

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΝΗΣΟΣ - Π. ΚΑΠΟΛΑ

Σαρρή 14, 10553 Αθήνα

τηλ./φαξ: 210 3250058

email: info@nissos.gr

www.nissos.gr

Διεύθυνση εκδόσεων: Πόλα Καπόλα

Επιστημονική διεύθυνση: Γεράσιμος Κουζέλης

© 2011 Εκδόσεις νήσος

Διόρθωση: Ελένη Τάκου

Εκτύπωση: Κέντρο Γρήγορης Εκτύπωσης

ISBN: 978-960-9535-25-0

## Επιτελεστικότητα και επισφάλεια

Η Τζούντιθ Μπάτλερ στην Αθήνα

Επιμέλεια: Αθηνά Αθανασίου

Εισαγωγή	17
Επιτελεστικότητα και επισφάλεια: μια κριτική της	18
Επιτελεστικότητα και επισφάλεια: μια κριτική της	42
Επιτελεστικότητα και επισφάλεια: μια κριτική της	59
Επιτελεστικότητα και επισφάλεια: μια κριτική της	81
Επιτελεστικότητα και επισφάλεια: μια κριτική της	87
Επιτελεστικότητα και επισφάλεια: μια κριτική της	109

νήσος  
ΑΘΗΝΑ 2011

## ΤΖΟΥΝΤΙΘ ΜΠΑΤΛΕΡ

### Από την επιτελεστικότητα στην επισφάλεια

Είμαι πολύ ευτυχής που βρίσκομαι σήμερα εδώ και ευχαριστώ τους οικοδεσπότες μου γι' αυτή την ευγενική πρόσκληση. Υποθέτω ότι οι περισσότεροι και περισσότερες από εσάς γνωρίζετε τη δουλειά μου για το φύλο, μέρος της οποίας γράφτηκε εδώ και πάνω από είκοσι χρόνια. Σκέφτηκα λοιπόν να εκμεταλλευθώ αυτή την ευκαιρία για να σκεφτώ ξανά για την επιτελεστικότητα του φύλου και να επιχειρήσω έναν απολογισμό για το πώς, από την εστίασή μου στην επιτελεστικότητα, πέρασα σε έναν γενικότερο προβληματισμό για την επισφάλεια. Βέβαια, η επιτελεστικότητα παρέπεμπε στο ζήτημα της αυτενέργειας, ενώ η επισφάλεια επικεντρώνεται σε συνθήκες που απειλούν τη ζωή κατά τρόπους που φαίνονται εκτός του ελέγχου μας. Οι δύο αυτές έννοιες όμως είναι άραγε τόσο διαφορετικές όσο εκ πρώτης όψεως εμφανίζονται; Για να προβώ σε αυτή τη σύγκριση, ή για να περιγράψω αυτό το πέρασμα, επιτρέψτε μου να κάνω μια σύντομη ανασκόπηση του τι σημαίνει επιτελεστικότητα του φύλου αλλά και του τι σημαίνει επισφάλεια και, στη συνέχεια, να εξηγήσω τι με ώθησε να αλλάξω σε κάποιο βαθμό την εστίασή μου αλλά και να επισημάνω τι δεν έχει αλλάξει.

Αν πούμε ότι το φύλο είναι επιτελεστικό, λέμε ότι είναι ένα ορισμένο είδος θέσπισης· η «εμφάνιση» του φύλου συχνά εκλαμβάνεται εσφαλμένα ως σημείο της εσωτερικής ή εγγενούς αλήθειας του· το φύλο εγκαλείται από υποχρεωτικούς κανόνες να είναι το ένα ή το άλλο φύλο (συνήθως μέσα σε ένα αυστηρά δυαδικό πλαίσιο) και, έτσι, η αναπαραγωγή του φύλου είναι



πάντοτε μια διαπραγμάτευση με την εξουσία· και, τέλος, δεν υπάρχει φύλο χωρίς αυτή την αναπαραγωγή των κανόνων, η οποία υπάρχει ο κίνδυνος να αναιρέσει ή να ξαναφτιάξει τους κανόνες με απροσδόκητους τρόπους, ανοίγοντας έτσι τη δυνατότητα αναδημιουργίας της έμφυλης πραγματικότητας προς νέες κατευθύνσεις.

Η επισφάλεια, από την άλλη πλευρά, περιγράφει κάποιες διαφορετικές συνθήκες, οι οποίες προσιδιάζουν στα έμβια όντα. Οτιδήποτε ζει, μπορεί να εξαλειφθεί σκοπίμως ή τυχαία· και η εμμονή του στο Είναι δεν είναι κατά καμία έννοια εγγυημένη. Ως αποτέλεσμα, κοινωνικοί και πολιτικοί θεσμοί έχουν σχεδιαστεί εν μέρει για να ελαχιστοποιήσουν τις συνθήκες επισφάλειας, ιδίως στο πλαίσιο του έθνους-κράτους, μολονότι, όπως θα δείτε, θεωρώ ότι ο περιορισμός αυτός είναι ένα πρόβλημα. Οι πολιτικές τάξεις [orders], μέρος των οποίων είναι οι οικονομικοί και κοινωνικοί θεσμοί, σε κάποιο βαθμό είναι σχεδιασμένες για να αντιμετωπίσουν αυτές ακριβώς τις ανάγκες, για να εξασφαλίσουν όχι μόνο στέγαση και τροφή αλλά και το γεγονός ότι οι πληθυσμοί διαθέτουν τα μέσα με τα οποία μπορεί να κατοχυρωθεί η ζωή. Κι ωστόσο η «επισφάλεια» περιγράφει την κατάσταση κατά την οποία ορισμένοι πληθυσμοί για πολιτικούς λόγους πλήττονται από έλλειψη κοινωνικών και οικονομικών δικτύων υποστήριξης και εκτίθενται κατά διαφορετικό τρόπο σε τραυματισμούς, βία και θανατώσεις. Οι εν λόγω πληθυσμοί διατρέχουν αυξημένο κίνδυνο ασθενειών, φτώχειας, λιμοκτονίας, εκτόπισης και έκθεσής τους στη βία χωρίς προστασία. Η επισφάλεια χαρακτηρίζει, επίσης, εκείνη την κατάσταση κατά την οποία κάποιοι πληθυσμοί για πολιτικούς λόγους καθίστανται όλο και περισσότερο ευάλωτοι και εκτεθειμένοι σε αυθαίρετη κρατική βία και σε άλλες μορφές επιθετικότητας που δεν προέρχονται από κράτη και έναντι των οποίων τα κράτη δεν παρέχουν επαρκή προστασία. Έτσι, με τον όρο επισφάλεια μπορούμε να αναφερόμαστε σε πληθυσμούς που λιμοκτονούν ή δεν απέχουν πολύ από τη λιμοκτονία, αλλά θα μπορούσαμε να μιλάμε και για σεξουαλικά εργαζόμενους που πρέπει να αυτοπροστατευτούν

τόσο από τη διάχυτη βία στους δρόμους όσο και από τις παρενοχλήσεις της αστυνομίας.

Η επισφάλεια, φυσικά, συνδέεται άμεσα με τις έμφυλες νόρμες, εφόσον γνωρίζουμε ότι όσοι και όσες δεν ζουν τα φύλα τους κατά νοητούς τρόπους είναι περισσότερο εκτεθειμένοι στον κίνδυνο παρενόχλησης και βίας. Οι έμφυλες νόρμες έχουν πάντοτε να κάνουν με το πώς και με ποιο τρόπο μπορούμε να εμφανιστούμε στον δημόσιο χώρο· πώς και με ποιο τρόπο διακρίνονται το δημόσιο και το ιδιωτικό, και πώς η διάκριση αυτή εργαλειοποιείται στην υπηρεσία της σεξουαλικής πολιτικής· ποιος ή ποια θα ενοχοποιηθεί με βάση τη δημόσια εμφάνισή του / της· ποιος ή ποια θα στερηθεί την προστασία του νόμου ή, πιο συγκεκριμένα, της αστυνομίας, στο δρόμο ή στη δουλειά ή στο σπίτι. Ποιος / ποια θα στιγματισθεί· ποιος / ποια θα είναι αντικείμενο γοητείας και καταναλωτικής ηδονής; Ποιοι και ποιες θα δικαιούνται ιατρικά επιδόματα; Τίνος οι ερωτικές και συγγενικές σχέσεις θα αναγνωριστούν τελικά ενώπιον του νόμου; Γνωρίζουμε αυτά τα ερωτήματα από τον διεμφυλικό ακτιβισμό, τον φεμινισμό, την queer πολιτική της συγγένειας, αλλά και από το κίνημα του γάμου των ομοφυλοφίλων και τα αιτήματα των σεξουαλικά εργαζόμενων για δημόσια ασφάλεια και οικονομική χειραφέτηση. Έτσι, αυτές οι νόρμες δεν είναι απλώς βαθμίδες εξουσίας· και δεν αντικατοπτρίζουν μόνο ευρύτερες σχέσεις εξουσίας· είναι ένας από τους τρόπους με τους οποίους λειτουργεί η εξουσία. Στο κάτω κάτω, η εξουσία δεν μπορεί να παραμείνει στην εξουσία χωρίς να αναπαράγεται με κάποιο τρόπο. Και κάθε πράξη αναπαραγωγής διατρέχει τον κίνδυνο να πάει στραβά ή να ξεστρατίσει, ή να παραγάγει αποτελέσματα μη πλήρως προβλέψιμα. Με αυτόν τον τρόπο, θα έλεγα, μια ντεριντιανή έννοια της επαναληπτικότητας συνδέεται με μια μαρξιστική αντίληψη αναπαραγωγής της κυριαρχίας και, μάλιστα, αναπαραγωγής της ιδιότητας του προσώπου (η οποία αποτελεί σημαντικό τμήμα του υλισμού, σύμφωνα με τον Μαρξ της *Γερμανικής Ιδεολογίας*).



