

επιθεώρηση κοινωνικών ερευνών

B'-Γ'/2013
140-141

the greek review
of social research

B'-C'/2013
140-141

ΕΙΔΙΚΟ ΤΕΥΧΟΣ

ΜΕΤΑΝΑΣΤΕΥΣΗ, ΦΥΛΟ ΚΑΙ
ΕΠΙΣΦΑΛΕΙΕΣ ΣΕ ΣΥΝΘΗΚΕΣ ΚΡΙΣΗΣ

Επιμέλεια: Αθηνά Αθανασίου, Γιώργος Τσιμουρίς

SPECIAL ISSUE

MIGRATION, GENDER AND
PRECARIOUS SUBJECTIVITIES
IN THE ERA OF CRISIS

Editors: Athina Athanasiou, Giorgos Tsimouris

- ΑΘΗΝΑ ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, ΓΙΩΡΓΟΣ ΤΣΙΜΟΥΡΗΣ
- ΓΕΡΑΣΙΜΟΣ ΚΑΚΟΛΥΡΗΣ
- ΕΦΤΙΗΙΑ ΒΟΥΤΙΡΑ
- ΝΤΙΝΑ ΒΑΪΟΥ
- ΑΛΕΞΑΝΔΡΑ ΖΑΒΒΟΥ
- ΝΕΛΛΙ ΚΑΜΒΟΥΡΙ
- ΙΡΕΝΕ ΠΕΑΝΟ
- ΦΩΤΕΙΝΗ ΤΣΙΜΠΙΡΙΔΟΥ
- ΓΕΡΑΣΙΜΟΣ ΜΑΚΡΗΣ
- ΕΛΕΝΑ ΤΖΕΛΕΠΙΣ
- ΑΝΝΑ Μ. ΑΓΑΘΑΝΓΕΛΟΥ
- ΙΩΑΝΝΑ ΑΓΓΕΛΟΠΟΥΛΟΥ
- ΕΙΡΗΝΗ ΑΒΡΑΜΟΠΟΥΛΟΥ
- ΙΩΑΝΝΑ ΛΑΛΙΟΤΟΥ
- ΠΕΝΕΛΟΠΕ ΠΑΠΑΙΛΙΑΣ

Η Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών
στο διαδίκτυο
www.grsr.gr

ΕΘΝΙΚΟ ΚΕΝΤΡΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΡΕΥΝΩΝ
NATIONAL CENTER FOR SOCIAL RESEARCH

Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών
The Greek Review of Social Research

έκδοση

του ΕΘΝΙΚΟΥ ΚΕΝΤΡΟΥ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΡΕΥΝΩΝ
Κρατίνου 9 & Αθηνάς, 105 52 Αθήνα

συντακτική επιτροπή

Ρ. ΚΑΥΤΑΝΤΖΟΓΛΟΥ, Μ. ΚΑΚΕΠΑΚΗ, Α. ΜΟΥΡΙΚΗ, Τ. ΚΑΦΕΤΖΗΣ, Γ. ΚΟΥΖΗΣ

επιστημονική επιτροπή

ΑΡΤΙΝΟΠΟΥΛΟΥ Β. (Πάντειο Πανεπιστήμιο), ΒΕΡΝΑΡΔΑΚΗΣ Ν.

(Πανεπιστήμιο Πατρών), ΔΑΜΙΑΝΟΣ Δ. (Πανεπιστήμιο Πατρών), ΔΙΑΜΑΝΤΟΥΡΟΣ Ν.

(Πανεπιστήμιο Αθηνών), ΔΟΞΙΑΔΗΣ Κ. (Πανεπιστήμιο Αθηνών), ΘΩΜΑΔΑΚΗΣ Σ. (Πανεπιστήμιο

Αθηνών), ΚΑΡΑΝΤΙΝΟΣ Δ. (ΕΚΚΕ), ΚΑΣΙΜΑΤΗ Κ. (Πάντειο Πανεπιστήμιο), ΚΑΣΙΜΗΣ Χ.

(Γεωπονικό Πανεπιστήμιο), ΚΑΣΣΩΤΑΚΗΣ Μ. (Πανεπιστήμιο Αθηνών), ΚΟΝΤΟΓΙΩΡΓΗΣ Γ.

(Πάντειο Πανεπιστήμιο), ΚΟΡΩΝΑΙΟΥ Α. (Πάντειο Πανεπιστήμιο), ΚΟΤΖΑΜΑΝΗΣ Β.

(Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας), ΛΙΠΟΒΑΤΣ Θ. (Πάντειο Πανεπιστήμιο), ΛΥΡΙΝΤΖΗΣ Χ.

(Πανεπιστήμιο Αθηνών), ΜΕΤΑΞΑΣ Ι. Α. (Πανεπιστήμιο Αθηνών), ΜΠΕΖΕΒΕΓΚΗΣ Η.

(Πανεπιστήμιο Αθηνών), ΜΟΥΖΕΛΗΣ Ν. (London School of Economics),

ΜΟΥΣΟΥΡΟΥ Λ. (Πάντειο Πανεπιστήμιο), ΝΑΥΡΙΔΗΣ Κλ. (Πανεπιστήμιο Αθηνών), ΝΙΚΟΛΑΪΔΟΥ Σ.

(Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας), ΠΑΝΑΓΙΩΤΑΤΟΥ Ε. (Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο),

ΠΑΝΑΓΙΩΤΟΠΟΥΛΟΥ Ρ. (Πανεπιστήμιο Αθηνών), ΠΑΝΤΕΛΙΔΟΥ-ΜΑΛΟΥΤΑ Μ. (Πανεπιστήμιο Αθηνών),

ΠΑΠΑΛΛΕΞΟΠΟΥΛΟΣ Δ. (Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο), ΠΑΠΑΤΑΞΙΑΡΧΗΣ Ε. (Πανεπιστήμιο Αιγαίου),

ΠΑΣΧΟΣ Γ. (Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης), ΠΕΤΜΕΖΙΔΟΥ Μ. (Δημοκρατείο Πανεπιστήμιο

Θράκης), ΠΕΤΡΑΛΙΑΣ Ν. (Πανεπιστήμιο Αθηνών), ΠΟΛΛΙΣ Α.

(New School for Social Research), ΡΟΜΠΟΛΗΣ Σ. (Πάντειο Πανεπιστήμιο), ΣΑΚΕΛΛΗΣ Ι.

(Συνήγορος του Πολίτη, Πάντειο Πανεπιστήμιο), ΣΙΣΣΟΥΡΑΣ Α. (Πανεπιστήμιο Πατρών), ΣΟΥΡΛΑΣ Π.

(Πανεπιστήμιο Αθηνών), ΤΣΑΚΛΟΓΛΟΥ Π. (Πανεπιστήμιο Αθηνών), ΤΣΑΛΙΚΟΓΛΟΥ Φ.

(Πάντειο Πανεπιστήμιο), ΤΣΟΥΚΑΛΑΣ Κ. (Πανεπιστήμιο Αθηνών), ΥΦΑΝΤΟΠΟΥΛΟΣ Ι. Ν.

(ΕΚΚΕ, Πανεπιστήμιο Αθηνών), ΦΑΡΣΕΔΑΚΗΣ Ι. (Πάντειο Πανεπιστήμιο), ΦΡΑΓΚΟΥΔΑΚΗ Α.

