



ΕΘΝΙΚΟ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΣΠΟΥΔΩΝ «ΚΟΡΑΗΣ»

Ανδρονίκη Τασιούλα

Μεταφεμινιστική κριτική

στα μυθιστορήματα της Άντζελας Δημητρακάκη και της Bernardine Evaristo

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

ΑΘΗΝΑ 2023

Ανδρονίκη Τασιούλα

**Μεταφεμινιστική κριτική
στα μυθιστορήματα της Άντζελας Δημητρακάκη και της Bernardine Evaristo**

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

ΕΠΟΠΤΡΙΑ: Πέγκυ Καρπούζου

**ΕΠΙΤΡΟΠΗ: Θανάσης Αγάθος
Δημήτρης Αγγελάτος**

ΑΘΗΝΑ 2023

Copyright © Ανδρονίκη Τασιούλα, 2022

Με επιφύλαξη παντός δικαιώματος. All rights reserved.

Απαγορεύεται η αντιγραφή, αποθήκευση και διανομή της παρούσας εργασίας, εξ ολοκλήρου ή τμήματος αυτής, για εμπορικό σκοπό. Επιτρέπεται η ανατύπωση, αποθήκευση και διανομή για σκοπό μη κερδοσκοπικό, εκπαιδευτικής ή ερμηνευτικής φύσης, υπό την προϋπόθεση να αναφέρεται η πηγή προέλευσης και να διατηρείται το παρόν μήνυμα.

Οι απόψεις και θέσεις που περιέχονται σε αυτήν την εργασία εκφράζουν τον συγγραφέα και δεν πρέπει να ερμηνευθεί ότι αντιπροσωπεύουν τις επίσημες θέσεις του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών.

Πρόλογος - Ευχαριστίες

Ολοκληρώνοντας, με την παρούσα εργασία, το μεταπτυχιακό πρόγραμμα Νεοελληνικής Φιλολογίας «Κοραής», αναλογίζομαι τη διαδρομή που διανύθηκε από τον αρχικό ενθουσιασμό για τον πλούτο των αναγνωσμάτων των εισαγωγικών εξετάσεων μέχρι τα βιβλία που διαβάστηκαν, τις σελίδες που γράφτηκαν, τα γνωστικά αντικείμενα που διερευνήθηκαν, τις συζητήσεις που προκλήθηκαν, το στοχασμό που καλλιεργήθηκε, τα περάσματα που διανοίχτηκαν.

Είμαι ευγνώμων και ευχαριστώ τα πρόσωπα με τα οποία συμπορεύτηκα τα χρόνια των σπουδών αυτών: Την επόπτρια της παρούσας εργασίας Πέγκυ Καρπούζου για το ενδιαφέρον της για το θέμα της εργασίας, την έμπειρη καθοδήγηση σχετικά με τους ερευνητικούς άξονες και τη βιβλιογραφία, τις καίριες και γόνιμες προτάσεις για το αρτιότερο δυνατό αποτέλεσμα και την κατανόηση όταν χρειάστηκε ο γραμμικός χρόνος των έξι μηνών να διασταλεί, ώστε να συμπεριλάβει ανάγκες εξατομικευμένες και προσωπικούς ρυθμούς. Τον Θανάση Αγάθο για την προθυμία να συνεισφέρει με την κριτική του ανάγνωση και την ερευνητική του εμπειρία στα ζητήματα που διερευνήθηκαν στην εργασία. Τον Δημήτρη Αγγελάτο που μετέτρεψε τα χρόνια των σπουδών σε μόνιμο εργαστήριο έμπνευσης και δημιουργικότητας, συγκροτώντας μας σε ομάδα, της οποίας η επιστημονική δράση μεταφερόταν ενίοτε από τα πανεπιστημιακά έδρανα σε άλλους χώρους - σημεία της πόλης και από τις ώρες των σεμιναριακών μαθημάτων σε ώρες ευωχίας. Όλους και όλες τις υπόλοιπες καθηγήτριες και καθηγητές των μεταπτυχιακών σεμιναρίων για το προσωπικό ενδιαφέρον και τη φροντίδα με την οποία μας περιέβαλαν.

Τις συναδέλφισσες και τους συναδέλφους για τη γόνιμη ανατροφοδότηση μεταξύ μας, την πολύτιμη διαδικτυακή επαφή που διατηρήσαμε ως αντίδοτο στον περιορισμό της καραντίνας, αλλά και τις συλλογικές μας κινητοποιήσεις για δημοκρατικό και ελεύθερο δημόσιο πανεπιστήμιο.

Τα πρόσωπα, τέλος, τα πιο οικεία, για την υποστηρικτική τους στάση: την κόρη μου για την κατανόησή της κάθε φορά που χρειάστηκε να στερηθεί την παρουσία μου, τους γονείς μου, που κάλυψαν στοργικά αυτό το κενό και τον σύντροφό μου για την υποστήριξη, την αγάπη και το θαυμασμό του, αλλά και την κρίσιμη υπενθύμιση «οι άνθρωποι πρέπει να ακολουθούν τις επιθυμίες τους», όταν προβληματίζομαι για το αν μια μητέρα, εργαζόμενη, στη μέση ηλικία δικαιούται ένα νέο ξεκίνημα.

Π Ε Ρ Ι Ε Χ Ο Μ Ε Ν Α

Εισαγωγή	6
A. Όψεις Μεταφεμινιστικής Κριτικής	12
1. Φεμινιστική Κριτική Μετά την Ταυτότητα: Από τη «Γυναίκα» στις Έμφυλες Νόρμες και το Ετεροκανονικό Πλαίσιο.....	12
2. Μεταποικιακή Φεμινιστική Κριτική: Συνύφανση Έμφυλων, Φυλετικών και Ταξικών Ανισοτήτων.....	24
2.1 Chandra Talpade Mohanty: Απο-αποικιοποιώντας τις «Γυναίκες του Τρίτου Κόσμου»	25
2.2 Gloria Anzaldua: Η Συνείδηση της Μιγάδας	39
2.3 Sara Ahmed: Από τις Ταυτότητες στις Διαδικασίες Ταύτισης - Αποτάυτισης.....	42
3. Μετα-ανθρώπινη Φεμινιστική Κριτική	48
3.1 Donna Haraway: Κυβεργικές Υποκειμενικότητες.....	48
3.2 Rosi Braidotti: Νομαδικές Υποκειμενικότητες	50
3.3 Paul B. Preciado: Τεχνολογίες Βιολογικού Φύλου	52
B. Κειμενικές Εφαρμογές Μεταφεμινιστικής Κριτικής	57
4. Άντζελα Δημητρακάκη: Έμφυλες Αναπαραστάσεις «μέσα στη ροή» της αφήγησης	57
4.1 <i>Μέσα σ' ένα κορίτσι σαν κι εσένα</i>	58
4.2 <i>Τίνα, η ιστορία μιας ευθυγράμμισης</i>	72
5. Bernardine Evaristo: Υβριδικές Μεταποικιακές Υποκειμενικότητες	77
Συμπεράσματα	94
Βιβλιογραφία	98

Εισαγωγή

Ο όρος «μεταφεμινιστική κριτική» χρησιμοποιείται στην παρούσα εργασία για να δηλώσει τους τρόπους με τους οποίους η φεμινιστική θεωρία αποσταθεροποιεί τις βεβαιότητες των πρώτων φεμινιστικών κυμάτων από τα οποία πάντως προέκυψε η θεσμική εκπλήρωση βασικών διεκδικήσεων του αστικού φεμινισμού, όπως η ισονομία ανδρών - γυναικών, η γυναικεία ψήφος, η πρόσβαση των γυναικών στην εκπαίδευση και την εργασία. Με άλλα λόγια το πρόθημα «μετά» χρησιμοποιείται όχι τόσο με την έννοια της γραμμικής χρονικότητας, ενός μετά, δηλαδή, που έπεται ενός πριν, όσο με την έννοια της μετατροπής των αναλυτικών κατηγοριών μέσω των οποίων οικοδομήθηκε η φεμινιστική θεωρία σε όρους επιστημολογικούς μέσω της αποφυσικοποίησης, της προβληματοποίησης και της διερώτησής τους.

Μία κατεύθυνση στην οποία οδηγεί ο όρος «μεταφεμινιστική κριτική», σύμφωνα με την οποία οι φεμινιστικές προβληματοποιήσεις είναι τάξης επιστημολογικής και όχι πια επιστημονικής, είναι η σύζευξη του φεμινισμού με τον μεταμοντερνισμό. Έννοιες και παραδοχές γύρω από τις οποίες αναπτύχθηκε ιστορικά ο φεμινισμός ως κριτική και ως κοινωνικό όραμα τίθενται υπό αμφισβήτηση.¹ Η σύλληψη της πραγματικότητας ως δομής προσβάσιμης και αναλύσιμης από τον ορθό λόγο και την επιστημονική σκέψη, η ικανότητα του υποκειμένου ως ενιαίο και έλλογο να δρα ενσυνείδητα και με λογική συνέπεια για την απελευθέρωσή του, η ομοιογένεια της κατηγορίας «γυναίκα» πέραν εθνικής, ταξικής, φυλετικής, σεξουαλικής πολλαπλότητας, η γραμμική, ιστορικά, αντίληψη της χειραφέτησης ως κατάληξης μιας σωρευτικής πορείας προόδου και ορθού λόγου αποτελούν κάποιες από τις παραδοχές που ανατρέπονται από τη μεταφεμινιστική κριτική.²

Κατά παράδοξο τρόπο η πρώτη αναλυτική κατηγορία που προβληματοποιήθηκε ήταν η έννοια του *γυναικείου* και της *γυναίκας*. Η μεταφεμινιστική κριτική οδήγησε το φύλο πέρα από το φύλο, πέρα δηλαδή από την κανονικοποίηση της δυαδικής δομής του φύλου, στερώντας τη νόρμα του *γυναικείου* από τη «φυσική» της θεμελίωση και μετατρέποντάς τη σε ανοιχτό κριτικό σημαίνον και διαρκές διακύβευμα.³ Η κατηγορία *γυναίκες* δεν περιγράφει με τρόπο συμπαγή και

¹ Ελένη Βαρίκα, *Με διαφορετικό πρόσωπο: Φύλο, διαφορά και οικουμενικότητα*, Αθήνα, Κατάρτι, 2000, σ. 379.

² *Ο.π.*, σ. 379.

³ Αθηνά Αθανασίου, «Το να "γίνεσαι φεμινίστρια" ως κριτική επιτελεστικότητα του πολιτικού», στο Βαΐου Ντ. & Ψαρρά Α. (επιμ.), *Πρακτικά Ημερίδας: Εννοιολογήσεις και πρακτικές του φεμινισμού: Μεταπολίτευση και "μετά"*, Αθήνα, Ίδρυμα της Βουλής των Ελλήνων, 2018, σ. 28.

εξαντλητικό αυτό που «είναι» μια γυναίκα, διότι το φύλο διασταυρώνεται με ιεραρχίες που αφορούν τη φυλή, την κοινωνική τάξη, την εθνότητα, τη σεξουαλικότητα, τη γεωπολιτική θέση, την υγεία, την σωματική ικανότητα.⁴ Η ενιαία κατηγορία *γυναίκες* ως το υποκείμενο του φεμινισμού αποδομείται. Ο μεταφεμινισμός, ως εκ των έσω κριτική του φεμινισμού, αναταράσσει αυτό το ίδιο του το υποκείμενο, αποποιείται την εκ των προτέρων δεδομένη και αμετάκλητη ταυτότητα αυτού. Το αποτέλεσμα της αναστοχαστικής αυτής πολιτικής πράξης είναι όχι η αδρανοποίηση των φεμινιστικών αγώνων, αλλά το προχώρημά τους στη συνάντηση του φεμινισμού με την queer και τη μεταποικιακή κριτική, καθώς επίσης και με την μετα-ανθρώπινη κριτική. Σε αυτές τις τρεις πτυχές της φεμινιστικής διαθεματικότητας εστιάζει η παρούσα μελέτη.⁵

Η προβληματική της διαθεματικότητας (intersectionality), μέσω της οποίας μελετώνται οι παραπάνω διασταυρώσεις, αποτελεί κεντρικό άξονα στη φεμινιστική θεωρία των τελευταίων τριών δεκαετιών.⁶ Ήδη από τη δεκαετία του 1970 η αναγνώριση των ιεραρχήσεων και των σχέσεων εξουσίας στους κόλπους του ίδιου του φεμινιστικού κινήματος οδήγησε στην αμφισβήτηση της κυριαρχίας του λευκού, ετεροφυλόφιλου, μεσοαστικής τάξης φεμινισμού από τις μαύρες φεμινίστριες με αίτημα να συμπεριληφθεί τόσο στη φεμινιστική θεωρία όσο και στο φεμινιστικό κίνημα και η δική τους, συναρθρωμένης έμφυλης και φυλετικής ανισότητας, εμπειρία. Μάλιστα, πέραν της διασταύρωσης φύλου και φυλής, με εγκάρσιες συναρμογές ακόμη περισσότερων ταυτοτήτων φύλου, φυλής, τάξης και σεξουαλικότητας, γυναίκες μαύρες, λεσβίες, εργατικής τάξης, άνοιξαν το δρόμο στον διαθεματικό φεμινισμό.

Ο όρος διαθεματικότητα σε γενικές γραμμές περιγράφει και αναφέρεται στα πολλαπλά, αλληλεξαρτώμενα και συναρθρωμένα συστήματα ιεράρχησης, καταπίεσης και προνομίων, εντός των οποίων συγκροτούνται τα κοινωνικά υποκείμενα.⁷ Η οπτική της διαθεματικότητας

⁴ Ο.π., σ. 30.

⁵ Κατά τη δεκαετία του '90 παρατηρήθηκε μία ύφεση στη μαχητικότητα των φεμινιστικών κινήματων, εξαιτίας της ηγεμονικής θέσης που κατέκτησε ο *νεοφιλελεύθερος φεμινισμός*, με βάση την πεποίθηση ότι η ισότητα των φύλων είχε επιτευχθεί. Οι αρχές όμως στις οποίες στηρίχτηκε η εκδοχή αυτή του φεμινισμού – ανάδειξη της γυναίκας σε ισχυρή καταναλώτρια, το δόγμα της ελεύθερης επιλογής (π.χ. εργαζόμενη ή μητέρα;), περιθωριοποίηση του λόγου περί ταξικών διαφορών, αυτοαναφορικότητα της δυτικής κοινωνίας – ανατράπηκαν στο τέλος της δεκαετίας του '90, με την εντατικοποίηση των διεργασιών της παγκοσμιοποίησης, όπου συνειδητοποιήθηκε ότι η χειραφετημένη γυναίκα των μεσαίων και ανώτερων στρωμάτων στη Δύση αποτελεί μια μικρή μειοψηφία σε σχέση με την πλειοψηφία των γυναικών στον πλανήτη και βασίζεται κυρίως στην ακραία εκμετάλλευση των γυναικών του Τρίτου Κόσμου. Σχετικά με τη μεταφεμινιστική τέχνη της δεκαετίας του '90 βλ. Αντζελα Δημητρακάκη, *Τέχνη και παγκοσμιοποίηση. Από το μεταμοντέρνο σημείο στη βιοπολιτική αρένα*, Αθήνα, Εστία, 2018, σ. 76-79.

⁶ Αλεξάνδρα Ζαββού, «Η φεμινιστική προβληματική της διαθεματικότητας», *The Greek Review of Social Research*, τχ. 156, 2021, σ. 57.

⁷ Ο.π., σ. 57.

υποδεικνύει ότι η καταπίεση των γυναικών δεν μπορεί να ερμηνευτεί μόνο σε σχέση με την έμφυλη ανισότητα, αλλά μέσα από τη συνύφανση του φύλου με τα υπόλοιπα συστήματα καταπίεσης και ιεράρχησης, όπως η φυλή, η τάξη, το έθνος, η κουλτούρα, η θρησκεία, η σεξουαλικότητα, η κατάσταση αρτιμέλειας και άλλα. Η διαθεματικότητα περιγράφει τις σχέσεις μεταξύ διαφορετικών κοινωνικών τοποθετήσεων και ταυτοτήτων, καθώς οι ανισότητες συμπλέκονται μάλλον, παρά αθροίζονται.⁸ Τόσο το φύλο ως μοναδική αναλυτική κατηγορία όσο και η *γυναίκα* ως οικουμενική συνθήκη λειτουργούν περιοριστικά στη φεμινιστική διερεύνηση των συνθηκών ευαλωτότητας των κοινωνικών υποκειμένων.

Έτσι, μέσω της διαθεματικότητας η φεμινιστική κριτική συναντά την μεταποικιακή κριτική. Οι γυναίκες του Τρίτου Κόσμου δεν είδαν τις εαυτές τους⁹ να συμπεριλαμβάνονται στον λευκό μεσοαστικό φεμινισμό. Τα έγχρωμα γυναικεία υποκείμενα της εργατικής τάξης ενέγραψαν την κοινωνική και πολιτική περιθωριακότητά τους στη βάση όχι μόνο του μισογυνισμού, αλλά και του φυλετικού ρατσισμού και του ιμπεριαλισμού. Η διαφορά ανάμεσα στις λευκές μεσοαστές Αμερικανίδες και τις έγχρωμες γυναίκες της εργατικής τάξης κατέστησε εξαιρετικά δύσκολη τη συμμαχία μεταξύ των δύο αυτών γυναικείων ομάδων. Για παράδειγμα, το θεμελιώδες φεμινιστικό πρόταγμα «το προσωπικό είναι πολιτικό»¹⁰ έχει δομικά διαφορετικές συνδηλώσεις για τον λευκό αστικό φεμινισμό σε σχέση με τον έγχρωμο φεμινισμό της εργατικής τάξης: ενώ ο λευκός φεμινισμός με την εκβολή του ιδιωτικού στο δημόσιο διεκδικεί την ικανοποίηση αιτημάτων όπως αυτοδιάθεση του γυναικείου σώματος αναφορικά με την αναπαραγωγική ελευθερία και σεξουαλικότητα χωρίς σεξισμό, οι έγχρωμες γυναίκες της εργατικής τάξης, μην έχοντας καν το προνόμιο των οικονομικών συνθηκών που υποστηρίζουν τη διάκριση δημόσιου - ιδιωτικού, έπρεπε πρωτίστως να διεκδικήσουν τη δημιουργία μιας ιδιωτικής σφαίρας που για αυτές ήταν ανύπαρκτη, εξαιτίας παρεμβατικών κρατικών πολιτικών όπως ο περιορισμός των αναπαραγωγικών τους δικαιωμάτων μέσω προγραμμάτων στείρωσης ή οι πρακτικές ενός συστήματος αστυνομικών δυνάμεων και ποινικής δικαιοσύνης που συλλαμβάνει και φυλακίζει δυσανάλογα μεγάλο αριθμό έγχρωμων ατόμων.¹¹ Κι ενώ οι οργανώσεις λευκών γυναικών

⁸ Ο.π., σ. 58.

⁹ Η κλίση της αυτοπαθούς αντωνυμίας «εαυτός» στο θηλυκό γένος αποτελεί μια φεμινιστική πρακτική διεκδίκησης εκτενέστερης εκπροσώπησης του θηλυκού στη γλώσσα και εφαρμόζεται ευρέως εντός του ελληνικού φεμινιστικού κινήματος, αλλά και της ελληνικής φεμινιστικής βιβλιογραφίας.

¹⁰ Φεμινιστικό σύνθημα της δεκαετίας του 1960, που κωδικοποιεί την αθέατη καταπίεση των γυναικών μέσα στο οικιακό πλαίσιο της πυρηνικής ετεροπατριαρχικής οικογένειας.

¹¹ Chandra Talpade Mohanty, *Feminism without borders: Decolonizing theory, practicing solidarity*, Ντάραμ & Λονδίνο, Duke University Press, 2003, σ. 51.

μπορούσαν να εστιάσουν σε ζητήματα όπως η εκπαίδευση ή το αυτεξούσιο του γυναικείου σώματος, οι έγχρωμες γυναίκες ήταν απασχολημένες με τα ζητήματα της φτώχειας, της φροντίδας για τους ηλικιωμένους και τους ανάπηρους ή της πορνείας.¹² Εξάλλου, ακριβώς όπως δεν μπορούν να οριστούν οι λευκές γυναίκες της Δύσης ως αρραγείς ομάδες με κοινά συμφέροντα, έτσι και οι γυναίκες του Τρίτου Κόσμου δεν συγκροτούν αυτομάτως κάποιο ενοποιημένο σύνολο: εκείνο που μοιάζει να τις συγκροτεί σε μια βιώσιμη συμμαχία είναι ένα κοινό πλαίσιο αγώνα ενάντια στις σεξιστικές, ρατσιστικές και ιμπεριαλιστικές ιεραρχήσεις, παρά οι ουσιοκρατικές ταυτίσεις στη βάση του χρώματος ή της φυλής.¹³

Η ουσιοκρατική αναλυτική κατηγορία *γυναίκα* του λευκού μεσοαστικού φεμινισμού δεν αποσταθεροποιείται μόνο από τη φυλετική - αποικιακή συνθήκη στην οποία αναφερθήκαμε παραπάνω. Η διαθεματική φεμινιστική - queer θεωρία αρθρώνει έναν φεμινιστικό λόγο πέρα από την πολιτική της γυναικείας ταυτότητας, αποδιαρθρώνοντας τις κανονιστικές προϋποθέσεις της ετεροκανονικότητας, του εννοιολογικού και πολιτικού, δηλαδή, πλαισίου που καθιστά τα υποκείμενα διανοητά και αναγνωρίσιμα με βάση, αφενός τις διπολικές και ιεραρχικές διευθετήσεις αρρενωπότητας-θηλυκότητας και ετεροφυλοφιλίας-ομοφυλοφιλίας και αφετέρου τη νόρμα της φυσικής συνέχειας σώματος, φύλου και επιθυμίας / σεξουαλικότητας.¹⁴ Ανατρέπονται έτσι τα καθεστάτα αλήθειας του φυσικού/φυσιολογικού φύλου, της ετεροφυλοφιλίας ως αποκλειστικής προϋπόθεσης της ανθρώπινης ιδιότητας και σχεσιακότητας και της ομοφυλοφιλίας ως ταξινομικής ανωμαλίας και απόκλισης από την αρχική φυσική πηγή της ετεροφυλοφιλίας.¹⁵ Η φεμινιστική - queer κριτική μετατοπίζεται επιστημολογικά από το πεδίο των έμφυλων ταυτοτήτων στο πλαίσιο μέσα στο οποίο και τους μηχανισμούς μέσω των οποίων αυτές συγκροτούνται.

Η ανάλυση των παραπάνω διαθεματικών συναντήσεων πραγματοποιείται στο πρώτο μέρος της παρούσας εργασίας μέσω ενός επιλεγμένου σώματος θεωρητικών κειμένων. Στο πρώτο κεφάλαιο αναλύεται η εμβληματική από άποψης επιδραστικότητας στις queer σπουδές και το queer κίνημα θεωρία της Judith Butler και συγκεκριμένα τα έργα της *Αναταραχή Φύλου: Ο φεμινισμός και η ανατροπή της ταυτότητας* (1990) και *Σώματα με σημασία: Οριοθετήσεις του «φύλου» στο λόγο* (1993). Στο δεύτερο κεφάλαιο αναδιφούμε κάποιες από τις διαδρομές της

¹² bell hooks, *Ain't I a woman: Black women and feminism*, Λονδίνο, Pluto Press, 1982, σ. 165.

¹³ C. T. Mohanty, *ό.π.*, σ. 49.

¹⁴ Α. Αθανασίου, «Επιτελεστικές Αναταράξεις: Για μια ποιητική της έμφυλης ανατροπής», επίμετρο στο Judith Butler, *Αναταραχή φύλου: Ο φεμινισμός και η ανατροπή της ταυτότητας*, επιμ.: Β. Καντσά, & Χ. Σπυροπούλου, μτφρ.: Γ. Καράμπελας, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 2009, σ. 219.

¹⁵ Α. Αθανασίου, *ό.π.*, σ. 222.

μεταποικιακής κριτικής μέσω των έργων έγχρωμων γυναικών, μεταποικιακών υποκειμένων και σε κάποιες περιπτώσεις λεσβιών. Η Chandra Talpade Mohanty, η Gloria Anzaldua και η Sara Ahmed διασταυρώνουν στον στοχασμό τους το φύλο με τη φυλή, την τάξη και τη σεξουαλικότητα. Στο τρίτο κεφάλαιο ιχνηλατούμε κάποιες από τις όψεις της μετα-ανθρώπινης φεμινιστικής κριτικής μέσα από το έργο των Donna Haraway, Rosi Braidotti και Paul B. Preciado.

Στο δεύτερο μέρος οι μετα-φεμινιστικές θεωρίες του πρώτου μέρους εφαρμόζονται σε λογοτεχνικά κείμενα και συγκεκριμένα στα μυθιστορήματα της Άντζελας Δημητρακάκη *Μέσα σ' ένα κορίτσι σαν κι εσένα* (2009) και *Τίνα, η ιστορία μιας ευθυγράμμισης* (2019) (κεφάλαιο 5) και στο μυθιστόρημα της Bernardine Evaristo *Κορίτσι, Γυναίκα, Άλλο* (2019) (κεφάλαιο 6).

Η Άντζελα Δημητρακάκη (γενν. 1966) είναι συγγραφέας και αναπληρώτρια καθηγήτρια ιστορίας και θεωρίας σύγχρονης τέχνης στο Πανεπιστήμιο του Εδιμβούργου. Στην ελληνική γλώσσα κυκλοφορεί το θεωρητικό της βιβλίο *Τέχνη και Παγκοσμιοποίηση: Από το μεταμοντέρνο σημείο στη βιοπολιτική αρένα* (Εστία, 2013). Άλλα επιστημονικά βιβλία της στην αγγλική γλώσσα είναι τα *Gender, ArtWork and the Global Imperative: A Materialist Feminist Critique* (Manchester University Press 2013), *ECONOMY: Art, Production and the Subject in the 21st Century* (Liverpool University Press 2015, επιμ. σε συνεργασία με την Kirsten Lloyd), *Politics in a Glass Case: Feminism, Exhibition Cultures and Curatorial Transgressions* (Liverpool University Press 2013, επιμ. σε συνεργασία με την Lara Perry).

Το πεζογραφικό έργο της Άντζελας Δημητρακάκη αποτελείται από τα έξι μυθιστορήματα *Τίνα, η ιστορία μιας ευθυγράμμισης* (Εστία, 2019), *Αεροπλάστ* (Εστία, 2015), *Μέσα σ' ένα κορίτσι σαν κι εσένα* (Εστία, 2009), *Μανιφέστο της ήττας* (Εστία, 2007), *Ανταρκτική* (Οξύ, 2006), *Αντιθάλασσα* (Οξύ, 2002), τη νουβέλα *Τέσσερις μαρτυρίες για την εκταφή του ποταμού Ερριννού* (Εστία, 2016, Βραβείο Διηγήματος/Νουβέλας περιοδικού Αναγνώστης και Ιδρύματος Κώστα και Ελένης Ουράνη Ακαδημίας Αθηνών) και τη συλλογή διηγημάτων *Το άνοιγμα της μύτης* (Οξύ, 1999).

Η φεμινιστική κριτική, καθώς επίσης και η κριτική της παγκοσμιοποίησης από νεομαρξιστικής και μετα-αποικιακής σκοπιάς αποτελούν κάποια από τα βασικά κριτικά σχήματα που τροφοδοτούν τη θεωρητική δεξαμενή της Άντζελας Δημητρακάκη. Η συγγραφέας στο θεωρητικό της έργο εξετάζει τις μορφές που έχει λάβει ο φεμινισμός τον εικοστό πρώτο αιώνα, τους τρόπους με τους οποίους οι αντιπατριαρχικές στρατηγικές συμβάλλουν στους αγώνες υπονόμευσης του νεοφιλελευθερισμού, τους τρόπους με τους οποίους η ιστορία της τέχνης θα

μπορούσε να αποτελέσει ένα νέο κριτικό παράδειγμα, καθώς επίσης και τους τρόπους με τους οποίους η οικονομία διαμορφώνει τις ταυτότητές μας και επηρεάζει τις εργασιακές, σεξουαλικές, μεταναστευτικές, ταξικές, φυλετικές και έμφυλες σχέσεις μας. Η νέα φεμινιστική κριτική, τα όρια της δημοκρατίας, τα τεχνάσματα του μετα-καπιταλισμού, η αμφιθυμία των κοινών - the commons, του χώρου, δηλαδή που δημιουργείται στη σύγχρονη συνθήκη μεταξύ ατομικού και συλλογικού, οι ιδέες της ριζοσπαστικής επιμέλειας στις εικαστικές τέχνες και των συνεργατικών πρακτικών αποτελούν τους θεωρητικούς προβληματισμούς της συγγραφέως, στοιχεία των οποίων ανιχνεύονται στην αφηγηματολογία της.

Η Bernardine Evaristo (γενν. 1959) είναι κόρη λευκής Αγγλίδας μητέρας και Νιγηριανού πατέρα, με καταβολές επίσης από τη Βραζιλία, την Ιρλανδία και τη Γερμανία. Μεγάλωσε στο Λονδίνο, όπου ζει και διδάσκει από το 1994 δημιουργική γραφή, πιο πρόσφατα στο Πανεπιστήμιο Brunel. Εκτός από το *Κορίτσι, Γυναίκα, Άλλο* έχει γράψει άλλα επτά μυθιστορήματα με θέματα που αφορούν κατά κύριο λόγο την αφρικανική διασπορά. Είναι η πρώτη μαύρη γυναίκα που κέρδισε για το μυθιστόρημά της *Κορίτσι, Γυναίκα, Άλλο* το βραβείο Booker για το 2019, το οποίο μοιράστηκε με την Margaret Atwood.

Στο υπό εξέταση μυθιστόρημα η Evaristo περιγράφει τη ζωή και τις εμπειρίες δώδεκα γυναικών πρώτης, δεύτερης και τρίτης γενιάς μεταναστών από τις πρώην κτήσεις της βρετανικής αυτοκρατορίας στην Αφρική και στις Δυτικές Ινδίες. Οι γυναίκες είναι όλες μαύρες ή μιγάδες σε μια μεγάλη ποικιλομορφία διασταυρώσεων φυλών, τάξης, σεξουαλικότητας, επαγγελματών και ηλικιών. Μέσω της μεταφεμινιστικής κριτικής θα διερευνηθούν οι τρόποι με τους οποίους συνυφαίνονται οι παραπάνω κατηγορίες στις υποκειμενικότητες ενός σύγχρονου μητροπολιτικού περιβάλλοντος.

Α. Όψεις Μεταφεμινιστικής Κριτικής

1. Φεμινιστική Κριτική Μετά την Ταυτότητα: Από τη «Γυναίκα» στις Έμφυλες Νόρμες και το Ετεροκανονικό Πλαίσιο

Η εμβληματική φράση «γυναίκα δεν γεννιέσαι, γίνεσαι» της Simone de Beauvoir (1908-1986) στο έργο της *Το δεύτερο φύλο* (*Le deuxième sexe*, 1949)¹⁶ άνοιξε το δρόμο για την αναλυτική διάκριση βιολογικού και κοινωνικού φύλου (sex / gender), με βάση την οποία αναπτύχθηκε η φεμινιστική θεωρία των δεκαετιών 1960, 1970 και 1980. Οι σημαντικότερες φεμινίστριες θεωρητικοί των τριών αυτών δεκαετιών με το έργο τους συνέβαλαν στην εμπέδωση των ιδεών, σύμφωνα με τις οποίες η βιολογία δεν είναι το πεπρωμένο των γυναικών, αλλά το πεδίο της ανδρικής κυριαρχίας πάνω στις γυναίκες. Τα πολιτισμικά ιδιώματα του «ανδρισμού» και της «θηλυκότητας» δεν ανάγονται στη βιολογική αιτιοκρατία. Η έμφυλη ταυτότητα παράγεται μέσω διαδικασιών κοινωνικής κατασκευής, οι οποίες διαφέρουν ανάλογα με τα πολιτικά συγκείμενα. Η πατριαρχική εξουσία θεμελιώνεται τόσο στον επιστημονικό λόγο περί «φύσης» όσο και στην ίδια την εννοιολόγηση του φύλου ως «φυσική» κατηγορία. Σε ιδέες όπως οι παραπάνω συμπυκνώνεται ο κοινωνικός κονστρουκτιβισμός μέσω του οποίου οικοδομήθηκε το σώμα της φεμινιστικής θεωρίας αλλά και οργανώθηκαν οι συλλογικοί φεμινιστικοί αγώνες των προαναφερόμενων δεκαετιών. Ειδικά στην Ελλάδα την περίοδο της Μεταπολίτευσης εκπληρώθηκαν θεσμικά κάποιες βασικές φεμινιστικές διεκδικήσεις, όπως εκείνες που αφορούν στην καθιέρωση της ισότητας των φύλων με το Σύνταγμα του 1975, την αναθεώρηση του οικογενειακού δικαίου, την κατάργηση του θεσμού της προίκας και της έννοιας του αρχηγού της οικογένειας, τη θέσπιση του νομοθετικού πλαισίου για τους βιασμούς, την υπό προϋποθέσεις αποποινικοποίηση της έκτρωσης και την κατοχύρωση των αναπαραγωγικών δικαιωμάτων κατά τη δεκαετία του 1980.¹⁷ Παρά, ωστόσο, τις θεσμικές αυτές μεταρρυθμίσεις, παρέμεινε (και παραμένει) επιτακτική η ανάγκη για κριτική αναπραγμάτευση των συνθηκών του σεξισμού, των πατριαρχικών δομών πολιτειότητας, του ανδροκεντρισμού και της υποχρεωτικής ετεροφυλοφιλίας, μέσω των οποίων το φύλο καθίσταται πεδίο βίαιης πειθάρχησης και τραυματισμού.¹⁸

¹⁶ Simone de Beauvoir, *Το δεύτερο φύλο*, μτφρ.: Τζ. Κωνσταντίνου, Αθήνα, Μεταίχμιο, 2008 [1949].

¹⁷ Α. Αθανασίου, «Το να "γίνεσαι φεμινίστρια"...», ό.π., σ. 21.

¹⁸ Ό.π., σ. 24.

Ο τρόπος με τον οποίο η φεμινιστική θεωρία ανταποκρίθηκε στη συλλογική διεκδίκηση για περαιτέρω έμφυλη ισότητα και ελευθερία είναι μέσω της αποσταθεροποίησης του διπόλου βιολογικό / κοινωνικό φύλο, της ανατροπής της ουσιοκρατίας των έμφυλων ταυτοτήτων και της αποδόμησης του ετεροφυλοφιλικού πολιτισμικού πλαισίου. Κρίσιμο για όλα τα παραπάνω στάθηκε το έργο της Judith Butler *Αναταραχή φύλου: ο φεμινισμός και η ανατροπή της ταυτότητας* (*Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, 1990).¹⁹ Σε αυτό επιχειρήθηκε αρχικά η αποσταθεροποίηση του διπόλου βιολογικό / κοινωνικό φύλο. Το εν λόγω δίπολο αναγνωρίστηκε, δηλαδή, ως ένας ακόμη από τους επιστημολογικούς όρους που αναπαράγουν την πατριαρχική διάκριση φύση - πολιτισμός, σύμφωνα με την οποία το βιολογικό φύλο ανάγεται σε φυσική κατηγορία και το κοινωνικό σε πολιτισμική κατασκευή. Σύμφωνα με την Butler ο επιστημολογικός όρος της πολιτισμικής κατασκευής εμπεριέχει και αυτό το ίδιο το βιολογικό. Η Butler καταργεί, με άλλα λόγια, τη διάκριση βιολογικού / κοινωνικού φύλου προκειμένου να υποστηρίξει ότι δεν υπάρχει βιολογικό φύλο που να μην είναι ήδη κοινωνικό φύλο. Όλα τα σώματα είναι έμφυλα από την αρχή της κοινωνικής τους ύπαρξης (και δεν υπάρχει ύπαρξη που να μην είναι κοινωνική), πράγμα που σημαίνει πως δεν υπάρχει «φυσικό» σώμα το οποίο προϋπάρχει της πολιτισμικής εγγραφής.²⁰

Έτσι, με το έργο της Judith Butler *Αναταραχή φύλου: Ο φεμινισμός και η ανατροπή της ταυτότητας* πραγματοποιήθηκε αλλαγή παραδείγματος στη φεμινιστική θεωρία. Όπως αναφέρει η ίδια στον επετειακό πρόλογο της έκδοσης του βιβλίου το 1999, όταν δηλαδή το εν λόγω έργο είχε ήδη καθιερωθεί ως ένα από τα ιδρυτικά κείμενα της queer θεωρίας, στόχος του κειμένου ήταν να ασκήσει κριτική σε μια διάχυτη ετεροφυλοφιλική παραδοχή στη φεμινιστική θεωρία, η οποία περιόριζε το νόημα του φύλου σε ετοιμοπαράδοτες αντιλήψεις περί αρρενωπότητας και θηλυκότητας, θεσπίζοντας αποκλειστικούς κανόνες φύλου στο εσωτερικό του φεμινισμού, συχνά με ομοφοβικές συνέπειες²¹. Πράγματι, ο φεμινισμός του οποίου κυρίαρχο αίτημα υπήρξε η θεσμική ισότητα ανδρών - γυναικών, στην προσπάθειά του να επεκτείνει την ορατότητα και τη νομιμότητα στις γυναίκες ως πολιτικά υποκείμενα και να κατασκευάσει μια ταυτοτική αλληλεγγύη, κινήθηκε εντός του ετεροφυλοφιλικού πλαισίου και στηρίχτηκε στις παραδοχές του

¹⁹ Judith Butler, *Αναταραχή φύλου: Ο φεμινισμός και η ανατροπή της ταυτότητας*, επιμ.: Β. Καντσά, & Χ. Σπυροπούλου, μτφρ.: Γ. Καράμπελας, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 2009 [1990].

²⁰ Sara Salih, *Εισαγωγή στην Τζούντιθ Μπάτλερ*, επιμ.: Κ. Μάκη, μτφρ.: Μ. Μεντίνης, Αθήνα, Oposito, 2018, σ. 103-4.

²¹ J. Butler, *ό.π.*, σ. 1-2.

διπόλου άνδρας - γυναίκα και της γυναικειάς έμφυλης ταυτότητας ως σταθερής και ακατάλυτης. Με τις παραδοχές όμως αυτές παγιώθηκε ένα δυαδικό έμφυλο σύστημα, το οποίο επιχείρησε να αποσταθεροποιήσει η Butler με την κριτική της. Επισήμανε ότι έμφυλα υποκείμενα, τα οποία δεν εμπίπτουν στα κανονιστικά πρότυπα άνδρας - γυναίκα και στο ετεροφυλοφιλικό πλαίσιο σεξουαλικής πρακτικής και επιθυμίας ζουν στον κοινωνικό κόσμο ως κάτι «αδύνατο», δυσανάγνωστο, απραγματοποίητο, μη πραγματικό και παράνομο²² και συχνά βιώνουν τον πολιτικό τρόπο με τον οποίο ισοδυναμεί η μετατροπή τους σε αβίωτες ταυτότητες, επιθυμίες και ζωές²³. Η Butler λοιπόν με τη θεωρία της επιτελεστικότητας «διανοίγει το πεδίο των δυνατοτήτων του φύλου».²⁴ Αποφυσικοποιεί τις φυσικοποιημένες από το πολιτισμικό μας σύστημα έμφυλες ταυτότητες. Υποσκάπτει τους λόγους εκείνους αλήθειας που αποπειρώνται να απονομιμοποιήσουν μειονοτικές έμφυλες και σεξουαλικές πρακτικές. Αν «ο πανικός μπροστά σε τέτοιες πρακτικές τις καθιστ[ά] αδιανόητες»,²⁵ η Butler διεκδικεί με το κείμενό της να μπορούμε να σκεπτόμαστε για το φύλο χωρίς προαποκλεισμούς από συνήθειες και βίαιες παραδοχές σχετικά με το τι είναι δυνατό στην έμφυλη ζωή και τι είναι αδιανόητο.

Η προαναφερθείσα φράση «γυναίκα δεν γεννιέσαι, γίνεσαι» της Simone de Beauvoir κωδικοποιεί τη διάκριση του κοινωνικού φύλου από το βιολογικό και θέτει τις βάσεις για τη θεωρία της κατασκευής του κοινωνικού φύλου. Κατά την Beauvoir το βιολογικό φύλο που χαρακτηρίζεται από τα ανατομικά χαρακτηριστικά τη στιγμή της γέννησης διαμορφώνεται σε κοινωνικό με βάση τις κανονιστικές προδιαγραφές που αφορούν το φύλο, τις έμφυλες, δηλαδή, νόρμες με τις οποίες λειτουργεί η κοινωνία και στις οποίες υπόκειται το άτομο ήδη από τη στιγμή της σύλληψής του. Με τα λόγια της ίδιας της φιλοσόφου «Δεν γεννιόμαστε γυναίκες, γινόμαστε. Καμιά βιολογική, ψυχική ή οικονομική μοίρα δεν καθορίζει τη μορφή που παίρνει στους κόλπους της κοινωνίας το θηλυκό γένους ανθρώπινο ον: αυτό το μεταξύ αρσενικού και ευνούχου πλάσμα, που χαρακτηρίζουμε θηλυκό, διαμορφώνεται από το σύνολο του πολιτισμού. Μόνο η παρέμβαση των άλλων μπορεί να καθιερώσει ένα άτομο ως Άλλο».²⁶

²² *ό.π.*, σ. 2.

²³ Α. Αθανασίου, «Επιτελεστικές Αναταράξεις...», *ό.π.*, σ. 217.

²⁴ J. Butler, *ό.π.*, σ. 2.

²⁵ J. Butler, *ό.π.*, σ. 2.

²⁶ S. de Beauvoir, *ό.π.*, σ. 387.

Η Butler ιδιοποιείται και επανερμηνεύει τη φεμινιστική θεωρία της Beauvoir, αλλά και της φαινομενολογικής παράδοσης,²⁷ αναγνωρίζοντας ότι φροντίζουν να διακρίνουν ανάμεσα «στις φυσιολογικές / βιολογικές αναγκαιότητες που δομούν τη σωματική ύπαρξη και στα νοήματα που παίρνει η ενσώματη ύπαρξη στο πλαίσιο της βιωμένης εμπειρίας».²⁸ Αναδεικνύει τα επιχειρήματα τόσο του Merleau-Ponty ότι το σώμα είναι μια «ιστορική ιδέα» και όχι ένα «φυσικό είδος», όσο και της Beauvoir ότι η γυναίκα αποτελεί μια ιστορική κατάσταση και όχι ένα φυσικό γεγονός. Το κοινωνικό φύλο αποτελεί «μία ταυτότητα που συγκροτείται με κοπιώδεις διαδικασίες μέσα στο χρόνο [...] από μια υφολογικά τυποποιημένη επανάληψη πράξεων [...] από υφολογική τυποποίηση (στυλιζάρισμα) του σώματος [έτσι ώστε] οι χειρονομίες, οι κινήσεις του σώματος και οι κάθε είδους παραστασιακές εκδηλώσεις [να] κατασκευάζουν την ψευδαίσθηση ενός μόνιμου έμφυλου εαυτού».²⁹

Από την άλλη πλευρά όμως, η Butler ασκεί κριτική στις παραπάνω φαινομενολογικές παραδόσεις Beauvoir και Merleau-Ponty, διαρρηγνύοντας τη συνέχεια μεταξύ κοινωνικού και βιολογικού φύλου που αυτές υπόρρητα προϋποθέτουν. Στην υπόνοια ότι το κοινωνικό φύλο επενδύει πολιτισμικά την «έμφυλη φύση» ή το «φυσικό» βιολογικό φύλο, ότι το κοινωνικό δηλαδή αποτελεί μία κανονικοποιημένη μίμηση του προϋπάρχοντος βιολογικού, η Butler αντιτάσσει ότι «όταν το κατασκευασμένο καθεστώς του κοινωνικού φύλου τυγχάνει θεωρητικής πραγμάτευσης ως ριζικά ανεξάρτητο από το βιολογικό, το ίδιο το κοινωνικό γίνεται ένα ελεύθερα αιωρούμενο τέχνημα, με αποτέλεσμα οι όροι *άνδρας* και *ανδρικό* να μπορούν να σημαίνουν εξίσου εύκολα ένα θηλυκό σώμα όσο και ένα αρσενικό, και οι όροι *γυναίκα* και *γυναικείο* ένα αρσενικό σώμα όσο και ένα θηλυκό».³⁰ Η Butler διερωτάται εάν έχει και το βιολογικό φύλο ιστορία, εάν έχει και αυτό μία γενεαλογία πολιτισμικής κατασκευής μέσα από ποικίλους επιστημονικούς λόγους στην υπηρεσία πολιτικών και κοινωνικών συμφερόντων. Αμφισβητεί την προ-λογητικότητα του βιολογικού φύλου. Για την Butler ο έμφυλος εαυτός με την έννοια του βιολογικού φύλου δεν προϋπάρχει των πράξεων που τον καθιστούν κοινωνικά έμφυλο. Αφού τα φύλα είναι δυνατόν να μετασχηματίζονται επιτελεστικά, αυτό έχει ως συνέπεια ότι θα μπορούσαν

²⁷ βλ. «Το σώμα ως έμφυλο ον» στο Maurice Merleau-Ponty, *Φαινομενολογία της αντίληψης*, μτφρ.: Κ. Καψαμπέλη, Αθήνα, Νήσος, 2016, σ. 277-308.

²⁸ Judith Butler, «Παραστασιακές επιτελέσεις και συγκρότηση του φύλου: Δοκίμιο πάνω στη φαινομενολογία και τη φεμινιστική θεωρία» στο Αθηνά Αθανασίου (επιμ. και εισαγωγή), *Φεμινιστική θεωρία και πολιτισμική κριτική*, Αθήνα, Νήσος, 2006, σ. 383, πλαγιογράφηση στο κείμενο.

²⁹ J. Butler, *ό.π.*, σ. 382.

³⁰ J. Butler, *Αναταραχή Φύλου*, *ό.π.*, σ. 31.

να συγκροτηθούν και διαφορετικά. Η υφολογικά τυποποιημένη επανάληψη ορισμένων πράξεων μέσα στο χρόνο, σε αντίθεση με μια φαινομενικά αρραγή ταυτότητα, είναι αυτή που παρέχει δυνατότητες μετασχηματισμού και διάνοιξης του φύλου, εξαιτίας ακριβώς της δυνατότητας επανάληψης με διαφορετικό τρόπο, με τρόπο που να διαρρηγνύει ή να ανατρέπει αυτήν την υφολογική τυποποίηση.