Όταν μιλώ για το υποκείμενο σε τέτοια συμφραζόμενα, δεν πρόκειται για το «υποκείμενο» που αποτελεί την κυρίαρχη προϋπόθεση της δράσης και της σκέψης. Είναι, μάλλον, ένας κοινωνικά παραγόμενος φορέας «δράσης» και «διαβούλευσης» του οποίου η αυτενέργεια και η σκέψη καθίσταται δυνατή από μια γλώσσα που προηγείται αυτού του «εγώ». Με αυτή την έννοια, το «εγώ» παράγεται μέσω της εξουσίας, μολονότι δεν αποτελεί ντετερμινιστικό αποτέλεσμα της εξουσίας. Η εξουσία βασίζεται σε ένα μηχανισμό αναπαραγωγής που μπορεί να πάει –και όντως πηγαίνει– στραβά, να αναιρέσει τις στρατηγικές που δίνουν ζωή στην εξουσία και να παραγάγει νέα ή ακόμη και ανατρεπτικά αποτελέσματα. Το παράδοξο ή το αίνιγμα που προκύπτει από αυτή την κατάσταση είναι κάτι που βρίσκουμε διαρκώς μπροστά μας στην πολιτική: αν οι όροι της εξουσίας καθορίζουν «ποιος / ποια» μπορεί να είναι υποκείμενο, ποιος / ποια έχει τα προσόντα για να θεωρηθεί ως υποκείμενο αναγνώρισης, είτε στην πολιτική είτε ενώπιον του νόμου, τότε το υποκείμενο δεν αποτελεί προϋπόθεση της πολιτικής αλλά διαφορετικό αποτέλεσμα της εξουσίας. Σημαίνει επίσης ότι μπορούμε και οφείλουμε να θέσουμε το ερώτημα «ποιος / ποια» έρχεται μετά το υποκείμενο, όχι αναμένοντας μια άλλη μορφή του υποκειμένου να αναδυθεί στον ιστορικό χρόνο, αλλά επειδή πρέπει να κρατήσουμε κάποιο όνομα για όσους δεν μετρούν ως υποκείμενα, δεν συμμορφώνονται επαρκώς με τις προδιαγραφές που παρέχουν αναγνωρισιμότητα στα υποκείμενα. Πώς να αποκαλέσουμε όσους και όσες δεν εμφανίζονται –και δεν μπορούν να εμφανίζονται– ως «υποκείμενα» στο πλαίσιο του ηγεμονικού λόγου; Μου φαίνεται ότι υπάρχουν σεξουαλικές και έμφυλες νόρμες που με διάφορους τρόπους καθορίζουν τι και ποιος θα είναι «αναγνώσιμος», τι και ποιος δεν θα είναι. Και πρέπει να μπορούμε να λάβουμε υπόψη αυτή τη διαφορετική κατανομή της αναγνωρισιμότητας.

Φαίνεται ότι αυτό πρέπει να το κάνουμε προκειμένου να κατανοήσουμε αυτές τις μορφές βίωσης του φύλου που, για παράδειγμα, παραγνωρίζονται ή παραμένουν μη αναγνωρισμένες ακ-

ριβώς επειδή υπάρχουν στα όρια των καθιερωμένων κανόνων για το πώς σκεφτόμαστε την ενσώματη ύπαρξη – ή μήπως ακόμη και την ιδιότητα του προσώπου; Δεν υπάρχουν μήπως μορφές σεξουαλικότητας για τις οποίες δεν υπάρχει κάποιο ικανοποιητικό λεξιλόγιο ακριβώς επειδή η ισχυρή λογική που καθορίζει πώς σκεφτόμαστε την επιθυμία, τον προσανατολισμό, τις σεξουαλικές πράξεις και ηδονές δεν χωρά ορισμένους τρόπους σεξουαλικότητας; Η διαφορά μεταξύ δομισμού (έστω και μιας δομιστικής ψυχανάλυσης) και ενός μεταδομισμού συνυφασμένου με τη δυναμική της εξουσίας είναι ότι ο πρώτος απλώς θα απέρριπτε κάθε διεκδίκηση αναγνώρισης ως αδύνατη (και θα την αντιλαμβανόταν ως ένα άχρονο πάθος ή ένα αιώνιο αστείο). Ο τελευταίος, ωστόσο, θα έπρεπε να θέσει το ερώτημα γιατί κάποιες μορφές σεξουαλικής ζωής έχουν τόσο περισσότερες δυνατότητες απ' ό,τι άλλες, και γιατί κάποιες φαίνεται να ενσαρκώνουν το αδιανόητο ή ακόμη και το αβίωτο.

Η έμφυλη επιτελεστικότητα συνδέεται έτσι με τους διαφορετικούς τρόπους με τους οποίους τα υποκείμενα καθίστανται επιλέξιμα προς αναγνώριση. Αν και βεβαίως δέχομαι ότι η πλήρης αναγνώριση δεν είναι ποτέ δυνατή, δέχομαι επίσης ότι υπάρχουν διαφορετικοί τρόποι κατανομής της αναγνωρισιμότητας. Η επιθυμία για αναγνώριση δεν μπορεί ποτέ να εκπληρωθεί – ναι, αυτό είναι αλήθεια. Αλλά το να είσαι έστω υποκείμενο προϋποθέτει πρώτα απ' όλα την τήρηση ορισμένων κανόνων που διέπουν την αναγνώριση – που κάνουν ένα πρόσωπο αναγνωρίσιμο. Και, έτσι, η μη συμμόρφωση θέτει σε αμφισβήτηση τη βιωσιμότητα της ζωής του, τις οντολογικές προϋποθέσεις για να εμμείνει στο Είναι του. Σκεφτόμαστε τα υποκείμενα ως τα όντα εκείνα που ζητούν αναγνώριση στη νομοθεσία ή στην πολιτική ζωή· αλλά ίσως το πιο σημαντικό ζήτημα είναι το πώς οι όροι της αναγνώρισης –και εδώ μπορούμε να περιλάβουμε κάποιες έμφυλες και σεξουαλικές νόρμες– καθορίζουν εκ των προτέρων ποιος / ποια θα μετρά ως υποκείμενο και ποιος / ποια όχι.



Έτσι, θα έλεγα ότι στη βάση αυτού του ερωτήματος –ποιος/ποια μετράει ως υποκείμενο και ποιος/ποια όχι– η επιτελεστικότητα αποκτά σύνδεση με την επισφάλεια. Η επιτελεστικότητα του φύλου έχει πάντοτε να κάνει με το ποιος μετρά ως ζωή, ποιος μπορεί να διαβαστεί ή να νοηθεί ως ζωντανός οργανισμός και ποιος ζει, ή προσπαθεί να ζήσει, στην άλλη άκρη των καθιερωμένων τρόπων κατανοησιμότητας.

