

ΑΘΗΝΑ ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ

Μετασποικιακή Κριτική και Σπουδές Φύλου:
Παρεμβαίνοντας σε αυτό που είναι δυνατό
να ακουστεί

«Είναι σαν, όπου και να πηγαίνουμε, να μετατρεπόμαστε στον ιδιωτικό ζωολογικό κήπο Κάποιου».

Trinh T. Minh-ha (1989: 82)

«Η ιθαγενής δεν είναι ούτε η βεβηλωμένη εικόνα της ούτε η μη βεβηλωμένη εικόνα της».

Rey Chow (1994: 147)

Για τα όρια των όρων

Η σχέση μεταξύ μετασποικιακής και φεμινιστικής θεωρίας, όπως έχει αναπτυχθεί τις τελευταίες δεκαετίες, είναι μια σχέση αντιφατικών συναρθρώσεων, αμοιβαίας δημιουργικής κριτικής και στρατηγικών συμμαχιών – εναγώνιων, αλλά και ελπιδοφόρων. Είναι, πάνω απ' όλα, μια σχέση αμοιβαίας μετάφρασης, με όλες τις αναπόφευκτες εντάσεις και απώλειες. Πρόκειται για σχέση που ορίζεται κατά κύριο λόγο από το αίτημα ανατοποθέτησης του καθενός από τα δύο αυτά γνωστικά πεδία σε αναφορά με το άλλο. Στο πλαίσιο αυτής της πολυεπίπεδης γενεαλογίας, αμοιβαίες ορθοδοξίες αναθεωρούνται και αμοιβαίες περικαρακώσεις δοκιμάζονται, παράγοντας ένα νέο πεδίο γνωστικής και πολιτικής δέσμευσης. Το πεδίο αυτό ορίζει το εγχείρημα διερεύνησης, κατανόησης και με-

τασχηματισμού των σχέσεων εξουσίας που αφορούν τη φυλή, το έθνος και την αυτοκρατορία – ταυτόχρονα δε, και αδιάρρηκτα, το φύλο, τη σεξουαλικότητα και την κοινωνική τάξη.

Η κριτική επεξεργασία των θεωρητικών και πολιτικών προϋποθέσεων της πολύτροπης αυτής σχέσης φαίνεται να καθιστά εξαρχώς απαραίτητες δύο κρίσιμες εννοιολογικές οριοθετήσεις. Πρώτον, στο συγκεκριμένο δοκίμιο τουλάχιστον, η έννοια του «μετα-αποικιακού» δεν επιστρατεύεται ως ένα βολικά απολιτικό, κουλτουραλιστικό παρωνύμιο της νεοαποικιοκρατικής συνθήκης, του ιμπεριαλισμού ή του παγκόσμιου καπιταλισμού· δεν σηματοδοτεί, δηλαδή, το «τέλος» της αποικιοκρατικής κατάστασης. Αντίθετα, επιζητεί να σκιαγραφήσει τη σύγχρονη συνθήκη πολύμορφης επιβίωσης και αναβίωσης των αποικιοκρατικών σχέσεων κυριαρχίας, καθώς και τις σύγχρονες εκδοχές της επιστημολογικής σκευής μέσω της οποίας αυτές γίνονται αντικείμενο κριτικής θεώρησης. Το πρόθημα «μετά-» των Μετααποικιακών Σπουδών υπαινίσσεται όχι ένα «έπειτα από», δηλαδή χρονολογική απόσταση και τελεολογική υπέρβαση· αλλά ένα ερμηνευτικό και πολιτικό πλαίσιο, εντός του οποίου ανατέμνονται ερμηνευτικά οι ιστορικές και πολιτισμικές συνέχειες και ασυνέχειες, οι γεωπολιτικές διαφοροποιήσεις και μερικότητες που συγκροτούν την πολυποίκιλη σχέση του παρόντος με την αποικιοκρατία, αλλά και την πολυποίκιλη σχέση με την παρούσα αποικιοκρατία, αυτήν που ενυπάρχει στους σύγχρονους κόσμους – ως υπόλειμμα, ως στοίχειωμα ή ως επίμονη αναπαραγωγή, ανάταξη και εκπλήρωση. Για παράδειγμα, δεν υπάρχει τίποτα το «μετά» στην αποικιοκρατία των Κατεχομένων της Παλαιστίνης· ούτε η αποικιοκρατία είναι απλώς παρελθόν για τη σύγχρονη Ευρώπη της αντιμεταναστευτικής πολιτικής, του ρατσισμού και του νέου δουλεμπορίου. Έτσι, όχι μόνο το πρόθημα «μετά-» των μετααποικιακών σπουδών δεν σηματοδοτεί το τέλος της αποικιοκρατίας, αλλά επιπλέον, αφηγείται εκ νέου τους τρόπους με τους οποίους το αρχείο της αποικιοκρατίας – ως εξουσιαστική αρχή (authority) και ιστορική *απαρχή* της νεωτερικότητας – παραμένει ανοικτό, σε πείσμα κάθε τελεολογικής και θετικιστικής

πρόσληψης της ιστορικότητας. Αυτό το αρχείο ιχνηλατούν και αποδομούν οι Μετααποικιακές Σπουδές: ένα αρχείο καταστροφής, βίας, ξεριζωμού, στρατηγικών επιβίωσης, ερειπίων, αναπαραστάσεων, λόγων, σιωπών, ελλείψεων, διάκενων, μνημών και αμνησιών, καθώς και των πολλαπλών συνεχειών τους στα παρόντα και τα μέλλοντα των σύγχρονων κόσμων.

Δεύτερον, αν το «μετααποικιακό» συνηχεί (χωρίς απαραίτητα να συντονίζεται) με άλλες «μετα-ονοματολογίες» –όπως μεταμοντέρνο, μεταδομισμός, μεταμαρξισμός, μεταφορντισμός, ακόμα και μεταφεμινισμός–, οι οποίες άλλωστε ούτε φέρουν πάντοτε σαφές και εύστοχο σημασιολογικό φορτίο ούτε συγκλίνουν ιστοριοθεωρητικά μεταξύ τους, ωστόσο το πρόθημα «μετά-» του «μετααποικιακού» δεν συνεπάγεται την αντιστοίχιση με ένα κάποιο «μεταφεμινιστικό». Αν το «μετά-» του «μετααποικιακού» σηματοδοτεί ατελείς μετακινήσεις, μετατοπίσεις και εκτοπίσεις, και όχι τελεολογική ολοκλήρωση ή χρονολογική υπέρβαση, οι κινήσεις και μετακινήσεις που διεξάγονται εντός του πεδίου των Φεμινιστικών Σπουδών και Σπουδών Φύλου δεν αποτυπώνονται με το πρόθημα «μετά-» – χωρίς αυτό να σημαίνει, σε καμία περίπτωση, θεωρητική και πολιτική αδράνεια. Επομένως, το «μετά-» δεν εκλαμβάνεται εδώ ως ενδείκτης εξελικτικής διαδοχής ή επιστημολογικής «προόδου». Άλλωστε, ο πολλαπλασιασμός των μετα-ονοματολογιών στην εποχή μας σηματοδοτεί, ακριβώς, την κρίση που διέρχονται η ιδέα και η ιδεολογία της γραμμικής εξέλιξης – αυτή η «μεγάλη αφήγηση» του δέκατου ένατου και του εικοστού αιώνα. Κι όμως, αναπόφευκτα, η ίδια η μετα-ονοματολογία στοιχειώνεται από τα φαντασματικά ίχνη της γραμμικής χρονικότητας, την οποία υποτίθεται ότι επιχειρεί να υπονομεύσει. Η Αν ΜακΚλίντοκ εξηγεί με σαφήνεια πώς ο όρος «μετααποικιακότητα» επαναφέρει τον ευρωπαϊκό χρόνο στο κέντρο της παγκόσμιας Ιστορίας, παρά την υπόσχεσή του για εκκέντρωση της Ιστορίας σε μια πολυδιάστατη, υβριδική χρονικότητα: «Η αποικιοκρατία», γράφει, «επιστρέφει τη στιγμή της εξαφάνισής της» (1995: 11).

Είναι γεγονός ότι η συζήτηση γύρω από την ακρίβεια των όρων είναι πάντοτε ευάλωτη στους κινδύνους του φορμαλισμού και του σχολαστικισμού. Ως αντίδοτο σε αυτούς τους κινδύνους, αρκεί να σημειωθεί εδώ ότι οι σχετικοί όροι αποτελούν, σε μεγάλο βαθμό, εννοιολογικές καταχρήσεις και πρέπει να εκλαμβάνονται σε όλη τους την πολυμορφία και πολυσημία, αλλά και στην ιστορική και γεωγραφική τους ιδιαιτερότητα, ως αμφιλεγόμενες και αμφισβητήσιμες απόπειρες σηματοδότησης ερμηνευτικών και πολιτικών διεργασιών. Στα συμφραζόμενα αυτών των πολλαπλών και αμφιλεγόμενων ιστοριών και γεωγραφιών θα πρέπει να κατανοηθεί και η πολιτική του προθήματος «μετά-». Όπως το «μετά-» των Μετασποικιακών Σπουδών δεν δηλώνει το τέλος μιας υποτιθέμενα ξεπερασμένης ιστορικής και επιστημολογικής εποχής και την αντικατάστασή της από μια ολότελα νέα ιστορικοδιανοητική συνθήκη, έτσι και η απουσία του προθήματος από τον όρο «φεμινισμός» δεν δηλώνει ανυπαρξία νέων ή αναδιατυπωμένων επεξεργασιών στο πλαίσιο της φεμινιστικής θεωρίας. Για να το πούμε απλούστερα από ό,τι θα επέτρεπε, ενδεχομένως, η πολυπλοκότητα του ζητήματος: το «μετά-» της μετασποικιακότητας δεν σηματοδοτεί το τέλος της αποικιοκρατίας, ενώ η απουσία του «μετά-» από το φεμινισμό δεν υπαινίσσεται ότι ο φεμινισμός παραμένει θεωρητικά και πολιτικά αδρανής στις αναλυτικές κατηγορίες και πολιτικές διακυβεύσεις του.

Στην περίπτωση που μας απασχολεί, ο ασαφής και αμφιλεγόμενος χαρακτήρας της λειτουργίας του προθήματος οφείλεται στην ένταση μεταξύ επιστημικών/διανοητικών και ιστορικών/γεωπολιτικών θέσεων. Ωστόσο, το ερώτημα αν αυτό που δεσπόζει στη σχετική ορολογία είναι το ιστορικό αντικείμενο της μελέτης ή η στοχαστική σκευή μέσω της οποίας επεξεργαζόμαστε θεωρητικά το συγκεκριμένο αντικείμενο, αποτυπώνει ένα δίλημμα πλαστό και παραπλανητικό, αφού αναπαράγει μια μεταφυσική αντίθεση μεταξύ ιστορικοπολιτικής συνθήκης και ερμηνευτικού λόγου. Σε αντίθεση με αυτό το προβληματικό δίπολο, ο στόχος εδώ είναι η ιστορικοποίηση της ποιητικής δυναμικής μέσω της οποίας οι «λέξεις» και

τα «πράγματα» συναρθρώνονται και συνεπιτελούνται στη διαδικασία παραγωγής υποκειμένων ως φορέων δράσης.

Με δεδομένη την παραπάνω ορολογική τοποθέτηση (που εδώ επιδιώκεται να ενεργεί ως πολιτική της τοποθέτησης), το σημείο συνάντησης των δύο αυτών θεωρητικών πεδίων –των Μετασποικιακών Σπουδών και των Φεμινιστικών Σπουδών ή Σπουδών Φύλου– εντοπίζεται (αλλά ασφαλώς δεν περιορίζεται) στις πολιτισμικές σπουδές σε Βρετανία και ΗΠΑ, στα τέλη της δεκαετίας του 1980· είναι εκεί που, μέσα από κριτικές μετατοπίσεις σε παλαιότερα επιστημολογικά παραδείγματα, βρίσκουν τη θέση τους και τα δύο πεδία στο πλαίσιο των «Νέων Ανθρωπιστικών Επιστημών», και υπό τη θεωρητική και πολιτική επιρροή κάποιων δεξαμενών σκέψης του μεταδομισμού.