Έτσι η Butler υποστηρίζει ότι όχι μόνο το κοινωνικό, αλλά και το βιολογικό φύλο υπόκειται στη διαδικασία συγκρότησής του ως άρρεν ή θήλυ μέσω των συγκροτητικών πράξεων, εννοώντας τις τελευταίες ως κάτι που όχι απλώς συγκροτεί την ταυτότητα εκείνου που πράττει αλλά και ως κάτι που συγκροτεί αυτήν την ταυτότητα ως μια πειθαναγκαστική ψευδαίσθηση, ως αντικείμενο πίστης.³¹ Το κοινωνικό φύλο δεν είναι κάτι που «εγγράφεται» πάνω στο βιολογικό φύλο, σαν το βιολογικό φύλο να αποτελεί μία ουσιοκρατική κατηγορία που προϋπάρχει του έμφυλου εαυτού.

Η επαναληψιμότητα (iterability) των επιτελεστικών, συγκροτητικών της έμφυλης ταυτότητας, πράξεων έχει δύο όψεις. Η πρώτη αφορά στη διαδικασία παγιοποίησης της ταυτότητας, όπως είδαμε παραπάνω. Η δεύτερη αφορά στη δυνατότητα διάρρηξης ή ανατροπής της παγιοποιημένης αυτής ταυτότητας. Εφόσον, δηλαδή, οι σωματικές πρακτικές επιτέλεσης του φύλου επαναλαμβάνονται στο χρόνο, από τη μια υπαγορεύονται από την «κανονιστική μυθοπλασία ενός δεδομένου και αρραγούς έμφυλου εαυτού που παραμένει μέσα στο διπολικό του περίγραμμα»,³² από την άλλη όμως παραμένουν ανοιχτές σε ανασημάνσεις. Στη συνθήκη της επιτελεστικής επαναληψιμότητας συνυπάρχουν οι δύο αυτές δυνατότητες: η επιτελεστική επιβεβαίωση ενός προαποφασισμένου κοινωνικά έμφυλου εαυτού και η επιτελεστική ανατροπή του. Σύμφωνα με την Α. Αθανασίου «ακριβώς επειδή εδραιώνονται μέσω της επανάληψης, οι κατηγορίες της έμφυλης ταυτότητας είναι ατελείς και ασταθείς. Στην αξιοποίηση αυτής της αστάθειας έγκειται το ενδεχόμενο της αναταραχής στην τάξη του φύλου».³³

Το «διαταραγμένο» φύλο, η μη «ορθή», δηλαδή, επιτέλεση του φύλου επιφέρει κυρώσεις. Ακριβώς επειδή η εμφυλοποίηση του ατόμου είναι ρυθμιστική, έχει χαρακτήρα κοινωνικής πειθάρχησης και υποχρεωτικής επιτέλεσης, η μη «ορθή» επιτέλεσή της επιφέρει τιμωρία. Συγκροτεί υποκείμενα αβίωτα, «τα οποία αντιμετωπίζουν όχι μόνο κυρωτικές συνέπειες, αλλά και

³¹ J. Butler, «Παραστασιακές επιτελέσεις...», ό.π. σ. 383.

³² Α. Αθανασίου, «Επιτελεστικές αναταράξεις», στο J. Butler, *Αναταραχή Φύλου*, ό.π. σ. 220.

³³ ό.π. σ. 221.

τη διαρκή ακύρωση της πραγματικότητάς τους».³⁴ Σύμφωνα με τα λόγια της ίδιας της Butler «το να αποκαλείσαι μη πραγματικός/ή και να πρέπει να βρίσκεσαι αντιμέτωπος/η με αυτόν τον χαρακτηρισμό ως θεσμοθετημένη μορφή διαφορετικής μεταχείρισης ισοδυναμεί με το να γίνεσαι ο άλλος σε αντιπαράθεση με τον οποίο συγκροτείται το ανθρώπινο».³⁵

Ένα παράδειγμα ανατρεπτικής επανάληψης επιτέλεσης φύλου είναι η ομοφυλοφιλία. Η ομοφυλόφιλη βιωμένη εμπειρία ανατρέπει τη συνέχεια βιολογικού/κοινωνικού φύλου και ετεροφυλόφιλης επιθυμίας, αποδιαρθρώνει την ετεροκανονική συνάρθρωση σώματος, φύλου και επιθυμίας. Διαρρηγνύει το εγκατεστημένο δίπολο άνδρας - γυναίκα στο σύστημα που συνδέει με τρόπο ετεροκανονικό το φύλο με τη σεξουαλικότητα και πραγματοποιεί τη μετατόπιση της έμφυλης λειτουργίας από το ετεροφυλοφιλικό πλαίσιο στο ομοφυλοφιλικό.

Ένα άλλο παράδειγμα «επιτελεστικής έκπληξης»,³⁶ δηλαδή αποφυσικοποίησης των έμφυλων ταυτοτήτων και αποκάλυψης του επιτελεστικού τους χαρακτήρα είναι το drag. Η παρωδιακή επιτέλεση του drag «παίζει με τη διάκριση ανάμεσα στην ανατομία του δρώντος και το φύλο που επιτελείται».³⁷ Κατά την Butler η μιμική γυναικών, για παράδειγμα, «δείχνει έμμεσα ότι το φύλο είναι ένα είδος έμμονης μιμικής που περνιέται ως το πραγματικό. Η επιτέλεση [...] αποσταθεροποιεί τις ίδιες τις διακρίσεις μεταξύ φυσικού και τεχνητού, βάθους και επιφάνειας, εσωτερικού και εξωτερικού, μέσω των οποίων λειτουργεί σχεδόν πάντα ο λόγος περί φύλων».³⁸ Οι ανατρεπτικές παρωδιακές επιτελέσεις του φύλου προκαλούν διερωτήσεις όπως: «Το drag είναι η μίμηση του φύλου ή μήπως δραματοποιεί τις σημαίνουσες χειρονομίες μέσω των οποίων θεσπίζεται το φύλο ως τέτοιο; Το να είσαι θηλυκού γένους αποτελεί «φυσικό γεγονός» ή πολιτισμική επιτέλεση, ή, μήπως, η «φυσικότητα» συγκροτείται μέσω λογοθετικά εξαναγκασμένων επιτελεστικών ενεργημάτων που παράγουν το σώμα μέσω και εντός των κατηγοριών του βιολογικού φύλου;»³⁹ Μάλιστα, το drag δεν μιμείται απλώς τη θηλυκότητα ή την αρρενωπότητα των δύο δήθεν φυσικών φύλων. «Μιμούμενο το φύλο, το drag αποκαλύπτει εμμέσως τη μιμητική δομή του ίδιου του φύλου - καθώς επίσης και τον συγκυριακό χαρακτήρα του».⁴⁰ Η ιδέα της παρωδίας που υπερασπίζεται η Butler δεν προϋποθέτει ότι υπάρχει ένα

³⁴ ό.π. σ. 220.

³⁵ Judith Butler, *Undoing Gender*, Νέα Υόρκη, Routledge, 2004, σ. 217-218 στο Α. Αθανασίου, «Επιτελεστικές αναταράξεις», ό.π. σ. 220.

³⁶ J. Butler, *Αναταραχή Φύλου...*, ό.π., σ. 18.

³⁷ ό.π., σ. 179.

³⁸ ό.π., σ. 20.

³⁹ ό.π., σ. 20.

⁴⁰ ό.π., σ. 179.

πρωτότυπο το οποίο οι παρωδιακές ταυτότητες μιμούνται. Τουναντίον αυτό που παρωδεύεται είναι η ίδια η ιδέα ενός πρωτοτύπου. Κατά την Butler η παρωδία του φύλου, αλλά και κάθε ανατρεπτική σωματική πράξη του φύλου αποκαλύπτει ότι «η πρωτότυπη ταυτότητα βάσει της οποίας το φύλο σχηματίζεται είναι μια απομίμηση χωρίς πρωτότυπο».⁴¹ Ο παρωδιακός πολλαπλασιασμός του φύλου, οι ανατρεπτικές επιτελέσεις φύλου όπως η ομοφυλοφιλία, αλλά και κάθε άλλη ρευστή ταυτότητα φύλου «στερ[ούν] από τον ηγεμονικό πολιτισμό την αξίωση για φυσικοποιημένες ή ουσιοκρατικές έμφυλες ταυτότητες»,⁴² οι οποίες συντηρούνται «λογοθετικά για τους σκοπούς της ρύθμισης της σεξουαλικότητας εντός του υποχρεωτικού πλαισίου της αναπαραγωγικής ετεροφυλοφιλίας».⁴³ Η πολιτισμική εντολή να είσαι ένα δεδομένο φύλο «παράγει αναγκαστικές αποτυχίες, ποικίλες μη συνεκτικές μορφοποιήσεις, οι οποίες, με την πολλαπλότητά τους, υπερβαίνουν και αψηφούν [την ίδια] την εντολή που τις παράγει».⁴⁴

Το φύλο λοιπόν δεν είναι κάτι που είναι κάποιος, αλλά κάτι που κάποιος κάνει, μια πράξη, ή πιο συγκεκριμένα ένα σύνολο από επαναλαμβανόμενα ενεργήματα «εντός ενός εξαιρετικά άκαμπτου ρυθμιστικού πλαισίου», ένα ρήμα παρά ένα ουσιαστικό, ένα «πράττειν» παρά ένα «είναι».⁴⁵ Μέσω του επαναλαμβανόμενου στυλιζαρίσματος του σώματος το επιτελεστικό φύλο συγκροτεί την ταυτότητα που υποτίθεται πως είναι. Το φύλο είναι πάντα πράττειν, αν και όχι το πράττειν ενός υποκειμένου που προϋπάρχει της πράξης: η Butler δεν προτείνει ότι το υποκείμενο είναι ελεύθερο να επιλέξει ποιο φύλο να εκδραματίσει.⁴⁶ Παραθέτοντας τον ισχυρισμό του Νίτσε στο έργο του *Γενεαλογία της ηθικής* ότι «δεν υπάρχει “είναι” πίσω από το πράττειν, το ενεργείν, το γίνεσθαι» και ότι ο «πράττων» είναι απλώς ένα επινόημα που επιβάλλεται στο πράττειν, η Butler αναπτύσσει την έμφυλη εκδοχή του: «δεν υπάρχει καμία έμφυλη ταυτότητα πίσω από τις εκφράσεις του φύλου. Αυτή η ταυτότητα συγκροτείται επιτελεστικά από τις ίδιες τις “εκφράσεις” που θεωρούνται αποτελέσματά της».⁴⁷ Προκειμένου να απαντήσει στο ερώτημα πώς γίνεται να υπάρχει επιτέλεση χωρίς ένα δρών υποκείμενο, πράξη χωρίς πράττοντα, η Butler διακρίνει ανάμεσα στην επιτέλεση-performance και την επιτελεστικότητα-performativity και υποστηρίζει ότι, ενώ η επιτέλεση προϋποθέτει ένα προϋπάρχον υποκείμενο, η επιτελεστικότητα αντιτίθεται

⁴¹ *ό.π.*, σ. 179.

⁴² *ό.π.*, σ. 180.

⁴³ *ό.π.*, σ. 178.

⁴⁴ *ό.π.*, σ. 189.

⁴⁵ S. Salih, *ό.π.*, σ. 104.

⁴⁶ S. Salih, *ό.π.*, σ. 105.

⁴⁷ J. Butler, *Αναταραχή Φύλου...*, *ό.π.*, σ. 52.

στην ίδια την ιδέα του υποκειμένου.⁴⁸ Η Butler συνδέει την έννοια της επιτελεστικότητας του φύλου με τη θεωρία των ομιλιακών ενεργημάτων αντλώντας από το βιβλίο *Πώς να κάνουμε πράγματα με τις λέξεις* του J.L. Austin και το δοκίμιο «Signature Event Context» του J. Derrida, στο οποίο ο φιλόσοφος αποδομεί τις ιδέες του Austin.

Σύμφωνα με τα παραπάνω, η θεωρία της επιτελεστικότητας της Butler αποδίδει στο φύλο τα χαρακτηριστικά του συμβάντος:⁴⁹ το φύλο δεν είναι ουσιοκρατικά βιολογικό, ούτε είναι απλώς κοινωνικό, με την έννοια της απλώς τελετουργικής επικύρωσης του κανονιστικού προτύπου. Είναι επιτελεστικό με τη διπλή έννοια της, μέσω της αέναης επανάληψης, συγκρότησης ενός ήδη από πάντα ρυθμισμένου κοινωνικά έμφυλου εαυτού και της, ακριβώς εξαιτίας της επαναληψιμότητας, απορρύθμισής του. Σύμφωνα με την Α. Αθανασίου, η *Αναταραχή Φύλου* της Butler «ανοίγει το φύλο στη ιστορική και πολιτική δυνατότητα του συμβάντος ως διαρκούς κριτικής στην κανονισμένη και κανονιστική τάξη του διανοητού».⁵⁰

Επειδή «η θεώρηση της επιτελεστικότητας της Butler δεν περιλαμβάνει ένα βουλησιαρχικό (βολонταριστικό) υποκείμενο που ως φορέας εμπρόθετης δράσης-agency θα ήταν υπαίτιο για τις πράξεις που επιτελεί»,⁵¹ επειδή δηλαδή το έμφυλο υποκείμενο ως συγκροτούμενο από τις επιτελεστικές πράξεις «δεν βρίσκεται “πίσω” από τις εκφράσεις φύλου που επιτελεί ως η αιτία τους ή ο δημιουργός τους»,⁵² ένα κριτικό ερώτημα που εγείρεται είναι το εξής: «πώς μπορεί να υπάρξει αντίσταση απέναντι στα κυρίαρχα έμφυλα κανονιστικά πρότυπα, καθώς και δυνατότητα αλλαγής αυτών των προτύπων, όταν δεν υπάρχει ένα τέτοιο υποκείμενο που συνειδητά θα προβεί σ’ αυτή ή για να το θέσουμε ακριβέστερα, αν το υποκείμενο δεν είναι τίποτε άλλο παρά δημιούργημά τους; Από πού προέρχεται η αντίσταση αν δεν υπάρχει “πράττων πίσω από την πράξη”»;⁵³ Η Butler υποστηρίζει ότι όσο κι αν το υποκείμενο συγκροτείται μέσω λογοθετικών συμβάσεων, διατηρεί ωστόσο τη δυνατότητα να τους αντισταθεί ή να προβεί σε ανασήμανσή τους μέσω της ατελεύτητης διαδικασίας της επανάληψης. Η εμπρόθετη δράση εμπεριέχεται στα λογοθετικά καθεστώτα με τα οποία εμπλέκεται και από τα οποία αντλεί τη δυνατότητα ύπαρξής της.⁵⁴ Μάλιστα η εμπρόθετη δράση καθίσταται δυνατή όχι εξαιτίας κάποιων

⁴⁸ S. Salih, *ό.π.*, σ. 105.

⁴⁹ Α. Αθανασίου, «Επιτελεστικές αναταράξεις», στο J. Butler, *Αναταραχή Φύλου*, *ό.π.* σ. 217.

⁵⁰ *ό.π.* σ. 217.

⁵¹ Γεράσιμος Κακολύρης, «Το φύλο ως επιτέλεση», στο Ευστράτιος Παπάνης & Ανδρομάχη Μπούνα (επιμ.), *Διαστάσεις της αρρενωπότητας*, ήδύεπεια, Αθήνα 2020, σ. 138.

⁵² *Ο.π.*, σ. 137-8.

⁵³ *Ο.π.*, σ. 138.

⁵⁴ *Ο.π.*, σ. 139.

υποτιθέμενων ψυχικών, διανοητικών ή αναστοχαστικών πόρων που διαθέτει το υποκείμενο για να αντισταθεί, όχι δηλαδή μιας αφηρημένης, ανιστορικής «οιονεί-υπερβατολογικής εαυτότητας», αλλά χάρη στις δυνατότητες σημασιοδότησης και ανασημασιοδότησης που διανοίγονται από τον ίδιο τον λόγο.⁵⁵ Με τη μετατόπιση που προτείνει η Butler της δυνατότητας της εμπρόθετης δράσης από το υποκείμενο στον λόγο, η αποσταθεροποίηση και αλλαγή των ηγεμονικών έμφυλων προτύπων προκύπτει από τις ανασημασιοδοτικές επαναλήψεις των λόγων που τα έχουν συγκροτήσει.

Κατά τη διαχρονική ανάπτυξη του στοχασμού της η Butler μετατόπισε την κριτική της από τις ταυτότητες όχι μόνο στις επιτελεστικές ταυτίσεις και στο πλαίσιο της ετεροκανονικότητας, αλλά, μέσω των εννοιών *επισφάλεια*, *ευαλωτότητα* και *τρωτότητα*, στις συνθήκες και στις διαδικασίες εκείνες που παράγουν αποκλεισμούς. Από την οντότητα του υπο-κειμένου στράφηκε σε αυτήν του απο-κειμένου (ab-ject), ώστε να συμπεριλάβει κάθε υποκείμενο που κάθε φορά ευαλωτοποιείται. Από την αυτενέργεια της επιτελεστικότητας εστίασε στις συνθήκες επισφάλειας που απειλούν τη ζωή.⁵⁶ Ενώ η επιτελεστικότητα «αφορά το “ποιος / ποια” μπορεί να παραχθεί ως αναγνωρίσιμο υποκείμενο, ένα υποκείμενο του οποίου η ζωή να αναγνωρίζεται ως ζωή, του οποίου η ζωή να κρίνεται άξια προφύλαξης και του οποίου η ζωή, όταν χαθεί, θα είναι άξια πένθους»,⁵⁷ η επισφαλής ζωή κατά την Butler «χαρακτηρίζει τις ζωές που δεν γίνονται δεκτές ως αναγνωρίσιμες, ευανάγνωστες ή άξιες πένθους. Έτσι η επισφάλεια είναι μια επικεφαλίδα που φέρνει μαζί τις γυναίκες, τους queer, τους τρανς, τους φτωχούς, [...] τους ανθρώπους χωρίς κράτος».⁵⁸ Μέσω αυτής της στροφής η Butler αξιώνει πολιτικές και κινηματικές εμπρόθετες δράσεις αντίστασης υποκειμένων στα οποία διασταυρώνονται οποιεσδήποτε ταυτότητες φυλής, φύλου, σεξουαλικότητας, τάξης, θρησκείας και σωματικής ικανότητας και τα οποία συμμαχούν στην κοινή βάση της ενσώματης και βιωμένης εμπειρίας επισφάλειας.

Στο βιβλίο της *Σώματα με σημασία: Οριοθετήσεις του «φύλου» στο λόγο*⁵⁹ η Butler, επικεντρωνόμενη στην υλικότητα του σώματος, εισάγει τη φυλή ως ισοδύναμη ταυτότητα με το φύλο στην κατασκευή του υποκειμένου. Αναγνωρίζοντας πως η κανονιστική ετεροφυλοφιλία δεν

⁵⁵ Ο.π., σ. 140.

⁵⁶ Judith Butler, *Επιτελεστικότητα και επισφάλεια: Η Τζούντιθ Μπάτλερ στην Αθήνα*, επιμ.: Α. Αθανασίου, Αθήνα, Νήσος, 2011, σ. 59.

⁵⁷ Ο.π., σ. 78.

⁵⁸ Ο.π., σ. 78.

⁵⁹ Judith Butler, *Σώματα με σημασία: Οριοθετήσεις του «φύλου» στο λόγο*, επιμ.: Α. Αθανασίου, μτφρ.: Π. Μαρκέτου, Αθήνα, Εκκρεμές, 2008 [1993].

είναι το μοναδικό ενεργό ρυθμιστικό καθεστώς στην παραγωγή του σώματος, αλλά συνδέεται και με άλλες κοινωνικές ιεραρχήσεις, όπως αυτές που αφορούν αποικιακές και μεταποικιακές, «φυλετικές», εθνικές και εθνοτικές ταυτότητες, η Butler εστιάζει στη φυλή ως καθεστώς ρυθμιστικής παραγωγής που ορίζει την υλικότητα των σωμάτων⁶⁰ στη διασταύρωσή του με το φύλο. Για την Butler οι άξονες εξουσίας της εμφυλοποίησης και της φυλετικοποίησης λειτουργούν ταυτόχρονα και ο ένας μέσω του άλλου, ώστε το βιολογικό και το κοινωνικό φύλο να μην προηγούνται σε καμία περίπτωση της φυλής.⁶¹ Ασκώντας αυτοκριτική, γράφει: «... μερικές φεμινιστικές θέσεις, στις οποίες περιλαμβάνεται επίσης η δική μου, έδωσαν προβληματικά προτεραιότητα στο φύλο ως ταυτισιακή τοποθεσία πολιτικής κινητοποίησης σε βάρος της φυλής ή της σεξουαλικότητας ή της τάξης ή της γεωπολιτικής τοποθέτησης / εκτοπισμού».⁶² Με την κριτική ματιά της στραμμένη στις δυνατότητες πολιτικής συμμαχίας των διαφόρων ομάδων που υφίστανται αποκλεισμούς, ώστε να μπορούν να προβαίνουν σε πολιτικές διεκδικήσεις και να μην ανταγωνίζονται η μία την άλλη, αναπαράγοντας και αυτές με τη σειρά τους μηχανισμούς αποκλεισμού και απόρριψης, εστιάζει στην οικονομία των αποκλεισμών, αντί για τις θέσεις του υποκειμένου και τις ταυτότητες. Παρατηρεί ότι αποκειμενοποιητικές στρατηγικές ασκούνται όχι μόνο από ηγεμονικές θέσεις υποκειμένου, όπως η λευκότητα του δέρματος και η ετεροφυλοφιλία, αλλά και από υποταγμένες ή απαλειφθείσες θεσιακότητες, όταν αυτές ανάγουν την άρθρωση μιας θέσης υποκειμένου στο *κατεξοχήν* πολιτικό έργο.⁶³ Ως παράδειγμα οδυνηρής, για την ίδια, σχέσης ανταγωνισμού μεταξύ μειονοτικών ομάδων, η Butler αναφέρει την εχθρικότητα κάποιων μελών της λεσβιακής και γκέι κοινότητας της Ολλανδίας απέναντι σε νέους μουσουλμάνους μετανάστες, με το επιχείρημα ότι οι τελευταίοι απειλούν τις πολιτισμικές ελευθερίες και ειδικότερα την ελευθερία της λεσβιακής και γκέι έκφρασης.⁶⁴ Σύμφωνα με την αντίληψη της Butler μια queer πολιτική δεν προϋποθέτει μια ταυτοτική θέση, αλλά αγωνίζεται ενάντια στην ομοφοβία, τον μισογυνισμό και τον ρατσισμό ως μέρος μιας αγωνιστικής συμμαχίας ενάντια σε κάθε είδους διακρίσεις και αποκλεισμούς που παράγουν ευαλωτότητα και επισφαλείς συνθήκες βίου. Προκειμένου λοιπόν να προτάξει ως αντικείμενο των αγώνων των μειονοτικών ομάδων την άρση των μηχανισμών παραγωγής αποκλεισμών, η Butler μετατοπίζει τον στοχασμό της από τις

⁶⁰ S. Salih, *ό.π.*, σ. 148.

⁶¹ *ό.π.*, σ. 148.

⁶² J. Butler, *Σώματα με σημασία...*, *ό.π.*, σ. 240.

⁶³ *ό.π.*, σ. 235.

⁶⁴ J. Butler, *Επιτελεστικότητα και επισφάλεια...*, *ό.π.*, σ. 120.

ταυτότητες στις ταυτίσεις. Επειδή κάθε υποκείμενο συγκροτείται όχι με την επιβολή μιας αποκλειστικής ταυτότητας, αλλά μέσω πολλαπλών ταυτίσεων, οι οποίες μάλιστα δεν παρατίθενται η μία δίπλα στην άλλη, αλλά αποτελούν σταυροδρόμια για τα υποκείμενα, η Butler προτείνει να συνεξεταστούν τα σταυροδρόμια αυτά στη σύγκλισή τους το ένα στο άλλο, το ένα μέσω του άλλου.⁶⁵

Στο κεφάλαιο «Να περνάς για λευκή, να γίνεσαι queer: Μια πρόκληση στην ψυχανάλυση από τη Νήλα Λάρσεν» του βιβλίου *Σώματα με σημασία* η Butler αναλύει τη νουβέλα *Passing* της Nella Larsen (1929), με τρόπο ώστε να καθιστά τις δύο σφαίρες εξουσίας - φύλο και φυλή, φυλή και φύλο - ισοδύναμες και αλληλοδιαπλεκόμενες αντί για διακριτά παρατιθέμενες. Διαχωρίζει έτσι τη θέση της από τον φεμινισμό της διαφοράς, όπως αυτός εκφράστηκε, για παράδειγμα, στη φιλοσοφία της Luce Irigaray, όπου υποστηρίζεται η πρωτοκαθεδρία της έμφυλης διαφοράς, με την έννοια ότι «η έμφυλη διαφορά είναι τόσο πρωταρχική όσο και η γλώσσα, ότι δεν υπάρχει ομιλία και γραφή χωρίς την προϋπόθεση της έμφυλης διαφοράς».⁶⁶ Σύμφωνα με την Butler αυτό οδήγησε σε ένα δεύτερο ισχυρισμό, ότι η έμφυλη διαφορά είναι πιο θεμελιώδης από άλλα είδη διαφοράς, όπως η φυλετική. Αυτό όμως με τη σειρά του σημαδεύει τον ψυχαναλυτικό φεμινισμό της διαφοράς ως λευκό, καθώς, απαλείφοντας τη φυλετική διαφορά, καθιστά την κατηγορία της «έμφυλης διαφοράς» λευκή, εφόσον τη διαχωρίζει από τη φυλή. Σε αυτήν την προσέγγιση κατά την Butler «η φυλετική λευκότητα δεν νοείται ως φυλετική κατηγορία· είναι μια ακόμη εξουσία που δεν χρειάζεται να πει το όνομά της».⁶⁷

Παρά τις συνδυαστικές, φυλής και φύλου, αναλύσεις της Butler στο έργο της *Σώματα με σημασία*, η μελετήτρια της Butler Sara Salih υποστηρίζει ότι «το “θέμα” της φυλής δεν ενσωματώνεται με πειστικό τρόπο στην επιχειρηματολογία της».⁶⁸ Θα μπορούσαμε να αναζητήσουμε την αιτία μιας τέτοιας ενδεχόμενης ελλειμματικής επιχειρηματολογίας στην

⁶⁵ J. Butler, *Σώματα με σημασία...*, ό.π., σ. 241.

⁶⁶ ό.π., σ. 343. Η γενεαλογία του φεμινισμού της διαφοράς είναι ψυχαναλυτική: Αφετηρία για πολλές φεμινιστικές ψυχαναλυτικές προσεγγίσεις, σύμφωνα με την Butler, αποτέλεσε ο ισχυρισμός του Λακάν ότι το συμβολικό, ως σύνολο των νόμων που μεταβιβάζεται από τη γλώσσα, επιτάσσει τη συμμόρφωση με τα κοινωνικά ιδεώδη του «ανδρισμού» και της «θηλυκότητας». Ο Λακάν από την πλευρά του με αυτή του την ιδέα είχε παρέμβει στον ισχυρισμό του Φρόντ ότι το υπερεγώ, ως νόρμα κοινωνικής ρύθμισης, αποτελεί πρωτίστως το σύνολο των κανόνων, με τους οποίους διαφοροποιούνται και εγκαθίστανται τα φύλα.

⁶⁷ ό.π., σ. 344.

⁶⁸ S. Salih, ό.π., 149.

πολιτική της θέσης⁶⁹ της φιλοσόφου ως λευκής και αστής. Η θέση αυτή υποκειμένου από την οποία μιλά η Butler δημιουργεί κενά στη μεταποικιακή επιχειρηματολογία, τα οποία φαίνεται να μπορούν να καλύψουν μελετήτριες που υφίστανται «στο πετσί τους» τη διπλή διάκριση της φυλής και του φύλου, δηλαδή τον ρατσισμό και την πατριαρχία, τόσο τη λευκή όσο και την μαύρη ενδοφυλετικά. Έτσι η Butler, αναγνωρίζοντας ενδεχομένως και η ίδια αυτόν τον κενό χώρο που δημιουργείται στο στοχασμό της, παραπέμπει στο *Σώματα με σημασία* συχνά σε έγχρωμες φεμινίστριες θεωρητικούς, όπως η Gloria Anzaldua και η Chandra Talpade Mohanty, των οποίων το στοχασμό θα αναλύσουμε στο επόμενο κεφάλαιο.⁷⁰

⁶⁹ Η έννοια «πολιτική της θέσης» - politics of location προέρχεται από το άρθρο της Adrienne Rich «Notes toward a Politics of Location» (1984) στο Adrienne Rich, *Blood, Bread and Poetry: Selected Prose 1979-1985*, Νέα Υόρκη, W.W. Norton and Co., 1986, σ. 210-23. Με εκκίνηση την πολιτική της δικής της θέσης ως λευκής, Εβραίας, φεμινίστριας και λεσβίας που ζει στη Βόρεια Αμερική, η Adrienne Rich προβληματοποιεί τη γεωγραφική, ταξική, έμφυλη, σεξουαλική, ιδεολογική, θρησκευτική κ.ο.κ. θέση μιας υποκειμενικότητας ως το πλαίσιο που καθορίζει τη συγκρότησή της και από το οποίο πηγάζει η εμπρόθετη δράση της.

⁷⁰ Βλ. για παράδειγμα στο J. Butler, *Σώματα με σημασία...*, σ. 241-2, τις παραπομπές της Butler στις Gloria Anzaldua και Chandra Talpade Mohanty.

2. Μεταποικιακή Φεμινιστική Κριτική: Συνύφανση Έμφυλων, Φυλετικών και Ταξικών Ανισοτήτων

Τομή στη φεμινιστική θεωρία αποτέλεσαν τα γραπτά έγχρωμων γυναικών, καθώς αμφισβήτησαν την οικουμενικότητα της εμπειρίας της λευκής αστής ετεροφυλόφιλης γυναίκας. Ήδη σε όλο το δεύτερο μισό του 19^{ου} αιώνα η, γεννημένη γύρω στα 1797 στη Νέα Υόρκη, Sojourner Truth, εμφανιζόταν πάντα, ως πρώην σκλάβα και φεμινίστρια, στις συναντήσεις για τη θέσπιση της γυναικείας ψήφου και την κατάργηση της δουλείας. Την Truth την είχαν μεταφέρει διά της βίας στη Νέα Υόρκη, την είχε βιάσει ο ιδιοκτήτης της, την είχαν ζευγαρώσει με το ζόρι μ' έναν άλλο σκλάβο, της είχαν κλέψει τα παιδιά. Στην ιστορική ομιλία της «και δεν είμαι 'γω γυναίκα;» - «and ain't I a woman?» που εκφώνησε το 1852 στη Συνέλευση για τη Γυναικεία Ψήφο στο Άκρον του Οχάιο, διεκδίκησε ως εκπρόσωπος της φυλής και της τάξης της την ταυτότητα της γυναίκας, την οποία η λευκή πατριαρχική αποικιοκρατία μέσω του θεσμού της δουλείας είχε αφαιρέσει από τις μαύρες σκλάβες αποδίδοντάς την αποκλειστικά στις λευκές ελεύθερες γυναίκες. Η ομιλία της διαδέχτηκε εκείνη ενός λευκού προβοκάτορα, ο οποίος ήταν κατά της γυναικείας ψήφου και της ισότητας ανδρών - γυναικών με επιχείρημα τη σεξιστική φαντασίωση της εύθραυστης λευκής γυναίκας. Ο ίδιος στην ομιλία του αμφισβήτησε τη θηλυκότητα της Truth και την προκάλεσε να αποδείξει ότι είναι γυναίκα. Η Truth παίρνοντας τον λόγο έδειξε τα γεροδεμένα της μπράτσα: «Κείνος εκεί ο άνδρας λέει πως οι γυναίκες θέλουν βοήθεια για να ανεβούν στις άμαξες και πως χρειάζεται να τις σηκώνουν για να περάσουν τα χαντάκια και να τους δίνουν τις καλύτερες θέσεις - και δεν είμαι 'γω γυναίκα; Κοιτάξτε με! Να το μπράτσο μου! [...] Όργωσα και έσπειρα και μάζεψα τη σοδειά στις αποθήκες, και δεν μου παράβγαινε κανένας άντρας - και δεν είμαι 'γω γυναίκα; Μπορούσα να ριχτώ στη δουλειά [...] όσο κι ο κάθε άνδρας, και να κρατήσω και το μαστίγιο - και δεν είμαι 'γω γυναίκα; Γέννησα πέντε παιδιά και τα είδα όλα να τα ξεπουλούν σκλάβους [...] - και δεν είμαι 'γω γυναίκα;»⁷¹ Μέσω του ρητορικού ερωτήματος «και δεν είμαι 'γω γυναίκα;» - «and ain't I a woman?» και «μιας γραμματικής που αποσταθεροποιεί τη βεβαιότητα της διάκρισης ανάμεσα στην καταφατική, ερωτηματική και αποφατική διατύπωση του

⁷¹ Για την ιστορία-θύλο της Sojourner Truth γράφουν η bell hooks στο *Ain't I a woman: Black women and feminism*, Λονδίνο, Pluto Press (1982), σ. 160, η Donna Haraway στο άρθρο της «Ecce homo, ain't (ar'n't) I a woman, και ανίδεις / ανιδιοποιημένες άλλες: Ο άνθρωπος σε μετα-ανθρωπιστικό τοπίο» στο *Φεμινιστική θεωρία και πολιτισμική κριτική*, επιμ.: Α. Αθανασίου, Αθήνα, Νήσος, 2006, σ. 423-449 και η Trinh T. Minh-ha στο άρθρο της «Difference: "A Special Third World Women Issue" », στο αφιέρωμα «She, the inappropriate/d other», *Discourse*, τχ. 8, Φθινόπωρο-Χειμώνας 1986-87, σ. 32-33.

αυτοπροσδιορισμού»,⁷² η Truth αναδύεται ως ομιλούν υποκείμενο από έναν χώρο όπου τα σώματα των μαύρων γυναικών είναι πάντοτε ήδη αποικιοποιημένα.⁷³ Κατά την Haraway το ερώτημα της Truth «ενάμισι αιώνα αργότερα [...] ασκεί ισχυρότερη επιρροή στη φεμινιστική θεωρία από τόσες άλλες καταφατικές και διακηρυκτικές προτάσεις»⁷⁴ λόγω της ριζικής του ιδιαιτερότητας, σε αντίθεση με την ασημάδευτη καθολικότητα που διεκδικούν οι οικουμενικές διακηρύξεις του λευκού φεμινισμού.

Στο παρόν κεφάλαιο θα εξετάσουμε την κριτική αποσυναρμολόγηση της κυριαρχικής γυναικείας υποκειμενικότητας από την ιδιαιτερότητα της σκοπιάς των μεταποικιακών υποκειμένων. Φωνές αποσιωπημένες από τον κυρίαρχο λευκό αστικό δυτικό ετεροφυλόφιλο φεμινιστικό λόγο ανέδειξαν τις ανατρεπτικές δυνατότητες που προκύπτουν όταν η πολιτική της φυλής και της τάξης περιπλέκουν την κατηγορία του φύλου. Νέες (μετα)φεμινιστικές κατευθύνσεις έθεσαν φεμινίστριες που είδαν τις εαυτές τους παρά τις πρώτες νίκες του αστικού φεμινισμού να μην επωφελούνται από αυτές, αλλά να παραμένουν τόσο υποεκπροσωπημένες μέσα στο φεμινιστικό κίνημα όσο και αόρατες στην πολιτική τους υπόσταση, όπως οι μαύρες γυναίκες της εργατικής τάξης, ή οι μαύρες λεσβίες, υποκείμενα δηλαδή στα οποία διασταυρώνονται παραπάνω από δύο μη κυρίαρχες ταυτότητες φύλου, φυλής, σεξουαλικότητας και τάξης και θέτουν υπό διερώτηση την ενότητα του οικουμενικού γυναικείου «εμείς».

2.1 Chandra Talpade Mohanty: Απο-αποικιοποιώντας τις «Γυναίκες του Τρίτου Κόσμου»

Στην αναλυτική κατηγορία «Γυναίκες του Τρίτου Κόσμου» η Chandra Talpade Mohanty λογαριάζει εκτός από τις γυναίκες της Αφρικής, της Ασίας, της Λατινικής Αμερικής και της Μέσης Ανατολής και αυτές που μετανάστευσαν μαζικά από τις πρώην αποικίες στις βιομηχανικές μητροπόλεις της Ευρώπης, μετατρέποντας τις μεταβιομηχανικές κοινωνίες των τελευταίων σε πολυεθνικές και πολυφυλετικές. Από τη δική της ιδιαίτερη πολιτική, ιστορική και διανοητική

⁷² Α. Αθανασίου, «Το να "γίνεσαι φεμινίστρια"...», ό.π., σ. 29.

⁷³ Βλ. Evelyn M. Hammonds, «Προς μια γενεαλογία της σεξουαλικότητας των μαύρων γυναικών: Η προβληματική της σιωπής», στο Α. Αθανασίου (επιμ.), *Φεμινιστική θεωρία και πολιτισμική κριτική*, Αθήνα, Νήσος, 2006, σ. 169.

⁷⁴ Βλ. Donna Haraway, «Ecce homo, ain't (ar'n't) I a woman, και ανίδεις / ανιδιοποιημένες άλλες: Ο άνθρωπος σε μετα-ανθρωπιστικό τοπίο» στο Α. Αθανασίου (επιμ.), *Φεμινιστική θεωρία...*, ό.π., σ. 435.

θέση,⁷⁵ ως φεμινίστρια από τον Τρίτο Κόσμο που έχει εκπαιδευτεί στις ΗΠΑ, ως Ινδή που διδάσκει Σπουδές Φύλου σε πανεπιστήμια των ΗΠΑ και που την ενδιαφέρουν ερωτήματα σχετικά με την κουλτούρα, την παραγωγή της γνώσης και τον ακτιβισμό, η Mohanty προκρίνει προς διερεύνηση ερωτήματα επιστημικής και επιστημολογικής φύσης που αφορούν τόσο τον ορισμό του Τρίτου Κόσμου, όσο και το πλαίσιο ανάλυσης και διερεύνησης των ερωτημάτων που σχετίζονται με τις γυναίκες του Τρίτου Κόσμου. Ενδιαφέρεται έτσι για το ποιος παράγει γνώση σχετικά με τους αποικιοκρατούμενους λαούς και από ποια τοποθέτηση, με βάση ποιες πολιτικές παράγεται η γνώση αυτή και ποιες μέθοδοι χρησιμοποιούνται για τον εντοπισμό και τη χαρτογράφηση του εαυτού και της αυτενέργειας των γυναικών του Τρίτου Κόσμου.⁷⁶ Η Mohanty παρατηρεί ότι συχνά οι ακαδημαϊκοί ορίζουν τη θέση των γυναικών του Τρίτου Κόσμου με βάση την υπανάπτυξη, τις καταπιεστικές παραδόσεις, τον υψηλό αναλφαβητισμό, τη φτώχεια και το θρησκευτικό φανατισμό.⁷⁷ «Στηρίζονται σε μια κανονιστική ιεράρχηση μεταξύ λευκών, δυτικών (διάβαζε: προοδευτικών / μορφωμένων) και μη δυτικών (διάβαζε: οπισθοδρομικών / παραδοσιακών) γυναικών, ακινητοποιώντας τις γυναίκες του Τρίτου Κόσμου μέσα στον χρόνο, τον χώρο και την ιστορία».⁷⁸ Η κοινωνική θέση και οι ρόλοι των γυναικών συρρικνώνονται σε σχετικούς κοινωνικούς δείκτες που αφορούν κυρίως ζητήματα γονιμότητας και απασχόλησής τους σε εργοστάσια πολυεθνικών εταιρειών, ενώ από τις μελέτες αυτές διαφεύγει τελείως το νόημα της καθημερινής, ρευστής, ιστορικής και δυναμικής εμπειρίας που προκύπτει από τις ζωές των γυναικών του Τρίτου Κόσμου.

Ο φεμινισμός των έγχρωμων γυναικών αποτελεί το κατεξοχήν αναλυτικό πλαίσιο για να παραχθεί γνώση για τα γυναικεία υποκείμενα του Τρίτου Κόσμου. Υπό το πρίσμα του έγχρωμου φεμινισμού μπορούν να ειπωθούν, αλλά και να γίνουν ακουστές οι ιστορίες των γυναικών του Τρίτου Κόσμου. Ο φεμινισμός δεν είναι κάτι που προστίθεται στη φυλετική, ταξική, θρησκευτική, σεξουαλική ταυτότητα ή/και ιδεολογία. Είναι το πλαίσιο που διευκολύνει κάθε άλλο αγώνα των γυναικών. Οι στοχάστριες που αναδεικνύουν τα ζητήματα φυλής και τάξης, ρατσισμού και ταξικού αποκλεισμού προέρχονται από το εργαστήριο της φεμινιστικής θεωρίας, αναδεικνύοντας

⁷⁵ Chandra Talpade Mohanty, *Φεμινισμός χωρίς σύνορα: Αποαποικιοποίηση της θεωρίας και αλληλεγγύη στην πράξη*, επιμ.: Σ. Παπασταθόπουλος, μτφρ.: Ε. Μπούρου & Τ. Στάικου, Αθήνα, Oposito, 2021, σ. 72. Η Mohanty, συσχετίζοντας τον στοχασμό της με την ιδιαίτερη πολιτική, ιστορική και διανοητική της θέση, ενσωματώνει στη θεωρία της την έννοια του location politics της Adrienne Rich, βλ. παραπάνω υποσημείωση 68.

⁷⁶ C. T. Mohanty, *ό.π.* σ. 77.

⁷⁷ C. T. Mohanty, *ό.π.* σ. 81.

⁷⁸ C. T. Mohanty, *ό.π.* σ. 81.

πρώτα από όλα τη δυναμική της γραφής ως φορέα αντιπατριαρχικών, αντιρατσιστικών και αντικαπιταλιστικών λόγων. Φεμινίστριες γυναίκες του Τρίτου Κόσμου με τη δυνατότητα επιδραστικής γραφής, θέτουν με τη φυλετική τους ταυτότητα υπό διερώτηση τα όρια του κυρίαρχου λευκού φεμινισμού και επιδιώκουν να υπονομεύσουν τους κανονικοποιητικούς, εντός του ευρω-αμερικανικού φεμινισμού, λόγους, όσον αφορά τη φυλή και την τάξη.

Η Mohanty με ένα πολύ επιδραστικό άρθρο της, το «Υπό τα βλέμματα της Δύσης: Φεμινιστική ακαδημαϊκή παραγωγή και αποικιοκρατικοί λόγοι» (1986), επιδίωξε να παρέμβει στη φεμινιστική θεωρία από τη θέση της ως μετανάστρια και περιθωριοποιημένη φυλετικά ακαδημαϊκός, που έβλεπε τον εαυτό της να ακυρώνεται ή να παρερμηνεύεται από την κυρίαρχη ευρω-αμερικανική φεμινιστική παραγωγή. Η κριτική της στράφηκε στη «δυτική» φεμινιστική ακαδημαϊκή παραγωγή που αντιμετώπισε τις γυναίκες του Τρίτου Κόσμου μέσω της λογοθετικής αποικιοποίησης των ζώων και των αγώνων τους και μέσω ενός συμπλέγματος εξουσίας-γνώσης και ευρωκεντρικών, εσφαλμένα καθολικών, μεθοδολογιών οι οποίες εξυπηρετούσαν τα συμφέροντα του δυτικού φεμινισμού.⁷⁹ Εστίασε στο ειδικό, αλλά και στο πώς αυτό συνομιλεί με το καθολικό, πρότεινε συγκεκριμενοποιημένες αναλύσεις, που όμως εντάσσονται στο ευρύτερο πολιτικό οικονομικό παγκόσμιο πλαίσιο.

Στο εν λόγω άρθρο η Mohanty καταπιάνεται με τους τρόπους με τους οποίους παράγεται η ενική μονολιθική αναλυτική κατηγορία της «γυναίκας του Τρίτου Κόσμου» από μέρος του δυτικού φεμινιστικού λόγου. Εντοπίζει συγκεκριμένες κειμενικές στρατηγικές, μέσω των οποίων αποικιοποιούνται λογοθετικά οι γυναίκες του Τρίτου Κόσμου από συγγραφείς οι οποίες τις κωδικοποιούν ως μη Δυτικές και ως εκ τούτου τους εαυτούς τους ως (αυτονόητα) Δυτικές. Χρησιμοποιεί τον όρο «αποικιοποίηση» με συνείδηση των πολλαπλών συνδηλώσεών του από την αναλυτική αξιοποίησή του ως κατηγορία οικονομικής εκμεταλλευτικής ανταλλαγής στις μαρξιστικές θεωρίες έως τη χρήση του από έγχρωμες φεμινίστριες στις ΗΠΑ προκειμένου να περιγράψουν την οικειοποίηση των εμπειριών και των αγώνων τους από τα ηγεμονικά κινήματα λευκών γυναικών. Τονίζει, ωστόσο, ότι η αποικιοποίηση υποδηλώνει σχεδόν απαρέγκλιτα την ύπαρξη μίας σχέσης δομικής κυριαρχίας, καθώς και τη – συχνά βίαιη – αποσιώπηση της ετερογένειας του/των υπό εξέταση υποκειμένου/ων.⁸⁰

⁷⁹ C. T. Mohanty, *ό.π.* σ. 314-5.

⁸⁰ C. T. Mohanty, *ό.π.* σ. 40.