(Πανεπιστήμιο Αθηνών), ΧΑΡΑΛΑΜΠΗΣ Δ. (Πανεπιστήμιο Αθηνών)

Γραμματεία Σύνταξης: Κ. ΣΑΒΒΑ

e-mail: grsr@ekke.gr

ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΡΕΥΝΩΝ

the greek review of social research

140-141 Β' – Γ' 2013

**ΕΙΔΙΚΟ ΤΕΥΧΟΣ: ΜΕΤΑΝΑΣΤΕΥΣΗ, ΦΥΛΟ ΚΑΙ
ΕΠΙΣΦΑΛΕΙΕΣ ΣΕ ΣΥΝΘΗΚΕΣ ΚΡΙΣΗΣ**

Επιμέλεια: Αθηνά Αθανασίου, Γιώργος Τσιμουρής

**SPECIAL ISSUE: MIGRATION, GENDER AND PRECARIOUS
SUBJECTIVITIES IN THE ERA OF CRISIS**

Editors: Athina Athanasiou, Giorgos Tsimouris

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΑΘΗΝΑ ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, ΓΙΩΡΓΟΣ ΤΣΙΜΟΥΡΗΣ Χαρογραφώντας τη βιοπολιτική των συνόρων: Σώματα, τόποι, απεδαφοποιήσεις	3
ΓΕΡΑΣΙΜΟΣ ΚΑΚΟΛΥΡΗΣ Η θηική της φιλοξενίας: Ο Ζακ Ντεριντά για την απροϋπόθετη και την υπό όρους φιλοξενία	39
EFTIHIΑ VOUTIRA Realising «Fortress Europe»: «Managing» migrants and refugees at the borders of Greece	57
ΝΤΙΝΑ ΒΑΪΟΥ Δια-εθνικές καθημερινότητες στην πόλη: Επανεξετάζοντας έμφυλες σχέσεις και πρακτικές φροντίδας στις γειτονιές της Αθήνας	71
ΑΛΕΞΑΝΔΡΑ ZABBOY Ζωές εν κινδύνω: Σκέψεις πάνω στο βιοπολιτικό διακύβευμα μιας απεργίας πείνας μεταναστών	87

NELLI KAMBOURI	105
Migration, precarity and the gender violence of domesticity and care	
IRENE PEANO	119
Escaping the exception: Migrant sex workers between subjectification and excess	
ΦΩΤΕΙΝΗ ΤΣΙΜΠΙΡΙΔΟΥ	133
Προς μια δημιουργική κριτική του «ανθρώπινου»: Εμπειρίες επισφάλειας, αντίστασης και υπονόμευσης από μια τραβεστί Κούρδισσα φεμινίστρια καλλιτέχνιδα της πόλης	
ΓΕΡΑΣΙΜΟΣ ΜΑΚΡΗΣ	153
Πνευματοληψία και μαγεία στο σύγχρονο Σουδάν	
ELENA TZELEPIS	169
Dis-placing the world: Nomadic politics in Mona Hatoum's living cartographies of passages	
ANNA M. AGATHANGELOU	185
Outbreaks of cholera, capitalism and humanitarianism: Power grabs and the unmaking of corporeality in Haiti and the Dominican Republic	
JULIA EDTHOFER, ASSIMINA GOUMA	203
No woman is illegal: Re-introducing antiracism in feminism	
ALIKI ANGELIDOU	217
Coping with precarity: Neoliberal global politics and female migration from Bulgaria to Greece (taking the lead from the case of Konstantina Kuneva)	
EIRINI AVRAMOPOULOU	233
Signing dissent in the name of “woman”: Reflections on female activist coalitions in Istanbul, Turkey	
IOANNA LALIOTOU	247
Greek crisis foreseen: The future in migrancy	
PENELOPE PAPAILIAS	261
The screen of the migrant body: Technologies of abjection and the “so-called” rape of Amarinthos	
ABSTRACTS – ΠΕΡΙΛΗΨΕΙΣ	275

Αθηνά Αθανασίου, Γιώργος Τσιμονορής***

**ΧΑΡΤΟΓΡΑΦΩΝΤΑΣ ΤΗ ΒΙΟΠΟΛΙΤΙΚΗ
ΤΩΝ ΣΥΝΟΡΩΝ:
ΣΩΜΑΤΑ, ΤΟΠΟΙ, ΑΠΕΔΑΦΟΠΟΙΗΣΕΙΣ**

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Στο πλαίσιο της τρέχουνσας κρίσης, η επισφάλεια αναδεικνύεται σε αρχή συγκρότησης κάποιων υποκειμένων ως «ξένων σωμάτων». Οι νόδμες της μεταναστευτικής και της έμφυλης ιδιότητας, σε αδιάρρητη σχέση με την οικονομική και ταξική θέση, επιστρατεύονται ως τεχνικές χάραξης ορίων και συνόρων και, ταντόχρονα, ως τεχνικές βιοπολιτικής ρύθμισής τους. Συγκεκριμένα, εθνικά/φυλετικά και έμφυλα υποκειμένα, μέσω της υπαγωγής τους σε ουσιοκρατικές τυπολογίες πλεοναζόντων σωμάτων, μετατρέπονται σε αποκηρυγμένες εξαιρέσεις της τάξης των πολιτικού: ιδεώδεις «άλλου», ιδεώδη θύματα. Στο πλαίσιο αυτό, το λογοθετικό καθεστώς της εθνικής, ιδιοκτησιακής, λευκής και ετεροκανονικής αρρενωπότητας εμπεδώνεται ως η κατεξοχήν πολιτισμική νόδμα που ρυθμίζει το περιεχόμενο των ανθρώπινου και του πολιτικού. Η έμφυλη και η εθνική/εθνοτική θέση –στην επιτελεστική τους σύμπραξη– διαδραματίζουν κρίσιμο ρόλο στους τρόπους με τους οποίους οι μηχανισμοί εκτόπισης και εντόπισης των ανοίκειων «άλλων» παράγονταν και οριοθετούν την πολιτική κοινότητα. Πώς η συνάρθρωση έμφυλης και μεταναστευτικής θέσης παράγει διαφορετικές επιτελέσεις και ενσαρκώσεις του διεθνοτοπικού [glocal]; Πώς οι εθνικισμοί απο-εδαφοποιούνται και ανα-εδαφοποιούνται μέσω εννοιολογήσεων και πρακτικών του φύλου, της σεξουαλικότητας και της μετανάστευσης; Αν η εξουσία συναρτάται με την αντίσταση, πώς τα πολιτισμικά αδιανότητα υποκειμένα, που εκ-τοπίζονται

* Αναπληρώτρια Καθηγήτρια στο Τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας του Παντείου Πανεπιστημίου.

** Αναπληρωτής Καθηγητής στο Τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας του Παντείου Πανεπιστημίου.

και εν-τοπίζονται ως περιπτά και ξένα, επιστρέφοντα στο πεδίο των πολιτικών εξελίξεων διαταράσσοντας την κανονιστική βία που τα έχει εκτοπίσει;

Λέξεις κλειδιά: επισφάλεια, διεθνοτοπικό, σύνορο, βιοπολιτική, κυρβερνολογική

1. Η ΒΙΑ ΤΗΣ ΕΠΙΣΦΑΛΕΙΑΣ: ΚΑΘΕΣΤΩΤΑ ΚΡΙΣΗΣ, ΠΡΑΚΤΙΚΕΣ ΚΡΙΤΙΚΗΣ

Στις τωρινές συνθήκες οξύτατης πολιτικο-οικονομικής κρίσης και νεοαποικιακής αναδιάρθρωσης του παγκόσμιου καπιταλισμού, η λογική των ορίων, των συνόρων, των τειχών, των περιχαρακώσεων και των περιφράξεων επανέρχεται στο προσκήνιο ηγεμονικών λόγων και στρατηγικών, πολιτικών αντιπαραθέσεων, αλλά και αναζητήσεων στο πλαίσιο των κοινωνικών επιστημών. Καθώς αναδύονται ολοένα και περισσότερες και εντατικότερες μορφές οικονομικής βίας, κοινωνικής ευπάθειας και οδύνης, αρθρώνονται κοινωνικές διεκδικήσεις και συλλογικές κριτικές πρακτικές που επιχειρούν την ηθική και πολιτική ανάκτηση του δημόσιου χώρου από τον αυταρχικό δογματισμό της εταιρικής διακυβέρνησης.