Καθώς οι Μετασποικιακές Σπουδές και οι Φεμινιστικές Σπουδές εδραιώνονται –αν ποτέ «εδραιώθηκαν»– στις ανθρωπιστικές και κοινωνικές επιστήμες ως ανανεωτικά πεδία πολιτισμικής κριτικής στην κανονιστικότητα της αφαίρεσης του «ανθρώπου», η έννοια και η δυναμική της «κριτικής» που διατυπώνουν αφορά τόσο την κριτική σε ιστορικές και πολιτικές διευθετήσεις σχέσεων εξουσίας (π.χ. αποικιοκρατία, πατριαρχία), όσο και την αναστοχαστική, ανανεωτική επεξεργασία αναλυτικών κατηγοριών και μεθοδολογιών, μέσω των οποίων έχει σφυρηλατηθεί ο κανόνας του δυτικού ανθρωπισμού. Έτσι, αν στις δεκαετίες του 1980 και του 1990 οι Μετασποικιακές Σπουδές ανέκυψαν μέσα από τον κριτικό μετασχηματισμό του επιστημολογικού παραδείγματος «Τρίτος Κόσμος» και των εθνικών και φυλετικών υποστασιοποιήσεών του, οι Σπουδές Φύλου ανασημασιοδοτήθηκαν μέσα από την κριτική αναδιατύπωση της ουσιοκρατικής κατηγορίας «γυναίκες» ως θεμελιώδους σημείου αναφοράς για το φεμινιστικό στοχασμό, το φεμινιστικό κίνημα, αλλά και για το γνωστικό πεδίο των «Γυναικείων Σπουδών».

Αφενός, η μετασποικιακή κριτική απορρέει από την απόπειρα διαλεκτικής αναδιατύπωσης της αντιαποικιοκρατικής κριτικής σε νέα ιστορικά συμφραζόμενα, δηλαδή πέρα από την ιστορικά προσ-

διορισμένη εστίαση στην εθνικιστική θεώρηση που απέρριψε από τους επαναστατικούς αγώνες του λεγόμενου Τρίτου Κόσμου. Στο πλαίσιο αυτό, εγείρονται τα ερωτήματα πώς ανατάσσονται οι παγκόσμιοι συσχετισμοί κυριαρχίας και τι μορφές παίρνει η ανταποικιοκρατική κριτική μετά την «ανεξαρτησία» —στην τυπική, επίσημη διακηρυγμένη εκδοχή της— ή μετά τους απελευθερωτικούς αγώνες των δεκαετιών του 1950 και 1960.

Αφετέρου, οι Φεμινιστικές Σπουδές της δεκαετίας του 1980 θέτουν την κατηγορία «γυναίκες» υπό αίρεση, αποδομώντας τις βεβαιότητες μέσω των οποίων αυτή έχει καταστεί καθεστώς αλήθειας. Η κατηγορία προβληματοποιείται ως διαφοροποιημένη, προσωρινή και ενδεχομενική, καθώς απαγκιστρώνεται από τις ουσιακές και οικουμενικές θεμελιώσεις της. Δεν απεμπολείται, ωστόσο· αντίθετα, θεωρητικοποιείται ως εννοιολογική σκευή ανεπαρκής, αλλά πολιτικά χρήσιμη, στο βαθμό που κινητοποιεί διεργασίες κριτικής επεξεργασίας των διαφοροποιημένων και διαφοροποιητικών της δυναμικών.

Αυτή η ομολογή, έως ένα σημείο, γενεαλογία των Μετααποικιακών και των Φεμινιστικών Σπουδών, που συνδέεται με την αμοιβαία αναγωγή τους στο τοπίο των κριτικών Ανθρωπιστικών Σπουδών υπό τη θεωρητική αιγίδα ενός κάποιου μεταδομισμού —αλλά και με την αμοιβαία πολιτική αναφορά τους σε περιθωριοποιημένους «άλλους» και περιθωριοποιημένες «άλλες» (φυλετικές και έμφυλες ετερότητες)— δεν συνεπάγεται, ωστόσο, ομοιογενείς τροχιές. Άλλωστε, οι εν λόγω επιστημολογικοί σχηματισμοί —οι Μετααποικιακές και οι Φεμινιστικές Σπουδές— διέπονται από παντοειδείς εσωτερικές διαφορές και αγωνιστικές διαφωνίες. Τα πολλαπλά ρεύματα σκέψης που αναδύονται και δοκιμάζονται στο πλαίσιό τους ποικίλλουν χαρακτηριστικά ως προς τον τόνο και τον τρόπο διατύπωσης κριτικής στις κρατούσες ορθοδοξίες, αλλά και ως προς το βαθμό δεξίωσης διεπιστημονικών συνομιλιών.

Οι επεξεργασίες της «φυλής» (race) και του «φύλου» (gender), που είναι παραδειγματικές αναλυτικές κατηγορίες στις Μετααποικιακές και τις Φεμινιστικές Σπουδές, αντίστοιχα, καταδεικνύουν τα

όρια και τις εσωτερικές διαιρέσεις η μία της άλλης, καθώς συμβάλλουν στην αμοιβαία προβληματοποίηση και άρση των κανονιστικών ομογενοποιήσεών τους. Οι εντάσεις λειτουργούν ενίοτε ως δημιουργικές προκλήσεις κριτικής αλληλεπίδρασης, αμοιβαίου αναστοχασμού και πολιτικής συμμαχίας. Στις πιο δημιουργικές εκδοχές της, η συνάντηση Μετααποικιακών και Φεμινιστικών Σπουδών ικνηλατεί τους τρόπους με τους οποίους οι φυλετικές σχέσεις εξουσίας δομούνται με έμφυλους όρους και οι έμφυλες σχέσεις με φυλετικούς όρους. Επιχειρεί να επεξεργαστεί πώς ταξικές και έμφυλες διακρίσεις μεταφράζονται σε φυλετικές, πώς οι τελευταίες διασφαλίζουν σεξουαλικές νόρμες και πώς αυτές διαμεσολαβούν οικονομικές ασυμμετρίες, στο πλαίσιο της διαμόρφωσης και διεύθυνσης του μετααποικιακού πολιτικού σώματος.

Το φύλο, η φυλή, το έθνος και η τάξη αποτελούν αρθρωτές κατηγορίες πολύπτυχων διαδικασιών συγκρότησης υποκειμένων και σχέσεων εξουσίας. Επινοούνται και επιτελούνται μέσα στην (και μέσα από τη) μεταξύ τους σχέση, ακόμα και με ασύμμετρους ή αντιφατικούς τρόπους. Έτσι, το φύλο δεν αφορά απλώς ανδρισμούς και θηλυκότητες, αλλά και τον καταμερισμό εργασίας, καθώς και την ιμπεριαλιστική και εθνική κυριαρχία. Η φυλή δεν αναφέρεται απλώς στο χρώμα του δέρματος, αλλά και στην ταξική ιεραρχία, στα καθεστώτα σεξουαλικοποίησης και στην έμφυλη χροιά της ρατσιστικής βίας. Με αυτή την έννοια, το φύλο δεν αποτελεί δευτερεύουσα αναλυτική κατηγορία της μετααποικιακής κριτικής, ούτε η φυλή δευτερεύουσα αναλυτική κατηγορία της φεμινιστικής κριτικής.

Η συνάντηση μετααποικιακής και φεμινιστικής θεωρίας δεν ευαγγελίζεται μια νέα ομοδοξία· αντίθετα, διατυπώνει ένα αίτημα αμοιβαίας επανεπίσκεψης και αδιάπτωτου αναστοχασμού που αφορά την πολιτική της γνώσης. Με αυτό τον τρόπο, γίνεται καταλύτης κριτικής αναμόχλευσης και διαλεκτικής υπέρβασης, αφενός των οικουμενιστικών προϊδεάσεων του φεμινισμού του δεύτερου κύματος και, αφετέρου, των ανδροκεντρικών-εθνοκεντρικών συνδηλώσεων της μετααποικιακής προσέγγισης.

Αποδομώντας το κυριαρχικό υποκείμενο της δυτικής νεωτερικότητας

Κρίσιμο σημείο σύζευξης της φεμινιστικής με τη μετααποικιακή θεωρία είναι η κριτική στη μεταφυσική του δυτικού ανθρωπισμού, δηλαδή στο καθεστώς γνώσης/εξουσίας που είχε αποδώσει ιστορικά προνομιακή θέση στο λευκό ανδρικό υποκείμενο, ανάγοντάς το σε αυθεντική ενσάρκωση των οικουμενικών αξιών της αλήθειας, του ορθού λόγου και της πολιτικής διαβούλευσης. Το προϋποτιθέμενο προνόμιο του μη σημασμένου, λευκού ανδρικού υποκειμένου εξασφαλίζεται μέσω του εξοβελισμού της σημασμένης μορφής της/του «ιθαγενούς» από την εμβέλεια του κανονιστικού υποκειμένου της δυτικής νεωτερικότητας.

Η φεμινιστική θεωρία, ιδιαίτερα από τη δεκαετία του 1980 και μετά, είχε επεξεργαστεί τις καταστατικές μερικότητες που δομούν την αφαίρεση της «οικουμενικότητας», εκθέτοντας την ιεραρχική διάρθρωσή της στο πρότυπο του λευκού, αστού, ετεροφυλόφιλου άνδρα. Οι γυναίκες, οι εθνοτικοί άλλοι, οι γκέι, οι λεσβίες και οι τρανς, καθώς και οι ταξικά περιθωριοποιημένες/-οι –κι αυτά τα συλλογικά υποκείμενα στις ποικιλότροπες εσωτερικές τους διαιρέσεις και τις μεταξύ τους διασταυρώσεις–, αποτελούν πεδία απόκλισης και αποκλεισμού από τις κανονιστικές θεμελιώσεις της οικουμενικής ανθρωπότητας. Φεμινίστριες θεωρητικοί, όπως η Γκλόρια Ανζαλντούα (2006 [1987]) και η Γκαγιάτρι Τσακραβόρτι Σπίβακ (2006 [1987]), έχουν αναλύσει κριτικά τους αποκλεισμούς και τις εξαιρέσεις μέσω των οποίων συγκροτείται το υποκείμενο ως επιστημολογία της δυτικής ιμπεριαλιστικής ηγεμονίας.

Από τη συνάντηση αυτή της φεμινιστικής θεωρίας με τις κριτικές σπουδές της φυλής, της αποικιοκρατίας και του ιμπεριαλισμού, αναδόθηκε η δεξαμενή κοινωνικής και πολιτισμικής κριτικής που μπορούμε να αποκαλέσουμε μετααποικιακή φεμινιστική θεωρία. Στο πλαίσιο αυτής της οπτικής, προβληματοποιούνται τόσο το φεμινιστικό όσο και το μετααποικιακό «εμείς», καθώς αναλύονται οι σύνθετες διασταυρώσεις φύλου, φυλής, εθνότητας και συνθηκών

αποικιακής, μετααποικιακής και νεοαποικιακής κυριαρχίας. Στη μετααποικιακή φεμινιστική οπτική, η φυλή δεν προστίθεται απλώς στην κατηγορία του φύλου, εν είδει εμπειρικής παράθεσης μιας ακόμη όψης της κυριαρχίας, αλλά μετασχηματίζει και περιπλέκει το φύλο ως πολιτική εμπειρία και επιστημολογική κατηγορία. Το φύλο θεωρητικοποιείται υπό το πρίσμα της κριτικής ανάλυσης του ευρωκεντρισμού, αλλά και υπό το πρίσμα του αναστοχασμού απέναντι στον πολιτισμικό ιμπεριαλισμό του λευκού φεμινισμού. Σε αυτό το πνεύμα, αναπτύσσεται μια πλούσια γραμματεία γύρω από το αποικιοκρατικό βλέμμα και την κυριαρχική του πρόσβαση – οπτική, σεξουαλική, επιστημολογική– στα έμφυλα, φυλετικά και αποικιοκρατημένα σώματα.