Η προσέγγιση της Mohanty, ωστόσο, δεν είναι εθνοκεντρική. Παρατηρεί ότι πανομοιότυπες στρατηγικές χρησιμοποιούνται και από μη δυτικές συγγραφείς, όπως για παράδειγμα από Αφρικανές ή Ασιάτισσες μεσοαστές ακαδημαϊκούς, που «γράφουν για τις αδερφές τους που προέρχονται από αγροτικές περιοχές ή για εκείνες που ανήκουν στην εργατική τάξη, ανάγοντας τις δικές τους μεσοαστικές κουλτούρες σε νόρμα, την ίδια ώρα που κωδικοποιούν τις ιστορίες και τις κουλτούρες της εργατικής τάξης ως το “άλλο”». ⁸¹ Το επιχείρημα της Mohanty αφορά, τελικά, την κίνηση με την οποία ασκείται η εξουσία μέσα στον λόγο, τον μηχανισμό, δηλαδή, σύμφωνα με τον οποίο ο λόγος «καθιστά τα ίδια τα γράφοντα υποκείμενά του ως την άρρητη αναφορά του, με άλλα λόγια, ως το μέτρο, βάσει του οποίου κωδικοποιούνται και αναπαρίστανται οι πολιτισμικοί άλλοι». ⁸²

Η δυτική φεμινιστική ακαδημαϊκή παραγωγή (ανάγνωση, γραφή, κριτική) έχει πολιτικές συνέπειες στη ζωή των γυναικών του Τρίτου Κόσμου. Το πέρασμα από τις υλικές και ιστορικές ετερογένειες και πολυπλοκότητες που συνθέτουν τις ζωές των γυναικών του Τρίτου Κόσμου στη λογοθετική κατασκευή και αναπαράσταση της ενικής, ομογενοποιημένης «γυναίκας του Τρίτου Κόσμου» μέσα από ηγεμονικούς φεμινιστικούς λόγους και προνομιακές θεσιακότητες καθίσταται δυνατό μέσα στο πλαίσιο της δυτικής ιμπεριαλιστικής ηγεμονίας, καθηλώνοντας εκ νέου τις γυναίκες του Τρίτου Κόσμου σε θέσεις υποτέλειας. Ως εκ τούτου η δυτική φεμινιστική ακαδημαϊκή παραγωγή δεν μπορεί, κατά τη Mohanty, να αντιπαρέλθει την πρόκληση να διερευνήσει το ρόλο της εντός του συγκεκριμένου παγκόσμιου οικονομικού και πολιτικού πλαισίου και να αναγνωρίσει τις πολύπλοκες διασυνδέσεις μεταξύ των οικονομιών του Πρώτου και του Τρίτου Κόσμου και την επίδρασή τους στις ζωές των γυναικών. ⁸³ Η σφυρηλάτηση διεθνών δεσμών μεταξύ των πολιτικών αγώνων των γυναικών αποδυναμώνεται, όταν στα μάτια κάποιων γυναικών του Τρίτου Κόσμου ο δυτικός φεμινισμός συμπορεύεται με τον ιμπεριαλισμό, μέσω του πολιτισμικού ιμπεριαλισμού των κυρίαρχων αναπαραστάσεων των γυναικών του Τρίτου Κόσμου.

Στο κριτικό στόχαστρο της Mohanty μπαίνουν κάποιες χαρακτηριστικές αναλυτικές παραδοχές. Σύμφωνα με την πρώτη, αυτή η ίδια η φράση «οι γυναίκες ως αναλυτική κατηγορία» προϋποθέτει ότι όλες οι γυναίκες, ανεξάρτητα από τάξη, εθνικές, φυλετικές θεσιακότητες ή αντιφάσεις, συνιστούν ένα ήδη συγκροτημένο, ομοιογενές, αρραγές σύνολο με πανομοιότυπα

⁸¹ C. T. Mohanty, *ό.π.* σ. 40.

⁸² C. T. Mohanty, *ό.π.* σ. 44.

⁸³ C. T. Mohanty, *ό.π.* σ. 43.

συμφέροντα και επιθυμίες, αναγνωρισμένο ως τέτοιο σε χρόνο προθύστερο από τη διαδικασία της ανάλυσης. Επειδή η ομογενοποίηση των γυναικών συγκροτείται στη βάση όχι κάποιας βιολογικής ουσίας, αλλά στη βάση κοινωνιολογικών και ανθρωπολογικών οικουμενικών χαρακτηριστικών, όπως για παράδειγμα στην καταπίεση από την ανδρική βία, σύμφωνα με αυτήν την παραδοχή η αναλυτική κατηγορία «γυναίκες» λαμβάνει μία τέτοια στρατηγική θέση στο αναλυτικό πλαίσιο, ώστε να προκρίνεται μία έννοια του φύλου, της σεξουαλικής διαφοράς ή ακόμη και της πατριαρχίας με καθολική και διαπολιτισμική ισχύ. Αντί το ενδιαφέρον να εστιάζεται στην αποκάλυψη συγκεκριμένων υλικών και ιδεολογικών ιδιαιτεροτήτων, που συγκροτούν ένα ορισμένο σύνολο γυναικών ως «ανίσχυρο» εντός ενός ορισμένου πλαισίου, αντιθέτως, εστιάζεται στην αναζήτηση μιας ποικιλίας περιπτώσεων ανίσχυρων ομάδων γυναικών, με σκοπό να αποδειχτεί ο γενικός ισχυρισμός ότι οι γυναίκες είναι ανίσχυρες ως σύνολο.⁸⁴ Εκθλίβεται, με αυτόν τον τρόπο η διαφορά μεταξύ των «γυναικών» ως ενός λογοθετικά κατασκευασμένου συνόλου και των «γυναικών» ως υλικών υποκειμένων της ιστορίας τους. Εστιάζοντας σε ένα σύνολο κειμένων δυτικών φεμινιστριών που προσδιορίζουν τις γυναίκες του Τρίτου Κόσμου ως θύματα της ανδρικής βίας, θύματα της αποικιοκρατίας, θύματα του αραβικού οικογενειακού συστήματος, θύματα του ισλαμικού κώδικα, θύματα της οικονομικής ανάπτυξης, η Mohanty τεκμηριώνει⁸⁵ ότι αυτός ο τρόπος προσδιορισμού των γυναικών στηρίζεται πρωτίστως στην αντικειμενοποίηση των γυναικών, στη θέση τους ως αντικείμενα, στους τρόπους, δηλαδή, με τους οποίους επηρεάζονται ή δεν επηρεάζονται από συγκεκριμένους θεσμούς και συστήματα.

Η Mohanty προσεγγίζει το παράδειγμα της ανδρικής βίας μέσω ενός κειμένου της Fran Hosken για τον ακρωτηριασμό των γυναικείων γεννητικών οργάνων στην Αφρική. Η δυτική συγγραφέας καθολικοποιεί το είδος αυτό έμφυλης βίας, γράφοντας ότι η ανδρική σεξουαλική πολιτική στην Αφρική και τον υπόλοιπο κόσμο έχει τον ίδιο πολιτικό στόχο: την υποτέλεια των γυναικών. Η Mohanty φυσικά δεν διαφωνεί με το γεγονός ότι η ανδρική βία καθορίζει την κοινωνική θέση των γυναικών σε έναν δεδομένο βαθμό, επισημαίνει, ωστόσο, ότι το να ορίζει κανείς τις γυναίκες ως αρχετυπικά θύματα τις ακινητοποιεί στη θέση του θύματος και παγιώνει τις έμφυλες σχέσεις γυναικών – ανδρών σε ένα δίπολο, με τις γυναίκες ως καταπιεζόμενες και τους άντρες ως καταπιεστές. Αυτό όμως έχει ως αποτέλεσμα να απαλείφονται οι δυνατότητες για

⁸⁴ C. T. Mohanty, *ό.π.* σ. 46-7.

⁸⁵ C. T. Mohanty, *ό.π.* σ. 48-60.

ερμηνεία της ανδρικής βίας μέσα σε συγκεκριμένα κοινωνικά πλαίσια, ώστε να κατανοηθεί καλύτερα και να σχεδιαστούν συγκεκριμένες ενέργειες για την εξάλειψή της.

Ως ένα άλλο παράδειγμα ομογενοποίησης των γυναικών από δυτική φεμινίστρια, η Mohanty σχολιάζει ένα κείμενο της Juliette Minces, στο οποίο η συγγραφέας αναφέρει ότι η πατριαρχική αραβική οικογένεια οδηγεί στη διαμόρφωση «μιας σχεδόν πανομοιότυπης εικόνας για τις γυναίκες» που μοιράζονται οι αραβικές και μουσουλμανικές κοινωνίες. Η Mohanty βρίσκει προβληματική την ταύτιση από πλευράς της συγγραφέως της εικόνας των γυναικών σε πάνω από είκοσι διαφορετικές χώρες, χωρίς να εξετάζει τις συγκεκριμένες ιστορικές, υλικές και ιδεολογικές δομές εξουσίας που κατασκευάζουν αυτού του είδους τις εικόνες. Σε τέτοιου είδους κείμενα η πατριαρχική οικογένεια θεωρείται ως η αιτία της κοινωνικοοικονομικής κατάστασης των γυναικών, σαν οι τελευταίες να εισέρχονται στην οικογένεια ως ήδη συγκροτημένα πολιτικά-σεξουαλικά υποκείμενα, ενώ στην πραγματικότητα συγκροτούνται μέσα από αυτές τις ίδιες τις οικογενειακές δομές. Μάλιστα, σαν να ζουν οι γυναίκες έξω από την ιστορία, τέτοιου είδους αναλύσεις απέχουν κάθε ιστορικοποίησης, καθιστώντας έτσι αδύνατη οποιαδήποτε ανάλυση περί αλλαγής.

Στον αντίποδα των παραπάνω παραδειγμάτων ανιστορικής οικουμενικής ενότητας των γυναικών του Τρίτου Κόσμου, που βασίζεται σε μια γενικευμένη αντίληψη περί της υποτελούς θέσης τους, περιορίζοντας τον ορισμό του γυναικείου υποκειμένου στην έμφυλη ταυτότητα και παρακάμπτοντας την κοινωνική τάξη και τις εθνοτικές ταυτότητες, η Mohanty αναφέρει ένα δυτικό φεμινιστικό κείμενο που δεν υποπίπτει στις παραπάνω παγίδες. Πρόκειται για μια μελέτη της Maria Mies για τις πλέκτριες δαντέλας στη Ναρσαπούρ της Ινδίας. Η μελέτη είναι τοπικά, ιστορικά και πολιτικά εστιασμένη: αναλύεται μια οικιακή βιομηχανία, στο πλαίσιο της οποίας νοικοκυρές, οι οποίες ανήκουν σε ανώτερη κάστα από τις ανειδίκευτες εργάτριες που δουλεύουν στα εργοστάσια, παράγουν πλεκτά διακοσμητικά καλύμματα (σεμέν) που καταναλώνονται από την παγκόσμια αγορά. Τα επίπεδα εκμετάλλευσης και ο αντίκτυπός τους στις συνθήκες ζωής αυτών των γυναικών καταδεικνύονται μέσω της λεπτομερούς ανάλυσης της δομής της εν λόγω βιομηχανίας, των σχέσεων παραγωγής, της έμφυλης κατανομής της εργασίας, αλλά και του προσδιορισμού των γυναικών ως «μη εργαζόμενων νοικοκυρών» και της δουλειάς τους ως «δραστηριότητας ελεύθερου χρόνου». Οι γυναίκες δεν κατηγοριοποιούνται σε μια καθολική κατηγορία «Ινδές γυναίκες» ή «γυναίκες του Τρίτου Κόσμου» και η τοποθέτησή τους σε μια ηγεμονικά εκμεταλλευτική παγκόσμια αγορά προκύπτει από την ανάλυση του συνόλου των

λεπτομερειών που σχετίζονται με τα δίκτυα εξουσίας στα οποία συμμετέχουν. Η υποτέλεια των συγκεκριμένων γυναικών αναλύεται μέσω της «ιδεολογίας της νοικοκυράς», σύμφωνα με την οποία οι γυναίκες, εσωτερικεύοντας πατριαρχικές νόρμες, παραμένουν στο σπίτι, τροφοδοτώντας με την εργασία τους ένα σύστημα παραγωγής που τις φτωχοποιεί και τις διατηρεί απομονωμένες και εργασιακά ανοργάνωτες. Η εστιασμένη, ιστορικοποιημένη, τοπική και πολιτική ανάλυση οδηγεί σε προτάσεις και στρατηγικές οργάνωσης ενάντια στην εκμετάλλευση, που βασίζονται, όχι σε μια εξωτερική, δυτική, φιλελεύθερη παρέμβαση οριζόντιων αναπτυξιακών πολιτικών εκπαίδευσης και κατάρτισης για παράδειγμα, αλλά στην αντίσταση, την αμφισβήτηση και την υπονόμευση που προέρχονται από τις ίδιες τις γυναίκες. Ανιχνεύτηκαν, για παράδειγμα, ρωγμές στην εσωτερικευμένη ιδεολογία της απομόνωσης των γυναικών στο σπίτι, μέσω της μετακίνησής τους από την άρνηση να εργαστούν έξω από το σπίτι από ταξική περιφρόνηση απέναντι στις κατώτερης κάστας ανειδίκευτες εργάτριες στην επιθυμία τους να εργαστούν στο εργοστάσιο αναγνωρίζοντας τις χειραφετητικές δυνατότητες μιας τέτοιας εργασίας. Η εν λόγω μελέτη λοιπόν συνυπολογίζει και αναλύει τις ταξικές, φυλετικές και έμφυλες διασταυρώσεις και ιδιαιτερότητες, με αποτέλεσμα να υποκειμενοποιεί τις γυναίκες, αναγνωρίζοντάς τους όχι μόνο ανάγκες και προβλήματα, αλλά αυτοσυνείδηση και δυνατότητες αυτενέργειας.

Η Mohanty αναγνωρίζει ότι ως φεμινίστρια θεωρητικός του Τρίτου Κόσμου οφείλει να κατονομάζει και να αμφισβητεί συνεχώς την λογοθετική αντικειμενοποίηση των γυναικών, τις φεμινιστικές δηλαδή θεωρίες που, ανεξαρτήτως των ενδεχόμενων αγαθών κινήτρων, αντιμετωπίζουν τις πολιτισμικές πρακτικές των γυναικών του Τρίτου Κόσμου ως «κατάλοιπα της φεουδαρχίας», ή τις χαρακτηρίζουν ως γυναίκες «παραδοσιακές», ή τις παρουσιάζουν ως πολιτικά ανώριμες, που πρέπει να μορφωθούν και να εκπαιδευτούν σύμφωνα με το πνεύμα του δυτικού φεμινισμού, στερώντας τους έτσι την ιδιότητα του υποκειμένου. Γιατί, σύμφωνα με τη Mohanty υπάρχει τουλάχιστον κάτι, βάσει του οποίου οι γυναίκες του Τρίτου Κόσμου αποτελούν πράγματι ένα συλλογικό υποκείμενο: το κοινό πλαίσιο αγώνα εναντίον των ταξικών, φυλετικών, έμφυλων και ιμπεριαλιστικών ιεραρχιών.

Εκτός από τη λογοθετική κατασκευή της οικουμενικότητας της αναλυτικής κατηγορίας «Γυναίκες του Τρίτου Κόσμου», μια δεύτερη παραδοχή στην οποία ασκεί κριτική η Mohanty είναι οι μεθοδολογίες με τις οποίες επιχειρείται η τεκμηρίωση της καθολικότητας και της διαπολιτισμικής ισχύος. Μία περίπτωση μεθοδολογικού οικουμενισμού είναι η χρήση εννοιών όπως αναπαραγωγή, έμφυλος καταμερισμός εργασίας, οικογένεια, γάμος, νοικοκυριό, πατριαρχία,

χωρίς αυτές να εξειδικεύονται στα τοπικά, πολιτισμικά και ιστορικά τους συμφραζόμενα. Για παράδειγμα η αύξηση μονογονεϊκών οικογενειών με επικεφαλής γυναίκα στην αμερικανική μεσαία τάξη σχετίζεται με την απόφαση των γυναικών να γίνουν μονογονείς, τον αυξανόμενο αριθμό λεσβιών μητέρων και άλλους παράγοντες και είναι ενδεικτική, ενδεχομένως, μιας αυξημένης δυνατότητας των γυναικών να λαμβάνουν αποφάσεις. Αντίθετα, η αύξηση μονογονεϊκών οικογενειών με επικεφαλής γυναίκα στη Λατινική Αμερική και στους έγχρωμους πληθυσμούς στις ΗΠΑ σχετίζεται με τα φτωχότερα κοινωνικά στρώματα, υποδεικνύοντας το φαινόμενο που έχει ονομαστεί «θηλυκοποίηση της φτώχειας». Από το παραπάνω παράδειγμα γίνεται φανερό ότι ο δείκτης της αύξησης μονογονεϊκών οικογενειών με επικεφαλής γυναίκα δεν μπορεί να νοηματοδοτηθεί ούτε ως δείκτης χειραφέτησης ούτε ως δείκτης φτωχοποίησης των γυναικών, αλλά μπορεί μόνο να αναλυθεί με διαφορετικό τρόπο σε κάθε διαφορετικό κοινωνικό και ιστορικό πλαίσιο.

Μία άλλη μεθοδολογία καθολικοποίησης είναι η αριθμητική, σύμφωνα με την οποία, στην περίπτωση, για παράδειγμα, του καλύμματος που φορούν οι γυναίκες στις μουσουλμανικές χώρες, όσο περισσότερες γυναίκες φορούν κάλυμμα, τόσο πιο οικουμενική θεωρείται η καταπίεσή τους στις χώρες αυτές. Μέσω του αναγωγισμού όμως αυτού πραγματοποιείται ένα αναλυτικό άλμα μεταξύ της πρακτικής της χρήσης καλύμματος και της σημασίας που αυτό αποκτά στην άσκηση ελέγχου επί των γυναικών. Πράγματι, το νόημα χρήσης καλύμματος δεν είναι ενικό, αλλά μπορεί να είναι πολλαπλό, ανάλογα με τα εκάστοτε ιστορικά συμφραζόμενα: στην επανάσταση του 1979 κατά της μοναρχίας του Σάχη και κατά της δυτικής πολιτισμικής αποικιοποίησης οι Ιρανές γυναίκες της μεσαίας τάξης φόρεσαν μαντίλα ως ένδειξη αλληλεγγύης προς τις αδελφές τους της εργατικής τάξης που φορούσαν μαντίλα, ενώ στο Ιράν της δεκαετίας του 1990 η επιβολή της μαντίλας σε όλες τις γυναίκες έγινε από τους υποχρεωτικούς ισλαμικούς νόμους. Στην πρώτη περίπτωση το να φορά μια γυναίκα μαντίλα αποτελούσε μια εναντιωματική και επαναστατική χειρονομία από πλευράς της, ενώ στη δεύτερη μια καταναγκαστική θεσμική επιταγή που προερχόταν από την εμβάθυνση του ισλαμισμού.

Η τρίτη παραδοχή στην οποία ασκεί η Mohanty κριτική σχετίζεται με το μοντέλο εξουσίας και αγώνα που προκύπτουν από τις παραπάνω δύο παραδοχές της λογοθετικής οικουμενικοποίησης των γυναικών του Τρίτου Κόσμου και των αντίστοιχων μεθοδολογιών που χρησιμοποιούνται για την τεκμηρίωση αυτής. Σύμφωνα με το σκεπτικό της στοχάστριας, η εστίαση στις γυναίκες ως ένα αρραγές σύνολο που υπερβαίνει τα εκάστοτε πλαίσια, ανεξάρτητο

από την τάξη ή την εθνότητα, δομεί τον κόσμο με απολύτως δυαδικούς, διχοτομικούς όρους: οι γυναίκες εξετάζονται πάντα σε αντίθεση με τους άνδρες, η πατριαρχία είναι πάντα και απαραίτητως ανδρική κυριαρχία και τα θρησκευτικά, οικονομικά, νομικά και οικογενειακά συστήματα εκλαμβάνονται υπόρρητα ως αποκλειστικά ανδρικές κατασκευές.⁸⁶ Μέσα από αυτό το διχοτομικό πρίσμα καταπιεζόμενων – καταπιεστών οι σχέσεις εξουσίας εγκαθιδρύονται με όρους μιας μονομερούς και αδιαφοροποίητης πηγής εξουσίας και μιας σωρευτικής αντίδρασης στην εξουσία.⁸⁷ Οι επαναστατικοί αγώνες έτσι εγκλωβίζονται στο διπολικό διαζευκτικό σχήμα να έχεις ή να μην έχεις την εξουσία και ο αγώνας για μια δίκαιη κοινωνία εκφυλίζεται στην επιδίωξη της αντιστροφής του υπάρχοντος μοντέλου εξουσίας. Πυρήνας κατά τη Mohanty αυτού του προβλήματος είναι η αρχική υπόθεση στους φεμινισμούς της Δύσης ότι οι γυναίκες αποτελούν την ομοιογενή κατηγορία των «καταπιεσμένων». Όταν μάλιστα η υπόθεση αυτή εφαρμόζεται στα δυτικά φεμινιστικά κείμενα για τις γυναίκες του Τρίτου Κόσμου, τότε λαμβάνει χώρα κατά τη Mohanty η κίνηση της αποικιοποίησης, η οποία οικειοποιείται και απαλείφει τις πολλαπλότητες των διαφορετικών ομάδων γυναικών σε διαφορετικά ταξικά και εθνοτικά πλαίσια και κατά συνέπεια υπεξαιρεί την ιστορική και πολιτική τους αυτενέργεια.⁸⁸ Από τη συγκρότηση των γυναικών ως αρραγές σύνολο δεν απέχει ούτε ο μαρξιστικός φεμινισμός, ενοποιώντας τις γυναίκες με βάση την «εργασία» ως πρωταρχική θεωρητική ορίζουσα της κατάστασής τους. Ο εθνοκεντρικός οικουμενισμός του δυτικού φεμινιστικού λόγου κρίνει τις νομικές, οικονομικές, θρησκευτικές και οικογενειακές δομές με βάση τα δυτικά πρότυπα. Προσδιορίζοντας τις δομές αυτές ως «υπανάπτυκτες» ή «αναπτυσσόμενες», παράγεται η «διαφορά του Τρίτου Κόσμου», με την υπόρρητη παραδοχή ότι η ανάπτυξη γενικά ταυτίζεται με τον διακριτό δρόμο που ακολούθησε η Δύση στη δική της ανάπτυξη. Η με τον τρόπο αυτό παραγόμενη διαφορά του Τρίτου Κόσμου εμπεριέχει μία πατερναλιστική στάση έναντι των γυναικών του Τρίτου Κόσμου, αορατοποιώντας, επιπλέον, τις εξουσιαστικές σχέσεις μεταξύ Πρώτου και Τρίτου Κόσμου. Εξάλλου, στο πλαίσιο της ομογενοποιητικής ανάλυσης ο δυτικός φεμινιστικός λόγος απαλείφει τους εναντιωτικούς τρόπους και τις εμπειρίες που βρίσκονται στο περιθώριο, όπως τις λεσβιακές πολιτικές ή τις πολιτικές περιθωριακών εθνοτικών και θρησκευτικών οργανώσεων, αντιμετωπίζοντας την αντίσταση των γυναικών μόνο ως σωρευτική αντίδραση και όχι ως εγγενώς παρούσα στη

⁸⁶ C. T. Mohanty, *ό.π.* σ. 66.

⁸⁷ C. T. Mohanty, *ό.π.* σ. 67.

⁸⁸ C. T. Mohanty, *ό.π.* σ. 68.

λειτουργία της εξουσίας.⁸⁹ Η Mohanty ερμηνεύει την περιορισμένη αυτή θεωρητική κωδικοποίηση των γυναικών του Τρίτου Κόσμου σε εικόνες όπως της καλυμμένης γυναίκας, της δυνατής μητέρας, της αμόλυπτης παρθένας, της υπάκουης συζύγου και ούτω καθεξής ως μια ενισχυτική κίνηση υπέρ του δυτικού πολιτισμικού ιμπεριαλισμού, καθώς οι εικόνες αυτές συντηρούν τις κατεστημένες διασυνδέσεις Πρώτου και Τρίτου Κόσμου.

Τέλος, η Mohanty συντάσσεται στοχαστικά με διανοήτριες / ές όπως οι Michel Foucault, Jacques Derrida, Julia Kristeva, Gilles Deleuze και Felix Guattari, Edward Said, Luce Irigaray και Hélène Cixous, που ενεπλάκησαν στο εγχείρημα αποδόμησης του δυτικού ανθρωπισμού, καταδεικνύοντας τρόπους με τους οποίους κατασκευάστηκαν η «Γυναίκα» και η «Ανατολή» ως το «άλλο» του δυτικού ανδρικού λευκού οικουμενικού υποκειμένου. Η Mohanty επισημαίνει την ιδεολογική και πολιτική σχέση εξάρτησης του Πρώτου από τον Τρίτο Κόσμο: ο πρώτος, πλειονοτικός όρος του διπόλου του ανθρωπιστικού λόγου (ταυτότητα, οικουμενικότητα, πολιτισμός, κέντρο κ.ο.κ.) πριμοδοτείται έναντι του δεύτερου μειονοτικού όρου (διαφορά, χρονικότητα, φύση, περιφέρεια κ.ο.κ.) και τον αποικιοποιεί, ενώ μόνο στον βαθμό που η «Γυναίκα» ή η «Ανατολή» προσδιορίζονται ως το «άλλο», το περιφερειακό, μπορεί ο «Ανδρας» ή ο δυτικός πολιτισμός να αυτοαναπαρίσταται ως το κέντρο.⁹⁰ Ως μια παράλληλη στρατηγική στο παραπάνω αποδομητικό εγχείρημα, η Mohanty προτείνει ότι ο (υπόρρητος) αυτοπροσδιορισμός των δυτικών φεμινιστριών ως μη θρησκευόμενων, απελευθερωμένων και με έλεγχο των ζώων τους αντλεί την ισχύ του από τη λογοθετική κατασκευή της «γυναίκας του Τρίτου Κόσμου», αθροίζοντας στη «διαφορά του Τρίτου Κόσμου» τη «σεξουαλική διαφορά», αφού, εάν ο ως άνω αυτοπροσδιορισμός αποτελούσε μια υλική πραγματικότητα και όχι μια κατασκευή δια του λόγου, δεν θα υπήρχε ανάγκη για φεμινιστικά κινήματα στη Δύση.

Το ζήτημα του μουσουλμανικού πέπλου, το οποίο θίγει η Mohanty στο δοκίμιό της ενδείκνυται ως μελέτη περίπτωσης (case study) για την κατανόηση της πολυπλοκότητας της διασταύρωσης της φυλής με το φύλο στη δυτική νεωτερικότητα. Η Αθανασίου (2007) στο κεφάλαιο με τίτλο «Οι λόγοι της “μαντίλας”: Φύλο, σεξουαλικότητα, έθνος και η μεταφορά της “άλλης γυναίκας” »⁹¹, εξετάζει αναλυτικά τον «πόλεμο της μαντίλας» που διεξήχθη στη Γαλλία το 2004, ο οποίος κατέληξε στη θεσμική απαγόρευση στα δημόσια σχολεία της χώρας των

⁸⁹ C. T. Mohanty, *ό.π.* σ. 69.

⁹⁰ C. T. Mohanty, *ό.π.* σ. 70-1.

⁹¹ Αθηνά Αθανασίου, *Η ζωή στο όριο*, Εκκρεμές, 2007, σ. 251-75.

«επιδεικτικών» θρησκευτικών συμβόλων, δηλαδή της ισλαμικής μαντίλας, των εβραϊκών κιπά και των μεγάλων χριστιανικών σταυρών.

Στο πλαίσιο του έθνους, μέσω του προτάγματος για εθνοτική ομοιομορφία, οι κατασκευές φύλου, φυλής και σεξουαλικότητας διαδραματίζουν κεντρικό ρόλο. «Το φύλο, η φυλή και η σεξουαλικότητα δεν αποτελούν απλώς επιφανιόμενες όψεις του έθνους-κράτους αλλά συνθέτουν το ίδιο το θεμελιώδες πεδίο πάνω στο οποίο εγγράφονται οι κυρίαρχοι ορισμοί του έθνους, του κράτους, του κοινωνικού συμβολαίου και της ιδιότητας του πολίτη» (Αθανασίου 2007: 252). Η ιδιότητα του πολίτη στη δυτική νεωτερικότητα συγκροτείται από το σύνορο μεταξύ αποκλεισμού και ενσωμάτωσης. Γι' αυτό και η δικαιο-πολιτική εξουσία του εθνικού κράτους στη διαδικασία συγκρότησης της εθνικής ταυτότητας κατασκευάζει την εξαίρεση, την περιλαμβάνει, εγκαθιδρύει μια σχέση μαζί της, μέσω ακριβώς του εκτοπισμού της από την πολιτική κοινότητα. Το έμφυλο υποκείμενο κατέχει μία αμφίσημη κεντρικότητα στην κατασκευή του νεωτερικού έθνους – κράτους. (Αθανασίου 2007: 253) Ήδη από το τέλος του 18ου αιώνα οι γυναίκες, εξαιρούμενες από την ψήφο της Γαλλικής Εθνοσυνέλευσης, αποτέλεσαν τη συγκροτητική εξαίρεση της έννοιας του νεωτερικού πολίτη με τα «φυσικά και αναπαλλοτρίωτα δικαιώματα» και η Olympe de Gouges, η συγγραφέας των Δικαιωμάτων της Γυναίκας και της Πολίτιδος (1791) εκτελέστηκε στη λαιμητόμο τέσσερα χρόνια μετά τη Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και του Πολίτη, ακριβώς επειδή στηλίτευσε αυτό το καθεστώς εξαίρεσης. (Αθανασίου 2007: 253) Η κατηγορία «γυναίκα» στη βάση της γυναικείας «φύσης» ή «ουσίας» κατασκευάστηκε ως η υποτελής ετερότητα, η εξαίρεση του κανόνα της οικουμενικής ανθρώπινης ιδιότητας της δυτικής μεταφυσικής, το πεδίο πάνω στο οποίο «επιτελέστηκε το εξουσιαστικό δράμα» (Αθανασίου 2007: 254) και εμπεδώθηκαν οι ηγεμονικοί λόγοι της πολιτικής κοινότητας.⁹²

Στην περίπτωση της μαντίλας η κατασκευή της ιδιότητας του εθνικού πολίτη (national citizenship) αποκτά έμφυλη διάσταση σε συνύφανση με τη φυλή: το γυναικείο σώμα μετατρέπεται σε πεδίο μάχης ανάμεσα στην χειραφετητική εκκοσμίκευση που προτάσσει η δυτική νεωτερικότητα ως υπόβαθρο του εθνικού κράτους από τη μια πλευρά και τις θεολογικές θεμελιώσεις και συνδηλώσεις του γυναικείου σώματος από την άλλη. Η «μαντιλοφορεμένη μουσουλμάννα» αποτελεί ένα όριο, ένα κατώφλι μεταξύ του «μέσα» και του «έξω» της πολιτικής

⁹² Για τη θεμελίωση του δυτικού νεωτερικού έθνους – κράτους στη βάση του καθεστώτος εξαίρεσης και αποκλεισμών, βλ. και Giorgio Agamben, *Κατάσταση εξαίρεσης: Όταν η «έκτακτη ανάγκη» μετατρέπει την εξαίρεση σε κανόνα*, μτφρ.: Μ. Οικονομίδου, Αθήνα, Πατάκης, 2013.

κοινότητας. Η δικαιο-πολιτική εξουσία του εθνικού κράτους την περιλαμβάνει στην πολιτική κοινότητα που εγκαθιδρύει, εκτοπίζοντάς την.

Η Julia Kristeva στο βιβλίο της *Ξένοι μέσα στον εαυτό μας* χρησιμοποιεί τη μεταφορά του παραπέτασματος για να περιγράψει τα εμπόδια στα οποία προσκρούουν οι ξένοι στο γαλλικό κράτος: «Πουθενά δεν είσαι περισσότερο ξένος απ' όσο στη Γαλλία. [...] Παρά τις προσπάθειες [...] του κράτους και των διαφόρων φορέων για την υποδοχή των ξένων, αυτοί οι τελευταίοι προσκρούουν [...] σε ένα παραπέτασμα».⁹³ Η Αθανασίου (2007: 255) αξιοποιεί τη μεταφορά που επιστρατεύει η Kristeva για να προτείνει το συσχετισμό της μαντίλας με το «παραπέτασμα» αποξένωσης που περιχαράκωνει τα παιδιά των Βορειοαφρικανών μεταναστών στη γαλλική κοινωνία. Κατά την Christine Delphy το Ισλάμ των νέων σχετίζεται με τις συνθήκες κοινωνικής αλλοτρίωσης στις οποίες ζουν, μετατρέπεται σε μια «θρησκεία των φτωχών και όσων στερούνται πολιτικών δικαιωμάτων».⁹⁴

Όταν το ζήτημα της απαγόρευσης της μαντίλας τέθηκε προς ψήφιση στη γαλλική βουλή, ο νόμος πέρασε με συντριπτική πλειοψηφία. Οι φεμινίστριες ενόψει της ψήφισης του νόμου διχάστηκαν, είτε συντασσόμενες με την κρατική υπεράσπιση των γυναικείων δικαιωμάτων, με δεδομένο ότι η μαντίλα σημαίνει καταπίεση των γυναικών, είτε εκφράζοντας φόβους για περαιτέρω απομόνωση των γυναικών με μαντίλα λόγω ηγεμονικής ισλαμοφοβίας. Αθέατες ωστόσο παρέμειναν στη φεμινιστική σκέψη της εποχής οι αντινομίες του ζητήματος, έτσι όπως τις υποδεικνύει, ήδη από το 1986, η Trinh T. Minh-ha, η Καλιφορνέζα κινηματογραφίστρια και φεμινίστρια ακαδημαϊκός, που γεννήθηκε στο Βιετνάμ και σπούδασε στη Γαλλία:

Αν η πράξη της απομάκρυνσης του πέπλου έχει μια απελευθερωτική δυναμική, το ίδιο μπορεί να συμβαίνει και με την πράξη της χρήσης του πέπλου. Τα πάντα εξαρτώνται από τα συμφραζόμενα μέσα στα οποία επιτελείται μια τέτοια πράξη ή ακριβέστερα από το πώς και πού οι γυναίκες βλέπουν την κυριαρχία. Η διαφορά δεν πρέπει να ορίζεται ούτε από το κυρίαρχο φύλο ούτε από τον κυρίαρχο πολιτισμό, έτσι ώστε, όταν οι γυναίκες αποφασίζουν να αφαιρέσουν το πέπλο, μπορεί κανείς να πει ότι το κάνουν κατά παράβαση των καταπιεστικών προνομίων που έχουν οι άνδρες πάνω στα σώματά τους. Αλλά όταν αποφασίζουν να διατηρήσουν ή να επαναφέρουν το πέπλο που κάποτε έβγαλαν, μπορεί να

⁹³Α. Αθανασίου, *Η ζωή στο όριο*, ό.π., σ. 255.

⁹⁴ ό.π., σ. 257.

το κάνουν για να επανιδιοποιηθούν το χώρο τους, ή για να διεκδικήσουν μια νέα διαφορά, κατά παράβαση της άφυλης ηγεμονικής τυποποίησης. Ωστόσο, [...] η γραμμή που χωρίζει αυτό που είναι δεδομένο ως υποχρέωση από αυτό που επιτελείται ως επιλογή είναι εξαιρετικά λεπτή.⁹⁵

Στο πνεύμα της Trinh T. Minh-ha η Αθανασίου (2007) προτείνει να αντιταχθούμε στα διλήμματα «υποστήριξη» ή «απόρριψη» της μαντίλας, «αποκλεισμός ή ενσωμάτωση», «πολιτισμικός σχετικισμός ή πολιτισμικός ιμπεριαλισμός», «φονταμεταλισμός ή δημοκρατία». Υπερβαίνοντας τη διαζευκτική λογική, διατηρούμε τη δυνατότητα να διερευνήσουμε τους τρόπους με τους οποίους παράγεται η πολιτισμική διαφορά και συγκροτείται η ετερότητα της μαντίλας. Πράγματι, διατρέχοντας τη σχετική βιβλιογραφία, η Αθανασίου (2007: 255) υποστηρίζει ότι η «“ισλαμική μαντίλα” δεν μπορεί να εξεταστεί “αυτή καθαυτή”, σαν ενυπόστατο διακριτικό σημείο μιας υποτιθέμενα προσυγκροτημένης, “αντικειμενικής” διαφοράς, ανεξάρτητα, δηλαδή, από τις σχέσεις εξουσίας που διέπουν τις χρήσεις της και ανεξάρτητα από τη θέση, τα αισθήματα και τις αντιλήψεις των γυναικών που τη φοράνε». Αντιθέτως, την εξετάζει από τη σκοπιά ανθρωπολογικών μελετών που έχουν εκπονηθεί από μεταποικιακές ακαδημαϊκούς, οι οποίες επικεντρώνονται στην απόφαση των ίδιων των γυναικών να φοράνε ή όχι μαντίλα, ιστοριοποιώντας και εντάσσοντας το ζήτημα σε ένα ευρύ φάσμα κοινωνικών και συμβολικών συνθηκών, όπως είναι οι συγγενικές σχέσεις, η ταξική θέση, η εθνικιστική πολιτική, αλλά και η διαπραγμάτευση του γυναικείου πεδίου δικαιοδοσίας στην ευρύτερη κοινωνία.⁹⁶

Η παραγωγή εναλλακτικών, μη διαζευκτικών λόγων από πλευράς μεταποικιακών υποκειμένων του ακαδημαϊκού χώρου καθίσταται δυνατή και σε αυτήν την περίπτωση μέσω της αντιπαράθεσης στο δίπολο καταπιεστή – καταπιεζόμενου. Διότι η εν λόγω περιχαράκωση δεν δημιουργείται μόνο από τον κυρίαρχο πολιτισμικό πόλο. Ο Μαρτινικανός ψυχαναλυτής Franz Fanon, ο οποίος εργάστηκε στην Αλγερία και ενεπλάκη στον εθνοαπελευθερωτικό της πόλεμο κατά της γαλλικής αποικιοκρατίας, έγραψε: «Είναι ο λευκός που δημιουργεί τον Νέγρο. Αλλά είναι ο Νέγρος που δημιουργεί τη νεγρότητα. Στην αποικιοκρατική επίθεση ενάντια στο πέπλο οι αποικιοκρατούμενοι αντιπαράθετον τη λατρεία του πέπλου».⁹⁷ Κατά την Αθανασίου (2007: 263)

⁹⁵ Trinh T. Minh-ha, «Introduction» στο «She, the inappropriate/d other», *Discourse*, τχ. 8, Φθινόπωρο-Χειμώνας 1986-87, σ. 5. Η μετάφραση του χωρίου στο Α. Αθανασίου, *Η ζωή στο όριο*, ό.π., σ. 259.

⁹⁶ ό.π., σ. 269.

⁹⁷ Παράθεμα στο Α. Αθανασίου, ό.π., σ. 263.

η αξία του παραπάνω παραθέματος έγκειται στο ότι «επισημαίνει την ανακλαστική σχέση μεταξύ αποικιοκρατικής θέσης και αντιστασιακής αφήγησης. [...] Ο Fanon περιγράφει τη διαλεκτική που διέπει το τραύμα της νεωτερικής αποικιακής συνάντησης με τη Δύση και τους αγώνες της αντι-αποικιακής ανεξαρτησίας. Σύμφωνα με αυτή τη διαλεκτική, οι αποικιοκρατούμενοι βλέπουν τον εαυτό τους στα μάτια των αποικιοκρατών, έναν εαυτό όμως ο οποίος έχει ήδη αντικειμενοποιηθεί από το αποικιοκρατικό βλέμμα».⁹⁸ Έτσι, στην περίπτωση του πέπλου, η άλλη όψη του αποικιοκρατικού αφηγήματος περί καταπίεσης των γυναικών μέσω της μαντίλας είναι η ενικότητα του αραβικού αφηγήματος περί ηρωικής αντίστασης των γυναικών στην αποικιοκρατία μέσω της μαντίλας.

Παραδείγματα θεωρήσεων που «διαβάζουν» τη μαντίλα ως ένα πολυσήμαντο σύμβολο γυναικείας υποκειμενοποίησης και διαπραγμάτευσης είναι τα εξής: Η Arlene Elowe MacLeod αμφισβητεί την υπόθεση ότι η χρήση της μαντίλας από γυναίκες στη σύγχρονες δυτικές μητροπόλεις σημαίνει επιστροφή τους σε παραδοσιακές, συντηρητικές πολιτικές. Αντίθετα διαβλέπει σε αυτήν την πρακτική την τάση νέων γυναικών προερχόμενων κυρίως από χαμηλά κοινωνικά στρώματα να διεκδικούν εκ νέου σεβασμό, κυρίως κατά την μετακίνησή τους σε νέα πεδία δράσης, καθώς επίσης και μια διαρκή διαπραγμάτευση γύρω από τη γυναικεία ταυτότητα. Η Homa Hoodfar «διαβάζει» τη μαντίλα ως μία προσωπική στρατηγική επιβίωσης χωρίς πολιτικές συνδηλώσεις, φέρνοντας το παράδειγμα Αιγύπτιων γυναικών μεσαίων κοινωνικών στρωμάτων, που συμμορφώθηκαν με την απαίτηση των συζύγων τους να φορέσουν μαντίλα αν ήθελαν να εργαστούν, μετατρέποντας έτσι τη μαντίλα σε ένα «τέχνασμα» για να εξαγοράσουν, όπως θεωρούσαν, οικιακή ησυχία και κάποιο βαθμό αυτονομίας μέσω της πρόσβασης στο δημόσιο χώρο. Η Suzanne Brenner σε μελέτη της για τη χρήση μαντίλας από γυναίκες μεσαίων κοινωνικών στρωμάτων στην Ιάβα επισημαίνει τη ρητορική του «εαυτού», της «αυτοδιάθεσης» και του «αυτοπροσδιορισμού» από πλευράς των ίδιων των φορέων της μαντίλας, καταρρίπτοντας έτσι την αυτόματη σύνδεση μαντίλας και αποστέρησης του εαυτού. Τονίζει επίσης την αμφισημία και την παράδοξη δυναμική του ενδύματος, καθώς από τη μια επιτρέπει στις γυναίκες να «διακρίνονται» και τις καθιστά ορατές και από την άλλη τις θέτει κάτω από τη συνεχή επίβλεψη των άλλων. Τέλος, η Meyda Yeğenoğlu σε μια φεμινιστική ανάγνωση του οριενταλισμού επισημαίνει την υποκειμενοποίηση των Ευρωπαϊών αποικιοκρατών μέσω της αντιπαράθεσής τους με τη στερεότυπη εικόνα της ριζικά διαφορετικής «Ανατολής». Δίνει έμφαση στη στρατηγική χρήση

⁹⁸ ό.π., σ. 264.

του πέπλου από πλευράς των Αλγερινών γυναικών που συμμετείχαν στο εθνικοαπελευθερωτικό κίνημα για να μεταφέρουν όπλα. Όταν έγιναν αντιληπτές από τους Γάλλους στρατιώτες χρησιμοποίησαν στρατηγικά την αφαίρεση του πέπλου για να περνούν απαρατήρητες, καθώς οι Γάλλοι στρατιώτες εξελάμβαναν τα ακάλυπτα πλέον σώματά τους ως ένδειξη συμμόρφωσης στα δυτικά πρότυπα.

Συνοψίζοντας την περιπτωσιολογική μελέτη του μουσουλμανικού πέπλου, η απλουστευτική, κυριαρχική προσέγγιση της δυτικής ηγεμονίας επιτελεί μια διασταύρωση φύλου και φυλής τέτοια ώστε να απωθεί το έμφυλο φυλετικοποιημένο σώμα στο κατασταστικά «εκτός» της δυτικής πολιτικής κοινότητας, να σφυρηλατεί το εθνικό «εμείς» μέσω της κατάργησης του «άλλου», να εγκαθιδρύει τη συνθήκη της εθνικής περιχαράκωσης, να δικαιώνει πολιτικά την απαγόρευση και τον αποκλεισμό στο όνομα της δημοκρατίας, της ελευθερίας και της ενσωμάτωσης. Η ετερότητα της μαντίλας αποκαλύπτει το ρόλο που διαδραματίζει το γυναικείο αποικιοκρατικό σώμα ως πεδίο μάχης του εθνικού «εμείς» έναντι του «άλλου». Η μαντίλα, από ένα κομμάτι ύφασμα, μετατρέπεται σε έμβλημα και λόγο εμφυλοποίησης και σεξουαλικοποίησης μιας αποικιοκρατικής σχέσης (Αθανασίου 2007: 256). Ανακλαστικά, η αντίσταση στους παραπάνω μηχανισμούς από πλευράς των μεταποικιακών υποκειμένων κατασκευάζει λόγους ηρωικών αναπαραστάσεων των γυναικών που, αντιστεκόμενες στην αποικιοκρατική ηγεμονία, επιλέγουν να (ξανα)φορέσουν μαντίλα. Όμως από την ανάλυση λόγων, που απεγκλωβίζονται από την απλουστευτική διάζευξη της μαντίλας ως συμβόλου είτε καταπίεσης είτε αντίστασης, γίνονται φανερές η πολλαπλότητα, οι αντιφάσεις και η πολυπρισματικότητα που διέπουν τη συγκεκριμένη περίπτωση πολιτισμικής αντινομίας μεταξύ Πρώτου και Τρίτου Κόσμου.

Όπως γίνεται φανερό από την παραπάνω ανάλυση, η μεταποικιακή σκέψη κινείται προς δύο κατευθύνσεις: προς την κατεύθυνση της κριτικής των κυρίαρχων δυτικών λόγων με βάση τους οποίους εννοήθηκαν τα μεταποικιακά υποκείμενα και οι πολιτισμοί τους και προς την κατεύθυνση της αναστοχαστικής (αυτο)κριτικής, από πλευράς των μεταποικιακών υποκειμένων, της ίδιας τους της αντίδρασης στις δυτικές εννοιολογήσεις.