Επιτρέψτε μου να προσθέσω το εξής: στην έκφραση «ανθρώπινη ζωή», η λέξη «ζωή» σημαίνει ότι αυτή ήδη συνδέεται με το μη ανθρώπινο και ότι η σχέση της με τη μη ανθρώπινη ζωή έχει ουσιώδη σημασία για την ύπαρξη αυτής της ζωής. Ας κρατήσουμε λοιπόν ενιαίο αυτόν τον όρο, «ανθρώπινη ζωή», έστω και αν τα συστατικά του μέρη, «ανθρώπινη» και «ζωή», δεν θα συμπέσουν ποτέ απόλυτα το ένα με το άλλο. Με άλλα λόγια, θα πρέπει να διατηρήσουμε τον όρο αυτό έστω και αν, ως όρος, θα τείνει ενίοτε να περιέχει δύο συστατικά που το ένα απωθεί το άλλο, ή που εργάζονται προς αντίθετες κατευθύνσεις. Το ανθρώπινο δεν μπορεί ποτέ να καταλάβει όλη την έκταση της ζωής, ενώ η ζωή δεν μπορεί ποτέ να επεξηγήσει πλήρως το ανθρώπινο – έτσι, οτιδήποτε θελήσουμε να αποκαλέσουμε «ανθρώπινη ύπαρξη» αναπόφευκτα θα συνίσταται σε μια διαπραγμάτευση με αυτή την ένταση.

Όσο κι αν είναι σημαντικό να ρωτήσουμε «τίνος η ζωή λογίζεται ως ανθρώπινη ζωή;» πρέπει επίσης να θέσουμε και την αντίστροφη ερώτηση: «ποιο μέρος της ανθρώπινης ζωής είναι απαραίτητα μη ανθρώπινο;». Έτσι, το αίνιγμα που έχω τώρα μπροστά μου είναι: «πώς να εργασθώ και προς τις δύο κατευθύνσεις ταυτόχρονα;». Δεν είμαι σίγουρη. Αλλά θα ξεκινήσω με διατυπώσεις όπως οι παρακάτω: ακόμα και αν η ζωή μου δεν καταστραφεί στον πόλεμο, κάτι από τη ζωή μου καταστρέφεται στον πόλεμο όταν άλλες ζωές καταστρέφονται στον πόλεμο. Διότι η ζωή που με υπερβαίνει αποτελεί προϋπόθεση για το ποια είμαι, και έτσι δεν υπάρχει ζωή που να είναι αποκλειστικά δική μου, όσο κι αν η δική μου ζωή δεν είναι η κάθε άλλη ζωή, και δεν μπορεί να είναι.

Πώς γίνεται λοιπόν και ο τρόπος με τον οποίο συμπεριφερόμαστε, ο τρόπος με τον οποίο εξειδικεύουμε τις μορφές ύπαρξής μας –αυτό που μπορούμε να ονομάσουμε πεδίο της επιτελεστικότητας– τοποθετείται σε μια σφαίρα σχεσιακότητας χωρίς την οποία δεν μπορούμε να εμμείνουμε στο Είναι μας; Δεν φτιάχνουμε τον εαυτό μας από μόνοι μας, ούτε και είμαστε πλήρως καθορισμένοι. Παλεύουμε όμως για να υπάρξουμε και να εμμείνουμε στο Είναι μας μέσα σε σχήματα αναγνωρισιμότητας τα οποία δεν λαμβάνουν πάντοτε επαρκώς υπόψη τη σφαίρα αλληλεξάρτησης μέσα στην οποία ζούμε.

Επιτρέψτε μου να δώσω ένα παράδειγμα που συνδέει άμεσα το ζήτημα της επιτελεστικότητας με εκείνο της επισφάλειας. Ίσως κάποιος γνωρίζετε ότι, το Μάιο του 2006, παράνομοι μετανάστες βγήκαν στους δρόμους του Λος Άντζελες και άρχισαν να τραγουδούν τον εθνικό ύμνο των Ηνωμένων Πολιτειών. Για την ακρίβεια, τραγούδησαν τον εθνικό ύμνο των Ηνωμένων Πολιτειών στα αγγλικά και στα ισπανικά, ενώ μια ισπανική εκδοχή κυκλοφόρησε ευρέως στο διαδίκτυο. Επίσης, τραγούδησαν και τον εθνικό ύμνο του Μεξικού, ενώ κάποιες φορές τραγουδούσαν τον έναν ύμνο αμέσως μετά τον άλλο. Τι είδους δημόσια επιτέλεση έκαναν αυτοί τραγουδώντας έτσι στο δρόμο; Στόχος τους ήταν να απευθυνθούν στην κυβέρνηση και να της ζητήσουν να τους επιτρέψει να γίνουν πολίτες. Τι δηλώνει όμως ο τρόπος με τον οποίο τέλεσαν αυτή την απεύθυνση; Και, επιπλέον, τι είδος επιτελεστικής άσκησης ήταν αυτό το τραγούδι;

Οι άνθρωποι αυτοί ασκούσαν το δικαίωμα του συνέρχεσθαι χωρίς να έχουν αυτό το δικαίωμα. Το δικαίωμα αυτό ανήκει στους πολίτες. Έτσι, διεκδικούσαν ένα δικαίωμα που δεν είχαν, προκειμένου να επιχειρηματολογήσουν δημοσίως ότι θα έπρεπε να έχουν το ίδιο αυτό δικαίωμα. Προφανώς όμως δεν είναι απαραίτητο να έχουν προηγουμένως το δικαίωμα προκειμένου να επιχειρηματολογήσουν ότι θα έπρεπε να έχουν αυτό το δικαίωμα. Ευτυχώς δεν συνελήφθησαν, αν και θα μπορούσαν να έχουν συλληφθεί. Ως επί



το πλείστον, οι παράνομοι μετανάστες μένουν μακριά από καταστάσεις στις οποίες μπορεί να συλληφθούν, να φυλακιστούν και να απελαθούν. Αυτή τη φορά, όμως, έκαναν μια εξαιρετικά δημόσια εμφάνιση, ασκώντας ένα δικαίωμα που ανήκει στους πολίτες ακριβώς επειδή οι ίδιοι δεν το έχουν.

Όπως ίσως γνωρίζετε, διεξάγονται πολιτικές μάχες στην πολιτεία της Καλιφόρνια και αλλού στις Ηνωμένες Πολιτείες σχετικά με το αν τα αγγλικά πρέπει να είναι η υποχρεωτική γλώσσα για όλες τις δημόσιες υπηρεσίες και σε όλα τα δημόσια σχολεία. Όσοι υπερασπίζονται την πολιτική τού «μόνο αγγλικά» ανησυχούν για το πόσο μιλιούνται ήδη τα ισπανικά, αλλά και καμιά δεκαριά άλλες γλώσσες, στην Καλιφόρνια. Αν η γλώσσα της δημόσιας σφαίρας υποτίθεται ότι είναι τα αγγλικά, σύμφωνα με τους υπερασπιστές τού «μόνο αγγλικά», τότε το να τραγουδιέται ο εθνικός ύμνος στα ισπανικά είναι περίπου εξωφρενικό. Σε ένα πρώτο επίπεδο, το να τραγουδάς στα ισπανικά απλώς διατρανώνει ότι οι ισπανόφωνοι είναι μέρος των Ηνωμένων Πολιτειών, είναι ήδη πολίτες τους, και όταν δεν είναι πολίτες τους είναι εργαζόμενοι, και μάλιστα απαραίτητα εργατικά χέρια – και αυτό όχι μόνο στα χωράφια αλλά και στα αστικά κέντρα. Το να τραγουδάς όμως τον ύμνο στα ισπανικά είναι και ένας τρόπος να επισημάνεις την πολιτιστική παρουσία της ισπανικής γλώσσας: πράγματι, η πολιτεία της Καλιφόρνια θα ήταν αδιανόητη χωρίς τη δημόσια παρουσία της ισπανικής γλώσσας. Αυτό δεν αποτελεί πρόγνωση, συμβαίνει ήδη. Το να τραγουδάς στα ισπανικά σημαίνει να διεκδικείς την πολύγλωσση πραγματικότητα της δημόσιας σφαίρας και να αρνείσαι αυτές τις στρατηγικές ιδιωτικοποίησης που επιβάλλουν τα αγγλικά στη δημόσια χρήση, ενώ ταυτόχρονα υποβιβάζουν τις άλλες γλώσσες περιορίζοντας τη χρήση τους στο σπίτι, το οποίο φυσικά θεωρείται ως μια προ-πολιτική σφαίρα (κάτι που δεν ήταν ποτέ).