Η επίγνωση των πολύμορφων, τοπικών συνθηκών έμφυλης μετααποικιακής υποκειμενικότητας φέρνει στο επίκεντρο της θεωρίας αυτό που η Αντριέν Ριτς [Adrienne Rich] αποκαλεί «πολιτική της θέσης» (1986). Ανασκευάζοντας την αναγωγή της ανθρωπίνης υποκειμενικότητας στο κυριαρχικό υπόδειγμα του λευκού ανδρισμού, η Ριτς επικαλείται την «πολιτική της θέσης» προκειμένου να υποστηρίξει ότι η συλλογική δράση των γυναικών πρέπει να προσανατολίζεται στο να αναγνωρίζονται εκ μέρους των γυναικών οι έμφυλες εμπειρίες τους σε άρρηκτη σχέση με τις ιστορικές αδικίες που συνδέονται με τη φυλετική τους τοποθέτηση. Στο πλαίσιο αυτής της παράδοσης, είναι χαρακτηριστική και η συμβολή της Γκλόρια Ανζαλντούα, η οποία διεξήλθε την εμπειρία του να ζεις στα όρια/σύνορα: σε γεωπολιτικά και πολιτισμικά σύνορα, αλλά και στο όριο μεταξύ ακαδημαϊκού και ακτιβιστικού φεμινισμού. Γράφοντας από/για τη θέση μιας γυναίκας που διέσχισε τα σύνορα από το Μεξικό στις ΗΠΑ, ανιχνεύει τις διαδρομές διαρκούς πολιτισμικής μετάφρασης ανάμεσα σε διαφορετικές κοινότητες, γλώσσες και ιστορίες, όχι μόνο ως άσκηση στο αδύνατο, αλλά και ως πηγή δυνατοτήτων ενός κοινωνικού μετασχηματισμού. Το όραμά της για τη συγκρότηση ενός φεμινιστικού λόγου και κινήματος βασισμένου στην πρακτική της μετάφρασης και της σύναψης συμμαχιών συνυφαίνεται με την αναζήτηση νέων μορφών γραφής: γρά-

φοντας σε ινδιάνικη γλώσσα, στα ισπανικά και στα αγγλικά, αναζητά μια γλώσσα δημιουργικά εύθραυστη και θραυσματική, που να αντέχει και να χωρά τη μεθοριακή και νομαδική εμπειρία της δίγλωσσας, έμφυλης υποκειμενικότητας.

Στο πλαίσιο της αναθεώρησης των προϋδεάσεων βάσει των οποίων η δυτική επιστημολογία –συμπεριλαμβανομένων και εκδοχών της φεμινιστικής θεωρίας– έχει εξυφάνει στερεοτυπικές γενικεύσεις σχετικά με τις «γυναίκες του Τρίτου Κόσμου», θεωρητικοί όπως η Τριν Μιν-χα και η Τσάντρα Μοχάντι [Chandra Mohanty] αναλύουν τις συνθήκες που καθιστούν δυνατή τη λειτουργία της αφαίρεσης «γυναίκες του Τρίτου Κόσμου» ως όριο της ορθοδοξίας του δυτικού, κανονιστικού υποκειμένου. Έτσι, σκιαγραφούνται οι διαδικασίες απαξίωσης και απάλειψης των υπεξουσίων ή «υπάλληλων» (subaltern) υποκειμενικότητων, αυτών που εξαιρούνται καταστατικά από την ιστορική και επιστημολογική επικράτεια του δυτικού υποκειμένου.

Σ' αυτό το θεωρητικό και πολιτικό εγχείρημα εντάσσεται και η συνεργασία της Σπίβακ με το Subaltern Studies Group, μια κολεκτίβα μαρξιστών ιστορικών προσηλωμένων στην υπονόμηση του ελιτισμού που χαρακτήριζε τις παραδοσιακές ιστοριογραφικές προσεγγίσεις του πολιτισμού της νοτιοανατολικής Ασίας. Η θεωρητικός του μετααποικιακού φεμινισμού παίρνει μια παράδοση θέση απέναντι στο θεωρητικό προσανατολισμό της ομάδας, αφού ασκεί κριτική και ταυτόχρονα υιοθετεί στρατηγικά την ουσιοκρατία της. Η προτεραιότητα της Σπίβακ είναι να ανασκευάσει την τάση σαρωτικής ομογενοποίησης των «γυναικών του Τρίτου Κόσμου» στην κατηγορία των υπεξουσίων υποκειμενικότητων, αλλά και να αποδομήσει τις στερεοτυπικές τακτικές ηρωοποίησης ή θυματοποίησής τους ως καταπιεσμένων, αντιστεκόμενων υποκειμένων. Ανιχνεύοντας τις δυνατότητες και τις α-δυνατότητες των subaltern γυναικών να αρθρώσουν λόγο πέρα από τις προδιαγραφές της ηγεμονικής τάξης λόγου, η Σπίβακ ασκεί κριτική τόσο στις απλουστευτικές μυθοπλασίες των δυτικών λευκών φεμινιστριών που φαντάζονται τις γυναίκες του Τρίτου Κόσμου ως ομοιογενώς υποτελείς,

όσο και στις ρομαντικές απεικονίσεις που τις τοποθετούν σε ριζική αντιπαράθεση με το αποικιοκρατικό καθεστώς.

Στο κλασικό δοκίμιο *Under Western Eyes* (1991), η Μοχάντι δείχνει ότι το συγκριτικό πλαίσιο μέσα στο οποίο ο δυτικός φεμινισμός αρθρώνει τον κριτικό του λόγο σχετικά με τις συνθήκες καταπίεσης των «γυναικών του Τρίτου Κόσμου» τείνει να αναπαράγει μονολιθικές κατηγορίες θυματοποίησης και εξ αποστάσεως συμπαράστασης, οι οποίες απαλείφουν ή υποτιμούν τα ιδιώματα δράσης και αυτενέργειας αυτών των υποκειμένων, συγκαλύπτοντας παράλληλα τις συνθήκες καταπίεσης των γυναικών στο δυτικό κόσμο. Το κομβικό ερώτημα που ανακύπτει από τη σχετική συζήτηση είναι πώς οι διάφοροι φεμινισμοί μπορούν να συνομιλούν και να συμμαχούν χωρίς τη διαμεσολάβηση μιας μεγάλης αφήγησης, όπως είναι αυτή της ευρωκεντρικής, φιλελεύθερης «ανάπτυξης» (Grewal και Kaplan 1994).

Ως κεντρικό αίτημα της μετααποικιακής φεμινιστικής θεωρίας αναδύεται η κριτική αποσυναρμολόγηση των αποικιοκρατικών, ιμπεριαλιστικών και οριενταλιστικών μυθοπλασιών που απεικονίζουν τις «γυναίκες του Τρίτου Κόσμου» ως παθητικά θύματα μιας πατριαρχικής κουλτούρας, όσο και των παρεπόμενων εθνικιστικών λόγων, που επιστρατεύουν εργαλειακά την ηρωική φιγούρα της «παραδοσιακής γυναίκας» για να συμβολίσουν την αντιαποικιακή αντίσταση στη δυτικοποίηση. Ωστόσο, αυτή η διάζευξη μεταξύ δύσμοιρων, άφωνων γυναικών της αποικιοκρατίας και αντιστεκόμενων γυναικών του αντιαποικιοκρατικού εθνικισμού προβληματίζεται σε μελέτες, όπως αυτή του Πάρθα Τσάτερτζι για τον ινδικό αντιαποικιοκρατικό εθνικισμό (1993) – μελέτες που διαλαμβάνουν εύστοχα τις λεπτές διασταυρώσεις και συνάψεις του εθνικιστικού εγχειρήματος με την αποικιοκρατική τάξη λόγου και εξουσίας.

Τόσο η αποικιακή όσο και η εθνικιστική τάξη λόγου επενδύουν αγωνιωδώς, με διαφορετικούς τρόπους, στην «αυθεντική» ιθαγενή θηλυκότητα. Οι αντιμαχόμενοι ανδρισμοί και οι ανταγωνιστικές επιθυμίες της αποικιοκρατίας και της αντιαποικιοκρατίας εξουσιοδοτούν τις αποστολές τους μέσω της παραγωγής αυθεντικά θηλυκών

υποκειμένων, αλλά και θηλυκοποιημένων γεωγραφιών (McClintock 1995). «Γυναίκες» και «γαίες» των αποικιών ορίζονται και κατακτώνται μέσω της μετωνυμικής συσχέτισής τους. Ενώ ο αυτοκρατορικός ανδρισμός θηλυκοποιεί την κατάκτηση και την ανακάλυψη «παρθένων» γαίων, ο αποικιοκρατούμενος ανδρισμός αντιστρέφει την αποικιακή φαντασίωση και διεκδικεί την εδαφική ανακατάληψη με όρους ηθικής αποκατάστασης της γυναικείας ευσέβειας.

Η αναλυτική ενασχόληση με τους αποικιακούς ανδρισμούς, για παράδειγμα η εννοιολόγηση των Βρετανών αποικιοκρατών ως έμφυλων υποκειμένων, η αρρενωπότητα των οποίων εξαρτάται άμεσα από την παραγωγή των «θηλυπρεπών Μπενγκάλι», επιφέρει καίριο πλήγμα στο αποικιοκρατικό αξίωμα που αυτοπροσδιορίζεται ως επιχείρηση οικουμενική και πανανθρώπινη, δήθεν ουδέτερη ως προς έμφυλες και φυλετικές διακρίσεις (Sinha 1955· επίσης Appadurai 1996). Εξίσου έχει απασχολήσει αναλυτικά η διαδικασία συγκρότησης αντιαποικιακών και μετααποικιακών εθνικιστικών υποκειμενικοτήτων μέσω έμφυλων σχηματισμών λόγου και εξουσίας· προϊόν αυτής της διαδικασίας είναι το στερεότυπο της παραδοσιακής, οικόσιτης, προαποικιακής θηλυκότητας ως οιονεί παραπλήρωμα της εύρωστης και χειραφετημένης εθνικής αρρενωπότητας (Ong and Peletz 1995, Sharpe 1993).

Η μετααποικιακή φεμινιστική θεωρία επιζητεί να διαυγάσει τους τρόπους με τους οποίους τα προνόμια και οι αποκλεισμοί της φυλής, της εθνότητας, της κοινωνικής τάξης και της σεξουαλικότητας δομούν την κανονιστική εμβέλεια του υποκειμένου. Ας δούμε, όμως, πώς η πολύτροπη σχέση μεταξύ Μετααποικιακών Σπουδών και Φεμινιστικών Σπουδών, ως σχέση οικείας ξενότητας ή παρά-ξενης οικειότητας, απεικονίζεται, εδραιώνεται, αλλά και δοκιμάζεται στο πεδίο της εμβληματικής μορφής της «γυναίκας του Τρίτου Κόσμου».

Η αμφιλεγόμενη μορφή της «άλλης γυναίκας»

Αν ο φεμινιστικός στοχασμός της δεκαετίας του 1970 είχε ασχοληθεί με την ιστορική, κοινωνική και επιστημολογική κατασκευή της γυναίκας ως «άλλου» στη δυτική μεταφυσική, η φεμινιστική θεωρία της δεκαετίας του 1980 έστρεψε την προσοχή της στο ερώτημα της άλλης γυναίκας. Είναι στο πλαίσιο αυτής της προβληματικής που η αναστοχαστική διερώτηση σχετικά με την αναλυτική και πολιτική κατηγορία «γυναίκες», ως υποκείμενο του φεμινισμού, ήρθε δυναμικά στο προσκήνιο.

