σεξουαλικές διακρίσεις ως αποτέλεσμα της γλώσσας ή ως καθαρό φαντασιακό – καμιά σχέση με το πραγματικό. Αυτό το μπέρδεμα, αυτόν τον αμοιβαίο περιορισμό φύλου και σεξουαλικής διαφοράς, είναι που πρέπει να ξεδιπλώσουμε και να αποδομήσουμε. Μια πιθανή αφετηρία θα μπορούσε να είναι να αρχίσουμε να σκεφτόμαστε το φύλο στη βάση της θεωρίας της σεξουαλικότητας του Michel Foucault, δηλαδή ως «τεχνολογία του σεξ», και να αντιτεινουμε ότι το φύλο είναι κι αυτό, τόσο ως αναπαράσταση όσο και ως αυτο-αναπαράσταση, προϊόν ποικίλων κοινωνικών τεχνολογιών, όπως ο κινηματογράφος, και θεσμοποιημένων Λόγων, επιστημολογιών και κριτικών πρακτικών, καθώς και πρακτικών της καθημερινής ζωής.

Θα μπορούσαμε τότε να πούμε ότι το κοινωνικό φύλο, όπως και η σεξουαλικότητα, δεν είναι μια ιδιότητα των σωμάτων ή κάτι το εγγενές στα ανθρώπινα όντα, αλλά «το σύνολο των επιδράσεων που επιφέρει στο σώμα, στη συμπεριφορά και στις κοινωνικές σχέσεις» και η χρήση «μιας σύνθετης πολιτικής τεχνολογίας», όπως γράφει και ο Foucault.³³⁰ Αλλά θα πρέπει να ειπωθεί εξαρχής, και έτσι προκύπτει και ο τίτλος του δοκιμίου, ότι αν θεωρούμε το φύλο προϊόν και διαδικασία μιας σειράς από κοινωνικές τεχνολογίες, από τεκνοκοινωνικούς ή βιοϊατρικούς μηχανισμούς, έχουμε ήδη προσπεράσει τον Foucault, καθώς η δική του κριτική κατανόηση όσον αφορά την τεχνολογία του σεξ δεν λαμβάνει υπόψη τη διαφορετική αντιμετώπιση αρσενικών και θηλυκών υποκειμένων· και ότι η θεωρία του Foucault, αγνοώντας την αντικρουόμενη επένδυση των ανδρών και των γυναικών στους Λόγους και στις πρακτικές της σεξουαλικότητας, στην πραγματικότητα παραλείπει, αν και δεν αποκλείει, τη θεώρηση του φύλου.

Θα προχωρήσω στη διατύπωση τεσσάρων προτάσεων με φθίνουσα σειρά ως προς το αυταπόδεικτο νόημά τους και στη συνέχεια θα επιστρέψω για να εξετάσω λεπτομερώς την καθεμία από αυτές.

1. Το φύλο είναι (μια) αναπαράσταση – πράγμα που δεν σημαίνει ότι δεν έχει υλικές ή πραγματικές προεκτάσεις, τόσο κοινωνικές όσο και υποκειμενικές, για την υλική ζωή των ατόμων. Αντιθέτως.
2. Η αναπαράσταση του φύλου είναι η κατασκευή του – και με την απλούστερη έννοια μπορεί να ειπωθεί ότι η Δυτική Τέχνη και η υψηλή κουλτούρα στο σύνολο τους είναι η εγχάραξη της ιστορίας αυτής της κατασκευής.
3. Η κατασκευή του φύλου συνεχίζεται εξίσου δραστήρια σήμερα όπως συνέβαινε και σε παλαιότερες εποχές, ας πούμε κατά τη βικτωριανή περίοδο. Και δεν λαμβάνει χώρα μόνο εκεί που θα περίμενε κανείς – στα μέσα ενημέρωσης, σε δημόσια και ιδιωτικά σχολεία, στα δικαστήρια, στην οικογένεια, είτε πυ-

330 Foucault, M. (1980). *The History of Sexuality, Vol. I: An Introduction* (R. Hurley μετ.). New York: Vintage Books, σ. 127.

Foucault, M. (2011) *Η ιστορία της σεξουαλικότητας Πρώτος τόμος Η βούληση για γνώση* (μτφ. Τ. Μπέτζελος). Αθήνα: Πλέθρον.

ρηνική είτε διευρυμένη είτε μονογονεϊκή– εν συντομία, σε αυτό που ο Louis Althusser αποκαλεί «ιδεολογικό μηχανισμό του κράτους». Η κατασκευή του φύλου λαμβάνει επίσης χώρα, αν και λιγότερο εμφανώς, στο πανεπιστήμιο, στην πνευματική κοινότητα, στις αβανγκάρντ καλλιτεχνικές πρακτικές και στις ριζοσπαστικές θεωρίες, ακόμα και στον φεμινισμό, και, ίσως, ιδιαίτερα εκεί.

Παραδόξως, λοιπόν, η κατασκευή του φύλου επηρεάζεται επίσης από την αποδόμηση του, δηλαδή από οποιονδήποτε Λόγο, φεμινιστικό ή άλλον, που θα την απέρριπτε ως ιδεολογική διαστρέβλωση. Γιατί το φύλο, όπως και για το πραγματικό, δεν είναι μόνο αποτέλεσμα αναπαράστασης αλλά και του πλεονάσματος αυτής [excess], – αυτό που μένει εκτός Λόγου ως δυνητικό τραύμα και που, αν δεν αντιμετωπιστεί, μπορεί να διαρρήξει ή να αποσταθεροποιήσει οποιαδήποτε αναπαράσταση.

1. Αν αναζητήσουμε τη λέξη *φύλο* στο *American Heritage Dictionary of the English Language* [Λεξικό αμερικάνικης κληρονομίας της αγγλικής γλώσσας], θα δούμε ότι αποτελεί κατά βάση ταξινομητικό όρο. Στη γραμματική, αποτελεί κατηγορία βάσει της οποίας οι λέξεις και οι γραμματικοί τύποι κατατάσσονται όχι μόνο σύμφωνα με το βιολογικό φύλο ή την απουσία του (που είναι μια ιδιαίτερη κατηγορία που φέρει την ονομασία «φυσικό γένος» και είναι χαρακτηριστική, για παράδειγμα, στην αγγλική γλώσσα), αλλά και σύμφωνα με άλλα χαρακτηριστικά, όπως τα μορφολογικά χαρακτηριστικά αυτού που φέρει την ονομασία «γραμματικό γένος» και απαντάται, για παράδειγμα, στις Ρομανικές γλώσσες. (Θυμάμαι ένα κείμενο του Roman Jakobson, με τίτλο *The Sex of the Heavenly Bodies* [Το βιολογικό φύλο των ουράνιων σωμάτων] όπου, αφού ανέλυε το γένος των λέξεων για τον ήλιο και το φεγγάρι σε διάφορες γλώσσες, έφτανε στο αναζωογονητικό συμπέρασμα ότι δεν μπορεί να εντοπιστεί κάποιο μοτίβο που να υποστηρίζει την ιδέα ότι κάποιος οικουμενικός νόμος ορίζει την αρσενικότητα ή τη θηλυκότητα του ήλιου ή της σελήνης. Δόξα τους ουρανούς!)

Η δεύτερη σημασία του *φύλου* στο λεξικό είναι «κατηγορία του [βιολογικού] φύλου [sex]: το [βιολογικό] φύλο [sex]». Αυτή η εγγύτητα γραμματικής και φύλου παραδόξως δεν υπάρχει στις ρομανικές γλώσσες (για τις οποίες υπάρχει η διαδεδομένη πεποίθηση ότι τις μιλούν άνθρωποι πολύ πιο ρομαντικοί από τους Αγγλοσάξονες). Το ισπανικό *género*, το ιταλικό *genere* και το γαλλικό *genre* δεν φέρουν ούτε καν συνηγορία για το φύλο του ατόμου, σε αντίθεση με τη λέξη *φύλο* [sex]. Και γι' αυτό τον λόγο, φαίνεται ότι η λέξη *genre*, που υιοθέτησαν οι Γάλλοι για να αναφερθούν στην ιδιαίτερη ταξινόμηση των καλλιτεχνικών και των λογοτεχνικών μορφών (κατ' αρχάς στη ζωγραφική), στερείται επίσης κάθε σεξουαλικής συνηγορίας, όπως συμβαίνει και με τη λέξη *genus*, τη λατινική ετυμολογία της λέξης *gender* [κοινωνικό φύλο], που χρησιμοποιείται στα αγγλικά ως ταξινομητικός όρος στη βιολογία και στη λογική. Μια ενδιαφέρουσα απόρροια αυτής της γλωσσολογικής ιδιαιτερότητας των αγγλικών, δηλαδή της αποδοχής ότι το κοινωνικό φύλο αναφέρεται στο βιολογικό φύλο, είναι ότι η έννοια του φύλου που πραγματεύομαι εδώ, και συνεπώς ολόκληρο το περίπλοκο ζήτημα της σχέσης του ανθρώπινου φύλου με την αναπαράσταση, είναι εντελώς αδύνατο να μεταφραστεί σε οποιαδήποτε ρομανική γλώσσα· σκέψη αμείλικτη για όποιον τυχόν μπει στον πειρασμό να ενστερνιστεί μια διεθνιστική, για να μην πούμε οικουμενική, άποψη σε σχέση με τη θεωρία του φύλου.

Επιστρέφοντας στο λεξικό, στη συνέχεια βλέπουμε ότι ο όρος *φύλο* είναι μια αναπαράσταση. Και όχι απλώς αναπαράσταση με την έννοια ότι κάθε λέξη, κάθε σημείο, αναφέρεται στο σημαϊνόμενο της (δηλαδή το αναπαριστά), είτε πρόκειται για αντικείμενο, είτε για συμβάν είτε για έμπυχο ον. Ο όρος *φύλο* είναι στην ουσία η αναπαράσταση μιας σχέσης, του ανήκειν σε μια τάξη, σε μια ομάδα, σε μια κατηγορία. Το φύλο είναι η αναπαράσταση μιας σχέσης, ή, αν μου επιτρέπετε να ξεστρατίσω λίγο προς τη δεύτερη πρόταση μου, το φύλο κατασκευάζει τη σχέση ανάμεσα σε μια οντότητα και άλλες οντότητες που συγκροτούν ήδη μια τάξη, και αυτή η σχέση είναι σχέση ανήκειν. Έτσι, το φύλο προσδίδει σε μια οντότητα, ας πούμε σε ένα άτομο, μια θέση μέσα σε μια τάξη και άρα τη θέση της απέναντι σε άλλες ήδη συγκροτημένες τάξεις. (Χρησιμοποιώ τον όρο *τάξη* σκόπιμα, παρότι εδώ δεν αναφέρομαι στην κοινωνική τάξη, επειδή θέλω να διατηρήσω τη λογική του Μαρξ όσον αφορά την τάξη ως ομάδα ατόμων που συνδέονται από κοινωνικούς παράγοντες και συμφέροντα –συμπεριλαμβανομένης, πολύ εύστοχα, της ιδεολογίας– που δεν επιλέγονται ελεύθερα, ούτε ορίζονται αυθαίρετα.) Έτσι, το φύλο δεν αναπαριστά ένα άτομο, αλλά μια σχέση, και μάλιστα μια κοινωνική σχέση – με άλλα λόγια, αναπαριστά ένα άτομο για μια τάξη.

Το ουδέτερο γένος στα αγγλικά, μια γλώσσα που βασίζεται στο φυσικό γένος (να σημειώσουμε με την ευκαιρία ότι η «φύση» είναι πανταχού παρούσα στον πολιτισμό μας, από το πρώτο του ξεκίνημα που είναι ακριβώς η γλώσσα), αποδίδεται σε λέξεις που αναφέρονται σε άφυλες ή ασεξουαλικές οντότητες, αντικείμενα ή άτομα που διακρίνονται από την απουσία φύλου. Οι εξαιρέσεις σε αυτό τον κανόνα δείχνουν τη λαϊκή σοφία της χρήσης: το παιδί έχει ουδέτερο γένος, και η κτητική αντωνυμία του είναι το [ουδέτερο] του, όπως διδάχτηκα όταν μάθαινα αγγλικά πριν από πολλά χρόνια, αν και οι περισσότεροι άνθρωποι χρησιμοποιούν το [αρσενικό] του και ορισμένοι, πολύ πιο πρόσφατα και σπανίως, και ακόμα και τότε χωρίς μεγάλη συνέπεια, χρησιμοποιούν το [αρσενικό] του ή το της. Παρότι το παιδί έχει πράγματι ένα βιολογικό φύλο από τη «φύση», δεν αποκτά κοινωνικό φύλο μέχρι να γίνει (δηλαδή μέχρι να σημασιοδοτηθεί ως) αγόρι ή κορίτσι.³³¹ Αυτό που η λαϊκή σοφία γνωρίζει, συνεπώς, είναι ότι το κοινωνικό φύλο δεν είναι βιολογικό φύλο, δεν είναι μια κατάσταση της φύσης, αλλά η αναπαράσταση κάθε ατόμου με όρους μιας συγκεκριμένης κοινωνικής σχέσης που προϋπάρχει του ατόμου και βασίζεται στην εννοιολογική και άκαμπτη (δομική) αντίθεση μεταξύ των δύο βιολογικών φύλων. Αυτή η εννοιολογική δομή έχει ονομαστεί από τους κοινωνικούς επιστήμονες του φεμινισμού «σύστημα βιολογικού και κοινωνικού φύλου».

Η πολιτισμική σύλληψη του αρσενικού και του θηλυκού ως δύο συμπληρωματικών αλλά αλληλοαναιρούμενων κατηγοριών στις οποίες εντάσσονται όλοι οι άν-

331 Δεν νομίζω ότι χρειάζεται να αναφέρω άλλες γνωστές εξαιρέσεις στη χρήση της αγγλικής, όπως το γεγονός ότι τα πλοία, τα αυτοκίνητα και οι χώρες είναι θηλυκά. Βλ. Spender, D. (1980). *Man Made Language*. London: Routledge & Kegan Paul, για μια πολύ χρήσιμη έρευνα όσον αφορά τα ζητήματα με τα οποία ασχολείται η αγγλική και η αμερικανική φεμινιστική κοινωνιολογική έρευνα. Για το φιλοσοφικό ζήτημα του κοινωνικού φύλου στη γλώσσα, και ιδιαίτερα για την αντιστροφή του στις γραπτές πρακτικές κάνοντας στρατηγική χρήση των προσωπικών αντωνυμιών, βλ. Wittig M. (1985). *The Mark of Gender*. *Feminist Issues*, 5(2), σσ. 3-12. <https://doi.org/10.1007/BF02685575>

θρωποι απαρτίζει σε κάθε πολιτισμό ένα σύστημα φύλου, ένα συμβολικό σύστημα ή σύστημα σημασιών, που συσχετίζει το βιολογικό φύλο με το πολιτισμικό πλαίσιο ανάλογα με τις κοινωνικές αξίες και ιεραρχίες. Παρότι οι σημασίες ποικίλλουν στο εσωτερικό κάθε πολιτισμού, το σύστημα βιολογικού και κοινωνικού φύλου συνδέεται πάντοτε στενά με πολιτικούς και οικονομικούς παράγοντες σε κάθε κοινωνία.³³² Υπό αυτό το πρίσμα, η πολιτισμική κατασκευή του βιολογικού φύλου σε κοινωνικό φύλο και η ασυμμετρία που χαρακτηρίζει όλα τα συστήματα φύλου διαπολιτισμικά (παρότι το καθένα με το δικό του τρόπο) γίνεται αντιληπτό ότι «συνδέονται συστηματικά με την οργάνωση της κοινωνικής ανισότητας».³³³

Εν ολίγοις, το σύστημα βιολογικού και κοινωνικού φύλου είναι τόσο κοινωνικο-πολιτισμική κατασκευή όσο και σημειολογική διάταξη [dispositif], ένα σύστημα αναπαράστασης που προσδίδει σημασία (ταυτότητα, αξία, κύρος, συγγένεια, θέση στην κοινωνική ιεραρχία, κ.λπ.) στα άτομα μέσα στην κοινωνία. Αν οι έμφυλες αναπαράστασεις είναι κοινωνικές θέσεις που φέρουν διαφορικές σημασίες, τότε το να επιλέγει κανείς να αναπαρίσταται και να αναπαριστά τον εαυτό του ως αρσενικό ή θηλυκό συνεπάγεται την παραδοχή του συνόλου των σημασιών που αυτό επιφέρει. Συνεπώς, η πρόταση ότι η αναπαράσταση του φύλου είναι η κατασκευή του, με κάθε όρο να είναι ταυτόχρονα προϊόν και διαδικασία του άλλου, μπορεί να αναδιατυπωθεί με μεγαλύτερη ακρίβεια ως εξής: *Η κατασκευή του φύλου είναι τόσο το προϊόν όσο και η διαδικασία αναπαράστασής του.*

2. Όταν ο Althusser έγραφε ότι η ιδεολογία δεν αναπαριστά «το σύστημα των πραγματικών σχέσεων που ορίζουν την ύπαρξη των ατόμων, αλλά τη φαντασιακή σχέση αυτών των ατόμων με τις πραγματικές σχέσεις εν μέσω των οποίων «ζουν» και που ορίζουν την ύπαρξή τους, είναι για μένα σαν να περιέγραφε ακριβώς τη λειτουργία του φύλου.³³⁴ Όμως, μπορεί να αντιτείνει κανείς ότι είναι υποτιμητικό και εξαιρετικά απλουστευτικό να εξισώνουμε το φύλο με την ιδεολογία. Ο Althusser δεν το κάνει αυτό σε καμία περίπτωση, ούτε βέβαια και η παραδοσιακή μαρξιστική σκέψη για την οποία το φύλο αποτελεί ένα κάπως περιφερειακό ζήτημα το οποίο περιορίζεται στο «γυναικείο ζήτημα».³³⁵ Γιατί, όπως η σεξουαλικότητα και η υποκειμενικότητα,

332 Βλ. Ortner, S.B. & Whitehead, H. (1981). *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press. Ο όρος *σύστημα βιολογικού και κοινωνικού φύλου* χρησιμοποιήθηκε για πρώτη φορά από την Gayle Rubin (Rubin. G. [1975]. *The Traffic in Women: Notes toward a Political Economy of Sex*. Στο R. Reitter (επιμ.). *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press, σσ. 157-210).

333 Collier, J.F & Rosaldo, M.Z.(1981). *Politics and Gender in Simple Societies*. Στο S.B. Ortner & H. Whitehead (επιμ.). *Sexual Meanings*, σ. 275. Στον ίδιο τόμο, βλέπε επίσης Ortner, S.B. (1981) *Gender and Sexuality in Hierarchical Societies*, σσ. 359-409.

334 Althusser, L. (1971). *Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Towards an Investigation)*. Στο *Lenin and Philosophy*, New York: Monthly Review Press. (1999) *Ίδεολογία και Ίδεολογικοί Μηχανισμοί του Κράτους* στη συλλογή *Θέσεις (1964-1975)* (μτφ. Ξ. Γιαταγάνας). Αθήνα: Θεμέλιο. Στο κείμενο ακολουθούν και άλλες αναφορές σε αυτό το έργο.

335 Πρβ. Engels F, Lenin V.I., Marx, K., Stalin J. (1951). *The Woman question: selections from the writings of Karl Marx, Frederick Engels, V.I. Lenin, and Joseph Stalin*. New York: International Publishers.

το φύλο εντάσσεται στην ιδιωτική σφαίρα της αναπαραγωγής, της τεκνοποίησης και της οικογένειας, και όχι στη δημόσια και δεόντως κοινωνική σφαίρα του εποικοδομηματος, εκεί δηλαδή που η ιδεολογία ανήκει και ορίζεται από τις οικονομικές δυνάμεις και τις σχέσεις παραγωγής.

Παρ' όλα αυτά, διαβάζοντας παρακάτω στον Althusser, συναντά κανείς την κατηγορηματική δήλωση «Κάθε ιδεολογία έχει τη λειτουργία (η οποία και την καθορίζει) να "συγκροτεί" συγκεκριμένα άτομα σε υποκείμενα».³³⁶ Αν αντικαταστήσω την ιδεολογία με τη λέξη φύλο, η δήλωση συνεχίζει να ισχύει, αλλά με μια ελαφριά μεταβολή στους όρους: Το φύλο έχει τη λειτουργία (η οποία και το καθορίζει) να συγκροτεί συγκεκριμένα άτομα ως άνδρες και γυναίκες. Αυτή η μετατόπιση είναι ακριβώς το σημείο που η σχέση του φύλου με την ιδεολογία είναι εμφανής, και είναι εμφανές ότι πρόκειται για αποτέλεσμα της ιδεολογίας του φύλου. Η μετατόπιση από τα «υποκείμενα» σε «άνδρες και γυναίκες» σηματοδοτεί την εννοιολογική απόσταση ανάμεσα στις δύο τάξεις λόγου, του λόγου της φιλοσοφίας ή της πολιτικής θεωρίας και του λόγου της «πραγματικότητας». Το φύλο είναι δεδομένο (και θεωρείται δεδομένο) ότι εντάσσεται στον τελευταίο, αλλά αποκλείεται από τον πρώτο.

Παρότι το Αλτουσεριανό υποκείμενο της ιδεολογίας προέρχεται περισσότερο από το Λακανικό υποκείμενο (που είναι αποτέλεσμα της σημασιοδότησης [signification] που βασίζεται στην παραγνώριση) παρά από το ενοποιημένο ταξικό υποκείμενο του μαρξιστικού ανθρωπισμού, είναι κι αυτό άφυλο, καθώς κανένα από τα δύο αυτά συστήματα δεν λαμβάνει υπόψη την πιθανότητα –πόσο μάλλον τη διαδικασία συγκρότησης– ενός θηλυκού υποκειμένου.³³⁷ Συνεπώς, σύμφωνα με τον ορισμό του ίδιου του Althusser, έχουμε το δικαίωμα να ρωτήσουμε: Αν το φύλο υπάρχει στην «πραγματικότητα», αν υπάρχει στις «πραγματικές σχέσεις που ορίζουν την ύπαρξη των ατόμων», αλλά όχι στη φιλοσοφία ή στην πολιτική θεωρία· τι αναπαριστούν οι τελευταίες αν όχι «τη φαντασιακή σχέση των ατόμων με τις πραγματικές σχέσεις μέσα στις οποίες ζουν»; Με άλλα λόγια, η θεωρία της ιδεολογίας του Althusser είναι από μόνη της εγκλωβισμένη και τυφλή στη δική της συνέργεια στην ιδεολογία του φύλου. Αλλά αυτό δεν είναι όλο: το πιο σημαντικό, και αυτό που έχει την πιο άμεση σχέση με το επιχείρημα μου, είναι ότι η θεωρία του Althusser, στον βαθμό που μια θεωρία μπορεί

Στην ελληνική γλώσσα έχει εκδοθεί η συλλογή Μαρξ, Κ., Ένγκελς, Φ., Λένιν, Ι. Β. (1983). *Για το γυναικείο ζήτημα*. Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή. (Σ.τ.Ε.)

336 Althusser (1971), *ό.π.*, σ. 171.

337 Για μια αναλυτική παρουσίαση του θεωρητικού πλαισίου του υποκειμένου του Althusser στην ιδεολογία, βλ. Belsey, C. (1980). *Critical Practice*. London: Methuen, σσ. 56-65. Στη θεωρία του Lacan για το υποκείμενο, «η γυναίκα» είναι φυσικά θεμελιώδης κατηγορία, αλλά ακριβώς ως «φαντασίωση» ή «σύμπτωμα» για τον άνδρα, όπως εξηγεί η Jacqueline Rose: «Η γυναίκα δομείται σαν απόλυτη κατηγορία (που ταυτόχρονα εξαιρείται και εξυψώνεται), μια κατηγορία που μοιάζει να εγγυάται αυτή την ενότητα από πλευράς του άνδρα. Το πρόβλημα είναι ότι αφού η έννοια της γυναίκας έχει εκτεθεί τόσο αδυσώπητα σαν φαντασίωση, είναι σχεδόν αδύνατο να θέσουμε οποιοδήποτε τέτοιο ζήτημα [το ζήτημα της δικής της *jouissance*]» (Lacan, J. [1982]. *Feminine Sexuality*, [J. Mitchell και J. Rose, επιμ.]. New York: W. W. Norton, σσ. 47-51). Για τα υποκείμενα του Lacan και του Althusser μαζί, βλ. Heath, S. (1979). *The Turn of the Subject. Cine-Tracts*, 8, σσ. 32-48. Ανακτήθηκε από: <https://library.brown.edu/cds/cinettracts/CT02.pdf>

να επαληθευτεί από τους θεσμικούς λόγους και να αποκτήσει εξουσία ή έλεγχο στο πεδίο του κοινωνικού νοήματος, μπορεί από μόνη της να λειτουργήσει σαν τεχνολογία του φύλου.

Η καινοτομία των θέσεων του Althusser εντοπίζεται στην αντίληψη του ότι η ιδεολογία λειτουργεί όχι μόνο ημι-αυτόνομα από το οικονομικό επίπεδο, αλλά και σε θεμελιώδες επίπεδο, δηλαδή μέσα από την ενασχόλησή της με την υποκειμενικότητα («Η κατηγορία του υποκειμένου είναι αυτή που συγκροτεί κάθε ιδεολογία», γράφει³³⁸). Είναι, συνεπώς, παράδοξο κι όμως αρκετά προφανές ότι η σύνδεση μεταξύ φύλου και ιδεολογίας –ή η κατανόηση του φύλου ως περίσταση της ιδεολογίας– δεν θα μπορούσε να έχει γίνει από αυτόν. Αλλά η σύνδεση έχει εξερευνηθεί από άλλους μαρξιστές στοχαστές που είναι φεμινιστές, ή ακόμα καλύτερα το αντίστροφο, από κάποιες φεμινίστριες στοχαστρίες που είναι επίσης μαρξίστριες. Η Michèle Barrett, φέρ' ειπείν, υποστηρίζει ότι όχι μόνο η ιδεολογία είναι το πρωταρχικό πεδίο για την κατασκευή του φύλου, αλλά «η ιδεολογία του φύλου έχει παίξει σημαντικό ρόλο στην ιστορική κατασκευή του καπιταλιστικού καταμερισμού εργασίας και στην αναπαραγωγή του εργατικού δυναμικού» και, συνεπώς, αποτελεί ακριβή εξωτερίκευση «της ολοκληρωτικής σύνδεσης μεταξύ ιδεολογίας και σχέσεων παραγωγής».³³⁹

Το επιχείρημα της Barrett (που διατυπώθηκε αρχικά στο βιβλίο της *Women's Oppression Today [Γυναικεία Καταπίεση Σήμερα]* το 1980) είχε σαν πλαίσιο τη συζήτηση που ξεκίνησε στην Αγγλία από τη «θεωρία Λόγου» και άλλες μετα-αλτουσεριανές εξελίξεις στη θεωρία της ιδεολογίας, και πιο συγκεκριμένα την κριτική της ιδεολογίας που προώθησε το βρετανικό φεμινιστικό περιοδικό *m/f* στη βάση των εννοιών της αναπαράστασης και της διαφοράς που άντλησε από τον Lacan και τον Derrida. Παραθέτει το κείμενο της Parveen Adams *A Note on the Distinction between Sexual Division and Sexual Difference [Μια σημείωση για τη σεξουαλική διάκριση και τη σεξουαλική διαφορά]*, στο οποίο η σεξουαλική διάκριση αναφέρεται στις δύο αλληλοαναιρούμενες κατηγορίες των γυναικών και των ανδρών ως δεδομένο της πραγματικότητας: «Με όρους σεξουαλικών διαφορών, από την άλλη μεριά, αυτό που πρέπει να κατανοήσουμε είναι ακριβώς η παραγωγή διαφορών μέσα από συστήματα αναπαράστασης: το έργο της αναπαράστασης παράγει διαφορές που δεν μπορούν να αναγνωριστούν εκ των προτέρων».³⁴⁰

Η κριτική της Adams για μια φεμινιστική (μαρξιστική) θεωρία της ιδεολογίας που βασίζεται στην έννοια της πατριαρχίας ως δεδομένο της κοινωνικής πραγματικότητας (με άλλα λόγια, μια θεωρία που βασίζεται στο γεγονός της γυναικείας καταπίεσης από τους άνδρες) είναι ότι μια τέτοια θεωρία βασίζεται στην ουσιοκρατία, είτε βιολογική είτε κοινωνιολογική, που ανακλύπει ακόμα και στο έργο εκείνων που επιμένουν ότι το φύλο είναι αποτέλεσμα αναπαράστασης, όπως αυτό της Juliet Mitchell. «Στις φεμι-

338 Althusser (1971), *ό.π.*, σ. 171.

339 Barrett, M. (1985). Ideology and the Cultural Production of Gender. Στο J. Newton & D. Rosenfelt (επιμ.). *Feminist Criticism and Social Change*. New York: Methuen, σ. 74.

340 Adams, P. (1979). A Note on the Distinction between Sexual Division and Sexual Differences. *m/f*, 3, σ. 52 (όπως αναφέρεται στη Barrett, σ. 67). Ανακτήθηκε από: <https://www.mffeministjournal.co.uk/issue-3>

νιστικές αναλύσεις», υποστηρίζει η Adams, η έννοια ενός θηλυκού υποκειμένου «βασίζεται στην ομοιογενή καταπίεση των γυναικών σε μια κατάσταση, σε μια πραγματικότητα, δεδομένο προγενέστερο των αναπαραστατικών πρακτικών».³⁴¹ Τονίζοντας ότι η κατασκευή του φύλου δεν είναι τίποτα πέρα από το αποτέλεσμα μιας ποικιλίας αναπαραστάσεων και λογοθετικών πρακτικών που παράγουν σεξουαλικές διαφορές «που δεν είναι γνωστές εκ των προτέρων» (ή, αν μου επιτρέπετε να παραφράσω, το φύλο δεν είναι τίποτα πέρα από την ευμετάβλητη διαμόρφωση Λογο-σεξουαλικών θεσιακότητων), η Adams πιστεύει ότι μπορεί να αποφύγει «τις απλουστεύσεις μιας ήδη μονίμως ανταγωνιστικής σχέσης» ανάμεσα στα φύλα, κάτι που, κατά τη γνώμη της, αποτελεί εμπόδιο τόσο για τη φεμινιστική ανάλυση όσο και για τη φεμινιστική πολιτική πρακτική.³⁴² Συντάσσομαι προσωπικά με την απάντηση της Barrett σε αυτό το σημείο, ιδίως όσον αφορά τις προεκτάσεις της για τη φεμινιστική πολιτική: «Δεν χρειάζεται να μιλάμε για τη σεξουαλική διάκριση ως «ήδη μονίμως» υπάρχουσα. Μπορούμε να εξερευνήσουμε την ιστορική κατασκευή των κατηγοριών της αρρενωπότητας και της θηλυκότητας χωρίς να αναγκάζομαστε να αρνηθούμε, όσο ιστορικά συγκεκριμένες κι αν είναι, ότι παρ' όλα αυτά υπάρχουν και σήμερα με συστηματικούς ή ακόμα και προβλέψιμους όρους».³⁴³

Ωστόσο, το εννοιολογικό πλαίσιο της Barrett δεν επιτρέπει τη θεώρηση της ιδεολογίας του φύλου με αποκλειστικά φεμινιστικούς θεωρητικούς όρους. Σε μια σημείωση που πρόσθεσε για την επανέκδοση του δοκιμίου της το 1985, από την οποία και παραθέτω αποσπάσματα, επαναλαμβάνει την πεποίθησή της ότι «η ιδεολογία είναι ένα εξαιρετικά σημαντικό πεδίο για την κατασκευή του φύλου, αλλά θα πρέπει να γίνεται κατανοητή ως μέρος ενός κοινωνικού συνόλου και όχι ως αυτόνομη πρακτική ή ως αυτόνομος λόγος».³⁴⁴ Αυτή η έννοια του «κοινωνικού συνόλου» και το ακανθώδες ζήτημα της «σχετικής» αυτονομίας της ιδεολογίας (γενικότερα, και πιθανώς της ιδεολογίας του φύλου ειδικότερα) από «τα μέσα και τις δυνάμεις παραγωγής» ή/και από «τις κοινωνικές σχέσεις παραγωγής» παραμένουν αρκετά ασαφή και ανεπίλυτα στο επιχείρημα της Barrett, το οποίο χάνει όλο και περισσότερο την εστίασή του και γίνεται όλο και λιγότερο ελκυστικό, καθώς στη συνέχεια πραγματεύεται τους τρόπους με τους οποίους η ιδεολογία του φύλου (ανα)παράγεται στην πολιτισμική (λογοτεχνική) πρακτική.

Ένας άλλος και δυνητικά πιο χρήσιμος τρόπος να θέσουμε ένα ζήτημα ιδεολογίας του φύλου εισάγεται, αν και δεν έρχεται σε πέρας, στο δοκίμιο της Joan Kelly *The Doubled Vision of Feminist Theory* [*Η διπλή όραση της φεμινιστικής θεωρίας*], το 1979. Εφόσον αποδεχόμαστε τη θεμελιώδη φεμινιστική έννοια ότι το προσωπικό είναι πολιτικό, υποστηρίζει η Kelly, δεν είναι πλέον δυνατόν να υποστηρίξουμε ότι υπάρχουν δύο σφαίρες κοινωνικής πραγματικότητας: η ιδιωτική, οικιακή σφαίρα της οικογένειας, της σεξουαλικότητας και της συναισθηματικής ζωής, και η δημόσια σφαίρα της εργασίας και της παραγωγικότητας (η οποία, σύμφωνα με τη Barrett, θα περιλάμ-

341 ό.π., σ. 56.

342 ό.π., σ. 57.

343 Barrett (1985), ό.π., σ. 70-71.

344 Barrett (1985), ό.π., σ. 83.

βανε όλες τις δυνάμεις και την πλειονότητα των σχέσεων παραγωγής). Αντ' αυτού, μπορούμε να οραματιζόμαστε διάφορα αλληλένδετα σύνολα κοινωνικών σχέσεων – σχέσεων εργασιακών, ταξικών, φυλετικών και έμφυλων: «Αυτό που βλέπουμε δεν είναι δύο σφαίρες κοινωνικής πραγματικότητας, αλλά δύο (ή τρία) σύνολα κοινωνικών σχέσεων. Προς το παρόν θα τα ονόμαζα σχέσεις εργασίας και βιολογικού φύλου (ή ταξικές και φυλετικές, αλλά και έμφυλες)». ³⁴⁵ Δεν είναι απλώς ότι οι άνδρες και οι γυναίκες τοποθετούνται διαφορετικά σε αυτές τις σχέσεις, αλλά –κι αυτό είναι ένα σημαντικό επιχείρημα– ότι οι γυναίκες επηρεάζονται με διαφορετικό τρόπο σε διαφορετικά σύνολα.

Σε αυτή τη «διπλή» οπτική της σύγχρονης φεμινιστικής ανάλυσης, συνεχίζει η Kelly, μπορούμε να δούμε τις δύο τάξεις, τη σεξουαλική και την οικονομική, να δρουν από κοινού: «σε οποιαδήποτε από τις ιστορικές μορφές που παίρνει η πατριαρχική κοινωνία (φεουδαρχική, καπιταλιστική, σοσιαλιστική, κ.λπ.), ένα σύστημα βιολογικού και κοινωνικού φύλου και ένα σύστημα παραγωγικών σχέσεων δρουν ταυτόχρονα (...) με τρόπο που αναπαράγουν τις κοινωνικοοικονομικές και ανδροκρατικές δομές αυτής της ιδιαίτερης κοινωνικής τάξης». ³⁴⁶ Μέσα σε αυτή τη «διπλή» οπτική, συνεπώς, μπορούμε να δούμε με αρκετή σαφήνεια τη λειτουργία της ιδεολογίας του φύλου: «η θέση της γυναίκας», δηλαδή η θέση που ανατίθεται στις γυναίκες από το σύστημα βιολογικού και κοινωνικού φύλου, όπως τονίζει, «δεν είναι μια διαφορετική σφαίρα ή τομέας ύπαρξης, αλλά μια θέση μέσα στην κοινωνική ύπαρξη ευρύτερα». ³⁴⁷ Αυτό είναι ένα άλλο πολύ σημαντικό επιχείρημα.

Γιατί αν το σύστημα βιολογικού και κοινωνικού φύλου (που προτιμώ να αποκαλώ απλώς φύλο ώστε να διατηρείται η ασάφεια του όρου, πράγμα που το καθιστά κατ'εξοχήν επιρρεπές στην αρπάγη της ιδεολογίας, όπως και στην αποδόμηση) είναι ένα σύνολο κοινωνικών σχέσεων που αποκτώνται καθ' όλη τη διάρκεια της κοινωνικής ύπαρξης, τότε το φύλο αποτελεί πράγματι μια πρωταρχική περίπτωση ιδεολογίας και προφανώς όχι αποκλειστικά για τις γυναίκες. Επιπλέον, αυτό συμβαίνει ασχέτως του αν συγκεκριμένα άτομα θεωρούν ότι ορίζονται πρωταρχικά (και καταπιέζονται) από το φύλο, όπως πιστεύουν οι λευκές φεμινίστριες, ή ότι ορίζονται πρωταρχικά (και καταπιέζονται) από τις φυλετικές και τις ταξικές σχέσεις, όπως πιστεύουν οι έγχρωμες γυναίκες. ³⁴⁸ Η σημασία της διατύπωσης του Althusser για την υποκειμενική λειτουργία της ιδεολογίας –και πάλι, εν συντομία, ότι η ιδεολογία έχει ανάγκη από ένα υποκείμενο, έναν υπαρκτό άνθρωπο ή άτομο για να βασιστεί πάνω του– φαίνεται πιο ξεκάθαρα τώρα, και αποκτά πιο κεντρικό ρόλο στη θεώρηση του φύλου ως προ-

345 Kelly, J. (1984). *Women, History, and Theory*. Chicago: University of Chicago Press, σ. 58. Στο κείμενο ακολουθούν και άλλες αναφορές σε αυτό το έργο.

346 Kelly (1984), *ό.π.*, σ. 61.

347 *ό.π.*, σ. 57.

348 Βλέπε, για παράδειγμα, Hill Collins, P. (1986). The Emerging Theory and Pedagogy of Black Women's Studies. *Feminist Issues*. 6(1), σσ. 3-17 <https://doi.org/10.1007/BF02685634>
Davis, A. (1981). *Women, Race, and Class*. New York: Random House· και Hooks, B. (1981). *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*. Boston: Long Haul Press.
Ντέιβις, Α. (1984). *Γυναίκες, φυλή και τάξη* (μτφ. Π. Διαμαντοπούλου). Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή.

σωπική-πολιτική δύναμη εξίσου αρνητική όσο και θετική, όπως θα υποστηρίξω στη συνέχεια.

Αν υποστηρίξουμε ότι η κοινωνική αναπαράσταση του φύλου επηρεάζει την υποκειμενική κατασκευή του και, αντιστρόφως, ότι η υποκειμενική αναπαράσταση του φύλου –ή η αυτο-αναπαράσταση– επιδρά στην κοινωνική κατασκευή του, μένει ανοιχτή η δυνατότητα της εμπρόθετης δράσης και της αυτοδιάθεσης στο υποκειμενικό και στη συνέχεια στο ατομικό επίπεδο των μικροπολιτικών και καθημερινών πρακτικών, τις οποίες ο ίδιος ο Althusser σαφώς θα αποκέρυσε. Εγώ, εντούτοις, θα υποστηρίξω αυτή τη δυνατότητα. Προς το παρόν, για να επιστρέψω στην πρόταση 2, η οποία ανασκευάστηκε ως «Η κατασκευή του φύλου είναι τόσο το προϊόν όσο και η διαδικασία αναπαράστασής του», μπορώ να την αναδιατυπώσω ως εξής: *Η κατασκευή του φύλου είναι το προϊόν και η διαδικασία τόσο της αναπαράστασης όσο και της αυτο-αναπαράστασης.*

Αλλά τώρα πρέπει να ασχοληθώ με ένα ακόμη πρόβλημα που έχει να κάνει με τον Althusser, στον βαθμό που αφορά τη θεωρία του φύλου, και αυτό είναι ότι κατά την άποψή του, «η ιδεολογία δεν έχει εκτός». Πρόκειται για ένα αλάνθαστο σύστημα που έχει την ικανότητα να σβήνει ολωσδιόλου τα δικά του ίχνη, έτσι ώστε αν κάποιος που βρίσκεται «μέσα στην ιδεολογία», πιασμένος στα δίκτυα της, και να θεωρεί «εαυτόν» ως εκτός/έξω και απαλλαγμένος από αυτήν. Ωστόσο, υπάρχει ένα εκτός, ένας χώρος από τον οποίο η ιδεολογία δεν μπορεί ποτέ να θεαθεί ακριβώς όπως είναι –μυθοποίηση, φαντασιακή σχέση, στάχτη στα μάτια– και αυτός ο χώρος είναι για τον Althusser η επιστήμη ή η επιστημονική γνώση. Το ίδιο δεν ισχύει σε καμία περίπτωση για τον φεμινισμό ούτε και γι' αυτό που προτείνω να ονομάσουμε, για να αποφύγουμε τυχόν παρεξηγήσεις, το υποκείμενο του φεμινισμού.

Με τη φράση «υποκείμενο του φεμινισμού» εννοώ μια σύλληψη ή μια αντίληψη για το (θηλυκό) υποκείμενο όχι μόνο διακριτή από τη Γυναίκα με κεφαλαίο, δηλαδή την *αναπαράσταση* μιας ουσίας εγγενούς σε όλες τις γυναίκες (η οποία έχει παρουσιαστεί ως Φύση, Μπρέρα, Μυστήριο, Προσωποποίηση του Κακού, Αντικείμενο [Αρσενικής] Επιθυμίας και Γνώσης, Σωστό Παράδειγμα Γυναίκας, Θηλυκότητα, και ούτω καθεξής), αλλά και διακριτή από τις γυναίκες, τα πραγματικά, ιστορικά όντα και κοινωνικά υποκείμενα που ορίζονται από την τεχνολογία του φύλου και εμφυλοποιούνται στην πράξη στις κοινωνικές σχέσεις. Το υποκείμενο του φεμινισμού που έχω κατά νου δεν είναι τόσο καθορισμένο - ο ορισμός ή η σύλληψή του βρίσκονται σε εξέλιξη εδώ όπως και σε άλλα φεμινιστικά κριτικά κείμενα. Και για να επιμείνω ακόμα μια φορά σε αυτό το σημείο, το υποκείμενο του φεμινισμού, σε μεγάλο βαθμό όπως το υποκείμενο του Althusser, είναι μια θεωρητική κατασκευή (ένας τρόπος σύλληψης, κατανόησης, αιτιολόγησης ορισμένων διαδικασιών, όχι των γυναικών). Ωστόσο, σε αντίθεση με το υποκείμενο του Althusser, που όντας εντελώς «μέσα» στην ιδεολογία, πιστεύει ότι βρίσκεται εκτός κι απαλλαγμένο από αυτήν, το υποκείμενο που βλέπω να αναδύεται από τα σημερινά γραπτά και τις συζητήσεις στο εσωτερικό του φεμινισμού είναι ταυτόχρονα μέσα και έξω από την ιδεολογία του φύλου, και έχει επίγνωση αυτού, επίγνωση της διπλής έλξης, αυτής της διαίρεσης, αυτής της διπλής όρασης.

Το δικό μου επιχείρημα στο *Alice Doesn't* [Η Αλίκη δεν το κάνει] έγινε με αυτό τον σκοπό: την αναντιστοιχία, την ένταση και τη συνεχή ολίσθηση ανάμεσα στη Γυναίκα ως αναπαράσταση, ως αντικείμενο και καθαυτή συνθήκη της αναπαράστασης, και από

την άλλη, στις γυναίκες ως ιστορικά όντα, υποκείμενα «πραγματικών σχέσεων» που κινητοποιούνται και συντηρούνται από μια λογική αντίφαση στον πολιτισμό μας και από μια ασυμβίβαστη αντίφαση: Οι γυναίκες είναι τόσο μέσα όσο κι έξω από το φύλο, ταυτόχρονα εντός της αναπαράστασης και χωρίς αναπαράσταση.³⁴⁹ Το γεγονός ότι οι γυναίκες συνεχίζουν να γίνονται η Γυναίκα, ότι συνεχίζουν να είναι εγκλωβισμένες στο φύλο όπως το υποκείμενο του Althusser είναι στην ιδεολογία, και ότι επιμένουμε στη φαντασική σχέση παρότι γνωρίζουμε, ως φεμινίστριες, ότι δεν είμαστε αυτό, αλλά ιστορικά υποκείμενα που καθορίζονται από πραγματικές κοινωνικές σχέσεις οι οποίες περιλαμβάνουν κεντρικά το φύλο – αυτή είναι η αντίφαση πάνω στην οποία πρέπει να δομηθεί η φεμινιστική θεωρία, και η ίδια η συνθήκη της δυνατότητας. Προφανώς, τότε, ο φεμινισμός δεν μπορεί να αναγάγει εαυτόν σε επιστήμη, σε Λόγο ή σε πραγματικότητα που βρίσκεται εκτός ιδεολογίας ή εκτός φύλου σε μια περίπτωση ιδεολογίας.³⁵⁰

Στην πραγματικότητα, η μετατόπιση στη φεμινιστική συνείδηση που λαμβάνει χώρα αυτή τη δεκαετία μπορεί να ειπωθεί ότι ξεκίνησε (αν υπάρχει η ανάγκη για μια βολική χρονολογία) το 1981, τη χρονιά που εκδόθηκε το *This Bridge Called My Back* [Αυτή η γέφυρα που ονομάζεται η πλάτη μου] που είναι συλλογή ριζοσπαστικών κειμένων από έγχρωμες γυναίκες σε επιμέλεια των Cherrie Moraga και Gloria Anzaldua, το οποίο ακολούθησε το 1982 η ανθολογία του Feminist Press σε επιμέλεια Gloria Hall, Patricia Bel-Scott και Barbara Smith με τον τίτλο *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, but Some of Us Are Brave* [Όλες οι γυναίκες είναι λευκές, όλοι οι μαύροι είναι άνδρες, αλλά μερικές από εμάς είναι γενναίες].³⁵¹ Αυτά τα βιβλία έθεσαν

349 De Lauretis, T. (1984). *Alice Doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema*. Bloomington: Indiana University Press.