Στα ποικίλα διακριτά αλλά αλληλένδετα επίπεδα της διαχείρισης του δημόσιου χώρου, της μισθωτής και άμασθης εργασίας, της ιθαγένειας, της ιδιότητας του πολίτη, της εθνικής ασφάλειας, των διεθνών ανθρωπιστικών κρίσεων και καταστάσεων «έκτακτης ανάγκης», η επισφάλεια αναδύεται πλέον ως καθοριστική αρχή συγκρότησης υποκειμένων ως «ξένων σωμάτων». Στο πλαίσιο ενός εθνο-νεοφιλελεύθερου κοινωνικού δαρβινισμού που παραλύει τη δημοκρατία, επιστρατεύει τη στρατηγική του φόβου, καταστρέφει ολοκληρωτικά το κράτος πρόνοιας και επιχειρεί να υποδουλώσει την εργασία, ευρέα στρώματα της κοινωνίας εκ-τοπίζονται και εν-τοπίζονται ως «ξένα σώματα», εγκλείονται και αποκλείονται, ακινητοποιούνται και μετακινούνται, ορίζονται και εξορίζονται, ταξινομούνται και παραλείπονται. Οι νόρμες της μεταναστευτικής και της έμφυλης ιδιότητας, σε αδιάρρητη σχέση με την οικονομική, ταξική και γεωπολιτική θέση, επιστρατεύονται ως τεχνικές χάραξης ορίων και συνόρων, και ταυτόχρονα ως τεχνικές ελέγχου, αστυνόμευσης και βιοπολιτικής ρύθμισής τους.

Τόσο το φύλο όσο και η μετανάστευση έχουν ιστορικά οριστεί ως αιτίες της οικονομικής επισφάλειας. Σε ποικίλους φασιστικούς

λόγους και πρακτικές, τόσο οι «γυναικες» όσο και οι «μετανάστες» –μέσω της υπαγωγής τους σε μια ουσιοκρατική και ομογενοποιητική τυπολογία– αναπαρίστανται ως πλεονάζοντα σώματα της εθνικής και διεθνικής νεοφιλεύθερης τάξης πραγμάτων. Μετατρέπονται, έτσι, στο αποκηρυγμένο περιθώριο της τάξης του πολιτικού: ιδεώδεις «άλλοι», ιδεώδη θύματα. Με την έννοια αυτή, η επισφάλεια αναφέρεται σε μια κοινωνική συνθήκη παραγωγής υποκειμένων ως ξένων, ενδεών, περιττών, ασύμβατων και αβίωτων, με γνώμονα έμφυλες, σεξουαλικές, φυλετικές, ταξικές, εθνικές και εθνοτικές νόρμες που ορίζουν ποιες μορφές ζωής λογίζονται ως κοινωνικά βιώσιμες και αξιοβίωτες.

Έτσι, η συνθήκη της επισφάλειας αναφέρεται στην κανονικοποιητική βία μέσω της οποίας ιεραρχείται το ευάλωτο της ανθρώπινης ζωής και, μέσω αυτής της ιεραρχίας, περι-ορίζεται αυτό που είναι πολιτισμικά διανοητό ως βιώσιμο υποκείμενο και αξιοβίωτος βίος. Συγκεκριμένα καθεστώτα λόγου και εξουσίας, όπως αυτά που εμπλέκονται στις οντολογίες του έμφυλου ετεροκανονικού διπολισμού και της εθνικής συνάφειας, καθιστούν τη ζωή αντικείμενο συστηματικής πολιτικής χειραγώγησης και οριοθετούν τις επικράτειες του ανθρώπινου και του πολιτικού. Στο πλαίσιο αυτό, το κανονιστικό ιδεώδες της εθνικής, αστικής, λευκής και ετεροκανονικής αρχενωπότητας εμπεδώνεται ως η κατεξοχήν πολιτισμική νόρμα που ρυθμίζει το περιεχόμενο του ανθρώπινου και του πολιτικού.

Οι εκτοπίσεις και οι εντοπίσεις μέσω των οποίων εμπεδώνεται σήμερα η οριοθέτηση του πολιτικού και του ανθρώπινου συνδέονται με ποικίλες επιτελέσεις του ορίου και του συνόρου: κυριολεκτικές και μεταφορικές, εμπράγματες και φαντασιακές, συγκεντρωμένες και διάχυτες, ρητές και άρρητες, εδαφικές και απο-εδαφοποιημένες. Αυτές οι εκτοπίσεις και οι εντοπίσεις παραγόντων με τη σειρά τους ένα ευρύ φάσμα διαφορετικών και ενδιάμεσων εκδοχών οριοθέτησης: εθνικά σύνορα, όρια ταυτότητων, περιφράξεις και ανακτήσεις δημόσιων χώρων, συμβολικές περιχαρακώσεις, επισφαλείς διαβάσεις, επικίνδυνες διαπερατότητες, αμφιλεγόμενες εδαφικότητες, απεδαφοποιημένες δικτυώσεις, όρια διαβίωσης και αβίωτες οιακότητες.

Η σημερινή συνθήκη διεθνικότητας φέρνει στο προσκήνιο το συστατικό δεσμό μεταξύ εντοπισμού/εν-τοπιοποίησης και εκ-τόπισης. Καθώς η διεθνικότητα αναδύεται ως πεδίο παραγωγής και διακύβευσης του «νέου βιοπολιτικού σώματος της ανθρωπότητας» (Agamben, 2005: 29), τα σύνορα ανάμεσα στη φουκωική έννοια της

κυριαρχίας, ως μορφής διακυβέρνησης που προσβλέπει στον έλεγχο εν-τοπίσμων σωμάτων, και σ' αυτήν της βιοεξουσίας, ως διάχυτης, διευρυμένης, αποκεντρωμένης και αποεδαφοποιημένης μορφής εξουσίας, γίνονται ολοένα και περισσότερο ορευστά και διαπερατά (Foucault, 2002 [1997]; Rabinow και Rose, 2003), καθώς ποικίλες μορφές κυβερνολογικής αναδύονται και εμπεδώνονται τόσο εμπερικλείοντας όσο και αποκλείοντας. Αναδύεται έτσι ένα σύστημα διεθνικής νεοφιλεύθερης κυβερνητικότητας (Ferguson και Gupta, 2005), το οποίο περιλαμβάνει διεθνικά δίκτυα γνώσης-εξουσίας, υπερεθνικούς φορείς, διακρατικές συνθήκες, τοπικές οργανώσεις βάσης, οργανισμούς ανθρωπιστικής αρωγής και διαχείρισης, καθώς και την κυβερνητικότητα των μη-κυβερνητικών οργανισμών και οργανώσεων (βλ. και Ong και Collier, 2005). Στο πλαίσιο αυτής της «γεωπολιτικής της κινητικότητας» (Hyndman, 2000), μετακίνηση και περιορισμός αποτελούν αλληλένδετες τροπικότητες εξουσίας και κοινωνικής εμπειρίας. Καθώς η μονοπολιτισμικότητα και η πολυπολιτισμικότητα περιπλέκουν και ανταλλάσσουν τις τεχνικές τους, παράγονται διάφορες εκδοχές αυτού που η Anne-Marie Fortier (2008) αποκαλεί «πολυπολιτισμικό εθνικισμό». Η συγκρότηση μιας Ευρώπης «χωρίς (εσωτερικά) σύνορα» συνυφαίνεται με την οικοδόμηση μιας «Ευρώπης-φρουρίου» μέσω της χάραξης και στερέωσης εθνικών συνόρων στα όρια της ζώνης του Σένγκεν. Η απεριόριστη κινητικότητα του κεφαλαίου και των καπιταλιστικών και κοσμοπολίτικων υποκειμένων της «νέας Ευρώπης» εξασφαλίζεται μέσω της εμπορευματοποιημένης κυκλοφορίας και ακινητοποίησης των μη-Ευρωπαίων, μετακινούμενων «άλλων»: μεταναστών χωρίς χαρτιά, αιτούντων άσυλο, παράνομων ξένων και μη-πολιτών. Η ευέλικτη ευρωπαϊκή πολιτειότητα της «ελεύθερης αγοράς» καθίσταται δυνατή μέσω της αντικειμενοποίησης αυτών των μετακινούμενων και ακινητοποιούμενων «άλλων» που μετατρέπονται σε παρίες και «ύλη εκτός τόπου» (βλ. και Malkki, 1992).