Ο φεμινισμός του «δεύτερου κύματος» στη Βρετανία και στις ΗΠΑ, ιδιαίτερα η φιλελεύθερη ισονομιστική εκδοχή του, καλείται να αναθεωρήσει ένα από τα άρρητα αυτονόητά του: τη θεμελίωση της λεγόμενης κοινής γυναικείας εμπειρίας στην εμπειρία των λευκών αστών γυναικών του δυτικού κόσμου – μια ουσιοκρατική γενίκευση, που συμπυκνωνόταν στο σύνθημα «η γυναικεία αδελφσύνη είναι παγκόσμια» και μεταφραζόταν σε μια εκ των πραγμάτων αποσιώπηση των παρεμβάσεων που προέρχονταν από μη λευκές, αλλά και από εκείνες τις λευκές γυναίκες που τοποθετούνται στο περιθώριο της οικουμενικής θηλυκότητας (εργάτριες, μετανάστριες, λεσβίες, άγαμες). Η λευκή δυτική φεμινιστική θεωρία καλείται να αντιμετωπίσει τον υποδόριο ρατσισμό της και οι λευκές φεμινίστριες καλούνται να αναγνωρίσουν το σχετικό προνόμιο τους μέσα στην πατριαρχική, αποικιοκρατική τάξη πραγμάτων (Carby 1982, hooks 1981, Lorde 1984).

Το κλίμα αμφισβήτησης των μονολιθικών κατασκευών της γυναικείας ταυτότητας συμπυκνώνεται στην ιστορία του αυτοσχέδιου λόγου που είχε εκφωνήσει η Αφροαμερικανίδα απελευθερωμένη σκλάβα Σόουτζερνερ Τρουθ [Sojourner Truth] στη Συνέλευση για τη Γυναικεία Ψήφο, στο Οχάιο, το 1851. Όταν ένας ακροατής τη διέκοψε για να την «κατηγορήσει» ότι δεν είναι πραγματικά, αλλά υποδύεται τη γυναίκα, και την προκάλεσε να δείξει το στήθος της για να αποδείξει τη θηλυκότητά της, εκείνη απάντησε: «Εμένα κανείς δεν με βοηθάει να ανέβω στην άμαξα ή να περάσω τα λασπώ-

νερα, ούτε μου προσφέρει την καλύτερη θέση! Δεν είμαι γυναίκα εγώ;». Η αφηγήτρια ανασκευάζει την πατριαρχική και αποικιοκρατική πολιτική του γυναικείου σώματος, αυτού που καθίσταται αναγνωρίσιμο στο πατριαρχικό φαντασιακό μέσω του στήθους ως μετωνυμίας της αναπαραγωγικής θηλυκότητας. Με τον τρόπο αυτό, διαταράσσει τον κυριαρχικό εγκλεισμό της στη θέση της αρνητικότητας ως προς το πρότυπο της χλομής και εύθραυστης εικόνας της «αληθινής γυναίκας», που κυριαρχούσε στα μέσα του δέκατου ένατου αιώνα. Το αυθεντικό και εξουσιοδοτημένο γυναικείο υποκείμενο, ως όψη του φιλελεύθερου ατομικιστικού υποκειμένου, θεμελιώνεται στην εξαίρεση (ή, ενίοτε, στην «εξαιρετική», παραχωρητική συμπερίληψη) των παροπλισμένων παριών της ανθρωπίνης υποκειμενικότητας. Αυτές οι «μη οικειοποιημένες άλλες» (Hagaway 2006 [1992]) αποτελούν ταυτόχρονα την απαραμειώτη αδυνατότητα του ανθρώπινου υποκειμένου και την καταστατική συνθήκη δυνατότητας του ανθρώπινου ανήκειν. Η «ταυτότητα» των σκλάβων και των υπεξούσιων συγκροτείται μέσω της διαρκούς υπαγωγής τους στην αρνητικότητα του «κοινωνικού θανάτου». Όπως, όμως, δείχνει ο αρνητικός τύπος της ερώτησης της Τρουθ («δεν είμαι γυναίκα εγώ;»), η στρατηγική ιδιοποίηση αυτής της αρνητικότητας εκ μέρους των ίδιων των μη υποκειμένων δεν μαρτυρεί απλώς, αλλά και δυνάμει ανασκευάζει την αδύνατη θέση υποκειμένου που τους επιφυλάσσει η αποικιακή και μετααποικιακή τάξη (Αθανασίου 2008).

Η μετατροπή του σώματος της Αφροαμερικανίδας αγωνίστριας σε πεδίο μάχης γύρω από την πολιτική του φύλου και της φυλής σηματοδοτεί πώς τα σεσημασμένα σώματα των σκλάβων και των αποικιοκρατούμενων γυναικών έγιναν το εργαστήριο όπου σφυρηλατήθηκαν οι συνθήκες γνώσης/εξουσίας που κατέστησαν διανοητές και δυνατές την αποικιακή και τη μετααποικιακή κυριαρχία – όχι ως εξαιρέσεις ή αποκλίσεις αλλά ως συστατικές όψεις της νεωτερικότητας. Οι λόγοι και οι τεχνολογίες της βιοεξουσίας, δηλαδή της πειθαρχικής και (υπο)λογιστικής αναγνώρισης της ζωής του πολιτικού σώματος και των μελών του ως ύστατο πεδίο νομιμοποιή-

ησης (Φουκώ 1978), κατείχαν ξεχωριστή θέση στο αποικιακό φαντασιακό του «εκπολιτισμού». Το αφήγημα του θεραπευτικού πολιτισμού και της αποστολής διάσωσης των «πρωτόγονων» από την αμάθεια και τη νοσηρότητα, το οποίο έπαιζε το ρόλο του νομιμοποιητικού επιχειρήματος για την αποικιοκρατική κυριαρχία, υπήρξε σημαντική διάσταση του δυτικού νεωτερικού ανθρωπισμού στη διάρκεια του δέκατου όγδοου και του δέκατου ένατου αιώνα. Τα αποικιοκρατούμενα σώματα των «πρωτόγονων» έγιναν εμβληματικές μορφές του νοσούντος και του νοσηρού, της αναισχύνα γυμνής και μιαρκής σαρκικότητας, του απειλητικού και επίφοβου, του ανοίκειου, ρυπαρού και ζωώδους: με άλλα λόγια, του κατώτερου ορίου του «ανθρώπινου είδους», που δεν ήταν παρά το ανεστραμμένο είδωλο του «πολιτισμένου» ανθρώπου της Δύσης, σύμφωνα με τις φυλετικές ταξινομήσεις του ύστερου δέκατου όγδοου αιώνα.

Ενώ το αποικιοκρατούμενο σώμα τοποθετείται στα όρια του «πολιτισμού» και συνδέεται με τη βρομιά, την σταξία και την εξαχρέωση, ιδιαίτερη θέση στο αποικιοκρατικό φαντασιακό καταλαμβάνει η σεξουαλικά και αναπαραγωγικά οργιώδης μορφή του αποικιοκρατούμενου *γυναικείου* σώματος.¹ Έτσι, η κανονιστική μυθολογία της φύσης ως ωμής πρώτης ύλης, άγριας και αγαθής ταυτόχρονα, αντικειμένου «διείσδυσης» και ηρωικής ανακάλυψης από το σωτήριο φως του ορθού λόγου, καταστρώνεται πάνω σε έμφυλες, σεξουαλικές και αποικιοκρατικές διαρρυθμίσεις.

Αντλώντας εθνογραφικό υλικό από την ευρωπαϊκή κυριαρχία σε αφρικανικές και ασιατικές αποικίες, κυρίως από την ολλανδική αποικιοκρατική διακυβέρνηση της Ινδονησίας, η Αν Λόρα Στόλερ προτείνει μια κριτική επανανάγνωση της φουκωικής προβληματικής για τη βιοεξουσία υπό το πρίσμα της αποικιοκρατικής συνθήκης, και μάλιστα της αποικιακής εμπειρίας του φύλου και της σεξουαλικότητας. Οι μητροπολιτικοί και αποικιακοί λόγοι περί φυλετικής υγιεινής, ηθικής ανατροφής και κοινωνικής αναμόρφωσης διαδραμάτισαν καθοριστικό ρόλο στην κατίσχυση των μεσοαστικών και λευκών ηθικολογικών συμβάσεων της έμφυλης ευπρέπειας – αλλά και στην ανάδυση της ευρωπαϊκής μεσοαστικής, αναπαραγωγικής

και ετεροφυλοφιλικής σεξουαλικότητας. Ο λόγος για τη σεξουαλικότητα των αποικιοκρατούμενων –αμφιθυμικός, ηδονοβλεπτικός λόγος αποστροφής και έλξης, επιθυμίας και τρόμου ως προς το «σεξ του Άλλου»– νομιμοποίησε τη μετατροπή των αποικιοκρατούμενων σε αντικείμενα γνώσης και πειθαρχήσης, αφού, στον επιστημονικό λόγο του τέλους του δέκατου ένατου και των αρχών του εικοστού αιώνα, η σεξουαλική ανάμιξη των φυλών ήταν μια εξαιρετικά επίφοβη πηγή παθολογίας και εκφυλισμού για τους λευκούς, τόσο στη μητρόπολη όσο και στις αποικίες (Stoler 1995). Έτσι, ενώ μέχρι το τέλος περίπου του δέκατου ένατου αιώνα ενθαρρυνόταν η συναναστροφή των λευκών αποίκων με ντόπιες παλλακίδες, ως μέσο ελεύθερης σεξουαλικής πρόσβασης και φτηνής οικιακής εργασίας, από τις αρχές του εικοστού αιώνα, η κατίσχυση των ιδεών περί επικίνδυνης φυλετικής ανάμιξης καθιστά επιβεβλημένη την «εισαγωγή» Ευρωπαίων γυναικών στις αποικίες και την αυστηρή επιτήρηση των σεξουαλικών και αναπαραγωγικών πρακτικών των λευκών αποίκων (Stoler 2002).

Στα σώματα των αποικιοκρατούμενων γυναικών δοκιμάστηκαν οι «μοντέρνες» μορφές γνώσης και ειδημοσύνης που κατέστησαν δυνατή την ευρωπαϊκή νεωτερικότητα στην αποικιακή και τη μεταποικιακή στιγμή της. Στο πλαίσιο αυτό, η μεταποικιακή φεμινιστική θεωρία αναδεικνύει ως καίριο ερευνητικό ερώτημα πώς αντιμαχόμενοι λόγοι του μεταποικιακού τοπίου –κρατικοί, εθνικοί, αλλά και εξεγερσιακοί– διεκδικούν να μονοπωλήσουν το νόημα του γυναικείου σώματος, θεωρώντας το είτε σύμβολο μητρότητας είτε σύμβολο εθνικής τρωτότητας, εδαφικής ακεραιότητας, κοινωνικής συνοχής και αναπαραγωγής, κ.ο.κ., σχεδόν πάντα όμως θέτοντάς το ως επίδικο σύνορο αντίπαλων οραμάτων και προγραμμάτων (Ong 1995). Όπως έδειξε η Βήνα Ντας [Veena Das], στα συμφραζόμενα της κατακλυσμικής πολιτικής βίας την εποχή της διχοτόμησης της Ινδίας, το 1947, εμβληματική όψη της μαζικής εθνοτικής βίας ήταν η επιχείρηση μετατροπής των γυναικών –μέσω συστηματικών απαγωγών και βιασμών– σε παθητικούς μάρτυρες της βίαιης διακύβευσης της εθνικής τιμής: η μετατροπή των γυναι-

κείων σωμάτων σε επιφάνεια επώδυνης χάραξης των συμβόλων των νεοαναδυόμενων νεωτερικών εθνικών κρατών. Η ανθρωπολόγος μελέτησε πώς οι εμπλεκόμενες γυναίκες χειρίστηκαν την επιχειρούμενη αναγωγή τους σε επίμαχη εδαφική επικράτεια εθνικιστικής διεκδίκησης, μεταστοιχειώνοντάς την σε εμπρόθετη δράση μέσω πρακτικών σωματικής μνήμης, εκεί όπου η αναγνώριση σε επίπεδο επίσημης ιστορικής μνήμης και νομικής λογοδοσίας παρέμενε αδύνατη (Das 1995).

Καθώς αντιαποικιακές και μετααποικιακές εθνικιστικές υποκειμενικότητες συγκροτούνται μέσω έμφυλων σχηματισμών λόγου και εξουσίας, και ειδικότερα μέσω της μετατροπής της «γυναικείας ταυτότητας» σε τροπικότητα ρομαντικής ηρωοποίησης, το *χιτζάμπ* (γυναικείο μουσουλμανικό ένδυμα και κάλυμμα του κεφαλιού) και το *σάτι* (ινδουιστική τελετουργία της «καλής συζύγου» ή η θυσία της χήρας) αναδεικνύονται σε σύμβολα αντιαποικιοκρατικής αντίστασης.