350 Για τη φεμινιστική κριτική της επιστήμης, η Evelyn Fox Keller (στο Fox Keller, E. [1985]. *Reflections on Gender and Science*. New Haven, Connecticut: Yale University Press), αναφέρει: «Μια φεμινιστική οπτική όσον αφορά την επιστήμη μάς φέρνει αντιμέτωπους με το καθήκον να εξετάσουμε τις ρίζες, τη δυναμική και τις συνέπειες (...) αυτού που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε «σύστημα επιστήμης και κοινωνικού φύλου». Μας οδηγεί να αναρωτηθούμε πώς οι ιδεολογίες του κοινωνικού φύλου και της επιστήμης επηρεάζουν η μια την άλλη στην αμοιβαία κατασκευή τους, πώς λειτουργεί η κατασκευή στις κοινωνικές διευθετήσεις μας και πώς επηρεάζει άνδρες και γυναίκες, την επιστήμη και τη φύση» (σ. 8). Πηγαίνοντας τώρα από «το γυναικείο ζήτημα» στην επιστήμη να επιτηρήσουμε τις διακριτές επιστημολογίες που επηρεάζουν τη φεμινιστική κριτική στην επιστήμη, η Sandra Harding, (στο Harding, S. (1986). *The Science Question in Feminism*. Ithaca, New York: Cornell University Press), θέτει κάποια κρίσιμα θεωρητικά ζητήματα όσον αφορά τις σχέσεις «μεταξύ γνώσης και ύπαρξης, μεταξύ επιστημολογίας και μεταφυσικής» και τις εναλλακτικές «στις κυρίαρχες επιστημολογίες που αναπτύσσονται για να δικαιολογήσουν τους τρόπους της επιστήμης να αναζητά τη γνώση και να υπάρχει στον κόσμο» (σ. 24). «Οι φεμινιστικές κριτικές στην επιστήμη», υποστηρίζει, «έχουν παράξει πληθώρα εννοιολογικών ερωτημάτων που απειλούν τόσο την πολιτισμική ταυτότητά μας ως δημοκρατική και κοινωνικά προοδευτική κοινωνία, όσο και τις πυρηνικές προσωπικές ταυτότητές μας ως έμφυλα διακριτά άτομα» (σσ. 28-29). Μια ακόμη αναφορά αρμόζει σε αυτό το πλαίσιο: Warren, M.A. (1985). *Gendercide*. Totowa, NJ: Rowman & Allanheld, μελέτη για την ανάπτυξη της «τεχνολογίας επιλογής βιολογικού φύλου» αξιολόγηση [reviewed] από την Shelley Minden στο *The Women's Review of Books*, Φεβρουάριος 1986, σσ. 13-14.

351 Το *This Bridge Called My Back* εκδόθηκε αρχικά από το Persephone Press το 1981. Πλέον διατίθεται σε δεύτερη έκδοση (1983), ανατύπωση από τον εκδοτικό Kitchen Table: Women of Color Press,

για πρώτη φορά στη διάθεση όλων των φεμινιστριών τα συναισθήματα, τις αναλύσεις και τις πολιτικές θέσεις των έγχρωμων φεμινιστριών καθώς και τις κριτικές τους στον λευκό και κυρίαρχο φεμινισμό. Η μετατόπιση στη φεμινιστική συνείδηση που είχε σαν έναυσμα έργα όπως αυτά χαρακτηρίζεται καλύτερα από την επίγνωση και την προσπάθεια να εργαστούμε παρά τη συνέργεια του φεμινισμού με την ιδεολογία, τόσο με την ιδεολογία γενικότερα (μεταξύ άλλων των ταξικών δομών ή του αστικού φιλελευθερισμού, του ρατσισμού, της αποικιοκρατίας, του ιμπεριαλισμού και, θα ήθελα να προσθέσω, με κάποιες επιφυλάξεις, του ανθρωπισμού) όσο και με την ιδεολογία του φύλου ειδικότερα – δηλαδή της ετεροφυλοφιλίας.

Λέω συνέργεια, και όχι πλήρης προσκόλληση, γιατί είναι προφανές ότι ο φεμινισμός και μια πλήρης προσκόλληση στην ιδεολογία του φύλου είναι ασύμβατα μεταξύ τους στις ανδροκεντρικές κοινωνίες. Και, επιπλέον, θα ήθελα να προσθέσω ότι η επίγνωση της συνέργειας μας με την ιδεολογία του φύλου, όπως και οι διαιρέσεις και οι αντιφάσεις που τη συνοδεύουν, είναι αυτό που πρέπει να χαρακτηρίζει πλέον όλες τις φεμινίστριες σήμερα στις ΗΠΑ, όχι μόνο τις λευκές γυναίκες της μεσαίας τάξης που ήταν οι πρώτες που αναγκάστηκαν να εξετάσουν τις σχέσεις μας με τους θεσμούς, τις πολιτικές πρακτικές, τους πολιτισμικούς μηχανισμούς και στη συνέχεια με τον ρατσισμό, τον αντισημιτισμό, την ετεροκανονικότητα, τις ταξικές δομές, και ούτω καθεξής. Γιατί η επίγνωση της συνέργειας με τις ιδεολογίες του φύλου στις ιδιαίτερες κουλτούρες και υποκουλτούρες τους βγαίνει επίσης στην επιφάνεια στα πιο πρόσφατα γραπτά των μαύρων γυναικών και των Λατινοαμερικανίδων, όπως και σε αυτά των λεσβιών, ασχέτως χρώματος, που αυτοπροσδιορίζονται ως φεμινίστριες.³⁵² Σε ποιο βαθμό αυτή η πιο καινούργια ή αναδυόμενη επίγνωση της συνέργειας ενεργεί από κοινού με την συνείδηση της καταπίεσης ή ενάντια σε αυτήν, αυτό αποτελεί κεντρικό ερώτημα για την κατανόηση της ιδεολογίας σε αυτούς τους μεταμοντέρνους και μετα-αποικιακούς καιρούς.

Αυτός είναι ο λόγος που, παρά τις διαφωνίες, τις πολιτικές και προσωπικές διαφορές και τον πόνο που περιβάλλει τις φεμινιστικές συζητήσεις εντός ή πέρα από φυλετικούς, εθνοτικούς και σεξουαλικούς άξονες, μπορούμε να αναθαρρούμε με την ελπίδα ότι ο φεμινισμός θα συνεχίσει να αναπτύσσει μια ριζοσπαστική θεωρία και μια πρακτική κοινωνικοπολιτισμικής μεταμόρφωσης. Για να συμβεί αυτό, ωστόσο, θα πρέπει να διατηρηθεί η ασάφεια του φύλου – και αυτό είναι μόνο κατ'επίφαση παράδοξο. Δεν μπορούμε να επιλύσουμε, ούτε να εξαλείψουμε την άβολη συνθήκη της υπόστασης εντός και εκτός φύλου είτε αποσεξουαλικοποιώντας την (ανάγοντας το φύλο απλώς σε μια μεταφορά, σε ένα ζήτημα *différance*, ή απλώς επιδράσεων του Λόγου), είτε

New York.

352 Βλέπε, για παράδειγμα, Clark, C. (1981). *Lesbianism: An Act of Resistance* και Quintanales, M. (1981). *I Paid Very Hard for My Immigrant Ignorance*. Στο C. Moraga & G. Anzaldúa (επιμ.). *This Bridge Called My Back*. London: Persephone Press. Moraga, C. (1986). *From a Long Line of Vendidas* και Radford-Hill, S. (1986). *Considering Feminism as a Model for Social Change*. Στο T. de Lauretis (επιμ.). *Feminist Studies/Critical Studies*. London: Palgrave MacMillan. και Bulkin, E., Bruce Pratt, M. & Smith, B. (1984). *Yours in Struggle: Three Feminist Perspectives on Anti-Semitism and Racism*. Brooklyn, NY: Long Haul Press, 1984.

αποδίδοντάς της ανδρόγυνες ιδιότητες (υποστηρίζοντας την ίδια εμπειρία υλικών συνθηκών και για τα δύο φύλα σε μια δεδομένη τάξη, φυλή ή κουλτούρα). Άλλα έχω ήδη προοιωνίσει τι θα συζητήσω στη συνέχεια. Και πάλι παραβίασα τους κανόνες, καθώς δεν έχω ακόμα ασχοληθεί με την τρίτη πρόταση, η οποία αναφέρει ότι η κατασκευή του φύλου μέσα από την αναπαράσταση του συνεχίζεται και σήμερα όπως και σε άλλες εποχές, αν όχι περισσότερο δηλαδή. Θα ξεκινήσω με ένα πολύ απλό καθημερινό παράδειγμα και στη συνέχεια θα προχωρήσω σε πιο μεγαλόπνοα πειστήρια.

3. Οι περισσότερες από εμάς – οι γυναίκες, γιατί για τους άνδρες αυτό δεν ισχύει – πιθανότατα επιλέγουμε το κουτάκι Θ και όχι το κουτάκι Α όταν συμπληρώνουμε μια αίτηση. Δε θα μας περνούσε καν από το μυαλό να σημειώσουμε το Α. Θα ήταν σαν να λέγαμε ψέματα ή, ακόμα χειρότερα, να μην υπήρχαμε, σαν να σβήναμε τον εαυτό μας από τον πλανήτη. (Αν ένας άνδρας επέλεγε το κουτάκι Θ, αν τυχόν έμπαινε στον πειρασμό να το κάνει, αυτό θα είχε τελείως διαφορετικές προεκτάσεις.) Γιατί από την πρώτη φορά που σημειώσαμε ένα Χ στο τετραγωνάκι δίπλα στο Θ του εγγράφου ενταχθήκαμε επισήμως στο σύστημα βιολογικού και κοινωνικού φύλου, στις κοινωνικές σχέσεις του φύλου, και εμφυλοποιήκαμε ως γυναίκες. Αυτό δεν σημαίνει μόνο ότι οι άλλοι μας αντιλαμβάνονται ως θηλυκά, αλλά και ότι από εκείνη τη στιγμή και έπειτα *εμείς οι ίδιες* παρουσιαζόμαστε ως γυναίκες. Λοιπόν, ερωτώ, αυτό δεν ισοδυναμεί με το να πούμε ότι το Θ δίπλα στο τετραγωνάκι, που το σημειώσαμε καθώς συμπληρώναμε την αίτηση, μας έχει κολλήσει σαν τσιμπούρι; Ή ότι ενώ πιστεύαμε ότι σημαδεύαμε το Θ στην αίτηση, στην πραγματικότητα το Θ ήταν αυτό που μας σημάδευε;

Πρόκειται φυσικά για τη διαδικασία που ο Althusser περιγράφει ως *έγκληση* [interpellation], τη διαδικασία βάσει της οποίας μια κοινωνική αναπαράσταση γίνεται αποδεκτή και απορροφάται από ένα άτομο ως δική της (ή δική του) αναπαράσταση και έτσι γίνεται πραγματική για το συγκεκριμένο άτομο, παρότι στην πραγματικότητα είναι φανταστική. Ωστόσο, το παράδειγμα μου παραείναι απλουστευτικό. Δεν εξηγεί πώς δομείται η αναπαράσταση και πώς στη συνέχεια γίνεται αποδεκτή και απορροφάται. Για τον σκοπό αυτό θα στραφούμε πρώτα στον Michel Foucault.

Ο πρώτος τόμος του *The History of Sexuality* [*Η ιστορία της σεξουαλικότητας*] του Foucault έχει αποκτήσει μεγάλη επιρροή και ιδίως η τολμηρή θέση του ότι η σεξουαλικότητα, που συνήθως θεωρείται φυσικό αλλά και ιδιωτικό, πολύ προσωπικό ζήτημα, δομείται στην πραγματικότητα σε κάθε πολιτισμό με βάση τις πολιτικές στοχεύσεις της κυρίαρχης τάξης κάθε κοινωνίας. Ο Foucault ξεκινά την ανάλυσή του με αφετηρία ένα παράδοξο: οι απαγορεύσεις και οι κανονισμοί όσον αφορά σεξουαλικές συμπεριφορές, είτε διατυπώνονται από θρησκευτικές είτε από νομικές ή επιστημονικές εξουσίες, αντί να περιορίζουν ή να καταπιέζουν τη σεξουαλικότητα είναι στην πραγματικότητα αυτές που την παρήγαγαν, και συνεχίζουν να την παράγουν, με τον τρόπο που τα βιομηχανικά μηχανήματα παράγουν αγαθά ή εμπορεύματα, και στην πορεία παράγουν επίσης κοινωνικές σχέσεις.

Έτσι προκύπτει η ιδέα μιας «τεχνολογίας του σεξ», την οποία ορίζει ως «ένα σύνολο τεχνικών για τη μεγιστοποίηση της ζωής» που έχουν αναπτυχθεί και επιστρατευτεί από την αστική τάξη από τα τέλη του δέκατου όγδοου αιώνα για να διασφαλίσουν την επιβίωση και την διατήρηση της ηγεμονίας της τάξης. Αυτές οι τεχνικές που εμπλέ-

κονται στην επεξεργασία των λόγων (ταξινόμηση, μετρήσεις, αξιολόγηση, κ.λπ.) για τέσσερις προνομιούχες «μορφές» ή αντικείμενα γνώσης: τη σεξουαλική αντικειμενοποίηση των παιδιών και του γυναικείου σώματος, τον έλεγχο της αναπαραγωγής και την ψυχιατροποίηση της ανώμαλης σεξουαλικής συμπεριφοράς ως διαστροφής. Αυτοί οι Λόγοι, που επιβλήθηκαν με τη χρήση της παιδαγωγικής, της ιατρικής, της δημογραφίας και της οικονομικής επιστήμης, ήταν προσκολλημένοι στους κρατικούς θεσμούς, ή υποστηρίζονταν από αυτούς, και εστίαζαν ιδιαίτερα στην οικογένεια. Αποσκοπούσαν στη διάδοση και στην «εμφύτευση», σύμφωνα με τον προτεινόμενο όρο του Foucault, αυτών των μορφών και των τρόπων γνώσης σε κάθε άτομο, οικογένεια και θεσμό. Παρατήρησε ότι αυτή η τεχνολογία «κατέστησε το σεξ όχι μόνο κοσμικό ζήτημα αλλά και κρατικό ζήτημα. Για να είμαστε πιο ακριβείς, το σεξ έγινε ένα ζήτημα σε σχέση με το οποίο το σύνολο της κοινωνίας, και πρακτικά όλα τα άτομα που την απαρτίζουν, τέθηκαν υπό παρακολούθηση».³⁵³

Η σεξουαλική αντικειμενοποίηση του γυναικείου σώματος έχει πράγματι αποτελέσει μια αγαπημένη μορφή ή αντικείμενο γνώσης στους λόγους της ιατρικής επιστήμης, της θρησκείας, της τέχνης, της λογοτεχνίας, της ποπ κουλτούρας, και ούτω καθεξής. Από τον Foucault και μετά έχουν γίνει αρκετές μελέτες που ασχολούνται με το ζήτημα, σύμφωνα με το δικό του ιστορικό μεθοδολογικό πλαίσιο.³⁵⁴ Αλλά η σύνδεση ανάμεσα στη γυναίκα και στη σεξουαλικότητα, και η ταύτιση του σεξουαλικού με το γυναικείο σώμα, τόσο διάχυτη στη δυτική κουλτούρα, έχει προ πολλού υπάρξει σημαντική ανησυχία της φεμινιστικής κριτικής και του γυναικείου κινήματος, ανεξαρτήτως του Foucault φυσικά. Συγκεκριμένα, η φεμινιστική κινηματογραφική κριτική ασχολήθηκε η ίδια με το ζήτημα σε ένα εννοιολογικό πλαίσιο που, παρότι δεν απέρρεε από τον Foucault, δεν ήταν ωστόσο εντελώς ανόμοιο.

Για κάποιο διάστημα πριν από την έκδοση του πρώτου τόμου του *The History of Sexuality [Η ιστορία της σεξουαλικότητας]* (*La volonté de savoir*, 1976) στη Γαλλία,³⁵⁵ οι φεμινίστριες κριτικοί κινηματογράφου έγραφαν για τη σεξουαλική αντικειμενοποίηση της πρωταγωνίστριας στον αφηγηματικό κινηματογράφο και για την ανάλυση των κινηματογραφικών τεχνικών (φωτισμός, κάδρο, μοντάζ, κ.λπ.) και για τους ιδιαίτερους κινηματογραφικούς κώδικες (π.χ. το σύστημα του βλέμματος) που δομούν τη γυναίκα ως εικόνα, ως αντικείμενο του ηδονοβλεπτικού βλέμματος του θεατή· και

353 Foucault (1980), *ό.π.*, σ. 116. Η παράγραφος που προηγείται εμφανίζεται επίσης σε ένα άλλο κείμενο αυτού του τόμου, «The Violence of Rhetoric» [Η Βία της Ρητορικής], που γράφτηκε πριν από το παρόν δοκίμιο και στο οποίο εξέτασα για πρώτη φορά την εφαρμοσιμότητα της έννοιας του Foucault περί τεχνολογίας του σεξ για την κατασκευή του φύλου. Εκεί γράφω: «Όσο κατατοπιστικό κι αν είναι το έργο του για να κατανοήσουμε τη μηχανική της εξουσίας στις κοινωνικές σχέσεις, η κριτική αξία του περιορίζεται εξαιτίας της αδιαφορίας του για το τι θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε «τεχνολογία του φύλου», ύστερα από αυτόν – τις τεχνικές και τις στρατηγικές του λόγου βάσει των οποίων δομείται το φύλο». Foucault, M. (2011). *Ιστορία της σεξουαλικότητας* (μτφ. Τ. Μπετζέλος). Αθήνα: Πλέθρον.

354 Για παράδειγμα, Poovey, M. (1986). “Scenes of an Indelicate Character”: The Medical “Treatment” of Victorian Women. *Representations*, 14, σσ. 137-68· και Doane, M.A. (1987). *Clinical Eyes: The Medical Discourse*. Στο *The Desire to Desire: The ‘Woman’s Film’ of the 1940s*. Bloomington: Indiana University Press.

355 Γαλλικά στο πρωτότυπο, *Η βούληση για γνώση*, εκδόσεις Πλέθρον. (Σ.τ.Μ.)

είχαν αναπτύξει μια αφήγηση, καθώς και μια κριτική, για τους ψυχοκοινωνικούς, τους αισθητικούς και τους φιλοσοφικούς λόγους που διαπνέουν την αναπαράσταση του γυναικείου σώματος ως πρωταρχικού πεδίου σεξουαλικότητας και οπτικής απόλαυσης.³⁵⁶ Η αντίληψη του κινηματογράφου ως κοινωνικής τεχνολογίας, ως μιας «κινηματογραφικής διάταξης», αναπτύχθηκε στην κινηματογραφική θεωρία παράλληλα με το έργο του Foucault, αλλά ανεξάρτητα απ' αυτό. Μάλιστα, όπως υποδηλώνει και η λέξη *διάταξη*, επηρεάστηκε άμεσα από το έργο του Althusser και του Lacan.³⁵⁷ Σε κάθε περίπτωση, ελάχιστες αμφιβολίες υπάρχουν ότι ο κινηματογράφος –η κινηματογραφική διάταξη– είναι μια τεχνολογία κοινωνικού φύλου, όπως υποστήριξα και στο βιβλίο μου *Alice Doesn't*, αν όχι αυτολεξεί, ελπίζω πειστικά.

Η θεωρία της κινηματογραφικής διάταξης ενδιαφέρεται περισσότερο απ' ό,τι ο Foucault, να απαντήσει και τα δύο σκέλη της ερώτησης με την οποία ξεκίνησα: όχι μόνο πώς η αναπαράσταση του κοινωνικού φύλου δομείται από την εκάστοτε τεχνολογία, αλλά πώς απορροφάται υποκειμενικά από το κάθε άτομο στο οποίο απευθύνεται η τεχνολογία. Όσον αφορά το δεύτερο σκέλος της ερώτησης, η κρίσιμη έννοια είναι η έννοια της θέασης, την οποία η φεμινιστική θεωρία έχει εδραιώσει ως έμφυλη έννοια – δηλαδή ως οι τρόποι με τους οποίους η ταινία απευθύνεται σε κάθε μεμονωμένο θεατή, οι τρόποι με τους οποίους η ταύτιση του/της προκαλείται και δομείται στην ταινία,³⁵⁸ συνδέονται στενά και σκόπιμα, αν και συνήθως όχι ρητά, με το φύλο του θεατή. Τόσο στα κριτικά κείμενα όσο και στις πρακτικές του γυναικείου κινηματογράφου, η εξερεύνηση της γυναικείας θέασης μας δίνει μια πιο διακριτικά εκπεφρασμένη ανάλυση των τροπικοτήτων της παρακολούθησης ταινιών για τις γυναίκες και όλο και πιο εκλεπτυσμένες μορφές απεύθυνσης της σκηνοθεσίας.

Αυτό το κριτικό έργο παράγει γνώση για τον κινηματογράφο και για την τεχνολογία του σεξ, στην οποία δεν θα μπορούσε να έχει καταλήξει από μόνη της η θεωρία του Foucault. Γιατί εκεί, η σεξουαλικότητα δεν γίνεται αντιληπτή ως έμφυλη, ως έχουσα θηλυκή και αρσενική μορφή, αλλά θεωρείται μία και αυτή για όλους – και άρα αρσενική.³⁵⁹ Δεν αναφέρομαι στη λίμπιντο, για την οποία ο Freud είπε ότι είναι μόνο μία, και σχετικά με αυτό πιστεύω πως μπορεί να είχε δίκιο. Αναφέρομαι στη σεξουαλι-

356 Αν και μπορείτε να βρείτε πιο λεπτομερείς αναφορές για το φεμινιστικό έργο στον κινηματογράφο στο *Alice Doesn't*, θα ήθελα να αναφέρω δύο θεμελιώδη κριτικά κείμενα, που δημοσιεύθηκαν και τα δυο το 1975 (τη χρονιά που πρωτοεμφανίστηκε στη Γαλλία το *Surveiller et Punir* του Foucault): Mulvey, L. (1975). Visual Pleasure and Narrative Cinema, *Screen* 16 (3), σσ. 6-18 (Mulvey, L. [1979]. Οπτική απόλαυση και αφηγηματικός κινηματογράφος. *Φιλμ*, 17, σσ. 113-131. Ανακτήθηκε από: <http://www.myfestival.gr/default.aspx?lang=el-GR&page=19&id=62164>) · και Heath, S. (1981). Narrative Space. Στο *Questions of Cinema*. Bloomington: Indiana University Press, σσ. 19-75.

357 De Lauretis, T. και Heath, S. (επιμ.). (1980). *The Cinematic Apparatus*. London: Macmillan.

358 Στο κείμενο για την κάθε μεμονωμένη ταινία, αλλά πάντα μέσα από έναν ολόκληρο μηχανισμό, που περιλαμβάνει κινηματογραφικά είδη, την «κινηματογραφική βιομηχανία» και ολόκληρη την ιστορία της κινηματογραφικής μηχανής», όπως το έθεσε ο Stephen Heath («The Cinematic Apparatus: Technology as Historical and Cultural Form» στο De Lauretis and Heath, *The Cinematic Apparatus*, σ. 7).

359 Η De Lauretis αναφέρεται σε αυτό το θέμα αναλυτικά στο κεφάλαιο 2 του βιβλίου *Technologies of Gender* (1987) απ' όπου προέρχεται η παρούσα μετάφραση. Το δεύτερο κεφάλαιο του βιβλίου έχει τίτλο «The Violence of Rhetoric» [Η Βία της ρητορικής]. (Σ.τ.Ε.)

κότητα ως κατασκεύασμα και (αυτο-)αναπαράσταση· και αυτή έχει τόσο αρσενική όσο και θηλυκή μορφή, παρότι μέσα στον πατριαρχικό ή ανδροκεντρικό τρόπο σκέψης η θηλυκή μορφή είναι μια προβολή της αρσενικής, αντίθετη και συμπληρωματική, παρέκτασή της – το πλευρό του Αδάμ, τρόπον τινά. Έτσι ώστε, ακόμα κι όταν τοποθετείται μέσα στο γυναικείο σώμα (που, σύμφωνα με τον Foucault, αντιμετωπίζεται «ως εντελώς κορεσμένο από σεξουαλικότητα»),³⁶⁰ η σεξουαλικότητα γίνεται αντιληπτή σαν χαρακτηριστικό ή ιδιότητα του αρσενικού.

Όπως αναφέρει η Lucy Bland στην απάντηση της σε ένα άρθρο για την ιστορική κατασκευή της σεξουαλικότητας με βάση τη φουκωική σκέψη –ένα άρθρο που δεν μας προξενεί ιδιαίτερη εντύπωση το γεγονός ότι παραλείπει αυτό που η Bland θεωρεί «μια από τις κεντρικές όψεις της ιστορικής κατασκευής της σεξουαλικότητας, δηλαδή την κατασκευή της ως έμφυλα προσδιορισμένη»– οι διάφορες αντιλήψεις για τη σεξουαλικότητα καθ' όλη τη διάρκεια της ιστορίας της Δύσης, όσο διαφορετικές κι αν ήταν μεταξύ τους, βασίζονταν πάντα στην «αιώνια αντίθεση μεταξύ “αρσενικής” και “θηλυκής” σεξουαλικότητας».³⁶¹ Με άλλα λόγια, η θηλυκή σεξουαλικότητα οριζόταν συστηματικά τόσο από την αντίθεση όσο και από τη σχέση με τον άνδρα. Η αντίληψη που είχαν για τη σεξουαλικότητα οι φεμινίστριες του πρώτου κύματος, στην αλλαγή του αιώνα, δεν αποτελούσε εξαίρεση: είτε διακήρυσσαν την «αγνότητα» και αντιτάσσονταν σε οποιαδήποτε σεξουαλική δραστηριότητα θεωρώντας ότι υποβιβάζει τις γυναίκες στο επίπεδο των ανδρών, είτε διακήρυσσαν την ελεύθερη έκφραση της «φυσικής» λειτουργίας και της «πνευματικής» ποιότητας του σεξ από πλευράς των γυναικών, όπου σεξ σήμαινε η ετεροφυλοφιλική συνεύρεση και κατά κύριο λόγο η διείσδυση. Οι έννοιες μιας διαφορετικής ή αυτόνομης σεξουαλικότητας των γυναικών και σεξουαλικών ταυτοτήτων για τις γυναίκες που δεν έχουν ως σημείο αναφοράς τον άνδρα έχουν προκύψει μόνο στον σύγχρονο φεμινισμό. Αλλά ακόμα κι έτσι, παρατηρεί η Bland, «ο εκτοπισμός της σεξουαλικής πράξης, ως διείσδυσης, από το επίκεντρο της σεξουαλικής σκηνής, παραμένει ένα καθήκον που αντιμετωπίζουμε έως σήμερα».³⁶²

Το δίπολο «αρσενικό»/«θηλυκό» έχει υπάρξει και παραμένει κεντρική θεματική σχεδόν σε όλες τις αναπαραστάσεις της σεξουαλικότητας. Στο πλαίσιο της «κοινής λογικής», η αρσενική και η θηλυκή σεξουαλικότητα είναι διακριτές: η ανδρική σεξουαλικότητα γίνεται αντιληπτή ως ενεργητική, αυθόρμητη, γενετήσια, εύκολα ερεθιζόμενη από «αντικείμενα» και φαντασιώσεις, ενώ η θηλυκή σεξουαλικότητα γίνεται αντιληπτή με βάση τη σχέση της με την αρσενική σεξουαλικότητα, πρακτικά ως εκφραστής και αντίδραση στην αρσενική.³⁶³

360 Foucault (1980), *ό.π.*, σ. 104.

361 Bland, L. (1981). The Domain of the Sexual: A Response. *Screen Education*, 39, σ. 56. Στο κείμενο ακολουθούν και άλλες αναφορές σε αυτό το έργο.

362 Bland (1981), *ό.π.*, σ. 67.

363 *ό.π.*, σ. 57.

Έτσι προκύπτει το παράδοξο που κηλιδώνει τη θεωρία του Foucault όπως και άλλες σύγχρονες, ριζοσπαστικές, αλλά ανδροκεντρικές, θεωρίες: για να καταπολεμήσουν την κοινωνική τεχνολογία που παράγει τη σεξουαλικότητα και τη σεξουαλική καταπίεση, αυτές οι θεωρίες (και οι αντίστοιχες πολιτικές τους) απαρνούνται το κοινωνικό φύλο. Αλλά το να απαρνείσαι το κοινωνικό φύλο σημαίνει πρώτα απ' όλα ότι απαρνείσαι τις έμφυλες κοινωνικές σχέσεις που αποτελούν και επιβεβαιώνουν τη σεξουαλική καταπίεση για τις γυναίκες, και δεύτερον, να απαρνείσαι το κοινωνικό φύλο σημαίνει ότι παραμένεις «εντός ιδεολογίας», μιας ιδεολογίας που (όχι τυχαία, αν όχι και σκόπιμα βέβαια) εξυπηρετεί εμφανώς τα συμφέροντα του υποκειμένου με αρσενικό φύλο.

Στο συλλογικό έργο τους, οι συγγραφείς του *Changing the Subject* [Αλλάζοντας θέμα] συζητούν τη σημασία και τα όρια της θεωρίας Λόγου και αναπτύσσουν τις δικές τους θεωρητικές προτάσεις υιοθετώντας στάση κριτικής αλλά και αποδοχής απέναντι στις βασικές θέσεις του μεταδομισμού και της αποδόμησης.³⁶⁴ Για παράδειγμα, αποδέχονται «τον μεταδομιστικό εκτοπισμό του ενιαίου υποκειμένου και την αποκάλυψη του ως καθορισμένου αλλά όχι ως καθοριστικού του χαρακτήρα του»,³⁶⁵ αλλά υποστηρίζουν ότι η αποδόμηση του ενιαίου υποκειμένου, του αστού («του δρώντος υποκειμένου»), δεν είναι επαρκής για μια ακριβή κατανόηση της υποκειμενικότητας. Συγκεκριμένα, το κεφάλαιο της Wendy Hollway «Gender difference and the production of subjectivity» [Διαφορά φύλου και παραγωγή υποκειμενικότητας] αποφαινεται ότι αυτό που εξηγεί το περιεχόμενο της έμφυλης διαφοράς είναι οι έμφυλα διαφοροποιημένες σημασίες και οι διαφορετικές θέσεις που αποδίδονται στους άνδρες και στις γυναίκες μέσα στον Λόγο. Έτσι, για παράδειγμα, αφού όλοι οι Λόγοι για τη σεξουαλικότητα είναι έμφυλα διαφοροποιημένοι και συνεπώς πολλαπλοί (υπάρχουν τουλάχιστον δύο σε κάθε δεδομένη περίπτωση ή ιστορική συγκυρία), οι ίδιες πρακτικές (ετεροφυλοφιλικής) σεξουαλικότητας είναι πιθανόν να «σημαίνουν διαφορετικά πράγματα για τις γυναίκες και για τους άνδρες, επειδή γίνονται αντιληπτά μέσα από διαφορετικούς Λόγους».³⁶⁶

Το έργο της Hollway αφορά τη μελέτη ετεροφυλοφιλικών σχέσεων ως «το βασικό πεδίο όπου αναπαράγεται η έμφυλη διαφορά»³⁶⁷ και βασίζεται στην ανάλυση εμπειρικού υλικού που έχει αντλήσει από αφηγήσεις ατόμων για τις προσωπικές τους ετεροφυλοφιλικές σχέσεις. Το θεωρητικό έργο της έχει θέμα «Πώς μπορούμε να κατανοήσουμε την έμφυλη διαφορά με έναν τρόπο που να εξηγεί τις αλλαγές;»

Αν δεν θέσουμε αυτό το ερώτημα, η αλλαγή παραδείγματος από μια βιολογιστική θεωρία σε μια θεωρία Λόγου για την έμφυλη διαφορά δεν αποτελεί και μεγάλη πρόοδο. Αν η έννοια των Λόγων αποτελεί απλά

364 Henriques, J. Hollway, W. Urwin, C. Venn, C. & Walkerdine, V. (1984). *Changing the Subject: Psychology, social regulation and subjectivity*. London: Methuen. Στο κείμενο ακολουθούν και άλλες αναφορές σε αυτό το έργο.

365 *ό.π.*, σ. 204.

366 Henriques, Hollway, Urwin, Venn & Walkerdine (1984), *ό.π.*, σ. 237.

367 *ό.π.*, σ. 228.

υποκατάστατο για την έννοια της ιδεολογίας, τότε μένουμε με μία από τις δύο πιθανότητες. Είτε η αφήγηση αντιμετωπίζει τους Λόγους σαν να επαναλαμβάνουν μηχανικά τον εαυτό τους, είτε –και αυτή είναι η τάση της υλιστικής θεωρίας της ιδεολογίας– οι αλλαγές στην ιδεολογία προκύπτουν από τις αλλαγές στις υλικές συνθήκες. Σύμφωνα με μια τέτοια χρήση της θεωρίας Λόγου, οι άνθρωποι είναι θύματα ορισμένων συστημάτων ιδεών που βρίσκονται έξω από αυτούς. Η αιτιοκρατία του Λόγου έρχεται αντιμέτωπη με το παλιό πρόβλημα της αυτοδιάθεσης που είναι χαρακτηριστική κάθε είδους κοινωνικής αιτιοκρατίας.³⁶⁸

Το «χάσμα» της θεωρίας του Foucault έγκειται, κατά την άποψη της, στην αφήγηση του για τις ιστορικές αλλαγές μέσα από Λόγους. «Δίνει έμφαση στην αμοιβαία καθοριστική σχέση μεταξύ εξουσίας και γνώσης: πώς η καθεμιά καθορίζει την άλλη για να παράξει τις αλήθειες μιας συγκεκριμένης εποχής». Αντί να εξισώνει την εξουσία με την καταπίεση, ο Foucault θεωρεί ότι παράγει νοήματα, αξίες, γνώσεις και πρακτικές, αλλά δε τη θεωρεί ούτε εγγενώς θετική ούτε εγγενώς αρνητική. Ωστόσο, όπως παρατηρεί η Hollway, «συνεχίζει να μην εξηγεί πώς καθορίζονται οι άνθρωποι σαν αποτέλεσμα του γεγονότος ότι ισχύουν ορισμένες αλήθειες και όχι κάποιες άλλες».³⁶⁹ Στη συνέχεια αναδιατυπώνει, και ανακατανέμει, την ιδέα του Foucault για την εξουσία υποστηρίζοντας ότι η εξουσία είναι αυτό που κινητοποιεί (και όχι απαραίτητα με συνειδητό ή λογικό τρόπο) τα άτομα να επενδύσουν σε Λογοθετικές θέσεις. Αν σε κάποια δεδομένη στιγμή υπάρχουν διάφοροι ανταγωνιστικοί, ή ακόμα και αντιφατικοί, Λόγοι για τη σεξουαλικότητα –και όχι μία και μοναδική, καθολική ή μονολιθική ιδεολογία– τότε αυτό που κάνει κάποιον να πάρει μια θέση σε έναν συγκεκριμένο Λόγο και όχι σε έναν άλλο αποτελεί *επένδυση* (όρος που αποδίδει τη γερμανική λέξη *besetzung*, μια λέξη που χρησιμοποιεί ο Freud και που στα αγγλικά μεταφράζεται ως *cathexis* [κάθεξις]), κάτι μεταξύ συναισθηματικής δέσμευσης και κατοχυρωμένου συμφέροντος στη σχετική εξουσία (αποζημίωση, ανταμοιβή, πληρωμή) που υπόσχεται (αλλά δεν είναι απαραίτητο ότι εκπληρώνει κιόλας) αυτή η θέση.

Από πλευράς της Hollway, πρόκειται για μια ενδιαφέρουσα απόπειρα επαναπροσδιορισμού της εξουσίας με τέτοιο τρόπο που η αυτοδιάθεση (και όχι η επιλογή) μπορεί να θεωρηθεί ότι υπάρχει για το υποκείμενο, και ιδιαίτερα για εκείνα τα υποκείμενα που έχουν υπάρξει (ή έχουν αντιμετωπιστεί ως) «θύματα» της κοινωνικής καταπίεσης ή εξαιρετικά αποδυναμωμένα από το μονοπώλιο του Λόγου της εξουσίας-γνώσης. Μπορεί να εξηγηθεί όχι μόνο γιατί, για παράδειγμα, οι γυναίκες (που είναι άνθρωποι που ανήκουν σε ένα κοινωνικό φύλο) έκαναν ιστορικά διαφορετικές επενδύσεις και έτσι απέκτησαν διαφορετικές θέσεις στις έμφυλες και στις σεξουαλικές πρακτικές και ταυτότητες (αγαμία, μονογαμία, πολυγαμία, ψυχρότητα, σεξουαλικό παιχνίδι ρόλων, λεσβιασμός, ετεροφυλοφιλία, φεμινισμός, αντιφεμινισμός, μεταφεμινισμός, κ.λπ.), αλλά μπορεί επίσης να εξηγηθεί το γεγονός ότι «άλλες σημαντικές διαστάσεις κοινωνικής διάκρισης όπως η τάξη, η φυλή και η ηλικία τέμνονται με το κοινωνικό φύλο

368 ό.π., σ. 237.

369 Henriques, Hollway, Urwin, Venn & Walkerdine (1984), ό.π., σ. 237.

για να ευνοήσουν ή να απαξιώσουν ορισμένες θέσεις»,³⁷⁰ όπως εισηγείται η Hollway. Ωστόσο, το συμπέρασμά της ότι «κάθε σχέση και κάθε πρακτική είναι πεδίο δυναμικής αλλαγής όσο και πεδίο αναπαραγωγής» δεν εξηγεί τι σχέση μπορεί να έχει η δυνατότητα αλλαγής στις έμφυλες σχέσεις –αν πρόκειται για αλλαγή τόσο στη συνείδηση όσο και στην κοινωνική πραγματικότητα– με την ηγεμονία των λόγων.

Πώς οι αλλαγές στη συνείδηση επηρεάζουν ή αποφέρουν τις αλλαγές στους κυρίαρχους λόγους; Ή, για να το θέσουμε διαφορετικά, ποιες επενδύσεις αποφέρουν σχετικά περισσότερη εξουσία; Για παράδειγμα, αν πούμε ότι ορισμένοι λόγοι και πρακτικές, ακόμα και αν είναι περιθωριακοί σε σχέση με τους θεσμούς, αλλά παρ' όλα αυτά ανατρεπτικοί ή αντιστασιακοί (π.χ. ο γυναικείος κινηματογράφος και οι συνεταιρισμοί υγειονομικής φροντίδας, οι αναθεωρήσεις των συγγραμμάτων, της βιβλιογραφίας και της διδακτικής ύλης στις Γυναικείες Σπουδές και στις Αφροαμερικανικές Σπουδές, η αναπτυσσόμενη κριτική στον αποικιοκρατικό Λόγο), έχουν τη δύναμη να «εμφυτεύσουν» νέα αντικείμενα και τρόπους γνώσης σε μεμονωμένα υποκείμενα, αυτό σημαίνει ότι αυτοί οι αντιστασιακοί Λόγοι ή αντι-πρακτικές (όπως αποκάλεσε τον γυναικείο κινηματογράφο των αρχών της δεκαετίας του 1970 η Claire Johnston ως «αντι-κινηματογράφο») μπορούν να γίνουν κυρίαρχοι ή ηγεμονικοί; Και αν ναι, με ποιο τρόπο; Ή μήπως θα πρέπει να μην γίνουν κυρίαρχοι για να αλλάξουν οι κοινωνικές σχέσεις; Και αν δεν συμβεί αυτό, πώς θα αλλάξουν οι έμφυλες κοινωνικές σχέσεις; Μπορώ να αναδιατυπώσω τις ερωτήσεις σε μία, ως εξής: Αν, όπως γράφει η Hollway, «η έμφυλη διαφορά αναπαράγεται στην καθημερινή αλληλεπίδραση των ετεροφυλόφιλων ζευγαριών μέσα από την άρνηση του μη ενιαίου, μη λογικού σχεσιακού χαρακτήρα της υποκειμενικότητας»,³⁷¹ τι θα πείσει τις γυναίκες να επενδύσουν σε άλλες θέσεις, σε άλλες πηγές δύναμης [power] ικανές να αλλάξουν τις έμφυλες σχέσεις από τη στιγμή που έχουν υιοθετήσει εξαρχής τη συγκεκριμένη θέση (του θηλυκού στο ζευγάρι) επειδή αυτή η θέση τους παρείχε, ως γυναίκες, μια σχετική εξουσία [power];

Αυτό που προσπαθώ να πω είναι ότι όσο κι αν συμφωνώ με το επιχείρημα της Hollway –στο μεγαλύτερο μέρος του, και όσο κι αν εκτιμώ την προσπάθειά της να ανακαταλείπει την εξουσία για τις περισσότερες από εμάς, το να θεωρητικοποιούμε ως θετική τη «σχετική» εξουσία όσων καταπιέζονται από τις υπάρχουσες κοινωνικές σχέσεις προϋποθέτει κάτι πιο ριζοσπαστικό, ή ίσως πιο δραστικό, απ' ό,τι φαίνεται διατεθειμένη να διακινδυνεύσει. Το πρόβλημα εντείνεται από το γεγονός ότι οι επενδύσεις που μελετά η Hollway διασφαλίζονται και σφραγίζονται με ένα ετεροφυλοφιλικό συμβόλαιο, δηλαδή το αντικείμενο μελέτης της είναι το ίδιο το πεδίο στο οποίο αναπαράγονται καθημερινά οι έμφυλες κοινωνικές σχέσεις και άρα η έμφυλη ιδεολογία. Οποιοσδήποτε αλλαγές προκύψουν εκεί, με όποιον τρόπο κι αν συμβούν, θα είναι πιθανότατα αλλαγές ακριβώς στην «έμφυλη διαφορά» και όχι αλλαγές των έμφυλων κοινωνικών σχέσεων, με λίγα λόγια, αλλαγές με κατεύθυνση λίγο πολύ την «ισότητα» των γυναικών απέναντι στους άνδρες.

Εδώ αναδεικνύεται σαφώς το πρόβλημα με την ιδέα της σεξουαλικής διαφοράς, τη συντηρητική δύναμη της που περιορίζει και λειτουργεί ενάντια στην προσπάθεια

370 *ό.π.*, σ. 239.

371 Henriques, Hollway, Urwin, Venn & Walkerdine (1984), *ό.π.*, σ. 252.

να επανεξετάσει τις ίδιες τις αναπαραστάσεις της. Πιστεύω πως για να οραματιστούμε το κοινωνικό φύλο (τους άνδρες και τις γυναίκες) διαφορετικά και για να το (ανα)δομήσουμε με όρους διαφορετικούς από αυτούς που υπαγορεύει το πατριαρχικό συμβόλαιο, θα πρέπει να απομακρυνθούμε από το ανδροκεντρικό πλαίσιο αναφοράς μέσα στο οποίο το κοινωνικό φύλο και η σεξουαλικότητα (ανα)παράγονται από τον Λόγο της αρσενικής σεξουαλικότητας – ή όπως πολύ εύστοχα το αποτύπωσε η Luce Irigaray, της *hom(m)osexuality*. Το παρόν δοκίμιο επιδιώκει να αποτελέσει έναν πρόχειρο χάρτη που να δείχνει τα πρώτα βήματα προς την έξοδο.

Παίρνοντας θέση σε ένα τελείως διαφορετικό πλαίσιο αναφοράς, η Monique Wittig τόνισε τη δύναμη των Λόγων να «ασκήσουν βία» σε ανθρώπους, μια βία υλική και σωματική, παρότι παράγεται από αφηρημένους και επιστημονικούς Λόγους, καθώς και από τους Λόγους στα ΜΜΕ.

Αν ο Λόγος των σύγχρονων θεωρητικών συστημάτων και της κοινωνικής επιστήμης ασκεί πάνω μας εξουσία, αυτό συμβαίνει επειδή χρησιμοποιεί έννοιες που μας αγγίζουν στενά. (...) Λειτουργούν σαν πρωτόγονες έννοιες σε μια κοινοπραξία κάθε είδους αρχών, θεωριών και ιδεών της εποχής που θα ονομάσω στρέιτ σκέψη. (Βλ. το *The Savage Mind* [Η άγρια σκέψη] του Claude Levi-Strauss.)³⁷² Αφορούν τη «γυναίκα», τον «άνδρα», το «σεξ», τη «διάκριση» και όλα τα σύνολα εννοιών που φέρουν αυτή την ένδειξη, μεταξύ άλλων και έννοιες όπως η «ιστορία», ο «πολιτισμός» και το «πραγματικό». Και, παρότι τα τελευταία χρόνια έχουμε αποδεχθεί ότι δεν υπάρχει αυτό που αποκαλούμε φύση, ότι τα πάντα είναι πολιτισμός, συνεχίζει να υπάρχει μέσα σε αυτό τον πολιτισμό ένας πυρήνας φύσης που αντιστέκεται στην εξέταση, μια σχέση που εξαιρείται του κοινωνικού στην ανάλυση – μια σχέση που χαρακτηριστικό της είναι το αναπότρεπτο στον πολιτισμό, όπως και στη φύση, και που είναι η ετεροφυλοφιλική σχέση. Θα την ονομάσω υποχρεωτική κοινωνική σχέση ανάμεσα στον «άνδρα» και στη «γυναίκα».³⁷³

Υποστηρίζοντας ότι οι «Λόγοι της ετεροφυλοφιλικότητας μας καταπιέζουν, από την άποψη ότι μας αποτρέπουν να μιλήσουμε αν δεν μιλάμε με τους δικούς τους όρους»,³⁷⁴ η Wittig επαναφέρει την έννοια της καταπιεστικότητας της εξουσίας όπως αυτή διαπλέκεται με τις θεσμικά ελεγχόμενες γνώσεις, μια έννοια που κατά κάποιο τρόπο χάθηκε όταν εστιάσαμε στη φουκωϊκή άποψη για την εξουσία ως παραγωγική, και συνεπώς θετική. Ενώ θα ήταν δύσκολο να διαψεύσουμε ότι η εξουσία παράγει γνώσεις, νοήματα και αξίες, φαίνεται αρκετά προφανές ότι πρέπει να κάνουμε διάκρι-

372 *The Savage Mind*, Lévi-Strauss, C. (1977). *Η Άγρια Σκέψη* (μτφ. Ε. Καλπουρτζή). Αθήνα: Παπαζήση. (Σ.τ.Μ.).