Το να τραγουδάς τον ύμνο είναι επίσης ένας ενεργός τρόπος προσπαθείς να εκθέσεις δημοσίως την άρνηση αναγνώρισης τόσο της ισπανικής γλώσσας όσο και των παράνομων εργαζομένων σε μια δημόσια σφαίρα που είναι ήδη πλημμυρισμένη από ισπανό-

φωνους και παράνομους εργαζόμενους. Με τον τρόπο αυτό, το τραγούδι αυτό τοποθετεί ηχητικά το φάντασμα στη δημόσια σφαίρα, είναι η ξαφνική ορατότητα και ακροαματικότητα όλων εκείνων που πρέπει να παραμένουν αόρατοι και ανήκουστοι, που αναμένεται να εργάζονται με ωράρια που είναι παράνομα σύμφωνα με το ισχύον εργατικό δίκαιο, που φοβούνται να αρρωστήσουν διότι δεν θα μπορούν να πληρώσουν για την περίθαλψή τους, που παραλύουν από φόβο όταν βλέπουν την αστυνομία ή όταν η «Homeland Security» (Εσωτερική Ασφάλεια) εισβάλλει στους τόπους δουλειάς τους, και που οι ίδιοι δεν έχουν καμία νομική προστασία απέναντι στην εκμετάλλευση.

Έτσι, το τραγούδι επιτελεί αναμφίβολα πολλές λειτουργίες, αλλά επιτρέψτε μου να υπογραμμίσω τις δύο που ανέφερα παραπάνω: (α) το τραγούδι είναι ένας τρόπος να αρθρωθεί ένα δικαίωμα στην ελεύθερη έκφραση, στην ελευθερία του συνέρχεσθαι, καθώς και στα ευρύτερα δικαιώματα του πολίτη, απ' όσους δεν έχουν αυτό το δικαίωμα αλλά παρ' όλα αυτά το ασκούν. Και αυτό θέτει το ερώτημα πώς ένα δικαίωμα μπορεί να ασκηθεί όταν δεν έχει ακόμη χορηγηθεί. (β) Το τραγούδι στα ισπανικά στο δρόμο δίνει φωνή και ορατότητα στους πληθυσμούς που συστηματικά αγνοούνται, που δεν αναγνωρίζονται ως μέρος του έθνους, και με αυτόν τον τρόπο το τραγούδι εκθέτει τους τρόπους απάρνησης μέσω των οποίων αυτοσυγκροτείται το έθνος. Με άλλα λόγια, το τραγούδι εκθέτει και αντιτίθεται προς τους τρόπους αποκλεισμού μέσω των οποίων το έθνος φαντάζεται και επιβάλλει την ίδια του την ενότητα.

Στην πρόσφατη δουλειά μου, και ιδίως στο μικρό βιβλίο που έγραψα μαζί με την Γκαγιάτρι Τσακραβόρτυ Σπίβακ (*Who Sings the Nation-State?* [Ποιος τραγουδάει το έθνος-κράτος;]), στρέφομαι προς το έργο της Χάνα Άρεντ προκειμένου να εξετάσω την περιγραφή που δίνει για το (α) πώς το έθνος-κράτος συνδέεται δομικά με την παραγωγή προσώπων χωρίς κράτος και (β) πώς αυτοί που δεν έχουν κράτος μπορούν, παρ' όλα αυτά, να ασκήσουν



–και ασκούν– δικαιώματα, ακόμη και όταν, ή ακριβώς όταν, τα δικαιώματα αυτά δεν τα εγγυάται ούτε τα προστατεύει πουθενά το θετικό δίκαιο. Ίσως το τραγούδι στο δρόμο μπορεί να νοηθεί ως μια περίπτωση κατά την οποία ένα δικαίωμα ασκείται ακόμη και όταν δεν υφίσταται κανένα δικαίωμα, ή ακριβώς όταν δεν υφίσταται κανένα δικαίωμα. Είναι σημαντικό ότι, για την Άρεντ, η άσκηση αυτού του δικαιώματος δεν μπορεί να είναι κάτι το οποίο επιτελείται από ένα άτομο. Πρέπει να είναι μια πράξη που γίνεται μαζί με άλλους και πρέπει να είναι δημόσια. Μάλιστα, με τους δικούς της όρους, πρέπει να εισαχθεί στη σφαίρα των φαινομένων. Για την Άρεντ, η δραστηριότητα και η αληθής άσκηση της ελευθερίας μας δεν απορρέει από την ατομική μας ιδιότητα του προσώπου, αλλά από κοινωνικές συνθήκες όπως ένας τόπος και ένα κοινωνικό ανήκειν. Δεν είναι ότι χρειαζόμαστε πρώτα έναν τόπο ή έναν τρόπο του ανήκειν, αλλά ότι τα δικαιώματα που ασκούμε θεμελιώνονται σε προ-νομικά δικαιώματα του ανήκειν και του τόπου. Η Άρεντ αναφέρεται στο «δικαίωμα να έχεις δικαιώματα, ή το δικαίωμα του κάθε ατόμου να ανήκει στην ανθρωπότητα», το οποίο «θα πρέπει να το εγγυάται η ίδια η ανθρωπότητα».<sup>1</sup>

Αυτό που είναι ενδιαφέρον εδώ είναι ότι η Άρεντ θέτει την ύπαρξη αυτού του δικαιώματος χωρίς να είναι σε θέση να τη δικαιολογήσει μέσω της προσφυγής σε κάποιο προγενέστερο θεμέλιο. Ο ισχυρισμός της για το «δικαίωμα να έχεις δικαιώματα» είναι από μόνος του ένα είδος επιτελεστικής άσκησης: θεσπίζει μέσω της γραφής της το δικαίωμα να έχεις δικαιώματα, και δεν υπάρχει κάποιο θεμέλιο γι' αυτόν τον ισχυρισμό πέρα από τον ίδιο τον ισχυρισμό. Κατά τον ίδιο τρόπο, όσοι διεκδικούν τα δικαιώματά τους τραγουδώντας τον ύμνο δημοσίως και στα ισπανικά αρθρώνουν ένα δικαίωμα την ίδια τη στιγμή της διατύπωσης. Όχι μέσω προσφυγής σε ένα υπαρκτό δίκαιο αλλά μέσω μιας ορισμένης άσκησης της ελευθερίας. Μάλιστα, η επιτελεστικότητα του ισχυρισμού στην Άρεντ και το τραγούδι στους δρόμους νοούνται ως άσκηση ελευθερίας. Δεν υπάρχει ελευθερία που να μην είναι η άσκησή της: η ελευθερία δεν είναι ένα δυναμικό που αναμένει την

άσκησή του. Παράγεται μέσα από την άσκησή της. Το δικαίωμα της ελευθερίας του λόγου, το δικαίωμα στις δημόσιες ελευθερίες δεν υπάρχει σε μια ιδεατή σφαίρα, αλλά είναι ακριβώς αυτό που προκύπτει όταν το τραγούδι αρχίζει να τραγουδιέται ή όταν η Άρεντ γράφει τις προτάσεις που κατονομάζουν και ταυτόχρονα δίνουν το παράδειγμα για την επίδικη ελευθερία.

Βλέπουμε πώς αυτή η εμπνευσμένη από την Άρεντ πολιτική είναι ταυτόχρονα επιτελεστική και καθολικευτική: γράφει, «η πολιτική μας ζωή βασίζεται στην υπόθεση ότι μπορούμε να παραγάγουμε την ισότητα μέσω της οργάνωσης, διότι ο άνθρωπος (man) (sic) μπορεί να επέμβει και να αλλάξει και να οικοδομήσει έναν κοινό κόσμο, μαζί με ίσους του και μόνο με ίσους του».<sup>2</sup> Η ισότητα τεκμαίρεται εδώ ως προϋπόθεση για να φτιάξεις και να αλλάξεις τον κόσμο. Η ισότητα όμως υπάρχει μόνο στο βαθμό που οι άνθρωποι πράγματι φτιάχνουν και αλλάζουν τον κόσμο επί ίσοις όροις. Ίσως κάποιοι πουν ότι αυτό είναι μια επιτελεστική αντίφαση, αλλά είναι απλώς μια λογική τού επιτελεστικού χωρίς την οποία δεν μπορεί να υπάρξει πολιτική. Για να μετάσχει κανείς στην πολιτική, να γίνει μέρος συντονισμένης και συλλογικής δράσης, δεν απαιτείται να διατυπώσει το αίτημα για ισότητα, αλλά απαιτείται να δρα ήδη με όρους ισότητας. Το «εγώ» έτσι είναι ταυτόχρονα ένα «εμείς», χωρίς να διαλύεται σε μια αδύνατη ενότητα. Το να δρα κανείς πολιτικά αποτελεί μια λειτουργία, ένα χαρακτηριστικό της δράσης υπό ίσους όρους με άλλους ανθρώπους. Η ισότητα είναι προϋπόθεση και χαρακτήρας της ίδιας της πολιτικής δράσης την ίδια στιγμή που είναι και ένας από τους στόχους της.