Το επίμαχο ερώτημα για τις μετααποικιακές Φεμινιστικές Σπουδές είναι πώς παρουσιάζεται, για παράδειγμα, το *σάτι* και η βρετανική απαγόρευση της τελετουργίας στη βρετανική Ινδία το 1829, έξω και πέρα από τις στερεότυπες αναπαραστάσεις της «Ινδής χήρας» – αφενός ως αιώνιου, κατεξοχήν θύματος των αξιώσεων της κοινότητας, εκ μέρους του αποικιοκρατικού λόγου και του δυτικού φεμινισμού, και αφετέρου ως ελεύθερου δρώντος υποκειμένου, εκ μέρους της εθνικιστικής γραμματείας. Η επιστημική βία που διέπει τη βρετανική κωδικοποίηση του ινδουιστικού νόμου ασκείται με έμφυλους όρους: «λευκοί άνδρες σώζουν μελαψές γυναίκες από μελαψούς άνδρες» (Spivak 1988). Καθώς η βρετανική αποικιοκρατία «επανεπινοεί» το *σάτι*, επενδύει πολιτικά σ' αυτό και επιστρατεύει την ποινικοποίησή του ως μέσο εδραίωσης της ιμπεριαλιστικής της ισχύος: οι αποικιοκράτες επιχειρούν να αφομοιώσουν τις ιθαγενείς, με την προσχηματική υπόσχεση της απελευθέρωσής τους από την πατριαρχική καταπίεση που ασκούν πάνω τους οι «δικοί τους» άνδρες.

Ενώ η αποικιοκρατική κυριαρχία αυτονομιμοποιείται ως νομική ισχύς, καταργώντας διά νόμου την τελετουργία, από την άλλη

πλευρά, και σε δήθεν αντιπαράθεση με την αποικιοκρατική «κοινωνική αποστολή», αρθρώνεται ένα ινδικό κουλτουραλιστικό αφήγημα (μία «παρωδία νοσταλγίας για τις χαμένες ρίζες», όπως το περιγράφει η Σπίβακ), που, καθώς διαμεσολαβείται από το στερεότυπο της παραδοσιακής γυναικείας ευσέβειας και οικιακότητας, εμφορείται από προαποικιακή, αντιαποικιακή νοσταλγία για τις χαμένες, βεβηλωμένες παραδόσεις της κοινότητας. Η εθνικιστική απάντηση στην αποικιοκρατική επιχείρηση διάσωσης των «δύσμοιρων γυναικών» είναι η ηρωοποίησή τους μέσω της υπαγωγής τους στο τυπικά θηλυκοποιημένο στερεότυπο της επιλεγμένης αυτοθυσίας. Όταν οι αποικιοκράτες υποστηρίζουν υποκριτικά ότι οι ιθαγενείς γυναίκες είναι θύματα που στέρούνται κάθε επιθυμίας και επιλογής (την ίδια στιγμή που οι ίδιοι αντιστέκονται σθεναρά στην αναγνώριση θεμελιωδών δικαιωμάτων στις «δικές τους» γυναίκες πίσω στη μητρόπολη), οι αντιαποικιοκράτες υπερηφανεύονται επίμονα ότι οι γυναίκες «τους» πηγαίνουν στην πυρά οικειοθελώς μετά το θάνατο του συζύγου τους. Παρά τις βαθιές ιστορικές και πολιτικές διαφορές τους, οι δύο αφηγήσεις συγκλίνουν εκ των πραγμάτων στη σκιαγράφηση της εκτοπισμένης μορφής της «γυναίκας του Τρίτου Κόσμου», της δήθεν εγκλωβισμένης μεταξύ παράδοσης και εκσυγχρονισμού. Έτσι, μεταξύ πολιτισμικού ιμπεριαλισμού και πολιτισμικού σχετικισμού, υπονομεύεται η δυνατότητά μας να αναρωτηθούμε διαφορετικά, αλλά και να ακούσουμε διαφορετικά. Επισκιάζονται οι περίτεχνοι τρόποι μέσω των οποίων ο εθνικισμός αναδύεται ως συστατικό παράγωγο της αποικιοκρατίας και δεν αποτελεί εξωτερικό προς αυτήν ιστορικό και πολιτικό φαινόμενο. Αυτή η δομική σχέση διαφαίνεται χαρακτηριστικά στο αναλυτικό πεδίο της αποικιακής παραγωγής έμφυλων ιθαγενών «παραδόσεων», όπου αποσιωπάται μια ολόκληρη ιστορία διαφοροποιήσεων και διενέξεων στο εσωτερικό των πρακτικών αυτών, αλλά και μεταξύ των διαφορετικών υποκειμένων που εμπλέκονται σε αυτές.

Αλλά και οι διενέξεις σχετικά με το χιτζάμπ –διενέξεις που συστηματικά εγκλωβίζονται στην απλουστευτική διάζευξη «είτε αρ-

κετυπικό σύμβολο υποτέλειας των γυναικών είτε σύμβολο αντίστασής τους στην αποικιοκρατική ηγεμονία», σε μετααποικιακά και διασπορικά συμφραζόμενα, θεματοποιούν τις αντινομίες της φεμινιστικής μετααποικιακής θεωρίας. Οι διαμάχες γύρω από τη μαντίλα στη μετααποικιακή Ευρώπη ενεργοποίησαν εκ νέου τον αποικιακό λόγο περί αναμόρφωσης των «πρωτόγονων» πρακτικών και περί προστασίας των «μη λευκών γυναικών από τους μη λευκούς άνδρες» (Spivak 1993· βλ. επίσης Abu-Lughod 1998, Scott 2007). Το χιτζάμπ έχει ιστορικά λειτουργήσει ως στερεότυπος οριενταλιστικός τροπισμός της απομονωμένης και καλυμμένης γυναίκας της Ανατολής (Τσιμπιρίδου 2006). Αυτή η ενδυματολογική εκδοχή της εικόνας του χαρεμιού (μιας ακόμη όψης της αποικιοκρατικής εμμονής με την «άλλη γυναίκα») έχει συμπτυνώσει, για τα ανδρικά ευρωπαϊκά υποκείμενα, την οριενταλιστική σεξουαλική και γεωπολιτική φαντασίωση της «διάνοιξης» του πέπλου και της «αποκάλυψης» των γυναικών (Αθανασίου 2006, Yeğenoğlu 1998). Σ' αυτή την αναπαράσταση συνυφαίνονται το μυστήριο της αδιαπέραστης Ανατολής και των γυναικών της με τη δυτική ανδρική επιθυμία να εισδύσει στην απαγορευμένη ζώνη του γυναικείου σώματος. Εδώ κρύβεται, κι εδώ αποκαλύπτεται –από το δυτικό βλέμμα–, η βαθύτερη «αλήθεια» της Ανατολής ως ριζικά διαφορετικής. Εδώ σεξουαλικοποιείται η «πολιτισμική διαφορά», αλλά και ενσαρκώνεται η φαντασιακή, εννοιολογική, λογοθετική κατασκευή της «γυναίκας» ως πολιτισμικής διαφοράς. Κι εδώ διαπλέκεται, μέσω της φαλλογοκεντρικής ισχύος του βλέμματος, η επιτέλεση της «πολιτισμικής διαφοράς» με την επιτέλεση της «σεξουαλικής διαφοράς».

Επισημαίνοντας την ανακλαστική σχέση μεταξύ αποικιοκρατικής και αντιστασιακής θέσης, ο Φραντς Φανόν γράφει: «Στην αποικιοκρατική επίθεση ενάντια στο πέπλο, οι αποικιοκρατούμενοι αντιπαράθετουν τη λατρεία του πέπλου» (1970: 47). Η κατάφαση των Αλγερινών στο πέπλο συνδέεται με το πρόταγμα των αποικιοκρατών «να αφαιρέσουν το πέπλο από την Αλγερία», καθώς η Αλγερία υποστασιοποιείται μέσα από τη μυθική φιγούρα της «Αλγερινής γυναίκας». Σύμφωνα με αυτή τη διαλεκτική, οι αποικιοκρατούμενοι

βλέπουν τον εαυτό τους στα μάτια των αποικιοκρατών, έναν εαυτό όμως που έχει πραγματοποιηθεί από το αποικιοκρατικό βλέμμα. Η μαντίλα γίνεται το κύριο σημαίνον όχι μόνο των γυναικών, αλλά της ίδιας της αποικιοκρατούμενης χώρας – υποταγμένης, ανεξχνιάστης, καλυμμένης, αφανούς.

Ο αρρενωπός αντιιμπεριαλιστικός λόγος επιστρατεύει την εικόνα της μαντιλοφορεμένης γυναίκας ως σύμβολο ηθικής ανωτερότητας, προκειμένου να υπονομεύσει τη σεξουαλική οικονομία της αποικιοκρατίας, η οποία επιτελείται μέσω της φυλετικής εκθήλυνσης των αποικιοκρατούμενων ανδρών. Καθώς η αποικιοκρατία εμπεδώνει την πολιτική και συμβολική ισχύ της αυτοπροσδιοριζόμενη ως πολιτισμικός τρόπος ζωής, που ενσαρκώνεται υποδειγματικά από τον εύρωστο αποικιοκρατικό ανδρισμό, σε αντιπαράθεση με το στερεότυπο των μαλθακών, νωθρών ανδρών της Ανατολής, ο εκφυλισμός, η εκθήλυνση και η πολιτική υποτέλεια διατέμνονται, ανταλλάσσοντας μεταξύ τους συμβολικό νόημα και νομιμοποιητική ισχύ. Έτσι, στον αντιαποικιοκρατικό λόγο οι «γυναίκες της Αλγερίας» μετατρέπονται σε σύμβολο της εθνικής ανδρικής τιμής, λυτρωτικό αντίδοτο στην ηθική παρακμή της αποικιοκρατίας. Αυτή η συμβολική εργαλειοποίηση των γυναικών επιστρατεύεται αργότερα για να νομιμοποιήσει τον αποκλεισμό τους από τους μετααποικιακούς πολιτικούς σχηματισμούς, στο πλαίσιο των οποίων, το αίτημα για γυναικεία απελευθέρωση επισκιάζεται από τη σπουδαιότητα της απελευθέρωσης και ανεξαρτησίας των εθνών-κρατών τους, και απαξιώνεται ως σύμπτωμα του ιμπεριαλιστικού εκφυλισμού. Όπως το διατυπώνει η Ρέι Τσόου [Ray Chow], η «μαντιλοφορεμένη Αλγερινή» γίνεται το διαφανές ενδιάμεσο που συνυφαίνει τον εθνικισμό του «Τρίτου Κόσμου» με τον ιμπεριαλισμό του «Πρώτου Κόσμου» (1994).

Στο πεδίο της μετατροπής των ιθαγενών γυναικών σε επίμαχα αντικείμενα ανταγωνιζόμενων ανδρισμών, σφυρηλατείται η συμμετρία μεταξύ ιμπεριαλιστικού και αντιιμπεριαλιστικού έμφυλου βλέμματος. Ωστόσο, οι ίδιες οι πρακτικές και οι αναπάντεχες νοηματοδοτήσεις των υποκειμένων δεν υποτάσσονται στις προκατα-

σκευασμένες αναγωγές και θετικιστικές περιγραφές της μαντίλας, είτε στο ιμπεριαλιστικό αφήγημα περί πατριαρχικής καταπίεσης είτε στο αντιιμπεριαλιστικό περί παραδοσιακής ηθικής. Ας αναλογιστούμε, για παράδειγμα, την τεχνασματική χρήση του πέπλου στο πλαίσιο της αντικαθεστωτικής δράσης κατά τον αλγερινό πόλεμο της ανεξαρτησίας (1954-62): Οι γυναίκες που συμμετείχαν στο εθνικοαπελευθερωτικό κίνημα χρησιμοποιούσαν τα πέπλα για να μεταφέρουν όπλα· αφού η πρακτική αυτή έγινε αντιληπτή από τους Γάλλους στρατιώτες, οι ίδιες χρησιμοποιούσαν την αφαίρεση του πέπλου για να περνούν απαρατήρητες από τους ανυποψίαστους στρατιώτες, οι οποίοι εκλάμβαναν τα «ακάλυπτα» γυναικεία σώματά τους ως τεκμήριο συμμόρφωσης με τα δυτικά πρότυπα (Yeğenoğlu 1998).