Αυτές οι μετατοπίσεις, που δεν εμπίπτουν σε εύχροηστους δυνισμούς μεταξύ εντοπισμού και εκτοπισμού και που υποδηλώνουν πολύπλοκες εκφορές του κοσμοπολιτικού (Cheah και Robbins, 1998), θέτουν σε δοκιμασία και κίνηση κανονιστικές εννοιολογήσεις της ταυτότητας, του πολιτισμού, της ιδιότητας του πολίτη, του ανήκειν, της υποκειμενικότητας: Πώς συγκροτούμαστε ως διεθνικά υποκειμενα, «ξένοι», «φιλοξενούμενοι», «δικοί», «γηγενείς», «νομάδες», «εγκατεστημένοι» ή «ξεριζωμένοι», μέσω της εν-τοπιότητας και μέσω της

μετα-κίνησης; Πώς κατοικούμε αυτόν τον κόσμο και πώς επιτελούμε το ανήκειν και το μη-ανήκειν; Και τι είναι αυτό που μας συγκροτεί και μας κάνει αυτό που είμαστε και επιθυμούμε καθώς επιτελούμε αυτές τις δυνατότητες και αδυνατότητες του ανήκειν; Πώς σκεφτόμαστε, αισθανόμαστε και δρούμε πολιτικά μέσα σ' αυτά τα συμφραζόμενα επιτελεστικής διασταύρωσης φύλου και εθνότητας; Ποιους τόπους χαρτογραφούν, επινοούν και επιτελούν οι πολιτικές μας επιθυμίες; Πώς στις διαφορετικές συνθήκες βιοπολιτικής των συνόρων ορίζονται και περι-ορίζονται τα δικαιώματα («δικά μας» και των «άλλων») αλλά και το δικαιώμα να έχουμε/έχουν δικαιώματα;

Το ειδικό αυτό τεύχος διερευνά τους τρόπους με τους οποίους οι εγκλεισμοί, οι αποκλεισμοί, οι διαβάσεις και οι δικτυώσεις, που αφορούν τη μετανάστευση, την προσφυγιά, το άσυλο, το φύλο και τη σεξουαλικότητα, παράγουν σύνορα, όρια και τόπους στα σύγχρονα τοπικά, υπερ-τοπικά, εθνικά και διεθνικά συμφραζόμενα. Εξετάζει πώς οι αλληλένδετες επιτελέσεις του φύλου, της σεξουαλικότητας, της κοινωνικής τάξης και της εθνικής και εθνοτικής ταυτότητας εμπλέκονται σε αυτή τη διαδικασία παραγωγής της υφής του τόπου, του ορίου και του συνόρου, ιδιαίτερα σε μια ιστορική συνθήκη όπου οι καθιερωμένες περιχαρακώσεις και οριοθετήσεις περιπλέκονται με πιο διάχυτες μορφές χάραξης και επιτήρησης συνόρων, ύψωσης τείχων και αστυνόμευσης των διαβάσεων.

Το φύλο και η μετανάστευση χαράσσουν όχι μόνο εδαφικά σύνορα και εδαφικές περιοχές με αποκλειστική κυριαρχία, όχι μόνο διεθνικά δίκτυα μετακίνησης και μετατόπισης, αλλά και, ταυτόχρονα, γεωμετρίες ισχύος που αφορούν τη συγκρότηση έμφυλων υποκειμένων. Το ερώτημα, λοιπόν, είναι πώς επιτελούνται οι υποκειμενικότητες στο όριο –ως ταυτόχρονα οριακές και διασυνοριακές– και πώς προκύπτουν μέσα από πολλαπλές διαδρομές, διαφυγές, καταφυγές και ανοίκειες ενοικήσεις. Όπως καταδεικνύουν τα κείμενα που συνθέτουν αυτή την έκδοση, οι διαδικασίες εν-τόπισης και εκ-τοπισμού μέσω των οποίων οι χώροι μετατρέπονται σε τόπους και τα υποκείμενα συγκροτούνται και χωροθετούνται «εντός» ή «εκτός τόπου», περιλαμβάνοντας ποικίλους δεσμούς, δεσμά και δεσμεύσεις, σχέσεις εξουσίας, αισθήσεις και αισθήματα, ενσώματες επιτελέσεις, καθημερινές πρακτικές, μνημονικά ίχνη, ταυτίσεις και απο-ταυτίσεις, επιθυμίες του συνανήκειν και πολλαπλές χωρικότητες. Έτσι, μας ενδιαφέρει να επεξεργαστούμε ένα ευρύ φάσμα δεσμών οικειότητας και αποξένωσης, όπως αυτοί επιτελούνται στις τρέχουσες συνθήκες

νεοφιλελευθερισμού: από τις πιο κλειστές και αποκλειστικές εννοιολογήσεις του ανήκειν, όπου τοπικές ταυτότητες σφυρηλατούνται ως συνεχείς και συνεκτικές και μέσω παραδόσεων αυθεντικότητας και αξιώσεων αποκλειστικότητας έως τις επιβεβλημένες προσφυγικές εκτοπίσεις ή τις νομαδικές δικτυώσεις του σύγχρονου κοσμοπολιτισμού και τις διεθνικές ομαδοποιήσεις που διασχίζουν τα εδαφικά σύνορα και αναζητούν εναλλακτικούς πόρους ή διόδους θαλπωρής και οικείωσης.

Η έμφυλη και η εθνική/εθνοτική θέση –στην επιτελεστική τους σύμπραξη και όχι σε μια σχέση ιεραρχικής διαβάθμισης– διαδραματίζουν κρίσιμο ρόλο στους τρόπους με τους οποίους οι μηχανισμοί εκτόπισης και εντόπισης των ανοίκειων «άλλων» παράγουν και οριοθετούν την πολιτική κοινότητα. Πώς όμως ορίζεται και πώς οριοθετείται το κοινό της κοινότητας; Μέσω ποιων εννοιολογικών παραδοχών, μεταφορών και πολιτικών διακρίσεων του ανήκειν και της οικειότητας εμπεδώνονται τα όρια του έθνους; Πώς αναδιατυπώνονται οι συνάψεις τοπικού-εθνικού-διεθνικού με γνώμονα έμφυλες και μεταναστευτικές επιτελέσεις; Πώς η συνάρθρωση φύλου και μετανάστευσης παράγει νέες εκφορές, ενσαρκώσεις και μετουσιώσεις του διεθνοτοπικού [glocal]; Πώς οι εθνικισμοί απεδαφοποιούνται και ανα-εδαφοποιούνται μέσω εννοιολογήσεων και πρακτικών του φύλου, της σεξουαλικότητας, της μετανάστευσης, της κοσμοπολιτικής και της νομαδικότητας; Και τέλος, αν η εξουσία συναρτάται με την αντίσταση, πώς τα πολιτισμικά αδιανόητα υποκείμενα, που εκτοπίζονται και εντοπίζονται ως περιττά και ξένα, επιστρέφουν δυναμικά στο κέντρο των πολιτικών εξελίξεων διαταράσσοντας και αναδιατάσσοντας την κανονιστική βία που αρνείται και εξαλείφει την ύπαρξή τους;