373 Wittig, M. (1980). *The Straight Mind. Feminist Issues*, I, σσ. 106-107. <https://doi.org/10.1007/BF02685561>

Στο κείμενο ακολουθούν και άλλες αναφορές σε αυτό το έργο.

374 *ό.π.*, σ. 105.

ση μεταξύ θετικών αποτελεσμάτων και καταπιεστικών αποτελεσμάτων μιας τέτοιας παραγωγής. Και αυτό δεν είναι ζήτημα αποκλειστικά πολιτικής πρακτικής, αλλά όπως μας υπενθυμίζει σθεναρά η Wittig, πρόκειται συγκεκριμένα για μια ερώτηση που πρέπει να τεθεί στη θεωρία.

Έτσι λοιπόν θα ξαναγράψω την τρίτη πρόταση μου: *Η κατασκευή του φύλου συ-νεχίζεται σήμερα μέσα από διάφορες τεχνολογίες φύλου (π.χ. τον κινηματογράφο) και θεσμικούς Λόγους (π.χ. τη θεωρία) που έχουν την εξουσία να ελέγχουν το πεδίο των κοινωνικών νοημάτων και συνεπώς να παράγουν, να προωθούν και να «εμφυτεύουν» αναπαραστάσεις του φύλου. Αλλά οι όροι μιας διαφορετικής κατασκευής του φύλου επίσης υπάρχουν, στα περιθώρια των ηγεμονικών Λόγων. Εάν τεθούν έξω από το ετεροφυλοφιλικό κοινωνικό συμβόλαιο, και αν εγγραφούν με μικροπολιτικές πρακτικές, οι όροι αυτοί μπορούν επίσης να παίξουν έναν ρόλο στην κατασκευή του φύλου, και η επίδρασή τους φαίνεται μάλλον σε «τοπικό» επίπεδο αντίστασης, στην υποκειμενικότητα και την αυτο-αναπαράσταση.*

Στο τελευταίο κεφάλαιο του *Alice Doesn't*, χρησιμοποιώ τον όρο *εμπειρία* για να περιγράψω τη διαδικασία μέσα από την οποία δομείται η υποκειμενικότητα, για όλα τα κοινωνικά όντα. Επιδίωξα να ορίσω την εμπειρία ακόμα πιο συγκεκριμένα, δηλαδή ως σύμπλεγμα επιδράσεων, συνηθειών, κλίσεων, συσχετισμών και αντιλήψεων του νοήματος που απορρέουν από τη σημειολογική αλληλεπίδραση του εαυτού και του εξωτερικού κόσμου (όπως το έθεσε ο C. S Peirce). Ο σχηματισμός ή η σύνθεση των επιδράσεων των νοημάτων που αποκαλώ μετατοπίσεις στην εμπειρία και που αναμορφώνεται διαρκώς, για κάθε υποκείμενο, με τη διαρκή δέσμευση του στην κοινωνική πραγματικότητα, μια πραγματικότητα που περιλαμβάνει –και για τις γυναίκες ιδιαίτερα– τις έμφυλες κοινωνικές σχέσεις. Γιατί, όπως άρχισα να επιχειρηματολογώ, κάνοντας πράξη τα κριτικά διδάγματα της Virginia Woolf και της Catharine MacKinnon, η γυναικεία υποκειμενικότητα και εμπειρία εντάσσονται αναγκαστικά σε μια συγκεκριμένη σχέση με τη σεξουαλικότητα. Και όσο ανεπαρκώς ανεπτυγμένη κι αν είναι, αυτή η παρατήρηση μου δείχνει ότι αυτό που προσπαθούσα να ορίσω με την έννοια ενός συμπλέγματος συνηθειών, συσχετισμών, αντιλήψεων και κλίσεων που εμψυλοποιούν κάποιον ως θηλυκό – αυτό που προσπαθούσα να εκφράσω ήταν ακριβώς η εμπειρία του φύλου, οι επιδράσεις των νοημάτων και οι αυτο-αναπαραστάσεις που παράγονται μέσα στο υποκείμενο από τις κοινωνικο-πολιτισμικές πρακτικές, τους Λόγους και τους θεσμούς που είναι αφιερωμένοι στην παραγωγή γυναικών και ανδρών. Και σίγουρα, λοιπόν, δεν είναι σύμπτωση που οι αναλύσεις μου ασχολήθηκαν με τον κινηματογράφο, την αφήγηση και τη θεωρία. Γιατί όλα αυτά είναι φυσικά τεχνολογίες φύλου.

Τώρα, το να διατεινόμαστε ότι η θεωρία (ένας τυποποιημένος όρος που περιλαμβάνει οποιονδήποτε θεωρητικό Λόγο επιδιώκει να εξηγήσει ένα συγκεκριμένο αντικείμενο γνώσης και στην ουσία δομεί αυτό το αντικείμενο σε ένα πεδίο νοήματος ως επίσημο τομέα γνώσης του, τομέα που συχνά ονομάζεται «επιστημονικός κλάδος») αποτελεί τεχνολογία φύλου μπορεί να μοιάζει παράδοξο δεδομένου ότι στο μεγαλύτερο μέρος αυτού του κειμένου αυτό είναι που θρηνώ, το γεγονός δηλαδή ότι οι θεωρίες που έχουμε στη διάθεσή μας για να μας βοηθήσουν να χαρτογραφήσουμε το πέραςμα από την κοινωνικότητα στην υποκειμενικότητα, από τα συμβολικά συστήματα στην ατομική αντίληψη ή από τις πολιτισμικές αναπαραστάσεις στις προσωπικές ανα-

παραστάσεις –ένα πέρασμα σε έναν ασυνεχή χώρο, θα μπορούσαμε να πούμε– είτε αδιαφορούν για το φύλο είτε αδυνατούν να συλλάβουν ένα θηλυκό υποκείμενο.³⁷⁵ Η αδιαφορούν για το φύλο, όπως ο Althusser και ο Foucault, ή όπως η Julia Kristeva και ο Umberto Eco στο πρώιμο έργο τους, ή, διαφορετικά, όταν ασχολούνται με το φύλο, όπως κάνει η ψυχαναλυτική θεωρία του Freud (και μάλιστα περισσότερο από οποιαδήποτε άλλη, με εξαίρεση τη φεμινιστική θεωρία), και αν εντέλει προσφέρουν ένα μοντέλο κατασκευής του φύλου μέσα στην έμφυλη διάκριση, σε κάθε περίπτωση ο χάρτης τους για το πεδίο μεταξύ κοινωνικότητας και υποκειμενικότητας αφήνει το θηλυκό υποκείμενο ολοκληρωτικά παγιδευμένο ανάμεσα σε πατριαρχικούς βάλτους ή κάπου μεταξύ Σκύλλας και Χάρυβδης. Ωστόσο, και αυτό είναι το επιχείρημά μου στο παρόν βιβλίο, και τα δύο είδη θεωριών, αλλά και οι μυθοπλασίες που αυτές εμπνέουν, περιέχουν και προωθούν κάποια αναπαράσταση του φύλου, στον ίδιο βαθμό με τον κινηματογράφο.

Μια τέτοια περίπτωση είναι το κατατοπιστικό έργο της Kaja Silverman όσον αφορά την υποκειμενικότητα και τη γλώσσα στην ψυχανάλυση. Υποστηρίζοντας ότι η υποκειμενικότητα παράγεται μέσα από τη γλώσσα και ότι το ανθρωπινό υποκείμενο αποτελεί ένα σημειολογικό και συνεπώς έμφυλο υποκείμενο, η Silverman κάνει μια θαρραλέα προσπάθεια, όπως λέει και η ίδια, «να δημιουργήσει χώρο για το θηλυκό υποκείμενο μέσα στις σελίδες [του], ακόμα κι αν αυτός ο χώρος είναι μόνο αρνητικός».³⁷⁶ Και, πράγματι, στο λακανικό πλαίσιο της ανάλυσης της δεν ταιριάζει το ζήτημα του κοινωνικού φύλου, και το θηλυκό υποκείμενο μπορεί να οριστεί μόνο αόριστα ως «σημείο αντίστασης»³⁷⁷ σε μια πατριαρχική κουλτούρα και ως «δυσνητικά ανατρεπτικό»³⁷⁸ ή ως δομημένο αρνητικά «σε σχέση με τον φαλλό».³⁷⁹ Αυτή η αρνητικότητα της γυναίκας, η από πλευράς της έλλειψη ή παράβαση των νόμων και των διαδικασιών σηματοδότησης, έχει έναν ομόλογο, στη μεταδομιστική ψυχαναλυτική θεωρία, στην έννοια της θηλυκότητας ως προνομιούχου κατάστασης, την εγγύτητα στη φύση, στο σώμα, στη μητρική πλευρά ή στο ασυνείδητο. Ωστόσο, μας προειδοποιεί ότι αυτή η θηλυκότητα είναι απλώς μια αναπαράσταση, μια τοποθέτηση μέσα στο φαλλικό μοντέλο της επιθυμίας και της σηματοδότησης – δεν αποτελεί ποιότητα ή ιδιότητα των γυναικών. Πράγμα που ισοδυναμεί με το να πει κανείς ότι η γυναίκα, ως υποκείμενο επιθυμίας ή σηματοδότησης, είναι μη αναπαραστάσιμη ή ακόμα καλύτερα ότι στη φαλλική τάξη της πατριαρχικής κουλτούρας και στη θεωρία της, η γυναίκα είναι μη αναπαραστήσιμη παρεκτός ως αναπαράσταση.

375 Μπορεί να φαίνεται παράδοξο που διαβεβαιώνουμε ότι η θεωρία αποτελεί κοινωνική τεχνολογία δεδομένης της κοινής πεποίθησης ότι η θεωρία (και παρομοίως η επιστήμη) είναι το αντίθετο της τεχνικής, της εμπειρικής γνώσης, της εξειδίκευσης στην πράξη, της πρακτικής ή της εφαρμοσμένης γνώσης – με λίγα λόγια, όλων όσα σχετίζονται με τον όρο τεχνολογία. Αλλά πιστεύω ότι όλα όσα έχουν ειπωθεί ως τώρα στο παρόν δοκίμιο με απαλλάσσουν από την υποχρέωση να ορίσω ξανά τι εννοώ με τη λέξη τεχνολογία.

376 Silverman, K. (1983). *The Subject of Semiotics*. New York: Oxford University Press, σ. 131. Στο κείμενο ακολουθούν και άλλες αναφορές σε αυτό το έργο.

377 *ό.π.*, σ. 144 και σ. 232.

378 *ό.π.*, σ. 233.

379 *ό.π.*, σ. 191.

Αλλά ακόμα κι όταν αποκλίνει από τη λακανική εκδοχή που επικρατεί στη λογοτεχνική κριτική και στην κινηματογραφική θεωρία, και όταν τίθεται το ζήτημα του πώς κανείς γίνεται γυναίκα (όπως κάνει, για παράδειγμα, η θεωρία αντικειμένου-σχέσεων που έχει στις φεμινίστριες απήχηση ίδια, αν όχι και μεγαλύτερη από τον Lacan ή τον Freud), η ψυχανάλυση ορίζει τη γυναίκα σε σχέση με τον άνδρα, μέσα από το ίδιο πλαίσιο αναφοράς και με τις ίδιες αναλυτικές κατηγορίες που έχουν διαμορφωθεί ώστε να εξηγούν την ψυχοκοινωνική ανάπτυξη του αρσενικού. Αυτός είναι ο λόγος που η ψυχανάλυση δεν απευθύνει, δεν μπορεί να απευθύνει, τη σύνθετη και αντιφατική σχέση των γυναικών με τη Γυναίκα, που αντ' αυτού ορίζεται ως μια απλή εξίσωση: γυναίκες = Γυναίκα = Μπτέρα. Και αυτή, όπως έχω υποδείξει, είναι μια από τις πιο βαθιά ριζωμένες επιδράσεις της ιδεολογίας του κοινωνικού φύλου.

Πριν προχωρήσω στην εξέταση των αναπαραστάσεων του κοινωνικού φύλου που εμπεριέχονται σε άλλους σύγχρονους λόγους που ενδιαφέρουν τον φεμινισμό, θα ήθελα να επιστρέψω σύντομα στη δική μου θέση απέναντι στο πρόβλημα της κατανόησης του κοινωνικού φύλου τόσο μέσα από μια κριτική ανάγνωση της θεωρίας όσο και μέσα από τις μεταβαλλόμενες διαμορφώσεις της εμπειρίας μου ως φεμινίστριας και ως θεωρητικού. Δεν μπορούσα παρά να παρατηρώ, παρότι ήμουν ανίκανη να το διατυπώσω στο πρώιμο έργο μου, ότι ο κινηματογράφος και οι αφηγηματικές θεωρίες ήταν τεχνολογίες κοινωνικού φύλου,³⁸⁰ και αυτό δε συνέβαινε μόνο γιατί είχα διαβάσει Foucault και Althusser (που δεν έλεγαν τίποτα για το φύλο) και Woolf και MacKinnon (που έλεγαν), αλλά και γιατί είχα απορροφήσει ως εμπειρία μου (μέσα από τη δική μου ιστορία και συμμετοχή στην κοινωνική πραγματικότητα και στους έμφυλους χώρους των φεμινιστικών κοινοτήτων) την αναλυτική και κριτική μέθοδο του φεμινισμού, την *πρακτική* της αυτογνωσίας. Γιατί η κατανόηση της προσωπικής συνθήκης μιας γυναίκας με όρους κοινωνικούς και πολιτικούς και η συνεχής αναθεώρηση, επαναξιολόγηση και επαναπροσδιορισμός αυτής της συνθήκης σε σχέση με την αντίληψη άλλων γυναικών όσον αφορά την κοινωνικοσεξουαλική τους θέση παράγουν έναν τρόπο σύλληψης κάθε κοινωνικής πραγματικότητας που απορρέει από τη συνείδηση του κοινωνικού φύλου. Και από αυτή τη συνειδητοποίηση, αυτή την προσωπική, ενδόμυχη, αναλυτική και πολιτική γνώση ότι το κοινωνικό φύλο διαπνέει τα πάντα, δεν υπάρχει επιστροφή στην αθωότητα της «βιολογίας».

Για αυτό και μου είναι αδύνατο να συμμεριστώ την πίστη ορισμένων γυναικών σε ένα μπτριαρχικό παρελθόν και σε ένα σύγχρονο «μπτροκρατικό» βασίλειο που ορίζει η Θεά, ένα βασίλειο γυναικείας παράδοσης, περιθωριακό και υπόγειο κι όμως εντελώς θετικό και αγαθό, ειρηνικό, οικολογικά ορθό, μπτρογραμμικό, μπτροκεντρικό, μη ινδοευρωπαϊκό, και ούτε καθεξής. Με λίγα λόγια, έναν κόσμο ανέγγιχτο από ιδεολογία, τάξη και φυλετική πάλη, τηλεόραση – έναν κόσμο απροβλημάτιστο από τις αντιφατικές απαιτήσεις και τις καταπιεστικές ανταμοιβές του κοινωνικού φύλου όπως τον έχω βιώσει εγώ, και όπως τον έχουν βιώσει αναμφίβολα και αυτές οι γυναίκες. Από την άλλη, και σε μεγάλο βαθμό για τους ίδιους λόγους, μου φαίνεται εξίσου αδύνατο να

380 Βλέπω, για παράδειγμα, ότι είχα γράψει το εξής: «Η αφήγηση και ο κινηματογράφος επιδιώκουν τη συναίνεση των γυναικών και μέσα από ένα πλεόνασμα απόλαυσης ελπίζουν να παρασύρουν τις γυναίκες στη θηλυκότητα». (*Alice Doesn't*, σ. 10).

παραβλέψω το φύλο είτε ως ουσιοκρατική και μυθική ιδέα του είδους που μόλις περιέγραψα, είτε ως τη φιλελεύθερη-αστική ιδέα που προάγουν οι διαφημιστές: κάποια μέρα σύντομα, με κάποιο τρόπο, οι γυναίκες θα έχουν καριέρα, το δικό τους επίθετο και δική τους ιδιοκτησία, παιδιά, συζύγους ή/και ερωμένες ανάλογα με τις προτιμήσεις τους – και όλα αυτά χωρίς να αλλάξουν οι υπάρχουσες κοινωνικές σχέσεις και οι ετεροφυλοφιλικές δομές στις οποίες είναι για τα καλά προσκολλημένη η κοινωνία μας, όπως και οι περισσότερες κοινωνίες.

Ακόμα και αυτό το σενάριο, που, για να είμαι ειλικρινής, θα πρέπει να παραδεχτώ ότι ξεπροβάλλει συχνά στο υπόβαθρο ενός ορισμένου φεμινιστικού Λόγου για το φύλο, ακόμα και αυτή η Ιδεατή Κατάσταση έμφυλης ισότητας δεν επαρκεί για να με αποτρέψει να υποστηρίξω ότι το κοινωνικό φύλο αποτελεί ριζικό ζήτημα της φεμινιστικής θεωρίας. Και κάπως έτσι φτάνω στην τελευταία από τις τέσσερις προτάσεις.

4. Η ιδεατή κατάσταση έμφυλης ισότητας, όπως την περιέγραψα μόλις, αποτελεί εύκολο στόχο για όσους θέλουν να την αποδομήσουν. Ομολογουμένως. (Αν και, απ' ό,τι φαίνεται, δεν πρόκειται ακριβώς για αχυράνθρωπο: αν πάτε σινεμά την επόμενη φορά που θα βγείτε ραντεβού, μπορεί να το δείτε.) Αλλά παρά τα κραυγαλέα παραδείγματα ιδεολογικής αναπαράστασης του φύλου στον κινηματογράφο, όπου η σκοπιμότητα της τεχνολογίας προβάλλεται κατ' ουσίαν στην οθόνη, και παρά την ψυχανάλυση, της οποίας η ιατρική πρακτική είναι σε μεγαλύτερο βαθμό τεχνολογία φύλου απ' ό,τι είναι θεωρία, υπάρχουν άλλες πιο διακριτικές προσπάθειες να περιοριστεί το τραύμα του φύλου – η εν δυνάμει διάρρηξη του κοινωνικού ιστού και των προνομίων του λευκού άνδρα που θα προέκυπτε αν επικρατούσε η φεμινιστική κριτική του φύλου ως ιδεολογικο-τεχνολογική κατασκευή.

Σκεφτείτε, για παράδειγμα, το νέο κύμα κριτικών κειμένων για τον φεμινισμό από άνδρες συγγραφείς που εμφανίστηκε τώρα τελευταία. Άνδρες φιλόσοφοι που γράφουν ως γυναίκες, άνδρες κριτικοί που διαβάζουν ως γυναίκες, άνδρες με άποψη για τον φεμινισμό – τι είναι όλα αυτά; Πρόκειται σαφώς για *hommage* (το λογοπαίγνιο είναι υπερβολικά δελεαστικό για να το αγνοήσω), αλλά με ποιο σκοπό; Αυτά τα έργα, που κατά κύριο λόγο έχουν τη μορφή σύντομων αναφορών ή σποραδικών κειμένων, δεν υποστηρίζουν ούτε αξιολογούν θετικά τον φεμινιστικό σκοπό καθαυτόν μέσα στους ακαδημαϊκούς κύκλους. Αυτό που αξιολογούν θετικά και νομιμοποιούν είναι ορισμένες θέσεις στο πλαίσιο του ακαδημαϊκού φεμινισμού, τις θέσεις εκείνες που προωθούν είτε τα προσωπικά συμφέροντα του κριτικού, είτε ανδροκεντρικές θεωρητικές ανησυχίες, ή και τα δυο.³⁸¹

Όπως παρατηρεί η εισαγωγή σε μια πρόσφατη συλλογή δοκιμίων με το θέμα *Gender and Reading* [Φύλο και ανάγνωση], υπάρχουν στοιχεία ότι οι άνδρες ως «ανα-

381 Βλ. Showalter, E. (1983). *Critical Cross-Dressing: Male Feminists and the Woman of the Year. Raritan* 3 (2), σσ. 130-49· Spivak, G.C (1983). *Displacement and the Discourse of Woman*. Στο M. Krupnick (επιμ.). *Displacement: Derrida and After*. Bloomington: Indiana University Press, σσ. 169-95· Russo, M. (1986). *Female Grotesques: Carnival and Theory*. Στο T. De Lauretis (επιμ.). *Feminist Studies/Critical Studies*. London: Palgrave Macmillan, σσ. 213-229· και Jardine, A. κ.ά., (επιμ.). (1987). *Men on Feminism*. New York: Methuen.

γνώστες αντιστέκονται» στη γυναικεία γραφή. Ακριβέστερα, «δεν είναι ότι οι άνδρες δεν μπορούν να διαβάσουν κείμενα γυναικών, είναι ότι κατά βάση δεν το κάνουν».³⁸² Όσον αφορά τη θεωρία, τα στοιχεία είναι πολύ εύκολο να διασταυρωθούν με μια γρήγορη ματιά στο ευρετήριο ονομάτων οποιουδήποτε βιβλίου δεν αυτοπροσδιορίζεται συγκεκριμένα ως φεμινιστικό. Η ένδεια αναφορών τόσο σε φεμινίστριες όσο και σε γυναίκες κριτικούς που συναντάμε εκεί είναι τόσο συστηματική που μπορεί κανείς να μπει στον πειρασμό, όπως συνέβη στην Elaine Showalter, να καλωσορίσει «τη μετακίνηση προς τον φεμινισμό από πλευράς [εξεχόντων] ανδρών θεωρητικών».³⁸³ Και μπορεί ο πειρασμός να είναι ακαταμάχητος αν, όπως οι επιμελήτριες του *Gender and Reading*, ενδιαφέρεται κανείς για το ότι «οι συζητήσεις για την έμφυλη διάκριση να μην αποκλείουν την αναγνώριση της ατομικής μεταβλητότητας και του κοινού τύπου που μοιράζονται όλοι οι άνθρωποι».³⁸⁴

Τα όρια και τα μειονεκτήματα αυτής της οπτικής για το φύλο ως «έμφυλη διαφορά» γίνονται ιδιαίτερα αισθητά όταν, σε ένα από τα δοκίμια της συλλογής με τον τίτλο «A Theory for Lesbian Readers» [Μια θεωρία για λεσβίες αναγνώστριες], η Jean Kennard καταλήγει να συμφωνεί με τον Jonathan Culler (που παραθέτει τη Showalter) και αναδιατυπώνει τα λεγόμενα και των δύο με δικά της λόγια: «Η λεσβιακή ανάγνωση δεν είναι απαραίτητα αυτό που συμβαίνει όταν διαβάζει μια λεσβία. Η υπόθεση μιας λεσβίας αναγνώστριας [είναι αυτό που] αλλάζει την αντίληψη μας για ένα δεδομένο κείμενο».³⁸⁵ Μοιάζει ειρωνεία, ή, μάλλον θα έπρεπε να πω, τραγική

382 Flynn, E.A & Schweickart, P.P (επιμ.). (1986). *Gender and Reading: Essays on Readers, Texts, and Contexts*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, σ. xviii. Το συγκεκριμένο απόσπασμα από την εισαγωγή αναφέρεται συγκεκριμένα στο δοκίμιο της Judith Fetterley "Reading about Reading", σσ. 147-64. Στο κείμενο ακολουθούν και άλλες αναφορές σε αυτό το έργο. Η προγραμματική έμφαση αυτής της άρνησης τεκμηριώνεται με ιστορικά στοιχεία που προσθέτουν η Sandra Gilbert και η Susan Gubar για να καταγράψουν «τη διαμόρφωση του έντονου μισογυνισμού με τον οποίο οι άρρενες [μοντερνιστές] συγγραφείς υποδέχτηκαν την είσοδο των γυναικών στη λογοτεχνική αγορά» γύρω στα τέλη του δέκατου ένατου αιώνα, στο δοκίμιό τους Gilbert, S. & Gubar, S. (1985). *Sexual Linguistics: Gender, Language, Sexuality. New Literary History* 16(3), σσ. 515-543, εδώ σ. 524 <https://doi.org/10.2307/468838>

383 Showalter (1983), *ό.π.*, σ. 131. Ωστόσο, όπως υποδεικνύουν και οι Gilbert και Gubar, μια τέτοια κίνηση δεν είναι απαραίτητα άνευ προηγουμένου ή αμερόληπτη. Μπορεί εύκολα να σημαίνει -και γιατί όχι;- ότι η προσπάθεια των (ανδρών) Ευρωπαίων συγγραφέων από την εποχή του Μεσαίωνα να μεταμορφώσουν την *materna lingua*, ή μητρική γλώσσα (την καθομιλουμένη), σε έναν καλλιεργημένο *patrius sermo*, ή πατρικό λόγο (σύμφωνα με την ορολογία του Walter Ong), θεωρώντας τον καταλληλότερο εργαλείο για την τέχνη, ήταν μια προσπάθεια να θεραπεύσουν αυτό που οι Gilbert & Gubar (1985) ονομάζουν «αρσενικό γλωσσικό τραύμα»: «Θρηνώντας και ξαγρυπνώντας για τον χαμένο *patrius sermo*, οι άνδρες μοντερνιστές και μεταμοντερνιστές μεταμορφώνουν το μητρικό ιδίωμα σε μια νέα αυγή για την πατριαρχία, όπου μπορούν να ξυπνήσουν τις αρχαίες δυνάμεις του "Προπατορικού Λόγου"» (Gilbert & Gubar, 1985, *ό.π.*, σσ. 534-35).

384 Flynn & Schweickart (1986), σ. xxix· η υπογράμμιση δική μου.

385 Kennard, J. (1986). *Ourselves behind Ourselves: A Theory for Lesbian Readers*. Στο E.A. Flynn & P.P. Schweickart (επιμ.). *Gender and Reading*, σ. 71. Εδώ η Kennard παραθέτει και αναπροσαρμόζει (αντικαθιστώντας την λέξη *γυναίκα* με την λέξη *λεσβία*) το Culler, J. (1982). *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*. Ithaca, NY: Cornell University Press, σσ. 49 και 50· στη σ. 50, ο ίδιος ο Culler παραθέτει τη Showalter.

ειρωνεία, που αυτή η τελευταία δήλωση αντικρούει και κινείται στην αντίθετη κατεύθυνση από το κριτικό έργο της Kennard, όπως δηλώνεται σαφώς μερικές σελίδες παραπάνω: «Αυτό που θα ήθελα να εισηγηθώ εδώ είναι μια θεωρία ανάγνωσης που δεν θα υπεραπλουστεύει την έννοια της ταυτότητας, που δεν θα υπάγει τη λεσβιακή διαφορά σε ένα οικουμενικό θηλυκό. Πρόκειται για μια απόπειρα να προτείνουμε έναν τρόπο με τον οποίο οι λεσβίες θα μπορούσαν να ξαναδιαβάσουν και να γράφουν για τα κείμενα». ³⁸⁶

Η ειρωνεία είναι ότι η δήλωση του Culler –σε συνάρτηση με τη ντερινταϊκή αποδόμηση που αποτελεί πλαίσιο αναφοράς του– στοχεύει να καταστήσει το φύλο συνώνυμο των διαφορών Λόγου, διαφορών που είναι αποτέλεσμα της γλώσσας ή των θέσεων στον Λόγο και συνεπώς πράγματι ανεξάρτητες από το φύλο του αναγνώστη (η έννοια της διαφοράς αναφέρθηκε ήδη επ’ ευκαιρία της σχετικής κριτικής της Michèle Barrett). Αυτό που στη συνέχεια εισηγείται η Kennard είναι ότι ο Culler μπορεί να διαβάζει όχι μόνο ως γυναίκα αλλά και ως λεσβία, πράγμα που σημαίνει ότι «η λεσβιακή διαφορά υπάγεται» όχι μόνο «σε ένα οικουμενικό θηλυκό» αλλά και σε ένα οικουμενικό αρσενικό (το οποίο μπορεί ο ίδιος ο Jonathan Culler να μην παραδέχεται ότι αναπαριστά, στο όνομα της *différance*). Η τραγική ειρωνεία είναι καλοδεχούμενη από την άποψη ότι η κριτική διαίσθηση και η αρχική εικασία της Kennard (ότι οι λεσβίες διαβάζουν με διαφορετικό τρόπο απ’ ό,τι οι δεδηλωμένα ετεροφυλόφιλες γυναίκες, αλλά και απ’ ό,τι οι άνδρες) είναι, κατά την άποψή μου, σωστότατες. Θα πρέπει ωστόσο να επαληθευτούν, ή να δικαιωθούν, με άλλο τρόπο πέρα από τις αρσενικές θεωρίες ανάγνωσης ή την ψυχολογία Γκεστάλτ (γιατί εκτός από τον Lacan και τον Derrida, μέσω του Culler, η Kennard αντλεί τη θεωρία της σχετικά με την «πολωμένη ανάγνωση» από τη θεωρία του Joseph Zinker για τα αντίθετα χαρακτηριστικά ή τις «πολικότητες»). Για τους σκοπούς του θέματος που συζητάμε, η τραγική ειρωνεία μπορεί να αποτυπωθεί στην κριτική αξιολόγηση της Tania Modelski όσον αφορά την «υπόθεση» των Showalter-Culler:

Για τον Culler, κάθε στάδιο φεμινιστικής κριτικής καθιστά όλο και πιο προβληματική την ιδέα της «γυναικείας εμπειρίας». Θέτοντας αυτή την έννοια υπό αμφισβήτηση, ο Culler καταφέρνει να δημιουργήσει έναν χώρο για αρσενικές φεμινιστικές ερμηνείες των λογοτεχνικών κειμένων. Έτσι, κάποια στιγμή παραθέτει την παρατήρηση της Peggy Kamuf για τον φεμινισμό ως τρόπο ανάγνωσης, και δανείζεται έναν όρο, πράγμα μάλλον ειρωνικό, από την Elaine Showalter για να εισηγηθεί ότι «η ανάγνωση ως γυναίκα» δεν είναι εντέλει ζήτημα φύλου του εκάστοτε πραγματικού αναγνώστη: ξανά και ξανά, ο Culler μιλά για την ανάγκη ο κριτικός να υιοθετήσει αυτό που η Showalter ονόμασε «υπόθεση» μιας γυναίκας αναγνώστριας αντί να κάνει έκκληση στην εμπειρία των

Culler, J. (2006). *Αποδόμηση: Θεωρία και κριτική μετά το δομισμό* (μτφ. Α. Λαμπρόπουλος, επιμ. Α. Τζούμα). Αθήνα: Μεταίχμιο

386 Kennard (1986), *ό.π.*, σ. 66.

πραγματικών αναγνώστριών³⁸⁷

Στη συνέχεια, δείχνοντας πώς ο Culler αποδέχεται την αφήγηση του Freud στο *Moses and Monotheism* [*Ο άνδρας Μωυσής και η μονοθεϊστική θρησκεία*]³⁸⁸ και συνεπώς στοχάζεται ότι μια λογοτεχνική κριτική που είναι αποφασισμένη να επιβεβαιώσει τα γνήσια νοήματα ενός κειμένου θα πρέπει να θεωρηθεί «πατριαρχική», η Modleski υπονοεί ότι ο Culler αναπαράγει ο ίδιος την πατριαρχία «ακριβώς στο σημείο που μοιάζει πιο φεμινιστής – όταν οικειοποιείται για τον εαυτό του και για τους υπόλοιπους άνδρες κριτικούς την ικανότητα να διαβάζουν ως γυναίκες “κάνοντας υποθέσεις” για τις γυναίκες αναγνώστριες».³⁸⁹ Μια φεμινιστική κριτική, καταλήγει, θα έπρεπε να απορρίπτει «την υπόθεση μιας γυναίκας αναγνώστριας» και αντ’ αυτής να προωθή την «πραγματική γυναίκα αναγνώστρια».³⁹⁰

Παραδόξως, όσον αφορά τη στάση του Foucault απέναντι στο ζήτημα του βιασμού, ορισμένες από τις πιο διακριτικές προσπάθειες να περιοριστεί αυτό το έμφυλο τραύμα αποτυπώνονται στους θεωρητικούς Λόγους που στοχεύουν συγκεκριμένα στην αποδόμηση του status quo στο Κείμενο του Δυτικού Πολιτισμού: την αντι-ανθρωπιστική φιλοσοφία και την ίδια τη νεοκλασική αποδόμηση, όπως αναμορφώθηκαν στις λογοτεχνικές και στις σπουδές λογοτεχνίας του αγγλοσαξονικού πανεπιστημίου. Στην ανάλυσή της όσον αφορά την έννοια της θηλυκότητας στη σύγχρονη γαλλική φιλοσοφία, η Rosi Braidotti θεωρεί αυτή την έννοια κεντρική για τις κύριες ανησυχίες της: την κριτική της λογικής, την απομυθοποίηση της ενιαίας υποκειμενικότητας (το άτομο ως υποκείμενο της γνώσης) και την εξέταση της συνέργειας μεταξύ γνώσης και εξουσίας. Η Braidotti ισχυρίζεται ότι η ριζοσπαστική κριτική της υποκειμενικότητας «έχει επικεντρωθεί σε μια σειρά από ερωτήματα που αφορούν τον ρόλο και τη θέση της “θηλυκότητας” στο εννοιολογικό πλαίσιο του φιλοσοφικού Λόγου».³⁹¹

387 Modleski, T. (1986). *Feminism and the Power of Interpretation: Some Critical Readings*. Στο T. de Lauretis (επιμ.), *Feminist Studies/Critical Studies*. London: Palgrave Macmillan, σ. 132. Στο κείμενο ακολουθούν και άλλες αναφορές σε αυτό το έργο. Βλ. επίσης, στην ίδια έκδοση, Miller, N.K. (1986). *Changing the Subject: Authorship, Writing, and the Reader*, σσ. 102-120.

388 Φρόντ, Σ. (1997). *Ο άνδρας Μωυσής και η μονοθεϊστική θρησκεία* (μτφ. Λ. Αναγνώστου). Αθήνα: Επίκουρος (Σ.τ.Μ.)

389 Modleski (1986), *ό.π.*, σ. 133.

390 Η «πραγματική γυναίκα αναγνώστρια» της Modleski μοιάζει παράλληλη με τις «μεμονωμένες λεσβίες αναγνώστριες» της Kennard. Για παράδειγμα, παραθέτω απόσπασμα από τον επίλογό της, η Kennard αναφέρει: «Η πολωμένη ανάγνωση, λοιπόν, δεν είναι μια θεωρία λεσβιακής ανάγνωσης, αλλά μια μέθοδος ιδιαίτερα κατάλληλη για τις λεσβίες αναγνώστριες» (σ. 77). Αυτή η πρόταση, ωστόσο, τίθεται επίσης υπό αμφισβήτηση από την ανησυχία της συγγραφέα, μερικές σειρές παραπάνω, να ικανοποιήσει όλους τους πιθανούς αναγνώστες: «Η πολωμένη ανάγνωση επιτρέπει τη συμμετοχή οποιουδήποτε αναγνώστη σε οποιοδήποτε κείμενο και συνεπώς του προσφέρει την δυνατότητα να απολαύσει μια ευρύτατη γκάμα λογοτεχνικής εμπειρίας». Στο τέλος, ο υποφαινόμενος αναγνώστης μένει μπερδεμένος.

391 Braidotti, R. (1985). *Modelli di dissonanza: donne e/in filosofia*. Στο P. Magli (επιμ.), *Le donne e i segni*. Urbino: Il lavoro editoriale, σ. 25. Παρότι έχω υπόψη μου ότι το συγκεκριμένο κείμενο κυκλοφορεί και στα αγγλικά, αυτή και οι ακόλουθες αναφορές που περιλαμβάνονται στο κείμενο ανήκουν στην ιταλική εκδοχή, σε δική μου μετάφραση.

Αυτό το ενδιαφέρον φαίνεται να είναι «μια πρωτοφανής συνύπαρξη φαινομένων: η αναγέννηση του γυναικείου κινήματος από την μια, και η ανάγκη να επανεξετάσουμε τα θεμέλια του λογικού Λόγου που συμμερίζονται οι Ευρωπαίοι φιλόσοφοι στην πλειοψηφία τους», από την άλλη. Η Braidotti στη συνέχεια πραγματεύεται τις διάφορες μορφές που υιοθετεί η θηλυκότητα στο έργο του Deleuze, του Foucault, του Lyotard και του Derrida και συγχρόνως τη διαρκή άρνηση του κάθε φιλοσόφου να ταυτίσει τη θηλυκότητα με τις πραγματικές γυναίκες. Αντιθέτως, μόνο αφήνοντας κατά μέρος την επιμονή τους στη σεξουαλική ιδιαιτερότητα (το φύλο) θα μπορούσαν, κατά την άποψη τους, οι γυναίκες να αποτελέσουν την κοινωνική ομάδα που θα είναι η πλέον αρμόδια (επειδή καταπιέζεται από τη σεξουαλικότητα) να καλλιεργήσει ένα ριζικά «άλλο» υποκείμενο, αποκεντρωμένο και αποσεξουαλικοποιημένο.

Έτσι λοιπόν, εκτοπίζοντας το ζήτημα του φύλου σε μια ανιστορική, καθαρά κειμενική μορφή θηλυκότητας (Derrida), ή μετατοπίζοντας τη σεξουαλική βάση του φύλου πολύ πέρα από τη σεξουαλική διαφορά σε ένα σώμα διάχυτων απολαύσεων (Foucault) και λιβιδινικά επενδυμένων επιφανειών (Lyotard) ή ένα σώμα-πεδίο αδιανοητοποίησης συναισθηματικότητας [affectivity], και συνεπώς ένα υποκείμενο απελευθερωμένο από την (αυτο-)αναπαράσταση και τους περιορισμούς μιας ταυτότητας (Deleuze), και τέλος, εκτοπίζοντας την ιδεολογία, όπως επίσης και την πραγματικότητα –την ιστορικότητα– του φύλου σε αυτό το διάχυτο, αποκεντρωμένο ή αποδομημένο (αλλά σίγουρα όχι θηλυκό) υποκείμενο – έτσι λοιπόν, και πάλι παραδόξως, αυτές οι θεωρίες απευθύνονται σε γυναίκες, ονομάζοντας τη διαδικασία ενός τέτοιου εκτοπισμού με τον όρο *γίνεσθαι γυναίκα* [devenir-femme].

Με άλλα λόγια, μόνο αρνούμενοι τη σεξουαλική διαφορά (και το φύλο) ως συστατικά της υποκειμενικότητας των πραγματικών γυναικών, και συνεπώς αρνούμενοι την ιστορία της πολιτικής καταπίεσης και της αντίστασης των γυναικών, καθώς και την επιστημολογική συμβολή του φεμινισμού στον επαναπροσδιορισμό της υποκειμενικότητας και της κοινωνικότητας, μπορούν οι φιλόσοφοι να δουν στις «γυναίκες» το προνομιούχο αποθετήριο «του μέλλοντος της ανθρωπότητας». Όπως παρατηρεί η Braidotti, δεν πρόκειται για «τίποτα πέρα από την παλιά διανοητική συνήθεια [των φιλοσόφων] να αντιλαμβάνονται το αρσενικό ως συνώνυμο του οικουμενικού, τη διανοητική συνήθεια να μεταφράζουν τις γυναίκες σε μεταφορές».³⁹² Το γεγονός ότι αυτή η συνήθεια είναι παλαιότερη, και πολύ πιο δύσκολο να αλλάξει από το καρτεσιανό υποκείμενο, μπορεί να εξηγήσει την κυρίαρχη απαξίωση, όταν δεν πρόκειται για καταφανή περιφρόνηση, που τρέφουν οι άρρενες διανοούμενοι για τις φεμινιστικές θεωρίες, παρά τα περιστασιακά νέυματα στην κατεύθυνση των «γυναικείων αγώνων» ή την παραχώρηση πολιτικής θέσης στο γυναικείο κίνημα. Αυτό δεν θα πρέπει να αποτρέπει, και δεν το κάνει, τις φεμινίστριες θεωρητικούς να διαβάσουν, να ξαναδιαβάσουν και να ξαναγράψουν τα έργα τους.

Αντιθέτως, η ανάγκη να συνεχίσει η φεμινιστική θεωρία τη ριζοσπαστική κριτική της στους κυρίαρχους λόγους για το φύλο, ως έχουν, ακόμα και ενώ επιχειρούν να ξεφορτωθούν εξολοκλήρου τη σεξουαλική διαφορά, είναι πιο πειστική από ποτέ αφότου ειπώθηκε η λέξη *μεταφεμινισμός*, και όχι επί ματαιώ. Αυτό το είδος αποδόμησης

392 Braidotti (1985), *ό.π.*, σσ. 34-35.

του υποκειμένου είναι πρακτικά ένας τρόπος να περιοριστούν εκ νέου οι γυναίκες στη θηλυκότητα (τη Γυναίκα) και να επανατοποθετηθεί η γυναικεία υποκειμενικότητα μέσα στο αρσενικό υποκείμενο, όπως κι αν ορίζεται αυτό. Επιπλέον, κλείνει την πόρτα στο διαφαινόμενο κοινωνικό υποκείμενο, στο οποίο υποτίθεται ότι απευθύνονται αυτοί οι Λόγοι, ένα υποκείμενο που συγκροτείται μέσα από ένα πλήθος διακρίσεων που αφορούν την ετερογένεια του Λόγου και της ύλης. Και πάλι, λοιπόν, ξαναγράφω: *Αν η αποδόμηση του φύλου επηρεάζει αναπόφευκτα την (ανα)δόμησή του, το ερώτημα είναι με ποιους όρους και προς ποιο συμφέρον πραγματοποιείται η απο-ανα-δόμηση;*

Επιστρέφοντας τώρα στο πρόβλημα που προσπάθησα να διασαφηνίσω αναφερόμενη στο δοκίμιο της Jean Kennard, η δυσκολία που συναντάμε όταν θεωρητικοποιούμε την κατασκευή της υποκειμενικότητας στην κειμενικότητα αυξάνεται κατά πολύ, και το καθήκον γίνεται αναλογικά πιο επείγον όταν η εν λόγω υποκειμενικότητα εμφυλοποιείται σε μια σχέση με τη σεξουαλικότητα που είναι εξ ολοκλήρου αδύνατο να παρουσιαστεί με όρους ηγεμονικών Λόγων για τη σεξουαλικότητα και το φύλο. Το πρόβλημα, που αποτελεί πρόβλημα για όλες τις φεμινίστριες ακαδημαϊκούς και εκπαιδευτικούς, είναι ένα πρόβλημα που αντιμετωπίζουμε σχεδόν καθημερινά στη δουλειά μας, δηλαδή ότι οι περισσότερες από τις διαθέσιμες θεωρίες για την ανάγνωση, τη γραφή, τη σεξουαλικότητα, την ιδεολογία, ή οποιαδήποτε άλλη πολιτισμική παραγωγή είναι δομημένες πάνω σε αρσενικές αφηγήσεις για το φύλο, είτε οιδιπόδειες είτε αντι-οιδιπόδειες, που δεσμεύονται από το ετεροφυλοφιλικό συμβόλαιο – αφηγήσεις που τείνουν επίμονα να ανα-παράγονται σε φεμινιστικές θεωρίες. Τείνουν, και θα συνεχίσουν να το κάνουν παρεκτός αν κανείς αντιστέκεται διαρκώς, καχύποπτος μήπως συμπαρασυρθεί από αυτές. Αυτός είναι και ο λόγος που η κριτική όλων των Λόγων που αφορούν το φύλο, συμπεριλαμβανομένων των Λόγων που παράγονται ή προωθούνται ως φεμινιστικοί, συνεχίζει να αποτελεί εξίσου ζωτικό κομμάτι του φεμινισμού όσο και η συνεχής προσπάθεια δημιουργίας νέων χώρων Λόγου, αναδιατύπωσης των πολιτισμικών αφηγήσεων και ορισμού των όρων μιας άλλης οπτικής – μιας οπτικής από «αλλού».