2.2 Gloria Anzaldua: Η Συνείδηση της Μιγάδας

Η Gloria Anzaldua, εστιάζει και αυτή στην ιδέα του πολιτισμικού διπόλου. Ενώ όμως αναγνωρίζει τη στρατηγική σημασία της αντίστασης διαπιστώνει ότι «με την αντιπαράθεση

εγκλείεται στο σχήμα της μονομαχίας ανάμεσα σε καταπιεστή και καταπιεζόμενο».⁹⁹ Από τη μια πλευρά, δηλαδή, η αντιπαράθεση, απορρίπτοντας τις απόψεις και τις παραδοχές του κυρίαρχου πολιτισμού «είναι περήφανα ανυπότακτη» και «πηγάζ[οντας] από την προβληματική σχέση με την αυθεντία - την αυθεντία έξω από μας αλλά και μέσα μας - συνιστά βήμα προς την απελευθέρωση από την πολιτισμική κυριαρχία». Από την άλλη πλευρά όμως «κάθε αντίδραση περιορίζεται αλλά και εξαρτάται από εκείνο στο οποίο αντιδρά».¹⁰⁰ Δεν αποτελεί τρόπο ζωής. Σε μια εσωστρεφή λοιπόν κίνηση της μετααποικιακής της κριτικής, η Anzaldua διερευνά τις πάμπολλες, όπως γράφει, δυνατότητες που εμφανίζονται «μόλις αποφασίσουμε να δράσουμε αντί να αντιδράσουμε».¹⁰¹ Η δράση αυτή προϋποθέτει πρωτίστως τη συνείδηση της μιγάδας, “la conciencia de la mestiza”, η οποία προκύπτει από την επεξεργασία της εμπειρίας της διάσχισης γεωπολιτικών και πολιτισμικών συνόρων και ορίων. Η ίδια η Anzaldua αποτέλεσε τόπο όπου συναντήθηκαν διαφορετικά πλαίσια αναφοράς, «αυτάρκη, αλλά και ασύμβατα [...] μεταξύ τους».¹⁰² Ως Τσικάνα [Chicana], Μεξικάνα και Αμερικανίδα, πανεπιστημιακός και ακτιβίστρια, λεσβία, φεμινίστρια, προερχόμενη από την εργατική τάξη, ποιήτρια και θεωρητικός, που αναγκάστηκε να διασχίσει τα σύνορα από το Μεξικό στις ΗΠΑ, γίνεται η ίδια «πεδίο μάχης [...], πάλης συνόρων, εσωτερικού πολέμου»¹⁰³ και φορέας της αμφισημίας, του «νοητικού και συναισθηματικού σαστίσματος»¹⁰⁴ που προκύπτουν από τις αντιμαχόμενες φωνές, της ανασφάλειας και της αναποφασιστικότητας στις οποίες εκβάλλει η εσωτερική διαπάλη και «της ταραχής που σπαράσσει τη διπλή ή πολλαπλή μιγαδική προσωπικότητα».¹⁰⁵ Αδυνατώντας λοιπόν «από θέση» να αγκιστρωθεί στις βεβαιότητες ενός ενιαίου και μονολιθικού υποκειμένου, αναπτύσσει ανοχή στις αντιφάσεις και την αμφισημία, υιοθετεί μια προοπτική που εισδέχεται αντί να αποκλείει, λειτουργεί πληθυντικά «[μην] πετ[ώντας] τίποτε»¹⁰⁶ και συμβάλλει με τα κείμενα και τη δράση της στη συγκρότηση ενός φεμινιστικού λόγου και κινήματος που από τη μια μεριά προκαλεί «συνειδητή ρήξη με όλες τις καταπιεστικές παραδόσεις όλων των πολιτισμών και θρησκειών»¹⁰⁷ πέραν συμφερόντων φυλής ή κοινωνικής τάξης και από την άλλη βασίζεται στη

⁹⁹ Gloria Anzaldua, «La conciencia de la mestiza: Προς μια νέα συνείδηση», στο Α. Αθανασίου, *Φεμινιστική Θεωρία...*, ό.π. σ. 455.

¹⁰⁰ ό.π. σ. 455.

¹⁰¹ ό.π. σ. 455.

¹⁰² ό.π. σ. 454.

¹⁰³ ό.π. σ. 454.

¹⁰⁴ ό.π. σ. 454.

¹⁰⁵ ό.π. σ. 454.

¹⁰⁶ ό.π. σ. 456.

¹⁰⁷ ό.π. σ. 460.

σύναψη συμμαχιών. Έτσι, έχει μεν τα ίδια φυλετικά και ταξικά συμφέροντα με τους άνδρες Chicano, στηλιτεύει όμως, δεν συγχωρεί και δεν ανέχεται τις καταπιεστικές και κακοποιητικές τους συμπεριφορές απέναντι στις γυναίκες. Σχετικά με τις παραβιαστικές πρακτικές και πολιτικές των λευκών απέναντι στις μειονότητες, απέναντι στο γεγονός ότι «πολλές έγχρωμες γυναίκες και άνδρες δεν θέλουν να έχουν दोσοληψίες με λευκούς»¹⁰⁸ η Anzaldua επιθυμεί να λειτουργήσει διαμεσολαβητικά, προτρέποντας τους ανθρώπους της φυλής της να «επιτρέψουν στους λευκούς να γίνουν σύμμαχοί τους».¹⁰⁹

Η ομοφυλοφιλία αποσυναρμολογεί την αδιαχώριστη, σύμφωνα με την ηγεμονική πρακτική, σχέση μεταξύ φύλου και σεξουαλικότητας, αποφυσικοποιεί τη «φυσική» αρχή του ετεροκανονικού διπόλου ως στυλοβάτη του πατριαρχικού εθνοκεντρικού αναπαραγωγικού καπιταλισμού. Στο στοχασμό της Anzaldua η αναλυτική κατηγορία της σεξουαλικότητας διασταυρώνεται με αυτήν της φυλής ως εξής: «Ως λεσβία δεν έχω φυλή, κι ο λαός μου ακόμη με απαρνήθηκε· αλλά είμαι από όλες τις φυλές, επειδή σε όλες τις φυλές υπάρχει η queer πλευρά μου».¹¹⁰ Με άλλα λόγια η ρυθμιστική αρχή του ετεροκανονικού διπόλου είναι υπεράνω φυλής. Και αντίστροφα, η διαφυλετική παραβίαση των ηγεμονικών κανόνων του φύλου και της σεξουαλικότητας διαρρηγνύει το συμπαγές της φυλής: «οι ομοφυλόφιλοι, αξεπέραστοι στη διασταύρωση πολιτισμών, έχουν αναπτύξει ισχυρούς δεσμούς με τους λευκούς, μαύρους, Ασιάτες, ιθαγενείς Αμερικανούς και Λατίνους queer αλλά και με όσους ομοφυλόφιλους ζουν στην Ιταλία, την Αυστραλία και τον υπόλοιπο πλανήτη».¹¹¹ Η Anzaldua, φέρνοντας μαζί στην ίδια φράση τον μιγά και τον queer, φέρνοντας μαζί στο σταυροδρόμι της φυλής και της σεξουαλικότητας τους έγχρωμους ομοφυλόφιλους, οι οποίοι «πάντοτε βρέθηκαν στην εμπροσθοφυλακή όλων των απελευθερωτικών αγώνων τούτης της χώρας (κι ας ήταν μερικές φορές στο περιθώριο)»,¹¹² αξιώνει από το λαό της «να παραδεχτούν την πολιτική και καλλιτεχνική συνεισφορά των queer της φυλής τους. [...] Ο μιγάς και ο queer έχουν λόγο ύπαρξης σε τούτους εδώ τους καιρούς και στην παρούσα φάση του εξελικτικού συνεχούς».¹¹³

Η ανοιχτή συνθήκη υβριδικότητας που διατρέχει το στοχασμό της Anzaldua πραγματώνεται μέσα στα ίδια της τα κείμενα μέσω της γλώσσας, των ειδών και του συσχετισμού

¹⁰⁸ ό.π. σ. 463.

¹⁰⁹ ό.π. σ. 464.

¹¹⁰ ό.π. σ. 458.

¹¹¹ ό.π. σ. 463.

¹¹² ό.π. σ. 463.

¹¹³ ό.π. σ. 463.

κειμενικών στοιχείων που χρησιμοποιεί. Γλωσσικά, αναμιγνύει και εναλλάσσει στα κριτικά της κείμενα την αγγλική, την ισπανική και την ινδιάνικη διάλεκτο. Ειδολογικά, αναμιγνύει και εναλλάσσει αυτοβιογραφικούς, ποιητικούς και κριτικούς λόγους. Διακειμενικά, ενσωματώνει στα κείμενά της ισότιμα λόγους άλλων έγχρωμων σύγχρονών της φεμινιστριών, όχι απλώς ως μια πρακτική διακειμενικότητας, αλλά ως μια πρακτική συμμαχικής, αδελφοποιητικής πληθυντικότητας. Τα διαφορετικά είδη λόγου εντός του ίδιου κειμένου τροφοδοτούν το ένα το άλλο. Οι αυτοβιογραφικές εγγραφές γίνονται αφορμή για κριτική σκέψη και οι κριτικές εννοήσεις θεμελιώνουν πρακτικές βίου. Η πολλαπλότητα εντός του ίδιου κειμένου γλωσσικών και κειμενικών ιδιοτυπιών έχει τη στόχευση, εκτός των άλλων, να ανοικειώσει τον/η δυτικό/ή αναγνώστη/ρια και να καταστήσει τον τόπο του γραπτού κειμένου τόπο επιτέλεσης της αμηχανίας, της ξενότητας και της ανοικειότητας που βιώνουν τα μεταποικιακά υποκείμενα αναφορικά με τη γλώσσα και όχι μόνο.

2.3 Sara Ahmed: Από τις Ταυτότητες στις Διαδικασίες Ταύτισης - Αποταύτισης

Ο λόγος των μεταποικιακών υποκειμένων που διερεύνησαν την υβριδικότητα των ταυτοτήτων, όπως αυτός της Anzaldua, αποτελεί τόπο συνάντησης των αντινομιών που λαμβάνουν χώρα όταν διασταυρώνονται μη ηγεμονικές όψεις φύλου, φυλής, τάξης και σεξουαλικότητας. Η πολλαπλότητα των τρόπων διασταύρωσης των παραπάνω τεσσάρων ταυτοτικών δεικτών όταν το ίδιο το μεταποικιακό υποκείμενο επιχειρεί να αυτοαναπαρασταθεί μέσω της αυτοβιογραφίας αποτελεί το αντικείμενο διερεύνησης της Sara Ahmed στο δοκίμιό της «It's a sun-tun, isn't it? Autobiography as an identificatory practice».¹¹⁴ Η Sara Ahmed γεννήθηκε στην Αγγλία το 1969 και μετανάστευσε στην Αυστραλία με την οικογένειά της το 1974. Επέστρεψε στη Βρετανία το 1991 για να ολοκληρώσει τις σπουδές της και δίδαξε στο Κέντρο Γυναικείων Σπουδών του πανεπιστημίου Lancaster μαθήματα φύλου, φυλής και αποικιοκρατίας. Είναι παιδί μικτού γάμου Πακιστανού και Αγγλίδας. Από τη μια πλευρά είχε επίγνωση ότι δεν ήταν λευκή, ότι «δεν ήταν σαν τους άλλους». Από την άλλη, επειδή η ανατροφή της ήταν «απολύτως δυτική», δεν αξίωνε μία ταυτότητα μέσω κάποιου «μεταξύ», ως, για παράδειγμα, μιγάδα ή μετανάστρια. Αυτό στο οποίο κυρίως θεμελιώθηκε, ωστόσο, η αίσθηση εαυτού της ήταν

¹¹⁴ Sara Ahmed, « "It's a sun-tun, isn't it?": Auto-biography as an identificatory practice», στο Heidi Safia Mizra (επιμ.), *Black British Feminism: A Reader*, Λονδίνο & Νέα Υόρκη, Routledge 1997, σ. 153-167.

η δυσφορία που της προκαλούσε η ανεπάρκειά της να ευθυγραμμιστεί με το κυρίαρχο μοντέλο της λευκής Ευρωπαϊάς. Σε μια περίπτωση, τραυματική στη θύμησή της για τη συγγραφέα, προσπάθησε να περπατήσει όσο πιο μακριά μπορούσε από τον πατέρα της όταν είδε κάποιες φίλες της από το σχολείο. Νόμιζε ότι θα «περνούσε» για λευκή, διαχωρίζοντας τη θέση της από τον Ασιάτη πατέρα.

Η αδυναμία της Sara Ahmed να ονομάσει ή να ταυτοποιήσει τον εαυτό της μέσω μιας μοναδικής κατηγορίας, φανερώνει, κατά την ίδια, την ένταση και τη συγκρουσιακή δυναμική φυλής και φύλου. Ο αυτοβιογραφικός λόγος γίνεται για τη συγγραφέα το πεδίο διερεύνησης του τρόπου με τον οποίο η αδυναμία της να ονομάσει επαρκώς τον εαυτό της για τις ανάγκες της αυτοαναπαράστασής της είναι συμπτωματική της αδυναμίας απεύθυνσης του φυλετικά και έμφυλα σημασμένου υποκειμένου μέσω ενός μοναδικού ονόματος. Έτσι η Sara Ahmed αντιμετωπίζει τις κατηγορίες γυναίκα, άνδρας, μαύρος, μιγάδα, λευκός, εργατική τάξη, μεσαία τάξη κ.ο.κ. όχι ως σταθερές ταυτότητες, αλλά ως διαφορετικές ταυτίσεις που αενάως σταθεροποιούν και αποσταθεροποιούν τα υποκείμενά τους, εκχωρώντας τους κάθε φορά αντικρουόμενες μεταξύ τους θέσεις. Με άλλα λόγια η εκχώρηση στο υποκείμενο ανταγωνιστικών μεταξύ τους εξουσιαστικών σχέσεων όπως είναι το φύλο, η φυλή και η κοινωνική τάξη δεν αποτελεί μια παγίωση του υποκειμένου, αλλά μια ιστορία απώλειας, διαφοράς και κίνησης.

Στο παραπάνω πλαίσιο υποκειμενοποίησης μέσω δυναμικών ταυτίσεων και αποταυτίσεων και όχι υιοθέτησης σταθερών ταυτοτήτων, η συγγραφέας περιγράφει το εξής αυτοβιογραφικό περιστατικό: Όταν ήταν δεκατεσσάρων ετών περπατούσε στους δρόμους της Αδελαΐδας ξυπόλυτη, διάγοντας μια φάση εφηβικής ατημελησίας. Δύο αστυνομικοί μέσα σε περιπολικό τη σταμάτησαν και της απευθύνθηκαν. Τη ρώτησαν τι κάνει. Τους απάντησε ότι περπατάει. Τη ρώτησαν γιατί δεν φοράει παπούτσια. Παρότι δεν θυμάται την απάντησή της, θυμάται ότι ένιωσε αγανάκτηση σε σχέση με τα δικαιώματά της. Ο αστυνομικός που ήταν πιο κοντά της τη ρώτησε αν ήταν Αβορίγινη.¹¹⁵ Ξανά με αγανάκτηση, απάντησε «όχι». Ο δεύτερος αστυνομικός διέκοψε τη συζήτηση, της έκλεισε το μάτι και είπε «έχεις μαυρίσει από τον ήλιο, έτσι δεν είναι;» Η Sara χαμογέλασε, αλλά δεν απάντησε. Τη ρώτησαν πού έμενε και τους ανέφερε εκτός από τη διεύθυνσή της, σε ποιο σχολείο πήγαινε (ένα ιδιωτικό θηλέων). Είπαν ότι ήταν εντάξει, αλλά να φοράει παπούτσια. Η Sara τους ρώτησε γιατί την είχαν σταματήσει. Της είπαν ότι είχαν συμβεί πρόσφατα

¹¹⁵ Με καταγωγή από τους αυτόχθονες κατοίκους της Αυστραλίας.

κάποιες ληστείες στην περιοχή και ότι πραγματοποιούσαν ελέγχους. Το επεισόδιο έληξε για τη Sara με δάκρυα θυμού και αποστροφής.

Η συγγραφέας, ανατρέχοντας στο περιστατικό, το αναλύει διεξοδικά, παρατηρώντας ότι έλαβαν χώρα μια σειρά από πολύπλοκες, συχνά ασυνείδητες, ταυτίσεις και αποταυτίσεις φυλής, τάξης, φύλου και σεξουαλικότητας κατά την αναπάντεχη αυτή συνάντηση. Καταγράφουμε παρακάτω την πολυπλοκότητα της εν λόγω διαδικασίας ταύτισης εν είδει λίστας για λόγους έμφασης:

- Οι αστυνομικοί αρχικά απευθύνθηκαν στη Sara ως άτομο της εργατικής τάξης (λόγω ντυσίματος) και ως Αβορίγινη (λόγω χρώματος). Την αν-έγνωσαν ως υποκείμενο, αναγνωρίζοντάς την ως ύποπτη, ως κίνδυνο έναντι του νόμου της ιδιοκτησίας, ως εν δυνάμει εγκληματία. Η απουσία των παπουτσιών φетиχοποιήθηκε ως σημαίνον του μη ανήκειν στη μεσαία τάξη ενός αξιосέβαστου προαστίου.
- Αμέσως ωστόσο μετατοπίστηκε η απεύθυνση από την απουσία παπουτσιών στο ερώτημα περί φυλής. Η αρχική απεύθυνση των αστυνομικών στη Sara έγινε στη βάση της λανθασμένης υπόθεσης ότι η Sara ήταν Αβορίγινη. Έτσι η αυτόχθων καταγωγή κωδικοποιήθηκε ως απειλή.
- Αρνούμενη την αυτόχθονα καταγωγή, η Sara αποταυτίζεται από την ταυτότητα της ύποπτης. Εμπλέκεται με αυτόν τον τρόπο στο «καθεστώς αλήθειας» των αστυνομικών, σύμφωνα με το οποίο η αυτόχθων καταγωγή είναι απειλητική. Το χαμόγελό της μπορεί να κωδικοποιηθεί ως συμπαιγνία με τους αστυνομικούς, ως επιθυμία να «περάσει» για λευκή και ευπόληπτη μεσοαστή, ως άρρητη επιθυμία για ταύτιση με τη «λευκότητα». Η επιθυμία για «λευκότητα» εκχωρεί στη «λευκότητα» συγκεκριμένες αξίες, με συνεπαγόμενη την αποκήρυξη, τον αποκλεισμό και την άρνηση του «άλλου», της «μαυρότητας», του αυτόχθονος.
- Η απεύθυνση των αστυνομικών σε μια υποτιθέμενη Αβορίγινη γυναίκα δεν είναι μόνο φυλετική, αλλά και έμφυλη. Καθώς η αποικιοποιημένη γυναίκα είναι ήδη πάντα σεξουαλικοποιημένη σε αποικιακές αφηγήσεις,¹¹⁶ η απεύθυνση «Είσαι Αβορίγινη;» δεν

¹¹⁶ Η Sara Ahmed αναφέρει την επιχειρηματολογία της θεωρητικού Jan Pettman στο έργο της *Living in the Margins: Racism, Sexism and Feminism in Australia*, St Leonards, NSW: Allen and Unwin, 1992, σύμφωνα με την οποία η Αβορίγινη γυναίκα είναι ήδη πάντα σεξουαλικοποιημένη στις λευκές αυστραλιανές αποικιακές αφηγήσεις. Βλ. σχετικά με τη σεξουαλικότητα των μαύρων γυναικών και το δοκίμιο της Evelyn M. Hammonds, «Προς μια γενεαλογία της σεξουαλικότητας των μαύρων γυναικών: Η προβληματική της σιωπής», στο Α. Αθανασίου (επιμ.),

σηματοδοτεί μόνο το χρώμα του δέρματός της ως απειλή, αλλά και το φύλο της, κατασκευάζοντάς την υπό αυτήν την έννοια ως κοινωνικό και σεξουαλικό κίνδυνο.

- Η αποκήρυξη της «μαυρότητας» από τη Sara και η νομιμοποίηση της παρουσίας της έγινε και σε ταξική βάση, όταν ανέφερε στους αστυνομικούς το μεσοαστικό, ιδιωτικό σχολείο στο οποίο φοιτούσε. Η πληροφορία αυτή, για την οποία δεν ερωτήθηκε, δόθηκε από τη Sara ως ένα σημάδι ότι είναι «μαζί τους». Ταυτιζόμενη με τη μεσαία τάξη αποκήρυξε τη φυλή των αυτόχθονων.
- Η πιο άβολη στιγμή για τη Sara ήταν η «ματιά» που της έκανε ο αστυνομικός και το πείραγμα για το ηλιοκαμένο, όπως νόμιζε, δέρμα της. Η είσοδος του σώματος στην ανταλλαγή πολιτισμικού υλικού, η τοποθέτησή της στη θέση της «γυναίκας» ως αποδέκτριας μιας «ματιάς» και ενός ανδρικού βλέμματος, ως κάποιας που κατέχει τον ελεύθερο χρόνο να αποκτήσει ηλιοκαμένο δέρμα, τη μετατόπισαν από τη θέση του ύποπτου υποκειμένου στη θέση του σεξουαλικοποιημένου αντικείμενου, από εν δυνάμει απειλή σε εν δυνάμει ιδιοκτησία, από τη σχέση αστυνομικού-ύποπτης στη σχέση άνδρα-γυναίκας. Η συνάντηση απέκτησε μια ρητή όψη εμφυλοποίησης του υποκειμένου. Η εγγραφή της ως ηλιοκαμένης λευκής γυναίκας εξημέρωσε την ανάρμοστη σεξουαλικότητα που δηλώνεται από το μαύρο δέρμα μιας μαύρης γυναίκας, την μετέτρεψε σε νομιμοποιημένο αντικείμενο του προστατευτικού βλέμματος του αστυνομικού.
- Η Sara, απευθύνοντας το ερώτημα στους αστυνομικούς γιατί τη σταμάτησαν, παρότι ένα τέτοιο ερώτημα δεν θα ήταν δυνατό αν δεν είχε ήδη απο-ταυτιστεί από την αυτόχθονα καταγωγή, τοποθετεί τους αστυνομικούς στην επικράτεια του ρατσισμού. Η εξήγηση που έδωσαν συνέδεσε τη δουλειά τους να καταπολεμήσουν το έγκλημα του δρόμου με την ταύτιση της Sara ως Αβορίγινης, δηλαδή ύποπτης. Η Sara αναγνωρίζοντας το ρατσισμό που συγκροτεί μια τέτοια ταύτιση θύμωσε και ντράπηκε: είχε εμπλακεί και η ίδια σε μια δομή ρατσιστικής ταύτισης, που παρά τη δική της επιθυμία για «λευκότητα» και νομιμότητα, αντιλαμβανόταν ότι ήταν λάθος.

Φεμινιστική θεωρία και πολιτισμική κριτική, Αθήνα, Νήσος, 2006, σ. 167-187, όπου η Hammonds συσχετίζει την αποικιοποίηση των σωμάτων των μαύρων γυναικών μέσω του στερεότυπου ότι ενσαρκώνουν την ανεξέλεγκτη σεξουαλικότητα με τη νομιμοποίηση του βιασμού, του λιντσαρίσματος και κάθε είδους κακοποίησης των μαύρων γυναικών από τους λευκούς τον ύστερο δέκατο ένατο αιώνα και τις πρώτες δεκαετίες του εικοστού, παρά τη νομική κατάργηση της δουλείας.

Από την παραπάνω αλληλουχία διαδοχικών και συνεχώς μετατοπιζόμενων ταυτίσεων και αποταυτίσεων γίνεται φανερή η συγκροτητική λειτουργία των κατηγοριών φυλής, φύλου, τάξης και σεξουαλικότητας, με πολλαπλότητα και πολυπλοκότητα που αποσταθεροποιούν και σταθεροποιούν αενάως το υποκείμενο. Από το κριτικό στόχαστρο της Ahmed δεν ξεφεύγει ούτε η κατηγορία της «μαύρης γυναίκας» που, ως αντίδραση στην οικουμενική φεμινιστική κατασκευή «λευκή γυναίκα», είναι δυνατόν να αξιώσει την ουσιοκρατική θεμελίωση ενός «μαύρου φεμινισμού». Η Ahmed απορρίπτοντας την ουσιοκρατική κατηγορία «μαύρη γυναίκα» προτείνει τη συναρμογή φυλής και φύλου ως πεδίου ορατότητας των πρακτικών ταύτισης που συγκροτούν την αστάθεια του υποκειμένου.

Όπως καταδεικνύεται από τα τρία παραδείγματα στοχασμού που αναλύθηκαν στο παρόν κεφάλαιο, οι θεωρητικοί του μαύρου φεμινισμού, αποσταθεροποίησαν όχι μόνο την κατηγορία της «γυναίκας» ως ουσιοκρατικής οικουμενικής κατηγορίας στην οποία θεμελιώθηκε ο λευκός δυτικός φεμινισμός αποκλείοντας υποκείμενα που δεν ανήκαν στο παράδειγμα της λευκής μεσοαστής ετεροφυλόφιλης γυναίκας. Συνεπείς στην αποδομητική σκέψη, αποσταθεροποίησαν επιπλέον το δίπολο καταπιεστή-καταπιεζόμενου στο οποίο θα μπορούσε να αγκιστρωθεί η αντίστασή τους στις αποικιοκρατικές πρακτικές, αλλά και αυτήν την ίδια αναλυτική κατηγορία της «μαύρης γυναίκας». Σε συνήχηση με τον Fanon, που αναγνώρισε την κατασκευή της «νεγρότητας» ως αντίδραση των αποικιοκρατούμενων στην αντικειμενοποιητική κατασκευή «Νέγρος» από πλευράς της δυτικής αποικιοκρατίας, η Mohanty προτείνει την εξέταση κάθε ιδιαίτερης πρακτικής των μεταποικιακών υποκειμένων μέσα στην πολυπλοκότητα των εκάστοτε γεωγραφικών, ιστορικών και κοινωνικών συμφραζομένων, με όρους υποκειμενοποίησης και όχι αντικειμενοποίησης, ούτε καθολικοποίησης. Η Gloria Anzaldua προτείνει την υβριδική, ασταθή «συνείδηση της μιγάδας» ως συνανήκειν και κατηγορία συμπεριληπτική αντιφατικών και αμφίσημων υποκειμενικοτήτων. Επιτελεί στα ίδια της τα κείμενα την κειμενική και γλωσσική υβριδικότητα αναμιγνύοντας γλώσσες και γλωσσικά ιδιώματα, είδη και κειμενικά στοιχεία, όπως θεωρία, αυτοβιογραφία, ποίηση, πρόζα, δικά της ή άλλων έγχρωμων φεμινιστριών συγγραφέων. Η Sara Ahmed, μέσω μιας αυτοβιογραφικής χειρονομίας, αναπαριστά την αστάθεια και την αδυνατότητα του υποκειμένου «μαύρη γυναίκα». Φέρνει μαζί τις κατηγορίες «μαύρη» και «γυναίκα» στην αφήγησή της όχι ως ουσιοκρατικές ταυτότητες, ούτε ως δείκτες ταυτοποιητικών σταθεροποιήσεων, αλλά ως σημαίνοντα που εφάπτονται αμοιβαία και στις συναντήσεις τους με

τους άλλους, κατά την κίνηση σταθεροποίησης του υποκειμένου, παράγουν συγκρούσεις φυλής και φύλου, αντιφάσεις και διαχωρισμούς που αποσταθεροποιούν το υποκείμενο και το καθιστούν α-δύνατο.¹¹⁷

¹¹⁷ Με τις μεταποικιακές ταυτότητες και το πώς η πολιτική των ταυτοτήτων – identity politics απέτυχε να άρει τις γεωπολιτικές ιεραρχίες στο σύστημα των εικαστικών τεχνών, ασχολείται το άρθρο του Araeen Rasheed, «A New Beginning: Beyond Postcolonial Cultural Theory and Identity Politics», Third Text, τχ. 50, Άνοιξη 2000, σ. 3-20. Στο εν λόγω άρθρο ο συγγραφέας και εικαστικός καλλιτέχνης τεκμηριώνει το εγχείρημα της πολυπολιτισμικότητας ως τον διαχωρισμό – και όχι την ένωση σε ένα ετερογενές όλον - της κυρίαρχης πλειοψηφικής κουλτούρας από τις κουλτούρες των μειονοτήτων, με αποτέλεσμα να είναι αδύνατη η αλληλεπίδρασή τους με σκοπό να δημιουργήσουν τις απαραίτητες αλλαγές για την ισότητα όλων των πολιτών μεταξύ τους. Με άλλα λόγια, η πολυπολιτισμική πρακτική έχει να κάνει, σύμφωνα με τον Rasheed, με τους τρόπους με τους οποίους η κυρίαρχη κουλτούρα δεξιώνεται τις μη κυρίαρχες κουλτούρες, ώστε η ίδια να διατηρεί την κυριαρχία της.

3. Μετα-ανθρώπινη Φεμινιστική Κριτική

Στο πρώτο κεφάλαιο παρακολουθήσαμε την επιστημολογική μετατόπιση της φεμινιστικής θεωρίας από την κατηγορία «γυναίκα», που είχε αποκλειστεί από το οικουμενικό υποκείμενο του δυτικού ανθρωπισμού, στις έμφυλες νόρμες και στο ετεροκανονικό πλαίσιο, καθώς αυτά παρήγαγαν νέους αποκλεισμούς υποκειμένων που βρίσκονταν εκτός της επικράτειάς τους. Στο δεύτερο κεφάλαιο αναλύσαμε τρόπους με τους οποίους έγχρωμες φεμινίστριες - μεταποικιακά υποκείμενα αποσταθεροποίησαν το φύλο ως οικουμενική, καθολικευτική αναλυτική κατηγορία, όπως αυτό είχε συγκροτηθεί στους λόγους του λευκού δυτικού μεσοαστικού φεμινισμού. Η φυλή, η τάξη και η σεξουαλικότητα αναδείχθηκαν ως οι αναλυτικές κατηγορίες που στις πολύπλοκες διασταυρώσεις τους με το φύλο παράγουν διαδικασίες πολλαπλών ταυτίσεων και αποταυτίσεων του υποκειμένου, μετατοπίζοντάς το περαιτέρω από την ενότητα και οικουμενικότητα στην επικράτεια της αστάθειας, της αβεβαιότητας και της ενδεχομενικότητας. Η «μετα-ταυτοτική» και η μεταποικιακή εκδοχή της μεταφεμινιστικής κριτικής συγκλίνουν στη μη ιεράρχηση των αναλυτικών κατηγοριών φύλου-φυλής-τάξης-σεξουαλικότητας και στη διερεύνηση και αποδόμηση των ρυθμιστικών και πειθαρχικών πλαισίων και διαδικασιών που κανονικοποιούν και φυσικοποιούν κοινωνικούς αποκλεισμούς υποκειμενικότητας οποιουδήποτε συνδυασμού ταυτοτήτων.

3.1 Donna Haraway: Κυβερνητικές Υποκειμενικότητες

Χωρίς ιεράρχηση και σε μια διασταλτική εκδοχή όσον αφορά τον τρόπο συγκρότησης της υποκειμενικότητας λειτούργησε και ο μετα-ανθρώπινος στοχασμός της Donna Haraway. Στο δοκίμιό της «A Cyborg Manifesto: Science, Technology and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century» (1985) η Haraway αναφέρεται στους πολλαπλούς φεμινισμούς που προέκυψαν με την συνειδητοποίηση των αποκλεισμών που συνεπάγονται οι σταθερές ταυτότητες. Από την ετερότητα, τη διαφορά και την ιδιαιτερότητα προκύπτουν οι μεταμοντέρνες αντιφατικές, μερικές και στρατηγικές ταυτότητες. Η Haraway οικειοποιείται στο Μανιφέστο της τον όρο «έγχρωμες γυναίκες» της Chela Sandoval, ο οποίος αναφέρεται σε μια νέα πολιτική φωνή «αντιτασσόμενης συνείδησης» στη σταθερότητα των ταυτοτήτων μέσω των κοινωνικών κατηγοριών φυλής, φύλου, τάξης. Η μεταμοντέρνα πολιτική ταυτότητα των Haraway και

Sandoval δεν έχει σχέση με α-πολιτικούς σχετικισμούς και πολλαπλότητες, αλλά μέσω της ετερότητας, της διαφοράς και της ιδιαιτερότητας με αντιφατικές θεσιακότητες - locations και ετεροχρονικά ημερολόγια.¹¹⁸

Η Haraway ασκεί κριτική τόσο στον σοσιαλιστικό όσο και στον ριζοσπαστικό φεμινισμό, υποστηρίζοντας ότι συνέβαλαν στην «παγκόσμια εντατικοποίηση της κυριαρχίας», καθώς και αυτά τα συστήματα λόγων, όπως άλλωστε και ο δυτικός οικουμενισμός, χρησιμοποίησαν ολοποιητικές αναλυτικές κατηγορίες για την εκδίπλωσή τους: την εργασία ο μαρξιστικός φεμινισμός και τη διαφορά ο ριζοσπαστικός. Η Haraway οδηγείται έτσι στη διατύπωση του κυβωργικού μανιφέστου. Σύμφωνα με τη μυθοπλασία της φιλοσόφου, το κυβόργιο πραγματοποιεί μια τριπλή διάρρηξη - παραβίαση συνόρων: μεταξύ ανθρώπου και ζώου, μεταξύ οργανισμού (ανθρώπινου ή ζωικού) και μηχανής και μεταξύ φυσικού και μη φυσικού. Με αυτόν τον τρόπο το κυβόργιο είναι πλάσμα που δεσμεύεται στη μερικότητα, την ειρωνεία, την οικειότητα, τη λοξότητα, την αντίσταση, την ουτοπία, τη μη αθωότητα. Στο κυβόργιο θολώνουν οι διαχωριστικές γραμμές που έχουν θέσει οι δυτικές επιστημονικές και πολιτικές παραδόσεις ανάμεσα στο δημόσιο και το ιδιωτικό, τη φύση και τον πολιτισμό, τις ολότητες και τα μέρη, τον υλισμό και τον ιδεαλισμό, τον άνδρα και τη γυναίκα, τον λευκό και τον μαύρο, τον άνθρωπο και τη μηχανή, το φυσικό και το τεχνητό, τον νου και το σώμα. Επιπλέον αποσταθεροποιούνται οι ιεραρχήσεις του ενός πόλου καθενός από τα παραπάνω δίπολα έναντι του άλλου πόλου. Το κυβόργιο διέπεται από αντιφάσεις που δεν λύνονται: παρότι είναι το νόθο βλαστάρι του μιλιταρισμού, του πατριαρχικού καπιταλισμού και του κρατικού σοσιαλισμού, προδίδει τις καταβολές του και βλέπει ταυτόχρονα από δύο οπτικές. Από μία οπτική «ο κυβωργικός κόσμος αφορά την τελική επιβολή ενός πλέγματος ελέγχου πάνω στον πλανήτη, την έσχατη αφαίρεση που ενσαρκώνει ένας αποκαλυψιακός πόλεμος των άστρων στο όνομα της αμυντικής πολιτικής, την οριστική ιδιοποίηση των γυναικείων σωμάτων μέσα σε ένα ανδροκεντρικό όργιο πολέμου. Από άλλη οπτική ένας κυβωργικός κόσμος έχει να κάνει με βιωμένες κοινωνικές και σωματικές πραγματικότητες στις οποίες οι άνθρωποι δεν φοβούνται τη συγγενείά τους από κοινού με τα ζώα

¹¹⁸ Donna Haraway, *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Νέα Υόρκη, Routledge, 1991, σ. 156. Η μετάφραση των σχετικών παραθεμάτων από την ελληνική έκδοση *Ανθρωποειδή, Κυβόργια και Γυναίκες: Η επανεπίνοηση της φύσης*, επιμ.: Ε. Τάκου, μτφρ.: Π. Μαρκέτου, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 2014. Τα ετεροχρονικά ημερολόγια - heterochronic calendars θα μπορούσαν να παραπέμπουν στις ποικίλες σχέσεις της γυναίκας με το χρόνο, όπως αυτές περιγράφονται στο δοκίμιο της Julia Kristeva, «Women's Time», *Signs*, τχ. 7, No.1, The University of Chicago Press, Φθινόπωρο 1981, σ. 13-35. Σύμφωνα με την Kristeva, από τη μια μεριά έχουμε τον τελεολογικό χρόνο, τον εκτεταμένο, γραμμικό χρόνο της ιστορίας, στον οποίο η γυναίκα εγγράφεται ως το δεύτερο φύλο και από την άλλη, το χρόνο της μεταμόρφωσης, της συνειδητοποίησης και της αυτοπραγμάτωσης.

και τις μηχανές, δεν φοβούνται τις μονίμως μερικές ταυτότητες και τις αντιφατικές όψεις». ¹¹⁹ Η Haraway φαντάζεται μια κυβοργική κοινωνία «που έχει αφοσιωθεί στην οικοδόμηση μιας πολιτικής μορφής η οποία πραγματικά καταφέρνει για αρκετό χρονικό διάστημα να συγκρατήσει σε μία ενότητα μάγισσες, μηχανικούς, ηλικιωμένους, ιδιόρρυθμους, χριστιανούς, μητέρες και λενινιστές προκειμένου να αποπλίσσει το κράτος». ¹²⁰ Για την Haraway «είναι πολιτικός αγώνας να δούμε ταυτόχρονα και από τις δύο προοπτικές, επειδή καθεμία τους αποκαλύπτει τόσο κυριαρχίες όσο και δυνατότητες τις οποίες αδυνατεί να φανταστεί η άλλη». ¹²¹

3.2 Rosi Braidotti: Νομαδικές Υποκειμενικότητες

Στο έργο της Rosi Braidotti η μετα-ανθρώπινη κριτική θεωρία προκύπτει όταν διασταυρώνονται αφενός η φιλοσοφική κριτική στο δυτικό ουμανιστικό ιδεώδες του ανθρώπου - “man” ως το οικουμενικό μέτρο των πάντων και αφετέρου ο μετα-ανθρωποκεντρισμός, η απόρριψη, δηλαδή, της ιεραρχίας των ειδών και του ανθρώπινου εξαιρετισμού. Οι προκλήσεις της μετα-ανθρώπινης κριτικής θεωρίας είναι το να αναγνωριστεί ότι η υποκειμενικότητα δεν αποτελεί αποκλειστικό προνόμιο του ανθρώπου, το να αναπτυχθεί μια δυναμική και βιώσιμη έννοια υλισμού που να συμπεριλαμβάνει μη ανθρώπινους παράγοντες, όπως φυτά, ζώα και τεχνολογικά τεχνουργήματα και το να διευρυνθεί το πεδίο της ηθικής ευθύνης ώστε να εμπερικλείει μορφώματα και συναθροίσεις - assemblages ανθρώπινων και μη ανθρώπινων παραγόντων. Η φεμινιστική θεωρία και η νεο-υλιστική φιλοσοφία των Deleuze και Guattari αποτελούν για την Braidotti τις δύο πηγές της μετα-ανθρώπινης κριτικής θεωρίας.

Η φεμινιστική ιδέα της «πολιτικής της θέσης» - politics of location, έτσι όπως αυτή εκφράστηκε αρχικά από την Adrienne Rich, ¹²² εγγράφεται στη σκέψη της Braidotti ως η οντολογική επιθυμία των γυναικών να καταστήσουν τις εαυτές τους υποκείμενα, «να υπάρξουν δηλαδή ως σωματικά και κατά συνέπεια ως έμφυλα όντα, όχι μόνο ως απο-σωματοποιημένες οντότητες». ¹²³ Ο ενσώματος τρόπος να αντιλαμβανόμαστε το υποκείμενο δηλώνει κατά την Braidotti ότι «η πιο σημαντική εντοπιότητα στην οποία εγγράφεται το υποκείμενο είναι το ρίζωμά

¹¹⁹ Ο.π. σ. 154.

¹²⁰ Ο.π. σ. 155.

¹²¹ Ο.π. σ. 154.

¹²² Βλ. παραπάνω υποσημείωση 69.

¹²³ Rosi Braidotti, «Ενσώματη ταυτότητα, έμφυλη διαφορά και το νομαδικό υποκείμενο», 1993 στο Α. Αθανασίου (επιμ.-εισαγ.) *Φεμινιστική θεωρία και πολιτισμική κριτική*, Αθήνα, Νήσος, 2006, σ. 199.

του μέσα στο χώρο του σώματος που το πλαισιώνει». ¹²⁴ Με δεδομένο όμως ότι το σώμα νοείται όχι ως βιολογική ή κοινωνιολογική κατηγορία, αλλά «ως ένα σημείο στο οποίο οι κατηγορίες του φυσικού, του συμβολικού και του κοινωνικού συναντιούνται και αλληλεπικαλύπτονται», ¹²⁵ το υποκείμενο «γυναίκα» νοούμενο φεμινιστικά «δεν αποτελεί μια μονολιθική ουσία, ορισμένη μια κι έξω, αλλά περισσότερο τον τόπο στον οποίο συγκλίνουν πολλαπλά, πολύπλοκα και εν δυνάμει αντιφατικά σύνολα εμπειριών». ¹²⁶ Οι φεμινίστριες συγγραφείς αποδόμησαν ποικιλοτρόπως τις ιστορικές πολιτισμικές αναπαραστάσεις του γυναικείου υποκειμένου «ως κατασκευή (de Lauretis, 1984), ως μασκαράτα (Butler, 1990), ως θετική ουσία (Irigaray, 1974) ή ως ιδεολογική παγίδα (Wittig, 1992) - για να αναφέρουμε μερικές μονάχα εκδοχές». ¹²⁷ Ο σκοπός της αποδομητικής αυτής στρατηγικής είναι το να δημιουργηθούν νέες θέσεις υποκειμένου, να επινοηθούν νέες «τεχνολογίες εαυτού».

Το φεμινιστικό υποκείμενο κατά την Braidotti είναι τελικά «ένα πολλαπλό υποκείμενο, γεμάτο εντάσεις, το οποίο λειτουργεί μέσα σ' ένα δίκτυο αλληλοδιαπλοκών. Είναι νομαδικό, ριζωματικό, ενσώματο και, κατά συνέπεια, κατεξοχήν πολιτισμικό· ως κατασκευή, αποτελεί ένα τεχνολογικό σύμπλεγμα ανθρώπου και μηχανής· είναι σύνθετο και διαθέτει πολλαπλές ικανότητες συναρμογής στο μη προσωπικό επίπεδο. Είναι αφηρημένο και συγχρόνως απολύτως πραγματικό ως προς τη λειτουργικότητά του». ¹²⁸ Η φεμινιστική «επαναξιολόγηση των σωματικών καταβολών της υποκειμενικότητας, με την απόρριψη της παραδοσιακής αντίληψης του γνωσιακού υποκειμένου ως οικουμενικού, ουδέτερου και τελικά άφυλου όντος» ¹²⁹ στη συνάντησή της με τη νεο-υλιστική φιλοσοφία οδηγεί σύμφωνα με την Braidotti σε μια επανεκτίμηση της έννοιας της εμμένειας, σε αντιδιαστολή με τον υπερβατικό οικουμενισμό.

Έτσι, αντίστοιχα με το φεμινιστικό, το μετα-ανθρώπινο υποκείμενο της Braidotti, σύμφωνα με τις αρχές της μετα-ανθρώπινης κριτικής θεωρίας ¹³⁰ είναι όχι μοναδικό αλλά νομαδικό, υλιστικό, ενσώματο και ενσωματωμένο, εμμενές. Η ύλη όλων των οργανισμών είναι ευφυής, με δυνατότητες αυτο-οργάνωσης, μη ιεραρχημένη και δημιουργική. Η υποκειμενικότητα περιλαμβάνει σχέσεις με μια πολλαπλότητα μη-ανθρώπινων «άλλων». Η «ζωή» δεν ορίζεται ως

¹²⁴ Ο.π., σ. 200.

¹²⁵ Ο.π., σ. 200.

¹²⁶ Ο.π., σ. 200.

¹²⁷ Ο.π., σ. 205.

¹²⁸ Ο.π., σ. 207.

¹²⁹ Ο.π., σ. 199-200.

¹³⁰ Βλ. σχετικά το λήμμα «Posthuman Critical Theory» στο Rosi Braidotti και Maria Hlavajova (επιμ.), *Posthuman Glossary*, Λονδίνο και Νέα Υόρκη, Bloomsbury, 2018, σ. 339-342.

βίος (bios), αλλά ως μια *ζωο(zoe)*-κεντρική, μη-ανθρώπινη διαδικασία. Η σκέψη δεν αποτελεί προνόμιο των ανθρώπων. Τα καθοριστικά αυτά χαρακτηριστικά της μετα-ανθρώπινης κριτικής θεωρίας, η αναγνώριση δηλαδή της ιδιαίτερης ευφυίας και δυνατοτήτων τόσο των ανθρωπόμορφων όσο και των μη ανθρωπόμορφων πλασμάτων, καθώς επίσης και η συμπερίληψη της τεχνολογικής διαμεσολάβησης με τρόπο ώστε να μην υπάρχει ιεράρχηση μεταξύ υποκειμενικότητας τεχνουργημένων και μη, οδηγούν σε μια φιλοσοφία σχεσιακότητας και πολλαπλών διασυνδέσεων, που αντικαθιστά το διαχωρισμό φύση – πολιτισμός, χωρίς καν να χρειάζεται να τον απορρίψει. Καθώς λοιπόν η υποκειμενικότητα διαφεύγει της επικράτειας του ανθρώπινου, το μετα-ανθρώπινο γίνεται το πεδίο πειραματισμού του τι μπορούν να «γίνουν» τα σύγχρονα, βιο-τεχνολογικά διαμεσολαβημένα, σώματα. Στην ελεύθερη επιδίωξή τους να «γίνουν» μέσα από μία πολλαπλότητα σχεσιακών δυνατοτήτων και ανοιχτά τόσο σε ανθρωπομορφικά όσο και σε μη ανθρωπομορφικά στοιχεία, τα μετα-ανθρώπινα πλάσματα πλαισιώνονται, σύμφωνα με τη μετα-ανθρώπινη πρόταση της Braidotti, από μια ηθική της χαράς και της κατάφασης. Το «εμείς» που δημιουργούν, η κοινότητά τους, δηλαδή, ενεργοποιείται όχι αρνητικά, μέσα από κοινές εμπειρίες ευαλωτότητας, για παράδειγμα, ή τη μελαγχολία κάποιων οντολογικών οφειλών, αλλά καταφατικά, μέσω της αλληλεξάρτησής τους από πολλαπλά, ανθρώπινα και μη ανθρώπινα, «άλλα».

Σχετικά με το ρόλο της τεχνολογίας, τέλος, σύμφωνα με την Braidotti, η μετα-ανθρώπινη θεωρία εναγκαλίζεται την τεχνολογία με τέτοιο τρόπο, ώστε να την αποσυνδέει από την κωδικοποίησή της ως παράγοντα κερδοφορίας από τον σύγχρονο προηγμένο καπιταλισμό. Με άλλα λόγια, η νομαδική σχεσιακή υποκειμενικότητα που λειτουργεί σε ένα συνεχές φύσης - πολιτισμού και είναι τεχνολογικά διαμεσολαβημένη λειτουργεί ανατρεπτικά και αντιστασιακά ως προς το πνεύμα του σύγχρονου καπιταλισμού, που τροφοδοτείται από μια αντίληψη ιδιοκτησιακού ατομισμού, βασισμένου σε ποσοτικές επιλογές. Η θεωρία της μετα-ανθρώπινης υποκειμενικότητας κινείται στην κατεύθυνση του μη κερδοσκοπικού εντατικού πειραματισμού.