Αυτά είναι κάποια από τα ερωτήματα που θέτει σε συζήτηση η ανά χείρας έκδοση, επιχειρώντας μια δημιουργική ισορροπία ανάμεσα στην εμπειρική μελέτη και τη θεωρητική επεξεργασία. Πρόκειται για ερωτήματα που αναδύονται υπό το φως μιας πυκνής συγκυρίας. Η αραβική επανάσταση, οι εξεγερμένες συλλογικότητες στις ευρωπαϊκές και στις αμερικανικές πόλεις, οι πλατείες της βόρειας ακτής της Μεσογείου και οι πλατείες της νότιας ακτής της Μεσογείου, φέρνουν στο προσκήνιο πεδία ή τόπους αγωνιστικότητας, όπου συνδέονται η (εθνική, διεθνική, τοπική ή διατοπική) εδαφικότητα (νοούμενη όχι απαραίτητα ως περιχαρακωμένος χώρος) με την απεδαφοποιημένη επιτελεστικότητα της ταυτότητας ως έκκεντρης ή πολυεστιακής γειτνίασης, συμμαχίας, δικτύωσης, συσχέτισης, οικείωσης και αν-

οικείωσης. Αυτοί οι τόποι αγωνιστικότητας παρέχουν το πεδίο για την ανάδυση και επεξεργασία στρατηγικών συλλογικότητας, συμμαχίας και αναχαίτιος, μέσω των οποίων μπορεί να επανεπινοηθεί το νόημα του κοινωνικού. Έτσι, αυτό που τίθεται στο επίκεντρο της ανάλυσης είναι οι δεσμεύσεις και αποδεσμεύσεις που επιτελούν τη σχέση μεταξύ του τόπου (ως επιτελεστικής δυνατότητας για εν-τοπισμό και εκ-τοπισμό) και της συγκρότησης συλλογικών υποκειμένων που εμπλέκονται σε πολλαπλές διαδικασίες ταύτισης, απόστασης, δεσμών αλληλεγγύης και πρακτικών δημοκρατικής ανάκτησης του πολιτικού.

2. Ο ΟΛΟΚΛΗΡΩΤΙΣΜΟΣ ΤΩΝ ΑΓΟΡΩΝ ΚΑΙ Η ΕΝΤΑΣΗ ΤΩΝ ΜΕΤΑΝΑΣΤΕΥΤΙΚΩΝ ΜΕΤΑΚΙΝΗΣΕΩΝ ΚΑΙ ΤΩΝ ΜΕΘΟΡΙΑΚΩΝ ΕΛΕΓΧΩΝ

Η έμφαση στα οικονομικά και παγκόσμια χαρακτηριστικά της κρίσης του 2008 και η, ως επί το πλείστον, αναπαράστασή της σε πίνακες και αριθμούς, δηλαδή η ποσοτικοποίηση και αντικειμενοποίησή της, είχε ως αποτέλεσμα την υποτίμηση των πολλαπλών πολιτικών πτυχών της, είτε αυτές αφορούν τις αιτίες της, είτε τις αναπαραστάσεις της, είτε τα επακόλουθα της. Όχι μόνο στο χώρο της εφαρμοσμένης πολιτικής και των ΜΜΕ αλλά και στον ακαδημαϊκό χώρο των κοινωνικών επιστημών, οι οικονομολόγοι κυριάρχησαν ως οι ειδικοί και οι κατ' εξοχήν αρμόδιοι για την κατανόηση, την ερμηνεία και ενδεχόμενα τη θεραπεία των δεινών της κρίσης, και επανήλθαν στο προσκήνιο με αυξημένη δύναμη και τεχνογνωσία.

Ως ειδικοί και εμπειρογνώμονες, εκτόπισαν σημαντικά την κριτική κοινωνική επιστήμη από το πεδίο του δημόσιου διαλόγου εντός και εκτός της ακαδημίας και μαζί μ' αυτό και τη δυνατότητα κριτικής συνειδητοποίησης της κρίσης στις ποικίλες πτυχές της κοινωνικής ζωής (Hart και Ortiz, 2008). Σ' όλα αυτά τα πεδία αναπαράστασης, γνώσης και εξουσίας οι θετικιστές επιστήμονες, συχνά στην υπηρεσία της τρέχουσας ηγεμονίας και πολιτικής συγκυρίας, προσέφεραν τις υπηρεσίες τους σε βάρος των πολιτικών διαστάσεων της κρίσης και της κριτικής κατανόησής της.

Αναμφισβήτητα, σημαντική πλευρά της κρίσης αποτελεί, σύμφωνα με την υπενθύμιση του Keith Hart, το γεγονός ότι «η πολιτική είναι ακόμα εθνική αλλά η κυκλοφορία του χρήματος είναι παγκόσμια και χωρίς νόμους» (Hart, 2012: 1). Με παρόμοιο τρόπο η Saskia Sassen μιλά για τη «μερική αποεθνικοποίηση του εθνικού εδάφους και τη

μερική παραχώρηση κάποιων στοιχείων της εθνικής κυριαρχίας σε άλλους θεσμούς, όπως οι υπερεθνικές οντότητες και η παγκόσμια κεφαλαιαγορά» (Sassen, 2003: 29).

Απ' την άλλη πλευρά, η επίκληση του παγκόσμιου, εξωτερικού και αντικειμενικού χαρακτήρα της κρίσης σε συνδυασμό με τη φυσικοποίησή της και τη θεώρησή της ως αναπόφευκτης και εξαναγκαστικής κατάστασης στον καθεστωτικό λόγο των ΜΜΕ και της πολιτικής, αποτέλεσε συχνά πρόσχημα στην αναδιάρθρωση του πολιτικού *status quo* σε βάρος των δημοκρατικών δικαιωμάτων και ελευθεριών, ιδιαίτερα των πιο επισφαλών κοινωνικών ομάδων, και στη διεύρυνση και νομιμοποίηση των κρατικών και υπερεθνικών ελέγχων. Ορισμένες από τις συνέπειες της αναδιάρθρωσης των κοινωνικών σχέσεων στο όνομα της παγκόσμιας οικονομικής κρίσης και της «αντικειμενικής» μη ελεγχόμενης δράσης των κεφαλαιαγορών, που εύστοχα χαρακτηρίστηκε «καπιταλισμός του καζίνου» (Strange, 1986), είναι η αναδιάρθρωση της σχέσης ανάμεσα στο παγκόσμιο και το τοπικό, ανάμεσα στη «Δύση» και τους «Λοιπούς», ανάμεσα σε έθνη-κράτη, ανάμεσα σε μετανάστες και ντόπιους, ανάμεσα στα φύλα, ανάμεσα σε τάξεις και σε εθνότητες (Hall, 2003). Η αναδιάρθρωση των παραπάνω σχέσεων και, πιο ειδικά, η διαπλοκή της πολιτισμικής ετερότητας του φύλου και της κοινωνικής τάξης πολλαπλασίασε ταυτόχρονα την κοινωνική επισφάλεια με απρόβλεπτους τρόπους.

Η αναπαράσταση της κρίσης διαμέσου των εθνοκρατικών κατηγοριών του παρελθόντος είχε ως αποτέλεσμα την υποβάθμιση, αν όχι την ολοκληρωτική συγκάλυψη του γεγονότος ότι οι συνέπειες της κρίσης ήταν πολύ διαφορετικές για διαφορετικές περιοχές του κόσμου, για διαφορετικά υποκείμενα, κοινωνικές κατηγορίες και φύλα. Σ' ένα πλαίσιο νεοαποικιοκρατίας, η αναπαράσταση της κρίσης ως κρίση των εθνικών οικονομιών των χωρών του ευρωπαϊκού Νότου με προεξάρχουσα αυτήν της Ελλάδας, υποβαθμίζει σε μεγάλο βαθμό τον νεοφιλελεύθερο, παγκόσμιο και διεθνικό χαρακτήρα της, καθώς και το γεγονός ότι οι συνέπειές της δε βιώνονται με τον ίδιο τρόπο από όλα τα κοινωνικά στρώματα, τις εθνοτικές ομάδες και τα έμφυλα υποκείμενα. Η συνδρομή εθνικών στερεοτύπων για το σκοπό αυτό συγκαλύπτει το γεγονός ότι το προϋπάρχον καθεστώς επισφάλειας και κοινωνικών ανισοτήτων οξύνθηκε και διευρύνθηκε με γεωμετρικό τρόπο σε παγκόσμια κλίμακα επιδεινώνοντας δραματικά τη ζωή πολύ περισσότερων ανθρώπων.