Φυσικά, η κριτική του έθνους-κράτους κυκλοφορεί εδώ και αρκετό καιρό, όσο και αν αναγνωρίζεται παντού ότι το έθνος-κράτος διατηρεί την ισχύ του. Η ίδια η Σπίβακ έχει προβάλει μια σειρά επιχειρήματα τα οποία δείχνουν πώς τα σύνορα του έθνους-κράτους εγκαθιδρύθηκαν στην υπηρεσία της αποικιοκρατίας: άρα στο ερώτημα ποιος μετρά ως πολίτης του έθνους-κράτους δεν απαντάμε με το να δείξουμε απλώς τους πληθυσμούς που ζουν εντός των ορίων του. Αν δούμε τη διαμόρφωση των εθνών-κρατών



τον τελευταίο αιώνα, αυτή είναι συχνά αποτέλεσμα αποικιακών αγώνων και τρόπων παράτασης της αποικιακής εξουσίας, ακόμα και εν μέσω της απο-αποικιοποίησης. Ενώ η Άρεντ υποστήριξε ότι το έθνος-κράτος παγίως παράγει ανθρώπους χωρίς κράτος, η Σπίβακ υποστηρίζει ότι το έθνος-κράτος δημιουργείται στις πλάτες των λαών χωρίς κράτος και ότι αυτή είναι η κληρονομιά της αποικιοκρατίας στην κατασκευή και τη διατήρηση του εθνικού κράτους. Η Άρεντ, στο έργο της *Οι Ρίζες του Ολοκληρωτισμού*, περιορίζει τη μελέτη της στο ευρωπαϊκό έθνος-κράτος και μια ανάλυση αυτού του τύπου δεν επαρκεί για να περιγράψει τη λειτουργία του κράτους-έθνους μέσα στις σύγχρονες παγκόσμιες συνθήκες. Η Σπίβακ, για παράδειγμα, έχει γράψει ότι, από τη μία πλευρά, «το έθνος-κράτος ανήκει στην Ευρώπη», αλλά, από την άλλη, δεν είναι δυνατό να ισχυριζόμαστε πρόσχαρα ή ουτοπικά ότι ο τόπος όπου ανήκουμε είναι γενικώς ο κόσμος. Δεν μπορούμε να παριστάνουμε ότι έχουμε υπερβεί το έθνος-κράτος. Γράφει η Σπίβακ:

«Ορισμένοι μόνο από μας ζουν ως υποκείμενα στον παγκοσμιοποιημένο κόσμο, αλλά πώς μπορούμε να αποκαλούμε αυτόν τον κόσμο "σπίτι μας"; Πού πληρώνουμε τους φόρους μας; Πώς είναι δυνατό σήμερα ο "παγκοσμιοποιημένος κόσμος μας" να είναι το σπίτι οποιουδήποτε; Επειδή τα πράγματα κινούνται γρήγορα; Επειδή συγκεκριμένες ομάδες μεταναστών έχουν κατακλύσει την παλιά Ευρώπη; Τη στιγμή που έχουν υψωθεί τείχη μεταξύ ΗΠΑ και Μεξικού, μεταξύ Ισραήλ και Παλαιστίνης, τη στιγμή που η Ινδία και η Κίνα δεν αφήνουν τους Θιβετιανούς να περάσουν τα σύνορα, *εμείς φαντασιωνόμαστε έναν κόσμο χωρίς σύνορα απλώς επειδή τα ευρωπαϊκά κράτη μπορούν να περνάνε το ένα μέσα στο άλλο; Αυτό αποτελεί αποικιοκρατική συμπεριφορά*».<sup>3</sup>

Με άλλα λόγια, όσοι δίνουν έμφαση στα πορώδη σύνορα, στη διεθνή κυκλοφορία και στο τέλος του έθνους-κράτους δεν συνειδητοποιούν ότι η μετανάστευση και ο εκτοπισμός ρυθμίζονται διά της βίας σε όλη την υδρόγειο και ότι παρόμοιες ιδέες περί υπερ-

κινητικότητας βασίζονται σε σχήματα κινητικότητας εντός της Ευρωπαϊκής Ένωσης ή μεταξύ χωρών του πρώτου κόσμου.

Η Σπίβακ θέτει το ερώτημα: τι θα συμβεί με τη σκέψη μας για το έθνος-κράτος όταν εξετάσουμε το σχηματισμό κρατών στην Αφρική; Και συνεχίζει:

«Όταν οι αποικιοκράτες έφυγαν από την Αφρική, αφήσανε πίσω τους απίθανα σύνορα μεταμφιεσμένα σε κατανομή μεταξύ εθνών κρατών. Η Αφρική πρόκειται να μας δώσει κάτι το οποίο θα είναι πολύ διαφορετικό από τις παλιές μας ιδέες για την αναπόδραστη σύνδεση μεταξύ εθνών και κρατών [...]. Το μοίρασμα της Αφρικής από τις ιμπεριαλιστικές αποικιοκρατικές δυνάμεις οδήγησε τελικά στην ίδρυση 48 περίπου κρατών, τα περισσότερα από τα οποία είχαν σαφώς καθορισμένα σύνορα [...] κάθε ανεξάρτητο αφρικανικό κράτος αποτελείται από ένα ολόκληρο πλήθος διαφορετικών εθνοτικο-πολιτιστικών ομάδων και εθνών, με διαφορετικές ιστορικές παραδόσεις και, άρα, με ενδοκρατικές συνοριακές αντιδικίες. Αυτά τα τεχνητά σύνορα όχι μόνο παρήγαγαν πολυεθνικά κράτη αλλά και διαπερνούσαν προϋπάρχουσες ομάδες, εθνότητες, κράτη, βασιλεια και αυτοκρατορίες [...]. Μερικά από τα κράτη που προέκυψαν από το μοίρασμα ήταν γίγαντες, όπως το Σουδάν και το Κονγκό [...]. Κάποια κράτη έχουν μίλια ολόκληρα ακτών, ενώ άλλα είναι εγκλωβισμένα στην ενδοχώρα χωρίς πρόσβαση στη θάλασσα. [Κάποια κράτη] δεν έχουν καθόλου σύνορα· έπειτα, κάποια κράτη όπως η Γκάμπια και η Σομαλία έχουν να αστυνομεύσουν σύνορα με ένα ή δύο άλλα κράτη, ενώ άλλα με τέσσερα και πάνω, το δε Κονγκό με επτά [...]. Πώς μπορεί ένα κράτος να αναπτυχθεί πραγματικά χωρίς πρόσβαση στη θάλασσα ή χωρίς γόνιμο έδαφος; Φαντάζεται κανείς τι προβλήματα θα αντιμετωπίζουν τα κράτη αυτά να οργανώσουν περιπολίες σε τόσα πολλά σύνορα για λόγους ασφάλειας και λαθρεμπορίου;».<sup>4</sup>

Έτσι, η Σπίβακ μάς ζητά να σκεφτούμε με νέους όρους για τα έθνη-κράτη προκειμένου να αποφανθούμε για κάποια από αυτά τα προβλήματα. Δεν μπορούμε να επαναπαυθούμε στην ιδέα ότι το κρά-



τος αναπαριστά μια δεδομένη εθνικότητα, νοούμενη ως μονολιθική και μονογλωσσική. Δεν μπορούμε να βασιστούμε σε τέτοιους ορισμούς όταν σκεφτόμαστε τα σύγχρονα έθνη-κράτη. Γράφει η Σπίβακ:

«Η Χάννα Άρεντ ήταν προφητική όταν μίλησε για το γεγονός ότι τα εθνικά κράτη, η σύνδεση του έθνους με το κράτος είναι απλώς μια σύντομη στιγμή μέσα στην ιστορία» – ότι αποτελεί ένα παροδικό και ιστορικά ενδεχόμενο πλέγμα.<sup>5</sup>

Η Σπίβακ εκφράζει έντονο σκεπτικισμό σχετικά με τις ιστορίες που μας λένε ότι το έθνος-κράτος έχει διαλυθεί, έχει αντικατασταθεί από μια παγκόσμια τάξη την οποία θα πρέπει τώρα να θεωρούμε ως τη συλλογική μας πατρίδα. Η ανάλυση της Αφρικής, κατά την άποψή της, μας δείχνει ότι η άποψη αυτή είναι αναχρονιστική. Η Αφρική είναι επίσης πεδίο πειραματισμού για τις ΜΚΟ και, μάλιστα, όπως το θέτει η Σπίβακ,