Γιατί αν αυτή η οπτική δεν υπάρχει πουθενά, ούτε σ' ένα κείμενο, μη αναγνωρίσιμη σαν αναπαράσταση, δεν είναι επειδή εμείς –οι φεμινίστριες, οι γυναίκες– δεν καταφέραμε να τη δημιουργήσουμε. Μάλλον είναι επειδή αυτό που δημιουργήσαμε δεν είναι αναγνωρίσιμο ακριβώς ως αναπαράσταση. Γιατί αυτό το «αλλού» δεν είναι κάποιο μακρινό μυθικό παρελθόν ή κάποια ουτοπική μελλοντική ιστορία: είναι το αλλού του Λόγου εδώ και τώρα, τα τυφλά σημεία, ή ο χώρος εκτός, των αναπαραστάσεων του. Το φαντάζομαι σαν χώρους στα περιθώρια των ηγεμονικών Λόγων, κοινωνικούς χώρους χαραγμένους στα διάκενα των θεσμών και στις χαραμάδες και τις ρωγμές των μηχανισμών εξουσίας-γνώσης. Εκεί είναι που μπορούν να τεθούν οι όροι μιας διαφορετικής δόμησης του φύλου – όροι που έχουν επίδραση και επικρατούν στο επίπεδο της υποκειμενικότητας και της αυτο-αναπαράστασης: στις μικροπολιτικές πρακτικές της καθημερινής ζωής και των καθημερινών αντιστάσεων που επιτρέπουν τόσο την αυτοδιάθεση όσο και πηγές δύναμης [power] ή ενδυναμωτικές επενδύσεις· και στις πολιτιστικές παραγωγές γυναικών, φεμινιστριών, που καταγράφουν αυτή την κίνηση μέσα κι έξω από την ιδεολογία, αυτή τη μετακίνηση μπρος πίσω από τα όρια –και από τους περιορισμούς– της σεξουαλικής διαφοράς.

Θέλω να είμαι πολύ σαφής όσον αφορά αυτή την κίνηση μπρος και πίσω που δι-

ασχίζει τα όρια της σεξουαλικής διαφοράς. Δεν εννοώ μια κίνηση από έναν χώρο σε έναν άλλο πέρα από αυτόν, ή έξω από αυτόν: ας πούμε, από τον χώρο μιας αναπαράστασης, την εικόνα που παράγεται από την αναπαράσταση σε ένα πεδίο Λόγου ή ένα οπτικό πεδίο, στον χώρο έξω από την αναπαράσταση, τον χώρο έξω από τον Λόγο, που μπορεί τότε να συλληφθεί ως «πραγματικός». Ή, όπως θα έλεγε ο Althusser, από τον χώρο της ιδεολογίας στον χώρο της επιστημονικής και της πραγματικής γνώσης, ή, πάλι, από τον συμβολικό χώρο που δομήθηκε από το σύστημα βιολογικού και κοινωνικού φύλου σε μια «πραγματικότητα» εξωτερική ως προς αυτό. Γιατί, σαφέστατα, καμιά κοινωνική πραγματικότητα δεν υφίσταται για μια δεδομένη κοινωνία εκτός του ιδιαίτερου συστήματος βιολογικού και κοινωνικού φύλου που τη διακατέχει (οι αλληλοαναιρούμενες και εξαντλητικές κατηγορίες του αρσενικού και του θηλυκού). Αντίθετα, αυτό που εννοώ είναι μια κίνηση από τον χώρο που αναπαρίσταται με μια αναπαράσταση, με/από έναν Λόγο, με/από ένα σύστημα βιολογικού και κοινωνικού φύλου, στον χώρο που δεν αναπαρίσταται, μα υπονοείται (αθέατος) σε αυτά.

Λίγο παραπάνω χρησιμοποίησα την έκφραση «χώρος εκτός», την οποία δανείστηκα από την κινηματογραφική θεωρία: ο χώρος που δεν είναι ορατός στο κάδρο, αλλά που μπορούμε να συμπεράνουμε από τα όσα είναι ορατά στο κάδρο. Στον κλασικό και στον εμπορικό κινηματογράφο ο χώρος εκτός στην πραγματικότητα σβήνεται ή, ακόμα καλύτερα, περιορίζεται εκ νέου και σφραγίζεται στην εικόνα από τους κινηματογραφικούς κανόνες της αφηγηματικότητας (με πρώτο ανάμεσά τους το λεγόμενο *champ/contrechamp*). Αλλά ο αβάν γκαρντ κινηματογράφος έδειξε ότι ο χώρος εκτός υπάρχει ταυτόχρονα και παράλληλα με τον χώρο που αναπαρίσταται, τον έκανε ορατό τονίζοντας την απουσία του από το κάδρο ή με την διαδοχή των εικόνων και έδειξε ότι περιλαμβάνει όχι μόνο την κάμερα (το σημείο έκφρασης και οπτικής από το οποίο δομείται η εικόνα), αλλά και τον θεατή (το σημείο όπου η εικόνα βρίσκει αποδέκτη, ανα-δομείται και ανα-παράγεται σε/ως υποκειμενικότητα).

Τώρα, η κίνηση μέσα και έξω από το φύλο ως ιδεολογική αναπαράσταση, που θεωρώ ότι χαρακτηρίζει το υποκείμενο του φεμινισμού, είναι μια κίνηση μπρος πίσω ανάμεσα στην αναπαράσταση του φύλου (στο ανδροκεντρικό πλαίσιο αναφοράς του) και σε αυτό που η αναπαράσταση αφήνει εκτός ή, πιο εύστοχα, καθιστά μη αναπαράσθησιμο. Πρόκειται για μια κίνηση ανάμεσα στον (αναπαριστούμενο) χώρο λόγου των θέσεων που διατίθενται από τους ηγεμονικούς Λόγους και τον χώρο εκτός, το αλλού, αυτών των Λόγων: αυτούς τους άλλους χώρους, τόσο τους λογοθετικούς όσο και τους κοινωνικούς, που υπάρχουν αφού οι φεμινιστικές πρακτικές τους (ανα)δόμησαν, στα περιθώρια (ή «πίσω από τις λέξεις», ή «ενάντια στο ρεύμα») των ηγεμονικών Λόγων και στα διάκενα των θεσμών, στις αντι-πρακτικές και στις νέες μορφές κοινότητας. Αυτά τα δύο είδη χώρων δεν είναι αντιθετικά το ένα προς το άλλο, ούτε είναι αλληλένδετα σε μια αλυσίδα νοημάτων, αλλά συνυπάρχουν ταυτόχρονα και αντιφατικά. Η κίνηση ανάμεσα τους, συνεπώς, δεν είναι η κίνηση μιας διαλεκτικής, ένταξης, ενός συνδυασμού ή μιας *différence*, αλλά η ένταση της αντίφασης, της πολλαπλότητας και της ετερονομίας.

Εάν στις μεγάλες αφηγήσεις, τις κινηματογραφικές ή άλλες, τα δύο είδη χώρων συμβιβάζονται και συγχωνεύονται, όπως ένας άνδρας περιορίζει εκ νέου μια γυναίκα με τον ανδρισμό του και την αρσενική σεξουαλικότητα του -hom(m)osexuality- παρ' όλα αυτά οι πολιτιστικές παραγωγές και οι μικροπολιτικές πρακτικές του φεμινισμού

έχουν αποδείξει ότι πρόκειται για ξεχωριστούς και ετερογενείς χώρους. Συνεπώς, να κατοικούμε και τα δύο είδη χώρων ταυτόχρονα σημαίνει να βιώνουμε την αντίφαση που, όπως έχω υποστηρίξει, είναι η συνθήκη του φεμινισμού εδώ και τώρα: η ένταση της διπλής έλξης σε διαφορετικές κατευθύνσεις –η κρίσιμη αρνητικότητα της θεωρίας του και η κατηγορηματική θετικότητα της πολιτικής του– είναι η ιστορική συνθήκη ύπαρξης του φεμινισμού και η θεωρητική συνθήκη δυνατότητας του. Το υποκείμενο του φεμινισμού είναι εμφυλοποιημένο εκεί. Με άλλα λόγια, αλλού.

Σημείωση της συγγραφέα:

Θέλω να ευχαριστήσω τους μαθητές μου στο σεμινάριο History of Consciousness, «Topics of Feminist Theory: Technologies of Gender» [Ιστορίας της συνείδησης στο «Ζητήματα φεμινιστικής θεωρίας: Τεχνολογίες του φύλου»] για τα σχόλια και τις παρατηρήσεις τους, καθώς και τον συνάδελφό μου Hayden White για την προσεκτική ανάγνωση του παρόντος δοκιμίου, που με βοήθησαν να διατυπώσω με μεγαλύτερη σαφήνεια κάποια από τα θέματα που πραγματεύομαι στο παρόν άρθρο.

ΕΠΑΝΕΞΕΤΑΖΟΝΤΑΣ ΤΟ ΜΕΛΛΟΝ. ΚΥΒΕΡΝΟΦΕΜΙΝΙΣΜΟΣ ΣΤΟΝ ΕΙΚΟΣΤΟ ΠΡΩΤΟ ΑΙΩΝΑ

CORNELIA SOLLFRANK

Μετάφραση: Ι. Ζούλη

«Θέλω οι αναγνώστες να βρουν έναν “άλλο τόπο” μέσω του οποίου να οραματιστούν ένα διαφορετικό και λιγότερο εχθρικό σύστημα σχέσεων μεταξύ ανθρώπων, ζώων, τεχνολογιών και γης [...] Θέλω, επίσης, να θέσω νέους όρους στην κυκλοφορία μεταξύ αυτών που έχουμε μάθει ιστορικά ως φύση και πολιτισμό».

- Donna Haraway³⁹³

Στη δεκαετία του 1990 οι κυβερνοφεμινίστριες διατύπωσαν έναν νέο φεμινισμό για τον εικοστό πρώτο αιώνα. Εμπνευσμένες από τις μέχρι τότε ανεξερεύνητες δυνατότητες των ψηφιακά δικτυωμένων τεχνολογιών, εξέφρασαν τον ενθουσιασμό τους για το νέο σύμπαν των υπολογιστών του 0 και 1, το οποίο πρόσφερε νέες μορφές αντίστασης καθιστώντας τις διακρίσεις βάσει φυσικών και υλικών διαφορών παρωχημένες. Η τεχνολογία γίνεται έτσι αντιληπτή όχι ως ενσάρκωση του λευκού αρσενικού καπιταλισμού αλλά ως αρωγός της χειραφέτησης.

Σε αυτό το κείμενο θα επανεξετάσω διαφορετικές διεργασίες του κυβερνοφεμινισμού όπως εφαρμόστηκαν την δεκαετία του 1990. Κάτω από αυτό το ταξίδι στο παρελθόν βρίσκεται μια σειρά από ερωτήματα που θα μπορούσαν να βοηθήσουν στην

393 Haraway, D. (1985). A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology and Socialist Feminism in the 1980s. *Socialist Review*, 80, σσ. 65-108.

Haraway, D. (2014). *Το μανιφέστο των σάμποργκ. Επιστήμες, τεχνολογία και σοσιαλιστικός φεμινισμός στα τέλη του 20ου αιώνα.* (μτφ. Γ. Πεδιώτης). Αθήνα: Τοποβόρος.

καλύτερη κατανόηση του παρόντος: τι παρακίνησε τον τεχνο-φεμινιστικό αναβρασμό;³⁹⁴ Πώς μεταβάλλονταν οι διαφορετικές έννοιες; Μπορεί ο κυβερνοφεμινισμός να συμβάλει στην παρούσα κατάσταση στην οποία η ατμόσφαιρα της εκκίνησης έχει εξατμιστεί, έχοντας δημιουργήσει χώρο σε μία, φαινομενικά πλήρως ενταγμένη, δυστοπία; Υπάρχουν τεχνο-φεμινιστικές προσεγγίσεις που να ανταποκρίνονται σε σύγχρονες προκλήσεις;

Οι επιρροές του τεχνο-φεμινισμού

Παρά τις φεμινιστικές κριτικές για την ανάγκη σχηματισμού ενός φεμινιστικού «κανόνα» και για την ιστορική περιοδολόγηση του κινήματος, δεν είναι δυνατόν να εξετάσουμε τον κυβερνοφεμινισμό χωρίς να συζητήσουμε τις πρωτογενείς αναφορές του. Το *Μανιφέστο των σάιμποργκ* της Donna Haraway, που δημοσιεύτηκε για πρώτη φορά το 1985, πρέπει να αναφερθεί ως μια βασική επιρροή στην τεχνο-φεμινιστική σκέψη.³⁹⁵ Αν και η ίδια η Haraway δεν χρησιμοποιεί ποτέ τον όρο *κυβερνοφεμινισμός* [*cyberfeminism*], η χρήση της μεταφοράς του σάιμποργκ [*cyborg*] καθώς και η κριτική της στην τεχνο-επιστήμη έχουν αποτελέσει σημαντικές αναφορές για πολλά κυβερνοφεμινιστικά πειράματα που ακολούθησαν. Η Haraway ως μία από τις πλέον σημαίνουσες φεμινίστριες σχολιάστριες της τεχνο-επιστήμης, έχει εμπνεύσει όχι μόνο τη φεμινιστική θεωρία αλλά και τη φεμινιστική τέχνη και τον ακτιβισμό. Αν και η αναφορά στη δουλειά της Haraway δεν αρνείται την ύπαρξη ποικίλων άλλων σημαντικών προσεγγίσεων σε θέματα φύλου και τεχνολογίας, η θεμελιώδης κριτική της φαίνεται πως είχε ασύγκριτη επιρροή στην τεχνο-φεμινιστική σκέψη.

Ήταν επίτευγμα της Haraway το ότι συνέβαλε σημαντικά στην αποδόμηση της επιστημονικής γνώσης ως ιστορικά πατριαρχικής, καθώς και της επιστήμης και της τεχνολογίας ως άμεσα σχετιζόμενες με τον καπιταλισμό, τον милитарισμό, την αποικιοκρατία και τον ρατσισμό. Αντιμαχόμενη τις διεκδικήσεις του φιλελεύθερου φεμινισμού για ίση πρόσβαση, επισημαίνει τις δυνατότητες μιας ευρείας κλίμακας επανοικειοποίησης της επιστήμης και της τεχνολογίας για χειραφετητικούς σκοπούς. Η κριτική της «αντικειμενικής γνώσης» βρίσκεται στο επίκεντρο της αντι-ουσιακρατικής της προσέγγισης. Η Haraway αναδεικνύει την κοινωνική ιδιότητα της επιστήμης, αντί να την αντιλαμβάνεται ως αποσωματοποιημένη αλήθεια, κάτι που συμπεριλαμβάνει και την δυνατότητας της ίδιας της επιστήμης να δημιουργεί αφηγήσεις. Όπως λέει η ίδια: «Το αποκομμένο μάτι της αντικειμενικής επιστήμης είναι ένα ιδεολογικό αποκύημα, ισχυρό το δίκως άλλο».³⁹⁶ Ή όπως το έχει εξηγήσει η Judy Wajcman: «Η επιστήμη για τη Haraway είναι πολιτισμός με ένα πρωτοφανές νόημα. Η βασική της έγνοια είναι

394 Χρησιμοποιώ τον όρο «τεχνο-φεμινισμός» σαν έναν όρο ομπρέλα για ένα εύρος φεμινιστικών πολιτικών που αφορούν – στη θεωρία και στην πράξη– την κωδικοποιημένη σχέση μεταξύ φύλου και τεχνολογίας και που στοχεύουν στην αλλαγή αυτού του κώδικα, διευρύνοντας τη δυνατότητα της τεχνολογίας να υποστηρίξει χειραφετητικούς σκοπούς.

395 Haraway (1985), *ό.π.*

396 Haraway, D. (1989). *Primate Visions: Gender, Race and Nature in the World of Modern Science*. New York: Routledge, σ. 13.

να κάνει ορατό το "κόλπο του Θεού", δηλαδή την κυρίαρχη άποψη της επιστήμης ως ορθολογικού, καθολικού, αντικειμενικού, μη-τροπικού συστήματος γνώσης.³⁹⁷ Έτσι, τίθενται υπό αμφισβήτηση διχοτομημένες έννοιες όπως επιστήμη/ιδεολογία, φύση/πολιτισμός, μυαλό/σώμα, λογική/συναίσθημα, αντικειμενικότητα/ υποκειμενικότητα, άνθρωπος/ μηχανή, φυσικό/ μεταφυσικό βάσει των εγγενώς ιεραρχικών λειτουργιών τους. Αυτό που αναδεικνύεται ως ιδιαίτερος συναφής για την τεχνο-φεμινιστική σκέψη στο έργο αυτό είναι ότι αποκαλύπτει την κατασκευή του «φυσικού» ως πολιτισμική πρακτική.

Η ανάλυση της Haraway δεν οδηγεί σε μια αντι-επιστημονική στάση, αλλά αντιθέτως διεκδικεί μια περιεκτικότερη, ισχυρότερη, και πιο αληθινή επιστήμη που περιλαμβάνει πολλαπλές οπτικές. Η ιδέα της για την «τοποθετημένη γνώση» αφορά μια «φεμινιστική επιστημολογία που αναγνωρίζει τα ενδεχομενικά και εντοπισμένα θεμέλια της, με τον ίδιο τρόπο που αναγνωρίζει και τα ενδεχομενικά και εντοπισμένα θεμέλια άλλων μορφών γνώσης».³⁹⁸ Η Haraway με την έννοια του σάιμποργκ πηγαίνει ένα βήμα πιο μπροστά προσφέροντας ένα από εννοιολογικό εργαλείο για την επανεξέταση φεμινιστικών-σοσιαλιστικών πολιτικών στην εποχή της τεχνο-επιστήμης. Ο όρος *σάιμποργκ* υποδηλώνει έναν κυβερνοδικτυακό [cybernetic] οργανισμό, μια οντότητα που δεν είναι ούτε φυσική ούτε μηχανική, ούτε ατομική ούτε συλλογική, ούτε αρσενική ούτε θηλυκή – είναι ένα ενοποιημένο σύστημα-ανθρώπου-μηχανής. Το σάιμποργκ είναι περισσότερο από το άθροισμα των μερών του και, κατ' επέκταση, όπως σημειώνει η Karin Harrasser, επιτρέπει νέες μορφές κοινωνικής και πολιτικής πρακτικής καθώς προτείνει την τεχνιότητα της σωματικότητας εκθέτοντας τόσο την συλλογική φύση της υποκειμενικότητας όσο και τις εγγενείς πολιτικές της δια-συνδεδεσιμότητας.³⁹⁹ Η φιγούρα του σάιμποργκ της Haraway συμβολίζει ένα μη-ολιστικό, μη-οικουμενικοποιητικό όραμα για τις φεμινιστικές στρατηγικές διευκολύνοντας, μεταξύ άλλων, μια πρώιμη επανεξέταση της υποκειμενικότητας υπό συνθήκες δικτύωσης.

Αντί να καταφεύγει σε ένα τεχνοφοβικό ουτοπικό μοντέλο που υιοθετήθηκε από έναν αριθμό φεμινιστικών ακτιβιστικών ομάδων του εικοστού αιώνα στα πλαίσια του οικο-φεμινισμού και του ριζοσπαστικού φεμινισμού, η Haraway υποστήριξε τη διοχέτευση μιας έμφυτης δράσης προς την επανεφεύρεση των φεμινιστικών και σοσιαλιστικών πολιτικών σύμφωνα με τα πρότυπα της δικτύωσης, της πληροφοριοποίησης, της μικρογράφησης, και της διεμπλοκής βιο-πολιτικών και πολιτικών πληροφορίας. Ωστόσο, η ανατρεπτική δυνατότητα του σάιμποργκ παρέμεινε σε μεγάλο βαθμό ανεξερεύνητη· φαίνεται πως τροφοδότησε αρχαίες ανδρικές φαντασιώσεις για το τέλειο και ελεγχόμενο γυναικείο σώμα αντί να συμβάλει στην ανάδειξη μη-ουσιοκρατικών υποκειμενικοτήτων.

397 Wajcman, J. (2004). *TechnoFeminism*. Oxford: Polity, σ. 83.

398 Wajcman (2004), *ό.π.*, σ. 86.

399 Harrasser, K. (2011). *Herkünfte und Milieus der Cyborg*. Στο *Die Untoten—Life Sciences @ Pulp Fiction*. Hamburg: Kampnagel. Ανακτήθηκε από: <http://www.untot.info/65-0-Karin-Harrasser-Herkuenfte-und-Milieus-der-Cyborgs.html>.

Πρώιμος Κυβερνοφεμινισμός

Αναλόγως των πηγών παραπομπής, ο όρος *κυβερνοφεμινισμός* χρησιμοποιήθηκε πρώτη φορά γύρω στο 1991 τόσο από την Αγγλίδα θεωρητικό του πολιτισμού Sadie Plant όσο και από την Αυστραλιανή καλλιτεχνική ομάδα VNS Matrix, ανεξάρτητα η μία από την άλλη. Στη συνέχεια, ο όρος εφαρμόστηκε με πολλούς, ακόμη και αντιφατικούς τρόπους, και γι' αυτό είναι δύσκολο να του αποδοθεί μια συνεκτική θεωρία. Παρ' όλα αυτά, είναι χρήσιμο να ξεκινήσω με μια κριτική διερεύνηση της πρώιμης ερμηνείας του διότι σε πρόσφατες ιστορικοποιήσεις και αναβιώσεις του κυβερνοφεμινισμού αναφέρονται συνήθως σε αυτές τις πρώτες εκδοχές του.

Παρότι προσέγγισαν τον όρο με διαφορετικές μεθόδους – την πολιτισμική θεωρία και την καλλιτεχνική πρακτική – τόσο η Plant όσο και οι VNS Matrix επεδίωκαν τον ίδιο στόχο: να απορρίψουν τις παραδοσιακά τεchnοφοβικές εκδοχές παλαιότερων φεμινισμών διαδίδοντας μια ενδόμυχη σχέση μεταξύ των γυναικών και της τεχνολογίας. Τελικά, η τεχνολογία έγινε αντιληπτή ως σέξι για τις γυναίκες.

Φυτεύοντας αισιοδοξία⁴⁰⁰

Η Plant στο βιβλίο της *Zeroes and Ones [Μηδενικά και μονάδες]* του 1997 ενώνει το παρελθόν, το παρόν, και το μέλλον των τεχνολογικών εξελίξεων και τις συνυφαίνει με ενδεικτικά παραθέματα και αποσπάσματα από τη φεμινιστική θεωρία και λογοτεχνία, με υλικό από την ψυχανάλυση, τη φιλοσοφία και το κυβερνοπάνκ. Αυτό το μεθοδολογικό συνοθύλευμα μοιάζει περισσότερο με δοκίμιο παρά με επιστημονικό έργο, και ξεναγεί τις αναγνώστριες σε επιστημονικούς τομείς και αιώνες με μοναδικό σκοπό να συγκεντρώσει τεκμήρια για αυτό που η Plant μας θέλει να πιστέψουμε. Αναφέρει ότι στη δεκαετία του 1990 δεν συνέβη μόνο ένας «σεισμός φύλου» [genderquake] αλλά και ότι «οι δυτικές κουλτούρες χτυπήθηκαν ξαφνικά από μια αξιοσημείωτη αίσθηση μεταβλητότητας σε όλα τα σεξουαλικά ζητήματα: διαφορές, σχέσεις, ταυτότητες, ορισμοί, ρόλοι, χαρακτηριστικά, μέσα και σκοποί. Όλες οι παλιές προσδοκίες, τα στερεότυπα, οι έννοιες της ταυτότητας και της ασφάλειας τέθηκαν υπό αμφισβήτηση».⁴⁰¹ Αυτές τις μαζικές αναταραχές τις αποδίδει, σε μεγάλο βαθμό, στην τεχνολογική ανάπτυξη.

Πέραν αυτού και σε αντίθεση με τη διαδεδομένη άποψη, οι γυναίκες συνέβαλαν σημαντικά σε αυτήν την ανάπτυξη σύμφωνα με την Plant. Η αλυσίδα των αποδείξεων περιλαμβάνει, προφανώς, τις πρωτοπόρες προγραμματίστριες Ada Lovelace και Grace Murray Hopper, αλλά επεκτείνεται επίσης και σε ανώνυμες υφάντρες και μοδίστρες, αμαζόνες, μάγισσες, θεές, ρομπότ, σάιμποργκ, μεταλλαγμένες και τσατ μποτς. Σε ό,τι αφορά αυτή την εναλλακτική ιστορία η Plant αναζητά την ενδυνάμωση στον αριθμό μηδέν, ο οποίος υποστηρίζει ότι δεν θα πρέπει να αντιπροσωπεύει πλέον το

400 Ο πρωτότυπος τίτλος είναι «Planting Optimism». Η συγγραφέας κάνει ένα λογοπαίγνιο με το όνομα της Sadie Plant και το ρήμα plant, που σημαίνει φυτεύω, για να περιγράψει την ενθουσιώδη προσέγγιση της θεωρητικού σχετικά με τις (κατα βάση θετικές) δυνατότητες της τεχνολογίας. (Σ.τ.Μ.)

401 Plant, S. (1997). *Zeroes and Ones*. London: Fourth Estate Limited, σ. 37.

αδιανόητο κενό (του θηλυκού) σε αντιδιαστολή με την ενότητα του (αρσενικού) αριθμού ένα. «Υπάρχει μια καθοριστική μετατόπιση στη σχέση γυναίκας-μηχανής επειδή υπάρχει μια μετατόπιση στην ίδια τη φύση των μηχανών. Τα μηδέν έχουν πλέον έναν τόπο που αντικαθιστά τη φαλλική τάξη των ένα» όπως γράφει η Wajcman παραφράζοντας την Plant.⁴⁰² Το πιο σημαντικό, ωστόσο, είναι η αποκεντρωμένη και οριζόντια δομή του ίδιου του διαδικτύου στην οποία η Plant αποδίδει μετασχηματιστικές ιδιότητες – μετατοπίζοντας μας από μια ανδρική σε μια γυναικεία εποχή. «Η ανάπτυξη του διαδικτύου είναι ασταμάτητη με τον τρόπο που λειτουργεί. Δεν το έχει κατασκευάσει κανένας κεντρικός κόμβος ή διοικητική δομή, και η ανάπτυξή του είναι περισσότερο σαν εκείνη ενός παρασίτου, παρά ενός οργανωτικού ξενιστή».⁴⁰³ Σύμφωνα με αυτή την άποψη οι νέες τεχνολογίες δεν ανατρέπουν απλώς την ανδρική ταυτότητα· ακόμα πιο συναρπαστική είναι η δυνατότητα επινόησης άπειρων νέων ταυτοτήτων, υπονομεύοντας έτσι τις δυαδικές ετεροκανονικές υποκειμενικότητες.

Και αυτό είναι που επιβίωσε ως η ανάμνηση του τι ήταν ο κυβερνοφεμινισμός: μια υπερβολική πίστη στις δυνάμεις των νέων τεχνολογιών να μεταμορφώσουν τις έμφυλες σχέσεις λόγω των εγγενών ιδιοτήτων τους. Σύμφωνα με την κριτική της Wajcman, αυτό που η Plant αγνοεί σε μεγάλο βαθμό είναι οι κοινωνικές και πολιτικές πραγματικότητες των νέων τεχνολογιών. Επομένως, στη δική μου ανάγνωση, όπως και στις Wajcman, δεν είναι υπερβολή να κατηγορώ την εκδοχή του κυβερνοφεμινισμού της Plant για μια ορισμένη «τεχνολογική αιτιοκρατία». Αν η επιθυμητή αλλαγή έρχεται αυτόματα με την έλευση μιας νέας τεχνολογίας –με το κλικ ενός ποντικιού, ας πούμε– δεν υπάρχει ούτε χώρος ούτε και ανάγκη για ενεργή πολιτική εμπλοκή. Ένα τέτοιο εγκώμιο της τεχνολογίας πρέπει, επομένως, να εγείρει υποψίες πολιτικού συντηρητισμού παρά οποιαδήποτε μορφή χειραφέτησης. Η Wajcman προχωράει ένα βήμα παραπέρα και αποκαλύπτει μια ακόμα προβληματική διάσταση της γραφής της Plant: την ασυνέπεια στον τρόπο με τον οποίο χρησιμοποιεί τις έμφυλες κατηγορίες. Ενώ η Plant εννοιολογεί πάνω στις αποσπασματικές και ρευστές ταυτότητες της γυναίκας, από την άλλη εγκωμιάζει τα «καθολικά» θηλυκά χαρακτηριστικά. Αυτό οδηγεί τη Wajcman να αποκαλέσει την ουτοπική της εκδοχή για τη σχέση μεταξύ φύλου και τεχνολογίας «διστραμμένα μετα-φεμινιστική»: «Είναι μια εκδοχή του ριζοσπαστικού ή πολιτισμικού φεμινισμού μεταμφιεσμένη σε κυβερνοφεμινισμό και είναι εξίσου ουσιοκρατική. Η πίστη σε κάποια βαθύτερη ουσία της γυναικείας φύσης ως μια ανιστορική κατηγορία βρίσκεται στην καρδιά των παραδοσιακών και συντηρητικών αντιλήψεων για τη γυναικεία φύση. Το περίεργο είναι ότι η Plant συντηρεί αυτή τη σταθερή και ενιαία εκδοχή του τι σημαίνει να είσαι γυναίκα, ενώ την ίδια στιγμή υποστηρίζει ότι ο εαυτός είναι αποκεντρωμένος και διασκορπισμένος».⁴⁰⁴

Είναι σημαντικό να επανεξεταστούν τα κείμενα της Plant, μετά από σχεδόν δύο δεκαετίες. Παρά τα μειονεκτήματα της θεωρίας της, το επίτευγμά της ήταν πως ενθουσίασε ένα μεγάλο κοινό. Είχε πιάσει τον παλμό της εποχής και χρησιμοποίησε την προαίσθηση της ότι κάτι σημαντικό θα συμβεί όχι μόνο για να θέσει ζητήματα φύλου,

402 Wajcman (2004), *ό.π.* σ. 64.

403 Plant (1997), *ό.π.*, σ. 49.

404 Wajcman (2004), *ό.π.*, σ. 73.

αλλά και για να αποδώσει έναν ουσιαστικό και ισχυροποιημένο ρόλο στις γυναίκες ανά τους αιώνες. Ύστερα από τον μακροπερίοδο αποκλεισμό των γυναικών από την τεχνολογία, τόσο από την πατριαρχική κοινωνία όσο και τον φεμινισμό, είχε φτάσει το πλήρωμα του χρόνου ώστε να περιγραφεί μια αισιόδοξη εικόνα της γυναικείας συμμετοχής. Ήταν δύσκολο να αντισταθείς στην υπόσχεση της ελευθερίας και της απόλαυσης που απορρέει από μια ενδόμυχη σχέση μεταξύ γυναικών και τεχνολογίας. Μια πιο νηφάλια πολιτική ανάλυση που θα περιλάμβανε μια εις βάθος έρευνα σχετικά με το πώς το φύλο, η τεχνολογία και η εξουσία διαπλέκονται εγγενώς, καθώς και αναπόφευκτες διαμάχες σε σχέση με πολιτικές στρατηγικές, μπορούσε να περιμένει για αργότερα.

VNS Matrix—Το μελλοντικό μουνί

Η Αυστραλιανή ομάδα καλλιτεχνών VNS Matrix, που αποτελείται από τις Virginia Barratt, Julianne Pierce, Francesca da Rimini, και Josephine Starrs, μπορεί να ισχυριστεί ότι ήταν η πρώτη που πρόσθεσε φεμινιστικό καύσιμο στη φλεγόμενη κόβωλη της ψηφιακής δικτυωμένης τεχνολογίας. Το *Cyberfeminist Manifesto for the 21st Century* [Κυβερνοφεμινιστικό μανιφέστο για τον 21ο αιώνα] του 1991 είναι μια άγρια και ποιητική έκφραση της επιθυμίας τους να μολύνουν την αποστειρωμένη τεχνολογία με αίμα, βλέννα, μουνιά και τρέλα, και να επαναχρησιμοποιήσουν την τεχνολογία για αναρχικούς φεμινιστικούς σκοπούς.⁴⁰⁵ Το μανιφέστο κυκλοφόρησε καταφανώς σε διαφημιστικές πινακίδες - παρά σε ηλεκτρονικά δίκτυα - αλλά παρόλα αυτά έγινε viral. Το ίδιο συνέβη και με το επόμενο έργο τους το 1995: το ηλεκτρονικό παιχνίδι *All New Gen*. Το παιχνίδι υπήρχε μόνο ως πιλοτικό μοντέλο και μπορούσες να το δεις μόνο σε χώρους γκαλερί, εντούτοις διατάραξε τη στερεοτυπική άποψη για το φύλο και την τεχνολογία. Οι ηρωίδες του παιχνιδιού, «κυβερνοτσούλες» [cybersluts], και άλλοι «αναρχο-κυβερνο-τρομοκράτες», διεισδύουν στην άρχουσα τάξη της φαλλικής εξουσίας που εκπροσωπείται από τον «Big Daddy Mainframe» [Μεγάλος μπαμπάκας επεξεργαστής] για να σπείρουν το χάος και τη σύγχυση και τελικά να καταρρίψουν το σύστημα. Και, πάλι, η σημασία της παρέμβασης δεν έγκειται στην προηγμένη χρήση της τεχνολογίας αλλά κυρίως στη συμβολική της δύναμη, στην ισχυρή ποιητική της γλώσσα. Ο φαντασιακός χώρος των ηλεκτρονικών δικτύων είχε πράγματι τη δυνατότητα «να τεντώσει τη φαντασία και τη γλώσσα στα άκρα: είναι μια αχανής βιβλιοθήκη πληροφοριών, μια συνεδρία κουτσομπολιού, και ένα πολιτικά φορτισμένο συναισθηματικό τοπίο. Εν ολίγοις, “ένα τέλειο μέρος για φεμινίστριες”», όπως το θέτει η Beryl Fletcher.⁴⁰⁶

Πολλά από αυτά που ξεκίνησαν με τις VNS Matrix επαναλαμβάνονται και επε-

405 VNS Matrix (1991) *Cyberfeminist Manifesto for the 21st Century*. Ανακτήθηκε από: www.sterneck.net/cyber/vns-matrix/index.php. Η πρώτη εκδοχή εμφανίστηκε το 1991 ως εικόνα σε διαφημιστική πινακίδα.

406 Fletcher, B. (1999). *Cyberfiction: A Fictional Journey into Cyberspace – or How I became a Cyberfeminist*. Στο S. Hawthorne & R. Klein (επιμ.). *CyberFeminism: Connectivity, Critique + Creativity*. North Melbourne: Spinifex, σ. 351.

κτείνονται στα κείμενα της Sadie Plant. Η κοινή τους συνιστώσα είναι η υποθετική τεχνο-αιτιοκρατία τους που εικάζει μια ιδιαίτερη σύνδεση μεταξύ των βασικών χαρακτηριστικών των ψηφιακών δικτυωμένων τεχνολογιών και του «θηλυκού» - ότι «η νέα τεχνολογία δεν μπορεί να επανέλθει υπό την παλιά τάξη», όπως έχει ερμηνεύσει αυτή τη στάση η Wajcman.⁴⁰⁷

Αυτές οι πρώτες κυβερνοφεμινίστριες είχαν ισχυρή επίδραση στο ιστορικό πλαίσιο, όσο προβληματική και αν βρίσκουμε αυτή την προσέγγιση στο σήμερα με όρους φεμινιστικής πολιτικής. Τα τελευταία χρόνια θα μπορούσαμε ακόμα και να είμαστε μάρτυρες μιας κάπως νοσταλγικής αναβίωσης του κυβερνοφεμινισμού για την οποία οι ειρωνικές εικόνες των VNS Matrix και τα χιουμοριστικά λογοτεχνικά ξεσπάσματα υπήρξαν ιδιαίτερα ελκυστικά. Είναι σημαντικό, ωστόσο, να κατανοήσουμε τον πρώιμο κυβερνοφεμινισμό ως παιδί της εποχής του. Σε έναν διαδικτυακό κόσμο γεμάτο διακρίσεις και σεξιστικές επιθέσεις, όπως τον σημερινό, που οι φαντασιώσεις να υπερβούμε τη σάρκα και να ξεπεράσουμε την ενσώματη εμπειρία διαλύοντας, απλά, τα έμφυλα σώματα μέσα στη σφαίρα των ψηφιακών τους αναπαραστάσεων, φαίνεται να χάνουν το νόημα.

Κυβερνοφεμινιστικές Δικτυώσεις

Πολλές θεωρίες έχουν αναπτυχθεί, με ακτιβίστριες και καλλιτέχνιδες να έχουν εξίσου συμβάλει στο ευρύ πεδίο του κυβερνοφεμινισμού που έτυχε μεγάλης αποδοχής στα μέσα και στα τέλη της δεκαετίας του 1990.

Old Boys Network

Μια ξεχωριστή περίπτωση για την εδραίωση της συζήτησης και το χτίσιμο ενός πραγματικού δικτύου ήρθε το 1997 όταν οι επιμελητές του Hybrid Workspace στη documenta X στο Kassel μου πρόσφεραν την ευκαιρία να οργανώσω ένα από τα πακέτα δεκαήμερων προγραμμάτων με θέμα τον φεμινισμό και την τεχνολογία.⁴⁰⁸ Η ιδέα που είχα ήταν να χρησιμοποιήσω αυτό το μεγάλο γεγονός ως πλατφόρμα όχι μόνο για την προώθηση του κυβερνοφεμινισμού αλλά και για να παρουσιάσω την πρώτη διεθνή συμμαχία στον κυβερνοφεμινισμό: το Old Boys Network (OBN).⁴⁰⁹ Η πρώτη ομάδα εργασίας που ξεκίνησα οδήγησε στην ίδρυση του δικτύου το καλοκαίρι του 1997 στο Βερολίνο. Τα ιδρυτικά μέλη ήταν η ιστορικός τέχνης Susanne Ackers, η καλλιτέχνης Ellen Nonnenmacher, η δημοσιογράφος Vali Djordjevic, η καλλιτέχνης Julianne Pierce και εγώ. Κατά τη διάρκεια των επόμενων πέντε ετών, το OBN άλλαζε συνεχώς σχήμα και εσωτερική μορφή. Μεταβάλλοντας σχηματισμούς μελών καταφέραμε να συμπεριλάβουμε ενεργά περίπου εκατόν ογδόντα άτομα συνολικά, σε διαφορετικά επίπεδα συμμετοχής.⁴¹⁰

407 Wajcman (2004), *ό.π.*, σ. 65.

408 Hybrid Workspace (2020, Μάιος 13). Ανακτήθηκε από https://monoskop.org/Hybrid_Workspace.

409 Ο ιστότοπος του OBN είναι διαθέσιμος στο www.obn.org και πλέον λειτουργεί ως αρχείο για το μεγαλύτερο μέρος του υλικού που παράγει το OBN.

410 Το κείμενο *The Art of Getting Organized [Η τέχνη του να οργανώνεσαι]* (2013) είναι μια λεπτομερής

Πήραμε ως σημείο εκκίνησής μας την ιδέα να οικειοποιηθούμε τον όρο *κυβερνοφεμινισμός* από τις εφευρέτριες του και να τον διευρύνουμε ώστε να περιλαμβάνει, επίσης, πτυχές πέρα από τις πολιτικές της ταυτότητας και της αναπαράστασης, όπως τις υλικές και κοινωνιολογικές διαστάσεις των νέων ψηφιακών τεχνολογιών. Όλες όσες δηλώθηκαν ως «γυναίκα» κλήθηκαν να συνεισφέρουν. Συνέβη μια επαναφορά της ερμηνείας του όρου *κυβερνοφεμινισμός*, αφενός με βάση το ενδιαφέρον που είχε προκαλέσει ο πρώιμος *κυβερνοφεμινισμός*, αφετέρου με το άνοιγμα σε άλλες λιγότερο ουσιοκρατικές ερμηνείες. Έτσι, ο *κυβερνοφεμινισμός* μπορούσε να λειτουργήσει ως ένα ανοιχτό πεδίο προβολής εντός του νέου πλαισίου αποκτώντας την ικανότητα να αντανακλά πολλαπλές ατομικές φαντασιώσεις, επιθυμίες και ιδέες. Το OBN μετέτρεψε τον *κυβερνοφεμινισμό* σε μια πλουραλιστική έννοια εμπνευσμένη από τη μεταμοντέρνα (φεμινιστική) σκέψη, η οποία έδωσε έμφαση στη διαφορά αντί της ενότητας. Όπως εκφράστηκε στη δήλωση στόχων του OBN: «Όσον αφορά το περιεχόμενο του - τις επεξεργασίες των “κυβερνοφεμινισμών”- στόχος μας είναι η θεμελιώδης αρχή της διαφωνίας!». ⁴¹¹ Σύμφωνα με τα λόγια της Claudia Reiche, ένα *old boy* που έγινε μέλος κατά τη διάρκεια της πρώτης *Κυβερνοφεμινιστικής Διεθνούς*: «Λειτουργώντας σύμφωνα με την αρχή της διαφωνίας σημαίνει ότι δεν υπάρχουν αντιπροσωπευτικές δηλώσεις, κοινά μηνύματα, ούτε συνεκτικές μορφές έκφρασης. Το επίκεντρο είναι οι διαφορές, οι αντιφάσεις, οι διαφωνίες. Και έτσι γίνονται αντιληπτές οι αναδυόμενες τρύπες, μέσω των οποίων γίνεται ορατή η πλέξη του δικτύου - αντί μέσω ενός σφιχτοδεμένου λουριού. Αυτή η δομή θα απαιτούσε από εμάς “να σκεφτούμε μια ποικιλία *κυβερνοφεμινιστικών τεχνικών* που θα παραδειγματίζονται και θα αξιολογούνται με συγκεκριμένες προσεγγίσεις”». ⁴¹²

Στις περισσότερες προσπάθειες εγγραφής της ιστορίας του *κυβερνοφεμινισμού*, καθώς και στην πρόσφατη νοσταλγία σχετικά με αυτόν, ο ρόλος του OBN ως οργανισμού, που στόχος του ήταν να επανεφεύρει ριζικά τον *κυβερνοφεμινισμό* τιμώντας τη διαφορετικότητα και την πολλαπλότητα, έχει παραβλεφθεί ή παρεξηγηθεί σε μεγάλο βαθμό. Αντί να παρέχουμε έναν ορισμό και μια σαφή και καθορισμένη πολιτική ατζέντα, θέσαμε μια ερώτηση: τι είναι ο *κυβερνοφεμινισμός*; Υπό το σύνθημα «*Targetting Content: Cyberfeminism*» [Στοχεύοντας στο περιεχόμενο: *Κυβερνοφεμινισμός*], δημοσιεύσαμε μια ανοιχτή πρόσκληση και ζητήσαμε προτάσεις σχετικά με μια διευρυμένη προσέγγιση του *κυβερνοφεμινισμού*. Δεν υπήρχαν προβλέψεις όσον αφορά τη μορφή ή τα περιεχόμενα, και καταφέραμε να προσκαλέσουμε τριάντα συμμετέχοντες να συμπράξουν στην πρώτη *Κυβερνοφεμινιστική Διεθνή*. Οι συμμετοχές κυμαίνονταν από σχεδιασμούς χώρου, πάρτι με γεύματα, ραδιοφωνικές εκπομπές, έργα τέχνης, παρεμβάσεις, ένα χορευτικό πάρτι, μέχρι παραστάσεις και ποίηση, φιλοσοφία, θεωρία των μέσων και ιστορία της τέχνης. Φιλοξενούμενη από μία από τις σημαντικότερες

περιγραφή και ανάλυση του προσωπικού και της δομικής ανάπτυξης του OBN. Είναι διαθέσιμο (μόνο στα γερμανικά) στη διεύθυνση: <http://artwarez.org/195.0.html>

411 Old Boys Network (2015) *Frequently Asked Questions*. Αβακτήθηκε από: http://obn.org/inhalt_index.html.

412 Reiche, C. (2002). *Cyberfeminismus, was soll das heißen?*. Berlin: Zentrum für interdisziplinäre Geschlechterstudien, σ. 47 (Μετάφραση της συγγραφέα).

εκθέσεις σύγχρονης τέχνης γεννήθηκε μια νέα γενιά κυβερνοφεμινιστριών μέσα σε ένα είδος ημι-επιμελημένης και αυτο-οργανωμένης κατάστασης.

Στην ευφορική ατμόσφαιρα του συνεδρίου όλοι μπόρεσαν να συνεισφέρουν και, παρά την τεράστια ποικιλία, δεν προέκυψαν αντιπαραθέσεις ή καβγάδες. Αντ' αυτού, η πολλαπλότητα που ήρθε στην επιφάνεια γιορτάστηκε με ένα ομαδικό μανιφέστο: *The 100 Anti-Theses of what cyberfeminism was not* [Οι 100 αντι-θέσεις για ό,τι δεν ήταν ο κυβερνοφεμινισμός].⁴¹³ Αυτή η επιτελεστική απόρριψη της πολιτικής ανάγκης να καθορίσουμε τις ομοιότητές μας υπέδειξε ένα νέο ξεκίνημα το οποίο στον μετέπειτα χρόνο παρερμηνευόταν συχνά ως έλλειψη πολιτικής αυστηρότητας. Στην πραγματικότητα, σηματοδότησε μια αναχώρηση, μια νέα εποχή στη συζήτηση για το φύλο και την τεχνολογία που περιλαμβάνει γενιές, γλώσσες, πειθαρχίες, κουλτούρες, ακόμη και ασυμβίβαστες πολιτικές σχέσεις.

Αυτή θα μπορούσε να είναι μια πιθανή αφήγηση της ιστορίας του ΟΒΝ: η *Πρώτη Κυβερνοφεμινιστική Διεθνής* ως πρελούδιο για τις δραστηριότητες δικτύωσης που θα ακολουθήσουν. Στα πέντε χρόνια των δραστηριοτήτων του ΟΒΝ πραγματοποιήθηκαν δύο ακόμη διεθνή συνέδρια, και οι εργασίες του συνεδρίου με όλες τις ατομικές συμμετοχές δημοσιεύτηκαν στο διαδίκτυο και σε έντυπη μορφή.⁴¹⁴ Επιπλέον, το ΟΒΝ συμμετείχε σε πολυάριθμα διεθνή φεστιβάλ, συνέδρια, εκθέσεις και δημοσιεύσεις στους τομείς των μέσων και της περφόρμανς, του μιντιακού ακτιβισμού, της φεμινιστικής επιστήμης και της φεμινιστικής κριτικής τέχνης. Θα μπορούσε κανείς να υποθέσει, επομένως, ότι το ΟΒΝ ήταν κυρίως ένα δίκτυο της πραγματικής ζωής, και ότι η ψηφιακή δικτύωση ήταν απλώς κάτι που διατυπώθηκε θεωρητικά. Αλλά το ΟΒΝ πειραματίστηκε επίσης με τις δυνατότητες που πρόσφερε το διαδίκτυο εκείνη την εποχή. Η υβριδική αυτο-οργανωμένη δομή μας - αποτελούμενη από μια αυτοδηλούμενη (μεταβαλλόμενη) πυρηνική ομάδα και από διάφορες ομάδες εργασίας ενταγμένες σε ένα μεγαλύτερο δίκτυο - οργανώθηκε μέσω της δικής της λίστας αλληλογραφίας, εφαρμογές Internet Relay Chat (IRC), έναν ιστότοπο και έναν, προσωρινά έστω, δικό της διακομιστή [server], και πειραματιζόμενες με νέες μορφές δημοσίευσης καθώς και ζωντανής διάδρασης.