Για τη νομιμοποίηση και την κοινωνική αποδοχή των περαιτέρω περιορισμών και ελέγχων του δημόσιου χώρου με βάση την κατάσταση του επείγοντος, η ηγεμονική εθνική τάξη πραγμάτων στα πρότυπα διεθνών στρατηγικών κυβερνοελέγχου, ενεργοποίησε το σοκ και τη συλλογική ενοχή αποφεύγοντας συστηματικά οποιαδήποτε ανάλυση που θα αναδείκνυε τις πολιτικές ευθύνες του κράτους και των θεσμών διακυβέρνησης και τη στενή συνάρθρωσή τους με πολυεθνικά εταιρικά συμφέροντα και θεσμούς. Παρά τον διακηρυγμένο υπερεθνικό και διεθνικό χαρακτήρα της κρίσης, η θεώρησή της πρωτίστως ως εθνικό ζήτημα και η συνακόλουθη προσπάθεια αντιμετώπισή της συνοδεύτηκε από την επίκληση της εθνικής ομοιογένειας και της πατριωτικής ομοψυχίας, ενισχύοντας έτσι περαιτέρω τον εθνικισμό και την ξενοφοβία.

Η αντίφαση ανάμεσα στον παγκόσμιο και οικονομικό χαρακτήρα της κρίσης και την πολιτική διαχείρισής της ως εθνικής αναγκαιότητας έγινε δραματικά αντιληπτή στα θέματα ελέγχου της μετανάστευσης. Όχι σπάνια, τα ηγεμονικά κόμματα στο δυτικό κόσμο προβάλλουν τα θέματα της μετανάστευσης ως αποκλειστικά εθνικό ζήτημα ενοχοποιώντας τους ίδιους τους μετανάστες για την μετακίνησή τους, παραβλέποντας έτσι το γεγονός ότι «η ευθύνη για τη μετανάστευση δεν ανήκει αποκλειστικά στον μετανάστη και τη μετανάστρια» (Sassen, 2003: 135· Sayad, 2004: 2).

Στην περίπτωση της Ελλάδας, παρά το γεγονός ότι αποτελεί κοινό τόπο ο λόγος περί «απουσίας» μεταναστευτικής πολιτικής, η «απουσία» αυτή, σε συνδυασμό με την προσπάθεια «εγκληματοποίησης» της μετανάστευσης (Καρύδης, 1996: 93), δεν πάνε να είναι μια πολύ συγκεκριμένη, ωφελιμιστικό χαρακτήρα μεταναστευτική πολιτική που δεν είναι καθόλου πρωτόγνωρη στην Ευρώπη (Sayad 2004: 301). Ο προσανατολισμός αυτός επιτρέπει στις ηγεμονικές φιλελεύθερες πολιτικές να αντιμετωπίζουν τους μετανάστες και τις μετανάστριες ως εφεδρικό εργατικό δυναμικό χωρίς καθόλου δικαιώματα και νομική προστασία καθιστώντας τους εύκολα αποδιοπομπαίους τράγους σε συνθήκες κρίσης.

Η ενίσχυση του καθεστώτος ελέγχου στην Ευρώπη, και ιδιαίτερα στον Ευρωπαϊκό Νότο τα τελευταία χρόνια (συνοριοφύλακες, εξοπλισμός και ενίσχυση του λιμενικού σώματος, συμβολή της Ευρωπαϊκής Ένωσης στην περιφρούρηση των συνόρων με τη δημιουργία της FRONTEX, ανέγερση τείχους στα χερσαία σύνορα), καθώς και η εμπεδωμένη ξενοφοβία στους επίσημους κρατικούς θεσμούς

και στους εκπροσώπους τους που είναι αρμόδιοι για την εφαρμογή των μεταναστευτικών πολιτικών, ερμηνεύουν τη σχετικοποίηση των ορίων ανάμεσα στη νόμιμη και την παράνομη κρατική βία. Η ενίσχυση της καταστολής για την πρόληψη και την αντιμετώπιση της μετανάστευσης αποτελεί όχι κάποιο σύμπτωμα αλλά μιαν ορισμένη επιλογή μεταναστευτικής πολιτικής, που ερμηνεύει τις συστηματικές παραβιάσεις των στοιχειωδών ανθρωπινων δικαιωμάτων των μεταναστών/τριών ακριβώς από θεσμούς που διακηρύσσουν ότι η αρμοδιότητά τους είναι να τα προστατεύουν.¹

Μια ακόμα πτυχή του ευκαιριακού και ωφελιμιστικού χαρακτήρα της μεταναστευτικής πολιτικής είναι η πολιτειακή αναγνώριση και η παραχώρηση δικαιωμάτων κατά περίπτωση. Έτσι λοιπόν, θα μπορούσαμε να εντοπίσουμε μεγάλα περιθώρια εξαιρέσεων απ' το γενικό κανόνα της ποινικοποίησης της μετανάστευσης, επιβεβαιώνοντας την οπτική του Karl Schmitt που αντιλαμβάνεται ως κυρίαρχο όχι αυτόν που επιβάλλει το νόμο αλλά «αυτόν που αποφασίζει για την εξαίρεση» (Schmitt, 1985), κάτι που συμβαίνει στη διαχείριση θεμάτων που αφορούν την εργασία, παραμονή και υπηκοότητα προνομιούχων μεταναστών/τριών όπως αθλητών/τριών, καλλιτεχνών κ.ο.κ.

Από τη διεθνή ιστορία της μετανάστευσης προκύπτει ότι η επίκληση του εθνικού συμφέροντος στα θέματα της μετανάστευσης και η ενίσχυση της ξενοφοβίας συγκαλύπτει είτε ιδιωτικά συμφέροντα, είτε συμφέροντα ομάδων πίεσης όπως είναι τα πολιτικά κόμματα. Το τελευταίο ερμηνεύει την ενίσχυση των αντιμεταναστευτικών πολιτικών σε περιόδους κρίσης (Higham, 1988) και αποτυπώνεται στις προτεραιότητες των πολιτικών κομμάτων σε προεκλογικές περιόδους. Εξάλλου η έννοια του εθνικού συμφέροντος δεν ήταν ποτέ απαλλαγμένη από την προάσπιση ιδιωτικών συμφερόντων ή από την προάσπιση των συμφερόντων ορισμένων ελίτ.

Στην ελληνική περίπτωση, οι ηγεμονικοί λόγοι που καλλιεργούν τη σύγχυση ανάμεσα στο έθνος, το κράτος και την κοινωνία, αποτυπώνονται άμεσα στη μεταναστευτική νομοθεσία και πολιτική με τη νομική διάκριση ανάμεσα σε ομογενείς και αλλογενείς, που, σε ελεύθερη μετάφραση, αναφέρεται στην εθνικιστική διάκριση ανάμεσα σε αφομοιώσιμους – μη αφομοιώσιμους. Οι πρώτοι, συχνά αυθαίρετα

1. Δες σχετικά Report «Pro Asyl», για την κατάσταση των προσφύγων στο Αιγαίο και τις πρακτικές του ελληνικού λιμενικού, Φρανκφούρτη: Οκτώβριος, 2007, Stiftung Pro Asyl.