Σε κάθε περίπτωση, η μορφή της «άλλης γυναίκας» γίνεται ένα επίμαχο πεδίο όπου εξυφαίνονται, συναρθρώνονται, συγκρούονται και δοκιμάζονται πολλαπλά επίπεδα κριτικής εντός της φεμινιστικής θεωρίας, της μετααποικιακής θεωρίας και του τρίτου χώρου που παράγεται από τη σύζευξή τους. Ας δούμε τώρα, πιο συγκεκριμένα, πώς οι μετααποικιακές Φεμινιστικές Σπουδές διαχειρίζονται τα ζητήματα πολιτικής της γνώσης και της αναπαράστασης που προκύπτουν στη συνάντηση με την «άλλη».

Έχουν φωνή οι γυναίκες της μετααποικιακής φεμινιστικής θεωρίας;

Πώς η μετααποικιακή φεμινιστική θεωρία μπορεί να αποφύγει την υποστασιοποίηση της γυναικείας εμπειρίας, διατηρώντας παράλληλα την αιχμηρότητα της κριτικής στο φυσικοποιημένο αποκλεισμό των γυναικών από τις οντολογικές και πολιτικές κατηγορίες της ανθρώπινης οικουμενικότητας; Πώς αντιμετωπίζεται ο κίνδυνος της στερεοτυπικής ομογενοποίησης των «άλλων γυναικών»; Πώς ταυτίζουμε την «ιθαγενή γυναίκα» και πώς (δεν) ταυτιζόμαστε με αυτήν; Τι σημαίνει «δίνουμε φωνή» στις γυναίκες, ιδιαίτερα στο πλαίσιο (αποικιοκρατικών, μετααποικιακών και νεοϊμπεριαλιστικών)

αφηγημάτων που εκλαμβάνουν την έμφυλη καταπίεση ως εγγενές σύμπτωμα μιας μη δυτικής πατριαρχικής βαρβαρότητας; Πώς η «απόδοση φωνής» αναπαράγει τον ιδεότυπο της άφωνης ιθαγενούς, αλλά και αυτόν που υπόσχεται να αποκαταστήσει τη στρεβλή, νοθευμένη και απαξιωμένη εικόνα της με ένα ορθό, αυθεντικό και ευγενές υποκατάστατό της;

Οποιαδήποτε κριτική επεξεργασία αυτών των ερωτημάτων απαιτεί αναθεώρηση των αναπααραστασιακών σχημάτων μέσω των οποίων σκιαγραφείται, αλλά και επισκιαζεται, η αδιαφοροποίηση και «αυθεντική» μορφή της «άλλης γυναίκας» ως επίμονο σύμπτωμα της αποικιακής και μετααποικιακής συνθήκης – δηλαδή ως δομικό παραπλήρωμα, που προσδίδει στο αποικιακό και εθνικό υποκείμενο την οντολογική του υπόσταση και συνοχή (Chow 1994). Το αίτημα για προβληματοποίηση αυτών των σχημάτων ουσιοκρατικής τυπολογίας και αναπαράστασης απέκτησε επιτακτική επικαιρότητα μετά την 11η Σεπτεμβρίου 2001, όταν μια νεοαποικιοκρατική φιλογυνική ρητορική επιστράτευτηκε ως ιδεολογικό όπλο για τη νομιμοποίηση του δόγματος παγκόσμιας ηγεμονίας και επέμβασης, ενώ ο πολιτικός σφετερισμός της κατάστασης των «άλλων γυναικών» αναδείχτηκε σε κρίσιμη όψη ενός επιθετικά αυτάρεσκου, ιμπεριαλιστικού φιλελευθερισμού.²

Συμπυκνώνοντας την αποικιακή και μετααποικιακή θέληση για γνώση, η «γυναίκα του Τρίτου Κόσμου» γίνεται αρένα άσκησης «επιστημικής βίας», δηλαδή μιας κυριαρχικής και αυταρχικής πολιτικής της γνώσης και της αναπαράστασης, η οποία καθιερώνεται απαλείφοντας την «άλλη» ως υποκείμενο (Spivak 1988). Αυτή η επιστημική βία αναφέρεται σε μια συναρμογή γνώσης και εξουσίας, και ειδικότερα στην πολιτική της σφυρηλάτησης αναπααραστασιακών σχημάτων, ιδεοτυπικών κατηγοριών και θεσμικών μηχανισμών, μέσω των οποίων γνωρίζεται η «άλλη» – αυτή που δεν είναι σε θέση να γνωρίζει τον εαυτό της.

Διανοήτριες της μετααποικιακής φεμινιστικής θεωρίας, όπως η Τριν Μιν-χα και η Σάρα Σουλέρι [Sara Suleri], άσκησαν αιχμηρή κριτική στις συνθήκες μετατροπής των μη δυτικών γυναικών σε ένα

είδος ευκαιριακής, πατερναλιστικής, συγκαταβατικής ή τουριστικής κατάχρησης εκ μέρους κάποιων εκδοχών του δυτικού φιλελεύθερου φεμινισμού. Η Τριν Μιν-χα (1989), μάλιστα, αναφέρεται στη μετατροπή των μη δυτικών γυναικών σε ένα είδος ζωολογικού κήπου που καλείται να ικανοποιεί την ηδονοβλεπτική διάθεση του φιλελεύθερου λευκού φεμινισμού για ευκαιριακή κατανάλωση έγχρωμης, έμφυλης πολιτισμικής διαφοράς. Η Μοχάντι (1994) προσεγγίζει την αναλυτική κατηγορία «γυναίκες του Τρίτου Κόσμου» ως προϊόν μιας λογοθετικής αποικιοκρατίας: το μονολιθικό υποκείμενο των «τρίτοκοσμικών» ή «ιθαγενών γυναικών» ομογενοποιεί, αποϊστοριοποιεί και συγκαλύπτει κρίσιμες διαφοροποιήσεις και διαχύσεις. Όλες αυτές οι κριτικές εγείρουν ένα αίτημα θεωρητικής και πολιτικής εγρήγορσης απέναντι στις εθνοκεντρικές και ιμπεριαλιστικές επιστημολογίες μέσω των οποίων η «άλλη γυναίκα» μετατρέπεται σε βολική αναπαράσταση υπεξούσιας (subaltern) ετερότητας.

Επιχειρώντας να ανασκευάσουν τέτοιες αναγωγικές κατηγοριοποιήσεις της υπεξούσιας ετερότητας, κάποιες εκδοχές της μετααποικιακής φεμινιστικής κριτικής τείνουν να απεικονίζουν το «δυτικό φεμινισμό» ως μια ενιαία επιστημολογία, συνένοχη στην αναπαγωγή οριενταλιστικών μυθοπλασιών των έμφυλων «άλλων». Με τη σειρά τους, οι θεωρήσεις αυτές δεν αποφεύγουν πάντοτε την ομογενοποίηση του φεμινιστικού εγχειρήματος και την απλουστευτική – ενίοτε και δαιμονοποιητική – εννόμησή του ως τίποτα περισσότερο από ένα ακόμη δυτικοκεντρικό καθεστώς γνώσης και αναπαράστασης. Οι ίδιες, εξάλλου, δεν αποφεύγουν ούτε τη ρομαντικοποίηση της ιθαγενούς γυναικείας εμπειρίας – τη μετατροπή της σε αρχετυπικό αντικείμενο μιας αξίωσης για ανάκτηση των «αυθεντικών» ιθαγενών φωνών (Abu-Lughod 1990, Chow 1994, Comaroff 1985, Gandhi 1998).

Η Λίλα Γκάντι [Leela Gandhi] (1998) εφιστά την προσοχή στις εξιδανικευτικές συνδηλώσεις που ενδέχεται να φέρει η έμφαση στην ανάγκη να «ακουστούν» οι φωνές των ίδιων των αποσιωπημένων «γυναικών του Τρίτου Κόσμου», στο βαθμό που η έμφαση

αυτή δεν αποφεύγει τη θεώρηση των «άλλων γυναικών» ως επιστημολογικά διαφανών υποστασιοποιημένων υποκειμένων. Η κριτική της Γκάντι θέτει το εύλογο ερώτημα κατά πόσο η φεμινιστική μετασποικιακή κριτική στην αποικιακή, αλλά και στη δυτική/φιλελεύθερη φεμινιστική μονολιθική μυθοπλασία της «γυναίκας του Τρίτου Κόσμου» ως άφωνου και άπραγου αντικειμένου γνώσης/εξουσίας, επαναφέρει, άθελά της, τη λογική του διαφανούς και ομοιογενούς υποκειμένου, αυτή τη φορά με τη ρομαντική αξιακή επένδυση της ηρωικά αντιστεκόμενης, αντιαποικιοκρατικής υποκειμενικότητας. Μήπως έτσι, αναρωτιέται η Γκάντι, επανέρχονται, και παραδόξως νομιμοποιούνται, οι σαρωτικές κατηγορικές υποστασιοποιήσεις που το φεμινιστικό μετασποικιακό εγχείρημα επιδιώκει να αποφύγει, όπως είναι οι κατηγορίες των «γυναικών του Τρίτου Κόσμου», αλλά και του «δυτικού φεμινισμού»;

Αυτός ο προβληματισμός φέρνει στο προσκήνιο του ερμηνευτικού εγχειρήματος ένα κρίσιμο ζήτημα: την ενδεχόμενη συνεννοχή των κριτικών μας λόγων με τους πολιτικούς σχηματισμούς εξουσίας στους οποίους οι κριτικές μας διατυπώσεις απευθύνονται, κάθε φορά που «η ιθαγενής», «η subaltern» κ.ο.κ. μετατρέπονται σε τεκμήρια πολιτισμικής διαφοράς που προσδίδουν αυθεντικότητα στα κριτικά μας εγχειρήματα. Αυτόν τον προβληματισμό, σχετικά με το ότι η αντιαποικιοκρατική κριτική ενδέχεται να επαναλαμβάνει τις αποικιοκρατικές προκαταλήψεις, υπαινίσσεται και η ειρωνική διατύπωση της Ρέι Τσόου «πού πήγαν όλες οι ιθαγενείς;» (1994). Πράγματι, αυτές έχουν εξαφανιστεί κάπου μεταξύ της απαξιωτικής, ετεροπροσδιοριστικής απεικόνισης και του αδιαφοροποίητου βλέμματος μιας εξιδανικευτικής πολιτικής της ταύτισης.

Προβληματοποιώντας τις διαμάχες γύρω από την αποκάλυψη της «αλήθειας» των ιθαγενών γυναικών, η Τσόου καταφεύγει σε έναν αποφαστικό ορισμό, που αποδομεί εύστοχα τις οντολογικές προδιαγραφές της «άλλης γυναίκας»: «Η ιθαγενής δεν είναι ούτε η βεβηλωμένη εικόνα της ούτε η μη βεβηλωμένη εικόνα της» (1994: 147). Αυτό που υπαινίσσεται η καθόλου τυχαία αναφορά της Τσόου στην έννοια της βεβήλωσης είναι ότι το υποτιθέμενο αντώ-

νυμό της, ο καθαγιασμός, ανήκει, σε τελική ανάλυση, στην ίδια συμβολική τάξη που παράγει την απαξίωση, τον υποβιβασμό και τη βεβήλωση. Απέναντι στη βία που συγκροτεί την ιθαγενή υποκειμενικότητα ως στρεβλή και απόβλητη μη ταυτότητα, αναδύεται μια τάση σωστικής αποκατάστασης της ιθαγενούς στο αυθεντικό πρωτότυπό της. Και στις δύο περιπτώσεις, «η ιθαγενής» γίνεται το μέσο παραγωγής και θεσμοθέτησης μιας γνώσης που «την» κατανοεί μόνο ως α-ιστορική και αντινεωτερική πρόγονο μιας τελεολογικά αναπόφευκτης, πολιτισμικής –και πολιτισμένης– μοντερνικότητας (Chakrabarty 2000, Spivak 1988).