3.3 Paul B. Preciado: Τεχνολογίες Βιολογικού Φύλου

Μια εφαρμογή της μετα-ανθρώπινης κατάστασης, η οποία πληροφορείται από όλες τις παραπάνω εντάσεις έμφυλης ταυτότητας και διαφοράς, πολλαπλών και αντιφατικών ταυτίσεων και αποταυτίσεων, αντινομικά κατασκευασμένης και αποσταθεροποιημένης υποκειμενικότητας,

καθώς επίσης και μη ιεραρχημένης διασταύρωσης ανθρώπου και βιο-τεχνολογίας αποτελεί, όπως υποστηρίζουμε, η τεχνουργημένη μετάβαση φύλου. Ο Paul B. Preciado (γεν. 1970), φιλόσοφος, συγγραφέας και εικαστικός επιμελητής, στοχαστής του φύλου και του σώματος που έχει διδάξει στα πανεπιστήμια Paris VIII, Νέας Υόρκης και Princeton αυτοπροσδιοριζόταν ως γυναίκα μέχρι το 2014, οπότε και ξεκίνησε «μια διαδικασία να γίνει “άλλος”», τη διαδικασία, δηλαδή, της «εξόδ[ου] του από το καθεστώς της έμφυλης διαφοράς»,¹³¹ μέσω της φυλομετάβασης σε άντρα. Στο βιβλίο του *Είμαι το τέρας που σας μιλά: Αναφορά σε μια ακαδημία ψυχαναλυτών* (2022 [2020]) αυτοπροσδιορίζεται ως τρανς άντρας με μη δυαδικό σώμα. Το βιο-τεχνολογικό μέσο που συνέβαλε στη φυλομετάβασή του ήταν «μεταξύ άλλων, η τεστοστερόνη [...] η ορμόνη [που] δεν αποτελεί σε καμία περίπτωση αυτοσκοπό [αλλά] σύμμαχ[ο] στην προσπάθειά [τ]ου να επινοήσει ένα αλλού [...] να εγκαταλείψ[ει] το πλαίσιο της έμφυλης διαφοράς».¹³² Ο Preciado διασχίζοντας ο ίδιος τα έμφυλα σύνορα του καθεστώτος έμφυλων ταυτοτήτων και διαφορών στο οποίο εγγραφόμαστε κανονιστικά από τη γέννησή μας περιγράφει την ενσώματη και βιωμένη εμπειρία του ως εξής:

- Του αποδόθηκε το γυναικείο φύλο κατά τη γέννηση.
- Έζησε ως γυναίκα, λεσβία, έως τα 38 του χρόνια.
- Στην ηλικία αυτή ξεκίνησε με το να αυτοπροσδιορίζεται ως μη δυαδικό άτομο. Ωστόσο, μπροστά στην «τρομερή δυσκολία [του] να τοποθετείται και να ζει κανείς έξω από ένα επιστημολογικό και πολιτικό καθεστώς, ενώ δεν έχει αναγνωριστεί συλλογικά κάποιο νέο γνωστικό πλαίσιο και σχέδιο ζωής»,¹³³ «έκαν[ε] – όπως ο Γαλιλαίος στην εποχή του όταν ανακάλυψε τις ηλιοκεντρικές του υποθέσεις – ό,τι ήταν απαραίτητο ώστε να συνεχίσ[ει] να ζ[ει] όσο καλύτερα γινόταν: απαίτησ[ε] μια θέση μέσα στο καθεστώς του δυαδικού φύλου».¹³⁴
- Μετά από διαδικασία φυλομετάβασης μέσω ορμονών αφομοιώθηκε στον κόσμο των αντρών, χωρίς ωστόσο να ταυτίζεται απόλυτα με το φύλο των ανδρών.
- Παρότι έχει διαβατήριο με αρσενικό όνομα και φύλο, δεν συναντά δηλαδή γραφειοκρατικά εμπόδια στην επιτέλεση του ανδρικού του φύλου, αρνείται να «φυσικοποιηθεί» στην

¹³¹ Paul B. Preciado, *Είμαι το τέρας που σας μιλά: Αναφορά σε μια ακαδημία ψυχαναλυτών*, μτφρ.: Ε. Αναστασία Μέλια, Αθήνα, Αντίποδες, 2022, σ. 27.

¹³² Ο.π., σ. 29-30.

¹³³ Ο.π., σ. 55.

¹³⁴ Ο.π., σ. 30.

ανδρική ταυτότητα με το να κρύψει την ιστορία του και τις αναμνήσεις της ζωής του ως γυναίκα.

- Παρότι δεν επιθυμούσε να γίνει ένας άντρας σαν όλους τους άλλους άντρες, των οποίων «η βία και πολιτική αλαζονεία δεν [τ]ου ασκούσαν ποτέ καμία γοητεία» και παρότι «δεν είχ[ε] καμία όρεξη να γίνει αυτό που τα τέκνα της λευκής μπουρζουαζίας ονομάζουν φυσιολογικό και υγιές άτομο», επιζητούσε μια διαφυγή από την «παρωδία της έμφυλης διαφοράς».
- Η φυλομετάβαση αποτέλεσε μία έξοδο μάλλον από τη φυλακή του ετεροπατριαρχικού δυαδικού καθεστώτος παρά ελευθερία.
- Απελευθερώθηκε από το περιοριστικό κλουβί του γυναικείου φύλου, περνώντας μέσα σε ένα άλλο κλουβί, αυτή τη φορά με δική του πρωτοβουλία.
- Το κλουβί του τρανς άντρα, του μη δυαδικού σώματος είναι αποτέλεσμα επιλογής και ανασχεδιασμού και πάντως καλύτερο από το κλουβί της αρρενωπότητας και της θηλυκότητας, επειδή τουλάχιστον αναγνωρίζει ότι είναι κλουβί.
- Το κατασκευασμένο οικοδόμημα των έμφυλων στερεοτύπων αποδομήθηκε, όταν με τις ενέσεις τεστοστερόνης αυτό που ονομάζεται «γυναικεία κατάσταση» «δραπέτευσε από μέσα [τ]ου με τεράστια ταχύτητα».¹³⁵
- Η ανδρική του φωνή, «κατασκευασμένη αλλά βιολογική, ξένη αλλά απόλυτα δική [τ]ου»¹³⁶ τον εισήγαγε στους κώδικες της κυρίαρχης αρρενωπότητας και στο προνόμιο της «οικουμενικότητας», αφού ταυτότητα - μουσουλμάνοι, Εβραίοι, αδερφές, λεσβίες, τρανς, μετανάστες, μαύροι κ.ο.κ. - έχουν μόνο οι υποτελείς. «Το να σου αποδίδουν μια ταυτότητα σημαίνει απλώς ότι δεν έχεις την εξουσία να κατονομάσεις την ταυτοτική σου θέση ως οικουμενική».¹³⁷

Μέσω της παραπάνω διεργασίας εξόδου από το δυαδικό καθεστώς έμφυλης διαφοράς στο δικό του σώμα ως «ζωντανό πολιτικό αρχείο» και ακολουθώντας το στοχαστικό νήμα των Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze και Félix Guattari, Monique Wittig, Donna Haraway και Judith Butler, ο Preciado αναπτύσσει την εξής επιχειρηματολογία: Το καθεστώς της έμφυλης διαφοράς δεν είναι ούτε οικουμενικό, ούτε οιονεί μεταφυσικό, ούτε αναπαράσταση μιας

¹³⁵ Ο.π., σ. 27.

¹³⁶ Ο.π., σ. 36.

¹³⁷ Ο.π., σ. 38-9.

πραγματικότητας. Είναι μια επιστημολογία, «ένα ιστορικό σύστημα αναπαραστάσεων, ένα σύνολο από λόγους, θεσμούς, συμβάσεις, πρακτικές και πολιτισμικές παραδοχές (συμβολικές, θρησκευτικές, επιστημονικές, τεχνικές, εμπορικές και επικοινωνιακές)»,¹³⁸ που «κατασκευάζεται στο πλαίσιο μιας φυλετικής ταξινόμησης την εποχή της ευρωπαϊκής εμπορικής και αποικιοκρατικής ανάπτυξης και που αποκρυσταλλώνεται στο δεύτερο μισό του 19^{ου} αιώνα».¹³⁹ Είναι «μια επιτελεστική μηχανή που παράγει και νομιμοποιεί [την] πολιτική και οικονομική τάξη τη[ς] ετεροαποικιακή[ς] πατριαρχία[ς]».¹⁴⁰ Αποτέλεσε αλλαγή παραδείγματος σε σχέση με το προηγούμενο του κυρίαρχο καθεστώ, σύμφωνα με το οποίο, όπως αποδέχονται πλέον ιστορικοί της επιστήμης και της κοινωνίας της Αναγέννησης «στον Μεσαίωνα και πιθανόν μέχρι τον 17^ο αιώνα στη Δύση κυριαρχούσε μια επιστημολογία του “ενός φύλου”, με βάση την οποία μόνο το αντρικό σώμα και η αντρική υποκειμενικότητα αναγνωριζόταν ως ανατομικά τέλεια».¹⁴¹ Σύμφωνα με μία, μεταξύ άλλων, ερμηνεία της μετάβασης από το παράδειγμα του ενός φύλου σε αυτό της έμφυλης διαφοράς, η αλλαγή αυτή έλαβε χώρα τον 18^ο αιώνα, συνέπεσε με τις διεργασίες της γυναικείας χειραφέτησης και εξυπηρέτησε «την ενίσχυση της πολιτικής οντολογίας της πατριαρχίας με την εγκαθίδρυση “φυσικών” διαφορών ανάμεσα στους άντρες και τις γυναίκες, σε μια εποχή όπου η παραδοχή ενός καθολικού ανθρώπινου σώματος θα νομιμοποιούσε την πρόσβαση των γυναικών σε κυβερνητικές πρακτικές και στην πολιτική ζωή».¹⁴²

Σύμφωνα με τον Preciado, οι νέες διεργασίες πολιτικής χειραφέτησης που φέρνει η εντατικοποίηση των αγώνων φεμινιστικών και LGBTQ+ κινημάτων, καθώς επίσης και νέα δεδομένα της ιατρικής επιστημονικής κοινότητας για μορφολογικές, ανατομικές, χρωμοσωμικές και ενδοκρινολογικές ποικιλομορφίες που υπερβαίνουν τη δυαδικότητα, αποτελούν τις συνθήκες, υπό το φως των οποίων θα πρέπει να αμφισβητηθούν και να επανεξεταστούν οι λογοθετικές επεξεργασίες της πατριαρχικής και αποικιακής επιστημολογίας της έμφυλης διαφοράς. Αντ’

¹³⁸ Ο.π., σ. 62.

¹³⁹ Ο.π., σ. 61.

¹⁴⁰ Ο.π., σ. 62.

¹⁴¹ Ο.π., σ. 65.

¹⁴² Ο.π., σ. 69. Βλ. και Βαρίκα «Φυσικοποίηση της κυριαρχίας και νόμιμη εξουσία στην κλασική πολιτική θεωρία» στο Αθανασίου (2006) 511-42, όπου η συγγραφέας αναλύει διεξοδικά τη μακρά διαδικασία με την οποία μετατέθηκε η νομιμοποίηση της κυριαρχίας από το θρησκευτικό πεδίο στο πεδίο της «φύσης», μέσω της *αδιαμφισβήτητης* αυθεντίας που προσέδωσαν στη «φύση» τα επιστημονικά δόγματα του 19^{ου} αιώνα. Πρόκειται για μία από τις κυριότερες αντινομίες της πολιτικής νεωτερικότητας: από τη μια πλευρά εκλαμβάνει την πολιτική κοινότητα ως τέχνημα που επινοούν οι άνθρωποι για να συμβιώσουν και από την άλλη φυσικοποιεί ιεραρχίες (φύλων, φυλών, λαών, τάξεων), θεμελιώνει, δηλαδή, την ανθρώπινη πολιτική κοινότητα πάνω σε βάσεις προ-πολιτικές, προγενέστερες της ανθρώπινης δράσης, σε μια διαδικασία *κοσμικής επανιεροποίησης* της εξουσίας.

αυτού η δυαδική έμφυλη επιστημολογία παραμένει προσκολλημένη στις διαβαθμίσεις ανάμεσα στο φυσιολογικό και το παθολογικό, στη ρυθμιστική και πειθαρχική συνέχεια ανάμεσα στους ανατομικούς φαινότυπους και την πρακτική του φύλου και της σεξουαλικότητας και στη θεσμική και πολιτική εξόντωση των μειονοτήτων που αντιτίθενται στην έμφυλη διαφορά.

Η απο-παθολογικοποίηση των διαφορετικών, μη δυαδικών, τρόπων με τους οποίους το φύλο και η σεξουαλικότητα ενσαρκώνονται σωματικά και εκφράζονται κοινωνικά, η αναγνώριση από κάποιες χώρες του μη δυαδικού φύλου ως πολιτική δυνατότητα,¹⁴³ οι πολλαπλές τεχνικές διαχείρισης της αναπαραγωγής και της υποβοηθούμενης αναπαραγωγής, η ομιλία και παραγωγή γνώσης για τον εαυτό τους των, άλλοτε εκτοπισμένων από τις επιστημολογίες, queer υποκειμένων, οδηγούν σε αλλαγή του έμφυλου παραδείγματος. Επινόείται μια νέα επιστημολογία «που θα επιτρέπει την αναδιανομή της κυριαρχίας και την αναγνώριση διαφορετικών μορφών πολιτικής υποκειμενικότητας».¹⁴⁴ Διευρύνεται ο δημοκρατικός ορίζοντας, ώστε να είναι αναγνωρίσιμο ως πολιτικό υποκείμενο κάθε σώμα ανεξαρτήτως απόδοσης βιολογικού και κοινωνικού φύλου. «Το διαδίκτυο, η κβαντική φυσική, η βιοτεχνολογία, η αυτοματοποίηση της εργασίας, η τεχνητή νοημοσύνη, η γενετική μηχανική, οι νέες μέθοδοι υποβοηθούμενης αναπαραγωγής και τα ταξίδια στο διάστημα [...] οδηγούν στην επινόηση νέων τρόπων συνύπαρξης του οργανικού με το μηχανικό, του ζωντανού με το μη ζωντανό, του ανθρώπινου με το μη ανθρώπινο».¹⁴⁵ Κατά τον Preciado, όπως η κβαντική φυσική και οι θεωρίες της σχετικότητας άλλαξαν το επιστημολογικό παράδειγμα στις αρχές του προηγούμενου αιώνα, της ίδιας τάξης ανατροπή επιφέρουν σήμερα οι τεχνικές αναπαραγωγής της ζωής και η συλλογική παραγωγή της έμφυλης και σεξουαλικής υποκειμενικότητας.

¹⁴³ Ο.π., σ. 100.

¹⁴⁴ Ο.π., σ. 107.

¹⁴⁵ Ο.π., σ. 104.

B. Κειμενικές Εφαρμογές Μεταφεμινιστικής Κριτικής

4. Αντζελα Δημητρακάκη: Έμφυλες Αναπαραστάσεις «μέσα στη ροή» της αφήγησης

Οι υποκειμενικότητες που αναπαρίστανται στο έργο της Δημητρακάκη είναι νομαδικές. Είτε ζουν μια μεταναστευτική ζωή, είτε «*ψυχικά απορρίπτ[ουν] το σύνορο ως έννοια*»,¹⁴⁶ είτε διαχειρίζονται με διάφορους τρόπους την έννοια και την εμπειρία της «ξενότητας». Το τετράπτυχο τάξη-φύλο-έθνος-σεξουαλικότητα ορίζει διαφορετικούς βαθμούς δυσκολίας στα υποκείμενα να ανταπεξέλθουν στη νομαδικότητά τους. Η νομαδικότητά τους είναι κάτι που προκύπτει και όχι μια απόφαση ή μια επιλογή. Οι αναταραχές, οι διακινδυνεύσεις, αλλά και οι δυνατότητες χειραφέτησης που βιώνουν τα νομαδικά υποκείμενα των αφηγήσεων της Δημητρακάκη οφείλονται στη διάσχιση πολλαπλών συνόρων, αλλά και στην προσπάθεια σύναψης συνδέσεων μεταξύ ιδιωτικού και δημόσιου και μεταξύ των διακριτών, σε μεγάλο βαθμό μη συγκοινωνούντων, εξαιτίας του κατακερματισμού της σύγχρονης συνθήκης, δοχείων ανθρώπινης δραστηριότητας, όπως εργασιακή ζωή, οικογένεια, σεξουαλική δραστηριότητα, υγεία, φιλικές σχέσεις.

Τα μυθιστορήματα της Δημητρακάκη είναι μεταφεμινιστικά με την έννοια ότι, παρότι τα υποκείμενα του αφηγηματικού της σύμπαντος, γυναίκες ως επί το πλείστον, είναι φεμινιστικά, δεν είναι ωστόσο η έμφυλη συνθήκη αυτή που έχει την πρωτοκαθεδρία. Ενώ τα υποκείμενα πραγματοποιούν με πολλαπλούς τρόπους μια σειρά από ρήξεις με το ετεροκανονικό πλαίσιο και τις κανονιστικές έμφυλες ταυτότητες, σχέσεις και σεξουαλικότητες, οι ανατρεπτικές αυτές επιτελέσεις αποτελούν μία όψη της σχέσης τους με την επισφάλεια της σύγχρονης πολιτικής και κοινωνικής συνθήκης. Τα υποκείμενα της Δημητρακάκη είναι «παράξενα» - queer σε σχέση με τα «κανονικά», όχι από δική τους επιλογή και όχι μόνο μέσα στην έμφυλη ανατρεπτικότητά τους. Η δυσφορία υπό την οποία τελούν ανήκει σε μια ευρύτερη σφαίρα από αυτήν του ανατρεπτικού φύλου, καθώς συμμετέχουν και σε άλλες, αθέατες, δυσδιάγνωστες όψεις κυρίαρχης και καταπιεστικής κανονικότητας, για τις οποίες δεν φαίνεται να καταφέρνουν πάντα να επινοούν τη γλώσσα να τις περιγράψουν.

¹⁴⁶ Αντζελα Δημητρακάκη, «Στη διατομή θεωρίας και λογοτεχνίας», συνέντευξη 22-3-2019, Δέσποινα Παρασκευά Βελουδογιάννη, <https://marginalia.gr/arthro/synteneyxi-me-tin-antzela-dimitrakaki/>, τελευταία ανάκτηση 31-8-2022.

4.1 Μέσα σ' ένα κορίτσι σαν κι εσένα

Στο *Μέσα σ' ένα κορίτσι σαν κι εσένα* (2009) η Κατίνα Μελά, μια εικοσιεννιάχρονη Ελληνοαμερικανίδα, λεςβία, υποψήφια διδάκτωρ στο Τμήμα Νέων Ελληνικών στο Πανεπιστήμιο του Princeton, πριν την ολοκλήρωση του διδακτορικού της, αποφάσισε να το διακόψει και να εγκατασταθεί στην Αθήνα τον Σεπτέμβριο του 2006. Στην απόφασή της αυτή συνετέλεσαν ο ξαφνικός θάνατος της μητέρας της από δυστύχημα, η απέχθεια για τον βίαιο πατέρα της και ο χωρισμός της από την Ταμάρα, τη σύντροφό της, με πρωτοβουλία της τελευταίας μετά από επταετή δεσμό. Το θέμα του διδακτορικού της «Η Θαλασσία Ύλη και η γυναικεία ομοφυλοφιλία στη σύγχρονη ελληνική ποίηση» και η σχετική αρχειακή έρευνα που διεξήγαγε την έφεραν τυχαία αντιμέτωπη με τη λύση ενός μυστηρίου γύρω από την ταυτότητα της αινιγματικής Ελληνοαμερικανίδας λεςβίας ποιήτριας με το ψευδώνυμο Θαλασσία Ύλη, η οποία, παρότι είχε διακριθεί σε ευρωπαϊκό επίπεδο, διατηρούσε κρυφή την πραγματική της βιογραφική ταυτότητα. Έπειτα από την αρχειακή έρευνα της Κατίνας στα χειρόγραφα της Θαλασσίας Ύλης, αλλά και την αναπάντεχη πρόσβαση που απέκτησε στα ημερολόγια της μητέρας της μετά τον θάνατό της, ανακάλυψε ότι η Θαλασσία Ύλη ήταν η μητέρα της. Η Κατίνα ανακοίνωσε τα πορίσματα της ημιτελούς έρευνάς της σχετικά με την ποίηση της Θαλασσίας Ύλης, καθώς επίσης και την προσωπική ιστορία αυτής της ανακάλυψης σε ένα διεθνές επιστημονικό συνέδριο στους Δελφούς με θέμα «Σύγχρονη ελληνική λογοτεχνία και η παγκόσμια πρόκληση» υπό τη θεματική ενότητα «Προσανατολισμοί, διεκδικήσεις, απώλειες: Νέα κοινωνικά υποκείμενα». Ενώ η Κατίνα είχε προγραμματίσει να μείνει στην Αθήνα για δυο - τρία χρόνια, μετά από 11 μήνες αποφάσισε να φύγει ξανά για τη Σρι Λάνκα, ακολουθώντας μία φίλη της ακτιβίστρια, που συμμετείχε σε ανθρωπιστικές δράσεις σε όλον τον κόσμο.

Μορφικά το μυθιστόρημα αποτελείται από τέσσερα μέρη, καθένα από τα οποία είναι γραμμένο σε διαφορετικό είδος λόγου. Το πρώτο είναι επιστολικό, αποτελούμενο από αλληλογραφία της Κατίνας, από τον Σεπτέμβριο 2006 που φθάνει στην Αθήνα από το Σικάγο έως τον Ιούλιο 2007 που αποχωρεί για τη Σρι Λάνκα, προς διάφορους αποδέκτες, από τον αδελφό της και την πρώην σύντροφό της μέχρι τον επιβλέποντα το διδακτορικό της και ένα παιδάκι στην Αφρική που έχει «υιοθετήσει» εξ αποστάσεως. Το δεύτερο μέρος αποτελείται από ημερολογιακές εγγραφές της Κατίνας το ίδιο χρονικό διάστημα. Το τρίτο μέρος του μυθιστορήματος αποτελεί η

επιστημονική ανακοίνωση της Κατίνας στο διεθνές συνέδριο. Το τέταρτο μέρος αποτελείται από δύο συνεντεύξεις της Θαλασσίας Ύλης, μεταφρασμένες στα ελληνικά από την Κατίνα. Εκτός από τα παραπάνω είδη λόγου, υπάρχει στο μυθιστόρημα και ο ποιητικός, καθώς παρατίθενται αποσπάσματα της ποίησης της Θαλασσίας Ύλης. Η ευρύτητα των ειδών λόγου μέσα στο μυθιστόρημα λειτούργησε για την ίδια τη συγγραφέα ως «ένα στοίχημα για το αν μια πλοκή που σε κρατάει σε εγρήγορση μπορεί να δοθεί μέσα από μια πειραματική δομή και το ευρύτερο δυνατό πεδίο λόγων – από τη συντριπτική αμεσότητα της επιστολής, του email και του ημερολογίου και τον αφαιρετικό λόγο της ποίησης ως το διαμεσολαβημένο λόγο μιας συνέντευξης και τον αποστασιοποιημένο μιας επιστημονικής ανακοίνωσης».¹⁴⁷ Ιδιαίτερα με την συμπερίληψη μιας επιστημονικής ανακοίνωσης στο σώμα του μυθιστορήματος η συγγραφέας είχε την πρόθεση, όχι χωρίς κάποια ειρωνεία, «να γεφυρώσ[ει] το χάσμα μεταξύ λογοτεχνικού και ερευνητικού λόγου».¹⁴⁸ Αντιτιθέμενη στο ταμπού που κατά τη γνώμη της υπάρχει στην Ελλάδα ως προς τη χρήση της καλούμενης «θεωρίας» στο λογοτεχνικό κείμενο, η ίδια, όπως αναφέρει σε συνέντευξή της,¹⁴⁹ αντλεί αισθητική απόλαυση από την ιστορία των ιδεών και χρησιμοποιεί σε ένα συνεκτικό λογοτεχνικό κείμενο την «ένταξη ενός δοκιμιακού αιφνιδιασμού, [που] λειτουργεί αφυπνιστικά. Εγώ δεν έχω ηθοποιούς όπως ο Brecht για να τους βάλω να διακόψουν την ψευδαίσθηση του ρόλου με το να μιλήσουν ξαφνικά έξω από το ρόλο, αλλά έχω διαφορετικές φόρμες και μορφές λόγου που μπορώ να αντιπαραβάλλω για να αναρωτηθεί κάποιος: τι έγινε μόλις;»¹⁵⁰

Η ως άνω υβριδικότητα του μυθιστορήματος, με το πέρασμα από το ένα πεδίο λόγου στο άλλο, επιτελεί μία μορφική νομαδικότητα. Το μυθιστόρημα δεν είναι γραμμένο με μία κατακερματισμένη ή θρυμματισμένη, με όρους μεταμοντέρνου, γραφή. Ρηγματώνει την παραδοσιακή αφήγηση μιας ομοιογενούς συνταγματικής ροής, χωρίς ωστόσο να καταφεύγει στον θραυσματικό λόγο. Υπονομεύει την ενιαία αφήγηση έχοντας οργανωθεί αρχιτεκτονικά σε τέσσερα ξεχωριστά τμήματα, καθένα από τα τέσσερα μέρη του όμως αποτελεί έναν αδρό γλωσσικό χώρο, ο οποίος παραπέμπει σε και αντλεί από ένα αντίστοιχο, ήδη παραδεδομένο, και συγκροτημένο σύστημα λόγων: το επιστολικό και ημερολογιακό μυθιστόρημα, τον επιστημονικό

¹⁴⁷ Άντζελα Δημητρακάκη, «Μέσα σ' ένα κορίτσι: Μια DIY χειρονομία της Άντζελας Δημητρακάκη για να αποκαταστήσει την απουσία της λεσβίας από το ελληνικό μυθιστόρημα», συνέντευξη 2-7-2009, Lifoteam, <https://www.lifo.gr/culture/vivlio/mesa-s-ena-koritsi>, τελευταία ανάκτηση 31-8-2022.

¹⁴⁸ Ό.π. Μάλιστα η Α. Δημητρακάκη αναφέρει ως πηγή έμπνευσής της το μυθιστόρημα *Elisabeth Costello* του Νοτιοαφρικανού J.M. Coetzee, το οποίο πειραματίζεται με τη φόρμα του δοκιμιακού λόγου.

¹⁴⁹ Α. Δημητρακάκη, «Στη διατομή θεωρίας...», ό.π.

¹⁵⁰ Ό.π.

και συνεντευξιακό λόγο. Όπως και για την «πολύγλωσση νομάδα» της Braidotti, στο *Μέσα σ' ένα κορίτσι...* «η γραφή συνιστά μια διαδικασία μέσω της οποίας αναιρείται η ψευδαισθησιακή σταθερότητα των αμετάβλητων ταυτοτήτων, διαλύεται η φύσκα της οντολογικής ασφάλειας που συνεπάγεται η οικειότητα με έναν γλωσσικό τόπο».¹⁵¹ Αξιοποιώντας περαιτέρω τη μεταφορά της «πολύγλωσσης νομάδας» της Braidotti για να περιγράψουμε τη μορφική πραγμάτωση του εν λόγω μυθιστορήματος, θα μπορούσαμε να πούμε ότι όπως «ο νομαδισμός δεν έγκειται τόσο στο να είσαι άστεγη, όσο στο να είσαι σε θέση να αναδημιουργείς το σπίτι σου οπουδήποτε»,¹⁵² έτσι και στο *Μέσα σ' ένα κορίτσι...* κάθε ένα από τα τέσσερα μέρη του μυθιστορήματος μπορεί να σταθεί αυθύπαρκτο, έχει δηλαδή εντός του αναδημιουργημένες τις δομές, τόσο μορφικά - υφολογικά όσο και από πλευράς περιεχομένου, που το καθιστούν αφηγηματικά αυτόνομο. Όπως, εξάλλου, η νομαδική γραφή της Braidotti «δεν συνιστά απλώς μια διαδικασία συνεχούς μετάφρασης, αλλά και διαδοχικών προσαρμογών σε διαφορετικές πολιτισμικές πραγματικότητες»,¹⁵³ έτσι και στο *Μέσα σ' ένα κορίτσι...* πραγματοποιείται μια διπλή αφηγηματική κίνηση: από τη μια μεριά η μετάβαση από το ένα είδος λόγου στο άλλο και από την άλλη η προσαρμογή στα ετοιμοπαράδοτα, κάθε φορά, σχήματα του κάθε είδους λόγου. Η συγκρότηση, τελικά, ενός ενιαίου μυθιστορηματικού χώρου, η πραγματοποίηση συνάψεων και διασυνδέσεων ανάμεσα στα τέσσερα ετερογενή μέρη, πραγματοποιείται μέσα από τις επαναλήψεις, τις αντιφάσεις, τις συμπληρώσεις και τις ανατροπές που σημειώνονται στο *ενδιάμεσο* των τεσσάρων διακριτών τόπων.

Η Κατίνα, η κεντρική ηρωίδα του μυθιστορήματος *Μέσα σ' ένα κορίτσι σαν κι εσένα* συστήνεται ως το κατεξοχήν νομαδικό υποκείμενο. Μετακομίζοντας στην Αθήνα, γνωρίζει ήδη ότι θα ξαναφύγει: «...είναι σαν ενδόμυχα να έχω έρθει εδώ με την προσδοκία ότι πρόκειται για μια προσωρινότητα: Katina Melas-The Athens Years, 2006-2009. Έχω τρία χρόνια max στο μυαλό μου, ίσως μόνο δύο».¹⁵⁴ Για το σπίτι που μένει γράφει: «Είναι ένα σπίτι προσωρινό. Είναι ένα πέρασμα».¹⁵⁵ Έχοντας ελληνική καταγωγή, μεγάλωσε στην Αμερική, με αποτέλεσμα να έχει με τη λέξη και την έννοια «πατρίδα» μια σχέση προβληματοποίησης: «...σκέφτομαι να κάνω μερικές εκδρομές [...] [σ]το Πήλιο [...] ή στην Ύδρα που είναι αρκετά κλισέ για Anglo expats, αν και βέβαια εγώ δεν είμαι ούτε expat ούτε Anglo. Δηλαδή expat είμαι, αφού έχω παρατήσει την

¹⁵¹ Rosi Braidotti, *Νομαδικά Υποκείμενα: Ενσωματότητα και έμφυλη διαφορά στη σύγχρονη φεμινιστική θεωρία*, επιμ.: Α. Σηφάκη, μτφρ.: Α. Σηφάκη, Ο. Τσιάκαλου, Αθήνα, Νήσος, σ. 89.

¹⁵² Ο.π., σ. 91.

¹⁵³ Ο.π., σ. 91.

¹⁵⁴ Αντζελα Δημητρακάκη, *Μέσα σ' ένα κορίτσι σαν κι εσένα*, Αθήνα, Εστία, 2009, σ. 172.

¹⁵⁵ Ο.π., σ. 186.

πατρίδα μου κι έχω μετακομίσει σε μια τελείως άγνωστή μου περιοχή, όπου αισθάνομαι πολύ ξένη, πολύ “άλλη”, ενώ όμως ως Ελληνοαμερικανίδα με χαρακτηρίζει το να μην έχω πατρίδα. [...] έχω σκοπό να appropriate το νόημα της λέξης εξυπηρετώντας τα μέτρα της δικής μου πραγματικότητας». ¹⁵⁶ Κάνει αναφορά στην ετυμολογική ρίζα της λέξης «πατρίδα»: «Προσωπικά η λέξη “πατρίδα” μου θυμίζει τον μπαμπά», ¹⁵⁷ αλλά και στα εθνοπατριαρχικά σημαίνόμενά της με την επισήμανση ότι «η λέξη αυτή είναι σεξιστική». ¹⁵⁸

Η υλική, ενσώματη νομαδικότητα της Κατίνας περνάει πρωτίστως μέσα από τη γλώσσα και την αρθρωμένη εκφορά της. Η Κατίνα ως νομαδικό υποκείμενο βιώνει τη σχέση της με τη γλώσσα με τον τρόπο που περιγράφει η Rosi Baridotti στο βιβλίο της *Νομαδικά υποκείμενα*: «το νομαδικό υποκείμενο γνωρίζει ότι η γλώσσα δεν είναι μόνο, και ούτε καν, εργαλείο επικοινωνίας, αλλά ένας τόπος συμβολικής ανταλλαγής που μας ενώνει σε έναν λεπτό αλλά πρακτικό ιστό μεσολαβούμενων παρανοήσεων, αυτό που αποκαλούμε πολιτισμό». ¹⁵⁹ Το όνομά της και μόνο αποτελεί πηγή έντασης: «... η Αυγερινή ισχυρίζεται ότι το “Κατίνα” σημαίνει κάτι φρικτό στη σύγχρονη ελληνική γλώσσα, και γι’ αυτό δεν συναντάω άλλες Κατίνες στην Αθήνα [...] Της είπα να με φωνάζει Κατερίνα άμα προτιμάει αλλά μέχρι στιγμής με φωνάζει Κάθριν μπροστά σε κόσμο, κοροϊδευτικά δηλαδή, που μου δίνει στα νεύρα». ¹⁶⁰ Η ελληνοαμερικανική προφορά της Κατίνας, η ανάμιξη από πλευράς της των δύο γλωσσών («Το “δουλειά” δεν μπορώ να το προφέρω σωστά, no matter fucking what» ¹⁶¹), η δυσκολία της με την ορθογραφία («Άργησα να σου γράψω, ναι, γιατί περίμενα τα λεξικά μου. Έχω αγχωθεί με την ορθογραφία μου» ¹⁶²), η ανοικείωση που της προκαλούν οι ελληνικοί γλωσσικοί ιδιωτισμοί, την καθιστούν μετανάστρια εντός της ίδιας της μητρικής της γλώσσας. Έτσι, όταν μια νεαρή κοπέλα που γνώρισε η Κατίνα σε ένα μπαρ τη ρώτησε για «το πιο εύκολο θέμα: την προφορά [της]», ¹⁶³ η Κατίνα προτίμησε, ως πιο ευχάριστη, τη συντροφιά μιας άλλης κοπέλας στο μπαρ. Η Κατίνα μιλάει και γράφει χρησιμοποιώντας μια γλώσσα μικτή, αναμιγνύει ελληνικά με αγγλικά, αναταράσσει και τις δύο γλωσσικές δομές, απηχώντας την μεθοριακή και μεταιχμιακή «συνείδηση της μιγάδας» της Gloria Anzaldua, που διασχίζοντας σύνορα «σπαράσσεται από ταραχή [...] εγκαταλείπει μονίμως τα καθ’ ἑξιν

¹⁵⁶ Ο.π., σ. 172.

¹⁵⁷ Ο.π., σ. 172.

¹⁵⁸ Ο.π., σ. 173.

¹⁵⁹ Rosi Braidotti, *Νομαδικά Υποκείμενα...*, ό.π. σ. 84.

¹⁶⁰ Α. Δημητρακάκη, *Μέσα σ' ένα κορίτσι...*, ό.π., σ. 20.

¹⁶¹ ό.π., σ. 18.

¹⁶² Ο.π., σ. 14.

¹⁶³ ό.π., σ. 178.

σχήματα[...] [και] αναπτύσσ[ει] ανοχή στις αντιφάσεις [και] στην αμφισημία».¹⁶⁴ Στην ημερολογιακή εγγραφή της ενάτης Οκτώβρη 2006 η Κατίνα γράφει: «Η μαμά έχει πεθάνει. Είναι η πρώτη φορά, εδώ στην Αθήνα, που τολμάω να το γράψω στη γλώσσα που μας μιλούσε. Το γράψιμο στα ελληνικά είναι για μένα ένας διαρκής μόχθος».¹⁶⁵

Στο μυθιστόρημα θεματοποιείται η διάρρηξη μιας σειράς από κανονικότητες που συνθέτουν το κυρίαρχο μοντέλο κοινού και πολιτικού βίου που ορίζεται από την ετεροφυλόφιλη, αναπαραγωγική σεξουαλικότητα και την πυρηνική ετεροφυλόφιλη οικογένεια.¹⁶⁶ Έτσι:

- Η πρωταγωνίστρια του μυθιστορήματος, Κατίνα, αλλά και η μητέρα της, η ποιήτρια Θαλασσία Ύλη, είναι λεσβίες.
- Η μητέρα της Κατίνας σπάει το συμβόλαιο της ετεροκανονικής οικογένειας χωρίζοντας από τον βίαιο άντρα της και συγκατοικώντας με τη σύντροφό της.
- Εναλλακτική της πυρηνικής ετεροφυλόφιλης οικογένειας αποτελεί η φιλική της Κατίνας οικογένεια της Ιωάννας και της Κλειώς, ενός ζευγαριού λεσβιών που μεγαλώνουν από κοινού τον γιο της Ιωάννας.
- Η Κατίνα διαχειρίζεται τη σεξουαλικότητά της με τρόπο που να αποσταθεροποιεί ακόμη και το δίπολο ετεροφυλοφιλία – ομοφυλοφιλία, καθώς, παρότι είναι λεσβία φαίνεται να μην αποκλείει περιστασιακές ετεροφυλοφιλικές σεξουαλικές εμπειρίες.
- Η αποκλειστικότητα στη σχέση, η μονογαμικότητα, ως κανονιστική συνθήκη της ετεροπατριαρχίας, αναταράσσεται από την Κατίνα, καθώς συνάπτει λεσβιακές σχέσεις παράλληλες με τη μόνιμή της σχέση με την Αιμιλία.
- Η μητρότητα παύει να αποτελεί όρο ενός ετεροκανονικού συμβολαίου, μέσω των μητρικών λεσβιακών υποκειμένων του μυθιστορήματος, δηλαδή της Θαλασσίας Ύλης και της Ιωάννας.

Το «μετά» της μεταφεμινιστικής συνθήκης που διέπει το μυθιστόρημα έγκειται στη ρευστότητα αυτών των ίδιων των ανατρεπτικών επιτελέσεων. Η επιτελεστικότητα της Butler, ως μετατόπιση από την πολιτική μιας ενιαίας γκέι ταυτότητας στο αστάθμητο της μη αυτονόητης επιτέλεσης βρίσκει εφαρμογή στον τρόπο με τον οποίο η Κατίνα επιτελεί το φύλο της και τη σεξουαλικότητά της, αλλά και τη ρευστότητα με τη οποία η αφήγηση περιβάλλει τη λεσβιακότητα.

¹⁶⁴ G. Anzaldúa, «La conciencia...», ό.π. 454-6.

¹⁶⁵ Α. Δημητρακάκη, *Μέσα σ' ένα κορίτσι...*, ό.π., σ. 183.

¹⁶⁶ Δημήτρης Παπανικολάου, *Κάτι τρέχει με την οικογένεια: έθνος, πόθος και συγγένεια την εποχή της κρίσης*, Αθήνα, Πατάκη, 2018, σ. 269.

Σε μια εκδρομή στην Ύδρα που πήγε η Κατίνα με την Αιμιλία, σε ένα μπαρ, η Κατίνα αφέθηκε να κοιτάζει με νοσταλγία έναν νεαρό που έμοιαζε στον αδελφό της. Ο νεαρός της ανταπέδωσε το βλέμμα και ήρθε στο τραπέζι της. Η Αιμιλία «έπαθε σοκ» και επέμενε να φύγουν: «Μόνο απ' το μανίκι δεν έπιασε να με τραβάει. Κι εγώ δεν ξέρω πώς το σκέφτηκα, ούτε τι ακριβώς έκανα σε ένα μπαρ που υπολειτουργούσε, αλλά εκνευρίστηκα τόσο με την Αιμιλία, που πράγματι πήγα σπίτι, δηλαδή στην πανσιόν, με τον τύπο αυτόν και ξεσκιστήκαμε. Το λέω όπως είναι γιατί δεν υπάρχει άλλος τρόπος να το πω. Είμαι σίγουρη ότι ένιωσα σαν κοπέλα straight που έχει, εντελώς ξαφνικά, μια ομοφυλοφιλική περιπέτεια. Σήμερα αισθάνομαι πιο άβολα, σκέφτομαι ότι ουδέποτε θα είχε συμβεί ένα τέτοιο φλερτ δημόσια με μια γυναίκα κι εμένα».¹⁶⁷

Η Αιμιλία, αν και ως λεσβία αντιτίθεται στην ετεροκανονική νόρμα, εγκυβύει την Κατίνα σε μία αντίστοιχη, ομοκανονική αυτή τη φορά, ρυθμιστική συμπεριφορά. Η Κατίνα επιτελεί τη λεσβιακή της ταυτότητα αντιστεκόμενη όχι μόνο στην ετεροκανονική έγκληση, αλλά και στην ενδεχόμενη παγιοποίηση και ιζηματοποίηση μιας ομοκανονικής - λεσβιακής ταυτότητας και κουλτούρας. Η έμφυλη και σεξουαλική επιτελεστικότητα της Κατίνας εγγράφεται στην αφήγηση της Δημητρακάκη ως μία σειρά αστάθμητων συμβάντων μιας διαδικασίας ταυτόχρονα προσδιορισμένης και με απροσδιόριστη έκβαση.¹⁶⁸ Όπως ακριβώς, δηλαδή, «το καθεστώς αλήθειας του φυσικού/φυσιολογικού φύλου και της σημαίνουσας υλικότητάς του είναι και εδραιωμένο και ανοιχτό σε κοινωνικές πρακτικές αντιποίησης»,¹⁶⁹ έτσι και η λεσβιακή ταυτότητα στο μυθιστόρημα της Δημητρακάκη εξυφαίνεται όχι στατικά, αλλά ως μία αντινομική επιτέλεση, ως μία παραθετική πρακτική με την ντεριντιανή έννοια,¹⁷⁰ μία ιδιοποίηση και μετεγκατάσταση, σύμφωνα με την οποία η λεσβιακή επιτέλεση μετατοπίζεται σε μη προβλέψιμα πλαίσια και παρατίθεται με απρόσμενους τρόπους (όπως η παραπάνω ετεροφυλοφιλική εμπειρία της Κατίνας). Αποτυγχάνει, δηλαδή, και η λεσβιακή ταυτότητα με τη σειρά της, να συμμορφωθεί σε μία, λεσβιακή αυτή τη φορά, νόρμα. Όπως αποτυγχάνουν όλα τα έμφυλα εκφωνήματα, μέσω της

¹⁶⁷ Α. Δημητρακάκη, *Μέσα σ' ένα κορίτσι...*, ό.π., σ. 204-5.

¹⁶⁸ Α. Αθανασίου, Εισαγωγή στο J. Butler, *Σώματα με σημασία...*, ό.π. σ. 22.

¹⁶⁹ ό.π. σ. 24.

¹⁷⁰ Για μια σύνοψη της ντεριντιανής έννοιας της «παραθέσης» και το πώς αυτή αντιτίθεται στον ισχυρισμό του J.L. Austin ότι τα επιτελεστικά εκφωνήματα είναι «εύστοχα» μόνο εάν παραμένουν εντός των περιορισμών που θέτουν το συγκεκριμένο και οι συγγραφικές προθέσεις, βλ. Salih (2018) 144-7. Η «παραθετική μετατόπιση» κατά τον Derrida είναι μια «ουσιώδης επαναληψιμότητα του σημείου» που δεν μπορεί να «περιφραχτεί» από κανένα πλαίσιο. Η αποτυχία, η παράθεση και η ανα-παραθέση είναι βασικές έννοιες στο επιχειρήμα της Butler για τα έμφυλα ανατρεπτικά επιτελεστικά εκφωνήματα.

δυνατότητας που εμπεριέχουν να παρατεθούν απρόσμενα, έτσι αποτυγχάνει και το λεσβιακό εκφώνημα.

Αποσταθεροποιητικά ως προς μια ουσιοκρατική λεσβιακή ταυτότητα λειτουργούν στο μυθιστόρημα, εξάλλου, οι περιγραφές των διαφόρων λεσβιακών σχέσεων και κοινοτήτων και οι τρόποι της σχετικής ταύτισης και αποταύτισης της Κατίνας: «Απόψε μετά τη δουλειά πήγα στην πρώτη συνάντηση του γκρουπ. [...] Υπάρχει ένας διχασμός, νομίζω, που έχει να κάνει όχι μόνο με τη διαφορά ηλικίας αλλά και με το πώς κατανοεί κανείς την ταυτότητα “λεσβία”. Επτά από τις παριστάμενες ήταν διαζευγμένες, με παιδιά. Μία από τις διαζευγμένες, που απ’ ό,τι κατάλαβα λύνουν και δένουν, μου είπε ότι υπάρχει κι ένα άλλο γκρουπ στο οποίο “προσρέουν κυρίως ξένες”. [...] Μου είπε “είναι πιο light, ίσως να πας να δεις”. Προσβλήθηκα κάπως».¹⁷¹

Στο παραπάνω απόσπασμα εκτός από την λεσβιακότητα φαίνεται να εγγράφονται τουλάχιστον άλλοι δύο δείκτες ταυτότητας – η ηλικία και η εντοπιότητα – βάσει των οποίων πραγματοποιούνται διαχωρισμοί - αποκλεισμοί ανάμεσα στα μέλη του γκρουπ, παρά την κοινή λεσβιακή τους ταυτότητα. Η στατική κατανόηση της ταυτότητας «λεσβία» δύναται να παράγει νέους αποκλεισμούς βάσει άλλων, διαφορετικών από τη λεσβιακή, ταυτοτήτων. Η αυτού του είδους λεσβιακή *παράθεση* στο *Μέσα σ’ ένα κορίτσι σαν κι εσένα* παραπέμπει στη σημασία που δίνει η Butler στην κριτική του queer υποκειμένου, για το οποίο, όσο κι αν είναι πολιτικά αναγκαίοι οι ταυτοτικοί όροι όπως «γυναίκες», «queer», «γκέι» και «λεσβία» για τη δημιουργία συμμαχιών διεκδίκησης δικαιωμάτων, άλλο τόσο οι όροι αυτοί πρέπει να υπόκεινται σε κριτική των μηχανισμών αποκλεισμού που ενυπάρχουν στην ίδια τους τη συγκρότηση.¹⁷² Η Κατίνα, της οποίας η υποκειμενικότητα στο μυθιστόρημα συγκροτείται με τέτοιο τρόπο ώστε «μεταξύ των άλλων, είναι και λεσβία»¹⁷³ είναι φορέας τουλάχιστον άλλης μίας ταυτότητας, η οποία την συγκροτεί αφηγηματικά, αυτής του μεταναστευτικού υποκειμένου, βάσει της οποίας υφίσταται διακρίσεις ακόμη και εντός λεσβιακών ομάδων. Η Θαλασσία Ύλη, εξάλλου, δηλώνει ρητά στην πρώτη συνέντευξη το «μεταξύ των άλλων και λεσβία» ως εξής: «Ανήκω σε πολλές αλληλοεπικαλυπτόμενες κοινωνικές ομάδες. Για παράδειγμα, είμαι γυναίκα, είμαι λεσβία, είμαι μητέρα... [...] είμαι της λευκής φυλής, [...] είμαι ένα εθνικό υποκείμενο, είμαι ποιήτρια, είμαι

¹⁷¹ Α. Δημητρακάκη, *Μέσα σ’ ένα κορίτσι...*, ό.π., σ. 203.

¹⁷² J. Butler, *Σώματα με σημασία...*, ό.π., σ. 415.