«ένα εργαστήριο για την επινόηση και τη δημιουργία κρατών που να μην είναι επικεντρωμένα σε έθνη. Στην Αφρική δεν υπάρχει καμία σχέση μεταξύ των γλωσσικών ορίων και των λεγομένων εθνικών ορίων. Αυτό δεν συμβαίνει μόνο λόγω των παλιών φυλετικών γλωσσών των ιθαγενών, μολονότι και αυτό είναι σημαντικό, όπως [είναι και στη] Λατινική Αμερική. Στο ινδικό πλαίσιο, αντιθέτως, αυτό που είναι ενδιαφέρον είναι η πρώιμη διγλωσσία μεταξύ αυτόχθονων και ινδοευρωπαϊκών γλωσσών, [και] δεν πρόκειται εδώ για μια ευρωπαϊκή συνάντηση. Ακόμα μια φορά, λοιπόν, ποιο είναι το μεταφραστικό μας μοντέλο; Ας σκεφτούμε αυτές τις ιστορίες, που δεν είναι καθόλου περιφερειακές [για το ζήτημα του έθνους-κράτους]».<sup>6</sup>

Το ενδιαφέρον είναι ότι η Σπίβακ τελειώνει στο σημείο αυτό με μια προσφυγή στο πρόβλημα της «μετάφρασης». Με τους δικούς της όρους, η πράξη της πολιτιστικής μετάφρασης είναι ο τρόπος να παράγουμε μια νέα κατανόηση. Θέλω να υποστηρίξω την ιδέα ότι αυτή η σκέψη συνηχεί έντονα με τη δική μου έννοια της επι-

γούδισμα του έθνους-κράτους όσο και τη σύλληψη της Άρεντ για το πώς ασκούμε τα δικαιώματα.

Ο ισχυρισμός της Σπίβακ είναι ότι δεν μπορούμε να φανταστούμε ένα κράτος ως αντίστοιχο προς ένα μόνο έθνος, όπου το έθνος νοείται ως πολιτιστικά ομοιόμορφο και μονόγλωσσο. Τα παραδείγματα που παραθέτει από την Αφρική δείχνουν ότι τα σύνορα του κράτους διαιρούν πληθυσμούς μεταξύ τους αλλά και συνενώνουν διά της βίας πληθυσμούς οι οποίοι δεν μοιράζονται γλωσσικούς ή πολιτιστικούς δεσμούς. Επιπλέον, τέτοια κράτη παράγουν πληθυσμούς χωρίς δικαιώματα που τακτικά υφίστανται εκμετάλλευση από έναν κρατικά προστατευμένο καπιταλισμό – επισφαλείς πληθυσμούς, προφανώς. Δεδομένου ότι δεν υπάρχει επιστροφή στο μονόγλωσσο έθνος-κράτος, ό,τι κι αν λένε οι οπαδοί του συνθήματος «μόνο αγγλικά», το καθήκον της πολιτιστικής μετάφρασης είναι ένας κρίσιμος τρόπος για να παράγουμε συμμαχία μέσα στη διαφορά. Αυτό που προτείνει η Σπίβακ δεν είναι μια απλή πολυπολιτισμικότητα αλλά μια πρακτική της μετάφρασης ως προϋπόθεση του σχηματισμού υποκειμένων, ακόμη και ως τρόπος για τη διάλυση της ίδιας της έννοιας του υποκειμένου. Οπότε, πώς μπορούμε να αναλάβουμε αυτό το καθήκον να σκεφτούμε τη μετάφραση ως επιτελεστική άσκηση; Μήπως μετάφραση δεν είναι αυτό που συμβαίνει όταν ο ύμνος των ΗΠΑ τραγουδιέται στα ισπανικά; Και μήπως η μετάφραση δεν χαρακτηρίζει την καθημερινή ζωή των πολύγλωσσων κρατών και των μη κρατικών θεσμών της κυβερνησιμότητας;

Η Σπίβακ σημειώνει ότι οι ιθαγενείς φτωχοί είναι υποχρεωμένοι να κατακτήσουν την κυρίαρχη γλώσσα προκειμένου να εκπροσωπηθούν από την πολιτική και το δίκαιο, και ότι αυτό σημαίνει πως όσοι δεν καταφέρνουν να μεταφράζουν προς τη μονογλωσσία δεν έχουν καμία πιθανότητα να διεκδικήσουν δικαιώματα στο πλαίσιο αναγνωρίσιμων κωδίκων. Έτσι, είναι θαυμάσιο που η Άρεντ μάς εντοπίζει, με ιδεατούς όρους, τι είδους δικαιώματα μπορούν να



παράγει άραγε πάντοτε το δικαίωμα το οποίο ασκούν; Στην Άρεντ, αυτός ο τρόπος άσκησης τεκμαίρεται ότι λειτουργεί ακόμα και όταν δεν υπάρχουν οι συνθήκες, οικονομικές ή πολιτικές, που να στηρίζουν αυτή την άσκηση των δικαιωμάτων. Αυτό που μας διδάσκει η Σπίβακ είναι ότι υπό συνθήκες υπεξουσιότητας, ιδίως στον παγκόσμιο Νότο, ο μόνος τρόπος να διεκδικήσει κανείς τα δικαιώματά του είναι μέσα από την εξομοίωση προς εκείνες τις νομικές δομές οι οποίες όχι μόνο χτίστηκαν πάνω στην εξάλειψη και την εκμετάλλευση των ιθαγενών πολιτισμών αλλά συνεχίζουν να απαιτούν την ίδια εξάλειψη και εκμετάλλευση. Μάλιστα, η ίδια η πράξη με την οποία κάποιος διεκδικεί δικαιώματα εντός αυτών των περιοριστικών νομικών πλαισίων επαναβεβαιώνει την ισχύ που ασκείται μέσω αυτού του δικαίου· μια κρατική εξουσία η οποία, στην υπηρεσία του παγκόσμιου κεφαλαίου, αναπαράγει την τάξη των ανθρώπων χωρίς κράτος. Σε αυτό το πλαίσιο, λοιπόν, η πρακτική της μετάφρασης (η οποία είναι κάτι άλλο από μια αφομοίωση στη μονογλωσσία) είναι ένας τρόπος να παράγουμε επιτελεστικά ένα άλλου είδους «εμείς» – ένα σύνολο συνδέσεων μέσα από τη γλώσσα που ποτέ δεν παράγουν μια γλωσσική ενότητα. Γι' αυτό η Σπίβακ μας λέει ότι η μετάφραση είναι η εμπειρία του αδυνάτου (impossible) – πράγμα που δεν είναι το ίδιο με το να πούμε ότι δεν υπάρχει μετάφραση. Το ζήτημα είναι να διαπραγματευτούμε το δικαίωμα να μιλήσουμε και να εξασφαλίσουμε ότι δίνεται δικαίωμα λόγου σε όσους δεν έχουν φωνή. Κι ωστόσο, η υποχρέωση αυτή δεν μπορεί να σημαίνει ότι εμείς πρέπει να παράσχουμε ή να επιβάλουμε αυτή τη φωνή· ένας αδύνατος και αναγκαίος δεσμός, αλλά επίσης το πρότυπο για μια συλλογικότητα που δεν προϋποθέτει την ομοιότητα. Μπορούμε λοιπόν να επιστρέψουμε στο ερώτημα: τι σημαίνει να διεκδικούμε δικαιώματα όταν δεν τα έχουμε; Σημαίνει να μεταφράζουμε στην κυρίαρχη γλώσσα· όχι να επικυρώνουμε την εξουσία της, αλλά να εκθέτουμε την καθημερινή της βία και να βρίσκουμε τη γλώσσα μέσα από την οποία διεκδικούμε τα δικαιώματα τα οποία δεν διαθέτουμε ακόμη. Όπως εκείνα τα κινήματα καταληψιών που εγκαθίστανται μέσα σε

κτίρια προκειμένου να θεμελιώσουν το δικαίωμά τους να έχουν κατοικία. Μερικές φορές το ζήτημα δεν είναι πρώτα να έχεις μια εξουσία και μετά να είσαι ικανός να δράσεις· μερικές φορές το ζήτημα είναι να δράσεις και, ενόσω δρας, να αξιώνεις την εξουσία που απαιτείται γι' αυτό.