και ανεξάρτητα από πραγματολογικά δεδομένα, αναγνωρίζονται ως μετέχοντες του έθνους –π.χ. παλιννοστούντες– ενώ οι δεύτεροι όχι.

Επί πλέον, οι διακρίσεις αυτές που αντλούν από τα φαντασιακά αποθέματα του έθνους, εντοπίζονται κατά την εφαρμογή της μετανάστευτικής πολιτικής, καθώς οι νόμοι ερμηνεύονται και εφαρμόζονται από υποκείμενα των οποίων το ιδεολογικό προφίλ προδιαγράφεται, περιορίζεται και ωθούμενα από την «εθνική τάξη πραγμάτων» και από αυτό που ο Sayad ονομάζει «κρατική σκέψη» (state thought) (ό.π. 278). Όπως σχετικές μελέτες και εμπειρικά δεδομένα αναδεικνύουν, ακόμα και η απόκτηση της υπηκοότητας δεν εξασφαλίζει πλήρη δικαιώματα, πολιτειακή προστασία, πολιτισμικά δικαιώματα ή τα δικαιώματα εθνοτικών κοινωνικών ομάδων (Banks, 2009). Όπως ο Sayad εξηγεί, αντλώντας από τη σκέψη του Bourdieu για το κράτος, «η κρατική σκέψη είναι μια μορφή σκέψης που διαμέσου των (διανοητικών) δομών της αντανακλά τις δομές του κράτους» (στο ίδιο). Η άσκηση βίας στα «σώματα εκτός [εθνικού] τόπου» (και γι' αυτό μιαρά, σύμφωνα με το θεωρητικό πλαίσιο της Mary Douglas, 2002) ερμηνεύει, χωρίς όμως να δικαιολογεί, την εκτεταμένη άσκηση νόμιμης και μη-νόμιμης βίας από τα όργανα και τους θεσμούς του κράτους.

Σύμφωνα με τον Sayad, η «κρατική σκέψη» έχει βαρύνοντα σημασία στον τρόπο με βάση τον οποίο αντιλαμβανόμαστε τη μετανάστευση, αφού «οι κατηγορίες με τις οποίες σκεπτόμαστε τη μετανάστευση [...] είναι, οριστικά και αντικειμενικά, εθνικές ή ακόμα εθνικιστικές κατηγορίες» (στο ίδιο). Αν δεχθούμε την άποψη αυτή, η εφαρμογή της μετανάστευτικής διαδικασίας υπόκειται σε ασυνείδητες διακρίσεις ανάμεσα σ' «εμάς», που έχουμε δικαιώμα να είμαστε εδώ και σ' «αυτούς», που βρίσκονται εδώ καταχρηστικά. Πράγματι, εμπειρικές μαρτυρίες επιβεβαιώνουν ότι το «έθνος» διαποτίζει τους κρατικούς θεσμούς που είναι αρμόδιοι για την εφαρμογή των κανόνων δικαίου που αφορούν τους μετανάστες. Για παράδειγμα η Κούρτοβικ υποστηρίζει ότι τα δικαστήρια στην Ελλάδα ερμηνεύουν συσταλτικά τη νομοθεσία όταν πρόκειται για μετανάστες/τριες (Κούρτοβικ, 2001: 169).

Στην ίδια κατεύθυνση, ο Pierre Bourdieu, στον προλογικό σχολιασμό του στο κείμενο του Sayad, προβληματοποιώντας τη διάκριση ανάμεσα στους όρους migration (για την χώρα αποστολής) και immigration (για την χώρα υποδοχής) υποστηρίζει ότι «επειδή οι αναλυτές προσεγγίζουν τη μετανάστευση (immigration) – η λέξη μιλά από μόνη της – από τη σκοπιά της κοινωνίας υποδοχής, που κοιτά

στο πρόβλημα του «μετανάστη» μόνο στο βαθμό που οι «μετανάστες/τριες» δημιουργούν προβλήματα, στην πραγματικότητα αποτυγχάνουν να αναρωτηθούν σχετικά με τη διαφορετικότητα των αιτίων που καθόρισαν τις αναχωρήσεις τους και προσανατόλισαν τις διαδρομές τους» (Sayad, θ.π. xiii).

Με παρόμιο τρόπο και οι Wimmer and Shiller (2002) έχουν υποστηρίξει ότι η ιδέα του «μεθοδολογικού εθνικισμού» έχει οδηγήσει στην εξομοίωση των εννοιών όπως «κοινωνία», «έθνος» «λαός» και «κράτος» με επακόλουθο να καθοδηγήσουν σημαντικά ακόμα και την έρευνα της μετανάστευσης από τις κοινωνικές επιστήμες. Πιο συγκεκριμένα, οι παραπάνω συγγραφείς υποστήριξαν ότι «οι διαδικασίες συγκρότησης του έθνους-κράτους έχουν θεμελιωδώς πλαισιώσει τους τρόπους με τους οποίους η μετανάστευση έχει γίνει αντιληπτή και αποδεκτή» (Wimmer and Shiller, 2002:301, Τσιμουρής, 2009).

Στην κοινωνική ανθρωπολογία, η «σκοπιά του/της ιθαγενούς», όπως διατυπώθηκε από τον Clifford Geertz (from the native's point of view), υπήρξε κεντρικό αίτημα για μεγάλο χρονικό διάστημα· ωστόσο, μετά από την «πολιτισμική στροφή» (cultural turn) της επιστήμης και υπό την επίδραση των μετααποικιακών και των φεμνιστικών θεωριών, μετασχηματίστηκε στις «σκοπιές και τις επιτελέσεις των ιθαγενών», που αποδείχτηκε εξαιρετικά σύνθετο και γόνιμο επιστημολογικό αίτημα και τροφοδότησε θεωρητικούς διάλογους που είναι ακόμη σε εξέλιξη. Σε κάθε περίπτωση, η ανάδειξη των υποκειμενικοτήτων και των επιτελεστικών περιορισμών των μεταναστών/τριών σε συνθήκες νεοφιλελεύθερης διακυβέρνησης προϋποθέτουν την απομάκρυνση από τον έθνος-κρατικό τρόπο σκέψης που πλαισιώσει για πολλές δεκαετίες τους τρόπους με τους οποίους η μετανάστευση έγινε αντιληπτή και κατανοητή.

Επί πλέον, η διερεύνηση της μετανάστευσης προϋποθέτει τη συμπεριληφθη όλων εκείνων των συνθηκών που εμπλέκονται θεμελιωδώς στην κατανόηση των «ριζικών αιτίων» (Zetter, 1988: 6), δηλαδή των αιτίων αναχώρησης από τον τόπο καταγωγής, των οποίων η κατανόηση υπερβαίνει όχι μόνο τα εδαφικά αλλά και τα γλωσσικά και συμβολικά όρια του έθνους κράτους, ενώ αποτελεί την πλέον υποτιμημένη πλευρά στη μελέτη της αναγκαστικής μετακίνησης (Aleinikoff, 1995: 265).

Τέτοιες έννοιες και συνθήκες για διερεύνηση θα μπορούσαν να είναι η υπανάπτυξη, η φτώχεια, ο πόλεμος, ο καπιταλισμός, η παγκοσμιοποίηση, η ανισότητα, η νεοαποικιοκρατία και όλες εκείνες

οι παγκοσμιοποικές (glocal) καταστάσεις που διεύρυναν χωρίς προηγούμενο τον αριθμό των μεταναστών, των ανέστιων και των εκπατρισμένων κατά τη διάρκεια του εικοστού αιώνα, σε συνδυασμό με τη διεύρυνση της δυτικής κυριαρχίας και τη φυσικοποίηση του έθνους-κράτους ως αυτόνομης πολιτικά οντότητας παρά τις προφανείς υπερεθνικές διασυνδέσεις και εξαρτήσεις του.