¹⁷³ Βαρβάρα Ρούσου, «Η ταυτότητα της λεσβίας: από την Ερωμένη της στην Κατίνα Μελά μέσω της Θαλασσίας Ύλης και της Olga Broumas», Πρακτικά του Δ' Συνεδρίου της Εταιρείας Νεοελληνικών Σπουδών, 2010, τελευταία ανάκτηση 31/8/2022 από https://www.eens.org/EENS_congresses/2010/Roussou_Barbara.pdf.

ενός άλφα ή βήτα ταξικού χώρου». ¹⁷⁴ Παρόλ' αυτά, μια μέρα που η Κατίνα πέρασε από τα Εξάρχεια, όταν ένας «αναρχοαυτόνομος» που «την είχ[ε] δει φαρσέρ» και ζητούσε απ' τους περαστικούς ταυτότητα, τη ρώτησε τι είναι αυτό που την κάνει να ξεχωρίζει ως άνθρωπος, η Κατίνα απάντησε «είμαι λεσβία». ¹⁷⁵

Η αναπαράσταση των λεσβιών στο *Μέσα σ' ένα κορίτσι σαν κι εσένα* γίνεται, σύμφωνα με τη Β. Ρούσσου, «με τρόπο ώστε να έχει αποφευχθεί η παλαιού τύπου ομογενοποιημένη αναπαράσταση που παρίστανε συλλήβδην τις λεσβίες ως αντιπαθείς, αρρενωπές, παθολογικές παρουσίες, πράγμα που οδηγούσε στην αναπαραγωγή στερεότυπων αντιλήψεων γνωστών από τη μαζική κουλτούρα». ¹⁷⁶ Η Δημητρακάκη «προτείνει μια εικόνα βασισμένη στη ρευστότητα της υποκειμενικής ταυτότητας παρά στις διχοτομίες αρσενικό / θηλυκό, ετεροφυλοφιλία / ομοφυλοφιλία». ¹⁷⁷ Η ίδια η Κατίνα, εξάλλου, με το «προνόμιο» να έρχεται από την Αμερική και άρα να μην είναι αφομοιωμένη στη λεσβιακή υποκουλτούρα – subculture της Αθήνας κάνει τις εξής παρατηρήσεις, σε ένα γράμμα στην πρώην σύντροφό της, την Ταμάρα, αναταράσσοντας την ομογενοποίηση μιας υποτιθέμενα οικουμενικής λεσβιακής εμπειρίας: «Εδώ όλα βασίζονται στη “διακριτικότητα”. Οι λεσβίες *σαν κι εμάς*, με ξεκάθαρα και ανοιχτά σχέδια για κοινή ζωή σε κοινή θέα, δεν υφίστανται. Κρύβονται, ποιος ξέρει. Δεν παντρεύονται πάντως. [...] Στον έξω κόσμο συμπεριφέρονται ως φίλες. Φίλες σε στυλ δεκάτου ενάτου αιώνα. Φίλες σε στυλ Playboy. Εξαρτάται από το περιβάλλον. Όπως δηλαδή κι εμείς μπροστά στον πατέρα μου και στους ομοίους του». ¹⁷⁸ Σχετικά με την ελληνική λεσβιακή λογοτεχνία, εξάλλου, το σχόλιο της Κατίνας είναι: «Διάβασα ένα ελληνικό μυθιστόρημα με μια καυλωμένη λεσβία», ¹⁷⁹ εννοώντας το *Η ερωμένη της* της Ντόρας Ρωζέττη ¹⁸⁰ και υπονοώντας, ενδεχομένως, με αυτό της το σχόλιο, την στερεοτυπική ή μονοδιάστατη αναπαράσταση της λεσβιακής επιθυμίας στο εν λόγω μυθιστόρημα.

Με το σχόλιο της Κατίνας, εξάλλου, πάνω σε ένα από τα ελάχιστα ελληνικά μυθιστορήματα με λεσβιακή παρουσία θεματοποιείται η ελλειμματική λεσβιακή ελληνική

¹⁷⁴ Α. Δημητρακάκη, *Μέσα σ' ένα κορίτσι...*, ό.π., σ. 367.

¹⁷⁵ Ο.π., σ. 298.

¹⁷⁶ Β. Ρούσσου, «Η ταυτότητα της λεσβίας...», ό.π.

¹⁷⁷ Ο.π.

¹⁷⁸ Α. Δημητρακάκη, *Μέσα σ' ένα κορίτσι...*, ό.π., σ. 47.

¹⁷⁹ Ο.π., σ. 99.

¹⁸⁰ Ντόρα Ρωζέττη, *Η ερωμένη της*, επιμ.: Χ. Ντουριά, Αθήνα, Μεταίχμιο, 2005.

λογοτεχνική παράδοση.¹⁸¹ Η Δημητρακάκη παρεμβαίνει με το έργο της *Μέσα σ' ένα κορίτσι σαν κι εσένα* σε αυτή την απουσία. Είναι ρητή η πρόθεση της συγγραφέως να εγγράψει λεσβιακά υποκείμενα στο αφηγηματικό της έργο. Σε συνεντεύξεις της αναφέρει «την επιθυμία [της] να νομιμοποιήσ[ει] πλήρως τη λεσβιακή υποκειμενικότητα [έναντι] τη[ς] περιθωριοποίησή[ς] της στη σύγχρονη ελληνική λογοτεχνία, [καθώς] πάντοτ[ε] έγραφε[ε] για αορατοποιημένα υποκείμενα»¹⁸² και ότι την ενδιαφέρει «η δυνατότητα παρουσίασης μορφών κοινωνικής εμπειρίας που συνήθως χάνονται στις χαραμάδες του “καθώς πρέπει” λογοτεχνικού λόγου».¹⁸³ «Από την άλλη πλευρά, είχα πάντα συναίσθηση, γράφοντας το *Μέσα σ' ένα κορίτσι σαν κι εσένα* ότι πρόκειται για μυθιστόρημα και όχι για κοινωνιολογική μελέτη. Δεν μ' ενδιέφερε να παρουσιάσω μια μέση λεσβία, ή μια περιθωριοποιημένη λεσβία, ή μια πολιτικά ορθή οπτική επί της ομοφυλοφιλίας, αλλά ένα περίπλοκο γυναικείο, και, τέλος, ανθρώπινο πρόσωπο – και συγκεκριμένα ένα πρόσωπο που ψάχνει να βρει τον εαυτό του στην παγκόσμια ιστορική πραγματικότητα του εικοστού πρώτου αιώνα. Δεν θυσίασα κανένα στοιχείο αυτής της ιστορικής πραγματικότητας, όπως μπορεί να βιωθεί σε αυστηρά προσωπικό αλλά και συλλογικό επίπεδο, και καμία παρεκτροπή της συγγραφικής φαντασίας στο βωμό μιας ψευδο-αντικειμενικής ή αληθοφανούς αναπαράστασης».¹⁸⁴

Το μυθιστόρημα, λοιπόν, εκ-κεντρώνοντας και απο-ουσιοποιώντας τη λεσβιακή ταυτότητα δεν επιτρέπει την κατηγοριοποίησή του στο είδος του «λεσβιακού μυθιστορήματος», ούτε, κατά συνέπεια, την αντίστοιχη εμπορευματοποίησή του μέσω «του δόγματος του diversification της αγοράς, που εκμεταλλεύεται κάποιες κινηματικές επιθυμίες».¹⁸⁵ Το αρχείο της λεσβιακής ταυτότητας στο *Μέσα σ' ένα κορίτσι σαν κι εσένα* όχι απλώς παραμένει ανοιχτό, αλλά ορίζεται αφηγηματικά ως ανοιχτό.

¹⁸¹ Σύμφωνα με την Β. Ρούσου, «ουσιαστικά η λεσβιακή παρουσία στην ελληνική πεζογραφία συγκροτείται στον τελευταίο αιώνα από τρία πεζογραφήματα: το παλαιότερο *Η ερωμένη της*, το προ ετών *Μόνο γυναίκες* της ψευδώνυμης Μάρα Σέη και το πρόσφατο *Μέσα σ' ένα κορίτσι σαν κι εσένα* της Αντζέλας Δημητρακάκη», Β. Ρούσου, «Η ταυτότητα της λεσβίας...», ό.π..

¹⁸² Δημητρακάκη, ιδιωτική συνέντευξη στη γράφουσα, 9-5-2022.

¹⁸³ Α. Δημητρακάκη, «Μέσα σ' ένα κορίτσι: Μια DIY χειρονομία...», ό.π.

¹⁸⁴ Ο.π.

¹⁸⁵ Α. Δημητρακάκη, ιδιωτική συνέντευξη, ό.π. Σε άλλη συνέντευξή της η συγγραφέας εκφράζει την απaréσκειά της προς οποιοδήποτε genre, καθώς το κάθε genre της φαίνεται ένα ράφι αγοράς, το οποίο αποκλείει την έκπληξη ως λόγο ύπαρξης της δημιουργικής γραφής και της δημιουργικής ανάγνωσης και αναρωτιέται γιατί να μην σκεφτεί η αναγνώστρια τι είναι αυτό που διάβασε και να της το λέμε εκ των προτέρων. βλ. Α. Δημητρακάκη, «Στη διατομή θεωρίας...», ό.π.

Καθώς λοιπόν η λεσβιακότητα για την Κατίνα δεν αποτελεί μια παγιωμένη, στερεότυπη έμφυλη και σεξουαλική ταυτότητα, αλλά ένα πεδίο επιτελεστικότητας ανοιχτό σε εκ νέου ανατρεπτικές παραθέσεις και στο βαθμό που το κοινωνικό φύλο και η σεξουαλικότητα αποτελούν προνομιακές αναλυτικές κατηγορίες «κριτικής ολόκληρου του πλέγματος κοινωνικής επιβολής και της δημιουργικής αντίστασης εναντίον του»,¹⁸⁶ οι παραπάνω αφηγηματικές επιλογές δίνουν τη δυνατότητα στη συγγραφέα να χτίσει μια πολιτική ταυτότητα για την ηρωίδα της. Αυτό προκύπτει όχι μόνο από τη συνθήκη «το προσωπικό είναι πολιτικό», αλλά και από το γεγονός ότι τόσο η αντίσταση στην ετεροκανονικότητα όσο και η αντίσταση στην ομοκανονικότητα συγκροτούν την Κατίνα ως ένα υποκείμενο με δυνατότητες να αμφισβητήσει και άλλες κοινωνικές εξουσίες, τη συγκροτούν, με άλλα λόγια, ως ένα υποκείμενο βιο-πολιτικό, του οποίου ο βίος παράγει πολιτική και αντιστρόφως.

Η λεσβιακότητα της Κατίνας και της Θαλασσίας Ύλης αποσπάται από τη σφαίρα της εξατομίκευσης των δύο ηρωίδων και εγγράφεται στην επικράτεια του πολιτικού ως κριτική στην κυρίαρχη ιδεολογία τόσο με μη συνειδητούς τρόπους όσο και συνειδητά. Σύμφωνα με την Braidotti «το νόημα δεν συμπίπτει με τη συνείδηση, υπάρχει μια μη συνειδητή βάση για τις περισσότερες από τις πράξεις μας [...] υπάρχει μια θεμελιώδης ανισορροπία ανάμεσα στη λιβιδινική ή διαισθητική βάση και τις συμβολικές μορφές που διαθέτουμε για να την αρθρώνουμε».¹⁸⁷ Την κατάσταση μη συνειδητής εξέγερσης, αδιασαφήνιστης, ημιτελούς, ανολοκλήρωτης αμφισβήτησης¹⁸⁸ εγγράφει η Κατίνα στις επιστολές και το ημερολόγιό της, όπως φαίνεται στα παρακάτω παραδείγματα:

Σχετικά με την απόφαση να διακόψει το διδακτορικό της: «Ημουν δυστυχής με την περιρρέουσα ατμόσφαιρα: με τις κάπως κενές φιλίες [...] με το να ζω σ' ένα τόσο ομογενοποιημένο περιβάλλον (να πηγαίνω στην τουαλέτα και να ξέρω ότι εκεί κατουράνε μόνο έξυπνοι, φιλόδοξοι και τυχεροί άνθρωποι) [...] με το αντικείμενο της έρευνάς μου: δεν μπορούσα ν' αποφασίσω αν μου άρεσε αυτή η ποίηση ή όχι».¹⁸⁹

¹⁸⁶ Δημήτρης Παπανικολάου, *Κάτι τρέχει με την οικογένεια: έθνος, πόθος και συγγένεια την εποχή της κρίσης*, Αθήνα, Πατάκη, 2018, σ. 283.

¹⁸⁷ R. Braidotti, *Νομαδικά Υποκείμενα...*, ό.π. σ. 84.

¹⁸⁸ Αντζελα Δημητρακάκη, «Για τι πράγμα μιλάμε όταν μιλάμε για κοινωνικούς ανταγωνισμούς», στο *Κουήρ πολιτική Δημόσια μνήμη: 30 κείμενα για τον Ζακ*, επιμ.: Α. Αθανασίου, Γ. Γκουγκούσης, Δ. Παπανικολάου, Αθήνα, Ίδρυμα Ρόζα Λούξεμπουργκ, 2020, τελευταία ανάκτηση 31/8/2022, https://rosalux.gr/wp-content/uploads/2021/02/rosalux_queerpolitics.pdf, σ. 232.

¹⁸⁹ Α. Δημητρακάκη, *Μέσα σ' ένα κορίτσι...*, ό.π., σ. 56.

Σχετικά με τη συμμετοχή της στην πορεία του Πολυτεχνείου: «ναι, πήγα σε μια πορεία. Από περιέργεια, όπως είχα πάει και στην παρέλαση της 28^{ης} Οκτωβρίου». ¹⁹⁰

Σχετικά με την υπαρξιακή της κατάσταση: «Της είπα [...] ότι περνάω μια περίεργη χρονιά, μια χρονιά που δεν ξέρω αν δεν είμαι ο εαυτός μου ή αν, αντίθετα, είμαι ο εαυτός μου περισσότερο από ποτέ. Της είπα: “Τελικά, αν θέλω να είμαι ειλικρινής, δεν ξέρω γιατί έκανα αυτό το ταξίδι” [στην Αθήνα]». ¹⁹¹ «Αισθάνομαι ότι ζω δυο παράλληλες ζωές: μία στην οποία έχω το λογικό μου και μία στην οποία δεν το έχω. Πιθανόν ζω και άλλες ζωές, όμως αυτές οι δύο είναι οι πιο σημαντικές. Οι άλλες ζωές είναι: μία στην οποία μπορώ να νιώσω αγάπη και μία στην οποία δεν μπορώ. Μία στην οποία αισθάνομαι απόγνωση και μία στην οποία δεν αισθάνομαι. Μία στην οποία γνωρίζω τον εαυτό μου και μία στην οποία δεν τον γνωρίζω. Μία στην οποία έχω όσα χρειάζομαι αλλά όχι όσα επιθυμώ και μία στην οποία έχω όσα επιθυμώ αλλά όχι όσα χρειάζομαι». ¹⁹² «... θυμήθηκα μία σκηνή από *Το πάρτι* με τον Πήτερ Σέλλερς, εκεί κάνει έναν ετεροχρονισμό κι ενώ γυρνάνε ταινία εποχής ο ήρωας που υποδύεται ο Σέλλερς φοράει αδιάβροχο ρολόι [...] κάτι στη ζωή μου έπαιζε το ρόλο του αδιάβροχου ρολογιού που δεν έχει θέση στο πλάνο, που υπονομεύει τον ρεαλισμό των γεγονότων». ¹⁹³

Αντίθετα με τα παραπάνω παραδείγματα επιστολικού και ημερολογιακού λόγου, που φαίνεται να προκύπτουν μέσα από μη συνειδητές διαδικασίες, στην επιστημονική ανακοίνωση της Κατίνας, καθώς επίσης και στις συνεντεύξεις της Θαλασσίας Ύλης, εκφέρεται ένας λόγος που αμφισβητεί συνειδητά την ηγεμονία και τις κυρίαρχες ιδεολογίες, φέρνει δηλαδή στην επιφάνεια το «πλέγμα εσωτερικευμένων αξιών και προτύπων, που μας συγκροτούν ως υποκείμενα, μέσω διαδικασιών που πραγματοποιούνται ως επί το πλείστον υποσυνείδητα - μέσω δηλαδή μιας *αφηρημένης συγκατάθεσης* που εκμαιεύεται από θεσμούς και παρεμφερή περιβάλλοντα σφυρηλάτησης της υπόστασής μας ως κοινωνικών όντων». ¹⁹⁴ Στην ανακοίνωσή της η Κατίνα καθιστά σαφή «την απόφασή της να αποσχιστεί» από τα «θεσμικά κανάλια της κριτικής σκέψης» και να εξελιχθεί «από δυσανασχετούσα μελετήτρια σε ελεύθερη αναγνώστρια της σύγχρονης ποίησης». ¹⁹⁵ Τόσο το επιστημονικό κείμενο όσο και οι συνεντεύξεις που συμπεριλαμβάνονται στο μυθιστόρημα αποτελούν τον αφηγηματικό τόπο όπου η Κατίνα και η Θαλασσία Ύλη αμφισβητούν

¹⁹⁰ Ο.π., σ. 59.

¹⁹¹ Ο.π., σ. 248.

¹⁹² Ο.π., σ. 250.

¹⁹³ Ο.π., σ. 186.

¹⁹⁴ Α. Δημητρακάκη, «Για τι πράγμα μιλάμε...», ό.π., σ. 231-2.

¹⁹⁵ Α. Δημητρακάκη, *Μέσα σ' ένα κορίτσι...*, ό.π., σ. 327.

συνειδητά κυρίαρχες ιδεολογίες και όπου η συγγραφέας θεματοποιεί αντίστοιχα θεωρητικά ζητήματα, όπως τα παρακάτω:

Ενώ το άρρεν στερεότυπο «του εκούσια απομονωμένου διανοητή-δημιουργικού υποκειμένου [του] λογοτέχν[η]-ερημίτ[η] (recluse) που αποφεύγει μετά βδελυγμίας οποιαδήποτε επαφή με το κοινό, με λογοτεχνικούς κύκλους, με δημοσιογράφους, προτιμώντας μια *αυθεντική* -ας το πούμε έτσι - απομόνωση είναι κατά κανόνα ένας άρρην cult συγγραφέας ή ποιητής που με ηρωισμό αποκόπτεται από τους μηχανισμούς marketing, [...] οι γυναίκες cult συγγραφείς και ποιήτριες είναι ελάχιστες έως ανύπαρκτες ως ηρωίδες στη σύγχρονη λογοτεχνία».¹⁹⁶ Αντιθέτως, η cult ταυτότητα του θηλυκού δημιουργικού υποκειμένου δεν είναι ηρωική, αλλά παραπέμπει σε ψυχικό «πρόβλημα». Περιπτώσεις ποιητριών όπως η Αν Σέξτον και η Σύλβια Πλαθ, «σύζυγοι και μητέρες, [που] πάσχουν από κατάθλιψη και αυτοκτονούν», εντάσσονται στον «Κύκλο των Τρελών Ποιητριών». Στο πλαίσιο αυτό η Κατίνα «διαβάζει» τον αποκλεισμό βιογραφικών στοιχείων της Θαλασσίας Ύλης ως *στρατηγική προστασία* ενάντια σε προσπάθειες ένταξής της στον ίδιο Κύκλο.

Εξάλλου, η Κατίνα εντάσσει την προσωπική της εμπλοκή με το ερευνητικό της θέμα στο πλαίσιο «[των] διεκδικήσε[ων] μιας φεμινιστικής μεθοδολογίας στις επιστήμες του ανθρώπου [οι οποίες] αμφισβήτησαν τον παραδοσιακό εξοβελισμό του [...] *γράφοντος* υποκειμένου από τον ερευνητικό λόγο. Η σύμβαση της απουσίας του ερευνητή από το κείμενο συνεπάγεται ένα ολόκληρο “πακέτο” απουσιών – την απουσία της συναισθηματικής εμπλοκής, της ευθύνης, του ζωντανού χρόνου της έρευνας και γραφής – από το λόγο».¹⁹⁷ Η Κατίνα, μέσω μιας φεμινιστικής κριτικής ενάντια στο «αυταρχικό, ψευδοαντικειμενικό ερευνητικό κείμενο» ορίζει την προσωπική της σχέση με την ποίηση της Θαλασσίας Ύλης ως «το βασικό πλέγμα συσχετισμών από το οποίο πηγάζει η συγκεκριμένη ανάγνωση του έργου της που επιχειρ[εί]».¹⁹⁸

Στις συνεντεύξεις της η Θαλασσία Ύλη αμφισβητεί πρώτα από όλα τη συνθήκη της «θεσμοποίησης». Παρά την καθιέρωση και την αναγνώριση της ποίησής της μέσω του Ευρωπαϊκού Βραβείου Ποίησης που της απονεμήθηκε, περιγράφει τη διάκρισή της ως εξής: «Ήταν σαν κάποιος να μ’ έδειξε μ’ ένα πελώριο δάχτυλο και να είπε: “Σου αφαιρούμε την αίγλη

¹⁹⁶ Ο.π., σ. 334.

¹⁹⁷ Ο.π., σ. 348.

¹⁹⁸ Ο.π., σ. 349.

του περιθωρίου, της άλλης ματιάς, που ήταν ως τώρα η απαρέγκλιτη συνθήκη του λόγου σου, από δω και πέρα είσαι μία ποιήτρια, ένας θεσμός». ¹⁹⁹

Μια σειρά από άλλες της αμφισβητήσεις είναι οι εξής:

- «Το να είσαι λεσβία δεν μπορεί να είναι αμιγώς “προσωπική ζωή”». ²⁰⁰
- Η «αποδοχή της μη διεκδίκησης», η «συμφιλίωση με το βίωμα της ματαίωσης», ο συμβιβασμός δεν είναι αρνητικές έννοιες, αλλά χρήσιμες, απαραίτητες για την οικοδόμηση πολιτισμών και για την επιβίωση κάποιων κοινωνικών ομάδων. ²⁰¹
- Όπως συνήθως δεν επιμένουμε για μια σύνδεση ανάμεσα στην πατρότητα και στο ποιητικό έργο των ανδρών ποιητών, με τον ίδιο τρόπο δεν θα έπρεπε να αναζητούμε, παίρνοντας μια συνέντευξη από γυναίκα ποιήτρια τη σύνδεση ανάμεσα στη μητρότητα και το έργο της.
- Σχετικά με την ταυτότητα, «όλος αυτός ο αγώνας για την απόκτηση ταυτότητας, “δεν είμαι αυτό, είμαι το άλλο”, μειώνει τις δυνατότητες του γίνεσθαι. [...] Σημασία έχει η άρνηση του να είσαι κάτι που γνωρίζεις ότι δεν θέλεις να είσαι. Η έκφραση της άρνησης υπονοεί την απόρριψη της ταυτότητας και εγκαινιάζει μια διαδρομή με τους πιο απίθανους συνοδοιπόρους». ²⁰²

Οι δύο τρόποι αμφισβήτησης της ηγεμονίας, ο συνειδητός και ο μη συνειδητός, βρίσκονται σε αντινομική, αντιφατική σχέση μεταξύ τους στο μυθιστόρημα. Για τη Δημητρακάκη, ωστόσο, δεν πρέπει να «αφεθούμε στον γοητευτικό – πλην αδιέξοδο πολιτικά – λόγο περί αντιφάσεων που μας διαμορφώνουν, δήθεν, ανέκαθεν ως ψυχικά τοπία και τις οποίες οφείλουμε να υπομένουμε, να εκλογικεύουμε κατά το δυνατό, να κρίνουμε ως υπαίτιες για τις “παράλογες εξαιρέσεις”». ²⁰³ Αντιθέτως, τις αντιφάσεις θα πρέπει να τις θεωρούμε «συμπτώματα της δυσκολίας της απέκδυσης και του περάσματος σε μια νέα γλώσσα». ²⁰⁴ Η συνύπαρξη στην Κατίνα και τη Θαλασσία Ύλη τόσο συνειδητών όσο και μη συνειδητών αμφισβητήσεων συγκροτεί τη νομαδικότητα της υποκειμενικότητάς τους, καθώς επιχειρούν τη μετάβαση σε μια νέα, αποκομμένη από ηγεμονικούς λόγους, γλώσσα. Καθώς «το έργο της ηγεμονίας συνίσταται κυρίως στο να καθιστά εξαιρετικά δύσκολη αυτή τη μετάβαση, μια μετάβαση που υπόσχεται τη χαρά της ανακάλυψης και του

¹⁹⁹ Ο.π., σ. 360.

²⁰⁰ Ο.π., σ. 365.

²⁰¹ Ο.π., σ. 366-7.

²⁰² Ο.π., σ. 383.

²⁰³ Α. Δημητρακάκη, «Για τι πράγμα μιλάμε...», σ. 234.

²⁰⁴ Ο.π., σ. 234.

επαναπροσδιορισμού, αλλά που παράλληλα απαιτεί την απώλεια πραγμάτων που θεωρούνται δεδομένα, την αποξένωση από γνώριμα στοιχεία του εαυτού, την απόρριψη του οικείου πυρήνα του υποκειμένου, [δ]εν είναι δύσκολο να διαπιστώσουμε την υπαρξιακή δυσκολία του εγχειρήματος». ²⁰⁵ Η Κατίνα, αναγνωρίζοντας τη δυσκολία απέκδυσης και μετάβασης σε μία νέα γλώσσα, γράφει στον αδελφό της: «Φραγκίσκο, άκουσέ με προσεκτικά: δεν είμαι ευτυχισμένη εδώ. Ζω μέσα σε έντονο άγχος. Νομίζω ότι είναι υπαρξιακό». ²⁰⁶

Η αντινομικότητα του ποιητικού υποκειμένου «Θαλασσία Ύλη» στο *Μέσα σ' ένα κορίτσι σαν κι εσένα* αφηγηματοποιείται μέσω της σχέσης έργου τέχνης – δημιουργού. Από τη μια πλευρά το έργο της Θαλασσίας Ύλης με τη βράβευσή του σε ευρωπαϊκό επίπεδο απο-περιθωριοποιείται, εκτιμάται και αναγνωρίζεται ευρέως. Από την άλλη πλευρά η ποιήτρια αντιστέκεται σθεναρά στο να ενταχθεί στο κατασταστικά εντός του λογοτεχνικού συστήματος, αρνείται να αποκτήσει και η ίδια μια «θέση» στο κατεστημένο. Αρνείται όμως επίσης και να παραμείνει στη «θέση» της, περιθωριοποιημένη και μη αποδεχόμενη το βραβείο. Είναι σαν να αποδέχεται το βραβείο και να μην το αποδέχεται. Ο αφηγηματικός τρόπος με τον οποίο διαχειρίζεται η συγγραφέας την ένταση που δημιουργεί αυτή η παράδοξη σύζευξη είναι η απάλειψη από πλευράς της Θαλασσίας Ύλης του βιογραφικού της εαυτού, η μέριμνα για την εξαφάνιση κάθε βιογραφικού της ίχνους. Η εμπρόθετη αυτή δράση της αφηγηματικής ηρωίδας Θαλασσίας Ύλης αξιοποιείται στο μυθιστόρημα ως το κλειδί της αφηγηματικής του πλοκής, σύμφωνα με το οποίο αποκαλύπτεται στο τέλος ότι η γυναίκα αυτή είναι και μητέρα της Κατίνας. Η Κατίνα, με την ανακοίνωσή της στο διεθνές συνέδριο, εκθέτοντας τόσο την προσωπική της ιστορία όσο και την κριτική της σκέψη ενώπιον της διεθνούς ακαδημαϊκής κοινότητας, είναι αυτή που αναλαμβάνει, μετά το θάνατο της Θαλασσίας Ύλης και μητέρας της, να αποκαταστήσει τη βιογραφία της, να δημιουργήσει συνάψεις μεταξύ ιδιωτικού και δημόσιου, να αναμετρηθεί με την αντίφαση περιθωριοποίησης και απο-περιθωριοποίησης μιας γυναίκας, λεσβίας, με έκ-κεντρη καταγωγή από την περιφέρεια του ευρωπαϊκού νότου. Μετά το τέλος της ανακοίνωσης της Κατίνας μία κυρία την πλησίασε και της είπε: «Είμαι φιλόλογος. Παρά το ότι δεν κατάλαβα όλα τα σημεία της ομιλίας σας, δεν είμαι βέβαιη ότι πράξατε σωστά. Αν η Θαλασσία Ύλη επιθυμούσε να γνωστοποιήσει την ταυτότητά της, και πολύ περισσότερο τη ζωή της, θα το είχε κάνει η ίδια – δεν το νομίζετε;» [...] [Η Κατίνα]

²⁰⁵ Ο.π., σ. 232.

²⁰⁶ Α. Δημητρακάκη, *Μέσα σ' ένα κορίτσι...*, ό.π., σ. 74.

[τ]ην κοίταξ[ε] ψυχρά. Της είπ[ε] ότι αν και έχει λάθος, είναι αξιοθαύμαστο που έχει το θάρρος της γνώμης της».²⁰⁷

Έχοντας και η ίδια, αξιοθαύμαστα, το θάρρος της γνώμης της, η Κατίνα, σε μία νομαδική, συνοριακή σχέση με την ακαδημαϊκή κοινότητα, τόσο μέσα, δηλαδή, όσο και έξω από αυτήν, μιλά ως «νέο κοινωνικό υποκείμενο», ως queer υποκείμενο που επιχειρεί το πέρασμα σε μία νέα γλώσσα: ενσωματώνει τη φεμινιστική μεθοδολογία της συνύφανσης του κειμένου με την προσωπική συνθήκη του γράφοντος υποκειμένου και, ως «πολύγλωσση νομάδα», τόσο με τον επιστολικό και ημερολογιακό λόγο, όσο και με το επιστημονικό κείμενο και τις μεταφράσεις των συνεντεύξεων της ποιήτριας, απεκδύεται ετοιμοπαράδοτες ταυτότητες και σχήματα βίου και εκτίθεται στην ενδεχομενικότητα.

4.2 *Τίνα, η ιστορία μιας ευθυγράμμισης*

Η Τίνα, μία πανεπιστημιακός σαράντα τεσσάρων ετών, χωρισμένη με δύο ενήλικα παιδιά που ζουν με τον πατέρα τους στη Θεσσαλονίκη, έχει πάρει την απόφαση να αυτοκτονήσει. Βιώνει «ξενότητα», «απόσχιση», «ρήξη με την πρόθεση ζωής». Η πλοκή του μυθιστορήματος εκτυλίσσεται γύρω από το εάν τελικά θα πραγματοποιήσει ή όχι την απόφασή της. Ενώ αντεπεξέρχεται στο ανταγωνιστικό ακαδημαϊκό περιβάλλον, έχοντας μια εργασιακή σχέση με το ελληνικό πανεπιστήμιο και μια κινητικότητα προς ξένα πανεπιστήμια για να προσφέρει σεμιναριακές διαλέξεις, παρόλ' αυτά δεν φαίνεται να απολαμβάνει ένα άνετο βιοτικό επίπεδο, καθώς δεν έχει τα χρήματα, για παράδειγμα, να επισκευάσει το διαμέρισμα στο οποίο μένει. Η Τίνα εργασιακά φαίνεται να βιώνει τη συνθήκη του πρεκαριάτου. Οι «συνθήκες» για την Τίνα παίζουν καθοριστικό ρόλο. Από τις «ψυχαναλιζουσες μεθοδολογίες» στις οποίες εντρυφούσε στα πρώτα επιτυχημένα άρθρα της περί της «πολλαπλότητας των εαυτών και του μεταξύ τους ανταγωνισμού», την ανάγκασε «η κοινωνική πραγματικότητα να στραφεί στα γεωπολιτικά και οικονομικά πεπραγμένα».²⁰⁸ Θα ήθελε λοιπόν η απόφασή της να αυτοκτονήσει να ερμηνευτεί «ως μια ύστατη [υλική] πράξη διαμαρτυρίας [...] που αν έλαβε τη μορφή της αυτοκαταστροφής ήταν επειδή δεν υπήρχε η δυνατότητα να λάβει κάποια άλλη μορφή».²⁰⁹ Αντίθετα, οι πιο στενοί φίλοι

²⁰⁷ Ο.π., σ. 318.

²⁰⁸ Αντζελα Δημητρακάκη, *Τίνα, η ιστορία μιας ευθυγράμμισης*, Αθήνα, Εστία, 2019, σ. 34.

²⁰⁹ Ο.π., σ. 23.

και φίλες της ερμήνευσαν την σκέψη της για αυτοκτονία, όταν τη συζήτησε μαζί τους, ως «προβλήματα του Πρώτου Κόσμου», «κρίση της μέσης ηλικίας» ή «υπαρξιακή αλαζονεία», συστήνοντάς της ψυχίατρο.

Κομβικό ρόλο στη ζωή αλλά και στην επικείμενη αυτοκτονία της Τίνας φαίνεται να παίζει η σχέση της με την Κρήνη, ένα τρανς κορίτσι, το οποίο στην ηλικία των δεκαπέντε ετών σκοτώθηκε από πέτρα στο κεφάλι που της πέταξε πιθανόν κάποιο άλλο παιδί. Ενδεχομένως η πέτρα να προοριζόταν για την συνομήλική της, τότε, Τίνα, που βρισκόταν δίπλα στην Κρήνη εκείνη τη στιγμή, καθώς η Τίνα ήταν εκείνη που προκαλούσε αντιδικίες και αντιπαραθέσεις στο σχολείο. Το τι πραγματικά συνέβη παραμένει αφηγηματικά ακαθόριστο, καθώς τη σκηνή αυτή περιγράφει η Τίνα σε ένα αποχαιρετιστήριο γράμμα στους γονείς της, το οποίο όμως αποδομεί στη συνέχεια ως ψέμα.

Το πένθος της Τίνας για την Κρήνη είναι αβίωτο, καθώς η υποκειμενοποίηση της Κρήνης ως άτομο τρανς παρέμεινε εν κρυπτώ, στάθηκε αδύνατο να βιωθεί άρα και να πενθηθεί. Τόσο η τρανς συνθήκη της Κρήνης, όσο και το διπλό πένθος της Τίνας για τον θάνατο της φίλης, αλλά και της τρανς ταυτότητάς της, εξορίστηκαν στο πεδίο του ακατονόμαστου και του αβίωτου. Μεταξύ της Τίνας και της Κρήνης συγκροτείται μια ακατάλυτη συνάφεια, καθώς η Τίνα είναι η μόνη που αναγνωρίζει την Κρήνη με τον τρόπο που η ίδια αυτοπροσδιοριζόταν. Η απώλεια της Κρήνης αποτέλεσε ιδρυτική συνθήκη της συγκρότησης της Τίνας ως υποκειμένου, αφού είναι μέσω της εσωτερίκευσης του χαμένου αντικειμένου - της Κρήνης – και της ταύτισης μαζί του, που η Τίνα υφίσταται ως υποκείμενο. «Σε τακτά χρονικά διαστήματα, κατατρώνει την Τίνα η υποψία ότι από τα δεκαπέντε της ζει σε μόνιμο ψυχωσικό επεισόδιο και η ζωή της δεν είναι παρά μια πρωτοποριακή αγωγή για την αντιμετώπισή του. Αν έγραφε την αυτοβιογραφία της [...] εκεί θα έριχνε το βάρος. *Κρήνη*, λέει από μέσα της, *δεν αντέχω το σκίσιμο*».²¹⁰

Η αναπαράσταση της τρανς υποκειμενικότητας στο μυθιστόρημα γίνεται πέραν της κατονομασμένης ταυτότητας. Στο τρίτο από τα δεκατέσσερα κεφάλαια του βιβλίου εμφανίζεται για πρώτη φορά η Κρήνη μέσω της αφήγησης του θανάτου της. Σχετικά με την τρανς ταυτότητα καταγράφονται στο ίδιο κεφάλαιο αφηγηματικά αποτυπώματα, όπως: «ένας λόγος για τον οποίο η [Τίνα] προσέχει [...] μετά μανίας τη σιλουέτα της υπήρξε η επιθυμία να φοράει τα σουτιέν και τις μπλούζες της έφηβης νεκρής [...] ειδικά τα σουτιέν, γιατί η Κρήνη τα φορούσε μόνο όταν ήταν

²¹⁰ Ο.π., σ. 38.

οι δυο τους».²¹¹ Ένα από τα «κειμήλια» που κρατούσε η Τίνα από την Κρήνη ήταν ένας μισομουτζουρωμένος έλεγχος της τρίτης γυμνασίου, καθώς «η Κρήνη μουτζούρωνε συστηματικά κάθε επίσημο έγγραφο που αφορούσε το άτομό της».²¹² Κι ενώ η Τίνα μετά το θάνατο της Κρήνης συνέχισε να μεγαλώνει και να «διευρύνεται», «η Κρήνη πέθανε με στήθος πλάκα και αγορίστικους γοφούς».²¹³ Πολλά κεφάλαια αργότερα, και ενώ η απουσία της Κρήνης διατρέχει σταθερά την αφήγηση, στο τέλος του προτελευταίου κεφαλαίου, όταν η Τίνα συνομιλεί με τη μητέρα της για τον θάνατο της Κρήνης και τη ρωτάει πώς ήταν η κηδεία, αφού η ίδια δεν είχε καταφέρει να πάει γιατί είχε λιποθυμίσει, η μητέρα απαντά: «Τι να το κάνεις τώρα το πώς ήταν η κηδεία; Δράμα ήταν. Σημασία έχει ότι έγινε. Χάθηκε το παλληκάρι». Μέσω αυτής της φράσης αποκαλύπτεται το φύλο που αποδόθηκε στην Κρήνη κατά τη γέννηση και που η ίδια θέλησε να αλλάξει, έχοντας το «δεκαπεντάχρονο αγόρι» που αντιστοιχούσε σε αυτό «για κυρίαρχο και ορκισμένο εχθρό».²¹⁴

Με τον τρόπο που περιγράφηκε παραπάνω αναπαρίσταται η τρανς ταυτότητα της Κρήνης στο μυθιστόρημα. Τα αφηγηματικά ίχνη του τρίτου κεφαλαίου νοηματοδοτούνται και ταυτοποιούνται προς το τέλος του έργου μέσα στη ροή της αφήγησης. Η ίδια η συγγραφέας, επισημαίνοντας τη σημασία του ζητήματος του πώς μιλάμε «με» αντί «για» τα αποκλεισμένα υποκείμενα, τα οποία πληθαίνουν στην εποχή μας, επισημαίνει: «Στο τελευταίο μου μυθιστόρημα, το *TINA*, η ιστορία μιας ευθυγράμμισης, υπάρχει μια τρανς υποκειμενικότητα έφηβη ως κλειδί της ζωής της ηρωίδας και της αποτυχίας της, και προσπάθησα να το κάνω χωρίς κατηγοριοποίηση, χωρίς το όνομα, γιατί για μένα, έστω, οι τρανς άνθρωποι είναι μέρος της ζωής, δεν χρειάζεται κάθε φορά να μπαίνει η ταυτότητα, ήθελα να μιλήσω μέσα στη ροή, σε ένα “as if” το οποίο όμως να σέβεται την απόστασή μου από την εμπειρία των συνανθρώπων μου, να μην την οικειοποιείται αλλά ούτε να αρνείται την σημαντικότητά της και την ύπαρξή τους».²¹⁵

Σύμφωνα με τα παραπάνω η Τίνα τελεί υπό συνθήκες οδύνης, κρίσης, απώλειας και πένθους. Είναι ένα υποκείμενο σε κρίση. Την κρίση όμως υπό την οποία τελεί αρνείται να τη

²¹¹ Ο.π., σ. 36.

²¹² Ο.π., σ. 39.

²¹³ Ο.π., σ. 40.

²¹⁴ Ο.π., σ. 166.

²¹⁵ Α. Δημητρακάκη, ιδιωτική συνέντευξη, ό.π. Στην ίδια συνέντευξη η συγγραφέας αναφέρεται στο πολύ επιδραστικό για την ίδια δοκίμιο της Linda Alcoff, «The Problem of Speaking for Others», *Cultural Critique*, Χειμώνας 1991-92, σ. 5-32, όπου εξετάζεται εμβριθώς το ζήτημα του να μιλάει κάποιος για άλλα υποκείμενα, λιγότερο προνομιούχα, αποκλεισμένα, που δεν μπορούν να μιλήσουν. Καθώς μια αναπαράσταση των άλλων είναι πάντα διαμεσολαβημένη, όπως υποστηρίζει η L. Alcoff, ενέχει τον κίνδυνο, αντί για την υποτιθέμενη ενδυνάμωση των λιγότερο προνομιούχων, να προκαλέσει περαιτέρω καταπίεση και αποσιώπησή τους προς όφελος του πιο προνομιούχου ομιλητή, αλλά και παραποίηση της εμπειρίας τους.

θεωρήσει ατομική – ψυχολογική, απότοκο μιας ιδιωτικής, προσωπικής παθολογίας. Αντίθετα, όσο κι αν είναι η μόνη από τα πρόσωπα του μυθιστορήματος που μεταβολίζει την κρίση σε απόφαση αφανισμού (αυτοκτονία) και όσο κι αν υπάρχουν στιγμές που αμφιταλαντεύεται αν οι αυτοκτονικές της τάσεις οφείλονται σε ψυχικό νόσημα, η Τίνα υποστηρίζει ότι βρίσκεται σε κρίση ως φορέας της ιστορικής της στιγμής. Η αδιέξοδη κατάσταση στην οποία έχει περιέλθει φαίνεται να είναι συμπτωματική ενός *Zeitgeist*. Αφηγηματικά η απο-ψυχολογικοποίηση της κρίσης της Τίνας και η στρέψη του αναγνωστικού βλέμματος στο *Zeitgeist* πραγματοποιείται με την ταύτιση του ονόματος της ηρωίδας με το διαβόητο ακρωνύμιο του δόγματος του νεοφιλελευθερισμού TINA - There Is No Alternative και με τον λόγο της ίδιας της Τίνας, που εξαίρει σε κάθε ευκαιρία τη σημασία των «συνθηκών» ως προβλήματα προς επίλυση που αφυπνίζουν, καλούν σε δράση, βγάζουν από την αδράνεια και τον εφησυχασμό. Η ζωή της Τίνας «υπήρξε το ανάποδο της [φεμινιστικής] ανακάλυψης ότι το προσωπικό είναι πολιτικό. Στην περίπτωση της, καθετί πολιτικό κατέληγε προσωπικό»,²¹⁶ με την αντιστροφή αυτή να σηματοδοτεί μια μεταφεμινιστική συνθήκη.

Η απόσυρση της ηρωίδας μέσω της επικείμενης αυτοκτονίας της δεν υποδηλώνει φυγή ή παραίτηση, αλλά διαμαρτυρία, άρνηση, ρήξη. Η ψυχική αποστασιοποίηση δεν της συμβαίνει, την προκαλεί μέσω της εμπρόθετης δράσης της. Η πρώτη φράση της διάλεξης που δίνει σε ένα σουηδικό πανεπιστήμιο είναι «εντελώς αντιπαιδαγωγική: “Δεν θα μπορέσετε να κατανοήσετε τα όσα θα σας πω”. Θα συμπληρώνει επεξηγηματικά, με την ίδια σκληρή φωνή [...] “Ούτε κι εγώ κατανοώ αυτά που θα πω. Έχω κοινωνικοποιηθεί με τους ίδιους όρους εξατομικευμένης εμπειρίας όπως κι εσείς”».²¹⁷ Καταφεύγει στον ψυχίατρο, κυρίως υπό την πειστική προτροπή των φίλων της, για να ανακουφιστεί από το *αποτέλεσμα* που της προκαλεί το αδιέξοδο στο οποίο έχει βρεθεί, παρά για να αναζητήσει κάποια υποτιθέμενη ψυχολογική αιτία.

Το μυθιστόρημα λοιπόν αποτρέπει την αναγνωστική πρόσληψη της κατάστασης της Τίνας με όρους ψυχολογικούς. Σύμφωνα με τη συγγραφέα «η ψυχολογία και η ψυχανάλυση εφευρέθηκαν επί καπιταλισμού, συνόδευσαν, με διαφορετικό τρόπο την καπιταλιστική νεωτερικότητα κατά την βιομηχανοποίηση. [...] Αυτό που νοείται ευρύτερα ως ψυχολογία συνόδευσε και κατέστησε το προσωπικό ως εξατομικευμένο, ήταν βαθιά gendered, απέκρυψε (με εξαιρέσεις) το ταξικό στοιχείο, και την φυλετική διάκριση. Τρέφω μεγάλο σκεπτικισμό για την συνεχή ιατρικοποίηση συμπεριφορών, και για το πόσες περιπτώσεις κατάθλιψης έχουν στην

²¹⁶ Α. Δημητρακάκη, *Τίνα...*, σ. 160.

²¹⁷ Αντζελα Δημητρακάκη, *Τίνα, η ιστορία μιας ευθυγράμμισης*, Αθήνα, Εστία, 2019, σ. 17.

πραγματικότητα χημική βάση και όχι εξωγενή αίτια. [...] κρατάω πολύ μικρό καλάθι για την διαχείριση επί της ουσίας ενός κοινωνικού χώρου καταπιεστικών ανισοτήτων και αποκλεισμών με επιστήμες που ουσιαστικά επιβάλλουν το δόγμα της ‘ατομικής ευθύνης’. Ως άνθρωποι πλαθόμαστε μέσα στις συνθήκες τις εποχής μας, και η πλειονότητα δεν αντιλαμβάνεται καν την ιδεολογική ηγεμονία μέσα στην οποία στήνεται η υποκειμενικότητα, γιατί τους έχουν στερήσει τα εργαλεία κριτικής πρόσληψης του ίδιου τους του εαυτού».²¹⁸

Εκτός από τη θεματοποίηση του αδιεξόδου, στο μυθιστόρημα δημιουργείται ένας ρυθμός γραμματικής επιτέλεσης του αδιεξόδου ως εξής: Από τα δεκατέσσερα κεφάλαια του βιβλίου, εκτός από το τελευταίο, που κλείνει με την αυτοκτονία της Τίνας, κάθε ένα κεφάλαιο κλείνει αφηγούμενο σε μέλλοντα χρόνο τα τεκταινόμενα στο τέλος της ημέρας, αφού προηγηθεί μία φράση όπως: «Τα πράγματα θα εξελιχθούν ως εξής:», ή «Και η ημέρα θα κλείσει ως εξής:», ή «Κι αφού δει ότι είναι δέκα το βράδυ, θα κάνει τις υπόλοιπες ώρες να περάσουν ως εξής:». Ο μέλλον σταθερά στο κλείσιμο κάθε κεφαλαίου και χωρίς καμία εξαίρεση, παραπέμπει, μέσω της γραμματικής, στην απουσία δυνατότητας για ανατροπή, στην έλλειψη εναλλακτικής. Η Τίνα υποκύπτει στο δόγμα ΤΙΝΑ και δίνει η ίδια ένα τέλος σε αυτό με την αυτοκτονία της. Κάθε κεφάλαιο επιτελεί γραμματικά – με την αφήγηση σε μελλοντικό χρόνο – το ότι δεν υπάρχει εναλλακτική στην έκβαση της μέρας.²¹⁹

Συμπερασματικά, η μεταφεμινιστική συνθήκη εγγράφεται στο μυθιστόρημα με δύο, κυρίως, τρόπους. Ο πρώτος είναι η διαχείριση της έμφυλης - τρανς συνθήκης «μέσα στη ροή» της αφήγησης, μην κατονομάζοντας και μην κατηγοριοποιώντας την έμφυλη ταυτότητα και ο δεύτερος πληροφορείται από την επιστημολογία του μαύρου φεμινισμού, στοιχεία της οποίας αναλύσαμε στο δεύτερο κεφάλαιο: τον πρωτεύοντα ρόλο που παίζουν στη συγκρότηση του υποκειμένου οι ιστορικοκοινωνικές συνθήκες, μέσω της συνύφανσης των ανισοτήτων - έμφυλων, φυλετικών, ταξικών - μεταξύ τους. Το μυθιστόρημα *Τίνα* αντιστρέφει τη φεμινιστική επιστημολογία «το προσωπικό είναι πολιτικό» αναδεικνύοντας το πώς το πολιτικό εκβάλλει στο προσωπικό και συγκροτεί υποκείμενα, πώς η ιστορική στιγμή υφαρπάζει την προσωπική ζωή.