Πώς λοιπόν το παράδειγμα αυτό μας επαναφέρει στο ερώτημα της σύνδεσης επιτελεστικότητας και επισφάλειας; Μπορούμε να δούμε ότι οι διάφοροι τρόποι για να διεκδικήσουμε το δημόσιο χώρο και την ιδιότητα του πολίτη απαιτούν τόσο μετάφραση όσο και επιτελεστικούς τρόπους έκφρασης. Ας θυμηθούμε όμως ότι η επιτελεστικότητα δεν παραπέμπει μόνο σε ρητές λεκτικές πράξεις αλλά και στην αναπαραγωγή κανόνων. Πραγματικά, *δεν υπάρχει αναπαραγωγή του κοινωνικού κόσμου που να μην είναι ταυτόχρονα αναπαραγωγή των κανόνων που διέπουν τη νοητότητα του σώματος στο χώρο και στο χρόνο*. Και στον όρο νοητότητα περιλαμβάνω την έννοια της «αναγνωσιμότητας στον κοινωνικό χώρο και χρόνο» και, άρα, μία έμμεση σχέση με τους άλλους (καθώς και με δυνατότητες περιθωριοποίησης, απόρριψης και αποκλεισμού) που καθορίζονται και διαμεσολαβούνται από κοινωνικές νόρμες. Οι νόρμες αυτές φτιάχνονται και ξαναφτιάχνονται, ενίοτε δε, καθώς ξαναφτιάχνονται, εισέρχονται σε κρίση· είναι φορείς ισχύος και ιστορίας. Υπάρχουν κάποιοι που έχουν περιορισμένη πρόσβαση στη νοητότητα και υπάρχουν άλλοι που αποτελούν την επιτομή της συμβολικής εικονογραφίας της, οπότε η αναπαραγωγή των έμφυλων κανόνων είναι πάντοτε, κατά κάποιο τρόπο, μια διαπραγματευση με μορφές εξουσίας που καθορίζουν ποιες ζωές θα είναι περισσότερο και ποιες λιγότερο βιώσιμες, αν όχι τελείως αβίωτες.

Η θεωρία της έμφυλης επιτελεστικότητας προϋποθέτει ότι οι νόρμες επενεργούν πάνω μας πριν να έχουμε καν την ευκαιρία να δράσουμε, και ότι, όταν τελικά δρούμε, ανακεφαλαιώνουμε τις νόρμες που επενεργούν πάνω μας, ενδεχομένως με νέους και απρόσμενους τρόπους, αλλά και με τρόπους που μας υπερβαίνουν και προηγούνται από μας. Με άλλα λόγια, οι νόρμες επενεργούν



πάνω μας, επιδρούν, και αυτή η επίδραση εκδηλώνεται μέσα στην ίδια μας τη δράση. Κατά λάθος, μερικές φορές αναγγέλλουμε ότι εμείς είμαστε το κυρίαρχο θεμέλιο της δράσης μας, αλλά αυτό οφείλεται απλώς στο ότι δεν καταφέρνουμε να λογοδοτήσουμε για τους τρόπους με τους οποίους τελούμε υπό διαμόρφωση. Δεν γνωρίζουμε, για παράδειγμα, τι ακριβώς θέλουν από μας οι νόρμες του φύλου, κι ωστόσο βρισκόμαστε να κινούμαστε και να προσανατολιζόμαστε εντός των όρων που αυτές θέτουν. Όταν ένα παιδί «εμφυλοποιείται», το παιδί αυτό παραλαμβάνει ένα αινιγματικό αίτημα ή επιθυμία από τον κόσμο των ενηλίκων· το γεγονός ότι πρωταρχικά το παιδί είναι αβοήθητο συνιστά, στην περίπτωση αυτή, βαθιά σύγχυση και αποπροσανατολισμό γύρω απ' το ερώτημα τι σημαίνει, ή τι θα έπρεπε να σημαίνει, το φύλο, και επίσης μια σύγχυση γύρω απ' το ερώτημα σε τίνας την επιθυμία ανήκει η επιθυμία για φύλο. Αν αυτό που επιθυμώ «εγώ» παράγεται μόνο σε σχέση με αυτό που επιθυμούν από εμένα, τότε η ιδέα της «δικής μου» επιθυμίας αποκαλύπτεται ως ένα είδος ακυρολεξίας. Στην επιθυμία μου, διαπραγματεύομαι αυτό που άλλοι επιθύμησαν από μένα.

Αν λάβουμε υπόψη αυτή την προοπτική, τότε η έμφυλη επιτελεσματικότητα δεν προϋποθέτει πάντοτε ένα υποκείμενο που δρα ή ένα σώμα που αδιάκοπα επαναλαμβάνει. Εγκαθιδρύει μια πολύπλοκη σύγκλιση κοινωνικών κανόνων πάνω στη σωματική ψυχή και μια διαδικασία επανάληψης που δομείται από την πολύπλοκη αλληλεπίδραση υποχρέωσης και επιθυμίας· και μια επιθυμία που είναι και δεν είναι δική μας.

Όταν δρούμε, και δρούμε πολιτικά, αυτό συμβαίνει ήδη εντός ενός συνόλου από νόρμες που επενεργούν επάνω μας και με τρόπους που δεν μπορούμε πάντοτε να γνωρίζουμε. Όταν και αν η ανατροπή ή η αντίσταση γίνεται δυνατή, αυτό δεν συμβαίνει επειδή εγώ είμαι κυρίαρχο υποκείμενο αλλά επειδή στον τόπο της ενσωματωμένης προσωπικότητάς μου συγκλίνουν ιστορικά ορισμένες νόρμες και ανοίγουν δυνατότητες για δράση. Αυτό αφορά άμεσα την ικανότητά μου να εμμείνω στο Είναι μου. Και μολονότι

κάποιες φορές σχεδιάζουμε δράσεις, μελετάμε τι πορεία να ακολουθήσουμε και αποφασίζουμε για τις προθέσεις μας, δεν είναι τελικά δυνατό να σκεφτούμε να ακολουθήσουμε ανατρεπτικές στρατηγικές αποκλειστικά ως ένα απολύτως εμπρόθετο και σκόπιμο σύνολο πράξεων. Ασφαλώς, μπορούμε να προσπαθήσουμε –και προσπαθούμε– να διακρίνουμε διάφορες στρατηγικές που να μπορούν να αμφισβητήσουν τις δεσπόζουσες έμφυλες νόρμες και οι στρατηγικές αυτές είναι ουσιώδεις για κάθε ριζοσπαστική πολιτική γύρω από το φύλο και τη σεξουαλικότητα. Αλλά θα κάναμε αναμφίβολα λάθος αν πιστεύαμε ότι είναι δυνατό να ξαναφτιάξουμε το φύλο μας ή να αναδομήσουμε τη σεξουαλικότητά μας στη βάση μιας συνειδητής απόφασης. Δεν ανήκουμε αποκλειστικά στον εαυτό μας. Και όταν ακόμη αποφασίζουμε να αλλάξουμε κοινωνικό φύλο ή να παραγάγουμε κοινωνικό φύλο, την επιλογή αυτή την κάνουμε με βάση κάποιες πολύ ισχυρές επιθυμίες. Οι επιθυμίες αυτές δεν είναι ακριβώς επιλογή μας.

Φυσικά, το φύλο και η σεξουαλικότητα είναι διαφορετικά ζητήματα, αλλά δεν νομίζω ότι μπορούν να διαχωριστούν πλήρως. Ορισμένες μορφές σεξουαλικότητας συνδέονται με φαντασιώσεις σχετικά με το φύλο και ορισμένοι τρόποι βίωσης του φύλου προϋποθέτουν συγκεκριμένους τύπους σεξουαλικών πρακτικών. Υπάρχουν σημαντικές και εκτεταμένες ασυνέχειες ανάμεσα στις έμφυλες νόρμες και την κανονιστική σεξουαλικότητα, όπως ξέρουμε. Όμως, σε σχέση τόσο με το φύλο όσο και τη σεξουαλικότητα, κανένας από μας δεν έχει την επιλογή να δημιουργήσει τον εαυτό του εκ του μηδενός. Είμαστε αντικείμενα μετασχηματισμού και επενέργειας που προηγούνται οποιασδήποτε δράσης θα μπορούσαμε να αναλάβουμε. Και μολονότι μπορούμε να ξαναδουλέψουμε ριζικά τα φύλα μας ή και να προσπαθήσουμε να ξαναδουλέψουμε τις σεξουαλικότητές μας (αν και συχνά χωρίς επιτυχία), υπαγόμαστε σε νόρμες ακόμη και όταν παλεύουμε εναντίον τους.