Δικτύωση - Ο Τρόπος είναι το Μήνυμα

Το όνομα *Old Boys Network* δήλωνε σαφώς τη μορφή του οργανισμού μας: το δίκτυο. Το σύνθημα μας «Ο Τρόπος είναι το Μήνυμα - ο Κώδικας είναι η Συλλογικότητα» πρότεινε να δοθεί έμφαση στη διαδικασία και σε μια αναγνώριση του πώς γίνονται τα πράγματα. Στη δεκαετία του 1990 ο όρος *δίκτυο* αντιηκούσε ως μη-ιεραρχική επικοινωνία, με διανεμημένες σχέσεις που συνυφαίνονται μυστηριωδώς για να δημιουργήσουν μια ανθεκτική υφή, όσο ρευστή και δυναμική και, αν μη τι άλλο, με την ικανότητα να προκαλούν και να υπονομεύουν άκαμπτες και ιεραρχικές δομές εξουσίας. Ταυτόχρονα, παρέμεινε μια μορφή που ήταν απροσδιόριστη και επιρρεπής στη συσκότιση, και σε συνδυασμό με πολιτικές υποθέσεις μπορούσε να τροφοδοτήσει υποψίες.

413 Old Boys Network (2016) *The 100 Anti-Theses*. Ανακτήθηκε από: <http://www.obn.org/cfundef/100antitheses.html>.

414 Old Boys Network (2016) *OBN Projects*. Ανακτήθηκε από: http://obn.org/inhalt_index.html.

Ορισμένες επίσημες πτυχές του οργανισμού μας, παρ' όλα αυτά, καθορίστηκαν με σαφήνεια και εξαρτιόνταν από καθορισμένους κανόνες. Για όλες τις δημόσιες εμφανίσεις, για παράδειγμα, είχαμε συμφωνήσει ότι τουλάχιστον τρία Old Boys θα έπρεπε να παρουσιάσουν το δίκτυο και να επιτελούν τις θεμελιώδεις αρχές της διαφοράς και της διαφωνίας παρέχοντας τρεις διαφορετικές οπτικές γωνίες πάνω σε ένα ίδιο θέμα.

Άλλες πτυχές του οργανισμού μας παρέμεναν αφανής, ιδίως εκείνες που αφορούσαν τις εσωτερικές δομές και τους τρόπους λήψης αποφάσεων. Πιστεύω ότι η ασάφεια σχετικά με το ποιος και τι πραγματικά ήταν το OBN και πώς λειτουργήσε ενίσχυσε μια ορισμένη αδιαφάνεια που τελικά αύξησε τη δημοτικότητα του.

Το αν και το πώς το Old Boys Network τελικά επεκτάθηκε και ξεπέρασε προγενέστερες θεωρίες και πρακτικές του κυβερνοφεμινισμού είναι αντικείμενο που απαιτεί ακόμη διεξοδική έρευνα. Με την άρνηση μας να εργαστούμε προς έναν μοναδικό γενικό ορισμό του κυβερνοφεμινισμού προέκυψε η εξάπλωση πολλών ατομικών προσεγγίσεων, κάποιων που αναφέρονται σε προηγούμενες θεωρίες, άλλων που συντάσσουν νέες θεωρίες ή που εφευρίσκουν νέες μορφές θεωρίας και πρακτικής. Το πεδίο των συνεισφορών ήταν ευρύ και περιλάμβανε, ενδεικτικά, τις απaráκαμπτες πολιτικές της ταυτότητας και του σώματος, καθώς και ζητήματα εκπροσώπησης στον κυβερνοχώρο, αλλά και φεμινιστική ιστορία, τη δημιουργία ασφαλών χώρων όπως λίστες αλληλογραφίας, πάρτι γευμάτων, εργαστήρια, ψηφιακά πολιτικά δικαιώματα, θέματα απορρήτου και ασφάλειας, ελεύθερο λογισμικό, άυλη εργασία, συνθήκες εργασίας στον τομέα του υλικού εξοπλισμού [hardware], τις συνέπειες των ιατροστρατιωτικών συγκροτημάτων, το χάκινγκ ως μεθοδολογία, την καλλιτεχνική κατασκοπεία, τις καλλιτεχνικές χρήσεις και καταχρήσεις δεδομένων όπως το DJing, το ρεμικζάρισμα [remixing] και το σαμπλάρισμα [sampling], τις συγκρούσεις σχετικά με την πνευματική ιδιοκτησία και το ρεαλισμό των πολιτικών για την ισότητα των φύλων στη βιομηχανία της πληροφορικής και την κουλτούρα των παιχνιδιών. Τέλος, αξίζει να αναφερθεί ότι περιλάμβανε τη δημιουργία του ίδιου του κυβερνοφεμινιστικού δικτύου.

Η δουλειά με το Old Boys Network ήταν μια σαρωτική εμπειρία. Υπήρχε μια ατμόσφαιρα για κάτι διαφορετικό και ήμασταν ακριβώς στο κέντρο της. Το τι θα εισήγαγαν στον κόσμο οι τεχνολογίες ψηφιακού δικτύου, πώς θα άλλαζαν την καθημερινή μας ζωή, πώς θα διεύρυναν την πρόσβαση μας στην πληροφόρηση και στην επικοινωνία, ενώ παράλληλα θα μετατρέπονταν σε μέσο απρόβλεπτου ελέγχου και εκμετάλλευσης δεν ήταν παρά καθαρή εικασία εκείνη την εποχή. Σίγουρα ήταν συναρπαστικό να συμμετέχω σε ένα τόσο πρώιμο στάδιο.

Υπάρχοντας στον Κόσμο με Άλλους

Δημιουργώντας χώρους και καταστάσεις στις οποίες διαφορετικές προσεγγίσεις θα μπορούσαν να συνδεθούν και να συζητηθούν, το OBN παρέιχε το σκηνικό και τις συνθήκες πλαισίωσης χρησιμοποιώντας τη δηλωμένη αμφισημία του όρου κυβερνοφεμινισμός ως σημείο εκκίνησης για πειραματισμό. Στην ίδια κατεύθυνση, το δίκτυο μας θα μπορούσε απλώς να γίνει κατανοητό ως μια μορφή οργάνωσης, μια μορφή οργανώνεσθαι ή ένας τρόπος αυτο-οργάνωσης εντός ή παραλλήλως των παραδοσιακών ιεραρχικών συστημάτων της ακαδημίας και του κόσμου της τέχνης. Η Verena Kuni υπέδειξε αυτή τη διάσταση, συζητώντας τις αναδυόμενες ευκαιρίες που προσφέρουν οι νέες τεχνολογίες για «φεμινιστική δικτύωση» σε έναν ανδροκρατούμενο

καλλιτεχνικό κόσμο.⁴¹⁵ Οι σκέψεις της προσανατολίζονται σε μεγάλο βαθμό στις ευκαιρίες καριέρας σε αυτό το πλαίσιο - κάτι που πρέπει να γίνει μία από τις κεντρικές πτυχές όλων των δραστηριοτήτων φύλου και τεχνολογίας στο πλαίσιο του φιλελεύθερου φεμινισμού. Το όνομα *Old Boys Network* πραγματικά ενθαρρύνει μια τέτοια κατανόηση. Αναφέρεται στο ανεπίσημο σύστημα αμοιβαίας υποστήριξης -συνηθισμένο μέσα στις ελίτ λευκών αρσενικών - παρωδώντας ακριβώς αυτή τη σημαντική μορφή αόρατων δομών εξουσίας χωρίς απαραίτητα να αποκλείει τη στόχευση σε μια παρόμοια μορφή αμοιβαίας υποστήριξης. Δεν θέλω να καταρρίψω το πόσο σχετική είναι μια τέτοια προσέγγιση, αν και, όπως το κατανοώ, διακυβεύονταν πολλά περισσότερα.

Ο Manuel Castells έχει προτείνει τον όρο *δικτυωμένη ατομικότητα* για ένα εξελισσόμενο κοινωνικό μοτίβο που επέτρεπε στα άτομα να σχηματίσουν «εικονικές κοινότητες εντός και εκτός σύνδεσης» με βάση τα ενδιαφέροντα, τις αξίες, τις συγγένειες και τα πρότζεκτ τους.⁴¹⁶ Αυτό που προσπαθεί να συλλάβει αυτός ο όρος είναι κάτι περισσότερο από έναν μόνο τρόπο οργανώνεσθαι. Πρόκειται για τη διάλυση της παλιάς διχοτόμησης μεταξύ του ατόμου και της συλλογικότητας/κοινότητας ώστε να επιτευχθούν περισσότερα από μια συλλογή απλώς μεμονωμένων ατόμων: μια νέα μορφή του να υπάρχουν στον κόσμο με άλλους. Ένα βασικό χαρακτηριστικό ώστε να συμβεί αυτή η πολιτισμική μετατόπιση είναι, σύμφωνα με τον Castells, η τεχνολογική υποδομή στην οποία βασίζεται: το διαδίκτυο. Παρ' όλο που οι νέες μορφές κοινωνικότητας του Castells πηγάζουν ευθέως από αυτό που περιγράφεται ως μια ουσιαστικά θετική τεχνολογική ανάπτυξη, αντίστοιχη με τους τεχνο-αιτιοκρατικούς ισχυρισμούς της Plant και άλλων, ωστόσο έχουν ανοίξει ένα νέο χώρο για να σκεφτούμε τη συλλογική δράση.

Με τη διαφορετική του αντίληψη για το «δικτυωμένο άτομο», ο Kristóf Nyíri πηγαίνει ένα βήμα παραπέρα και μιλάει για ένα νέο τύπο προσωπικότητας που αναδύεται στα δίκτυα: «το άτομο του δικτύου είναι το πρόσωπο που επανεντάσσεται στη συλλογική σκέψη της κοινωνίας, ύστερα από αιώνες σχετικής απομόνωσης που επέφερε ο έντυπος τύπος - το άτομο του οποίου το μυαλό διαμεσολαβείται ξεκάθαρα, για άλλη μια φορά, από τα μυαλά εκείνων που αποτελούν τη μικρή ή μεγάλη κοινότητά της/του» (διαδικτυακά).⁴¹⁷ Σε αντίθεση με τις έννοιες της δικτυωμένης ατομικότητας όπως αναπτύχθηκαν από τον Castells και άλλους, η δικτύωση σύμφωνα με τον Nyíri σημαίνει πολύ περισσότερα από τη γέννηση νέων μορφών κοινωνικότητας: επηρεάζει βαθιά τις έννοιες της υποκειμενικότητας και συνεπώς της συλλογικής εμπρόθετης δράσης.

Δεν προκαλεί έκπληξη το γεγονός ότι τα δίκτυα ως χώρος και η δικτύωση ως δραστηριότητα έγιναν δημοφιλή στις φεμινίστριες. Οι υποσχέσεις που περιέχονται σε αυτά τα παραδείγματα συνάντησαν τη φεμινιστική κριτική του ανδρικού ατόμου ως

415 Kuni, V. (2000). Ganz automatisch ein Genie? Cyberfeministische Vernetzung und die schöne Kunst, Karriere zu machen. Στο S. Haase (επιμ.). *Musen, Mythen, Markt*. Jahrbuch VIII, Berlin: Hochschule der Künste Berlin, σσ. 41-50.

416 Castells, M. (1996). *The Rise of the Network Society*. Oxford: Wiley-Blackwell.

417 Nyíri, K. (2008). The Networked Mind. *Studies in East European Thought*, 60 (1/2), σσ. 149-158. <https://www.jstor.org/stable/i40015014>

τη ρίζα της υποκειμενικότητας. Ήταν μέρος του ενθουσιασμού μέσα και γύρω από το OBN το ότι είχαμε την ευκαιρία να πειραματιστούμε με τέτοιες αναδυόμενες μορφές - όχι μόνο εντός και μέσω των ατομικών μας εκφράσεων, αλλά και στον τρόπο που ήμασταν συνδεδεμένες. Το σάιμποργκ της Haraway είχε δώσει την έμπνευση για αυτή τη νέα συνθήκη του να υπάρχουμε στον κόσμο ως αλληλοσυνδεδεμένες υποκειμενικότητες. Αυτός είναι ίσως ο λόγος για τον οποίο είναι τόσο δύσκολο να κατανοήσουμε το OBN από μια τωρινή οπτική. Η ιστοσελίδα είναι ένα αρχείο που περιέχει καταγραφές πολλών δραστηριοτήτων μας αλλά δύσκολα μπορεί να επικοινωνήσει αυτό το πνεύμα τού να είσαι δικτυωμένη. Η προσπάθεια διερεύνησης της φύσης του OBN και αξιολόγησης του πολιτικού της αντίκτυπου θα απαιτούσε μια διεξοδική κοινωνιολογική έρευνα η οποία να περιλαμβάνει όχι μόνο να διαβάσεις τα κείμενα και να δεις τις εικόνες που δημοσιεύτηκαν στον ιστότοπο - και όχι μόνο μία από τις οπτικές. Σε κάθε περίπτωση, ο χρόνος λειτουργίας του OBN ήταν μια περίοδος συλλογικής φεμινιστικής δράσης στην οποία παρείχαμε τη θεμελιακή δομή.

Το OBN μαζί με πολλές άλλες ομάδες και πρωτοβουλίες ανήκε στο πλαίσιο της διαδικτυακής κουλτούρας της δεκαετίας του 1990. Ιδέες όπως το *Netzkritik* (κριτική του διαδικτύου), τα τακτικά μέσα [tactical media], η διαδικτυακή τέχνη [net art] και ο χακτιβισμός, σχεδιάστηκαν και εξετάστηκαν σε μικρές εξειδικευμένες ομάδες των οποίων η κριτική αντιπαράθεση σχετικά με τις, τότε, νέες τεχνολογίες της εποχής ήταν χαρακτηριστική· όλα αυτά μαζί δημιούργησαν ένα ετερόκλητο αλλά δικτυωμένο περιβάλλον που εμπνεύστηκε πολλά από την κουλτούρα των χάκερ.⁴¹⁸

Επόμενη Στάση μετά την Ουτοπία

Στην επόμενη δεκαετία μετά το τέλος του OBN το νόημα περί «ψηφιακής κουλτούρας», ως μια υποκουλτούρα και τομέας εξειδίκευσης, έχει μετατοπιστεί και τείνει να γίνει γενικευμένη κοινωνική κατάσταση. Τα ψηφιακά δικτυωμένα μέσα όχι μόνο επηρεάζουν ουσιαστικά όλους τους τομείς της ζωής, αλλά εγγράφουν ακατάπαυστα την ίδια την επιχειρησιακή λογική της δικτυωμένης επικοινωνίας όλο και πιο βαθιά σε όλες τις πτυχές της κοινωνικής οργάνωσης και της ανθρώπινης εμπειρίας, και αυτό εγείρει άπειρες έρευνες στον τομέα της κοινωνικής επιστήμης και της πολιτισμικής θεωρίας. Κάτι που είχε μια πλήρως σοκαριστική επίδραση σε αυτές τις ευρύτερες κοινωνικές αναταραχές ήταν οι αποκαλύψεις του Edward Snowden το 2013. Η έννοια του Deleuze για την «κοινωνία του ελέγχου», η οποία έχει στοιχειώσει τη διαδικτυακή κουλτούρα από τις απαρχές της, τελικά ήρθε με φόρα στο προσκήνιο, όπως άλλωστε έγινε προφανές με τον Snowden.⁴¹⁹ Έχει γίνει τρομερά δύσκολο να αρνηθούμε πως

418 Αν και ήταν μέρος της αυτογνωσίας της κριτικής διαδικτυακής κουλτούρας το να αποδομεί την τεχνολογία βάσει των κοινωνικών και πολιτικών τους συνεπειών, αφέθηκε στους «xperts» να αντιμετωπίσουν ζητήματα που σχετίζονται με το φύλο. Ο ρόλος του κυβερνοφεμινισμού και άλλων τεchnοφεμινισμών μέσα σε αυτές τις υποκουλτούρες είναι ένα άλλο ζήτημα που αξίζει να εξεταστεί και θα αποτελούσε ένα κείμενο από μόνο του.

419 Deleuze, G. (1992). Postscript on the Societies of Control. *October*, 59, σσ. 3-7. <https://www.jstor.org/stable/778828>

η ίδια αυτή τεχνολογία που υπήρξε ο λόγος για να ονειρευόμαστε νέες μορφές πολιτικής ενδυνάμωσης τώρα πλέον έχει μετατραπεί σε μέσο εμπειριστατωμένης εταιρικής και κυβερνητικής παρακολούθησης και ελέγχου - για όλους. Κάποτε, το δίκτυο και το δικτυωμένο άτομο ενσάρκωναν νέες μορφές αντίστασης, πλέον, έχουν γίνει η βάση για νέες μορφές εκμετάλλευσης και καταπίεσης.

Η Rosi Braidotti, ήδη από το 1996, είχε χαλάσει τους εορτασμούς γράφοντας ότι η μεγάλη κλίμακα με την οποία ψηφιοποιείται η κοινωνία θα οδηγούσε κυρίως σε ένα αυξανόμενο «έμφυλο χάσμα»: «Όλη η συζήτηση για έναν ολοκαίνουργιο τηλεματικό κόσμο κρύβει τη συνεχώς αυξανόμενη πόλωση των πόρων και των μέσων, στα οποία οι γυναίκες είναι οι επί το πλείστον ηττημένες. Επομένως, υπάρχει ισχυρή ένδειξη ότι η αλλαγή των συμβατικών ορίων μεταξύ των φύλων και ο πολλαπλασιασμός των διαφορών, όλων των ειδών, εξαιτίας των νέων τεχνολογιών δεν θα είναι τόσο απελευθερωτική όσο οι κυβερνο-καλλιτέχνες και οι εξαρτημένοι του διαδικτύου θα μας ήθελαν να πιστεύουμε».⁴²⁰ Η θεωρία της Braidotti δεν ήταν εν γένει απαξιοτική προς τον κυβερνοφεμινισμό, αντιθέτως, έφτασε πιο κοντά στη σύγχρονη πραγματικότητα συμπεριλαμβάνοντας στις εικασίες της τις υλιστικές και κοινωνικο-οικονομικές διαστάσεις.

Ένας ρεαλιστικός έλεγχος σε αυτό που πραγματικά συμβαίνει σήμερα σχετικά με το φύλο και την τεχνολογία δεν μας δίνει κανέναν λόγο για αισιοδοξία. Όπως έχουν δείξει διάφορες μελέτες και επισκοπήσεις ερευνών, οι μη-λευκές/ μη-αρσενικές/ μη-ετεροφυλόφιλες εξακολουθούν σε μεγάλο βαθμό να αποκλείονται από τη δημιουργία της ίδιας της τεχνολογίας που διαμορφώνει τόσο εμάς όσο και τους τρόπους που αλληλεπιδρούμε με τον κόσμο.⁴²¹ Οι δε αυτοαποκαλούμενες τεχνικές αντεργκράουντ όπως το FLOSS (Free Libre Open Source Software), η σκηνή των χάκερ ή οι χακτιβιστικές κουλτούρες προβλέπουν ένα ακόμα πιο σοκαριστικό σενάριο.⁴²²

Έχοντας φτάσει στον 21ο αιώνα οφείλουμε να αναρωτηθούμε τι έχει συμβεί στον κυβερνοφεμινισμό και στις άλλες τεχνο-φεμινιστικές επιδιώξεις. Είναι περιττό να πούμε ότι υπό το φως των πρόσφατων εξελίξεων φαίνονται, στην καλύτερη των περιπτώσεων, αφελείς. Η φαλλική εξουσία του Big Daddy Mainframe δεν είναι μόνο η ανώτατη κυριαρχία αλλά και αυτή που διαρκώς επεκτείνεται. Το δικό μου επιχείρημα είναι πως για να αντιμετωπίσουμε τις τρέχουσες προκλήσεις από μια φεμινιστική σκο-

Deleuze, G. (2001). *Η κοινωνία του ελέγχου* (μτφ. Π. Καλαμαράς). Αθήνα: Ελευθεριακή Κουλτούρα.

420 Braidotti, R. (1996). Cyberfeminism with a Difference, *New Formations*, 29, σσ.9-25. Ανακτήθηκε από: <https://rosibraidotti.com/publications/cyberfeminism-with-a-difference-2/>.

421 Στατιστικές επισκοπήσεις υπάρχουν εδώ: "The state of women in technology: 15 data points you should know," (2014) Διαθέσιμο στο <http://www.techrepublic.com/article/the-state-of-women-in-technology-15-data-points-you-should-know/> και "The Stats On Women In Tech Are Actually Getting Worse," (2015) Διαθέσιμο στο http://www.huffingtonpost.com/2015/03/27/women-in-tech_n_6955940.html.

422 Τα ακριβή στοιχεία για τη σκηνή των χάκερ και των χακτιβιστών δεν είναι διαθέσιμα για προφανείς λόγους. Οι πρόσφατες επισκοπήσεις σχετικά με την ανάπτυξη ελεύθερου λογισμικού, δείχνουν διαφορετικά στοιχεία για τις γυναίκες στο εργατικό δυναμικό, που κυμαίνονται από δύο τοις εκατό έως έντεκα τοις εκατό. Περισσότερα διαθέσιμα εδώ: <http://floss2013.libresoft.es/results.en.html> (Ανακτήθηκε 27 Απριλίου 2016).

πιά είναι επιτακτικό να επανεξετάσουμε και να αξιολογήσουμε κριτικά τους κυβερνο-φεμινισμούς της δεκαετίας του 1990 εντός της ίδιας τους της πολυπλοκότητας. Πρέπει να καταλάβουμε ποιες πτυχές ήταν προσαρμοσμένες στην εποχή της σύλληψης τους και ποιες πτυχές εξακολουθούν να έχουν τη δυνατότητα να παρέχουν έγκυρες αναφορές για μια σύγχρονη σκέψη. Υπάρχει η ανάγκη περισσότερο από ποτέ για τεχνο-φεμινιστική θεωρία και πρακτική και πρέπει να μάθουμε από το παρελθόν αντί να ενδώσουμε στη νοσταλγία - ή στην άγνοια.⁴²³

Νέες Διαστάσεις

Όπως επισήμανε η Wajcman αλλά και πολλές άλλες τεχνο-φεμινίστριες θεωρητικοί, η τεχνολογία είναι μια κοινωνική κατασκευή από μόνη της - μια κουλτούρα - και επομένως μπορεί να υποστεί μεταμόρφωση.⁴²⁴ Η τεχνολογία μπορεί να είναι ένα σύστημα που αναπαράγει εξουσία - ενισχύοντας έτσι ιεραρχικές κατηγορίες, όπως φύλο, φυλή και τάξη - αλλά όχι με αιτιοκρατικό τρόπο. «Αντί να αντιμετωπίζουμε τα τεχνητά αντικείμενα ως κάτι ουδέτερο ή χωρίς αξία, οι κοινωνικές σχέσεις πραγματώνονται σε εργαλεία και τεχνικές», το οποίο επιτρέπει το αντίστροφο. Μόνο οι πιο συμπεριληπτικές και ποικιλόμορφες τεχνο-κουλτούρες φέρουν τη δυνατότητα μετασχηματισμού της τεχνολογίας.⁴²⁵ Αυτή η αλλαγή προοπτικής επιτρέπει στις κοινωνικές δυναμικές γύρω από την τεχνολογία να μεταβάλλονται, όπως επίσης και είναι αυτή που έχει προσφέρει έναν νέο χώρο για παρεμβάσεις.

Οι τεχνο-κουλτούρες με κριτική και έμφυλη αντίληψη παίρνουν ως αφετηρία το εξής: τη δημιουργία ποικιλομορφίας λαμβάνοντας υπόψη τις κοινωνικές πραγματικότητες των μη λευκών/μη αρσενικών/μη ετεροφυλόφιλων στη χρήση και στην ανάπτυξη της τεχνολογίας. Όπως περιγράφηκε αλλού, διαθεματικές τεχνο-φεμινιστικές δράσεις υπάρχουν, όμως το πεδίο είναι ευρέως διασκορπισμένο.⁴²⁶ Η αντίληψη της τεχνολογίας ως μιας διαδικασίας εμφυλοποίησης καθώς και ως εμφυλοποιημένου χώρου απαιτεί την αποσταθεροποίηση συμβατικών έμφυλων διαφορών μέσω της αμφισβήτησης και της αναμόρφωσης της ίδιας της τεχνολογίας. Αυτό ονομάστηκε επίσης «(επανα)πολιτικοποίηση της χρήσης, του σχεδιασμού και της ανάπτυξης της τεχνολογίας για τους σκοπούς του φεμινισμού και της κοινωνικής δικαιοσύνης» από τους διοργανωτές της εκδήλωσης TransHackFeminist Event, το 2014,

423 Παραδείγματα πρόσφατων, αρκετά μη κριτικών ανασκοπήσεων στον κυβερνοφεμινισμό μπορούν να βρεθούν στα: Peteranderl, S. (2015, Ιούνιος 2). Die Pionierinnen des Cyberfeminismus sagen den Tech-Cowboys den Kampf an. WIRED Germany, Ανακτήθηκε από: <https://www.wired.de/collection/life/das-cyberfeminismus-kollektiv-vns-matrix-macht-eine-kampfansage>. Evans, C. L. (2014, Νοέμβριος 20). We are the Future Cunt: Cyberfeminism in the 90s. *Motherboard*. Ανακτήθηκε από: <http://motherboard.vice.com/read/we-are-the-future-cunt-cyberfeminism-in-the-90s>. Άλλοι απλοποιούν λανθασμένα τον κυβερνοφεμινισμό σε μια προσπάθεια να αρνηθούν εντελώς τη σημασία του, όπως στο Armen Avanesian, A. (2015). *dea ex machine*. Berlin: merve.

424 Wajcman, J. (2010). Feminist theories of technology. *Cambridge Journal of Economics*, 34, σσ. 143-152. <https://doi.org/10.1093/cje/ben057>

425 ό.π., σ. 147.

426 Sollfrank, C. (2016). Gender and Technology Trouble. Στο D. Garcia & E. Kluitenberg (επιμ.). *Tactical Media Anthology*. Cambridge, MA: MIT Press.

στην Ισπανία.⁴²⁷ Αυτό το χαλαρό πλαίσιο το οποίο οργανώνεται μέσω διαφορετικών λιστών αλληλογραφίας προωθεί και εφαρμόζει διάφορες τακτικές και στρατηγικές, και εκτείνεται από κουίρ-τρανς-φεμινιστικούς χώρους χάκερ έως τα hack-a-thons και τα crypto party, και έχει επίσης συντάξει συλλογικά ένα εξαιρετικά κατανοητό εγχειρίδιο που συνδυάζει την τεχνογνωσία μιας ευρείας κοινότητας ακτιβιστών από όλο τον κόσμο.⁴²⁸ Οι συγγραφείς παρέχουν λεπτομερή τεχνική γνώση, αλλά τονίζουν επίσης τη σημασία της καλλιέργειας πολιτικής συνείδησης, της συλλογικής δράσης και της αλληλεγγύης. Οι βασικές στρατηγικές που συζητούνται και εφαρμόζονται είναι η διαμόρφωση και η εφαρμογή κωδικών δεοντολογίας για μικτά περιβάλλοντα και η καθιέρωση ασφαλών χώρων.⁴²⁹ Επίσης, το εγχειρίδιο περιλαμβάνει διάφορα ζητήματα απορρήτου και ασφάλειας με στοιχεία όπως η αξιολόγηση των ψηφιακών ιχνών κάποιου, η δημιουργία και διαχείριση πολλαπλών διαδικτυακών ταυτοτήτων, η διασφάλιση ανώνυμων συνδέσεων και διαδικτυακής επικοινωνίας, η δημιουργία εργαλείων και πλατφορμών για συνεργασία, ο ασφαλής χειρισμός δεδομένων, καθώς και συμβουλές για πώς αντιμετωπίζουμε τα τρολς ώστε να ανακτήσουμε τον έλεγχο, τουλάχιστον σε κάποιο βαθμό, των τεχνολογιών που χρησιμοποιούμε καθημερινά. Χωρίς αμφιβολία, οι πρακτικές που περιγράφονται στο εγχειρίδιο είναι τα στοιχειώδη για την τεχνική ενδυνάμωση, αλλά καθίσταται επίσης σαφές ότι τα προβλήματα - της ανισότητας των φύλων καθώς και της επιτήρησης και του ελέγχου - δεν μπορούν να επιλυθούν μόνο με τεχνικά μέτρα. Όπως ακριβώς η ισότητα των φύλων δεν μπορεί να σφυρηλατηθεί με το κλικ του ποντικιού, όπως οραματίστηκαν ορισμένες πρώιμες τεχνο-φεμινίστριες, έτσι και η χρήση εργαλείων κρυπτογράφησης δεν θα είναι η λύση που θα εξασφαλίσει τη μαζική επικοινωνία. Πρώτον, τα επιχειρηματικά μοντέλα μαζικής επικοινωνίας εξαρτώνται σε μεγάλο βαθμό από τη συλλογή ιδιωτικών δεδομένων και έτσι θα παραμείνουν,⁴³⁰ και, δεύτερον, η χρήση κρυπτογράφησης εξακολουθεί να απαιτεί εξειδικευμένες γνώσεις που δεν είναι εύκολα διαθέσιμες σε όλους. Ενώ το εγχειρίδιο είναι ένα εξαιρετικό παράδειγμα τεχνο-φεμινιστικού μοιράσματος γνώσεων, οι τεχνικές που περιλαμβάνει δύσκολα ξεπερνούν την ιδέα της ψηφιακής αυτοάμυνας· παρουσιάζει μεν μερικές στρατηγικές αντεπίθεσης, αποτυπώνει δε την έλλειψη ουτοπικών ιδεών.

Σε αντίθεση με τη δεκαετία του 1990, τότε που ο κυβερνοφεμινισμός αποτελούσε έναν ισχυρό όρο αναφοράς για τις διαφορετικές τεχνο-φεμινιστικές προσεγγίσεις της εποχής, το πεδίο σήμερα είναι πιο διαιρεμένο και περίπλοκο. Το προαναφερθέν πλαίσιο του TransHackFeminist, για παράδειγμα, είναι ένα πλήρως ακτιβιστικό πλαίσιο που δραστηριοποιείται και στον παγκόσμιο Νότο. Υπάρχουν λίγες συνδέσεις αυτής

427 Η ιστοσελίδα του τρέχοντος πρότζεκτ: <https://transhackfeminist.noblogs.org/>.

428 Το εγχειρίδιο είναι διαθέσιμο στα αγγλικά και στα ισπανικά και έχει δημιουργηθεί και εκδοθεί μέσω της Tactical Tech Collective (2015) Zen and the art of making tech work for you. Ανακτήθηκε από: https://gendersec.tacticaltech.org/wiki/index.php/Complete_manual#/Introduction.

429 Η έννοια του ασφαλούς χώρου περιγράφεται εδώ: GeekFeminismWiki, http://geekfeminism.wikia.com/wiki/Safe_space

430 Ο Dmytri Kleiner αναπτύσσει αυτές τις αλληλοσυσχετίσεις στο (2015) Hackers can't solve Surveillance. Ανακτήθηκε από: <http://www.dmytri.info/hackers-cant-solve-surveillance/>

της ακτιβιστικής κοινότητας με τον κόσμο της τέχνης ή με θεωρητικές του πολιτισμού και της πολιτικής, γι' αυτό και οι αρκετά φιλόδοξες και διαφοροποιημένες ανησυχίες τους δεν επικοινωνούνται σε ένα ευρύτερο κοινό. Αν και θεωρητικά συμπεριληπτικό, το πεδίο φαίνεται να περιορίζεται σε μια υποκοουλτούρα.

Η διαδοχή του κυβερνοφεμινισμού στον κόσμο της τέχνης αφορά κυρίως τις ανα-παραστατικές επιφάνειες του παγκόσμιου δικτύου [World Wide Web], των μέσων κοινωνικής δικτύωσης και της κουλτούρας των παιχνιδιών, και αποφεύγει να συζητήσει τις πολυπλοκότητες των πολιτικών του φύλου και της τεχνολογίας - πόσο μάλλον να έρθει σε κριτική αντιπαράθεση με τον υπερβολικά ιεραρχικό και πατριαρχικό κόσμο της τέχνης. Και ενώ η έννοια του μετα-φύλου [post-gender] κάποτε ήταν ένας πολλά υποσχόμενος πόλος έλξης, τα σημάδια δείχνουν ότι τα παλιά έμφυλα στερεότυπα ενισχύονται.⁴³¹ Ο πυρετός του σάιμποργκ τελείωσε και μαζί του τα όνειρα να υπερβούμε το σώμα και να γίνουμε μετάνθρωποι. Αυτό που κάποτε προκάλεσε απελευθερωτικές φαντασιώσεις για τη σχέση της τεχνολογίας και των υποκειμενικών ευαισθησιών, και για τη σχέση μεταξύ αυτονομίας και ετερονομίας, έχει πλέον εκφυλιστεί σε ένα σύμβολο για την αφομοίωση των πρώην αντικουλτούρων μέσω της ανίερης συμμαχίας κεφαλαίου και τεχνο-επιστήμης. Η συνθήκη της «δικτύωσης» έχει χάσει τη γοητεία της για τα «διαιερέτα άτομα» [dividual individuals] της κοινωνίας ελέγχου, τα οποία, αντιθέτως, κρατούν τους εαυτούς τους απασχολημένους με το να εφευρίσκουν στρατηγικές απόδρασης.⁴³²

Το ερώτημα που ανακύπτει είναι: σε ποιο επίπεδο μπορεί να γίνει αντιληπτή μια νέα τεχνο-φεμινιστική ατζέντα η οποία να λαμβάνει υπόψη της ριζοσπαστικούς, κουίρ, τρανς, φεμινιστικούς και τεχνο-ακτιβισμούς, ως ένα παράδειγμα συγκεκριμένης δράσης, ενώ ταυτόχρονα να κάνει χρήση των πόρων και των δυνατοτήτων που προσφέρονται από τη θεωρία και την καλλιτεχνική πρακτική; Η Ξενοφεμινιστική ομάδα Laboria Cuboniks, μια συλλογικότητα που εμφανίστηκε το 2014, ζητά ακριβώς μια τέτοια πολιτική χειραφέτησης που θα συνδέει τοπικές πολιτικές άμεσης δράσης με ένα είδος αναρριχώμενης θεωρίας ικανής να αντιμετωπίσει αφαιρετικά παγκόσμια συστήματα αδικίας: «Το να διελαύνεις ανάμεσα σε τέτοιες κλίμακες - μεταξύ του χειροπιαστού εδώ και τώρα, και της άπιαστης, κι όμως πιθανής θεωρίας - είναι απαραίτητη προϋπόθεση για την χειραφετητική πολιτική του 21ου αιώνα, που περιλαμβάνει μια διευρυμένη αντίληψη του “συγκεκριμένου”, του “ειδικού” και της “τοποθέτησης”».⁴³³

Μέχρι στιγμής, ωστόσο, ο Ξενοφεμινισμός παραμένει «το κάλεσμα για» μια τόσο καινοτόμα θεωρία.

431 Ένα καλό παράδειγμα φαίνεται να είναι η νέα επιθυμία για αυθεντικότητα όπως ενσαρκώθηκε, για παράδειγμα, από τα κορίτσια «που κλαίνε στην κάμερα», όπως έχει γραφτεί στο: Burke, S. (2016, Μάιος 17). *Crying on Camera: 'fourth-wave feminism' and the threat of commodification*. *UX: Art+Tech*, SFMoMA, Ανακτήθηκε από: <http://openspace.sfmoma.org/2016/05/crying-on-camera-fourth-wave-feminism-and-the-threat-of-commodification/>

432 Deleuze (1992), *ό.π.*, σ. 5.

433 Laboria Cuboniks (2014). *Xenofeminism—A Politics for Alienation*. Ανακτήθηκε από: <http://www.laboriacuboniks.net/>.

Laboria Cuboniks (2019) *Το μανιφέστο του ξενοφεμινισμού - Μια πολιτική για την αλλοτρίωση* (μτφ. Α. Δημητρίου). Αθήνα: Τοποβόρος.

Αυτό με επαναφέρει στην εισαγωγική δήλωση της Donna Haraway που αναφέρεται στην αρχή αυτού του κειμένου, στην οποία καλεί τους αναγνώστες της να «βρουν έναν άλλο τόπο», ένα φανταστικό μέλλον από το οποίο μπορούμε να ξανασκεφτούμε το παρόν. Τι βλέπουμε στο παρόν μας που δεν μας αρέσει, που με αυτό δεν μπορούμε να ζήσουμε, που πρέπει να αλλάξει; Πώς θα έμοιαζε μια ιδανική μελλοντική κοινωνία/κόσμος; Αυτή η μετακίνηση προς ουτοπικούς συλλογισμούς μας φέρνει κοντά στη μυθοπλασία και στην επιστημονική φαντασία, ένα είδος που είναι δικαιολογημένα δημοφιλές μεταξύ των φεμινιστριών εδώ και πολύ καιρό. Η αναθεώρηση των έμφυλων σχέσεων είναι σίγουρα η πιο σημαντική πτυχή της φεμινιστικής επιστημονικής φαντασίας, αλλά πιστεύω ότι οι σύγχρονες τεχνο-φεμινιστικές ουτοπίες πρέπει να διευρυνθούν και να συμπεριλάβουν μια αναθεώρηση της τεχνολογίας με όρους εξάρτησης της από την καπιταλιστική λογική. Η αμφισβήτηση των παραδειγμάτων φύλου και τεχνολογίας δεν μπορεί να συμβεί αν δεν αμφισβητηθούν σοβαρά οι καπιταλιστικές αρχές της ανάπτυξης και της εκμετάλλευσης. Τότε είναι που ο τεχνο-φεμινισμός πρέπει να συναντήσει άλλα κοινωνικά κινήματα. Η ουτοπία θα είναι εκεί όσο την ψάχνουμε - μαζί. Ας ξεφορτωθούμε τα φιλελεύθερα φαντάσματα της Silicon Valley που δεν ξέρουν τίποτα παρά απληστία και ανταγωνισμό.

Ποιες είναι οι «δικές μας» εικόνες επιθυμίας; Ποιοι είναι οι «δικοί μας» κώδικες για την ελπίδα; Γιατί να μην επανενεργοποιήσουμε την κυβερνοφεμινιστική ειδικευση για το μέλλον; Μόνο συντάσσοντας τα οράματά μας μπορούμε να ξεπεράσουμε τις αντιφάσεις που παράγονται μέσα στην κοινωνία και να πλησιάσουμε αυτό που ούτε η θεωρία ούτε η πρακτική έχουν ακόμη πραγματώσει. Το πιο σημαντικό εργαλείο για να αντιταχούμε στις υπάρχουσες δομές δεν θα είναι η χρήση προηγμένης κρυπτο-τεχνολογίας, αλλά η χρήση της φαντασίας.

Αυτό το κείμενο είναι αφιερωμένο στην επί μακρόν κυβερνοφεμινίστρια συντρόφισσα στον αγώνα και φίλη μου Nathalie Magnan που πέθανε τον Οκτώβριο του 2016. Δεν θα την ξεχάσουμε ποτέ.

Σημείωση της συγγραφέα:

Το παρόν κείμενο εκδόθηκε πρώτη φορά στον συλλογικό τόμο *Across & Beyond – A Transmediale Reader on Post-digital Practices, Concepts and Institutions* [Δια μέσω & πέρα- Μια ανθολογία της *Transmediale* για τις μετά-ψηφικές πρακτικές, εννοιες και ιδρύματα] με εκδότες τους Ryan Bishop, Kristoffer Gansing, Jussi Parikka, Elvia Wilk (2016) Βερολίνο: Sternberg Press (σσ. 228 – 247).

ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΕΣ ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ ΓΙΑ ΤΟΝ ΟΙΚΟΦΕΜΙΝΙΣΜΟ

YAYO HERRERO

Μετάφραση: Ε. Γιαννοπούλου

Ο οικοφεμινισμός είναι ένα ρεύμα σκέψης και ένα κοινωνικό κίνημα που εξερου-νά τις συναντήσεις και τις πιθανές συνέργειες μεταξύ οικολογίας και φεμινισμού. Με αφετηρία αυτό τον διάλογο, φιλοδοξεί να μοιραστεί και να πολλαπλασιάσει τον εννοιολογικό και πολιτικό πλούτο και των δύο κινήματων, έτσι ώστε η ανάλυση προβλημάτων που το καθένα από αυτά αντιμετωπίζει ξεχωριστά να κερδίσει σε βάθος, πολυπλοκότητα και σαφήνεια.⁴³⁴ Είναι μια φιλοσοφία και μια πρακτική που υποστηρίζει ότι το οικονομικό και πολιτισμικό μοντέλο της Δύσης έχει αναπτυχθεί σε βάρος των υλικών και σχεσιακών βάσεων που συντηρούν τη ζωή και ότι «συγκροτήθηκε, συγκροτείται και συντηρείται μέσω της αποικιοποίησης των γυναικών, των “ξένων” λαών και των εδαφών τους, και της φύσης».⁴³⁵

Η πρώτη φορά που εμφανίζεται ο όρος *οικοφεμινισμός* είναι το 1974 με την έκδοση του βιβλίου *Féminisme ou la mort* [Φεμινισμός ή θάνατος], της Françoise D'Éauboune.⁴³⁶ Υποστηρίζει εκεί ότι υπάρχει βαθιά σχέση μεταξύ του υπερπληθυσμού, της ερήμωσης της φύσης και της ανδρικής κυριαρχίας και ότι για να βγούμε από το αυτοκτονικό σπειρωειδές παραγωγής και κατανάλωσης εφήμερων και επιφανειακών αντικειμένων, από την περιβαλλοντική καταστροφή και την αποξένωση από τον προσωπικό χρόνο, είναι αναγκαίο να θέσουμε υπό αμφισβήτηση τη σχέση μεταξύ των φύλων.⁴³⁷ Για την D'Éauboune, ο έλεγχος του σώματος είναι η αρχή

434 Puleo, A. (2011). *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Madrid: Cátedra.

435 Shiva, V. & Mies, M. (1997). *Ecofeminismo*. Barcelona: Icaria, σ. 128.

436 D'Éauboune, F. (2020). *Féminisme ou la mort*. Paris: Le Passager Clandestin.

437 Cavana, M.L., Puleo, A. Segura, C. (2004). *Mujeres y ecología: Historia, pensamiento y sociedad*. Madrid:Asociación Cultural Al-Mudayna.

του μη καταναλωτικού, οικολογικού και φεμινιστικού δρόμου.

Αυτός ο πρώτος οικοφεμινισμός δεν πυροδότησε ιδιαίτερο ενδιαφέρον στη Γαλλία, αλλά αντιθέτως βρήκε κάποιο αντίκτυπο στη Βόρεια Αμερική και στην Αυστραλία, για παράδειγμα στη δουλειά της Ynestra King, που πραγματοποιεί μια ενδιαφέρουσα ανάλυση των διαφορετικών και διασυνδεδεμένων σχέσεων κυριαρχίας και της ιστορικής θέσης των γυναικών σε σχέση με αυτήν την κυριαρχία.

Αντιστοίχως, κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του 1970 έλαβαν χώρα σε αρκετές χώρες της περιφέρειας δημόσιες εκδηλώσεις των γυναικών προς υπεράσπιση της ζωής. Η πιο εμβληματική ήταν αυτή του κινήματος Τσίπκο [Chirco movement]⁴³⁸ στην Ινδία. Αλλά και στον αγγλοσαξονικό κόσμο αναπτύχθηκαν ειρηνιστικές φεμινιστικές δράσεις εμπνευσμένες από τη σχέση μεταξύ γυναικών και υπεράσπισης της ζωής. Έτσι, για παράδειγμα, οι διαδηλώτριες του Greenham Common [Γκρήναμ Κόμμον]⁴³⁹ άσκησαν μεγάλη πίεση γύρω από τις βάσεις πυραύλων και τα κέντρα στρατιωτικής έρευνας, οργανώνοντας μη βίαιες δράσεις, όπως το πλέξιμο δικτυών με τα οποία έκλειναν τις εισόδους τροφοδοσίας.