Σε αυτό το πλαίσιο μπορεί να κατανοηθεί και η επαναστατική προκλητική διατύπωση της Σπίβακ: «η subaltern γυναίκα δεν μπορεί να μιλήσει» (1988). Επιβεβαιώνοντας (και ταυτόχρονα αναπροσδιορίζοντας) τη σύγχρονη σημασία του μαρξισμού, σε συνδυασμό με τις μεθοδολογίες του μεταδομισμού και της αποδόμησης, το ρηξικέλευθο κείμενό της ελέγχει διεξοδικά τις ηρωικές, θεραπευτικές και ναρκισσιστικές επιχειρήσεις αποκατάστασης της «φωνής» και της «αλήθειας» των ιθαγενών – επιχειρήσεις που εγγράφονται στο πεδίο της θετικιστικής ιστοριογραφίας και εμφορούνται από τις αποικιοκρατικές, σαγηνευτικές ταυτίσεις και απεικονίσεις. Το ερώτημα των προϋποθέσεων και των ορίων της (αισθητής, ακουστής, αντιληπτής, αναγνώσιμης και αναπαραστάσιμης) πολιτικής υποκειμενικότητας γι' αυτές και αυτούς που ενοικούν, ως φορείς «διαφοράς», την περιφέρεια της καπιταλιστικής «παγκοσμιοποίησης» του κόσμου, διατυπώνεται ως ερώτημα για το τι μπορεί να αρθρωθεί και να ακουστεί, ή για τις συνθήκες επιστημικής βίας που μετατρέπουν τον λόγο των «υπεξούσιων» γυναικών σε φωνή που δεν μπορεί να αρθρωθεί και να ακουστεί. Οι υπεξουσίες γυναικές (ή, τα υπεξούσια υποκείμενα ως γυναίκες) «δεν μπορούν να μιλήσουν» γιατί έχει κατασχεθεί η δυνατότητα να ακουστούν: δεν υπάρχει χώρος διαθέσιμος, αναγνωρίσιμος και μεταφράσιμος για τέτοιες «φωνές», αφού η «ομιλία» ανήκει σε μια ήδη εδραιωμένη ιστορία ιμπεριαλιστικής και εθνικιστικής αρρενωπότητας (βλ. επίσης Butler 2000 και Velissariou 2011).

Έτσι, η «αφωνία» του υπεξούσιου έμφυλου υποκειμένου ανάγεται στη μη-μεταφρασσιμότητα του ιθαγενούς λόγου στο λόγο της ιμπεριαλιστικής τάξης. Δεν υπάρχει ιθαγενής λόγος που να μην εγγράφεται στο αποικιοκρατικό λεξικό του «ιθαγενούς». Και από την άλλη πλευρά, η σιωπή δεν ισοδυναμεί απλώς με απουσία από το αρχείο. Αντίθετα, οι υπεξούσιες γυναίκες παραμένουν στις σκιερές, απροσπέλαστες και απονομιμοποιημένες παρυφές ενός ήδη ελλιπούς και ελλειπτικού αποικιακού αρχείου. Ωστόσο, παρά τις καλές προθέσεις, αυτή η φαντασματική παρουσία-απουσία τους δεν μπορεί να αποκατασταθεί με την άρθρωση ενός λόγου γι' αυτές και αντί γι' αυτές – με εκείνο που η Σπίβακ αποκαλεί «απάληψη μέσω της αποκάλυψης», παραλληλίζοντάς το με το ενδιαφέρον της φροϋδικής ψυχανάλυσης να ανακτήσει τη φωνή της «υστερικής γυναίκας».

Αντίθετα, το εννοιολογικό και πολιτικό επίδικο είναι να αναθεωρηθεί ριζικά το ερώτημα της σιωπής με όρους μιας υποκειμενικής δράσης που επιτελείται όχι μέσω αυτοέκφρασης ή αυτοαποκάλυψης, αλλά μέσω στρατηγικών διασποράς και εκκέντρωσης του ευανάγνωστου εαυτού, αυτού που εικονίζεται με όρους πάγιας ουσίας από τις πολιτικές οντολογίες του ιμπεριαλισμού και του εθνικισμού. Αυτή η εννοιολογική αναδιευθέτηση απαιτεί μια αντιθετικιστική εμπλοκή στην ηθικοπολιτική της ετερότητας. Μια τέτοια αναστοχαστική μέριμνα τοποθετείται κριτικά τόσο απέναντι στην ουσιολογική κατασκευή της υπεξούσιας υποκειμενικότητας, με όρους καθαρής και αυθεντικής διαφοράς μέσα στη διπολική λογική Εαυτού και Άλλου, όσο και απέναντι στην αδιαφοροποίητη αναγωγή του Άλλου στον Εαυτό.

Προφανώς δεν είναι τυχαίο που το ζήτημα της ακουστότητας του γυναικείου υπεξούσιου λόγου συνδέεται από τη Σπίβακ με τη βεδική τελετουργία της γυναικείας αυτοχειρίας. Η κατανόηση των συνθηκών λόγου και αντίλογου που παράγουν και περιβάλλουν την τελετουργία απαιτεί μια μετατόπιση στην κατανόηση της υποκειμενικότητας και της υποκειμενικής πράξης: μια μετατόπιση που θα ανασκευάζει τη «θετική προκατάληψη» μέσω της οποίας κατανο-

είται τυπικά η πράξη (και δη η πράξη αντίστασης) ως κατάφαση (και όχι, ενδεχομένως, ως ενδυναμωτική άρνηση) της δυνατότητας για εμπρόθετη δράση (JanMohamed 2010).

Παραδειγματική μορφή σ' αυτή τη γενεαλογία της θετικής προκατάληψης είναι η μορφή του σκλάβου της εγγεληνής διαλεκτικής, ο οποίος προτιμά τη δουλεία από το θάνατο. Στην περίπτωση του σάτι, βρισκόμαστε μπροστά στις αντινομίες που διέπουν την αποφαστική εκδοχή της εμπρόθετης δράσης, ως αποποίηση της υπεξούσιας κατάστασης ή ως δημιουργική αποποίηση της δυνατότητας για εμπρόθετη δράση. Βρισκόμαστε μπροστά στο ερώτημα πώς επιβιώνουμε των πράξεων αντίστασής μας: «Το παράδοξο της επίγνωσης των ορίων της γνώσης είναι ότι η πιο ισχυρή επιβεβαίωση της εμπρόθετης δράσης, η άρνηση της δυνατότητας για εμπρόθετη δράση, δεν μπορεί να αποτελέσει παράδειγμα» (Spivak 1988: 299).

Το κείμενο-ορόσημο της Σπίβακ αποκρούει τα ανδροκρατικά –τόσο ιμπεριαλιστικά όσο και εθνοαπελευθερωτικά– αντανакλαστικά της σωτηρίας των υπό εξαφάνιση αυθεντικότητων, που εκπροσωπούνται παραδειγματικά από την κατηγορία «ιθαγενείς γυναίκες», μέσω της ανάκτησης της φωνής τους, διά της προσφυγής στη λογοκεντρική λογική του διαφανούς υποκειμένου της γλώσσας – λογική που φυσικοποιεί και θηλυκοποιεί τη σιωπή των υπεξούσιων ομάδων. Μέσω της φυσικοποιημένης αφωνίας, η κατηγορία «ιθαγενείς γυναίκες» είναι το κατεξοχήν πεδίο όπου η υπεξουσιότητα (subalternity) υποστασιοποιείται νοσταλγικά ως βεβηλωμένη και φιμωμένη ταυτότητα, η οποία χρειάζεται να ανακληθεί, να ανακτηθεί, να αναπαρασταθεί, να αφηγηματοποιηθεί και να επικυρωθεί (Morris 2010).

Η ανάκτηση της φωνής –όχι απλώς ως γραμματικής λειτουργίας αλλά ως δυνατότητας πρόσβασης στην τάξη του λόγου– κατασκευάζει τις «γυναίκες του Τρίτου Κόσμου» αφενός ως παθολογικά βουβές και αφετέρου ως δομικά εξαρτημένες από την ανάγκη κάποιοι-ες άλλοι-ες να μιλήσουν γι' αυτές. Διαβάζοντας τη θεώρηση της υπεξουσιότητας από τη Σπίβακ ως έμφυλη αποσιώπηση,

που διαταράσσει τις διαθέσιμες μορφές αναπαράστασης και εγείρει ένα αίτημα διαφορετικού ακούσματος, η Ρόζαλιντ Μόρις [Rosalind Morris] θέτει με αιχμηρή διαύγεια την απορητική διάσταση των ζητημάτων «γνώσης» και «αναπαράστασης» που προκύπτουν από τη συνάντηση με την «άλλη»: «Δεν υπάρχει ούτε αυθεντικότητα ούτε αρετή στη θέση της καταπίεσης. Υπάρχει απλώς (ή όχι και τόσο απλώς) καταπίεση» (2010: 8).

Το ερώτημα αν ανεπίγνωστη παρενέργεια της μετασποικιακής φεμινιστικής κριτικής είναι η αναπαραγωγή της ίδιας εικονιστικής αναπαράστασης –«γυναίκα του Τρίτου Κόσμου»,– την οποία επιδιώκει να αποδομήσει, παραμένει προφανώς εκκρεμές στην αδιάλειπτη, επιτακτική επικαιρότητά του. Το ίδιο ισχύει και για το ερώτημα κατά πόσο η διερώτηση για την ικανότητα της υπεξούσιας γυναίκας «να μιλήσει» αποτυπώνει, ερήμην της, μια κανονιστική προδιάθεση ή υπόθεση διαφάνειας του ομιλούντος υποκειμένου. Πρόκειται για ερωτήματα που επιβεβαιώνουν ότι η ερμηνευτική κριτική (ιστοριογραφική, ανθρωπολογική ή κινηματική) δεν χωροθετείται κάπου «εκεί έξω», μακριά από τις διεργασίες της εξουσίας. Στο βαθμό, μάλιστα, που πρόκειται για ερωτήματα εγγεγραμμένα στην επιστημολογία της αποδόμησης, μας καλούν να σκεφτούμε και πάλι πώς η αποδόμηση «χρειάζεται» το αντικείμενο της αποδομητικής της πράξης ως διαρκές ερέθισμα και ανοιχτό ερώτημα. Μας καλούν, επίσης, να σκεφτούμε κριτικά πώς η μελέτη των «άλλων» θεσμοθετείται σε ποικίλα συμφραζόμενα λόγου, γνώσης και εξουσίας.

Παρεμβαίνοντας σε αυτό που είναι δυνατό να ακουστεί

Το ερώτημα αν «μπορούν να μιλήσουν» οι υπεξούσιες γυναίκες απαντήθηκε αρνητικά, τόσο από τη Σπίβακ όσο και από πολλές άλλες διανοήτριες της μετασποικιακής φεμινιστικής θεωρίας. Ωστόσο, η εργασία του αρνητικού που ενυπάρχει σ' αυτό το εγχείρημα πολιτικής αποδόμησης δεν επιζητεί το εφησυχαστικό κλεί-

σιμο της ερώτησης, αλλά την ανήσυχη και ανησυχητική δέσμευση με τις ποικίλες ενδεχόμενες εκφορές της ερώτησης. Έτσι, όχι μόνο δεν επαναπαύεται παραμερίζοντας το ζήτημα της ιστορικής απαλοιφής των γυναικών ως υπεξουσίων και των υπεξουσίων ως γυναικών, αλλά επιζητεί να το κινητοποιήσει εκ νέου και ενάντια στο ρεύμα, αποσταθεροποιώντας κριτικά τους καθιερωμένους σχηματισμούς γνώσης/εξουσίας που έχουν καταστήσει διανοητούς τους όρους της διατύπωσής του. Γι' αυτό και η αρνητική απάντηση στο ερώτημα της Σπίβακ δεν μπορεί να εκληφθεί ως μια ακόμη επιτέλεση αποσιώπησης των «άλλων γυναικών» (παρά μόνον από τους αμετανόητους θετικιστές). Αντίθετα, εργάζεται για το μετασχηματισμό των δεδομένων ιστορικών συνθηκών και επιστημολογικών σχημάτων που ενέχονται στην αποσιώπησή τους, και με αυτή την έννοια, προτείνει μια περίπλοκη, ετερόδοξη καταφατικότητα.