Κατά την άποψή μου, το φύλο είναι μια παθιασμένη κοινωνική διαγωγή, ένας τρόπος να ζεις το σώμα σου μαζί με άλλους και για άλλους· και η σεξουαλικότητα, μολονότι δεν είναι κατά καμία



έννοια αναγώγιμη στο φύλο, ωστόσο διαμορφώνεται και κινητοποιείται από σημαίνοντα που κανείς από μας δεν επιλέγει πραγματικά. Μπορείς να αποφασίζεις τι είδους σεξουαλικές σχέσεις θέλεις; μπορείς μάλιστα να αποφασίζεις ποιος / ποια θα μπαίνει μέσα σου και σε ποιον / ποια θα μπαίνεις εσύ, αλλά, ακόμη και τότε, δεν αποφασίζεις για το πάθος σου. Αποφασίζεις τι να κάνεις με κάτι που εν μέρει έχει ήδη αποφασιστεί για σένα, κάτι που προηγείται της διαβούλευσης και ποτέ δεν είναι υπό τον πλήρη έλεγχό της. Έχεις παραδοθεί πριν αποφασίσεις πού και πότε θα παραδοθείς.

Η επιτελεστικότητα είναι μια διαδικασία που συνεπάγεται ότι υφίστασαι επίδραση με τρόπους που δεν αντιλαμβάνεσαι πάντοτε πλήρως και μια διαδικασία δράσης με τρόπους που έχουν πολιτικές συνέπειες. Το όλο ζήτημα της επιτελεστικότητας 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. Η επισφαλής ζωή 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 διεμφυλικούς, τους φτωχούς και τους ανθρώπους χωρίς κράτος.

Αξίζει να θυμηθούμε ότι ένα από τα κυριότερα ερωτήματα που έθεσε η queer θεωρία υπό το φως της κρίσης του AIDS ήταν το εξής: πώς ζει κανείς με τη σκέψη ότι η αγάπη του δεν θεωρείται αγάπη και η απώλειά του δεν θεωρείται απώλεια; Πώς ζει κανείς μια ζωή που δεν αναγνωρίζεται ως ζωή και, ακόμα περισσότερο, πώς πεθαίνει κανείς έναν θάνατο που δεν αναγνωρίζεται ως θάνατος; Αν το τι και το πώς αγαπής είναι ήδη σχεδόν ένα τίποτα, κάτι ανύπαρκτο, πώς μπορείς να εξηγήσεις την απώλεια αυτού του «μη πράγματος» και πώς μπορεί αυτό να γίνει αντικείμενο δημόσιου πένθους; Κάτι παρόμοιο συμβαίνει όταν η απώλεια ή εξαφάνιση ολόκληρων πληθυσμών κρίνεται ανάξια αναφοράς ή όταν το ίδιο το δίκαιο απαγορεύει την έρευνα για το ποιος διέπραξε αυτές τις

ωμότητες. Για το queer κίνημα, αυτό συνέβη σε μεγάλο βαθμό με το AIDS και το ίδιο συνεχίζει να συμβαίνει στην αφρικανική ήπειρο και για όλους αυτούς τους πληθυσμούς σε ολόκληρη την υφήλιο που δεν έχουν πρόσβαση σε νέα φάρμακα ή δυνατότητα να τα πληρώσουν. Αυτοί είναι μόνο μερικοί από τους τρόπους με τους οποίους λαμβάνει χώρα η διαφορεική κατανομή της δυνατότητας να πενθούμε, και όταν δεν οδηγεί στην πράξη στον εκμηδενισμό όλων όσων είναι ήδη κοινωνικά χαμένοι ή κοινωνικά νεκροί, τους δένει με κόμπους χωρίς ελπίδα ότι θα λυθούν ποτέ.

Τελικά, το ερώτημα της επιτελεστικότητας και της σύνδεσής της με την επισφάλεια μπορεί να συνοψιστεί στις εξής πιο σημαντικές ερωτήσεις: πώς ένας ακατονόμαστος πληθυσμός μιλάει και θέτει τα αιτήματά του; Τι είδους διάρρηξη συνιστά αυτό εντός του πεδίου της εξουσίας; Πώς μπορούν αυτοί οι πληθυσμοί να διεκδικήσουν όσα χρειάζονται για να εμμείνουν στο Είναι τους; Το ζήτημα δεν είναι να κάνουμε τους πάντες πιο ανθρώπινους, αλλά να τοποθετήσουμε το ανθρώπινο σε ένα ευρύτερο δίκτυο ζωής, να αγωνιστούμε για εκείνους τους τρόπους αναγνώρισης που βελτιώνουν την επισφάλεια και να παλέψουμε ενάντια στις δεσπόζουσες νόρμες που μας εκθέτουν σε μια επισφάλεια χωρίς κανένα περιθώριο πολιτικής αυτενέργειας. Δεν είναι μόνο ότι πρέπει να ζήσουμε προκειμένου να δράσουμε, αλλά επίσης πρέπει να δράσουμε, και να δράσουμε πολιτικά, προκειμένου να εξασφαλίσουμε τις προϋποθέσεις της ύπαρξής μας. Μερικές φορές οι νόρμες της αναγνώρισης μας δένουν κατά τρόπους που θέτουν σε κίνδυνο την ικανότητά μας να ζήσουμε: τι συμβαίνει, όμως, αν το φύλο, που καθιερώνει τις νόρμες αξιώνει να ασκήσει και βία εις βάρος μας, θέτει σε κίνδυνο την ίδια την ύπαρξή μας προκειμένου να είμαστε αναγνωρίσιμοι; Τότε οι ίδιες κατηγορίες που εμφανίζονται να μας υπόσχονται τη ζωή, μας παίρνουν τη ζωή. Το ζήτημα είναι να μην δεχτούμε αυτόν το διπλό δεσμό αλλά να αγωνιστούμε για τρόπους ζωής στους οποίους οι επιτελεστικές πράξεις αγωνίζονται εναντίον της επισφάλειας, έτσι ώστε να μπορούμε να ζούμε με νέους τρό-



πους που δεν είναι ακόμη πλήρως αναγνωρίσιμοι κι ωστόσο, παρ' όλα αυτά, να ζούμε.

Μετάφραση: Άκης Γαβριηλίδης

### Σημειώσεις

1. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Νέα Υόρκη: Harcourt, Brace, Janovich, 1951, σ. 298.
2. Στο ίδιο, σ. 301.
3. Gayatri Chakravorty Spivak, «More Thoughts on Cultural Translation», στο [http://translate.eipcp.net/transversal/0608/spivak/en/#\\_ftn3#\\_ftn3#redir](http://translate.eipcp.net/transversal/0608/spivak/en/#_ftn3#_ftn3#redir).
4. Στο ίδιο.
5. Στο ίδιο.
6. Στο ίδιο.

## Οι νόρμες του φύλου, το ερώτημα της δημοκρατίας και η σημασία του κοινωνικού αγώνα

Συνέντευξη στον Ματθαίο Τσιμιτάκη

– Η θεωρία σας συνεχίζει τη θεωρία της Σιμόν ντε Μπωβουάρ, υποστηρίζοντας πως η έμφυλη ταυτότητα δεν είναι βιολογική αλλά καθορίζεται μέσα στην κοινωνία και τον πολιτισμό.

Η Μπωβουάρ δεν αρνήθηκε ότι υπάρχουν βιολογικές διαφορές μεταξύ ανδρών και γυναικών, αλλά αρνήθηκε ότι αυτές καθορίζουν και το ρόλο που θα παίξουν αυτοί στην κοινωνία. Όταν είπε ότι γυναίκα δεν γεννιέσαι αλλά γίνεσαι, εννοούσε ότι μπορεί να γεννηθείς με συγκεκριμένα ανατομικά χαρακτηριστικά αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι θα γίνεις «γυναίκα» με την κοινωνική ή πολιτισμική έννοια. Καθιέρωσε, έτσι, τη διαφορά ανάμεσα στο βιολογικό και το κοινωνικό φύλο που ήταν εξαιρετικά σημαντική για την θεωρία των φύλων. Για μένα, το αξιοσημείωτο ήταν αυτό το «γίνεσαι»: η ιδέα ότι το φύλο είναι μια σιωπηλή εσωτερική διατύπωση της πρόθεσης να γίνεις και όχι μια προκατασκευασμένη ταυτότητα ή μια καθιερωμένη ουσία.

– Και αυτή η πρόθεση καθορίζεται βεβαίως σε μεγάλο βαθμό από τη βία που η κοινωνία ασκεί λέγοντάς σου τι πρέπει να γίνεις.

Σίγουρα υπάρχουν νόρμες που προσδιορίζουν αυτό που η κοινωνία μας θεωρεί έναν «κανονικό» άντρα ή μια «κανονική» γυναίκα. Η άποψή μου είναι ότι κανείς από εμάς δεν κατοικεί απολύτως αυτές τις νόρμες. Για την ακρίβεια πιστεύω ότι αυτές οι νόρμες