Αυτά τα κινήματα προσέγγιζαν την προβληματική των σχέσεων μεταξύ των ανθρώπων και της φύσης από πολύ διαφορετικές οπτικές, γεννώντας διάφορα ρεύματα έτσι ώστε να μας υποχρεώνουν, σήμερα, να μιλάμε για οικοφεμινισμούς. Απλουστεύοντας πολύ την ποικιλία των οικοφεμινιστικών προτάσεων, θα μπορούσαμε να μιλήσουμε για δύο ρεύματα: τους ουσιοκρατικούς και τους κοστρουκτιβιστικούς οικοφεμινισμούς.⁴⁴⁰

Οι οικοφεμινισμοί ουσιοκρατικής κοπής, που αποκαλούνται, επίσης, κλασικοί, θεωρούν ότι οι γυναίκες, λόγω της ικανότητάς τους να γεννούν, βρίσκονται πιο κοντά στη φύση και τείνουν να την προστατεύουν. Αυτό το ρεύμα έχει μια γυναικοκεντρική και ουσιοκρατική οπτική, η οποία συνάντησε έντονες αντιδράσεις στον φεμινισμό της ισότητας, που αρνιόταν τη φυσική σύνδεση που είχε χρησιμοποιηθεί για να νομιμοποιήσει την καθυπόταξη των γυναικών στους άνδρες. Οι κλασικές οικοφεμινίστριες προσδίδουν ανώτερη αξία στις γυναίκες και στο «θηλυκό» και διεκδικούν μια «άγρια θηλυκότητα». Αντιμετωπίζουν τους άνδρες ως πολιτισμό, με

438 Κίνημα Τσίπκο [Chirco movement]: οικολογικό κίνημα που εμφανίστηκε στην Ινδία το 1972 και στο οποίο έπαιζαν καθοριστικό ρόλο οι γυναίκες, φτωχές αγρότισσες και μικροχειροτέχνιδες ως επί το πλείστον. Βασισμένο στις αρχές της μη βίαιης αντίστασης του Γκάντι, το κίνημα ενεργοποιήθηκε για την προστασία του φυσικού και αγροτικού περιβάλλοντος, ενώ εναντιώθηκε ιδιαίτερος στους γενητικά τροποποιημένους οργανισμούς. Η λέξη *Chirco* προέρχεται από τη γλώσσα χίντι και σημαίνει αγκαλιά.

439 Greenham Common Women's Peace Camp: πρόκειται για μια σειρά καταυλισμών διαμαρτυρίας με στόχο την εναντίωση στα πυρηνικά όπλα που αποθηκεύονταν στη βάση της Βασιλικής Αεροπορίας στο Greenham Common στην Αγγλία. Όταν κατάλαβαν πως οι πορείες δεν θα τους εξασφάλιζαν την προσοχή που χρειάζονταν, οι γυναίκες άρχισαν να μένουν στο Greenham Common συνεχίζοντας τη διαμαρτυρία τους. Ο πρώτος αποκλεισμός της βάσης έγινε το 1982 από διακόσιες πενήντα διαμαρτυρούμενες γυναίκες και κατά τη διάρκειά του συνελήφθησαν τριάντα τέσσερις και συνέβη ένας θάνατος. Ο καταυλισμός παρέμεινε ενεργός για δεκαεννέα χρόνια, μέχρι το 2000.

440 Cavana, M.L, Puleo, A. Segura, C. (2004). *Mujeres y ecología: Historia, pensamiento y sociedad*. Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna.

τη ρουσσική έννοια του πολιτισμού ως εκφυλισμού του αγαθού αγρίου. Αυτός ο οικοφεμινισμός παρουσιάζει έντονη μέριμνα για την πνευματικότητα και τον μυστικισμό και υπερασπίζεται την ιδέα της ανάκτησης μια πρωτόγονης μητριαρχίας.

Αυτός ο πρώτος οικοφεμινισμός θέτει υπό αμφισβήτηση τις ιεραρχίες που εγκαθιδρύει η δυτική διχοτομική σκέψη, δίνοντας εκ νέου αξία σε υποκείμενα που πριν ήταν απαξιωμένα: τη γυναίκα και τη φύση. Οι πρώτες οικοφεμινίστριες κατήγγειλαν τις συνέπειες της τεχνοεπιστήμης στην υγεία των γυναικών και ήρθαν αντιμέτωπες με τον μιλιταρισμό, την πυρηνικοποίηση και την περιβαλλοντική υποβάθμιση, ερμηνεύοντας όλα τα παραπάνω ως εκφράσεις μιας σεξιστικής κουλτούρας. Η Petra Kelly είναι μία από τις εκπροσώπους του.

Αυτόν τον πρώτο οικοφεμινισμό, τον κριτικό προς την ηγεμονική αρρενωπότητα, τον ακολούθησαν κι άλλα παραδείγματα, κυρίως από τον Νότο. Κάποια από αυτά θεωρούν τις γυναίκες φορείς του σεβασμού προς τη ζωή. Καταγγέλλουν τη δυτική «κακή ανάπτυξη» ως αιτία για τη φτώχεια των γυναικών και των ιθαγενών πληθυσμών, πρώτων θυμάτων της καταστροφής της φύσης. Σε αυτό το ευρύ ρεύμα συναντάμε τη Vandana Shiva, τη María Mies ή την Ivonne Guevara.

Μέσα από την κριτική στην ουσιοκρατία του κλασικού οικοφεμινισμού, αναδύεται ο κοστρουκτιβιστικός φεμινισμός. Από αυτή την οπτική γωνία, υποστηρίζεται ότι η στενή σχέση μεταξύ των γυναικών και της φύσης συνιστά κοινωνική κατασκευή. Η ανάθεση ρόλων και λειτουργιών, που απορρέει από την έμφυλη διαίρεση της εργασίας, την κατανομή της εξουσίας και της ιδιοκτησίας στις πατριαρχικές κοινωνίες, είναι αυτή που ξυπνά την ειδική οικολογική συνείδηση των γυναικών. Αυτός ο οικοφεμινισμός καταγγέλλει την καθυπόταξη της οικολογίας και των σχέσεων μεταξύ των ανθρώπων στην οικονομία και στην εμμονή της με τη μεγέθυνση.

Σε αυτή τη γραμμή σκέψης, η Bina Agarwal⁴⁴¹ υπογραμμίζει ότι ο ρόλος των γυναικών στην υπεράσπιση της φύσης είναι σημαντικός διότι εκείνες ανησυχούν για την υλική και ενεργειακή επάρκεια, όχι όμως επειδή τους αρέσει ιδιαίτερα αυτή η δουλειά, ούτε εξαιτίας κάποιας γενετικής προδιάθεσης, αλλά επειδή είναι υποχρεωμένες να εγγυηθούν τις υλικές συνθήκες της διαβίωσης.

Χωρίς να απαξιώνει πολλές από τις συμβολές, τις αναλύσεις και τους κοινωνικούς αγώνες που προήλθαν από τους οικοφεμινισμούς ουσιοκρατικής κοπής, αυτή η εισαγωγή τοποθετείται στην πλευρά ενός κοστρουκτιβιστικού οικοφεμινισμού. Αυτός ο οικοφεμινισμός οφείλει πολλά σε όλα τα πεδία σκέψης στα οποία ο φεμινισμός αποδόμησε πολλά από τα κυρίαρχα δόγματα, δείχνοντας ότι υπάρχουν τρόποι να αντιληφθεί κανείς την ιστορία, την οικονομία, τον χωροταξικό σχεδιασμό, την πολιτειολογία ή την καθημερινή ζωή, οι οποίοι μας επιτρέπουν να χτίσουμε άλλες μορφές σχέσεων και οργάνωσης, που θα λειτουργούν χειραφετητικά για όλους και όλες.

Παρά τις διαφορετικές εστιάσεις, όλοι οι οικοφεμινισμοί μοιράζονται την άποψη ότι η καθυπόταξη των γυναικών στους άνδρες και η εκμετάλλευση της Φύσης είναι δύο όψεις του ίδιου νομίσματος και ανταποκρίνονται σε μια κοινή λογική: τη λογική

441 Agarwal, B. (1996). El debate sobre las relaciones entre género y ecología. *Mientras Tanto*, 65, σσ. 37-59. <https://www.jstor.org/stable/27820270>

της κυριαρχίας και της υποταγής της ζωής στη λογική της συσσώρευσης.

Ένας κριτικός και κονστρουκτιβιστικός οικοφεμινισμός

Ο οικοφεμινισμός υποβάλλει σε επανεξέταση θεμελιώδεις έννοιες της κουλτούρας μας: την οικονομία, την πρόοδο, την επιστήμη... Θεωρεί ότι αυτές οι ηγεμονικές έννοιες έχουν αποδειχθεί ανίκανες να οδηγήσουν τους λαούς σε μια αξιοπρεπή ζωή. Γι' αυτό και είναι αναγκαίο να στρέψουμε το βλέμμα σε ένα νέο παράδειγμα που πρέπει να εμπνέεται από τις μορφές σχέσεων που εξασκούν οι γυναίκες.

Από φιλοσοφική και ανθρωπολογική σκοπιά, ο οικοφεμινισμός μας επιτρέπει να αναγνωρίσουμε, να τοποθετήσουμε και να κατανοήσουμε καλύτερα τον εαυτό μας ως είδος, βοηθά να καταλάβουμε τα αίτια και τις συνέπειες της αυστηρής διαίρεσης που έχει επιβάλει η δυτική κοινωνία μεταξύ Φύσης και Πολιτισμού, ή μεταξύ της λογικής και του σώματος· μας επιτρέπει να διαισθανθούμε τους κινδύνους που αναλαμβάνουν τα ανθρώπινα πλάσματα ερμηνεύοντας την πραγματικότητα από μια αναγωγιστική οπτική γωνία που δεν κατανοεί τις ολικότητες, απλοποιεί την πολυπλοκότητα και καθιστά αόρατη την υλική και συμβολική σημασία των δεσμών και των σχέσεων για τα ανθρώπινα πλάσματα.

Αναπτύσσει ένα κριτικό βλέμμα για το σημερινό κοινωνικό, οικονομικό και πολιτισμικό μοντέλο και προτείνει μια διαφορετική ματιά πάνω στην καθημερινότητα και την πολιτική, δίνοντας αξία σε στοιχεία, πρακτικές και υποκείμενα που έχουν οριστεί από την ηγεμονική σκέψη ως κατώτερα και έχουν καταστεί αόρατα.

Πιθανότατα, όλοι οι οικοφεμινισμοί είναι σύμφωνοι με την King, όταν δηλώνει ότι: «ερχόμενες αντιμέτωπες με την πατριαρχία σήμερα, επιτελούμε μια πράξη αφοσίωσης προς όφελος των επερχόμενων γενιών και της ζωής, αλλά και του ίδιου του πλανήτη».⁴⁴²

Για ένα κομμάτι του φεμινιστικού κινήματος, ο οικοφεμινισμός έγινε αντιληπτός ως ένας πιθανός κίνδυνος, δεδομένου του τρόπου με τον οποίο η πατριαρχία έχει χρησιμοποιήσει τους δεσμούς μεταξύ των γυναικών και της φύσης.⁴⁴³ Αυτή η επιβεβλημένη σχέση έχει χρησιμοποιηθεί ως επιχείρημα για τη διατήρηση της έμφυλης διαίρεσης της εργασίας. Στην ίδια γραμμή, η Celia Amorós προειδοποιεί ενάντια σε αυτό που η ίδια αποκαλεί πρακτική ενός «υπομνήματος των αδικιών»⁴⁴⁴ όσον αφορά τις γυναίκες.

Για την Amorós, αυτό το υπόμνημα των αδικιών παράγεται όταν αυτό που ζητείται και απαιτείται δεν είναι η αλλαγή της θέσης των γυναικών, αλλά απλώς ο σεβασμός και η εκτίμηση των εργασιών που εκείνες πραγματοποιούν. Στον κονστρουκτιβιστικό οικοφεμινισμό, το ζήτημα δεν είναι να εγκωμιάσουμε το στερεοτυπικά θηλυκό, να κλείσουμε τις γυναίκες σε έναν αναπαραγωγικό χώρο, ακόμη κι αν αυτός θα ήταν ορατός, ενώ θα τους αρνούμαστε την πρόσβαση στον δημόσιο

442 Agra, M. X. (επιμ.). (1997). *Ecología y feminismo*. Granada: Universidad de Granada.

443 Cavana, M.L, Puleo, A. Segura, C. (2004). *Mujeres y ecología: Historia, pensamiento y sociedad*. Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna.

444 Amorós, C. (1985). *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona: Anthropos.

χώρο. Ούτε βέβαια το ζήτημα είναι να τις καταστήσουμε αποκλειστικά υπεύθυνες για το τεράστιο έργο της φροντίδας του πλανήτη και της ζωής. Το ζήτημα είναι να καταστήσουμε ορατή τη συνθήκη της καθυπόταξης, να υποδείξουμε τις ευθύνες και να καταστήσουμε εξίσου υπεύθυνους τους άντρες και τις γυναίκες για την εργασία της επιβίωσης.

Αν ο φεμινισμός έχει καταγγείλει με ποιόν τρόπο η φυσικοποίηση της γυναίκας έχει συμβάλει στη νομιμοποίηση της πατριαρχίας, ο οικοφεμινισμός υποστηρίζει ότι η εναλλακτική δεν συνίσταται στην αποφυσικοποίηση της γυναίκας, αλλά στην «επαναφυσικοποίηση» του άντρα, προσαρμόζοντας την πολιτική, σχεσιακή, οικιακή και οικονομική οργάνωση στις υλικές συνθήκες που καθιστούν δυνατή την ύπαρξη. Μια «επαναφυσικοποίηση» που απαιτεί μια πολιτισμική αλλαγή, η οποία θα καθιστά ορατή την οικοεξάρτηση [ecodependencia] για γυναίκες και άντρες.⁴⁴⁵

Κάποιες εννοιολογικές βάσεις

Ο παραπάνω τίτλος δεν αξιώνει να εξαντλήσει το εύρος των θεμάτων που αποτελούν μέρος της ενασχόλησης του οικοφεμινισμού, όπως είναι η αποδόμηση και η αναδόμηση των χειραφετητικών βλεμμάτων, η κριτική συνείδηση της τεχνολογίας και της επιστήμης, η κριτική στον μύθο της δίχως τέλος προόδου, η βιοηθική, η λατρεία της εργασίας, της παραγωγής ή της έννοιας του ηγεμονικού πλούτου.

Σε αυτή την εισαγωγή θα προσεγγίσουμε μόνο εκείνες τις έννοιες που αποτελούν μέρος του διαλόγου που συγκροτεί η οικολογική οικονομία με τη φεμινιστική οικονομία.

Ο οικοφεμινισμός καταγγέλλει τον τρόπο με τον οποίο οι άνθρωποι κύκλοι ζωής και τα οικολογικά όρια παραμένουν εκτός των ανησυχιών της συμβατικής οικονομίας. Αυτή η καταγγελία ταρακουνά τα θεμέλια του καπιταλιστικού οικονομικού παραδείγματος.

Ο οικοφεμινισμός συμβάλλει στην αποδόμηση του θεωρητικού τεχνάσματος που διαχωρίζει την ανθρωπότητα από τη φύση· εγκαθιδρύει την υλική σπουδαιότητα των δεσμών και των σχέσεων· επικεντρώνεται στην εμμείνεια και στην τρωτότητα των σωμάτων και της ανθρώπινης ζωής· και αποδίδει κεντρικό ρόλο στην παραγωγή και στην αναπαραγωγή ως αδιαχώριστα στοιχεία της οικονομικής διαδικασίας.

Μια οικονομία που αναπτύσσεται αγνοώντας την οικοεξάρτηση και την αλληλοεξάρτηση

Η ζωή των ανθρώπων ενέχει δύο αναπόδραστες εξαρτήσεις: την εξάρτηση του ανθρώπου από τη φύση και την εξάρτηση από τους άλλους ανθρώπους.

Τα ανθρώπινα όντα αποκτάμε αυτά που χρειαζόμαστε προκειμένου να μείνουμε ζωντανά μέσα στη φύση: τροφή, νερό, κατάλυμα, ενέργεια, ορυκτά... Γι' αυτό λέμε πως είμαστε οικοεξαρτημένα όντα: είμαστε φύση. Ωστόσο, παρά την προφανή εξάρ-

445 Herrero, Y. (2006). *Ecofeminismo: una propuesta de transformación para un mundo que agoniza*. Cuadernos Mujer y Cooperativismo, 8 (Νοέμβριος), UCMTA.

τηση που οι άνθρωποι έχουμε από τη Φύση, το ανθρώπινο ον στις δυτικές κοινωνίες έχει υψώσει έναν συμβολικό τοίχο ανάμεσα στο ίδιο και στον υπόλοιπο ζωντανό κόσμο, δημιουργώντας μια πραγματική οντολογική άβυσσο ανάμεσα στην ανθρώπινη ζωή και στον πλανήτη μέσα στον οποίο αυτή εκτυλίσσεται.

Η ιδέα της προόδου συσχετίζεται, σε πολλές περιπτώσεις, με την υπέρβαση αυτού που γίνεται αντιληπτό ως όριο. Η κυριαρχία πάνω στη φύση υλοποιείται στην εμμονή της εξάλειψης κάθε εμποδίου που δυσχεραίνει την ικανοποίηση οποιασδήποτε επιθυμίας. Κάθε όριο που αντιστέκεται στην πρόσβαση σ' αυτή την κυριαρχία εμφανίζεται ως μια πρόκληση που καλούμαστε να υπερβούμε. Η τροποποίηση των ορίων της φύσης βιώνεται ως δείγμα προόδου. Στην κρυφή όψη της υπέρβασης των ορίων βρίσκεται η καταστροφή, η εξάντληση ή η υποβάθμιση αυτού που χρειάζομαστε για να ζήσουμε.

Επιπλέον, όμως, κάθε ανθρώπινο ον παρουσιάζει βαθιά εξάρτηση από άλλα ανθρώπινα όντα. Σε όλη τη διάρκεια της ζωής του, αλλά κυρίως σε κάποιες στιγμές του ζωικού κύκλου, οι άνθρωποι δεν θα μπορούμε να επιβιώσουμε παρά μόνο επειδή άλλοι άνθρωποι αφιερώνουν χρόνο και ενέργεια για να φροντίσουν τα σώματά μας. Αυτή η δεύτερη εξάρτηση, η αλληλεξάρτηση, συχνά είναι πιο κρυφή από την οικοεξάρτηση.

Στις πατριαρχικές κοινωνίες, οι γυναίκες είναι ως επί το πλείστον εκείνες που ασχολούνται με την εργασία της προσοχής και της φροντίδας των αναγκών των ευάλωτων σωμάτων, γιατί αυτός είναι ο ρόλος που τους επιβάλλει η έμφυλη διαίρεση της εργασίας. Αυτή η εργασία επιτελείται στον ιδιωτικό και αόρατο χώρο των σπιτιών, οργανωμένη με βάση τους κανόνες του οικογενειακού θεσμού.

Αν δεν πολιτικοποιήσουμε το σώμα και την τρωτότητά του, δεν μπορούμε να δούμε την κεντρικότητα της εργασίας εκείνων που ασχολούνται με τη συντήρηση και τη φροντίδα των ευάλωτων σωμάτων, ούτε την ανάγκη του συνόλου της κοινωνίας, και φυσικά των ανδρών, να αναλάβουν την ευθύνη τέτοιων εργασιών. Στις δυτικές κοινωνίες γίνεται όλο και πιο δύσκολη η αναπαραγωγή και η διατήρηση της ανθρώπινης ζωής, γιατί η ενσαρκωμένη στα σώματά τους ευημερία των ανθρώπων δεν αποτελεί προτεραιότητα.⁴⁴⁶

Το να αποδεχτούμε το πεπερασμένο του σώματος, την τρωτότητα και τις ανάγκες του, είναι ζωτικής σημασίας προκειμένου να κατανοήσουμε την αλληλεξαρτητική ουσία του είδους μας, και να θέσουμε την αμοιβαιότητα, τη συνεργασία, τους δεσμούς και τις σχέσεις ως εκ των ουκ άνευ προϋποθέσεις του να είμαστε ανθρωπότητα.

Η άγνοια αυτών των υλικών εξαρτήσεων (οικοεξάρτηση και αλληλεξάρτηση) μεταφράζεται στο δίπολο της παραγωγής και της εργασίας που διαχειρίζεται η συμβατική οικονομία, έννοιες που έχουν συμβάλει στην τροφοδότηση του μύθου της μεγέθυνσης και της φαντασίωσης της ατομικότητας. Ο οικοφεμινισμός, αναλύοντάς τες συνδυαστικά, μας βοηθά να κατανοήσουμε ότι η οικολογική κρίση είναι ταυτόχρονα και μια κρίση των κοινωνικών σχέσεων.

Μια παραγωγή που δεν λαμβάνει υπόψη τη συντήρηση της ζωής

Η αναγωγή της αξίας αποκλειστικά στο χρηματικό επίπεδο διαμορφώνει το τι αποτελεί μέρος του πεδίου της οικονομικής μελέτης. Αυτή η αναγωγή εξορίζει από το πεδίο μελέτης της οικονομίας την πολυπλοκότητα της φυσικής αναγέννησης και όλες τις ανθρώπινες εργασίες που δεν αποτελούν κομμάτι της εμπορικής σφαίρας. Στο βαθμό που δεν υπολογίζονται με βάση το μέτρο του χρήματος, καταλήγουν αόρατες. Η παραγωγή καταλήγει να είναι αποκλειστικά η δραστηριότητα κατά την οποία παράγεται αύξηση του κοινωνικού πλεονάσματος μετρούμενου αποκλειστικά με χρηματικούς όρους.

Συλλογιζόμενοι αποκλειστικά στο αφηρημένο σύμπαν των χρηματικών αξιών, κόβουμε τον ομφάλιο λώρο που ενώνει τη φύση και την καθημερινή αναπαραγωγή της ζωής με την οικονομία. Έχουμε φτάσει στον παραλογισμό να χρησιμοποιούμε ένα σύνολο δεικτών που όχι μόνο δεν υπολογίζουν ως πλούτο αγαθά και υπηρεσίες αναγκαίες για τη ζωή, αλλά φτάνουν ακόμη και να προσμετρούν την ίδια την καταστροφή σαν να ήταν πλούτος.

Μέσα από την οικοφεμινιστική οπτική, η παραγωγή πρέπει να είναι μια κατηγορία συνδεδεμένη με τη διατήρηση της ζωής και την ευζωία των ανθρώπων,⁴⁴⁷ με άλλα λόγια, το παραγόμενο οφείλει να επιτρέπει την ικανοποίηση των ανθρώπινων αναγκών με κριτήρια ισότητας. Σήμερα θεωρείται ως παραγωγή η απόκτηση έργων τέχνης ή υπηρεσιών κοινωνικά ανεπιθύμητων υπό την οπτική των αναγκών και της οικολογικής υποβάθμισης. Αντίστοιχα, θεωρείται ως παραγωγή κάτι που είναι απλώς εξαγωγή και μεταποίηση προϋπαρχόντων και πεπερασμένων υλικών. Η διάκριση μεταξύ της κοινωνικά αναγκαίας και της κοινωνικά ανεπιθύμητης παραγωγής είναι απαραίτητη και οι χρηματοοικονομικοί δείκτες που χρησιμοποιούνται (όπως το Ακαθάριστο Εθνικό Προϊόν) δεν μας επιτρέπουν να τις διακρίνουμε.

Καθιστώντας ορατή την εξάρτηση της οικονομίας από τη φύση και τις εργασίες που συνδέονται με τη φροντίδα της ανθρώπινης ζωής, καταρρέουν τα όρια μεταξύ της παραγωγής και της αναπαραγωγής, και υπονομεύεται με αυτό τον τρόπο η καπιταλιστική πατριαρχία.

Ένα οικοφεμινιστικό βλέμμα στην έννοια της εργασίας

Η έννοια της εργασίας όπως έχει σφυρηλατηθεί στις βιομηχανικές κοινωνίες ανάγεται σε ένα έργο που πραγματοποιείται στη σφαίρα του εμπορίου με αντάλλαγμα έναν μισθό. Όλες οι λειτουργίες που πραγματοποιούνται με τρόπο μη αμειβόμενο στον χώρο της οικιακής παραγωγής, ενώ εξασφαλίζουν την κοινωνική αναπαραγωγή και τη φροντίδα των σωμάτων, δεν κατονομάζονται, παρ' όλο που εξακολουθούν να είναι αναγκαίες και αξιοποιήσιμες, τόσο για να εγγυώνται την επιβίωση όσο και

447 Pérez Orozco, A. (2007). *Amenaza tormenta: la crisis de los cuidados y la reorganización del sistema económico*. *Revista de Economía Crítica*, 5, σσ. 7-37. Ανακτήθηκε από: http://observatoridesc.org/sites/default/files/1_amenaza_tormenta.pdf

για να κατασκευάζουν ένα πολύ ειδικό «εμπόρευμα»: τα εργατικά χέρια.⁴⁴⁸

Η νέα οικονομία μετέτρεψε την εργασία και τη γη σε εμπορεύματα και αυτές άρχισαν να γίνονται αντιληπτές ωςάν να παράγονται με σκοπό να πουληθούν. Όμως, ούτε η γη, ούτε η εργασία είναι εμπορεύματα, γιατί είτε δεν έχουν παραχθεί —όπως στην περίπτωση της γης— είτε δεν έχουν παραχθεί για να πουληθούν — όπως στην περίπτωση των ανθρώπων. Ο Polanyi προειδοποιεί πως αυτό το αφήγημα όσο αποτελεσματικό αποδεικνύεται για τη συσσώρευση και την απόκτηση προνομίων τόσο επικίνδυνο γίνεται για τη διατήρηση της ανθρώπινης ζωής. Το εύρος αυτού του Μεγάλου Μετασχηματισμού μπορεί να γίνει κατανοητό αν θυμηθούμε ότι «η εργασία δεν είναι τίποτε άλλο παρά συνώνυμο του ανθρώπου και η γη δεν είναι παρά συνώνυμο της φύσης».⁴⁴⁹

Η νέα έννοια της εργασίας απαίτησε να κάνουμε το σώμα κατάλληλο για την κανονικότητα και τον αυτοματισμό που ζητούσε η πειθαρχία της καπιταλιστικής εργασίας.⁴⁵⁰ Το σώμα μετατρέπεται σε μια εργασιακή μηχανή, ενισχύοντας τις προηγούμενες έννοιες που έχει εγκαθιδρύσει η νεωτερικότητα. Η αναγέννηση και η αναπαραγωγή αυτών των σωμάτων δεν αποτελούν ευθύνες της οικονομίας, η οποία απαλλάσσεται από αυτές, εκτοπίζοντάς τες στον οικιακό χώρο. Εκεί, μακριά από το δημόσιο βλέμμα, οι γυναίκες υποχρεώνονται να αναλάβουν αυτές τις απαξιωμένες λειτουργίες παρ' όλο που είναι αναγκαίες τόσο για την αξιοπρεπή επιβίωση όσο και για την ίδια την αναπαραγωγή της καπιταλιστικής παραγωγής.⁴⁵¹ Από αυτή την άποψη, μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι οι γυναίκες επιτελούν τη διαμεσολάβηση με τη φύση προς όφελος των ανδρών.

Η Mies προτείνει μια αναδιαμόρφωση της έννοιας της εργασίας ορίζοντάς την ως εκείνες τις δραστηριότητες που ασχολούνται με την παραγωγή της ζωής. Η Cristina Carrasco⁴⁵² εμβαθύνει αυτή την πρόταση όταν υποδεικνύει ότι είναι αναγκαίο να αναδιοργανωθούν όλες οι εργασίες και να καταστούν συνυπεύθυνοι οι άντρες και το σύνολο της κοινωνίας για τις εργασίες αυτές που στον ρου της ιστορίας έχουν πραγματοποιήσει οι γυναίκες. Πρόκειται για μία επαναληπτική και κυκλική εργασία, εντατική στον χρόνο, που απελευθερώνει τους άντρες —και κάποιες από τις γυναίκες— για να κάνουν εργασίες λιγότερο ουσιαστικές και σε πολλές περιπτώσεις βλαπτικές για τους ίδιους τους ανθρώπους και τη φύση. Με αυτό τον τρόπο αίρεται επίσης η διχοτομία που διαχωρίζει την εργασία που ανάγεται στην απασχόληση από τις υπόλοιπες εργασίες που υποστηρίζουν καθημερινά τη ζωή.

448 Carrasco C. (2009). *Tiempos y trabajo desde la experiencia femenina. Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global*, 108. Ανακτήθηκε από: https://www.fuhem.es/papeles_articulo/tiempos-y-trabajos-desde-la-experiencia-femenina/

449 Polanyi, K. (2001). *Ο Μεγάλος Μετασχηματισμός: Οι πολιτικές και κοινωνικές απαρχές του καιρού μας* (μτφ. Κ. Γαγανάκης, επιμ. Β. Τομανάς). Σκόπελος: Νησίδες.

450 Federici, S. (2014). *Ο Κάλιμπαν και η μάγισσα. Γυναίκες, σώμα και πρωταρχική συσσώρευση*. Αθήνα: Εκδόσεις των Ξένων.

451 Carrasco (2009), ό.π.

452 Carrasco, C. (2001). *La sostenibilidad de la vida humana: ¿un asunto de mujeres? Mientras Tanto*, 82, σσ. 43-70. <https://www.jstor.org/stable/27820584>

Από αυτή την άποψη, η εργασία θεωρείται παραγωγική μόνο με την έννοια της παραγωγής οικονομικού πλεονάσματος, όσο μπορεί να αποκτά, δηλαδή να εξάγει, να εκμεταλλεύεται και να οικειοποιείται μισθωτή εργασία για να παράγει τη ζωή ή την επιβίωση. Η παραγωγή της ζωής αποτελεί προϋπόθεση για την εμπορική παραγωγή. Η εργασία των γυναικών είναι θεμελιώδης για να παραχθούν οι ίδιες οι συνθήκες παραγωγής. Γι' αυτό, ο καπιταλισμός δεν μπορεί να συντηρηθεί χωρίς την πατριαρχία.

Η απόδοση αξίας στη φροντίδα οδήγησε τη φεμινιστική οικονομία να σφυρηλατήσει την ιδέα της *βιωσιμότητας της ανθρώπινης ζωής*⁴⁵³ βάσει μιας έννοιας που εκπροσωπεί μια σύνθετη, δυναμική και πολυδιάστατη ιστορική διαδικασία ικανοποίησης των αναγκών που πρέπει διαρκώς να ανασυγκροτείται, που απαιτεί υλικά μέσα αλλά και συγκείμενα και σχέσεις φροντίδας, τα οποία παρέχονται σε μεγάλο βαθμό από τη μη αμειβόμενη εργασία που πραγματοποιείται μέσα στο σπίτι.

Κατά τη γνώμη μας, αυτή η έννοια συσχετίζεται μέσα από την ευρύτερη ιδέα της οικολογικής και κοινωνικής βιωσιμότητας. Σύμφωνα με τους Bosch, Carrasco y Grau⁴⁵⁴ αντιλαμβανόμαστε τη βιωσιμότητα:

«Ως διαδικασία που όχι μόνο αναφέρεται στην πραγματική δυνατότητα να συνεχίζεται η ζωή —με ανθρώπινους, κοινωνικούς και οικολογικούς όρους—, αλλά και ότι αυτή η διαδικασία σημαίνει την ανάπτυξη συνθηκών ζωής, προτύπων ζωής ή ποιότητας ζωής αποδεκτών από όλο τον πληθυσμό. Βιωσιμότητα που προϋποθέτει μια αρμονική σχέση μεταξύ της ανθρωπότητας και της φύσης, και μεταξύ θηλυκών και αρσενικών ανθρώπινων πλασμάτων. Κατά συνέπεια, είναι αδύνατο να μιλήσουμε για βιωσιμότητα αν δεν συνοδεύεται από την ισότητα».

Ανασυστήνοντας έναν ασφαλή χώρο ζωής για την ανθρωπότητα μέσω του οικοφεμινισμού

Η οικολογική και φεμινιστική διάσταση είναι θεμελιωδώς αναγκαίες για να μετασχηματίσουμε τον τρόπο που αντιλαμβανόμαστε και διαχειριζόμαστε τις εδαφικές επικράτειες και για να αναδιοργανώσουμε τους ανθρώπινους χρόνους... Χωρίς αυτές, είναι αδύνατο να αναδυθεί ένα μοντέλο συμβατό με τη βιόσφαιρα, το οποίο να προσπαθεί επίσης να δώσει απάντηση σε όλες τις διαφορετικές μορφές ανισότητας. Σκιαγραφούνται στη συνέχεια, σε μια πρόχειρη μορφή, κάποιες παραγωγικές παύσεις αναγκαίες για προσανατολιστούν μέσα από μια οικοφεμινιστική προοπτική, οι μεταβάσεις προς ένα οικονομικό, πολιτισμικό και πολιτικό μοντέλο που θα επιτρέψει τη βιωσιμότητα της ανθρώπινης ζωής.

Το σημείο αφετηρίας είναι η αναπόφευκτη μείωση των εξορύξεων και της πίεσης στους φυσικούς κύκλους της ζωής. Σε έναν πεπερασμένο πλανήτη, που τα όριά του έχουν ήδη ξεπεραστεί, η μείωση της υλικής σφαίρας της παγκόσμιας οικονομίας δεν αποτελεί απλώς μια πιθανή επιλογή αλλά συνιστά δεδομένο. Αυτή η προσαρ-

453 *ό.π.*

454 Bosch, A., Carrasco, C. & Grau, E. (2005). Verde que te quiero violeta. Encuentros y desencuentros entre feminismo y ecologismo. Στο E. Tello, *La historia cuenta*. Μαδρίτη: El Viejo Topo, σελ. 322.

μογή μπορεί να πραγματοποιηθεί είτε μέσω ενός αγώνα για τους όρους χρήσης των διαρκώς μειούμενων αποθεμάτων είτε μέσω μιας ριζικής και προσχεδιασμένης διαδικασίας αναπροσαρμογής με κριτήρια ισοτιμίας.

Μια μείωση των πιέσεων στη βιόσφαιρα που θα απαιτούσε να την προσεγγίσουμε από μια οπτική γωνία που θέτει ως προτεραιότητα την ευζωία των ανθρώπων, μας υποχρεώνει να σχεδιάσουμε μια ριζική αλλαγή κατεύθυνσης. Μας υποχρεώνει να προωθήσουμε μια κουλτούρα επάρκειας και αυτοσυγκράτησης στο υλικό επίπεδο, να προωθήσουμε μια επιστροφή της οικονομίας στην τοπικότητα και την εγκατάσταση εμπορικών κυκλωμάτων μικρής εμβέλειας στην εμπορευματοποίηση, την αποκατάσταση ενός μεγάλου μέρους της αγροτικής ζωής, τη μείωση των μεταφορών και της ταχύτητας, την υλοποίηση μιας ριζικής αναδιανομής του πλούτου και την τοποθέτηση της καθημερινής αναπαραγωγής της ζωής και της ευζωίας στο κέντρο του ενδιαφέροντός μας.

Η συμβατική οικονομία αποδίδει αποκλειστικά την οικονομία του χρήματος και κανονικοποιεί την αφηρημένη έννοια του Homo economicus ως οικονομικό υποκείμενο (My economy). Μπροστά σε αυτή την έννοια, ο οικοφεμινισμός επικεντρώνεται στην «οικονομία του εμείς» (We economy), μια οικονομία επικεντρωμένη στην ικανοποίηση των συλλογικών αναγκών. Πρόκειται για μια αναζήτηση νέων μορφών κοινωνικοποίησης, κοινωνικής και οικονομικής οργάνωσης που μας επιτρέπουν να απελευθερωθούμε από ένα μοντέλο ανάπτυξης το οποίο δίνει προτεραιότητα στα χρηματοοικονομικά πλεονεκτήματα έναντι της διατήρησης της ζωής.

Η εγκατάλειψη της ανδροκεντρικής και βιοκτόνου λογικής μας υποχρεώνει να απαντήσουμε σε κάποια αναπόφευκτα ερωτήματα: Ποιες είναι οι ανάγκες που πρέπει να ικανοποιούμε για όλους τους ανθρώπους; Ποιοι είναι οι αναγκαίοι και εφικτοί τρόποι παραγωγής που θα μπορούσαν να τις ικανοποιήσουν; Ποιες είναι οι κοινωνικά αναγκαίες εργασίες για κάτι τέτοιο;

Η απάντηση αυτών των ερωτημάτων συνεπάγεται τη ριζική αλλαγή της οικονομίας, της πολιτικής και της κουλτούρας. Πρόκειται επομένως για μια διαδικασία αναδιοργάνωσης του παραγωγικού μοντέλου και όλων των χρονικών κύκλων και των εργασιών των ανθρώπων.

Η προσέγγιση αυτής της μετάβασης με κριτήρια ισότητας προϋποθέτει την προσέγγιση της αναδιανομής και της κατανομής του πλούτου, καθώς επίσης και μια νέα εννοιολόγηση του τελευταίου. Σε έναν πλανήτη με περιορισμένους φυσικούς πόρους, στον οποίο η απεριόριστη οικονομική ανάπτυξη δεν είναι δυνατή, η δικαιοσύνη σχετίζεται άμεσα με την αναδιανομή και την κατανομή αυτού του πλούτου. Η πρόσβαση σε αξιοπρεπή επίπεδα ζωής για ένα σημαντικό μέρος του πληθυσμού περνά μέσα από τη δραστική μείωση της κατανάλωσης εκείνων, των οποίων ο τρόπος ζωής ασκεί τις μεγαλύτερες υλικές πιέσεις πάνω στα εδάφη.

Ο οικοφεμινισμός, σιγά σιγά, διαπερνά τις αναλύσεις άλλων κοινωνικών και πολιτικών κινημάτων. Πιστεύουμε πως η οικοφεμινιστική οπτική αποδεικνύεται αναγκαία για να πραγματοποιήσουμε μια πλήρη υλική ανάλυση του κοινωνικού μεταβολισμού και να συγκροτήσουμε ακριβέστερες διαγνώσεις αναφορικά με την κρίση του πολιτισμού. Αυτή η οπτική είναι κεντρικής σημασίας ώστε να μας βοηθήσει να σχεδιάσουμε τις αναγκαίες μεταβάσεις προς μια κοινωνία πιο δίκαιη και πιο συμβατή με τα όρια της φύσης.

Σημείωση της συγγραφέα:

Το κείμενο δημοσιεύτηκε στο τεύχος 43 του 2015 του HEGOA Instituto de Estudios sobre Desarrollo y Cooperación Internacional, Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea [Ενημερωτικό Δελτίο του Κέντρου Τεκμηρίωσης του Ινστιτούτου Μελετών για την Ανάπτυξη και τη Διεθνή Συνεργασία HEGOA, του Πανεπιστημίου της Χώρας των Βάσκων].

ΜΙΚΡΟΠΟΛΙΤΙΚΕΣ ΤΟΥ ΦΥΛΟΥ ΣΤΗΝ ΕΠΟΧΗ ΤΗΣ ΦΑΡΜΑΚΟΠΟΡΝΟΓΡΑΦΙΑΣ: ΠΕΙΡΑΜΑΤΙΣΜΟΣ, ΕΚΟΥΣΙΑ ΑΥΤΟΔΗΛΗΤΗΡΙΑΣΗ, ΜΕΤΑΛΛΑΞΗ

PAUL PRECIADO

Μετάφραση: Δ. Σαλταμπάσης

Οι παλαιοί ηγεμονικοί γραμματικοί -ανάμεσά τους και οι σεξολόγοι- είχαν απωλέσει τον έλεγχο του φύλου και των άπειρων παραφυάδων του.

Donna J. Haraway

Έτσι τώρα στεκόμαστε στο πλευρό των φρικιών. Και τώρα τι γίνεται; Αν δεν μπορούμε να βρίζουμε τα φρικιά πια, τώρα που συνειδητοποιούμε ότι είμαστε κι εμείς τέτοια, τότε αναγκαζόμαστε να στραφούμε πίσω και να δούμε τη θέση μας ως πρώην 'από μέσα' [insider], και αρχίζουμε να την απαξιώνουμε. Γινόμαστε πια επισήμως ακτιβιστές. Όμως, είτε είμαστε έξω είτε μέσα, πάλι ανήκουμε σε κάποια πλευρά· και το να πάρουμε το μέρος της μιας ή της άλλης πλευράς σημαίνει συνήθως να υιοθετήσουμε την ταυτότητα μιας πλευράς, κι εκεί μπαίνει η πολιτική της ταυτότητας ως μία ακόμη εκδοχή του παιχνιδιού που λέγεται «εμείς εναντίον των άλλων». Στη «διεμφυλική πολιτική», όπως και σε κάθε άλλη πολιτική της ταυτότητας, αναζητούμε γύρω μας «άλλους». Από την άποψη του διεμφυλικού προσώπου, δεν υπάρχει έλλειψη «άλλων», κάθε άλλο.

Kate Bornstein

Θέλουμε να επανακτήσουμε το φύλο μας, να επαναπροσδιορίσουμε το σώμα μας και να εγκαθιδρύσουμε ελεύθερα, ανοιχτά δίκτυα, μέσα στα οποία να μπορούμε να πραγματώσουμε τις δυνατότητές μας, όπου όλοι ανεξαιρέτως να μπορούν να κατασκευάσουν τους μηχανισμούς εξασφάλισής τους έναντι των προσταγών του φύλου. Δεν είμαστε θύματα, οι

λαβωματιές μας είναι οι ασπίδες μας... Δεν παρουσιαζόμαστε ως τρομοκράτες αλλά ως πειρατές, ακροβάτες, πολεμιστές, διαφωνούντες φύλου... Υπερασπίζουμε την αβεβαιότητα, πιστεύουμε στη δυνατότητα να «κοιτάξουμε πίσω» σαν να ήταν ένα βήμα εμπρός· πιστεύουμε ότι καμία διαδικασία κατασκευής δεν πρέπει να επιβάλλεται ως μη αναστρέψιμη. Θέλουμε να δείξουμε την ομορφιά του ανδρόγυνου. Πιστεύουμε στο δικαίωμά μας να απαλλαγούμε από τους επιδέσμους μας για να μπορέσουμε να αναπνεύσουμε, ή να μην τους αφαιρέσουμε ποτέ· στο δικαίωμά μας να μας χειρουργούν καλοί χειρουργοί και όχι ΧΑΣΑΠΗΔΕΣ· στην ελεύθερη πρόσβαση σε ορμονοθεραπεία χωρίς να είμαστε αναγκασμένοι να ζητάμε ψυχιατρική έγκριση· στο δικαίωμά μας να κάνουμε μόνοι μας ορμονοθεραπεία. Απαιτούμε το δικαίωμα να ζούμε χωρίς να ζητάμε άδεια από οποιονδήποτε.

Guerrilla Travolaka, Βαρκελώνη

Μετακουίρ μικροπολιτικές

Τα σύνορα των σύγχρονων μητροπόλεων (Λος Άντζελες, Λονδίνο, Νέα Υόρκη, Βομβάν, Παρίσι, Βερολίνο, Σιγκαπούρη, κ.ά.) δεν συμπίπτουν με τα γεωγραφικά όρια των μοντέρνων πόλεων. Μπορεί να νομίζεις ότι είσαι έξω από αυτές ενώ είσαι μέσα τους, ή να πιστεύεις ότι είσαι εντός χωρίς να έχεις ούτε στιγμή επαφή με την εικονική πυκνότητα της φαρμακοπορνο-μεγαλούπολης. Πήγα στη Νέα Υόρκη το 1993 για να ξεφύγω από τους εκπαιδευτικούς και πολιτιστικούς θεσμούς της μετα-φρανκικής Ισπανίας, όπου μια λεσβία φεμινίστρια (όπως αυτοκαθορίζομαι την εποχή εκείνη, κάνοντας χρήση των περιορισμένων πολιτικών και λογοθετικών αναφορών που είχα τότε στη διάθεσή μου) δεν είχε και πολλές δυνατότητες. Στο γύρισμα του προηγούμενου αιώνα, η Νέα Υόρκη ήταν ένα από τα κέντρα της απέραντης φαρμακοπορνογραφικής αυτοκρατορίας. Ήταν όμως ταυτόχρονα και μια δίνη δικτύων από νεοεμφανιζόμενες κριτικές και πολιτικές στρατηγικές που υπερέβαιναν σύνορα και γλώσσες στην προσπάθειά τους να αντισταθούν στην κυρίαρχη τάξη και να την ανατρέψουν.

Όταν εγκαταστάθηκα στο Παρίσι, το 1999, βρέθηκα να ζω σε ένα ανατολικό προάστιο της φαρμακοπορνογραφικής αυτοκρατορίας όπου οι άνθρωποι μιλούν γαλλικά. Και βρέθηκα να μεταγράφω σε αυτή τη γλώσσα (που δεν ήταν καν δικιά μου) μερικές από τις κουίρ διαλέκτους που είχα δει να εμφανίζονται λίγα χρόνια νωρίτερα. Κατ' αρχάς, αυτό περιλάμβανε τη μεταφορά σε άλλα μέρη του κόσμου της δύναμης των λόγων της αντίστασης που ζυμώνονταν στο περιθώριο της φαρμακοπορνόπολης. Έτσι, θα μπορούσε κάποιος και να πει ότι η Νέα Υόρκη δεν είναι ένας τόπος, αλλά, για να χρησιμοποιήσουμε τα λόγια της Spivak, ένα σύστημα πολιτιστικής μετάφρασης. Παραδόξως, λοιπόν, άρχισα να ζω στη Νέα Υόρκη όταν έφυγα από εκεί.

Η άχαρη, νοσηρή και απογοητευμένη δεκαετία του 1990, που της έλειπε ο ριζοσπαστισμός της δεκαετίας του 1970 αλλά και η ντίσκο λάμψη των αρχών της δεκαετίας του 1980, θα γινόταν η δεκαετία της ραγδαίας εξάπλωσης των κουίρ μικροπολιτικών. Στα τέλη της δεκαετίας του 1980, μια μεγάλη ποικιλία από ομάδες αρρενωπών λεσβιών [dyke], πούστηδων [fag], ντραγκ κουίνς [drag queen], διεμφυλικών και τραν-

σέξουαλ (Queer Nation, Gran Fury, Fierce Pussy, Radical Fairy, ACT UP και Lesbian Avengers, για να αναφέρω μόνο τις πιο γνωστές), σκόρπιες στις Ηνωμένες Πολιτείες και στην Αγγλία, επαναστατούσαν ενάντια στις προσπάθειες αφομοίωσης στην κυρίαρχη ετεροφυλοφιλική κοινωνία των γκέι και λεσβιακών πολιτικών ταυτότητας. Μεταμόρφωσαν τον δρόμο σε έναν χώρο «θεατροποίησης της πολιτικής οργής»⁴⁵⁵ και υιοθέτησαν ένα ηθελημένα υπερβολικό επιτελεστικό στιλ ως τρόπο να αμφισβητήσουν την ετεροφυλοφιλική νόρμα.⁴⁵⁶ Ταυτόχρονα, ο φεμινισμός μεταλλάσσεται μέσα από μια μετακίνηση του πολιτικού του υποκειμένου από το κέντρο, που ταυτόχρονα και εγκάρσια αμφισβητούσε τον φυσικό και καθολικό χαρακτήρα της γυναικείας κατάστασης.