Η απάντηση της Σπίβακ επιμένει να θέτει το ερώτημα στις ιστορικές του συντεταγμένες, δηλαδή στις συνθήκες του «κοινωνικού θανάτου» των υπεξουσίων, επιτελώντας, πάνω απ' όλα, μια διαλεκτική άρνηση των όρων της ερώτησης: Πρώτον, το ζήτημα δεν είναι αν η υπεξούσια γυναίκα μπορεί να μιλήσει, αλλά αν μπορεί να ακουστεί. Και δεύτερον, η υπεξούσια γυναίκα δεν υπάρχει παρά μόνο ως μια α-δύνατη θέση υποκειμένου (κοινωνικά νεκρού υποκειμένου) στον ευρωκεντρικό, λογοκεντρικό και φαλλογοκεντρικό μονόλογο.

Έτσι, καλούμαστε να αναρωτηθούμε και να αποκριθούμε διαφορετικά: 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; Κι ακόμη: Ποιες είναι οι συνθήκες που καθιστούν δυνατή την επιτέλεση της αυτοκτονίας ως πράξης αντίστασης; Ποιες είναι οι συνθήκες που καθιστούν αδύνατη τη ζωή, αλλά και πώς επιβιώνουμε των πράξεων αντίστασής μας; Με άλλα λόγια, η απάντηση στο ερώτημα επιζητεί να θέσει με διαφορετικούς όρους τη σχέση της με το ερώτημα (πάνω απ' όλα, το ερώτημα της ετερότητας), κι έτσι παραμένει εγγενώς ατελής –

πιστή στη διαλεκτική «εργασία του αρνητικού» (Spivak 1988: 277). Είναι μια απάντηση που διατυπώνεται έτσι ώστε να επιτρέπει και να προτρέπει (σ)την αδιάλειπτη και επείγουσα εγρήγορση γύρω από τα ερωτήματα που αφορούν το πώς ακούμε και πώς παρεμβαίνουμε στις κατεστημένες οριοθετήσεις αυτού που είναι δυνατό να ακουστεί (Morris 2010). Μόνο με αυτή την εγρήγορση μπορούμε να ελπίζουμε σε μια δυνατότητα (διαφορετικής) απόκρισης και ανταπόκρισης.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Με τον νομιμοποιητικό μανδύα της ιατρικής έρευνας, ο ζωολόγος και συγκριτικός ανατόμος των αρχών του 19ου αιώνα George Cuvier είχε παρατηρήσει επιστημονικά τη «Βουσμάνα» Σάρα (Σάρτζι) Μπάαρτμαν, από την αποικία του Ακρωτηρίου, που μετατράπηκε σε «εξημερωμένο», ζωντανό έκθεμα και τυπολογικό τεκμήριο της «ζωώδους φύσης» της «πρωτόγονης» γυναίκας (βλ. Fausto-Sterling 2011 [1995]).

2.. Η συμμαχία Βρετανίας-ΗΠΑ χρησιμοποίησε στρατηγικά τη φιγούρα της μαντιλοφορεμένης Αφγανής ως κατεξοχήν σύμβολο της ισλαμικής πατριαρχικής καταπίεσης. Ας θυμηθούμε τη συμβολική φόρτιση της φωτογραφίας της πρώτης «Αφγανής χωρίς μπούρκα», που επιστρατεύτηκε ως ηθικό τεκμήριο της απελευθέρωσης των γυναικών του Τρίτου Κόσμου από τις δυνάμεις της «Δύσης».

Βιβλιογραφία

Abu-Lughod, Lila (1990), «The romance of resistance: Tracing transformations of power through Bedouin women», *American Ethnologist* 17, σ. 41-45.

Αθανασίου, Αθηνά (2006). «Οι λόγοι της 'μαντίλας': Φύλο, σεξουαλικότητα, έθνος και η μεταφορά της 'άλλης γυναίκας'», *Βήμα Κοινωνικών Επιστημών*, Τόμος ΙΑ. Τεύχος 44, σ. 91-115.

— (2008) [1861], «Η ετεροδοξία της μαρτυρίας: Ανακαλώντας την κοινωνική μνήμη της δουλείας», επίμετρο στο Harriet Jacobs, *Γεννήθηκα Σκλάβο: Επεισόδια από τη Ζωή μιας Νεαρής Σκλάβας*, Γραμμένα από την Ίδια, μτφ. Στέλλα Κωνσταντινέα, Αιώρα, Αθήνα, σ. 301-31

Anzaldúa, Gloria (2006) [1987], «La conciencia de la mestiza: Προς μια νέα συνείδηση», μτφ. Πελαγία Μαρκέτου, στο Αθηνά Αθανασίου (επιμ.), *Φεμινιστική Θεωρία και Πολιτισμική Κριτική*, Νήσος, Αθήνα.

Appadurai, Arjun (1996), *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Μινεάπολις [Έκκεντρη Νεωτερικότητα: Πολιτισμικές Διαστάσεις της Παγκοσμιοποίησης, μτφρ. Κώστας Αθανασίου, επιμ. Αθηνά Αθανασίου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα (υπό έκδοση)].

Butler, Judith, Ernesto Laclau και Slavoj Žižek (2000), *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, Verso, Λονδίνο σ. 11-43.

Carby, Hazel (1982), «White Women Listen! Black Feminism and the Boundaries of Sisterhood», στο Centre for Contemporary Culture Studies, University of Birmingham (επιμ.), *The Empire Strikes Back: Race and Racism in '70s Britain*, Hutchinson, Λονδίνο.

Chakrabarty, Dipesh (2000), *Provincializing Europe*, Princeton University Press, Πρίνστον.

Chatterjee, Partha (1993), *The Nation and its Fragments: Colonial and Post-colonial Histories*, Princeton University Press, Πρίνστον.

Chow, Rey (1994) «Where have all natives gone?», στο Angelika Bammer (επιμ.), *Displacements: Cultural Identities in Question*, Indiana University Press, Μπλούμινγκτον, σ. 125-151.

Comaroff, Jean (1985), *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*, University of Chicago Press, Σικάγο.

Das, Veena (1995), *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*, Oxford University Press, Νέο Δελχί.

Fanon, Frantz (1970) [1959], «Algeria Unveiled», στο *A Dying Colonialism*, Grove Press, Νέα Υόρκη.

Fausto-Sterling, Anne (2011) [1995], «Φύλο, φυλή και έθνος: Η συγκριτική ανατομία των 'Ότεντοτισσών' στην Ευρώπη, 1815-1817», μτφ. Μι-

- χάλης Λαλιώτης, στο Αθηνά Αθανασίου (επιμ.), *Βιοκοινωνικότητες: Θεωρήσεις στην Ανθρωπολογία της Υγείας*, Νήσος, Αθήνα.
- Gandhi, Leela (1998), *Postcolonial Theory: A Critical Introduction*, Columbia University Press, Νέα Υόρκη.
- Grewal, Inderpal and Caren Kaplan (επιμ.) (1994), *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices*, University of Minnesota Press, Μινεάπολις.
- Haraway, Donna (2006) [1992], «Ecce homo, Ain't (Ar'n't) I a Woman και ανίδιες/ανιδιοποιημένες άλλες: Ο άνθρωπος σε μετα-ανθρωπιστικό τοπίο», μτφ. Πελαγία Μαρκέτου, στο Αθηνά Αθανασίου (επιμ.), *Φεμινιστική Θεωρία και Πολιτισμική Κριτική*, Νήσος, Αθήνα.
- hooks, bell (1981), *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*, South End, Βοστώνη.
- Janmohamed, Abdul (2010), «Between speaking and dying: Some imperatives in the emergence of the subaltern in the context of U.S. slavery», στο Rosalind Morris (επιμ.), *Can the Subaltern Speak? Reflections on the History of an Idea*, σ. 139-155, Columbia University Press, Νέα Υόρκη.
- Lorde, Audre (1984), *Sister Outsider*, Crossing, Νέα Υόρκη.
- McClintock, Anne (1995), *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*, Routledge, Νέα Υόρκη.
- Mohanty, Chandra Talpade (1994), «Under Western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses», στο *Colonial Discourse and Postcolonial Theory: A Reader*, επιμ. Patrick Williams και Laura Chrisman, Columbia University Press, Νέα Υόρκη.
- (2006) [1995], «Φεμινιστικές συναντήσεις: Εν-τοπίζοντας την πολιτική της εμπειρίας», μτφρ. Μαργαρίτα Μηλιώρη, στο Αθηνά Αθανασίου (επιμ.), *Φεμινιστική Θεωρία και Πολιτισμική Κριτική*, Νήσος, Αθήνα.
- Morris, Rosalind (επιμ.) (2010), *Can the Subaltern Speak? Reflections on the History of an Idea*, Columbia University Press, Νέα Υόρκη.
- Ong, Aihwa και Michael Peletz (επιμ.) (1995), *Bewitching Women, Pious Men: Gender and Body Politics in Southeast Asia*, University of California Press, Μπέρκλεϊ.
- Rich, Adrienne (1986), *Blood, Bread, and Poetry: Selected Prose, 1979-1985*, Norton, Νέα Υόρκη.
- Scott, Joan Wallach (2007), *The Politics of the Veil*, Princeton University Press, Πρίνστον.

- Sharpe, Jenny (1993), *Allegories of Empire: The Figure of Woman in the Colonial Text*, University of Minnesota Press, Μινεάπολις.
- Sinha, Mrinalini (1995), *Colonial Masculinity: The «Manly Englishman» and the «Effeminate Bengali» in the Late Nineteenth Century*, Manchester University Press, Μάντσεστερ.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988), «Can the Subaltern Speak?», στο Lawrence Grossberg and Cary Nelson (επιμ.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois Press, Ουρμπάνα, σ. 271-313.
- (2006) [1987], «Η γαλλική φεμινιστική θεωρία σε διεθνές πλαίσιο αναφοράς», μτφρ. Πελαγία Μαρκέτου, στο Αθηνά Αθανασίου (επιμ.), *Φεμινιστική Θεωρία και Πολιτισμική Κριτική*, Νήσος, Αθήνα.
- Stoler, Ann Laura (1995), *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Duke University Press, Ντόρμ.
- (2002), *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule*, University of California Press, Μπέρκλεϊ.
- Suleri, Sara (1992), *The Rhetoric of English India*, University of Chicago Press, Σικάγο.
- Trinh T. Minh-ha (1989), *Woman, Native, Other*, Indiana University Press, Μπλούμινγκτον.
- Τσιμπιρίδου, Φωτεινή (επιμ.) (2006), «Μουσουλμάνες της Ανατολής»: Αναπαραστάσεις, Πολιτισμικές Σημασίες και Πολιτικές, μτφ. Κ. Κιτιδίδη, Κριτική, Αθήνα.
- Velissariou, Aspasia (2011), «Vocality, Subjectivity and Power in Oroonoko and Joan Anim-Addo's Imoinda», στο *Aphra Behn and her Female Successors*, επιμ. Margarete Rubik, Lit Verlag, Βιέννη.
- Yeğenoğlu, Meyda (1998), «Veiled Fantasies: Cultural and Sexual Difference in the Discourse of Orientalism», στο *Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism*, Cambridge University Press, Κέιμπριτζ.
- Φουκώ, Μισέλ (1993) [1978], *Η Ιστορία της Σεξουαλικότητας*, τόμος Ι, μτφ. Γκλόρυ Ροζάκη, επιμ. Γιάννης Κρητικός, Ράππα, Αθήνα.