²¹⁸ Α. Δημητρακάκη, ιδιωτική συνέντευξη, ό.π.

²¹⁹ Από την άλλη πλευρά όμως, μία δημιουργική αφηγηματική αντίφαση προκαλείται από το γεγονός ότι ο μέλλον στην αφήγηση λειτουργεί ενδεχομενικά και διφωνικά: ως επιβεβαίωση για την έκβαση των τεκταινόμενων έτσι ακριβώς όπως υποδεικνύει η αφήγηση, αλλά και ως ενδεχόμενο να μην έγιναν έτσι. Με άλλα λόγια γραμμένη στον μέλλοντα η αφήγηση υποδεικνύει ότι τα πράγματα μπορεί πράγματι να έγιναν έτσι, μπορεί όμως και να μην έγιναν.

5. Bernardine Evaristo: Υβριδικές Μεταποικιακές Υποκειμενικότητες

Το μυθιστόρημα της Bernardine Evaristo *Κορίτσι, γυναίκα, άλλο* (2019) απαρτίζεται από ιστορίες μεταποικιακότητας (postcoloniality) και συγκεκριμένα από ιστορίες που αφορούν μεταναστευτικές εμπειρίες απο-αποικιοποιημένων υποκειμένων πρώτης, δεύτερης και τρίτης γενιάς στο μητροπολιτικό Λονδίνο με καταγωγή από τις πρώην κτήσεις της βρετανικής αυτοκρατορίας στην Αφρική και τις Δυτικές Ινδίες.

Οι αφηγήσεις της Evaristo λειτουργούν προς την κατεύθυνση της εκ-κέντρωσης των αυτο-αναπαραστάσεων της «δυτικής νεωτερικότητας». Στον αντίποδα, δηλαδή, του ανδρικού λευκού ετεροφυλόφιλου αστικού υποκειμένου της πρώην βρετανικής αυτοκρατορίας ως θεμελιώδους οικουμενικού φορέα της δυτικής νεωτερικότητας, η Evaristo εξιστορεί εμπειρίες δώδεκα μαύρων Βρετανίδων γυναικών ευρύτατης ποικιλομορφίας όσον αφορά τις φυλετικές διασταυρώσεις, την τάξη, τα επαγγέλματα, την ηλικία, τη θρησκεία, το φύλο και τη σεξουαλικότητα: το ένα τρίτο από αυτές ανήκουν στο queer φάσμα, επαγγελματικά άλλες είναι εργάτριες, άλλες καλλιτέχνιδες, άλλες τραπεζικά στελέχη, ενώ ηλικιακά καλύπτουν όλο το φάσμα, από τη μη δυαδική έφηβη που αναζητά τον σεξουαλικό της προσανατολισμό έως την ενενηνταριάχρονη προγιαγιά της που δεν έχει φύγει ποτέ από τη φάρμα της. Στον αφηγηματικό κόσμο της Evaristo η ετερότητα μετατρέπεται σε «κανονικότητα».

Ο βασικός κορμός του μυθιστορήματος αποτελείται από τέσσερα κεφάλαια με τρία υποκεφάλαια το καθένα, οι τίτλοι των οποίων είναι γυναικεία ονόματα και καθένα από τα οποία παρακολουθεί τη ζωή μιας από τις δώδεκα γυναίκες: Άμα, Γιάζ, Ντόμινικ, Κάρολ, Μπούμι, ΛαΤίσα, Σέρλι, Γουίνσομ, Πενέλοπι, Μέγκαν/Μόργκαν, Χάτι, Γκρέις. Οι ιστορίες των δώδεκα προσώπων διαπλέκονται αριστοτεχνικά μεταξύ τους μέσω συγγενικών ή επαγγελματικών σχέσεων.

Η Evaristo, λοιπόν, από την οπτική γωνία των παρυφών του λεγόμενου «Πρώτου Κόσμου» αναπαριστά μεταποικιακά υποκείμενα που, παρότι βρίσκονται εντός της παγκοσμιοποιημένης καπιταλιστικής ανισότητας και των φυλετικών, έμφυλων και ταξικών διακρίσεων, υποκειμενοποιούνται μέσω μιας εμπρόθετης δράσης που κατορθώνει να εξαντλεί τα περιθώρια για κοινωνική κινητικότητα και απο-περιθωριοποίηση. Παρά τη δυσκολία της αρχικής τους συνθήκης και τη μεταιχμιακή τους θέση στο κατώφλι του παρία, τα «παράξενα» υποκείμενα της Evaristo προβάλλουν την αξίωση για αυτονομία, ζωή και συνανήκειν.

Η Κάρολ, που έμενε σε ένα εργατικό συγκρότημα στο Πέκαμ,²²⁰ υπέστη έναν ομαδικό βιασμό στην ηλικία των δεκατριών ετών, δεν το είπε ποτέ σε κανέναν, σταμάτησε να πηγαίνει στο σχολείο, παρότι πριν το συμβάν είχε εξαιρετικές επιδόσεις,

«μέχρι που²²¹

μια μέρα

ήταν σαν να ξύπνησε από ένα κακό όνειρο, και κοίταξε τους τσιμεντένιους διαδρόμους του συγκροτήματός της στην υποβαθμισμένη περιοχή της στην επέτειο του γεγονότος

παρατήρησε τις φίλες της [...]

τη Λατίσα, που θεωρούσε ότι το διάβασμα ήταν για βλαμμένους, μάγκα μου, για βλαμμένους

την Κλόι που είχε μια παράλληλη απασχόληση στο σχολείο ως προμηθεύτρια έκστασι

τη Λόρεν, που την ενδιέφερε μόνο το επόμενο πήδημα [...]

είδε το μέλλον τους και το δικό της, ανήλικες μητέρες να σπρώχνουν καροτσάκια, να σπρώχνουν ωρολογιακές βόμβες χωρίς πατέρα [...]

όχι εγώ, όχι εγώ, όχι εγώ, είπε, θα πετάξω πάνω και πέρα

θα φύγω από ελεεινές κακοπληρωμένες δουλειές [...]

θα φύγω από το να μεγαλώσω τα παιδιά μου μόνη μου

θα φύγω από το να μην μπορώ ποτέ να αποκτήσω δικό μου σπίτι, σαν τη μαμά

ή να μην μπορώ να πηγαίνω τα παιδιά μου διακοπές [...] σαν τη μαμά [...]»²²²

Η Κάρολ, παραμερίζοντας (ή υπερβαίνοντας) το τραύμα, διοχέτευσε όλη της την εμπρόθετη δράση στο να σπουδάσει μαθηματικά στην Οξφόρδη, να γίνει στέλεχος και στη συνέχεια αντιπρόεδρος σε τράπεζα και να παντρευτεί έναν λευκό Άγγλο αριστοκράτη.

Η Μπούμι, η μητέρα της Κάρολ, μεγάλωνε μόνη της την Κάρολ μετά το θάνατο του άντρα της, Ογκάστιν. Ο Ογκάστιν είχε κάνει διδακτορικό στα οικονομικά στο πανεπιστήμιο του Ιμπαντάν στη Νιγηρία και η Μπούμι είχε σπουδάσει μαθηματικά στο ίδιο πανεπιστήμιο. Όταν παντρεύτηκαν, προκειμένου να βρουν μια δουλειά που να ταιριάζει στις σπουδές τους, μετανάστευσαν στην Αγγλία, όπου όμως ο Ογκάστιν έγινε ταξιτζής και η Μπούμι καθαρίστρια, καθώς δεν είχαν φανταστεί ότι «τ[α] πτυχί[α] τ[ους] με άριστα από μια τριτοκοσμική χώρα δεν θα είχ[αν] καμία αξία στην καινούρια τ[ους] χώρα».²²³ Μετά το θάνατο του Ογκάστιν από έμφραγμα, η Μπούμι για να καταφέρει να μεγαλώσει μόνη της το παιδί της αποφάσισε να ιδρύσει δική της

²²⁰ Peckham: Φτωχική εργατική περιοχή, με πολλούς μετανάστες απ' όλο τον κόσμο.

²²¹ Σε όλα τα παραθέματα ακολουθείται η ελληνική μετάφραση της έκδοσης Bernardine Evaristo, *Κορίτσι, Γυναίκα, Άλλο*, Αθήνα, Gutenberg, 2020 με παράθεση του αγγλικού πρωτότυπου σε υποσημείωση όταν αυτό κρίνεται απαραίτητο.

²²² Bernardine Evaristo, *Κορίτσι, Γυναίκα, Άλλο*, Αθήνα, Gutenberg, 2020, σ. 195-7.

²²³ *Ο.π.*, σ. 251.

εταιρεία καθαρισμού. Καθώς όλοι της οι γνωστοί ζούσαν μεροδούλι μεροφάι ζήτησε δάνειο από τον πάστορα της ενορίας της. Τη μέρα που συναντήθηκε με τον πάστορα για το δάνειο

«τον άφησε να τη γδύσει με τα άπληστα χέρια του [...]

τον άφησε να χαϊδέψει με έξαψη τα ελευθερωμένα στήθη της μεγέθους C - σαν να ήταν Χριστούγεννα τον άφησε να κατεβάσει τη δαντελωτή καινούρια κιλότα της (δέκα στην τιμή μίας)

[...]

η Μπούμι χαμογέλασε σεμνά στον πάστορα όταν επιτεύχθηκε ο σκοπός του και συμμαζεύτηκε γρήγορα

τυλίχτηκε και πάλι στο μπλε και μοβ φόρεμά της κι έδεσε πάλι το τουρμπάνι της ενώ εκείνος ανέβαζε πάλι το φερμουάρ του και έδενε πάλι τη ζώνη του

τώρα ήταν μια επιχειρηματίας

αυτή ήταν η πρώτη της συναλλαγή

[...]

δεν θα έλεγε ποτέ σε κανέναν πόσο χαμηλά είχε πέσει για να ανυψώσει τον εαυτό της και την κόρη της»²²⁴

[...]

«όταν πια η Κάρολ ξεκίνησε την τραπεζική της καριέρα στο Σίτι, η Μπούμι είχε δεκαμελές προσωπικό»²²⁵

Η μητέρα της Μπούμι έφυγε από το Οπόλο στο Δέλτα του Νίγηρα, όταν ο άντρας της ανατινάχθηκε ενώ διύλιζε ντίτζελ παράνομα.

«το να παράγει ντίτζελ από πετρέλαιο που ήταν μόνο δυο βαρέλια μακριά από μια ακάλυπτη φωτιά ήταν επικίνδυνο

ολόκληρο το Δέλτα το ήξερε, όμως πώς αλλιώς να επιβιώσει κανείς σ' εκείνο το ρημαγμένο μέρος όπου τα τεράστια γεωτρύπανα των εταιρειών πετρελαίου ρουφάνε εκατομμύρια βαρέλια πετρέλαιο από χιλιάδες μέτρα μες στη γη για να προμηθεύσουν πολύτιμη ενέργεια στον υπόλοιπο πλανήτη

ενώ η χώρα που το παράγει απλώς σαπίζει»²²⁶

Επέστρεψε μαζί με την Μπούμι στο πατρικό της, μέσω μιας ατελείωτης διαδρομής μέσα από το δάσος. Όταν ο πατέρας της τις πληροφόρησε ότι θα πάντρευε την Μπούμι όταν θα έμπαινε στην εφηβεία γιατί χρειαζόταν τα λεφτά της προίκας, έφυγαν, η Μπούμι με τη μητέρα της, για το Λάγος. Η μητέρα βρήκε δουλειά, ως η μοναδική γυναίκα, σε ένα εργοστάσιο, μέχρι που σκοτώθηκε σε εργατικό ατύχημα όταν η Μπούμι ήταν δεκαπέντε ετών. Η Μπούμι κατέφυγε στην οικογένεια μιας μακρινής θείας, όπου φρόντιζε το σπίτι και τα παιδιά, με αντάλλαγμα στέγη και μόρφωση.

²²⁴ Ο.π., σ. 259-60.

²²⁵ Ο.π., σ. 264.

²²⁶ Ο.π., σ. 240.

Σπούδασε μαθηματικά στο Πανεπιστήμιο του Ιμπαντάν, όπου γνώρισε τον μέλλοντα σύζυγό της, τον Ογκάστιν.

Η Evaristo, μέσω διαγενεακών αφηγήσεων όπως η παραπάνω ιστορικοποιεί τις εμπειρίες που αποκομίζουν οι ηρωίδες της τόσο από την αποικιοκρατία όσο και από την απο-αποικιοποίηση. Οι εκτοπισμοί, η διεθνικότητα και οι τρόποι με τους οποίους δημιουργήθηκε η μητροπολιτική φιλελεύθερη πολυπολιτισμικότητα ενσωματώνονται στις ιστορίες των ηρωίδων. Καθίσταται έτσι φανερή η σχέση του παρόντος με την αποικιοκρατία, οι συνέχειες δηλαδή της αποικιοκρατίας μέσα στην μεταποικιακή συνθήκη. Η μεταποικιακότητα στο έργο της Evaristo δεν αφορά μια περαιωμένη ιστορικότητα, ένα «έπειτα από» την αποικιοκρατία, αλλά αφορά την ιστορικοποίηση της νεωτερικότητας, διατηρεί το αρχείο της αποικιοκρατίας ανοιχτό. Είναι μια σπουδή μέσα από ιστορίες προσώπων του τι «έρχεται μετά» από την ιστορική κατάρρευση της αποικιοκρατίας και ένας αφηγηματικός αναστοχασμός αυτού του «μετά».

Τα μεταποικιακά υποκείμενα της Evaristo συγκροτούνται αφηγηματικά με τέτοιον τρόπο, ώστε να μπορούν να διαχειρίζονται συνειδητά τις συνθήκες πολυπολιτισμικότητας στις οποίες βρίσκονται και τις δυνατότητες αυτοπροσδιορισμού και γνώσης που αυτές τους προσφέρουν. Ο αναστοχασμός πάνω στην ίδια τους τη θέση με εργαλείο τη φεμινιστική και μεταποικιακή γνώση που τους είναι διαθέσιμη στο μητροπολιτικό Λονδίνο αποτελεί κομμάτι της ταυτότητάς τους. Έτσι η Ντόμινικ, η οποία

«είχε γεννηθεί στην περιοχή του Αγίου Παύλου στο Μπρίστολ από μητέρα από την Γουιάνα με ρίζες στην Αφρική, τη Σεσίλια, που είχε ανακαλύψει ότι οι πρόγονοί της ήταν σκλάβοι και πατέρα από την Γουιάνα, ινδικής καταγωγής, τον Γουίντλι, που οι δικοί του πρόγονοι ήταν δουλοπάροικοι από την Καλκούτα»²²⁷
και η οποία

«ένιωσε τις σεξουαλικές της προτιμήσεις όταν ήταν ακόμη έφηβη», [...]

στα δεκάξι, φιλοδοξώντας να γίνει ηθοποιός, ξεκίνησε για το Λονδίνο όπου οι άνθρωποι διακήρυσσαν περήφανα τη σεξουαλική τους ταυτότητα με κονκάρδες»²²⁸

Στο Λονδίνο λοιπόν η Ντόμινικ

«βάλθηκε να μορφωθεί σε θέματα ιστορίας των μαύρων, πολιτισμού, πολιτικής, φεμινισμού [...]

μπήκε στο Sisterwrite, το φεμινιστικό ριζοσπαστικό βιβλιοπωλείο στο Ίστλινγκτον, όπου όλες ανεξαιρέτως οι συγγραφείς όλων ανεξαιρέτως των βιβλίων ήταν γυναίκες και χάζευε τα βιβλία ώρες

²²⁷ Ο.π., σ. 26.

²²⁸ Ο.π., σ. 26.

ολόκληρες· δεν είχε λεφτά να αγοράσει οτιδήποτε και διάβασε ολόκληρο το *Home Girls: A Black Feminist Anthology* σε εβδομαδιαίες συνέχειες, όρθια»²²⁹

Αντίστοιχα, οι δεκαεννιάχρονες φίλες Γιάζ και Κόρτνεϊ, εκ των οποίων η πρώτη είναι μαύρη και σπουδάζει Αγγλική Φιλολογία και η δεύτερη λευκή και σπουδάζει Αμερικανικά Θέματα, προτιμώντας να «γεμίζουν» το μυαλό τ[ους] με πράγματα που θα τ[ις] βοηθήσουν να τα βγάλ[ουν] πέρα στη ζωή τ[ους]»²³⁰ συζητούν, «μια Δευτέρα πρωί [...] μετά το πανεπιστημιακό τους μάθημα “Φύλο, Φυλή και Τάξη”» περί προνομίων και ενσωματώνουν στη συζήτησή τους θέματα διαπλοκής φυλής και τάξης:

«ο κόσμος δεν θα σε βλέπει πια σαν άλλη μια γυναίκα, αλλά ως λευκή που κάνει παρέα με καφετιές, και θα χάσεις κάποια από τα προνόμιά σου, αλλά και πάλι θα έπρεπε να το σκεφτείς λίγο περισσότερο, έχεις πάρει χαμπάρι πόσο προνομιούχα είσαι, μωρό μου;»²³¹

η Κόρτνεϊ απάντησε ότι μια και η Γιάζ είναι κόρη καθηγητή και μιας διάσημης σκηνοθέτιδας, σίγουρα δεν είναι μη προνομιούχα, ενώ εκείνη, η Κόρτνεϊ, προέρχεται από ένα πραγματικά φτωχό περιβάλλον όπου θεωρείται φυσικό να εργάζεσαι σε εργοστάσιο στα δεκάξι και να κάνεις το πρώτο σου παιδί ως ανύπαντρη μητέρα στα δεκαεφτά [...]

να, αλλά είμαι μαύρη, Κορτς, κι αυτό με κάνει πιο καταπιεσμένη από οποιαδήποτε που δεν είναι, εκτός από τη Γουόρις που είναι η πιο καταπιεσμένη απ’ όλες (αλλά μην της το πεις αυτό)

σε πέντε κατηγορίες: μαύρη, μουσουλμάνα, γυναίκα, φτωχή, με χιτζάμπ

είναι η μόνη που η Γιάζ δεν μπορεί να τη ρωτήσει αν έχει πάρει χαμπάρι πόσο προνομιούχα είναι

η Κόρτνεϊ απάντησε ότι η Ροξάν Γκεί είχε προειδοποιήσει να μην παραβγαίνουν στο ποιος έχει τα περισσότερα προνόμια και στο *Bad Feminism*²³² έγραψε ότι το πρόνομιο είναι σχετικό και εξαρτάται από τα συμφραζόμενα, και συμφωνώ, Γιάζ, δηλαδή πού σταματάνε όλα αυτά; ο Ομπάμα είναι λιγότερο προνομιούχος από έναν λευκό χωριάτη που μεγαλώνει σε τροχόσπιτο με μάννα πρεζόνι και πατέρα μέσα έξω στις φυλακές; ένας ανάπηρος είναι πιο προνομιούχος από έναν Σύρο που ζητάει άσυλο και που τον έχουν βασανίσει; η Ροξάν ισχυρίζεται ότι πρέπει να βρούμε καινούριους όρους για να συζητήσουμε για την ανισότητα»²³³

Η τρίτη «κολλητή» της παρέας της Γιάζ και της Κόρτνεϊ είναι η Γουόρις, Σομαλή μουσουλμάνα που σπουδάζει Πολιτικές Επιστήμες. Επιτελεί με τον δικό της τρόπο την πολιτισμική – έμφυλη, φυλετική, θρησκευτική - ταυτότητά της:

«λέει ναι στη χιτζάμπ και στο σεξ εκτός γάμου, όχι στο ποτό και στο χοιρινό»²³⁴

²²⁹ *Ο.π.*, σ. 27.

²³⁰ *Ο.π.*, σ. 90.

²³¹ “people won’t see you as just another woman any more, but as a white woman who hangs with brownies, and you ‘ll lose a bit of your privilege, you should still check it, though, have you heard the expression, check your privilege, babe?” στο αγγλικό πρωτότυπο Bernardine Evaristo, *Girl, Woman, Other*, Penguin UK, 2020, σ. 65.

²³² Αναφορά στο βιβλίο της Roxane Gay *Bad Feminist: Essays*, Νέα Υόρκη, Harper Perennial, 2014.

²³³ B. Evaristo, *Κορίτσι...*, *ό.π.*, σ. 110-2.

²³⁴ *Ο.π.*, σ. 96.

«η Γουόρις απαντάει ότι φοράει χιτζάμπ για να δηλώσει τη μουσουλμανική της ταυτότητα, κι ενώ υπάρχουν κάποιοι που το εκλαμβάνουν σαν κάτι καθαρά θρησκευτικό, στο Κοράνι, ξέρεις, δεν λέει πουθενά ότι οι γυναίκες πρέπει να είναι καλυμμένες»²³⁵

Σύμφωνα με τα λεγόμενα της Γουόρις το να φοράει μαντίλα είναι πολιτισμικό και πολιτικό. Επιπλέον, η μητέρα της της έχει μάθει ότι δεν υπάρχει λόγος να εξηγεί οτιδήποτε σε οποιονδήποτε. Η Γουόρις

«αμύνεται αν κάποιος πει οτιδήποτε από τα εξής
ότι η τρομοκρατία είναι συνώνυμο του Ισλάμ
ότι είναι καταπιεσμένη και νιώθουν τον πόνο της
[...]
αν κάποιος της πει ότι δεν ανήκει εδώ και πότε φεύγεις;
αν κάποιος τη ρωτήσει αν θα παντρευτεί με προξενιό
αν κάποιος τη ρωτήσει γιατί ντύνεται σαν καλόγρια
αν κάποιος της μιλήσει αργά σαν να μην ξέρει αγγλικά
αν κάποιος της πει ότι τα αγγλικά της είναι πραγματικά πολύ καλά
αν κάποιος τη ρωτήσει αν της ακρωτηρίασαν τα γεννητικά της όργανα, καημένο παιδί
αν κάποιος πει ότι θα σκοτώσει κι αυτήν και την οικογένειά της»²³⁶

Όταν η Γιάζ της εκφράζει την ενσυναίσθησή της «υπέφερε πραγματικά [...] σε λυπάμαι, όχι συγκαταβατικά, είναι ενσυναίσθηση, στ' αλήθεια»²³⁷ η Γουόρις απαντά ότι δεν υπέφερε όσο η μάνα της και η γιαγιά της που έχασαν τα αγαπημένα τους πρόσωπα και την πατρίδα τους, ούτε υπέφερε σε σύγκριση με μισό εκατομμύριο ανθρώπους που πέθαναν στον εμφύλιο πόλεμο της Σομαλίας.

«εγώ γεννήθηκα εδώ και θα επιτύχω σ' αυτή τη χώρα, δεν έχω περιθώριο να μην δουλέψω σαν σκυλί, ξέρω ότι θα είναι δύσκολα τα πράγματα όταν βγω στην αγορά εργασίας αλλά ξέρεις κάτι, Γιάζ; Δεν είμαι θύμα, μη μου φέρεσαι σαν να είμαι θύμα, η μάνα μου δεν με μεγάλωσε να είμαι θύμα».²³⁸

Εκτός από την αφηγηματική απομάκρυνση των ηρωίδων από την καθηλωτική επικράτεια του τραύματος και την αναπαράστασή τους ως μεταποικιακά υποκείμενα που έχουν συνείδηση, αλλά και θεωρητική γνώση της μεταποικιακής τους κατάστασης, ένας άλλος τρόπος με τον οποίο αποσταθεροποιείται η υποκειμενικότητα του παρία στο μυθιστόρημα και αποθυματοποιούνται τα μεταποικιακά υποκείμενα είναι μέσω της μετατόπισης από το ατομικό στο συλλογικό. Οι

²³⁵ Ο.π., σ. 98.

²³⁶ Ο.π., σ. 102-3.

²³⁷ Ο.π., σ. 103.

²³⁸ Ο.π., σ. 103-4.

υποκειμενικότητες της Evaristo αποτελούν μέλη κοινοτήτων, με τις οποίες μοιράζονται συλλογικά τη συνθήκη της ενδεχόμενης περιθωριοποίησης και ευαλωτότητας και οι οποίες λειτουργούν ως ασπίδες προστασίας, όπως η παρέα των «κολλητών» της Γιάζ στην οποία αναφερθήκαμε παραπάνω.

Στην ιστορία της/του Μέγκαν/Μόργκαν, το δίκτυο υποστήριξης της φυλοδιαφορετικότητας της/του ηρωίδα/ήρωα διαστέλλεται έως την παγκοσμιοποιημένη τεχνολογικά κοινότητα και τα κοινωνικά δίκτυα. Η Μέγκαν, γεννημένη τη δεκαετία του 1990, «λίγο Αιθίοψ, λίγο Αφροαμερικάνα, λίγο Μαλάουι και λίγο Αγγλίδα»²³⁹ αδυνατούσε από μικρή να επιτελέσει τη θηλυκότητά της με τον προσδοκώμενο από τη μητέρα της τρόπο.

«μια Κυριακή η Μέγκαν έπεσε στο πάτωμα σε κατάσταση υστερίας όταν την ανάγκασαν να φορέσει άλλο ένα ελεεινό, ροζ φόρεμα με φουσκωτά μανίκια

και συνέχισε να χτυπιέται μέχρι που η μητέρα της υποχώρησε».²⁴⁰

Στην εφηβεία της, αναζητώντας τον εαυτό της, ξεκίνησε να ανταλλάσσει μηνύματα σε διαδικτυακές κοινότητες φυλοδιαφορετικών ατόμων, ώσπου γνωρίστηκε με την Μπίμπι, μία τρανς γυναίκα που μύησε την Μέγκαν στον φεμινισμό και την πολυπλοκότητα και διαθεματικότητα του φύλου. Στην ερώτηση της Μέγκαν για το αναλλοίωτο της ανδρικής και γυναικείας φύσης, η Μπίμπι απαντά:

«[...] το φύλο είναι μια κοινωνική κατασκευή, οι περισσότεροι από εμάς γεννιόμαστε αρσενικοί ή θηλυκοί αλλά οι ιδέες του ανδρισμού και της θηλυκότητας είναι επινοήσεις της κοινωνίας, τίποτα δεν είναι έμφυτο, καταλαβαίνεις τι λέω;»²⁴¹

Όταν η Μέγκαν είπε στην Μπίμπι ότι νόμιζε πως οι φεμινίστριες μισούσαν τους άντρες:

«α να τα μας! ξέσπασε η Μπίμπι [...] ο φεμινισμός αφορά την απελευθέρωση των γυναικών, τα ίσα δικαιώματα και την ελευθερία από περιοριστικές προσδοκίες, πρέπει να σκέφτεσαι μόνη σου αντί να παπαγαλίζεις τις πατριαρχικές αντιλήψεις, καιρός να μεγαλώσεις, Μέγκαν!»²⁴²

Η Μπίμπι περιγράφει στην Μέγκαν την εμπειρία της ως τρανς γυναίκα και τη σχέση της με τον φεμινισμό:

«μου λείπει το να κάθομαι μόνος σε μπαρ [...] χωρίς να νιώθω ότι [...] θα μου κολλήσει κάποιος [...] επίσης φοβάμαι να γυρίζω στο σπίτι μόνη μου τη νύχτα, μου λείπει να με αποκαλούν με σεβασμό “κύριε” όταν είμαι σ’ ένα μαγαζί ή σ’ ένα εστιατόριο και σίγουρα με αντιμετωπίζουν λιγότερο σοβαρά όταν ανοίγω το στόμα μου

²³⁹ B. Evaristo, *Κορίτσι...*, ό.π., σ. 447.

²⁴⁰ *Ό.π.*, σ. 443.

²⁴¹ *Ό.π.*, σ. 457.

²⁴² *Ό.π.*, σ. 458.

βλέπεις, Μέγκαν, έμαθα από πρώτο χέρι πως υπάρχουν διακρίσεις κατά των γυναικών, γι' αυτό έγινα φεμινίστρια μετά την αλλαγή φύλου, μια διαθεματική φεμινίστρια, επειδή το θέμα δεν είναι μόνο το φύλο, αλλά η φυλή, η σεξουαλικότητα, η κοινωνική τάξη και άλλοι τομείς που διασταυρώνονται χωρίς να τους δίνουμε σημασία»²⁴³

Στη συνέχεια το²⁴⁴ Μόργκαν αυτοπροσδιορίστηκε ως άτομο ουδέτερο ως προς το φύλο - gender free και η μόνη παρεμβατική ιατρική πράξη στην οποία προχώρησε ήταν η χειρουργική επέμβαση αφαίρεσης στήθους.

« η αλήθεια είναι, Μπίμπι, δεν μπορούσα ποτέ να το πάρω απόφαση να ξεκινήσω τεστοστερόνες, και πραγματικά δεν ήθελα να χοντρώνει το δέρμα μου, να γίνει πιο βαθιά η φωνή μου, να αποκτήσω μυς και τρίχες και η φαλλοπλαστική ήταν κάτι που ποτέ δεν σκέφτηκα σοβαρά, δεν είναι για μένα

θα ήθελα να ξεφορτωθώ ετούτα εδώ όμως, η Μέγκαν έδειξε τον επίπεδο θώρακά της, με τα στήθη δεμένα κάτω από το πουκάμισό της»²⁴⁵

Τόσο η φεμινιστική και queer θεωρία, όσο και η βιωμένη εμπειρία φύλου του Μόργκαν το οδήγησαν σε μια απολύτως προσωπική επιτέλεση του φύλου του. Με το όνομα «@transwarrior⁹⁰» κατασκεύασε μια διαδικτυακή περσόνα στο twitter, αρχικά «για να καταγράψει τη διαδρομή του από αγοροκόριτσο σε μη δυαδικό άτομο».²⁴⁶ Στη συνέχεια χρησιμοποίησε τη διαδικτυακή του περσόνα για να καταγράψει ευρύτερα θέματα τρανς, φύλου, φεμινισμού και πολιτικής. Εξελίχθηκε σε influencer, με πάνω από ένα εκατομμύριο followers στο internet. Του ζητήθηκε από περιοδικό να γράφει θεατρικές κριτικές επί πληρωμή και από ένα πανεπιστήμιο να μιλήσει για το πώς είναι να είναι κανείς τρανς στο πλαίσιο της Διεθνούς Ημερίδας Γυναικών.

Η υποκειμενικότητα «Μέγκαν/Μόργκαν/@transwarrior⁹⁰», στην οποία αναφέρεται το «άλλο» του τίτλου του έργου, δηλαδή το ένα τρίτο του τίτλου *Κορίτσι, γυναίκα, άλλο*, λειτουργεί, υποστηρίζουμε, σε ένα μετα-ανθρώπινο πεδίο, όπου συνυπάρχουν:

- η ταυτότητα φύλου που αποδόθηκε στο άτομο κατά τη γέννηση,
- η βιωμένη εμπειρία δυσφορίας απέναντι στο πειθαρχικό πλαίσιο κανονιστικής επιτέλεσης αυτού του φύλου,
- η κατασκευασμένη, μετά τον αυτοπροσδιορισμό, ταυτότητα φύλου, με τη βοήθεια επεμβατικής ιατρικής τεχνολογίας

²⁴³ Ο.π., σ. 462.

²⁴⁴ Στο πρωτότυπο αγγλικό κείμενο χρησιμοποιούνται ως gender neutral αντωνυμίες τα they/them. Εδώ ακολουθούμε την πρόταση της ελληνικής μετάφρασης, που χρησιμοποιεί την ουδέτερη οριστική αντωνυμία.

²⁴⁵ B. Evaristo, *Κορίτσι...*, ό.π., σ. 467.

²⁴⁶ Ο.π., σ. 477.

- η τεχνολογικά-διαδικτυακά κατασκευασμένη περσόνα που εμπεριέχει τις προηγούμενες δύο ταυτότητες και
- ο κυβερνοχώρος στον οποίο διαχέεται η προσωπική, εξατομικευμένη εμπειρία του Μέγκαν/Μόργκαν και την οποία οικειοποιείται μέσω της διαδικτυακής τεχνολογίας η παγκόσμια κοινότητα.

Η υποκειμενικότητα «Μέγκαν/Μόργκαν/@transwarrior⁹⁰» απηχεί τις θεωρίες Haraway, Braidotti και Preciado. Διασχίζοντας τα σύνορα ανθρώπου-τεχνολογίας, φυσικού-τεχνητού, δημόσιου-ιδιωτικού, το Μόργκαν εμπίπτει στη μυθοπλασία της Haraway για τους κυβερνο-οργανισμούς - cyborgs. Από τη μια πλευρά, το βιολογικό σώμα αποσταθεροποιείται ως προς την αμετάβλητη φύση του και αναδιοργανώνεται μέσω της διαπραγμάτευσης και απόφασης από πλευράς του υποκειμένου για το ποια όργανα θα διατηρήσει και ποια θα προσθέσει / αφαιρέσει μέσω τεχνολογικών – (βιο)ιατρικών επεμβάσεων. Από την άλλη, διαχέοντας τη νοημοσύνη, τη συνειδητότητα και την εμπειρία του στον κυβερνοχώρο και πραγματοποιώντας, μέσω της τεχνολογίας, τη μεγαλύτερη δυνατή οριζόντια - δικτυακή επικοινωνία, με όρους επιστήμης υπολογιστών, διαμορφώνει μια υβριδική υποκειμενικότητα βιολογικού σώματος – κειμένου και μηχανής.²⁴⁷

Εξάλλου, το τρανς άτομο, ως πολλαπλό, γεμάτο εντάσεις, που λειτουργεί σε ένα δίκτυο αλληλοδιαπλοκών και του οποίου το σώμα αποτελεί τόπο όπου συγκλίνουν πολύπλοκα και αντιφατικά σύνολα εμπειριών, αποτελεί ένα νομαδικό υποκείμενο σύμφωνα με τη θεωρία της Braidotti, επιτελώντας μία έμφυλη νομαδικότητα.

Τέλος, μέσω του Μόργκαν επιτελούνται αφηγηματικά μία σειρά από στοιχεία της νέας επιστημολογίας φύλου που εισήγαγε ο Preciado: ομιλία και παραγωγή γνώσης από πλευράς των queer υποκειμένων, αναγνώριση του μη δυαδικού φύλου ως πολιτική δυνατότητα, αναδιανομή της έμφυλης κυριαρχίας, ώστε να αναγνωρίζονται διαφορετικές μορφές πολιτικής υποκειμενικότητας ανεξαρτήτως βιολογικού και κοινωνικού φύλου.

²⁴⁷ Βλ. «The cyborg is text, machine, body, and metaphor - all theorized and engaged in practice in terms of communications» στο Donna Haraway, *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Νέα Υόρκη, Routledge, 1991, σ. 212. Για μία πρόταση μελέτης της κατάλυσης των ορίων του βιολογικού σώματος μέσω της τεχνολογίας ως «υπόσχεσης τεράτων» ή κυβερνο-οργανισμών, μέσω της κατάταξης των διαφορετικών τεχνολογιών, με βάση το αποτέλεσμά τους στην κατασκευή μετα-ανθρώπινων κυβερνο-σωμάτων (διατήρηση του ένσαρκου σώματος και επιδίωξη ενός βιονικού σώματος μέσα από αυξητικούς μηχανισμούς ή απενσάρκωση, μεταφορά και διάχυση της ανθρώπινης νοημοσύνης – συνειδητότητας σε ένα εικονικό σώμα), με εφαρμογή στο ελληνικό διήγημα επιστημονικής φαντασίας, βλ. Πέγκυ Καρπούζου, «Μορφές μετα-ανθρώπινης σωματοποίησης στο ελληνικό διήγημα επιστημονικής φαντασίας», στο Μ. Πασχαλίδης, Ε. Χοντολίδου, Ι. Βαμβακίδου (επιμ.), *Σύνορα, Περιφέρειες, Διασπορές*, University Studio Press, Θεσσαλονίκη, 2011, σ. 131-49.

Η ιστορία του Μόργκαν, αφηγούμενη έξω από το όριο της έμφυλης δυαδικότητας έτσι όπως αυτή περιχαράκωνεται από το πλαίσιο της ετεροφυλοφιλικής μήτρας, αμφισβητεί τη στερεότητα της εν λόγω κατασκευής. Όπως επισημαίνει η Butler, η αμφισβήτηση αυτή καθίσταται δυνατή από μια σκοπιά εξωτερική του ορίου της έμφυλης δυαδικότητας, όχι τόσο εξαιτίας μιας «θέσης», όσο μέσω των λογοθετικών δυνατοτήτων τις οποίες διανοίγει το καταστατικό εκτός των ηγεμονικών θέσεων. Το αποκλεισμένο επιστρέφει μέσα από την λογική του ίδιου του ετεροφυλοφιλικού συμβολικού με τρόπο αποδιαρθρωτικό.²⁴⁸ Αντίθετα όμως με την έκβαση των λογοτεχνικών και κινηματογραφικών έργων που αναλύει παραδειγματικά η Butler στο *Σώματα με σημασία*,²⁴⁹ η Evaristo κατασκευάζει τις αφηγήσεις της με τρόπο που να μην εξολοθρεύει τα υποκείμενα που απαιτούν να διευρυνθούν οι δυνατότητες ανασηματοδότησης του φύλου, της τάξης και της φυλής. Το Μόργκαν όχι μόνο επιβιώνει, αλλά «βρίσκει τον εαυτό του», επιτυγχάνει, συμπεριλαμβάνεται στο κοινωνικό. Μάλιστα το κοινωνικό διευρύνεται ώστε να το συμπεριλάβει. Το γεγονός ότι ακολουθείται από χιλιάδες ακολούθους στα κοινωνικά δίκτυα υποδεικνύει ότι το κοινωνικό συμπεριέλαβε το Μόργκαν με ολόκληρη την υποκειμενικότητά του. Οι πτυχές της υποκειμενικότητάς του που το καθιστούσαν ευάλωτο, το queerness, το blackness και η ταξικότητά του όχι μόνο δεν αποτελούν στη μυθοπλασία της Evaristo αιτία αφανισμού του, όπως έχουμε συνηθίσει να συμβαίνει στις αναπαραστάσεις παριών, «τεράτων» και μεταιχμιακών υποκειμενικοτήτων στη λογοτεχνία και τον κινηματογράφο, αλλά μετασχηματίζονται σε αρετή και πλεονέκτημα.

Η Butler στο *Σώματα με σημασία* αναπτύσσει την έννοια της επιτελεστικότητας όχι μόνο στην επικράτεια του φύλου, αλλά και στην επικράτεια της φυλής. Το συμβολικό - η τάξη του ρυθμιστικού ιδεώδους - είναι, εκτός από έμφυλη, επίσης πάντοτε μια φυλετική βιομηχανία, δηλαδή η επαναλαμβανόμενη άσκηση εγκλήσεων που παράγουν τη φυλή.²⁵⁰ Έτσι ο ρατσισμός κατανοείται όχι ως ένα σύστημα διακρίσεων που βασίζεται σε μια εκ των προτέρων δεδομένη φυλή, αλλά ως ένα σύστημα στην υπηρεσία του οποίου κατασκευάζονται μέσα στο χρόνο τα όρια και τα νοήματα της φυλής. Δηλαδή η φυλή εν μέρει παράγεται ως αποτέλεσμα της ιστορίας του ρατσισμού. Μάλιστα το να είναι μια γυναίκα μαύρη δεν αποτελεί μόνο ένα συνεχές και πανίσχυρο πλαίσιο αναφοράς, αλλά επίσης είναι παραδόξως ένα *εφόδιο*, το μέσο με το οποίο καθίσταται

²⁴⁸ J. Butler, *Σώματα με σημασία...*, ό.π. σ. 61.

²⁴⁹ ό.π. σ. 262.

²⁵⁰ ό.π. σ. 71.

εφικτός ο μετασχηματισμός της.²⁵¹ Με άλλα λόγια η φυλή κατασκευάζεται όχι μόνο στην υπηρεσία του ρατσισμού, αλλά και στην υπηρεσία της αντιδικίας εναντίον του.²⁵² Η «μαυρότητα» των υποκειμένων της Evaristo λειτουργεί ακριβώς με τον τρόπο που περιγράφει η Butler. Η φυλετική τους ταυτότητα αποτελεί το πλαίσιο αναφοράς των δυσχερειών, της εξαθλίωσης, των απωλειών, του πένθους τους και ταυτόχρονα το μέσο αναδιαμόρφωσής τους. Ο όρος «μαύρη» ανασηματοδοτείται στο μυθιστόρημα συνεχώς *ενάντια* στις ρατσιστικές χρήσεις του.²⁵³

Τα υποκείμενα της Evaristo ανατρέπουν διαρκώς κάθε οριενταλιστική τυπολογία ετερότητας που έχει επιφυλάξει για αυτά ο ηγεμονικός δυτικοκεντρικός λόγος. Η συνθήκη καθεμιάς από τις ηρωίδες τελεί υπό διαρκή ρευστότητα. Η αφήγηση αποδομεί μεθοδικά κάθε ταυτότητα που τείνει να παγιωθεί ακόμη κι αν αυτή συγκροτείται στη βάση της αποσταθεροποίησης μιας κανονιστικής νόρμας. Διαφεύγοντας κάθε στερεοτυπικής περιγραφής, οι ηρωίδες δεν υποκειμενοποιούνται ως οι «άλλες γυναίκες». Η αναπαράστασή τους δεν αναπαράγει πολιτισμικές ιδιοτυπίες (particularisms)²⁵⁴ «μη δυτικών υποκειμένων», ούτε εξωτικοποιεί ή υποστασιοποιεί εορταστικά²⁵⁵ τις «πολιτισμικές διαφορές» τους. Τα υποκείμενα της Evaristo συγκροτούνται αφηγηματικά σε όλη τους την πολλαπλή ετερογένεια και ενδεχομενικότητα.

Αντίστοιχα, η λογική της δυτικής νεωτερικότητας δεν ανάγεται σε ένα καθεστώς μονόδρομης και εξαναγκαστικής κυριαρχίας πάνω σε αδρανή σώματα, αλλά σε μηχανισμούς παραγωγής συναίνεσης, πειθαρχικής αμοιβαιότητας και αμφιθυμίας.²⁵⁶ Για παράδειγμα, η Κάρολ μετά το τέλος του πρώτου τριμήνου των σπουδών της στο Πανεπιστήμιο της Οξφόρδης επέστρεψε σπίτι της απογοητευμένη και αποφασισμένη να εγκαταλείψει το πανεπιστήμιο, καθώς, παρότι τα κατάφερνε με τα μαθήματα ένιωθε ότι δεν ανήκε στο περιβάλλον ενός πανεπιστημίου με λευκή ανδρική αποικιοκρατική παράδοση. Η Μπούμι, η μητέρα της, της έβαλε τις φωνές και επικαλέστηκε τη δύναμη της φυλής τους και τις επιτυχίες επώνυμων μαύρων γυναικών για να την ενδυναμώσει να συνεχίσει τις σπουδές της. Η Κάρολ πράγματι συνέχισε τις σπουδές της, το επόμενο όμως τρίμηνο επέστρεψε σπίτι της από την Οξφόρδη «μιλώντας με τη μύτη [...] αντί να

²⁵¹ *ό.π.* σ. 72.

²⁵² *ό.π.* σ. 71.

²⁵³ *ό.π.* σ. 72.

²⁵⁴ Αθηνά Αθανασίου, Μίνα Καραβαντά, Ιωάννα Λαλιώτου, Πηνελόπη Παπαηλία, *Αποδομώντας την Αυτοκρατορία: Θεωρία και πολιτική της μεταποικιακής κριτικής*. Αθήνα, Νήσος, 2016, σ. 14.

²⁵⁵ *Ο.π.*, σ. 14.

²⁵⁶ *Ο.π.*, σ. 15-6.

χρησιμοποιεί τις δυνατές δονήσεις της νιγηριανής φωνητικής της δύναμης [και] κοιτάζε υπεροπτικά το ζεστό διαμερισμάτακι τους θαρρείς και τώρα ήταν στάβλος». ²⁵⁷ Η Κάρολ απέκτησε νέο κοινωνικό κύκλο που αποτελούνταν από άτομα εύπορα, μορφωμένα και πετυχημένα και «διορθώθηκε ώστε να γίνει όχι ακριβώς αυτοί, απλώς λίγο περισσότερο σαν αυτούς». ²⁵⁸ Παντρεύτηκε τον Φρέντυ, έναν πλούσιο λευκό Άγγλο απογοητεύοντας τη μητέρα της ως προς τη συνέχιση της αφρικανικής κουλτούρας τους. Με άλλα λόγια, μέσα από τις πολυσθενείς σχέσεις μεταξύ των σύγχρονων μεταποικιακών υποκειμένων και της δυτικής νεωτερικής λογικής παράγονται μύχιες συναινέσεις, αμφιθυμία και ενδεχομενικότητα.