Η Judith Butler διαφώτισε τις διαδικασίες της λογοθετικής πολιτιστικής σηματοδότησης και υφοδότησης του σώματος μέσω των οποίων κανονικοποιούνται οι διαφορές μεταξύ των φύλων, ενώ οι Donna J. Haraway και Anne Fausto-Sterling, κ.ά., αμφισβήτησαν την ύπαρξη δύο φύλων ως βιολογικές πραγματικότητες ανεξάρτητες από τις τεχνο-επιστημονικές διαδικασίες κατασκευής και αναπαραστάσης των σωμάτων. Επιπλέον, σε συνδυασμό με τους απελευθερωτικούς αγώνες των Αφροαμερικανών και την αποαποικιοποίηση του «Τρίτου Κόσμου», άρχιζαν, μόλις τότε, να ακούγονται επικριτικές φωνές κατά των προϋποθέσεων του λευκού, αποικιοκρατικού φεμινισμού. Οι Angela Davis, bell hooks, Patricia J. Williams, Gloria Anzaldúa, Cherríe Moraga, Gayatri Spivak εργάζονταν για την αποαποικιοποίηση του φεμινισμού, ωθώντας θεωρητικούς και ακτιβιστές να σκεφτούν πάνω στα πολύπλοκα συστήματα της άνισης κατανομής ευκαιριών στη ζωή και της βίας που αφορούσε τη φυλή, το κοινωνικό φύλο, το βιολογικό φύλο, τη σεξουαλικότητα, την ασθένεια, την τάξη, τη μετανάστευση, τις ειδικές ανάγκες, κ.ά.⁴⁵⁷

455 Butler, J. (1993). *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*. New York: Routledge. σ. 233.
 Butler, J. (2008) *Σώματα με Σημασία*. (μτφ. Π. Μαρκέτου). Αθήνα: Εκκρεμές.

456 Πρβλ. Front homosexuel d'action révolutionnaire (FHAR) (1971). *Rapport contre la normalité*. Paris: Champ Libre. Hocquenghem, G. (1993). *Homosexual Desire* (μτφ. D. Dangoor). Durham, NC: Duke University Press. Hocquenghem, G. (2009). *The Screwball Asses* (μτφ. N. Wedell). New York: Semiotext(e). (Hocquenghem, G. [2014]. Οι Αλλόπαρμενοι Κώλοι. (μτφ. Γ. Κολιοπάνος). Αθήνα: Τοποβόρος). Η πρώτη από αυτές τις μεταστροφές προήλθε από πρώιμους Γάλλους κουίρ θεωρητικούς, όπως οι Guy Hocquenghem, René Scherer και Monique Wittig. Παρά την ποικιλία των κριτικών τους καταγωγών, από τον μαρξισμό έως τη γενεαλογία του Foucault, η ερμηνεία τους της κανονικοποίησης των σωμάτων και πρακτικών στις δυτικές δημοκρατίες συνεπάγονται έναν ορισμό της «ετεροσεξουαλικότητας» ως «πολιτικό καθεστώς».

457 Hull, G. Scott, P. & Smith, B. (επιμ.) (1982). *But Some of Us Are Brave: All the Women Are White, All the Blacks Are Men*. New York: The Feminist Press. Moraga, C. & Anzaldúa, G. (επιμ.). (1983). *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*. New York: Kitchen Table: Woman of Color Press. Spivak, G.C (1988). Can the Subaltern Speak?. Στο C. Nelson και L. Grossberg (επιμ.). *Marxism @ the Interpretation of Culture*. London: Macmillan, σσ. 271-313 (Spivak, G.C [2018]. *Μπορούν οι Υποτελείς να Ομιλούν;* (μτφ. Χ. Κολύρη, Π. Τσιμπιδας). Αθήνα: Επέκεινα). Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books. Guha, R. & Spivak, G. C. (επιμ.). (1988). *Selected Subaltern Studies*. New York: Oxford University Press. Brah, A. (1996). *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*. New York: Routledge. Sandoval, C. (2000). *Methodology of the Oppressed*. Minneapolis: University of Minnesota Press. Talpade Mohanty,

Αποκλίνουσες μορφές φεμινισμού έκαναν την εμφάνισή τους, καθώς τα υποτελή υποκείμενα που αποκλείονταν από τον φιλελεύθερο λευκό ετεροφυλοφιλικό φεμινισμό άρχισαν να αποκρύπτουν τις εγγενείς διαδικασίες κανονικοποίησης και καταστολής τις εγγενείς στις πολιτικές και λογοθετικές τους στρατηγικές. Οι εκκαθαρίσεις αυτές είχαν οδηγήσει σε μια άχρωμη, κανονιστική και πουριτανική μορφή φεμινισμού που έβλεπε τις πολιτιστικές, σεξουαλικές ή πολιτικές διαφορές ως απειλές κατά του ετεροφυλοφιλικού, ευρωκεντρικού θηλυκού ιδεώδους. Από τέτοια ζητήματα προέκυψε μια μεγάλη σειρά νέων μορφών φεμινισμού: φεμινισμοί για φρικιά, συλλογικές προσπάθειες μετασχηματισμού για τον 21^ο αιώνα. Επιστρέφοντας στη θέση της Virginie Despentes,⁴⁵⁸ θα μπορούσαμε να κάνουμε λόγο για την κριτική αφύπνιση του «προλεταριάτου του φεμινισμού», που μέλη του είναι μη λευκές γυναίκες, λεσβίες, γυναίκες θύματα βιασμού, διαφωνούντες φύλου, οροθετικοί, διεμφυλικοί και τρανσέξουαλ άνθρωποι, παχύσαρκοι, μετανάστες, σακάτηδες [crips] - ουσιαστικά, η πλειοψηφία από εμάς.

Ενώ οι κουίρ θεωρητικοί διατύπωναν την επιτελεστικότητα του φύλου και οι κουίρ ακτιβιστές αντιστέκονταν στις θεωρητικές παρενέργειες των γκέι και λεσβιακών πολιτικών της ταυτότητας, οι ακτιβιστές του ACT UP επινοούσαν τις πρώτες στρατηγικές αυτού που, στο πλαίσιο του νεοφιλελευθερισμού, θα μπορούσε ήδη να ονομαστεί «αντι-φαρμακοπορνογραφικός ακτιβισμός»: η πάλη ενάντια στο AIDS έγινε πάλη ενάντια στους βιοπολιτικούς και πολιτιστικούς μηχανισμούς παραγωγής του συνδρόμου AIDS - ανάμεσά τους τα βιοϊατρικά μοντέλα, οι διαφημιστικές εκστρατείες, οι κυβερνητικές και μη κυβερνητικές οργανώσεις υγείας, τα προγράμματα χαρτογράφησης του γονιδιώματος, οι φαρμακολογικές βιομηχανίες, η πνευματική ιδιοκτησία, οι βιοπατέντες, τα εμπορικά σήματα, οι ορισμοί των ομάδων κινδύνου, οι κλινικές αναλύσεις και τα πρωτόκολλα.

Μια από τις πιο παραγωγικές μεταστροφές θα προκύψει απευθείας από κύκλους που προηγουμένως θεωρούνταν ότι αντιπροσώπευαν το κατακάθι της γυναικείας θυματοποίησης, από την οποία ο φεμινισμός ήλπιζε ότι ουδείς κριτικός λόγος θα προέκυπτε. Οι εν λόγω κύκλοι αποτελούνταν από σεξεργάτριες, ηθοποιούς πορνογραφίας και ερωτικά ανυπότακτους. Τα κινήματα που ξεπήδησαν από τις σεξουαλικές εξεγέρσεις απέκτησαν λογοθετική και πολιτική οργάνωση τη δεκαετία του 1980, με την έκρηξη του φεμινιστικού δημόσιου διαλόγου κατά της πορνογραφίας στις Ηνωμένες Πολιτείες, φαινόμενο που έγινε γνωστό ως οι «πόλεμοι του σεξ». Εν προκειμένω, οι Catharine MacKinnon και Andrea Dworkin, υπέρμαχοι του αντισεξουαλικού φεμινισμού, θα χαρακτηρίσουν την πορνογραφία ως κατεξοχήν δείγμα πολιτικής και σεξουαλικής καταπίεσης των γυναικών.⁴⁵⁹ Υιοθετώντας το σύνθημα της Robin Morgan

C. & Alexander, J. (1997). *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*. New York: Routledge.

458 Despentes, V. (2010). *King Kong Theory* (μτφ. S. Benson). New York: Feminist Press, σ. 10.
Despentes, V. (2008). *Η Θευρία του Κινγκ Κονγκ* (μτφ. Κ. Κορώνη). Αθήνα: Κασταλία.

459 MacKinnon, C. (1988). *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*. Cambridge, MA: Harvard University Press- Dworkin, A. (1981). *Pornography: Men Possessing Women*. London: Women's Press-βλ. επίσης MacKinnon, C. (1998). *Pornography and Civil Rights: A New Day for Women's Equality*.

«Pornography is the theory, and rape is the practice» [Η πορνογραφία είναι η θεωρία και ο βιασμός είναι η πράξη], θα καταδικάσουν την αναπαράσταση της γυναικείας σεξουαλικότητας ως πρακτική που προάγει τη βία μεταξύ των φύλων και την ερωτική και πολιτική καθυπόταξη των γυναικών, και θα ζητήσουν τη διά νόμου κατάργηση της πορνογραφίας και της πορνείας.⁴⁶⁰

Το 1981 η Ellen Willis, από τις πρωτοπόρους της αμερικανικής φεμινιστικής ροκ δημοσιογραφίας, ασκεί κριτική στη συλλογή αυτού του φεμινισμού, του υπέρμαχου της κατάργησης της πορνογραφίας και της πορνείας, με τις πατριαρχικές δομές της ετεροφυλοφιλικής κοινωνίας που καταπιέζει και ελέγχει το σώμα των γυναικών. Για τη Willis, όταν οι φεμινίστριες υπέρ της κατάργησης της σεξεργασίας ζητούν από το κράτος να ρυθμίσει την αναπαράσταση της σεξουαλικότητας, παραχωρούν υπερβολική εξουσία σε έναν πατριαρχικό θεσμό που ιστορικός του στόχος ανέκαθεν υπήρξε η καθυπόταξη του γυναικείου σώματος και η ενίσχυση του ανδρικού βλέμματος και της ανδρικής ικανοποίησης. Οι παρενέργειες αυτές του αντιπορνογραφικού κινήματος θα γίνουν ολοφάνερες στον Καναδά, όταν νόμοι βασισμένοι σε φεμινιστικά κριτήρια οι οποίοι χρησιμοποιήθηκαν για να καταστείλουν την αναπαράσταση της σεξουαλικότητας εφαρμόστηκαν στις πρώτες λογοκριμένες ταινίες και δημοσιεύσεις που, από ό,τι τελικά φάνηκε, αναφέρονταν σε σεξουαλικές μειονότητες⁴⁶¹ – και πιο συγκεκριμένα στις λεσβίες (λόγω της παρουσίας ερωτικών βοηθημάτων) και σε σαδομαζοχιστικές εκφράσεις της σεξουαλικότητας (τις οποίες η κρατική επιτροπή θεωρούσε βίαιες και πληγωτικές για τις γυναίκες). Από την άλλη πλευρά, η επιτροπή δεν καταδίκαζε στερεότυπες αναπαραστάσεις γυναικών στην ετεροφυλοφιλική πορνογραφία.

Το κίνημα των σεξεργατριών αντέδρασε στον αντιπορνογραφικό φεμινισμό ανακηρύσσοντας το κράτος ανίκανο να μας προστατέψει από την πορνογραφία. Η αποκωδικοποίηση της αναπαράστασης παραμένει πάντοτε μια ανοιχτή σημειωτική ενέργεια που δεν χρίζει προστασίας· αντίθετα, είναι κάτι που πρέπει να το προσεγγίζουμε με στοχαστική, κριτική διάθεση και πολιτική δράση. Η Willis θα γινόταν η πρώτη που θα αποκαλούσε «φεμινισμό υπέρ του σεξ» το ερωτικο-πολιτικό κίνημα που κατηγοριοποιεί τη γυναικεία ικανοποίηση και το γυναικείο σώμα ως πολιτικούς χώρους αντίστασης στον έλεγχο και στην κανονικοποίηση της σεξουαλικότητας. Παράλληλα, η Καλιφορνέζα πόρνη Scarlot Harlot θα χρησιμοποιήσει την έκφραση *σεξεργασία* για να ορίσει την πορνεία, απαιτώντας επαγγελματική κατοχύρωση και ισονομία για τις πουτάνες στην αγορά εργασίας. Οι πόρνες του Σαν Φρανσίσκο (που συσπειρώθηκαν στην κίνηση COYOTE για την υπεράσπιση των δικαιωμάτων των πορνών, την οποία

Minneapolis: Organizing Against Pornography.

Dworkin, A. (1983). *Πορνογραφία και ανδροκρατική κοινωνία* (μτφ. Λ. Θεοδωρακόπουλος). Αθήνα: Ουτοπία.

460 Morgan, R. (1978). *Theory and Practice: Pornography and Rape*. Στο *Going Too Far: The Personal Chronicle of a Feminist*. New York: Random House. Παρατίθεται στο Echols, A. (1984). *The Taming of the Id: Feminist Sexual Politics, 1968–1983*. Στο C.S. Vance (επιμ.). *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*. New York: Routledge, σσ. 50-72.

461 Η έννοια της *μειονότητας* που χρησιμοποιώ εδώ δεν αποτελεί αναφορά στη στατιστική σημασία του όρου, αλλά σε εκείνη μιας επαναστατικής δεξαμενής πολιτικού μετασχηματισμού, όπως την αντιλαμβάνονται οι Deleuze και Guattari.

ίδρυσε η σεξεργάτρια Margot Saint James), μέλη του PONY (Prostitutes of New York), κάποιοι οροθετικοί ακτιβιστές του ACT UP, καθώς και μερικές ριζοσπάστριες λεσβίες και σαδομαζοχιστές (που αυτοαποκαλούνταν Lesbian Avengers, SAMOIS, κ.ά.) γρήγορα συνασπίστηκαν με τις Willis και Harlot. Αρχής γενομένης τη δεκαετία του 1990, στην Ισπανία και στη Γαλλία το κίνημα των σεξεργατριών υπό την πρωτοκαθεδρία των ομάδων Hetaira (Μαδρίτη), Cabiria (Λιόν), Grisélidis (Τουλούζη) και LICIT (Βαρκελώνη), και με εκπροσώπους ακτιβίστριες, όπως οι Christina Garaizabal, Empar Pineda, Dolores Juliano, Raquel Osborne, Grisélidis Réal, Claire Carthonney και Françoise Guillemaut, ιδρύουν μια ευρωπαϊκή ομάδα για την υπεράσπιση των δικαιωμάτων των σεξεργατών και σεξεργατριών.

Ετούτος ο «μετα-πορνογραφικός»⁴⁶² και αυτοστοχαστικός φεμινισμός κατάφερε να βρει ένα χώρο για ακτιβισμό στα πλαίσια των οπτικοακουστικών παραγωγών, της λογοτεχνίας και των παραστατικών τεχνών. Με τις φεμινιστικές μετα-πορνογραφικές ταινίες της Annie Sprinkle, τα ντοκιμαντέρ και τις ταινίες μυθολογίας της Monika Treut, τη λογοτεχνία των Virginie Despentes, Dorothy Allison και Kathy Acker, τα κόμικς της Alison Bechdel, τις φωτογραφίες των Del LaGrace Volcano και Axelle Ledauphin, τις περφόρμανς των Diana Pornoterrorista, Post-Op και Lady Pain, τις κουίρ περφόρμανς του Tim Stüttgen, τα ζινς [zines] και τις ready-made πολιτικές της Dana Wise, τις τρελές συναυλίες των Tribe 8, Le Tigre ή Chicks on Speed, τα νεογοτθικά κηρύγματα της Lydia Lunch, και τη διεμφυλική πορνογραφία επιστημονικής φαντασίας της Shu Lea Cheang, δημιουργήθηκε μια ολόκληρη διεθνική μεταπορνογραφική τρανς φεμινιστική αισθητική που διακινούσε σημασιολογικά και πολιτιστικά προϊόντα, καθώς και κριτικά ανασηματοδοτημένους κανονιστικούς κώδικες τους οποίους ο παραδοσιακός φεμινισμός θεωρούσε ασυμβίβαστους με τη θηλυκότητα. Αυτός ο αισθητικός και πολιτικός λόγος αντλούσε τις αναφορές του από ταινίες τρόμου ή πορνογραφίας, τη γοτθική λογοτεχνία, τα ερωτικά βοηθήματα, τα βαμπίρ και τα τέρατα, τα manga, τις παγανιστικές θεότητες, τα σάιμποργκ, τη μουσική πανκ, τις πολιτικές παρεμβάσεις σε δημόσιους χώρους, το σεξ με μηχανές, αναρχοφεμινιστικά πρότυπα, όπως οι riot grrrls, οι ούλτρασεξ [ultrasex] λεσβιακές παρωδίες ντραγκ κινγκ [drag king] αρρενωπότητας, όπως εκείνες των Diane Torr, Océan LeRoy, Shelly Mars και Antonia Baehr, καθώς και τρανσέξουαλ περφόρμερς και καλλιτέχνες, όπως οι Lazlo Pearlman και Hans Scheirl.

Η λέξη *κουίρ*, ωστόσο, που μεταφράστηκε πολιτιστικά και χρησιμοποιήθηκε επί αρκετά χρόνια ως αναφορά προς διάφορες αγωνιστικές κινητοποιήσεις που έλαβαν χώρα σε αγγλοσαξονικές και ευρωπαϊκές χώρες, έχει υποβληθεί σήμερα σε μια εντεινόμενη διαδικασία πραγματοποίησης και εμπορευματοποίησης (διαδικασίες που ανήκουν στη φαρμακοπορνογραφική τάξη). Τα τελευταία λίγα χρόνια, το *κουίρ* έχει ανακωδικοποιηθεί από τους κυρίαρχους λόγους.⁴⁶³ Αντιμετωπίζουμε σήμερα τον κίνδυνο μετατροπής του όρου σε περιγραφή μιας νεοφιλελεύθερης ταυτότητας της ελεύθερης

462 Χρησιμοποιώ εδώ την πολιτικοποίηση από την Annie Sprinkle της έννοιας του Wink van Kempen «post-porn» μοντερνισμός. Βλ. Sprinkle, A. (1998). *Post-Porn Modernist*. San Francisco: Cleis Press.

463 Για να αναφέρω μία μόνο αποκατάσταση του όρου: το 1998, ο τηλεοπτικός παραγωγός Thierry Ardisson ενέγραψε τον όρο *queer* στο Institut National de L'Industrie της Γαλλίας.

αγοράς που γεννάει νέους αποκλεισμούς και αποκρύπτει τις συγκεκριμένες συνθήκες καταπίεσης των τρανσέξουαλ και των διεμφυλικών ανθρώπων, των σακάτηδων, ή των φυλετικοποιημένων σωμάτων. Δεν πρόκειται για την επιλογή ενός εναντιωματικού βιολογικού ή ιστορικού υποκειμένου (είτε πρόκειται για τις γυναίκες, τους ομοφυλόφιλους, τους μαύρους, κ.τ.λ.) που θα μπορούσε να λειτουργήσει ως εφαλτήριο επαναστατικού μετασχηματισμού και στατιστικό άθροισμα των διαφόρων πολυ-πολιτιστικών μειονοτήτων. Ούτε εννοώ ότι σήμερα δεν μπορούμε πλέον να χρησιμοποιούμε τον όρο *κουίρ*· απλά εννοώ ότι έχει χάσει μεγάλο μέρος της ανατρεπτικής του δυναμικής και δεν εξυπηρετεί πια στις μέρες μας ως κοινός παρονομαστής για την περιγραφή της ραγδαίας εξάπλωσης των στρατηγικών αντίστασης ενάντια στις ειδικές κατηγορίες του φύλου και στην κανονικοποίηση της σεξουαλικότητας, όπως και ενάντια στις διαδικασίες εκβιομηχάνισης και ιδιωτικοποίησης του σώματος ως «προϊόντος». Ως αντίδραση προς αυτή τη διαδικασία κεφαλαιοποίησης των *genderqueer* ταυτοτήτων,⁴⁶⁴ στο πλαίσιο των υποκουλτούρων των μειονοτήτων, οι τρανσέξουαλ, διεμφυλικοί και σακάτηδες άνθρωποι, καθώς και οι φυλετικές μειονότητες ζητούν από εμάς να δώσουμε σημασία στην υλικότητα του σώματος, στη διαχείριση της εύθραυστης φύσης του, καθώς και στην πολιτιστική κατασκευή πιθανοτήτων επιβίωσης μέσα στις διαδικασίες καθυπόταξης και πολιτικής οργάνωσης.⁴⁶⁵ Μπορούμε σήμερα να κατανοήσουμε την εκφορά του *κουίρ* ως μια κρίσιμη στιγμή σε μια ευρύτερη διαδικασία στην παραγωγή μιας τρανς φεμινιστικής κριτικής πολιτικής και την κατασκευή διαφωνούντων υποκειμενικότητας στο πλαίσιο του φαρμακοπορνογραφικού συστήματος. Το τρανς φεμινιστικό κίνημα που ξεπήδησε από την *κουίρ* κριτική εξαπλώνεται μέσω εύθραυστων αλλά εκτεταμένων δικτύων, οδηγώντας σε στρατηγικές συμμαχίες και σύνθετες συνδέσεις· κυκλοφορεί σαν πολιτικό αντίδοτο που παριεσφύρει στα ίδια τα κυκλώματα του παγκόσμιου καπιταλισμού.

Οι Tony Negri και Michael Hardt έχουν περιγράψει τον σύγχρονο κόσμο ως μία ενιαία, αποεντοπισμένη [delocalized], διασυνδεδεμένη πόλη με κέντρα έντασης· κυκλώματα μέσω των οποίων κυκλοφορούν το κεφάλαιο, τα σώματα και οι πληροφορίες· ζώνες πολυτελούς άνεσης και φτωχοποιημένες ζώνες· και απομακρυσμένους τόπους παραγωγής και εκκένωσης υλικών και σημειωτικών ανεπιθύμητων καταλοίπων. Ζούμε σε ενός είδους πανκ κυβερνογοθικού [cyber-Gothic] Μεσαίωνα της βιοπληροφορικής αυτοκρατορίας. Στη διάρκεια μιας συγκεκριμένης περιόδου, οι γκουρού μας όριζαν αυτή την εγκόλπωση ως «μεταμοντέρνο», αν και επρόκειτο για ένα τεχνο-πορνο-πανκ ζενίθ του μοντερνισμού. Βρισκόμαστε σε μια ιστορική καμπή, όπου το μοντέρνο ξερνάει το απωθητικό εκπευματικό δυναμικό του· κολυμπάμε σε πυρ-

464 Σύμφωνα με το γλωσσάρι του Colour Youth, *genderqueer* χαρακτηρίζονται οι ταυτότητες φύλου* που δεν μπορούν να οριστούν ως τυπικά «αντρικές» ή τυπικά «γυναικείες» και δεν εμπίπτουν στη δυαδικότητα του φύλου* και την ετεροκανονικότητα*. “Ορολογία”, Colour Youth (2021, Φεβρουάριος, 10). Ανακτήθηκε από <https://www.colouryouth.gr/terms/>. (Σ.τ.Ε)

465 Βλ. Butler (1993), *ό.π.*, σσ. 27-55· βλ. επίσης κεφ. 3, 4 και 8, στο Butler, J. (2004). *Undoing Gender*. New York: Routledge. Η ίδια η Butler, της οποίας τα κείμενα διαβάζονταν στις αρχές της δεκαετίας του 1990 ως κριτικά θεμέλια της «κουίρ θεωρίας», διευκρινίζει την επιτελεστική ερμηνεία της ταυτότητας ώστε να δώσει έμφαση στην ιδιαιτερότητα των υλικών και λογοθετικών διαδικασιών που παράγουν διαφυλική ή τρανσέξουαλ σωματικότητα.

νικό σπέρμα, μέσα στο οποίο μαθαίνουμε να αναπνέουμε σαν μεταλλαγμένα θηρία. Η διαφορά ανάμεσα στη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία και στη δική μας, τεχνο-πορνο-πανκ παγκόσμια αυτοκρατορία είναι ότι δεν διαθέτουμε πια οποιοδήποτε οντοθεολογικό έρεισμα. Ορισμένοι θα σκεφτούν ότι ο σύγχρονος πολιτισμός έχει αντικαταστήσει ένα βιομηχανικό ή τοξικού τύπου [ergot-like] έρεισμα με την οντοθεολογία. Ωστόσο, ούτε η εργασία ούτε η παραγωγή επαρκούν για να ερμηνεύσουν τον σημερινό τρόπο λειτουργίας των κοινωνιών μας. Η σύγχρονη τεχνο-πορνο-πανκ αυτοκρατορία σπνρίζεται σε καινούργια συνθήματα: «κατανάλωσε και πέθανε», «νιώσε οργασμό, κάνε πόλεμο». Και μην ξεχάσεις να συνεχίσεις να καταναλώνεις και να φτάνεις σε οργασμό και μετά θάνατον. Αυτό είναι το θανατο-πορνογραφικό έρεισμα αυτής της καινούργιας αυτοκρατορίας.

Δεν μιλάμε για σκοτεινούς χρόνους -δεν ζούμε σε κάποια ασαφή μεταμοντέρνα εποχή- μιλάμε, όμως, για τη χρυσή εποχή της πορνογραφίας. Ούτε πρόκειται για τη χαραυγή του χρόνου αλλά για μια ατμόσφαιρα που είναι άπλετα φωτισμένη, ένα διαπεραστικό αέριο υπερκορεσμένο με υγρές εικόνες. Εν μέσω αυτής της εκτυφλωτικής σύγχυσης, έννοιες όπως «καθαρότητα», «διαφωτισμός», «διαύγεια» και «προφάνεια» λάμπουν με μια καινούργια σκοτεινότητα. Σύμφωνα με τους νευροβιολόγους, υπάρχουν τέσσερις καταστάσεις συνείδησης: διαύγεια, θόλωση, υπνηλία και κώμα. Σε διαύγεια, το υποκείμενο είναι παρόν για το ίδιο και για το περιβάλλον του· σε θόλωση, τα μάτια του υποκειμένου είναι ανοικτά, αλλά το ίδιο είναι αποπροσανατολισμένο στον χώρο και στον χρόνο, και σχετικά αδιάφορο προς το ίδιο και το περιβάλλον· σε νάρκη, τα μάτια του υποκειμένου είναι κλειστά αλλά το ίδιο εξακολουθεί να αντιδρά στα άμεσα ερεθίσματα. Σε κώμα, το υποκείμενο δεν αντιδρά ούτε σε άμεσα, ούτε σε έμμεσα ερεθίσματα, αλλά μπορεί να παραμένει παρόν για τον εαυτό του. Η παρουσία μας για εμάς τους ίδιους ως ανθρώπινο είδος μπορεί σήμερα να περιγραφεί ως προσθετικό-κωματώδης. Έχουμε κλειστά τα μάτια, όμως συνεχίζουμε να βλέπουμε μέσω μιας σειράς από τεχνολογίες, πολιτικά εμφυτεύματα που αποκαλούμε ζωή, κουλτούρα, πολιτισμό. Μόνο, ωστόσο, μέσω της στρατηγικής επανοικειοποίησης αυτών των βιοτεχνολογικών μηχανισμών είναι δυνατό να δημιουργήσουμε αντίσταση, να διακινδυνεύσουμε την επανάσταση.

Η πολιτική του snuff

Η αλήθεια είναι ότι μας γαμάνε ευθύς εξαρχής: γινόμαστε ένας πολιτισμός πανκ. Η αιφνίδια ανάδυση του κινήματος πανκ, το 1977, δεν ήταν ένα απλό μικρο-φαινόμενο, αλλά η τελευταία διαυγής έκρηξη εκείνου που φαντάζει σήμερα ως το μοναδικό ιδανικό που μοιράζονται τα μέλη αυτού που αποκαλείται ανθρώπινο είδος: το ένστικτο της ικανοποίησης ως ένστικτο θανάτου. Στις αρχές του 21^{ου} αιώνα, καμία άλλη πολιτιστική παραγωγή δεν περιείχε μια τέτοια πανκ διάσταση όσο το snuff, η κινηματογράφηση (ή αναπαράσταση) του θανάτου την ώρα που συμβαίνει. Στην ποπ κουλτούρα, ο όρος *snuff* αναφέρεται στις ταινίες που παρουσιάζουν τη δολοφονία ενός ανθρώπου ή ζώου με μοναδικό στόχο να καταστήσουν ορατό αυτό τον θάνατο, μεταμορφώνοντάς τον σε δημόσια, εμπορεύσιμη αναπαράσταση.

Τα πάντα, στην πραγματικότητα, ξεκινούν ως κάτι ψεύτικο. Το 1971, οι σκηνοθέτες της «Z-series» Michael και Roberta Findlay γύρισαν την ταινία *The Slaughter* [Το

μακελειό], μια κινηματογραφική παραγωγή χαμηλού προϋπολογισμού που συνδύαζε ερωτικές σκηνές με σκηνές τρόμου. Την ίδια χρονιά, ο Ed Sanders έπαιρνε μια συνέντευξη από τον Charles Manson. Ο Manson ισχυρίστηκε ότι είχε κινηματογραφήσει ορισμένες από τις δολοφονίες διασημοτήτων που διέπραξαν οι ακόλουθοί του υπό την επιρροή του. Μπορεί να μη βρέθηκε ίχνος τέτοιων ταινιών, γεννήθηκε όμως ο μύθος του snuff. Το 1972, ο διανομέας Alan Shackleton απέκτησε το *The Slaughter*, πρόσθεσε στο τέλος μια σκηνή όπου μία από τις ηθοποιούς δολοφονείται με αποτροπιαστικό (και μυθοπλαστικό) τρόπο μπροστά στην κάμερα, και επανακυκλοφόρησε το καινούργιο αυτό μοντάζ με τίτλο *Snuff*. Η πρεμιέρα της ταινίας έγινε το 1976 και προκάλεσε συζητήσεις επί συζητήσεων για το αν ο θάνατος της ηθοποιού ήταν πραγματικός. Οι ομάδες εναντίον της πορνογραφίας, οι φεμινίστριες υπέρ της λογοκρισίας και τα μέσα ενημέρωσης, όλοι πήραν μέρος σε αυτή τη δημόσια διαμάχη. Η ταινία, που δεν διέθετε κινηματογραφικό ή αφηγηματικό ενδιαφέρον πέρα από τη σκηνή του ξεκοιλιάσματος, συγκέντρωσε απροσδόκτα κέρδη.

Ως διερεύνηση των ορίων της αναπαράστασης, το snuff λειτούργησε ως παράδειγμα πορνογραφίας τόσο για τις φεμινίστριες που υποστήριζαν τη λογοκρισία όσο και για τους χριστιανούς πολέμιούς της, αλλά ταυτόχρονα και ως μορφολογικό πρότυπο του ρεαλισμού τον οποίο οφείλει να επιδιώκει η θεατροποίηση του σεξ στην πορνογραφία: μια ταινία που είναι τόσο περισσότερο πορνογραφική στον βαθμό που η ερωτική σκηνή που κινηματογραφείται είναι πραγματική, με τον ίδιο τρόπο που μια αναπαράσταση είναι snuff όταν το έγκλημα έχει πράγματι συμβεί. Ριζοσπαστικά μεταμοντέρνα, η έννοια του snuff αντίκειται στη δραματική ή προσομοιωμένη και μιμητική ιδιότητα κάθε αναπαράστασης. Αντίθετα, επιβεβαιώνει την επιτελεστική δύναμη της αναπαράστασης να τροποποιεί την πραγματικότητα, ή την επιθυμία να υπάρξει το πραγματικό μέσα και μέσω της αναπαράστασης. Αυτό μας φέρνει στη θεατρική σχέση μεταξύ πορνογραφίας, snuff και πολιτικής. Σήμερα, ορισμένοι κατάλογοι ταινιών snuff προσφέρουν υλικό κινηματογραφημένο από στρατιώτες των Συμμαχικών Δυνάμεων ή του Άξονα σε στρατόπεδα συγκέντρωσης, την ταινία του Zapruder από τη δολοφονία του John F. Kennedy, την ταινία για τη δολοφονία του Yitzhak Rabin, βίντεο με εκτελέσεις αιχμαλώτων πολέμου στο Αφγανιστάν και στο Ιράκ, βίντεο που παρουσιάζουν τον αμερικανικό στρατό να καταστρέφει χωριά στο Ιράκ, εικόνες από την καταστροφή των Δίδυμων Πύργων της Νέας Υόρκης και την εκτέλεση του Σαντάμ Χουσεΐν. Η πολιτική έγινε snuff: εξολόθρευση μέσα από και για την αναπαράσταση.

Το πυρηνικό μανιτάρι που προκάλεσε η ατομική βόμβα, η φωτογραφία του ολόγυμνου κοριτσιού που τρέχει να ξεφύγει από το χωριό Trang Bang του Βιετνάμ, τυλιγμένο στις φλόγες ύστερα από επίθεση με βόμβες ναπάλμ, τα χείλη της Linda Lovelace καλυμμένα από σπέρμα, οι σωροί από ακρωτηριασμένα πτώματα στη Ρουάντα, η διπλή διείσδυση, οι τρομακτικοί άθλοι που πραγματοποιούνται στο *Big Brother* και οι χειρουργικές σκηνές στη σειρά *Nip/Tuck*, τα λίτρα λίπους που αναρροφούνται από τους γλουτούς Αμερικανίδων νοικοκυρών μπροστά στον φακό του *Extreme Makeover*, οι δολοφονίες στο πολιτειακό σωφρονιστικό ίδρυμα υψίστης ασφαλείας του San Quentin τις οποίες απαθανάτισαν οι κάμερες ασφαλείας - όλα αυτά λένε περισσότερο για τη σημερινή κατάσταση του είδους μας από οποιαδήποτε φιλοσοφική πραγματεία του 20ού αιώνα, από τον Husserl έως τον Sartre. Η ειδοποιός διαφορά της ιστορικής στιγμής του τεχνο-πορνο-πακ είναι η πολιτική snuff: ξεριζώστε από τη

ζωή τα πάντα έως τον θάνατο και κινηματογραφήστε τη διαδικασία, καταγράψτε τη σε γραπτό λόγο και εικόνα, διανείμετέ τα ζωντανά στο διαδίκτυο, κάντε τα μόνιμα προσβάσιμα σε ένα virtual αρχείο, σε ένα διαφημιστικό μέσο παγκόσμιας εμβέλειας. Στις αρχές του 21^{ου} αιώνα, το είδος μας είχε κυριολεκτικά χώσει τις καλές φιλοσοφικές προθέσεις στον κώλο μας, κινηματογραφώντας το πριν διαθέσει εμπορικά τις εικόνες που προέκυψαν. Η φιλοσοφία του φαρμακοπορνογραφικού καθεστώτος έχει περιοριστεί σε μια υπερμεγέθη σταλάζουσα πρωκτική-σφήνα-κάμερα [butt-plug camera]. Υπό τέτοιες συνθήκες, η φιλοσοφία μιας τέτοιας υψηλής-πανκ [high-punk] νεωτερικότητας δεν μπορεί παρά να είναι αυτοθεωρία, αυτοπειραματισμός, αυτο-τε-χνο-διείσδυση, πορνολογία.

Μιλώντας υποθετικά για το μέλλον του πλανήτη, η Donna J. Haraway μας ενθαρρύνει να αποφύγουμε δύο περιπτώσεις αφηγηματικής παγίδας μεταφυσικού και σημειωτικο-φασιστικού είδους. Πρώτον, υπάρχει ο πειρασμός του μεσσιανισμού: κάποιος θα έρθει να μας σώσει, μια μοναδική θρησκευτική ή τεχνολογική δύναμη, μια παντοδύναμη διάνοια που διαθέτει όλες τις απαντήσεις που απαιτεί ο μετασχηματισμός της ανθρώπινης κατάστασης. Δεύτερον, υπάρχει ο πειρασμός της Αποκάλυψης: δεν μπορεί να γίνει τίποτε, και η εξαφάνιση του ανθρώπινου είδους είναι προ των πυλών. Η Haraway μας λέει: «Μπορούμε επωφελώς να μάθουμε να αμφισβητούμε τους φόβους και τις βεβαιότητες της καταστροφής μας, όσο και τα όνειρα της πρόο-δου. Μπορούμε να μάθουμε να ζούμε χωρίς τα δεκανίκια των λόγων της λυτρωτικής ιστορίας».⁴⁶⁶ Το πρόβλημα έγκειται ακριβώς στο γεγονός ότι κανείς δεν πρόκειται να έρθει να μας σώσει, και ότι είμαστε ακόμη μακριά από την αναπόφευκτη εξαφάνισή μας. Πρέπει λοιπόν να σκεφτούμε να κάνουμε κάτι για όσο διάστημα θα οδεύουμε προς την έξοδο, μεταλλασόμενοι ή αλλάζοντας πλανήτες, ακόμη και αν αυτό το κάτι είναι η εκούσια επιτάχυνση της εξαφάνισης, της μετάλλαξης ή της μετακόμισής μας στο σύμπαν. Ας είμαστε άξιοι της πτώσης μας και ας δημιουργήσουμε με τη φαντασία μας, για όσο καιρό απέμεινε, τα στοιχεία μιας καινούργιας πορνοπανκ φιλοσοφίας.

Η αρχή του αυτο-πειραματόζωου

Η βασική αρχή ενός τρανς φεμινιστικού κινήματος ικανού να αντιμετωπίσει την πορνοπάνκ νεωτερικότητα: το γεγονός ότι το σώμα σου, το σώμα του *πλήθους* και τα φαρμακοπορνογραφικά δίκτυα που τα αποτελούν είναι πολιτικά εργαστήρια, είναι αποτέλεσμα τόσο της διαδικασίας υποταγής και ελέγχου όσο και δυνητικοί χώροι πολιτικής μόχλευσης και κριτικής αντίστασης στην κανονικοποίηση. Διατυπώνω εδώ μια έκκληση για μια σειρά πολιτικών σωματικού πειραματισμού και σημειο-τεχνολογίας που (εν όψει της αρχής της πολιτικής αντιπροσώπευσης, που κυριαρχεί στην κοινωνική μας ζωή και βρίσκεται στον πυρήνα των μαζικών πολιτικών κινήματων, είτε αυτά είναι ολοκληρωτικά είτε δημοκρατικά) θα ρυθμίζεται από την αρχή που -σύμφωνα με τις εννοήσεις του Peter Sloterdijk- θα ονομάσω «αρχή του αυτο-πειραματόζωου».⁴⁶⁷

466 Haraway, D. (1997). *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan_Meets_OncoMouse*. New York: Routledge, σ. 45.

467 Στη συνέντευξή του με τον Hans-Jürgen Heinrichs, ο Peter Sloterdijk αναφέρεται στις τεχνικές

Το 213 π.Χ. στην Κίνα κάπκαν στην πυρά όλα τα βιβλία με διαταγή του αυτοκράτορα. Τον 5^ο αιώνα, ύστερα από μια σειρά πολέμων κατά τους οποίους η Βιβλιοθήκη της Αλεξάνδρειας είχε καταληλατηθεί και αποδεκατιστεί, κατηγορήθηκε ότι φιλοξενούσε παγανιστικές διδασκαλίες αντίθετες προς τη χριστιανική πίστη και με διάταγμα του Αυτοκράτορα Θεοδοσίου καταστράφηκε. Το σπουδαιότερο κέντρο έρευνας, μετάφρασης και ανάγνωσης εξαφανίστηκε. Μεταξύ 1330 και 1730, χιλιάδες ανθρώπινα σώματα ρίχτηκαν στην πυρά από την Ιερά Εξέταση, χιλιάδες βιβλία καταστράφηκαν και εκατοντάδες έργα γνώσης και παραγωγής υποκειμενικότητας καταδικάστηκαν σε λήθη ή στην παρανομία. Το 1813, Αμερικανοί στρατιώτες κατέλαβαν το York (σημερινό Toronto) και πυρπόλησαν το Κοινοβούλιο και τη Βιβλιοθήκη του Νομοθετικού Σώματος. Έναν χρόνο αργότερα, ξηλώθηκε η Βιβλιοθήκη του Κογκρέσου. Το 1933, μία από τις πρώτες ενέργειες της κυβέρνησης των ναζί ήταν η καταστροφή του Institut für Sexualwissenschaft [Ινστιτούτο Ερευνών για τη Σεξουαλικότητα] στο Βερολίνο. Το κέντρο αυτό, που είχε ιδρύσει το 1919 ο Magnus Hirschfeld, είχε επί χρόνια διδραματίσει σημαντικό ρόλο στην έρευνα και στη διάδοση προοδευτικών ιδεών και πρακτικών σχετικά με το σεξ και τη σεξουαλικότητα. Είκοσι χιλιάδες βιβλία του Ινστιτούτου Hirschfeld κάπκαν στις 10 Μαΐου 1933, στην Πλατεία της Όπερας, σε μια γιγαντιαία πυρά που τις φλόγες της κατέγραψαν οι φακοί των ρεπόρτερ του Χίτλερ. Το βράδυ της 9^{ης} Μαρτίου 1943, αεροπορική επιδρομή σε βιβλιοθήκη του Άαχεν κατέστρεψε 500.000 βιβλία. Το 1993, Κροάτες πολιτοφύλακες κατέστρεψαν δεκάδες βιβλιοθήκες (ανάμεσά τους εκείνες του Stolac). Το 2003, αμερικανικές βόμβες και πιστοί οπαδοί του Σαντάμ Χουσεΐν λαφυραγόησαν και κατέστρεψαν την Εθνική Βιβλιοθήκη της Βαγδάτης.⁴⁶⁸

Οι θεωρητικο-πολιτικές καινοτομίες που εισήγαγε τα τελευταία σαράντα χρόνια ο φεμινισμός, το απελευθερωτικό κίνημα των μαύρων, και η κουΐρ και διεμφυλική θεωρία μοιάζουν να αποτελούν μόνιμες κατακτήσεις. Ωστόσο, σε έναν παγκόσμιο πόλεμο, αυτό το σώμα έρευνας θα μπορούσε κι αυτό να καταστραφεί όσο γρήγορα λιώνει ένα μικροτσιπ που καίγεται. Προτού απομείνουν μόνο ραδιενεργές σκιές από όλα τα εύθραυστα αρχεία που υπάρχουν για τον φεμινισμό και τη μαύρη, κουΐρ και τρανς κουλτούρα, είναι απαραίτητο να μετασχηματίσουμε αυτή τη μειονοτική γνώση σε συλλογικό πειραματισμό, σε σωματική πρακτική, σε τρόπους ζωής και μορφές συγκατοίκησης. Δεν απευθύνουμε πια έκκληση, όπως οι προκάτοχοί μας τις δεκαετίες 1970 και 1980, για μια κατανόηση της ζωής και της ιστορίας ως συνέπειες διαφορετικών λογοθετικών συστημάτων. Ζητάμε να χρησιμοποιηθούν οι λογοθετικές παραγωγές ως μέτοχοι μιας ευρύτερης διαδικασίας τεχνικής υλοποίησης της ζωής που είναι σε εξέλιξη στον πλανήτη. Μια υλοποίηση που κάθε μέρα μοιάζει ολοένα και περισσότερο με την ολοσχερή τεχνική καταστροφή κάθε ζωικής, φυτικής και πολιτιστικής μορφής και που θα καταλήξει, αναμφίβολα, στην καταστροφή του πλανήτη και στην αυτο-εξα-

«εκούσιας τοξίνωσης» [voluntary intoxication] και «της εκούσιας χρήσης ως πειραματόζωο» [autoguininea pig] με αναφορά στον Samuel Hahnemann· βλ. Sloterdijk, P. & Heinrichs, H.J. (2011). *Neither Sun Nor Death*. (μτφ. S. Corcoran). New York: Semiotext(e).

468 Για την καταστροφή των βιβλίων, βλ. Baez, F. (2008). *A Universal History of the Destruction of Books: From Ancient Sumer to Modern-day Iraq*. (μτφ. A. MacAdam). New York: Atlas & Co.

φάνιση των περισσότερων ειδών ζωής πάνω σε αυτόν. Αλίμονο, το ζήτημα θα είναι η ανεύρεση τρόπων καταγραφής μιας πλανητικής αυτοκτονίας.

Έως το τέλος του 18^{ου} αιώνα, ο αυτο-πειραματισμός αποτελούσε ακόμη μέρος των πρωτοκόλλων της φαρμακολογικής έρευνας. Τα πειράματα με ζώα δεν αμφισβητούνταν ακόμη, αλλά μια ηθική αρχή υπαγόρευε ότι ο ερευνητής έπρεπε να αναλάβει τον κίνδυνο των άγνωστων αποτελεσμάτων πάνω στο δικό του σώμα, προτού διενεργήσει οποιαδήποτε δοκιμή πάνω στο σώμα άλλου ανθρώπου. Στηριζόμενο στη ρητορική της αντικειμενικότητας, το υποκείμενο της επιστημονικής γνώσης θα αποπειραθεί προοδευτικά να δημιουργήσει γνώση έξω από το ίδιο, να εξαιρέσει το σώμα του από τις οδύνες του αυτο-πειραματισμού. Το 1790, ο γιατρός Samuel Hahnemann χορηγούσε στον εαυτό του καθημερινά υψηλές δόσεις κινίνης ώστε να παρατηρήσει τα αποτελέσματά της στη μάχη κατά της ελονοσίας. Το σώμα του αντέδρασε αναπτύσσοντας συμπτώματα που έμοιαζαν με τον υφέσιμο πυρετό που χαρακτηρίζει την ελονοσία. Ο πειραματισμός αυτός ήταν καθοριστικός για την ανάπτυξη του ομοιοπαθητικού κινήματος, που, βάσει του νόμου των ομοίων, υποστηρίζει ότι είναι δυνατή η θεραπεία της ασθένειας μέσω της χρήσης εξαιρετικά μικρών δόσεων μιας ουσίας η οποία σε πολύ μεγαλύτερη δόση θα προκαλούσε τα ίδια συμπτώματα με τη συγκεκριμένη ασθένεια σε ένα υγιές σώμα, εν είδει θεραπευτικού καθρέφτη. Ο Peter Sloterdijk, εμπνεόμενος από τον Hahnemann θα αποκαλέσει τη διαδικασία ελεγχόμενης και ηθελημένης αυτοτοξίνωσης «εκούσια αυτοδηλητηρίαση» και θα την ορίσει επιγραμματικά ως εξής: «Αν προτίθεσαι να γίνεις γιατρός, πρέπει να επιδιώξεις να γίνεις ζώο εργαστηρίου».⁴⁶⁹

Για να μετασχηματίσουμε τα συμβατικά πλαίσια για την «πολιτιστική κατανόηση»⁴⁷⁰ των ανθρώπινων σωμάτων, είναι αναγκαίο να αναπτύξουμε πρακτικές εκούσιας αυτοδηλητηρίασης. Από τον Novalis έως τον Ritter, ο ρομαντισμός από τον οποίο αντλεί έμπνευση ο Sloterdijk για μια εργασία αντίρροπη προς τη νεωτερικότητα θα καταστήσει τον αυτο-πειραματισμό ύψιστη τεχνική του εαυτού σε μία δυστοπική κοινωνία. Ο ρομαντικός αυτο-πειραματισμός, ωστόσο, ενέχει τον κίνδυνο του ατομικισμού και της αποπολιτικοποίησης. Από την άλλη πλευρά, δύο από τους λόγους γύρω από τους οποίους θα περιστραφεί η κριτική της νεωτερικής ευρωπαϊκής υποκειμενικότητας -ο λόγος του Sigmund Freud και ο λόγος του Walter Benjamin- θα εγκαινiasτούν με τη μορφή της επινόησης καινούργιων τεχνικών του εαυτού και ρεπερτορίων από πρακτικές εκούσιας αυτοδηλητηρίασης. Ο κυρίαρχος, όμως, λόγος της πειθαρχικής [disciplinary] νεωτερικότητας θα τα κάνει πέρα· η διαδικασία θεσμοποίησης που θα βιώσουν τόσο η ψυχανάλυση όσο και η Σχολή της Φρανκφούρτης θα συμβαδίσει με την παθολογικοποίηση της τοξίνωσης και την κλινική εκβιομηχάνιση του πειραματισμού.

«Καλό θα ήταν ένας γιατρός να έχει τη δυνατότητα να δοκιμάσει πολύ περισσότερα φάρμακα πάνω στον εαυτό του», δήλωνε ο νεαρός γιατρός Mikhail Bulgakov το 1914 στη *Morphine* [*Μορφίνη*], νουβέλα όπου ο πρωταγωνιστής περιγράφει τις

469 Sloterdijk, P. & Heinrichs, H. J. (2011), *ό.π.*, σ. 8.

470 Κάνω εδώ επανάκτηση του όρου της Judith Butler. Βλ. *Undoing Gender*, *ό.π.*, σσ. 35-46.

συνέπειες της μορφίνης στο ίδιο του το σώμα.⁴⁷¹ Αντίστοιχα, μοιάζει επείγον σήμερα, από την προοπτική ενός τρανς φεμινιστικού πρότζεκτ, να χρησιμοποιήσουμε τα ζωντανά μας σώματα ως βιοπολιτικές πλατφόρμες δοκιμής των φαρμακοπορνοπολιτικών αποτελεσμάτων των συνθετικών σεξουαλικών ορμονών, με στόχο να δημιουργήσουμε και να ορίσουμε καινούργια πλαίσια πολιτιστικής κατανόησης για τα θέματα του φύλου και της σεξουαλικότητας. Σε μια εποχή κατά την οποία τα φαρμακευτικά εργαστήρια και οι μεγάλες εταιρείες, όπως και οι κρατικοί ιατρο-νομικοί θεσμοί, ελέγχουν και ρυθμίζουν τη χρήση του φύλου και των σεξουαλικών βιοκωδίκων [biocodes] (των ενεργών μορίων της προγεστερόνης, του οιστρογόνου και της τεστοστερόνης), καθώς και των χημικών προσθετικών μελών, φαντάζει αναχρονιστικό να κάνουμε λόγο για πρακτικές πολιτικής αντιπροσώπευσης χωρίς να διενεργήσουμε επιτελεστικά και βιοτεχνολογικά πειράματα πάνω στη σεξουαλική υποκειμενικότητα και στο φύλο. Πρέπει να επανοικειοποιηθούμε το δικαίωμα συμμετοχής στην κατασκευή βιοπολιτικών μυθοπλασιών. Έχουμε δικαίωμα να απαιτήσουμε συλλογική και «κοινή» ιδιοκτησία των βιοκωδίκων του φύλου, του σεξ και της φυλής. Πρέπει να τα αφαιρέσουμε από τα χέρια ιδιωτών και τεχνοκρατών, και από το φαρμακοπορνογραφικό οικοδόμημα. Μια τέτοια διαδικασία αντίστασης και αναδιανομής θα μπορούσε να ονομαστεί *τεχνοσωματικός κομμουνισμός*.

Ως τρόπος παραγωγής «κοινής» γνώσης και πολιτικού μετασχηματισμού, η αρχή του αυτο-πειραματόζωου θα ήταν εξαιρετικά σημαντική στην κατασκευή των πρακτικών και των λόγων του τρανς φεμινισμού και των επερχόμενων απελευθερωτικών κινημάτων των μειονοτήτων του φύλου, του σεξ, της φυλής, της πολιτικής του σώματος. Για να δανειστούμε την έκφραση της Donna J. Haraway, θα αποτελείται από μια τοποθετημένη [positioned], υπεύθυνη σωματικο-πολιτική [corporeal political] πρακτική, έτσι ώστε οποιοσδήποτε επιθυμεί να είναι πολιτικό υποκείμενο να ξεκινά γινόμενος πειραματόζωο στο δικό του εργαστήριο.

471 Βλέπε Mikhail Bulgakov, «Morphine» (2013) στο *A Country Doctor's Notebook*. New York: Melville House, σ. 134. Ελληνική έκδοση: Boulgakov, M. (2011) *Μορφίνη*, (μτφ. Μ. Παγουλάτου). Αθήνα: Ηρόδοτος.

ΕΠΙΜΕΤΡΟ

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ ΑΠΟ ΤΗΝ ΠΕΡΙΦΕΡΕΙΑ: ΟΙ ΠΡΟΟΠΤΙΚΕΣ ΜΙΑΣ ΑΠΟΛΑΥΣΤΙΚΗΣ ΜΑΧΗΤΙΚΟΤΗΤΑΣ, ΦΕΜΙΝΙΣΤΙΚΗΣ, ΤΕΧΝΟΑΙΣΘΗΤΙΚΗΣ ΚΑΙ ΤΕΧΝΟΓΕΩΓΡΑΦΙΚΗΣ

Στην εισαγωγή της ανθολογίας, η Ελπίδα Καραμπά αναφέρεται στην έννοια της καταφατικής ηθικής της Rosi Braidotti, έννοια που αποτέλεσε το θεμέλιο της άτυπης, εμπρόθετης και καθημερινά ασκούμενης συναίνεσης που συνέδεσε και συνδέει τα μέλη του Κέντρου Νέων Μέσων και Φεμινιστικών Πρακτικών στον Δημόσιο Χώρο, πέρα από τις τυπικές δεσμεύσεις της συνεργασίας τους. Χωρίς αυτή τη βάση, όπως και χωρίς τους δημόσιους πόρους που διατέθηκαν από τον ΕΛΙΔΕΚ και τη ΓΓΕΚ, χωρίς τις δημόσιες υποδομές και το ανθρώπινο δυναμικό του Πανεπιστημίου Θεσσαλίας, θα ήταν αδύνατη η παραγωγή του τεράστιου, ανεξάρτητου, καλλιτεχνικού και εκπαιδευτικού έργου που έχει επιτελέσει το Κέντρο μέσα σε λιγότερο από τρία χρόνια λειτουργίας. Χωρίς αυτή την ενεργητική ηθική θέση θα θεωρούσαμε ανεξήγητη 'απερισκεψία' τον μετασχηματισμό ενός προγράμματος προσωποποιημένης μεταδιδακτορικής έρευνας - η οποία θα κατέληγε σε μία προσωπική μεταδιδακτορική μελέτη ή σε αποκλειστικά προσωπικές δημοσιεύσεις της επιστημονικής υπεύθυνης κυρίας Καραμπά - σε έναν ανοιχτό, τοπικό, ανεξάρτητο και πολυπρόσωπο πρωτο-θεσμό που ενδυναμώνει την ελληνική περιφέρεια. Έναν πρωτο-θεσμό ο οποίος στελεκώνεται από επτά ερευνήτριες και ερευνητές, στον οποίο εργάστηκαν πάνω από είκοσι πέντε δημιουργοί και του οποίου τις δραστηριότητες παρακολουθούν πάνω από χίλια πεντακόσια άτομα, ενώ συμπεριλαμβάνει πληθυντικά επιστημονικά και τεχνοαισθητικά πεδία και πληθυντικές πρακτικές. Το Κέντρο Νέων Μέσων και Φεμινιστικών Πρακτικών στον Δημόσιο Χώρο στοχεύει, τέλος, τόσο στην πληθυντική αναπαραγωγή του όσο και στην κατασκευή δυναμικών, κατ' επιλογή, σχέσεων καταφατικής δικτύωσης με άλλα εκπαιδευτικά και ερευνητικά ιδρύματα, με κοινωνικές ομάδες φεμινιστικής και καλλιτεχνικής δράσης, τόσο εντός της Ελλάδας όσο και στον διεθνή χώρο. Αυτός

ο μετασχηματισμός από το προσωπικό στο συλλογικό, που τόσο πολύ χρειαζόμαστε, είναι ήδη μια νέα τεχνογνωσία που κατέκτησε το Κέντρο, σε δύσκολες χρηματοδοτικές συνθήκες για τους δημόσιους θεσμούς στην Ελλάδα.

Η ανθολογία αυτή είναι το αποτέλεσμα μιας μεγάλης προσπάθειας που ενέχει και πληθυντικές αντιφάσεις. Αντανακλά τις δυνατότητες και τους περιορισμούς που επιβάλλει η θέση της ελληνικής ακαδημίας και της τοπικής πολιτιστικής και τεχνολογικής παραγωγής – στην Ελλάδα και στην ελληνική περιφέρεια – στη σύγχρονη φάση της παγκοσμιοποιημένης συνθήκης της υλικής και γνωσιακής παραγωγής, κατά την οποία μεταβάλλονται και οξύνονται οι γεωπολιτικοί και οι τεχνογνωσιακοί ανταγωνισμοί.

Τα πράγματα που κρατάμε, όπως τα βιβλία, οι γλώσσες που μιλάμε, τα κείμενα που μπορούμε να διαβάσουμε και να μεταφράσουμε, οι ιδέες στις οποίες έχουμε πρόσβαση μέσα από αυτές τις γλώσσες, οι διεθνείς συνέργειες που είμαστε σε θέση να χτίσουμε μέσα από πολιτισμικές ή γεωπολιτικές συγγένειες, είναι όλα κοινωνικές σχέσεις που καθορίζονται από σφαίρες ηγεμονίας, πολιτιστικής επιρροής και ενσωμάτωσης ή αντίστασης, διάρθρωσης ταξικών και φυλετικών σχέσεων, τεχνικές και τεχνολογικές δυνατότητες, υλικούς πόρους και υποδομές. Αντίστροφα και αντίστοιχα, οι δυνατότητές μας να παράξουμε γνώση τοπικά – στην Ελλάδα και την ελληνική περιφέρεια – να παράξουμε κείμενα ή τεχνουργήματα⁴⁷² με διεθνή εγκυρότητα, τα οποία με τη σειρά τους θα μεταφραστούν σε άλλες γλώσσες και θα διακινηθούν σε άλλες οικονομίες, είναι κοινωνικές σχέσεις και πολιτικές διαπραγματεύσεις, τις οποίες ρυθμίζουν οι θεσμικές και τεχνολογικές δομές ελέγχου των δικτύων διάχυσης της πληροφορίας, της γνώσης και των υλικών αγαθών, σε τοπικό και παγκόσμιο επίπεδο.

Σε αυτό το τεχνογεωγραφικό⁴⁷³ 'τοπίο' εμφανίζεται το Κέντρο Νέων Μέσων και Φεμινιστικών Πρακτικών στον Δημόσιο Χώρο, μαζί με τα υλικά και τα άυλα έργα που παράγει, αξιώνοντας την αυτοδύναμη έρευνα σε τοπικό επίπεδο και διεκδικώντας τη συνομιλία και τη σύμπραξη, με ισότιμους όρους, στο διεθνές πεδίο της φεμινιστικής τεχνοαισθητικής θεωρίας και των καλλιτεχνικών πρακτικών.

Η ανθολογία αυτή δεν αποτελεί έργο ασύμμετρης εισαγωγής θεωρίας και τεχνογνωσίας στην Ελλάδα. Είναι η πρώτη τεχνογνωσιακή βάση για τον σχεδιασμό ενός κριτικού διαλόγου με έναν μικρό αριθμό άλλων τεχνογεωγραφικών εμπειριών όπως συμπυκνώνονται μέσα από το έργο των επιλεγμένων συγγραφέων, οι οποίες έχουν καθορίσει, τις τελευταίες δεκαετίες, τόσο τη φεμινιστική σκέψη όσο και τον μετασχηματισμό των θηλυκών υποκειμενικότητων. Για τον λόγο αυτό, έχουν συμπεριληφθεί στον τόμο και κείμενα συγγραφέων της νεότερης γενιάς από την Ελλάδα, τον οποίων ο κριτικός λόγος συγκροτείται ως γέφυρα με τη διεθνή βιβλιογραφία, επικαιροποιεί την ιστορικότητά της και την επανεγγράφει στο τοπικό συγκείμενο.

Είναι αλήθεια ότι τα περισσότερα κείμενα που αρθρώνουν την ανθολογία έχουν ως πηγή την αγγλοσαξονική βιβλιογραφία ή είναι επηρεασμένα από αυτήν – και σε

472 Υλικά αγαθά τέχνης και τεχνικής.

473 Ως τεχνογεωγραφία ορίζω τις διαθέσιμες γνώσεις σε ένα γεωγραφικό τόπο (παράδοση, τέχνη, επιστήμη, τεχνική όταν όλες νοούνται συμμετοχές στη διαμόρφωση της τεχνολογίας), οι οποίες καταγράφονται και αναπτύσσονται μέσα από τους πόρους, τις σχέσεις παραγωγής και ανταλλαγής στον τόπο αυτό, σε συνάρτηση με τη θέση του στο διεθνές οικονομικό σύστημα.

έναν μικρό βαθμό από την ισπανόφωνη - παρότι αυτό ήταν κάτι που προσπαθήσαμε να αποφύγουμε. Η διαρκής, κριτική αποδοχή μιας τέτοιας αντίφασης που δεν καταφέραμε να ξεπεράσουμε, καθόρισε τις συζητήσεις ολόκληρης της ομάδας του Κέντρου, κατά τη διάρκεια της επιμέλειας του τόμου. Κατανοώντας τη διαλεκτική λειτουργία αυτού του γλωσσικού και επιστημολογικού περιορισμού, επινοήσαμε μια διαφορετική μεταφραστική μεθοδολογία, χρήσιμη όχι μόνο για να ολοκληρωθεί αυτό το βιβλίο αλλά και για να χαράξουμε τη συνέχειά του. Πέρα από τον πειραματισμό με αμετάφραστους όρους, όπως αναφέρεται λεπτομερώς στην εισαγωγή, η εμβόλιμη χρήση της ελληνικής γλώσσας χρησιμοποιείται ως κοσμοπολιτική αρχή. Μεταφράζοντας τίτλους και όρους στα ελληνικά, προετοιμάζουμε το έδαφος ώστε να είμαστε σε θέση, σε επόμενα εκδοτικά εγχειρήματα, να συμπεριλάβουμε φεμινιστικές οπτικές που παράγονται μέσα στα συμφραζόμενα πληθυντικότερων τοπικοτήτων. Τοπικότητες που παραμένουν αόρατες αφενός για το κοινό στην Ελλάδα και αφετέρου δεν αποτυπώνονται στη διεθνή βιβλιογραφία. Πέρα από την προφανή γλωσσική διεύρυνση της βιβλιογραφίας που πρόκειται να μας απασχολήσει εντός του ευρωπαϊκού χώρου, στον οποίο διοικητικά ανήκουμε, μας ενδιαφέρει να έρθουμε σε επαφή με τεχνογνωσιακές και τεχνοαισθητικές επικράτειες της φεμινιστικής σκέψης τόσο στην εγγύς περιοχή μας, στην Τουρκία, στα Βαλκάνια, στη Μέση Ανατολή, στις αραβικές χώρες όσο και μακρύτερα, στη Ρωσία, στην Κίνα και στις χώρες της Άπω Ανατολής, χώρες με τις οποίες είμαστε ήδη πολύ πιο κοντά απ ό,τι νομίζουμε. Πολλά ιδρύματα, συμπεριλαμβανομένου και του Πανεπιστημίου Θεσσαλίας, έχουν υπογράψει πρωτόκολλα συνεργασίας και ανταλλαγής τεχνογνωσίας με κάποιες από τις χώρες αυτές. Σε αυτές τις ανταλλαγές που βρίσκονται ήδη σε εξέλιξη θεωρούμε κρίσιμη την οπτική του φύλου για τα πεδία της τέχνης και της τεχνολογίας.

Πιστεύουμε, λοιπόν, ότι τόσο αυτό το βιβλίο όσο και πολλές από τις δραστηριότητες του Κέντρου Νέων Μέσων και Φεμινιστικών Πρακτικών στον Δημόσιο Χώρο προσπαθούν να ανοίξουν έναν χώρο στην ατελή έννοια που ορίζεται ως δημόσια σφαίρα⁴⁷⁴, από την οποία απουσιάζουν συστηματικά τόσο οι γυναίκες και οι θηλυκότητες όσο και το αποτύπωμα των τεχνολογιών που επενεργούν ή αναδύονται μέσα από τις υλικές πραγματικότητες της ζωής τους, παρά τους αγώνες και τη μαχητικότητα των κοινωνικών δυνάμεων που τις συναπαρτίζουν. Οι τεχνολογίες αυτές είναι τεχνολογίες επιβίωσης, φροντίδας και αλληλεγγύης, είναι τεχνολογίες αντιπαράθεσης με πολιτικές που υποτιμούν την ανθρώπινη ανάγκη για καλή και δίκαιη ζωή, ενός κόσμου πληθυντικού και συμπεριληπτικού.

Ανατέμνοντας τις αντιφάσεις και τους περιορισμούς που επιβάλλονται από τις τοπο-θετήσεις ημών των μελών του Κέντρου, φιλοδοξούμε να παράξουμε, στον επόμενο κύκλο λειτουργίας του, υβριδικές⁴⁷⁵ τεχνολογίες συνεργασίας και τεχνολογίες καταγραφής της κοινής δράσης διαφορετικών φεμινιστικών ομάδων. Οι τεχνολογίες

474 Αναφέρομαι ειδικά στην κριτική του Boaventura de Sousa Santos στον όρο του Χάμπερμας, όπως πολύ εποικοδομητικά έχει αναλυθεί στο κείμενο, Santos, B. de Sousa (2012). *Public Sphere and Epistemologies of the South*, *Africa Development*, Vol. XXXVII, No. 1, 2012, σσ. 43 – 67.

475 Ενώ τεχνολογίες αιχμής και τεχνολογίες αιώνων ως ενιαία τεχνογεωγραφικά παραδείγματα παραγωγής υλικού πολιτισμού.

αυτές είναι απαραίτητες προκειμένου να διευρυνθεί η λειτουργία των μηχανισμών πολιτιστικής παραγωγής στην Ελλάδα, να ασκηθεί ανεξάρτητη κριτική, να μετασχηματιστούν - στη μεγάλη διάρκεια - οι αξίες της τεχνοαισθητικής γνώσης, οι οποίες είναι κρίσιμες για οποιαδήποτε αλλαγή στις οπτικές μέσα από τις οποίες προσλαμβάνουμε τον κόσμο και ερμηνεύουμε την καθημερινότητα.

Οι σπουδές του φύλου, οι θεσμοί στήριξης των πολιτικών ισότητας των φύλων, το πλήθος των φεμινιστικών πρωτοβουλιών και τα φεμινιστικά ερευνητικά εγχειρήματα είναι ευάλωτοι σχηματισμοί. Χαρακτηρίζονται από υποχρηματοδότηση και άρα αποσπασματική δράση. Ειδικά, στη σημερινή συγκυρία των επαναλαμβανόμενων και πολλαπλών κρίσεων, των ασύμμετρων αλληλεξαρτήσεων της παγκοσμιοποιημένης οικονομίας, αυτοί γίνονται ακόμη πιο ευάλωτοι εφόσον κυριαρχεί, στο επίπεδο της πολιτικής, η ιδέα ότι οι κρίσεις θα λυθούν μέσα από μεγαλύτερη εργασιακή επισφάλεια και μεγαλύτερη συρρίκνωση των δομών της κοινωνικής φροντίδας. Τέτοιοι μετασχηματισμοί όμως δεν μπορούν να επιτευχθούν χωρίς να απειληθούν τα δικαιώματα και των ευάλωτων υποκειμένων, των θηλυκοτήτων, των γυναικών, σε θεσμικό και δικαιοκτικό επίπεδο, να απειληθούν δηλαδή τα δικαιώματα όσων ανα-καλούνται να αναλάβουν την υποχρέωση της φροντίδας για την αναπαραγωγή της ζωής, σε πολλές χώρες του κόσμου, συμπεριλαμβανομένης και της Ελλάδας.⁴⁷⁶ Τέτοιοι μετασχηματισμοί δεν μπορούν να κυριαρχήσουν στους πολιτικούς σχεδιασμούς χωρίς ένα τεχνοαισθητικό παράδειγμα που νομιμοποιεί και φυσικοποιεί τις ανισότητες γιατί αυτό είναι που διαμορφώνει τις αξίες και δίνει νόημα στις κοινωνικές σχέσεις. Απέναντι σε αυτό το παράδειγμα οφείλουμε να αρθρώσουμε άλλες, πληθυντικές τεχνοαισθητικές και τεχνογεωγραφικές επιστημολογίες, οι οποίες, αντίστροφα, αποκαλύπτουν και αποφυσικοποιούν τις αιτίες των ανισοτήτων, αναδεικνύουν εναλλακτικές κοσμοαντιλήψεις, ανακατασκευάζουν αξίες, σχεδιάζουν διεξόδους.

Η σκέψη πίσω από τη δημιουργία του Κέντρου Νέων Μέσων και Φεμινιστικών Πρακτικών είναι η δημιουργία ενός ανοικτού συμπεριληπτικού ερευνητικού θεσμού, που μπορεί να πειραματίζεται και να παρεμβαίνει στον δημόσιο λόγο και στον δημόσιο χώρο επουλώνοντας τη δομική αποσπασματικότητα της φεμινιστικής δράσης, όσο αυτό είναι δυνατό, μέσα από την παραγωγή τεχνολογιών, τεχνουργημάτων και αισθητικών θεωριών που αποκαλύπτουν τα δομικά χαρακτηριστικά αυτής της πολυδιάσπασης και επιχειρούν να την ξεπεράσουν. Η δημιουργία του Κέντρου έχει συντελεστεί, όχι τυχαία, εντός του Πανεπιστημίου Θεσσαλίας, του τρίτου μεγαλύτερου δημοσίου πανεπιστημίου της Ελλάδας, σήμερα, το οποίο δείχνει καθημερινά τη στήριξή του σε δράσεις που ενισχύουν την ελευθερία της σκέψης και τη γνωσιακή δικαιοσύνη. Το αν θα καταφέρει το Κέντρο να ξεπεράσει και τους οικονομικούς περιορισμούς που ορίζουν τη λειτουργία του είναι κάτι που θα το δείξει η ιστορία.

Το επίμετρο του βιβλίου της Silvia Federici, από το οποίο συμπεριλάβαμε, στην

476 Αναφέρομαι, ανάμεσα σε άλλα, στις έντονες αντιπαραθέσεις που έχουν προκαλέσει οι πρόσφατες μεταβολές του οικογενειακού δικαίου στην Ελλάδα, όπως ο νόμος Ν4800/2021 για τη συνεπιμέλεια, καθώς και σε πλήθος εκδηλώσεων που κανονικοποιούν στη δημόσια σφαίρα την αμφισβήτηση κατοχυρωμένων δικαιωμάτων των γυναικών, όπως το δικαίωμα στην άμβλωση.

παρούσα έκδοση, μόνο το πρώτο κεφάλαιο⁴⁷⁷ έχει τίτλο «για μια απολαυστική μαχητικότητα». ⁴⁷⁸ Σε αυτό, η συγγραφέας μας επισημαίνει ότι η επιτέλεση του πολιτικού έργου και κυρίως η αναπαραγωγική του πλευρά, δηλαδή αυτά που εκ των πραγμάτων θα γίνουν για να κρατηθούμε ζωντανές προκειμένου να το επιτελέσουμε, τα κοινά γεύματα, τα τραγούδια, τα σώματα που χορεύουν, κατασκευάζει ένα πολιτικό παρόν στο οποίο πρέπει να δώσουμε πολύ μεγάλη σημασία. Η πρακτική πλευρά της πολιτικής επιτέλεσης βοηθάει στο χτίσιμο της αμοιβαίας στοργής, της εμπιστοσύνης, της καταφατικής υπευθυνότητας, μας απαλύνει το αίσθημα ότι δεν είμαστε μόνες, μπορεί να δημιουργεί διευρυμένες μορφές οικογένειας και να εξασφαλίζει το πέρασμα της γνώσης από γενιά σε γενιά.

Κοιτώντας προς ένα μέλλον που διαρκώς δεν έρχεται, παλεύοντας αποκλειστικά μέσα από την αυτοθυσία, λυγίζοντας από τη λύπη μπροστά στα καθημερινά δεινά προσπαθώντας να τα διορθώσουμε, είμαστε ήδη έξω από το παρόν και τη ζωή. Αυτό το παρόν μόνο μέσα από την απολαυστική μαχητικότητα μπορεί να διαμορφωθεί και να μας διαμορφώσει ώστε να είμαστε σε θέση να φροντίσουμε για το μέλλον. Είναι, κατά τη Federici, όχι η ευτυχία αλλά η επιθυμία, η απόλαυση, εκείνο το ενεργό πάθος που μπορεί να αποτελέσει τη συγκολλητική ουσία ώστε να ξεπερνάμε τις διαιρέσεις, τις απογοητεύσεις, τα δεινά.

Χτίζοντας, λοιπόν, εορταστικές τεχνοαισθητικές μεθόδους εργασίας, συνεργασίας και διαλόγου ελπίζουμε το Κέντρο Νέων Μέσων και Φεμινιστικών Πρακτικών να επιτελέσει έναν συγκολλητικό ρόλο στον χώρο του φεμινισμού στην Ελλάδα. Η ανθολογία είναι αποτέλεσμα πλήθους συνεργασιών, παθιασμένης έρευνας, συγκρούσεων και περιστασιακών απογοητεύσεων, θεσμικών περιορισμών, οικονομικών ρυθμίσεων κ.ά. και, σίγουρα, αποτέλεσμα μεγάλης σύγκλισης πολλών επιθυμιών τόσο ημών των μελών του Κέντρου όσο και των συνομιλητριών και των συνομιλητών μας. Η ολοκλήρωση της έκδοσής της ανθολογίας είναι αποτέλεσμα, σε τελική ανάλυση, μιας κοινής απολαυστικής μαχητικότητας.

Ίρις Λυκουριώτη

477 Ο τίτλος του κεφαλαίου είναι «Διάλεξη πρώτη. Το σώμα, ο καπιταλισμός και η αναπαραγωγή της εργατικής δύναμης» στο βιβλίο *Πέρα από την περιφέρεια του δέρματος: επανεξετάζοντας, ανακατασκευάζοντας και ανακτώντας το σώμα στον σύγχρονο καπιταλισμό*, βλ. Federici, S. (2020). *Beyond the Periphery of the Skin: Rethinking, Remaking, and Reclaiming the Body in Contemporary Capitalism*. Brooklyn: PM Press, σσ. 8-22.

478 Ο αγγλικός τίτλος είναι «on joyful militancy».

ΓΛΩΣΣΑΡΙ

Abject: αποκείμενο
 Affect: συν-αίσθημα
 Agency: εμπρόθετη δράση, όπου διαφορετικά επισημαίνεται μέσα στο κείμενο
 Anti-identitarian: αντι-ταυτοτική
 Apparatus: μηχανισμός
 Appropriation: ιδιοποίηση ή οικειοποίηση (με βάση το επικρατέστερο στις κοινωνικές επιστήμες ή στη θεωρία της τέχνης αντίστοιχα)
 Authorship: πνευματική κυριότητα

Becoming-machine: γίνεσθαι-μηχανή
 Breeding: αναπαραγωγή

Chat bots: τσατ μποτς
 Cyberslut: κυβερνοτσούλα
 Cyberfeminism: κυβερνοφεμινισμός
 Cybernetic: κυβερνοδικτυακή / ός/ ό
 Cyborg: σάιμποργκ

Decolonise: αποαποικιακή/ός/ό
 Deskill: απεξειδικεύω
 Discourse: Λόγος
 Discursive: λογοθετικό
 Dissidence: διαφωνία, αποστασία
 Dispositif: διάταξη
 Disidentification: αποταύτιση
 Disidentity: αποταυτοποίηση
 drag: ντραγκ
 Drag queen: ντραγκ κουίν
 Drag king: ντραγκ κινγκ
 Dyke: αρρενωπή λεσβία

Embodied: ενσώματη/ος/ο ή σωματοποιημένη/ος/ο
 Enfleshed: ενσάρκωμένη/ος/ο
 Essentialized: ουσιοποιημένη/ος/ο
 Extraterrestrial: εξωγήινο ή αποξενωτικό, με βάση το νόημα του εκάστοτε κειμένου

Facticity: γεγονόττητα, όπου διαφορετικά επισημαίνεται μέσα στο κείμενο
 Fag: πούστης

Gender dissidents: διαφωνούντες φύλου

Genderquake: σεισμός φύλου

Governmentability: κυβερνησιμότητα

Hacker: χάκερ

Hactivism: χακτιβισμός

Hashtag: χάσταγκ

Hustler culture: πορνική κουλτούρα

Injurability: τραυματισιμότητα

Interpellation: έγκληση

Intersectionality: διαθεματικότητα

Killjoy: ξενέρωτη/ος/ο

Lesbianism: λεσβιανισμός

Net art: διαδικτυακή τέχνη

Normative: κανονιστική/ος/ό

Object relations theory: θεωρία των αντικειμενότροπων σχέσεων

Otherness: ετερότητα

Performance: επιτέλεση/ όταν αναφέρεται σε καλλιτεχνικό είδος- περφόρμανς

Post-gender: μετα-φύλο

Punk: πανκ

Queer: κουίρ

Queerness: κουίρνες

Remixing- ρεμιξάρισμα

Reification: πραγμοποίηση

Re-traditionalization: επανα-παραδοσικοποίηση

Sampling: σαμπλάρισμα

Securitization: ασφαλειοποίηση

Sex: βιολογικό φύλο, όπου διαφορετικά επισημαίνεται μέσα στο κείμενο

Sex worker: σεξεργάτρια/της

Situated: τοποθετημένη/ος/ο

Successor science: διάδοχη επιστήμη

Tactical media: τακτικά μέσα

Transgression: παράβαση

Technological determinism: τεχνολογική αιτιοκρατία

Troll: τρολ

Ultrasex: ούλτρασεξ

Uncanny: ανοίκειο

Underground: αντεργκράουντ

Webbed: δικτυωτή/ος/ό

Willful: θεληματική/ος/ο

Womanism: γυναικισμός

World Wide Web (WWW): παγκόσμιο δίκτυο

Zines: ζινς

ΠΗΓΕΣ ΤΩΝ ΚΕΙΜΕΝΩΝ ΤΗΣ ΑΝΘΟΛΟΓΙΑΣ

Nancy Fraser, Φεμινισμός, καπιταλισμός και η πολυμήχανη ιστορία

Μετάφραση του άρθρου *Feminism, Capitalism and the Cunning of History* στο *New Left Review*, Τεύχος 56, (2009).

Παραπομπή: Fraser, N. (2009). *Feminism, Capitalism and the Cunning of History*. *New Left Review*, 56, Μάρτιος/Απρίλιος.

Audre Lorde, Τα εργαλεία του Αφέντη ποτέ δεν θα γκρεμίσουν τον οίκο του Αφέντη

Μετάφραση του κεφαλαίου *The Master's Tools will Never dismantle the Master's House* από το βιβλίο *Sister Outsider* (1984).

Παραπομπή: Lorde, A. (1984). *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Berkeley: Crossing Press, σσ. 74-76

Sarah Ahmed, Ξενέρωτες φεμινίστριες (και άλλα θεληματικά υποκείμενα)

Μετάφραση άρθρου *Feminist Killjoys* στο διαδικτυακό περιοδικό *The Scholar & Feminist Online* (S&F Online).

Παραπομπή: Ahmed, S. (2010). *Feminist Killjoys (And Other Willful Subjects)*. *S&F Online*, 8.3. Ανακτήθηκε από: http://sfonline.barnard.edu/polyphonic/ahmed_01.htm

Άντζελα Δημητρακάκη, Τα εργαλεία του αφέντη και το σπίτι του. Κοινωνική αναπαραγωγή, τεχνολογικό φαντασιακό, και ο διχασμός στο φεμινισμό του 21^{ου} αιώνα

Το κείμενο είναι μετάφραση και σύνθεση της εισήγησης της Άντζελας Δημητρακάκη για την ολομέλεια με τίτλο *Social Reproduction and Marxist Feminism for the 21st Century* στα πλαίσια του συνεδρίου *Historical Materialism* στην Αθήνα, το 2019.

Παραπομπή: Čakardić, A., Dimitrakaki, A., Lewis, H. Segal, L., (2019, Μάιος 2-5). *Social Reproduction and Marxist Feminism for the 21st Century* [Ολομέλεια συνεδρίου]. *Historical Materialism Athens Conference*, Αθήνα, Ελλάδα.

Angela McRobbie, Έμφυλες επιτελέσεις της εργασίας

Μετάφραση κεφαλαίου *Gender Performativity of Work* από το βιβλίο *Be Creative: Making a Living in the New Culture Industries* (2016).

Παραπομπή: McRobbie, A. (2016). *Be Creative: Making a Living in the New Culture Industries*. Cambridge: Polity Press, σσ. 97-103.

Silvia Federici, Διάλεξη Πρώτη. Το σώμα, ο καπιταλισμός και η αναπαραγωγή της εργατικής δύναμης

Μετάφραση του κεφαλαίου *Lecture One: The Body, Capitalism, and the Reproduction of Labor Power* από το βιβλίο *Beyond the Periphery of the*

Skin (2020).

Παραπομπή: Federici, S. (2020). *Beyond the Periphery of the Skin: Rethinking, Remaking and Reclaiming the Body in Contemporary Capitalism*. Oakland: PM Press, σσ. 8-22.

Ursula Biemann, Επιτελώντας το σύνορο: για το φύλο, τα διεθνή σώματα και την τεχνολογία

Μετάφραση του κεφαλαίου Performing the Border: on Gender, Transnational Bodies, and Technology από το βιβλίο *Globalization on the Line* (2001).

Παραπομπή: Sadowski-Smith, C. (επιμ.). (2001). *Globalization on the Line: Culture, Capital, and Citizenship at U.S. Borders*. London: Palgrave Macmillan, σσ. 99-118.

Jose Esteban Muñoz, Επιτελώντας την αποταυτοποίηση: Η αποταύτιση ως πρακτική ελευθερίας.

Μετάφραση του κεφαλαίου Performing Disidentity. Disidentification as a Practice of Freedom από το βιβλίο *Disidentifications* (1999).

Παραπομπή: Muñoz, J.E. (1999). **Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics**. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, σσ. 161-180

Έλενα Τζελέπη, Ευάλωτες σωματικότητες και επισφαλείς επιτελέσεις του ανήκειν στην τέχνη της Mona Hatoum

Μετάφραση του κεφαλαίου Vulnerable Corporealities and Precarious Belongings in Mona Hatoum's Art από το βιβλίο *Vulnerability in Resistance* (2016).

Παραπομπή: Butler, J., Gambetti, Z. και Sabsay, L. (επιμ.). (2016). *Vulnerability in Resistance*. Durham: Duke University Press, σσ. 146-166.

Αθηνά Αθανασίου συνέντευξη στην Άλκηστη Ευθυμίου, Φα(ντα)σματικά κοινά και αντιφασιστικές ενδεχομενικότητες

Μετάφραση του άρθρου Spectral Publics and Antifascist Eventualities από το περιοδικό *Identities* (2019)

Παραπομπή: Efthymiou, A. & Athanasiou, A. (2019). Alkisti Efthymiou in Conversation with Athena Athanasiou: Spectral Publics and Antifascist Eventualities. *Identities: Journal for Politics, Gender and Culture*, 16, σσ. 102-113. DOI:10.51151/identities.v16i1-2.376

Τριηη Τ Minh-Ha, Ζητήματα εικόνων και πολιτικής

Μετάφραση του κεφαλαίου Question of Images and Politics από το βιβλίο *When the Moon Waxes Red* (1991).

Παραπομπή: Minh-Ha, T.T. (1991). *When the Moon Waxes Red: Representation, Gender and Cultural Politics*. London, New York: Routledge, σσ. 147-153.

Χριστίνα Γραμματικοπούλου, Επιτελεστικός ακτιβισμός και αισθητική της φεμινιστικής αντίστασης

Το κεφάλαιο αυτό γράφτηκε για την παρούσα έκδοση και βασίζεται στην μεταδιδακτορική έρευνα της Χριστίνας Γραμματικοπούλου με τίτλο «Τεχνοφεμινισμός και επιτέλεση φύλου στο διευρυμένο ψηφιακό/φυσικό χώρο», υπό την επίβλεψη της καθ. Φωτεινής Τσιμπιρίδου, στο τμήμα Βαλκανικών και Ανατολικών Σπουδών του Πανεπιστημίου Μακεδονίας. Ένα κομμάτι της

έρευνας για την παρούσα δημοσίευση στηρίχθηκε στις συζητήσεις που πραγματοποιήθηκαν στο πλαίσιο του μεταπτυχιακού μαθήματος «Ανθρωπολογία και τέχνη» του διατμηματικού μεταπτυχιακού «Τέχνη και Δημόσια Σφαίρα» σε συνεργασία με το ΑΠΘ και το Culture-borders-lab (συντονίστριες μαθήματος Φ. Τσιμπιρίδου, Χ. Γραμματικοπούλου, Γ. Ρήνα).

Donna Haraway, Τοποθετημένες γνώσεις: Το ζήτημα της επιστήμης στον φεμινισμό και το προνόμιο της μερικής προοπτικής

Μετάφραση του άρθρου *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective* στο περιοδικό *Feminist Studies* (1988).

Παραπομπή: Haraway, D. (1988). *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*. *Feminist Studies*, 14 (3), σσ. 575-599. <https://www.jstor.org/stable/3178066>

Rosi Braidotti, Το Μετανθρώπινο ως γίνεσθαι-μηχανή

Μετάφραση του υποκεφαλαίου *The Posthuman as Becoming-machine* από το βιβλίο *The Posthuman* (2013).

Παραπομπή: Braidotti, R. (2013). *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press, σσ. 89-95.

Judith Butler, Αποδίδοντας δικαιοσύνη σε κάποιον. Επαναπροσδιορισμός φύλου και αλληγορίες διεμφυλικότητας.

Μετάφραση του άρθρου *Doing Justice to Someone. Sex Reassignment and Allegories of Transsexuality* από το περιοδικό *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* (2001).

Παραπομπή: Butler, J. (2001). *Doing Justice to Someone: Sex Reassignment and Allegories of Transsexuality*. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 7(4), σσ. 621-636. Ανακτήθηκε από: <https://www.muse.jhu.edu/article/12181>.

Judy Wajcman, Ανδρικά σχέδια για την τεχνολογία

Μετάφραση του κεφαλαίου *Male Design on Technology* από το βιβλίο *TechnoFeminism* (2004).

Παραπομπή: Wajcman, J. (2004) *TechnoFeminism*. Cambridge: Polity Press, σσ. 10-31.

Teresa De Lauretis, Η τεχνολογία του φύλου

Μετάφραση του κεφαλαίου *The Technology of Gender* από το βιβλίο *Technologies of Gender* (1987).

Παραπομπή: De Lauretis, T. (1987). *Technologies of Gender: Essays on Theory, Film and Fiction*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, σσ. 1-30.

Cornelia Sollfrank, Επανεξετάζοντας το μέλλον. Κυβερνοφεμινισμός στον εικοστό πρώτο αιώνα.

Μετάφραση του κειμένου *Revisiting the Future: Cyberfeminism on the 21st century* από τον κατάλογο του φεστιβάλ της *Transmediale Across & Beyond* (2016).

Παραπομπή: Bishop, R., Gansing, K., Parikka, J., Wilk, E., (επιμ.). (2016). *across @ beyond - a transmediale Reader on Post-digital Practices, Concepts and*

Institutions. Berlin: Stenberg Press, σσ. 228-247.

Yago Herrero, Εισαγωγικές παρατηρήσεις για τον οικοφεμινισμό

Μετάφραση του κειμένου *Apuntes introductorios sobre el Ecofeminismo* από το τεύχος 43 του Ενημερωτικού Δελτίου του Κέντρου Τεκμηρίωσης του Ινστιτούτου Μελετών για την Ανάπτυξη και τη Διεθνή Συνεργασία HEGOA (Χώρα των Βάσκων, 2015).

Παραπομπή: Herrero, Y. (2015). *Apuntes introductorios sobre el Ecofeminismo*. *Boletín de Recursos de Información del Instituto Universitario Hegoa*, 43. Ανακτήθηκε από: <https://publicaciones.hegoa.ehu.eus/es/publications/334>

Paul Preciado, Μικροπολιτικές του φύλου στην εποχή της φαρμακοπορνογραφίας: Πειραματισμός, εκούσια αυτοδηλητηρίαση, μετάλλαξη

Μετάφραση αποσπάσματος του κεφαλαίου *The Micropolitics of Gender in the Pharmacopornographic Era: Experimentation, Voluntary Intoxication, Mutation* από το βιβλίο *Testo Junkie* (2013).

Παραπομπή: Preciado, P. B. (2013). *Testo Junkie: Sex, Drugs, and Biopolitics in the Pharmacopornographic Era*. New York: The Feminist Press, σσ. 333-353.

ISBN

978-960-9439-73-2



Το βιβλίο διαμορφώνεται σε σχέση με τρεις άξονες: τον φεμινισμό, τις αισθητικές πρακτικές διευρυμένου πεδίου και την παγκοσμιοποιημένη τεχνολογία. Η σύνδεση αυτών των τριών πεδίων δεν είναι ούτε αυτονόπη, ούτε προφανής και σίγουρα ενέχει ποικίλες εστιάσεις. Παρά τις διαφορετικές προσεγγίσεις, η παραδοχή που διαπερνά τον τόμο είναι ότι η τεχνολογία πρόσφερε την ώθηση για μερικές από τις πιο θεμελιώδεις κοινωνικές τάσεις και μετασχηματισμούς. Και η κατανόηση του ρόλου των τεχνολογιών στην οικονομία και στην κοινωνία είναι πλέον κεντρική για την κοινωνική θεωρία. Είναι εξίσου κρίσιμο, όμως, αυτή η παραδοχή να συνοδεύεται από την κριτική και προβληματοποιημένη κατανόηση που προσφέρει η φεμινιστική σκέψη. Η κατεύθυνση που δίνει η συγκέντρωση των συγκεκριμένων κειμένων δείχνει ότι η θέση μας δεν αφορά μια αισιόδοξη τεχνοφιλική προσέγγιση, που συνδέει, συνήθως, την τέχνη εργαλειακά ή φορμαλιστικά με την τεχνολογία ή αναφέρεται μονοδιάστατα στην κάλυψη από τις γυναίκες θέσεων, επαγγελμάτων, ειδικοτήτων που παραδοσιακά αποδίδονται στους άντρες (αν και αυτές οι διεκδικήσεις υπήρξαν καταστατικές για τη σχέση φεμινισμού και τεχνολογίας). Δεν αφορά ούτε μια απαισιόδοξη τεχνολογική αιτιοκρατία. Αφορά τη διερεύνηση εκ-κεντρικών προσεγγίσεων για ένα δυναμικό φεμινιστικό τεχνοαισθητικό μέλλον.