Το γεγονός ότι τόσο η Gayatri Chakravorty Spivak όσο και άλλες διανοήτριες της μεταποικιακής φεμινιστικής θεωρίας απάντησαν αρνητικά στο ερώτημα αν «μπορούν να μιλήσουν» οι υπεξούσιες γυναίκες ²⁵⁹ οδήγησε την Α. Αθανασίου να θέσει με διαφορετικούς όρους το ερώτημα της ετερότητας, μετατοπιζόμενη από το «αν μπορούν να μιλήσουν» στο «αν μπορούν να ακουστούν»: «Ποιες είναι οι συνθήκες που καθιστούν δυνατή ή αδύνατη την παραγωγή του λόγου και της υποκειμενικότητας των “άλλων γυναικών”; Ποιες είναι οι συνθήκες που καθιστούν δυνατό ή αδύνατο να ακουστούν αυτές;» ²⁶⁰

Μία απάντηση στα παραπάνω ερωτήματα επιτελεί το μυθιστόρημα της Evaristo. Μία συνθήκη για να γίνουν ακουστές οι «άλλες γυναίκες» είναι μέσω μιας αφηγήτριας που έχει η ίδια «γνώση από θέση» - situational knowledge, που έχει δηλαδή βρεθεί στη θέση του μεταποικιακού υποκειμένου. Ο τρόπος αναπαράστασης των γυναικών του Τρίτου Κόσμου που ούτε τις εξωτικοποιεί, ούτε τις αφανίζει ως παρίες ούτε περιφέρει εορταστικά τις πολιτισμικές τους διαφορές στηρίζεται στη φεμινιστική μεθοδολογία σύμφωνα με την οποία το συγγραφικό υποκείμενο δεν απαλείφεται από το κείμενο, ως παράγοντας που επηρεάζει την υποτιθέμενη αντικειμενικότητά του, αλλά εγγράφεται το ίδιο σε αυτό. Στην περίπτωση της Evaristo, η συγγραφέας μοιράζεται με τις ηρωίδες της μια σειρά από κοινές ταυτότητες, επομένως και βιωμένες εμπειρίες. Στο αυτοβιογραφικό της βιβλίο *Μανιφέστο: πώς να μην τα παρατάς ποτέ*, με αναμνήσεις και αναστοχασμούς για τη ζωή της, διαβάζουμε:

²⁵⁷ B. Evaristo, *Κορίτσι...*, ό.π., σ. 227-8.

²⁵⁸ ό.π., σ. 208.

²⁵⁹ Βλ. σχετικά το δοκίμιο της Gayatri Chakravorty Spivak, «Can the subaltern speak?», στο C. Nelson, & L. Grossberg (επιμ.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Σικάγο, University of Illinois Press, 1988, σ. 271-316, στο οποίο η φιλόσοφος αναλύει τους μηχανισμούς αποσιώπησης, σίγασης, αορατοποίησης των υπεξούσιων υποκειμένων από τους κυρίαρχους λόγους.

²⁶⁰ Α. Αθανασίου κ.α., *Αποδομώντας...*, ό.π. σ. 157.

«Για άτομο γένους θηλυκού, εργατικής τάξης και έγχρωμο, τα όριά μου είχαν προσδιοριστεί πριν καν ανοίξω το στόμα μου για να κλάψω [κατά τη γέννησή μου] [...] Το μέλλον μου δεν ήταν ευοίωνο – ήμουν προορισμένη να με θεωρούν υπο-άτομο: υποτακτική, κατώτερη, περιθωριακή, αμελητέα – ένα αληθινά υποδεέστερο άτομο».²⁶¹

«Την εποχή της γέννησής μου ήταν [...] ακόμη νόμιμο να γίνονται διακρίσεις εις βάρος ανθρώπων με βάση το χρώμα του δέρματός τους. [...] Ο Νόμος περί Φυλετικών Σχέσεων [καθιερώθηκε] το 1965, όταν ο ρατσισμός σε δημόσιους χώρους θεωρήθηκε παράνομος [...] έως το 1976, όταν ο νόμος έγινε επιτέλους πιο γενικός. Όταν ο πατέρας μου έφτασε σ' αυτή τη χώρα, ένας άλλος μύθος ήταν διαδεδομένος – η κατωτερότητα των Αφρικανών [...] Η Βρετανική Αυτοκρατορία προσπάθησε να διαιωνίσει το μύθο ότι εκπολιτίιζε βάρβαρους πολιτισμούς, όταν στην πραγματικότητα είχε επιδοθεί σε μια εξαιρετικά επικερδή καπιταλιστική επιχείρηση».²⁶²

«Καθώς μεγάλωνα ως μιγάδα [...] σε μια περιοχή με τους λευκούς σε συντριπτική πλειοψηφία [...] [η] οικογένειά μου υποχρεωνόταν να υποστεί [...] βίαιες επιθέσεις στο οικογενειακό μας σπίτι από αλήτες που πετούσαν τούβλα στα παράθυρά μας τόσο συχνά ώστε μόλις τα αντικαθιστούσαμε ξέραμε ότι θα τα έσπαγαν πάλι».²⁶³

Η Evaristo ξεκίνησε την επαγγελματική της καριέρα ιδρύοντας το «Θέατρο των Μαύρων Γυναικών», μια συνεργασία πέντε μαύρων γυναικών, με σκοπό τη διερεύνηση της φυλής και του φύλου, τις ιστορίες των μαύρων γυναικών και την εκπροσώπηση των τελευταίων στο θέατρο, καθώς αντιμετώπιζαν τον θεσμικό ρατσισμό. Μέσα από αυτή τη διεργασία η Evaristo, όπως γράφει η ίδια στο *Μανιφέστο* της, απέκτησε φεμινιστική συνείδηση.

Σύμφωνα λοιπόν με τα παραπάνω, η Evaristo φαίνεται να γράφει όχι για τις ηρωίδες της, ούτε εξ' ονόματός τους, αλλά μαζί με αυτές. Οι γυναίκες στο *Κορίτσι, Γυναίκα, Άλλο* δεν αποτελούν το αντικείμενο του βλέμματος ενός αφηγηματικού υποκειμένου έξω από τη δική τους θέση. Το μυθιστόρημα δεν είναι γραμμένο μέσω ενός «υπεράνω βλέμματος» του τρίτου προσώπου, το οποίο λειτουργεί σαν μια κινηματογραφική κάμερα που κρύβεται και αορατοποιείται.²⁶⁴ Ένας γλωσσικός- συντακτικός τρόπος με τον οποίο επιτυγχάνεται το μαζί συγγραφέα – ηρωίδων είναι το ότι η συγγραφέας εναλλάσσει ισοδύναμα και χωρίς ιεραρχία τον τριτοπρόσωπο λόγο του αφηγηματικού υποκειμένου με τον ευθύ λόγο των ηρωίδων, όπως φαίνεται για παράδειγμα στο

²⁶¹ Bernardine Evaristo, *Μανιφέστο: πώς να μην τα παρατάς ποτέ*, επιμ.: Ζωή Μπέλλα-Αρμάου, μτφρ.: Ρένα Χατχούτ, Αθήνα, Gutenberg, 2022, σ. 20.

²⁶² *Ο.π.*, σ. 22.

²⁶³ *Ο.π.*, σ. 32.

²⁶⁴ Η παρομοίωση της κάμερας οφείλεται στην Α. Δημητρακάκη σε ιδιωτική συνέντευξη με τη γράφουσα, όπου η συγγραφέας εξέφρασε την ίδια συγγραφική, φεμινιστική, πρόθεση με την πρακτική της Evaristo: να απομακρυνθεί συνειδητά από τη συνθήκη μιας αφ' υψηλού τριτοπρόσωπης αφήγησης και να «γράψει ως ηθοποιός που υποδύεται ρόλους, με τους οποίους μπορεί να έχει κοινά στοιχεία κάποιες φορές, άλλες όχι».

παρακάτω απόσπασμα, όπου η Ντόμινικ μεταφέρει στη φίλη της Άμα την εμπειρία της από μια δραματική σχολή:

«όταν με δέχτηκαν σε μια πολύ ορθόδοξη δραματική σχολή, είχα ήδη πολιτικοποιηθεί και τους αμφισβητούσα για τα πάντα, Άμα

η μόνη έγχρωμη σε ολόκληρη τη σχολή

ζήτησε να μάθει γιατί οι αντρικοί ρόλοι στον Σαίξπηρ δεν μπορούσαν να παιχτούν από γυναίκες και μη με ρωτάς καν για κάστινγκ ανεξαρτήτως φυλής, έβαλε τις φωνές στον καθηγητή ενώ όλοι οι άλλοι, ανάμεσά τους και οι γυναίκες φοιτήτριες, έμεναν σιωπηλοί

κατάλαβα ότι ήμουν μόνη»²⁶⁵

Στο παραπάνω απόσπασμα συμβαδίζουν εναλλάξ ο ευθύς λόγος της Ντόμινικ και ο ευθύς πλάγιος λόγος της Ντόμινικ εκφρασμένος από πλευράς του αφηγηματικού υποκειμένου, μέσω του οποίου εμπλέκονται στην αφήγηση οι προθέσεις της συγγραφέως:²⁶⁶ «όταν με δέχτηκαν [...] είχα [...] πολιτικοποιηθεί και τους αμφισβητούσα» - «ζήτησε να μάθει» - «μη με ρωτάς» - «έβαλε τις φωνές» - «κατάλαβα ότι ήμουν μόνη». Ηρωίδα της αφήγησης και αφηγηματικό υποκείμενο αφηγούνται την ιστορία *μαζί*, χωρίς η μία να είναι σε πιο προνομιούχα, αφηγηματικά, θέση από την άλλη.

Με δεδομένο ότι η θέση από την οποία μιλάει ο/η ομιλητής/τρια είναι επιστημολογικά πρωταρχική,²⁶⁷ η Evaristo, μιλώντας από την ίδια θέση με τις γυναίκες - υποκείμενα των αφηγήσεών της δημιουργεί τον χώρο ακουστότητάς τους. Δεν τις τοποθετεί σε συνθήκες υποτέλειας, αλλά τις περιπλέκει σε δίκτυα σύνθετων και δυναμικών τρόπων αλληλεπίδρασης με τον κόσμο των κυρίαρχων, ώστε να μπορούν να μετατρέψουν την αρχική τους συνθήκη υποτέλειας και αναμενόμενου αποκλεισμού σε απρόβλεπτη δράση ανάκτησης και αποκατάστασης της υποκειμενικότητάς τους. Οι αφηγήσεις για τις μαύρες γυναίκες από την Evaristo δεν ανάγονται σε ιστορίες παθητικών και αδρανών θυμάτων. Αντίθετα επιτελούν την ανάδυση των μαύρων γυναικών ως ομιλούντων υποκειμένων που αξιώνουν την αντίσταση στη μεταποικιακή συνθήκη υποτέλειας μέσα από ένα ευρύ φάσμα ποικιλόμορφων πρακτικών: αποφυγή, απείθεια, ανυπακοή, προσαρμογή, στρατηγική προσωρινή υποταγή, δημιουργία δικτύων φιλίας, αγάπης, συντροφικής αλληλεγγύης.

Στο πλαίσιο αυτό κάθε άλλο παρά τυχαία είναι η συνάντηση των γυναικών της Evaristo με τον φεμινισμό. Ανάλογα με τις διαφορετικές κοινωνικοπολιτικές και ιστορικές τοποθετήσεις

²⁶⁵ B. Evaristo, *Κορίτσι...*, ό.π., σ. 28.

²⁶⁶ Μπαχτίν

²⁶⁷ Βλ. L. Alcoff, «The Problem of Speaking for Others», ό.π., σ. 7.

τους, άλλες ασκούν τον φεμινισμό προγραμματικά, όπως η Άμα και η Ντόμινικ. Άλλες «πέφτουν» πάνω στον φεμινισμό απλώς και μόνο επειδή είναι αυτές που είναι, όπως η/το Μέγκαν/Μόργκαν, που ως τρανς, η θεωρητικοποίηση της queer ταυτότητάς της/του περνάει μέσα από τον φεμινισμό ή η Σέρλι, που γίνεται φεμινίστρια από την ανάγκη να επικρατήσει σε ένα ανδροκρατούμενο πατριαρχικό επαγγελματικό περιβάλλον.

Οι ιστορίες της Evaristo έχουν όλες, ανεξαιρέτως, αίσιο τέλος για τις γυναίκες, τα κορίτσια, τα άλλα. Θα μπορούσε να αναρωτηθεί κανείς για τους λόγους για τους οποίους η συγγραφική πρόθεση της Evaristo μετατοπίζει τις υποκειμενικότητες της αφήγησής της από την επικράτεια του τραύματος και τις συγκροτεί με όρους happy end, παρά το γεγονός ότι στην “πραγματική ζωή” οι υποκειμενικότητες με τις οποίες καταπιάνεται εξωθούνται συχνά από τις κυρίαρχες ρυθμιστικές και πειθαρχικές νόρμες στον χώρο του πολιτισμικά αδιανόητου ή/και αβιώτου, γεγονός, εξάλλου, που τεκμηριώνεται από τη συγκρότηση και εξάπλωση queer κινημάτων και κινημάτων όπως το «black lives matter». Πράγματι, η Evaristo λογοθετεί με την αφήγησή της υποκειμενικότητες που παρότι «ενσαρκώνουν μια απείθαρχη παραδοξότητα ως προς την ασημάδευτη κυριαρχική καθολικότητα του νεωτερικού λευκού πατριαρχικού λόγου»²⁶⁸ όχι μόνο επιβιώνουν, αλλά επιτυγχάνουν με όρους επαγγελματικής, κοινωνικής και οικονομικής καταξίωσης. Η ετερότητά τους λογοθετείται με τέτοιους τρόπους από τη συγγραφέα, ώστε να αποσταθεροποιεί και να αποδομεί και όχι να επανα-συστήνει το τυπικό δείγμα της γυναίκας του Τρίτου Κόσμου που αφανίζεται υπό το βάρος των πολλαπλών αποκλεισμών.

Οι γυναίκες της Evaristo εμπίπτουν στον ορισμό της Mohanty για τις γυναίκες του Τρίτου Κόσμου: οι ταυτότητές τους ορίζονται όχι ουσιοκρατικά, στη βάση των διαιρέσεων του φύλου, του χρώματος, της τάξης, της θρησκείας, της σεξουαλικότητας και του έθνους, αφού, ούτως ή άλλως οι γυναίκες της Evaristo κατασκευάζονται αφηγηματικά με τρόπους πολύπλοκους και αντινομικούς, έτσι ώστε τα όρια των παραπάνω κατηγοριών να θολώνουν σε καθεμία από αυτές. Τα υποκείμενα της Evaristo εμπίπτουν στον «πολιτικό» ορισμό της Mohanty για τις γυναίκες του Τρίτου Κόσμου, με την έννοια της αντίστασής τους σε καθημερινή βάση σε μορφές επιβολής τόσο φανεράς όσο και αφανούς. Άλλες από αυτές αντιστέκονται αλληλεπιδρώντας με τους θεσμούς (Άμα), άλλες ατομικά (Κάρολ). Δεν είναι εύκολο να χαραχτούν σύνορα φυλετικά,

²⁶⁸ Αθηνά Αθανασίου, «Το να "γίνεσαι φεμινίστρια" ως κριτική επιτελεσματικότητα του πολιτικού», στο *Πρακτικά Ημερίδας: Εννοιολογήσεις και πρακτικές του φεμινισμού: Μεταπολίτευση και "μετά"*, Αθήνα, Ίδρυμα της Βουλής των Ελλήνων, 2018, σ. 29.

έμφυλα, εθνικά, οικονομικά, πολιτισμικά σε έναν τόσο ευρύ καμβά ατομικών και συλλογικών πρακτικών διασυνδέσεων. Με τις ατομικές τους επιτυχίες οι γυναίκες της Evaristo αντιστέκονται και αποδιαρθρώνουν το κανονιστικό ιεραρχικό δίπολο μεταξύ λευκών, δυτικών, προοδευτικών, μορφωμένων και μη δυτικών, οπισθοδρομικών, παραδοσιακών, που ορίζει τη θέση των γυναικών του Τρίτου Κόσμου με βάση την υπανάπτυξη, τις καταπιεστικές παραδόσεις, τον υψηλό αναλφαβητισμό, τη φτώχεια και τον θρησκευτικό φανατισμό. Το αίσιο αφηγηματικό τέλος κάθε μίας από τις ηρωίδες ανατρέπει τη συρρίκνωση, τη συσκότιση, την αορατοποίηση και την απάλειψη του νοήματος της καθημερινής, ρευστής, ιστορικής και δυναμικής ποιότητας της ζωής τους.²⁶⁹

Θα μπορούσε κανείς να αντιτάξει ότι η Evaristo αναπαριστά τις γυναίκες του Τρίτου Κόσμου με βάση τα «προβλήματα» ή τα «επιτεύγματά» τους και ότι κυρίως με βάση τα δεύτερα συγκροτεί τα υποκείμενά της με άξονα αναφοράς μια φανταστική λευκή φιλελεύθερη δημοκρατία, τα τοποθετεί, με άλλα λόγια, έξω από την ιστορία, ακινητοποιώντας τα στο χρόνο και το χώρο,²⁷⁰ και δίνοντας έμφαση στην ατομική ευθύνη συγκρότησης ενός εαυτού που δεν θα συνθλιβεί από τις συνθήκες των έμφυλων, φυλετικών και ταξικών ανισοτήτων. Πράγματι, η Evaristo δεν φαίνεται να εστιάζει στη δυνατότητα οι γυναίκες αυτές να αποτελέσουν ένα ομοιογενές πολιτικό σώμα που δύναται να ενωθεί σε μια εναντιωτική συμμαχία ή ένα κοινό πλαίσιο αγώνα. Αν οι ουσιοκρατικές, βιολογικές ή πολιτισμικές βάσεις για τη δημιουργία συμμαχιών αποδεικνύονται αδύνατες ή ακατάλληλες μεθοδολογικά σύμφωνα με την Mohanty προκειμένου να εννοηθούν οι φεμινιστικοί αγώνες του Τρίτου Κόσμου, άλλο τόσο ρευστές και ενδεχομενικές αναδεικνύονται στο χώρο της αφήγησης της Evaristo οι πολιτικές βάσεις δημιουργίας συμμαχιών.

Από την άλλη πλευρά είναι γεγονός ότι οι γυναίκες, τα κορίτσια και τα «άλλα» της Evaristo στέκονται ρητά και αδιαπραγμάτευτα απέναντι στον ρατσισμό και τον σεξισμό και διεκδικούν αυτονόητα το δικαίωμα του αυτοπροσδιορισμού. **Λόγος Μόργκαν**

Η θεωρητικός Mohanty, προκειμένου να ορίσει με μια ομοιογένεια τις γυναίκες του Τρίτου Κόσμου αναφέρεται σε μια «φανταστική κοινότητα».²⁷¹ «Φαντασική» με την έννοια των πιθανών συμμαχιών και συνεργασιών πέρα από διχαστικά όρια και «κοινότητα» με την έννοια της

²⁶⁹ C. T. Mohanty, *Φεμινισμός χωρίς σύνορα...*, ό.π. σ. 80-1.

²⁷⁰ ό.π. σ. 82.

²⁷¹ ό.π. σ. 79.

δέσμευσης σε μια οριζόντια συντροφικότητα παρά τις ενδεχόμενες εσωτερικές ιεραρχίες.
Απόσπασμα φεμινιστριών.

Οι ηρωίδες της Evaristo θα μπορούσαν να ενταχθούν τόσο στη «φαντασιακή κοινότητα» της Mohanty, όσο και στο όραμα της Haraway για τη συνύπαρξη των πιο ετερόκλητων υποκειμενικοτήτων. Τα *Κορίτσια*, οι *Γυναίκες*, τα *Άλλα*, θα μπορούσαν, ως μέλη μιας φαντασιακής κυβοργικής κοινότητας, να έρχονται από ένα μέλλον, όπου τόσο η παραδοξότητά τους όσο και η συνύπαρξή τους καθίστανται όχι μόνο βιώσιμες, αλλά και ανθηρές.

Συμπεράσματα

Στην παρούσα εργασία εξετάσαμε τα μυθιστορήματα της Άντζελας Δημητρακάκη *Μέσα σ' ένα κορίτσι σαν κι εσένα* (2009) και *Τίνα, η ιστορία μιας ευθυγράμμισης* (2019) και το μυθιστόρημα της Bernardine Evaristo *Κορίτσι, Γυναίκα, Άλλο* υπό το πρίσμα της μεταφεμινιστικής κριτικής. Χρησιμοποιήσαμε τον όρο «μεταφεμινιστική κριτική» όχι χρονολογικά, ως ένα «μετά» που έπεται κάποιου «πριν», αλλά επιστημολογικά, δηλαδή ως κριτική προβληματοποίηση των υπόρρητων προϋποθέσεων της φεμινιστικής θεωρίας των δεκαετιών 1960 και 1970. Σταθήκαμε έτσι σε τρεις «στιγμές» επιστημολογικής ανατροπής της φεμινιστικής θεωρίας που είχε συγκροτηθεί ως λευκή, μεσοαστική, δυτική και ετεροφυλόφιλη.

Πρώτον, μελετήσαμε το πώς η φεμινιστική θεωρία αποσπάστηκε από το ετεροφυλοφιλικό πλαίσιο και την παράδοση του διπόλου αρρενωπότητα-θηλυκότητα, μέσω της queer θεωρίας, της οποίας τις βάσεις έθεσε η Judith Butler. Αμφισβητώντας τη διάκριση βιολογικού και κοινωνικού φύλου με την έννοια ότι ακόμη και το βιολογικό φύλο συγκροτείται πάντα ήδη μέσα στο πολιτισμικό πλαίσιο της ρυθμιστικής και πειθαρχικής κανονικοποίησης του φύλου, η Butler εισήγαγε την έννοια της επιτελεστικότητας, σύμφωνα με την οποία το φύλο όχι μόνο δεν είναι «φυσικό», αλλά επιτελείται μέσω επαναληπτικών παραθέσεων στυλιζαρισμένων πράξεων που επικυρώνουν τελετουργικά ένα ήδη από πάντα ρυθμισμένο καθεστώς έμφυλων ετεροκανονικών ταυτοτήτων. Το φύλο έτσι λαμβάνει τον χαρακτήρα «συμβάντος» και μπορεί να επιτελεστεί ανατρεπτικά σε σχέση με την ετεροφυλόφιλη νόρμα, όπως για παράδειγμα στην περίπτωση της ομοφυλοφιλίας.

Δεύτερον, αναλύσαμε κάποια ιδιαίτερα επιδραστικά δοκίμια τριών έγχρωμων φεμινιστριών, οι οποίες αμφισβήτησαν, ως μεταποικιακά υποκείμενα, την οικουμενικότητα της αναλυτικής κατηγορίας «γυναίκα», όπως χρησιμοποιήθηκε ηγεμονικά από τον λευκό αστικό ευρωκεντρικό φεμινισμό, αορατοποιώντας άλλες ιεραρχήσεις που αφορούσαν τη φυλή, την κοινωνική τάξη, την εθνότητα, τη σεξουαλικότητα, τη γεωπολιτική θέση. Μέσω της ανάλυσης από πλευράς της Chandra Talpade Mohanty των τρόπων με τους οποίους αναπαραστάθηκε αποικιακά η μέση γυναίκα του Τρίτου Κόσμου ως σεξουαλικά περιορισμένη, αδαής, φτωχή, χωρίς μόρφωση, προσκολλημένη στην παράδοση, περιορισμένη στην οικιακή σφαίρα, προσανατολισμένη στην οικογένεια, με την υπόρρητη, στον αντίποδα, αυτο-αναπαράσταση των δυτικών γυναικών ως μορφωμένων, μοντέρνων υποκειμένων, που έχουν τον έλεγχο του σώματος

και της σεξουαλικότητάς τους και την ελευθερία να παίρνουν τις δικές τους αποφάσεις, αναδείχτηκε η ανάγκη για διαθεματικό φεμινισμό: προκειμένου να αναπαρασταθούν οι γυναίκες τόσο ως αντικείμενα καταπίεσης και εκμετάλλευσης, όσο και ως υποκείμενα αντίστασης και δράσης, είναι απαραίτητη η διερεύνηση των διασταυρώσεων του φύλου με τη φυλή και την τάξη και των ιδιαίτερων, κάθε φορά, πολιτισμικών, ιστορικών και γεωγραφικών συμφραζομένων. Μέσω της πρότασης της Gloria Anzaldua για μια νέα αναλυτική κατηγορία, τη «συνείδηση της μιγάδας», προκύπτει η συγκρότηση νέων κοινωνικών υποκειμένων, που λειτουργούν ως φορείς πολιτισμικής υβριδικότητας και εμπειρίας της διάσχισης γεωπολιτικών και πολιτισμικών συνόρων και ορίων, έτσι ώστε από τη μια πλευρά να διαρρηγνύονται τα ετοιμοπαράδοτα συμπαγή συστήματα φυλής, φύλου, τάξης και από την άλλη να δημιουργούνται απρόσμενες συμμαχίες. Τέλος, μέσω ενός αυτοβιογραφικού δοκιμίου της Sara Ahmed κατέστη φανερό ότι οι κατηγορίες γυναίκα, άνδρας, μαύρος, μιγάδα, λευκός, εργατική τάξη, μεσαία τάξη κ.ο.κ. λειτουργούν όχι ως σταθερές ταυτότητες, αλλά ως πλαίσια υποκειμενοποίησης μέσω δυναμικών ταυτίσεων και αποταυτίσεων, που αενάως σταθεροποιούν και αποσταθεροποιούν τα υποκείμενά τους, εκχωρώντας τους κάθε φορά αντικρουόμενες μεταξύ τους θέσεις. Με άλλα λόγια η εκχώρηση στο υποκείμενο ανταγωνιστικών μεταξύ τους εξουσιαστικών σχέσεων όπως είναι το φύλο, η φυλή και η κοινωνική τάξη δεν αποτελεί μια παγίωση του υποκειμένου, αλλά μια ιστορία απώλειας, διαφοράς και κίνησης.

Τρίτον, εξετάσαμε όψεις της μετα-ανθρώπινης εκδοχής της μεταφεμινιστικής κριτικής. Το cyborg της Donna Haraway αποτελεί την υποκειμενικότητα στην οποία διαρρηγνύονται οι διαχωριστικές γραμμές που έχουν θέσει οι δυτικές επιστημονικές και πολιτικές παραδόσεις ανάμεσα στο δημόσιο και το ιδιωτικό, τη φύση και τον πολιτισμό, τις ολότητες και τα μέρη, τον υλισμό και τον ιδεαλισμό, τον άνδρα και τη γυναίκα, τον λευκό και τον μαύρο, τον άνθρωπο και τη μηχανή, το φυσικό και το τεχνητό, τον νου και το σώμα. Το νομαδικό υποκείμενο της Braidotti είναι ένας «τόπος» στον οποίο συγκλίνουν πολλαπλά, πολύπλοκα και εν δυνάμει αντιφατικά σύνολα εμπειριών, όπου αναγνωρίζονται η ιδιαίτερη ευφυία και οι δυνατότητες τόσο των ανθρωπόμορφων όσο και των μη ανθρωπόμορφων στοιχείων, όπου η τεχνολογική διαμεσολάβηση γίνεται με τρόπο ώστε να μην υπάρχει ιεράρχηση μεταξύ υποκειμενικοτήτων τεχνουργημένων και μη. Το «τέρας» του Paul B. Preciado αποτελεί μια μεταφορά για έναν τρανς άντρα, που χρησιμοποιώντας το δικό του σώμα ως «ζωντανό πολιτικό αρχείο» που εξέρχεται από την έμφυλη δυαδικότητα, ορίζει το καθεστώς έμφυλης διαφοράς ως μια επιστημολογία που βρίσκεται υπό

διαδικασία «αλλαγής παραδείγματος». Η εντατικοποίηση των αγώνων φεμινιστικών και LGBTQ+ κινημάτων, καθώς επίσης και τα νέα δεδομένα της ιατρικής επιστημονικής κοινότητας για μορφολογικές, ανατομικές, χρωμοσωμικές και ενδοκρινολογικές ποικιλομορφίες που υπερβαίνουν τη δυαδικότητα, αποτελούν τις συνθήκες, υπό το φως των οποίων θα είναι αναγνωρίσιμο ως πολιτικό υποκείμενο κάθε σώμα ανεξαρτήτως απόδοσης βιολογικού και κοινωνικού φύλου.

Ακολουθώντας τις παραπάνω θεωρητικές κατευθύνσεις στην ανάγνωση των προαναφερθέντων λογοτεχνικών κειμένων προκύπτει το βασικό συμπέρασμα ότι και τα τρία μυθιστορήματα κινούνται στους μεταφεμινιστικούς άξονες που αναλύθηκαν στο πρώτο μέρος της εργασίας. Συγκεκριμένα, αναταράσσονται οι νόρμες των έμφυλων ταυτοτήτων και του ετεροκανονικού πλαισίου, διασταυρώνονται με ποικίλους τρόπους το φύλο, η φυλή/το έθνος και η τάξη, τα υποκείμενα διέπονται από συνθήκες νομαδικότητας, υβριδικότητας και διάσχισης πολλαπλών συνόρων.

Στο *Μέσα σ' ένα κορίτσι σαν κι εσένα* της Άντζελας Δημητρακάκη, η Κατίνα, Ελληνοαμερικανίδα που μετακομίζει από το Σικάγο στην Αθήνα, ως υποψήφια διδάκτωρ Νέων Ελληνικών έχει τη θεωρητική σκευή σε ένα υβρίδιο επιστολικού, ημερολογιακού και επιστημονικού λόγου να εκδιπλώσει την περιπλοκότητα της αναζήτησης του εαυτού της υπό τη συνθήκη της ετερότητας και της κοινωνικής διαφοράς της. Στο μυθιστόρημα θεματοποιείται η διάρρηξη μιας σειράς από κανονικότητες που συνθέτουν το κυρίαρχο μοντέλο κοινού και πολιτικού βίου που ορίζεται από την αναπαραγωγική, ετεροφυλόφιλη σεξουαλικότητα και την πυρηνική οικογένεια. Το «μετά» της μεταφεμινιστικής συνθήκης που διέπει το μυθιστόρημα έγκειται στη ρευστότητα αυτών των ίδιων των ανατρεπτικών επιτελέσεων, όπως η λεσβιακότητα της Κατίνας, η οποία εγγράφεται «μέσα στη ροή» της αφήγησης, όχι δηλαδή ως ταυτοτική κατηγοριοποίηση και κάθε άλλο παρά στερεοτυπικά.

Η μεταφεμινιστική συνθήκη εγγράφεται στο μυθιστόρημα *Τίνα, η ιστορία μιας ευθυγράμμισης* με δύο τρόπους: Πρώτον, μέσω της αφηγηματικής διαχείρισης της έμφυλης - τρανς συνθήκης με όρους πέραν της ταυτότητας, χωρίς δηλαδή να ονομάζεται ή να κατηγοριοποιείται ως τέτοια, αλλά με το να εντάσσεται και να οικοδομείται στη ροή της αφήγησης, παρεμβαίνοντας στην πλοκή και στη συγκρότηση της ψυχικής υποκειμενικότητας της κεντρικής ηρωίδας, της Τίνας. Δεύτερον, προτάσσοντας όχι την έμφυλη, ή την ατομική – ψυχολογική, αλλά την ιστορικοκοινωνική συνθήκη ως καίρια για την ψυχική συγκρότηση της Τίνας και της απόφασής

της να θέσει με την αυτοκτονία της η ίδια ένα τέλος στην There-Is-No-Alternative (TINA) κατάσταση που βιώνει. Το μυθιστόρημα αναπαριστά το ότι «καμία ζωή δεν είναι εν τέλει αυστηρά προσωπική».²⁷²

Η Bernardine Evaristo στο *Κορίτσι, Γυναίκα, Άλλο* περιστρέφει την ευρωκεντρικότητα της βρετανικής κοινωνίας. Στο υβριδικό της μυθιστόρημα αφηγείται τις ιστορίες αντίστασης, κοινότητας και αυτενέργειας στην καθημερινή ζωή δώδεκα μαύρων ή μιγάδων γυναικών σε μια μεγάλη ποικιλομορφία ηλικιών, τάξεων, έμφυλων επιτελέσεων και σεξουαλικοτήτων. Πρόκειται για μεταναστευτικά υποκείμενα από τις πρώην βρετανικές αποικίες στη βιομηχανική βρετανική μητρόπολη. Η Evaristo, μέσω διαγενεακών αφηγήσεων ιστοριοποιεί τόσο την αποικιοκρατία όσο και την απο-αποικιοποίηση, τους εκτοπισμούς, τη διεθνικότητα και τους τρόπους με τους οποίους δημιουργήθηκε η μητροπολιτική φιλελεύθερη πολυπολιτισμικότητα. Ο τρόπος αναπαράστασης των γυναικών του Τρίτου Κόσμου από την Evaristo, εξαιτίας της μεταποικιακής θέσης της ίδιας της συγγραφέως, απέχει από κάθε οριενταλιστική τυπολογία ετερότητας. Οι γυναίκες ούτε εξωτικοποιούνται, ούτε αφανίζονται αφηγηματικά ως παρίες, ούτε περιφέρονται εορταστικά ως πολιτισμικά «διαφορετικές» και «ιδιαίτερες». Η ετερότητά τους λογοθετείται με τέτοιους τρόπους από τη συγγραφέα, ώστε να αποσταθεροποιείται και να αποδομείται το τυπικό δείγμα της γυναίκας του Τρίτου Κόσμου που εξοντώνεται υπό το βάρος των πολλαπλών αποκλεισμών. Η Evaristo λογοθετεί με την αφήγησή της υποκειμενικότητες που όχι μόνο επιβιώνουν, αλλά επιτυγχάνουν με όρους επαγγελματικής, κοινωνικής και οικονομικής καταξίωσης. Το *Κορίτσι, Γυναίκα, Άλλο* κινείται πέραν του μεταμοντέρνου αφηγηματικού θρυμματισμού, κατακερματισμού και αποσπασματικότητας των αναπαριστώμενων εμπειριών. Με ηρωίδες συνειδητές γνώστριες της μεταποικιακής τους θέσης και φεμινίστριες, που εκφέρουν λόγο, ο οποίος πληροφορείται από τη φεμινιστική και τη μεταποικιακή θεωρία, το μυθιστόρημα αποτελεί έργο στο οποίο η αισθητική απόλαυση διαπλέκεται με την παραγωγή γνώσης.

²⁷² Αντζελα Δημητρακάκη, συνέντευξη 28/3/2019, «Αντζελα Δημητρακάκη, τι ακριβώς εννοείς όταν λες ότι δεν είναι καθόλου “πολιτικά ορθό” το νέο σου βιβλίο;», Θεοδόσης Μίχος, Popaganda,. Τελευταία ανάκτηση 31/8/2022 από <https://popaganda.gr/art/antzela-dimitrakaki-tina-interview/>.

Βιβλιογραφία

- Agamben, G. (2013). *Κατάσταση εξαίρεσης: Όταν η «έκτακτη ανάγκη» μετατρέπει την εξαίρεση σε κανόνα*. (Μ. Οικονομίδου, Μεταφρ.) Αθήνα: Πατάκης.
- Alcoff, L. (1991-1992, Χειμώνας). The problem of speaking for others. *Cultural Critique*, σσ. 5-32.
- Braidotti, R. (2014 [1994]). *Νομαδικά υποκείμενα: Ενσωματότητα και έμφυλη διαφορά στη σύγχρονη φεμινιστική θεωρία*. (Α. Σηφάκη, Επιμ., Α. Σηφάκη, & Ο. Τσιάκαλου, Μεταφρ.) Αθήνα: Νήσος.
- Braidotti, R., & Hlavajova, M. (Επιμ.). (2018). *Posthuman Glossary*. Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Bloomsbury. Ανάκτηση από <https://antropost.files.wordpress.com/2019/05/posthuman-glossary.pdf>
- Butler, J. (2006). Παραστασιακές επιτελέσεις και συγκρότηση του φύλου: Δοκίμιο πάνω στη φαινομενολογία και τη φεμινιστική θεωρία. Στο Α. Αθανασίου (Επιμ.), *Φεμινιστική θεωρία και πολιτισμική κριτική* (Π. Μαρκέτου, Μ. Μηλιώρη, & Α. Τσεκένης, Μεταφρ., σσ. 381-407). Αθήνα: Νήσος.
- Butler, J. (2008 [1993]). *Σώματα με σημασία: Οριοθετήσεις του "φύλου" στο λόγο*. (Α. Αθανασίου, Επιμ., & Π. Μαρκέτου, Μεταφρ.) Αθήνα: Εκκρεμές.
- Butler, J. (2009 [1990]). *Αναταραχή Φύλου: Ο φεμινισμός και η ανατροπή της ταυτότητας*. (Χ. Σπυροπούλου, Β. Καντσά, Επιμ., & Γ. Καραμπέλας, Μεταφρ.) Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Butler, J. (2011). *Επιτελεστικότητα και επισφάλεια: Η Τζούντιθ Μπάτλερ στην Αθήνα*. (Α. Αθανασίου, Επιμ.) Αθήνα: Νήσος.
- de Beauvoir, S. (2008 [1949]). *Το δεύτερο φύλο*. (Τ. Κωνσταντίνου, Μεταφρ.) Αθήνα: Μεταίχμιο.
- Evaristo, B. (2020a [2019]). *Girl, Woman, Other*. Penguin UK.
- Evaristo, B. (2020b). *Κορίτσι, Γυναίκα, Άλλο*. (Ρ. Χατχούτ, Μεταφρ.) Αθήνα: Gutenberg.
- Evaristo, B. (2022). *Μανιφέστο: Πώς να μην τα παρατάς ποτέ*. (Ζ. Μπέλλα-Αρμάου, Επιμ., & Ρ. Χατχούτ, Μεταφρ.) Αθήνα: Gutenberg.
- Gay, R. (2014). *Bad Feminist: Essays*. Νέα Υόρκη: Harper Perennial.
- Haraway, D. (1991). *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. Νέα Υόρκη: Routledge.
- Haraway, D. (2014). *Ανθρωποειδή, Κυβόργια και Γυναίκες: Η επανεπινοήση της φύσης*. (Ε. Τάκου, Επιμ., & Π. Μαρκέτου, Μεταφρ.) Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

- hooks, b. (1982). *Ain't I a woman: Black women and feminism*. Λονδίνο: Pluto Press .
- Kristeva, J. (Φθινόπωρο 1981). Women's Time. *Signs*(7), σσ. 13-35.
- Merleau-Ponty, M. (2016). *Φαινομενολογία της αντίληψης*. (Κ. Καψαμπέλη, Μεταφρ.) Αθήνα: Νήσος.
- Mizra, H. (Επιμ.). (1997). *Black British Feminism: A Reader*. Λονδίνο & Νέα Υόρκη: Routledge.
- Mohanty, C. (2003). *Feminism without borders: Decolonizing theory, practicing solidarity*. Durham & London: Duke University Press.
- Mohanty, C. (2021). *Φεμινισμός χωρίς σύνορα: Αποαποικιοποίηση της θεωρίας και αλληλεγγύη στην πράξη*. (Σ. Παπασταθόπουλος, Επιμ., Ε. Μπούρου , & Τ. Στάικου, Μεταφρ.) Αθήνα: Oposito.
- Preciado, P. (2018). *Counter-sexual Manifesto: Subverting Gender Identities* (Ηλεκτρονική Έκδοση Kindle εκδ.). (Κ. G. Dunn, Μεταφρ.) Νέα Υόρκη: Columbia University Press.
- Preciado, P. (2022 [2020]). *Είμαι το τέρας που σας μιλά: Αναφορά σε μια ακαδημία ψυχαναλυτών*. (Ε. Αναστασία Μέλια, Μεταφρ.) Αθήνα: Αντίποδες.
- Rich, A. (1986). *Blood, Bread and Poetry: Selected Prose 1979-1985*. Νέα Υόρκη: W.W. Norton and Co.
- Salih, S. (2018). *Εισαγωγή στην Τζούντιθ Μπάτλερ*. (Κ. Μάκη, Επιμ., & Μ. Μεντίνης, Μεταφρ.) Αθήνα: Oposito.
- Spivak, G. (1988). Can the subaltern speak? Στο C. Nelson, & L. Grossberg (Επιμ.), *Marxism and the Interpretation of Culture* (σσ. 271-316). Σικάγο: University of Illinois Press.
- Trinh, T.-h. (1986-87, Φθινόπωρο-Χειμώνας). She, the inappropriate/d other. *Discourse* (8).
- Αθανασίου , Α., Καραβαντά , Μ., Λαλιώτου, Ι., & Παπαηλία, Π. (2016). *Αποδομώντας την Αυτοκρατορία: Θεωρία και πολιτική της μεταποικιακής κριτικής*. Αθήνα: Νήσος.
- Αθανασίου, Α. (Επιμ.). (2006). *Φεμινιστική θεωρία και πολιτισμική κριτική*. (Π. Μαρκέτου, Μ. Μηλιώρη, & Α. Τσεκένης, Μεταφρ.) Αθήνα: Νήσος.
- Αθανασίου, Α. (2007). *Η ζωή στο όριο*. Εκκρεμές.
- Αθανασίου, Α. (2018). Το να "γίνεσαι φεμινίστρια" ως κριτική επιτελεσματικότητα του πολιτικού. Στο *Πρακτικά Ημερίδας: Εννοιολογήσεις και πρακτικές του φεμινισμού: Μεταπολίτευση και "μετά"* (σσ. 19-32). Αθήνα: Ίδρυμα της Βουλής των Ελλήνων.

- Βαρίκα, Ε. (2000). *Με διαφορετικό πρόσωπο: Φύλο, διαφορά και οικουμενικότητα*. Αθήνα: Κατάρτι.
- Βαρίκα, Ε. (2006). Φυσικοποίηση της κυριαρχίας και νόμιμη εξουσία στην κλασική πολιτική θεωρία. Στο Α. Αθανασίου (Επιμ.), *Φεμινιστική θεωρία και πολιτισμική κριτική* (σσ. 511-542). Αθήνα: Νήσος.
- Βαρίκα, Ε. (2013). *Οι απόβλητοι του κόσμου: Μορφές του παρία*. Αθήνα: Πλέθρον.
- Δημητρακάκη, Α. (2020). Για τι πράγμα μιλάμε όταν μιλάμε για κοινωνικούς ανταγωνισμούς. Στο Α. Αθανασίου, Γ. Γκουγκούσης, & Δ. Παπανικολάου (Επιμ.), *Κουήρ πολιτική Δημόσια μνήμη: 30 κείμενα για τον Ζακ* (σσ. 231-242). Αθήνα: Ίδρυμα Ρόζα Λούξεμπουργκ. Ανάκτηση από https://rosalux.gr/wp-content/uploads/2021/02/rosalux_queerpolitics.pdf
- Δημητρακάκη, Α. (2002). *Αντιθάλασσα*. Αθήνα: Οξύ.
- Δημητρακάκη, Α. (2006). *Ανταρκτική*. Αθήνα: Οξύ.
- Δημητρακάκη, Α. (2007). *Μανιφέστο της ήττας*. Αθήνα: Εστία.
- Δημητρακάκη, Α. (2009). *Μέσα σ' ένα κορίτσι σαν κι εσένα*. Αθήνα: Εστία.
- Δημητρακάκη, Α. (2009, 07 02). Μέσα σ' ένα κορίτσι: Μια DIY χειρονομία της Άντζελας Δημητρακάκη για να αποκαταστήσει την απουσία της λεσβίας από το ελληνικό μυθιστόρημα. (LIFOTEAM, Δημοσιογράφος) Ανάκτηση 08 26, 2022, από <https://www.lifo.gr/culture/vivlio/mesa-s-ena-koritsi>
- Δημητρακάκη, Α. (2013). *Gender, ArtWork and the Global Imperative: A Materialist Feminist Critique*. Manchester: Manchester University Press .
- Δημητρακάκη, Α. (2013). *Τέχνη και παγκοσμιοποίηση: Από το μεταμοντέρνο σημείο στη βιοπολιτική αρένα*. Αθήνα: Εστία.
- Δημητρακάκη, Α. (2015). *Αεροπλάστ*. Αθήνα: Εστία.
- Δημητρακάκη, Α. (2016). *Τέσσερις μαρτυρίες για την εκταφή του ποταμού Ερριννού*. Αθήνα: Εστία.
- Δημητρακάκη, Α. (2019, 03 22), Στη διατομή θεωρίας και λογοτεχνίας, (Δέσποινα Παρασκευά Βελουδογιάννη), Ανάκτηση 31/8/2022, από <https://marginalia.gr/arthro/synenteyxi-metin-antzela-dimitrakaki/>
- Δημητρακάκη, Α. (2019, 03 29). Άντζελα Δημητρακάκη, τι ακριβώς εννοείς όταν λες ότι δεν είναι καθόλου «πολιτικά ορθό» το νέο σου βιβλίο;. (Θ. Μίχος, Δημοσιογράφος) Propaganda. Ανάκτηση 31/8/2022, από <https://propaganda.gr/art/antzela-dimitrakaki-tina-interview/>
- Δημητρακάκη, Α. (2019). *Τίνα*. Αθήνα: Εστία.

- Δημητρακάκη, Α., & Lloyd, K. (2015). *ECONOMY: Art, Production and the Subject in the 21st Century*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Δημητρακάκη, Α., & Perry, L. (2013). *Politics in a Glass Case: Feminism, Exhibition Cultures and Curatorial Transgressions*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Εννοιολογήσεις και πρακτικές του φεμινισμού: Μεταπολίτευση και "μετά". (2017). Αθήνα: Ίδρυμα της Βουλής των Ελλήνων.
- Ζαββού, Α. (2021). Η φεμινιστική προβληματική της διαθεματικότητας. *The Greek Review of Social Research*(156), σσ. 55-86.
- Κακολύρης, Γ. (2020). Το φύλο ως επιτέλεση. Στο Ε. Παπάνης, & Α. Μπούνα (Επιμ.), *Διαστάσεις της αρρενωπότητας* (σσ. 124-140). Αθήνα: Ηδυπέια.
- Καρπούζου, Π. (2011). Μορφές μετα-ανθρώπινης σωματοποίησης στο ελληνικό διήγημα επιστημονικής φαντασίας. Στο Μ. Πασχαλίδης, Ε. Χοντολίδου, & Ι. Βαμβακίδου (Επιμ.), *Σύνορα, Περιφέρειες, Διασπορές* (σσ. 131-149). Θεσσαλονίκη: University Studio Press.
- Παπανικολάου, Δ. (2018). *Κάτι τρέχει με την οικογένεια: έθνος, πόθος και συγγένεια την εποχή της κρίσης*. Αθήνα: Πατάκη.
- Ρούσσου, Β. (2010). Η ταυτότητα της λεσβίας: από την Ερωμένη της στην Κατίνα Μελά μέσω της Θαλασσίας Ύλης και της Olga Broumas. *Πρακτικά του Δ' Συνεδρίου της Εταιρείας Νεοελληνικών Σπουδών*. Ανάκτηση από https://www.eens.org/EENS_congresses/2010/Roussou_Barbara.pdf
- Ρωζέττη, Ν. (2005). *Η ερωμένη της*. (Χ. Ντουνιά, Επιμ.) Αθήνα: Μεταίχμιο.