Κατά συνέπεια, για να γίνουν κατανοητές οι αιτίες της μετανάστευσης αλλά και οι τρόποι όρθιμασης, διακυβέρνησης και αναπαράστασής της, θα πρέπει να απεγκλωβιστούν από τις επιστημολογικές και πολιτικές προτεραιότητες της «εθνικής τάξης πραγμάτων» (Malkki 1995), του εθνικού συμφέροντος και της «εθνοκρατικής σκέψης» εν γένει. Για να συμβεί αυτό, όμως, θα πρέπει το ίδιο το έθνος-κράτος να ιστορικοποιηθεί και να γίνει αντικείμενο ανάλυσης, όχι με βάση τις επίσημες αυτοαναφορικές διακηρύξεις του – τουλάχιστον όχι μόνο μ' αυτές – αλλά με βάση τις μαρτυρίες εκείνων που προσπαθούν να επιβιώσουν στις παρουφές του και στα περιθώριά του (Hobsbawm, 1990), όπως συμβαίνει με τους/τις μετανάστες/τριες.

Η πρόσφατη κρίση, παράλληλα με τη συρρίκνωση του κοινωνικού κράτους, έθεσε το ιδεολογικό πλαίσιο για την ενίσχυση του κατασταλτικού κράτους, τον περιορισμό των πολιτικών και κοινωνικών δικαιωμάτων, και την ενίσχυση των οριοθετήσεων και των ελέγχων για τους «επικίνδυνους άλλους», εγχώριους και μη. Ιδιαίτερα οι «ευάλωτες ομάδες» και οι «μειονότητες», ιστορικές ή πρόσφατες, εντοπίστηκαν είτε ως οι υπεύθυνοι της κρίσης είτε ως οι αποδιοπομπαίοι τράγοι για τον εξευμενισμό της δυσαρέσκειας των μεσαίων, κομφοδιμοτικών κοινωνικών στρωμάτων, που είδαν την προσωρινή ευημερία τους και το αίσθημα της ασφάλειας να υπονομεύεται με ασυνήθιστα γρήγορους ρυθμούς.

Η γεωμετρία των συνεπειών της κρίσης,² η ασυμμετρία δηλαδή των συνεπειών της για διαφορετικά υποκείμενα και συλλογικές οντότητες, θα μπορούσε να γίνει αντιληπτή και ως προκλητική ασυμμετρία στην ελευθερία της μετακίνησης (Bauمان, 2004). Η κρίση, ως κατάσταση ή ως πρόσχημα, συνέβαλε αφενός στη διεύρυνση του αναγκαστικού εκπατρισμού και εκτοπισμού μεγάλου αριθμού ανθρώπων σε

2. Χρησιμοποιούμε αυτή την έκφραση κατ' αντιστοιχία του όρου «γεωμετρία της παγκοσμιοποίησης» που εισήγαγε η γεωγράφος Doreen Massey για να αναδείξει τις διαφορετικές συνέπειες της παγκοσμιοποίησης για διαφορετικά υποκείμενα και περιοχές (Massey, 1991:25-26).

περιοχές όπου η επιβίωση θα ήταν στοιχειωδώς πιο εύκολη και οι συνθήκες ζωής καλύτερες (Hall, 2003), αφετέρου στην αποεδαφοποίηση και επανεδαφοποίηση των ελέγχων, καθώς «οι κοινωνίες του ελέγχου [...] έχονται να αντικαταστήσουν τις πειθαρχικές κοινωνίες» (Deleuze, 1992:4). Σε διαφορετικές περιοχές του κόσμου, οι αναγκαστικές αυτές μετακινήσεις συνοδεύτηκαν συχνά από την ενίσχυση και την εμπέδωση των ελέγχων όχι μόνο στα περάσματα, στους σταθμούς και τα λιμάνια αλλά και στην καρδιά των μεγαλουπόλεων: οι «συνοριοφύλακες» δεν προσφέρουν τις υπηρεσίες τους στα εδαφικά σύνορα του κράτους, αλλά στο κέντρο της πόλης. Καθήκον τους είναι ο εντοπισμός των «εθνικά άλλων», εν δυνάμει επικίνδυνων, που πάντα, σύμφωνα με τις προτεραιότητες «της κοινωνίας του ελέγχου», απειλούν την ευημερία και την ασφάλεια των «ντόπιων».

Η εντατικοποίηση των συνοριακών ελέγχων, αποτέλεσμα των έντονων μεταναστευτικών πλεσεων, παράλληλα με τον ηλεκτρονικό, αποεδαφοποιημένο ή/και επανεδαφοποιημένο χαρακτήρα τους, επανέφερε στο προσκήνιο κάποιες από παλιά δοκιμασμένες και ηθικά αποδοκιμασμένες πρακτικές διαχωρισμού και εδαφικής απομόνωσης: τείχη, ναρκοπέδια και φράκτες στα χερσαία σύνορα, επιτήρηση στα θαλάσσια σύνορα, στρατόπεδα συγκέντρωσης στο εσωτερικό των συνόρων για τους «εντός του εδάφους μας», εθνικά «εκτός μας». Παρά τη ρευστότητα και τη διάχυση των τεχνικών (ηλεκτρονικού) ελέγχου και παρά την υπερίσχυση και τη μετατόπιση από τη «φόρμα» (moulding) στη «ρύθμιση» (modulation) (Walters 2006:190), οι παλιότερες μορφές εδαφικών αποκλεισμών, εξοστρακισμών και περιορισμών επανήλθαν δυναμικά στο προσκήνιο.

Η γεωμετρία της εξουσίας, μπορεί επίσης να εντοπιστεί και στη σχέση των υποκειμένων με τα σύνορα. Σύμφωνα με τους Caton και Zacka, που αντλούν από την προσέγγιση του Petti, ενός Ιταλού αρχιτέκτονα που εργάζεται στο Ισραήλ, και αναφέρεται στα σύνορα ως «διαδραστική αρχιτεκτονική», υποστηρίζουν ότι:

ένα σύνορο δεν είναι μια γραμμή, αλλά ένα διάστημα με βάθος. Και αυτό το διάστημα αλλάζει μορφολογικά, ανάλογα με την ταυτότητα εκείνου που το διασχίζει. Μπορεί [το σύνορο] να διευρυνθεί, να αποκαλύψει εσωτερικούς διαδρόμους, [...] μπορεί να ξεγυμνώσει ένα πρόσωπο και να το καταστήσει σύμφωνα με τον Agamben «γυμνή ζωή» ή μπορεί [...] να γίνει μια απλή γραμμή την οποία κανείς μπορεί να διασχίσει χωρίς να χάσει την αξιοπρέπειά του/της (2010: 209).

Ο γεωμετρικός πολλαπλασιασμός ανθρώπων που θα πρέπει να καταστούν «γυμνές ζωές» για να περάσουν τα σύνορα, των επισφαλών ζωών και των εξαιρέσεων σε συνδυασμό με το διαφράγματος της εξαίρεσής τους, μας επιτρέπει να ισχυριστούμε, μετά τον Βάλτερ Μπένγιαλμιν, ότι «η κατάσταση εξαίρεσης στην οποία ζούμε δεν είναι η εξαίρεση αλλά ο κανόνας» (Benjamin, 1992: 248). Για την προσέγγιση της γενικευμένης κατάστασης επισφάλειας, οι δυϊκές αντιθέσεις και οι συνεπακόλουθοι σταθεροί ορισμοί και διαχωρισμοί, οι εθνο-γεωγραφικές ουσιοκρατικές κατηγορίες και η σύλληψη των εδαφικών συνόρων με όρους εθνικής μυθολογίας συσκοτίζουν παρά διαφωτίζουν ένα διαφύλονικούμενο πεδίο έρευνας όπως η μετανάστευση, εξ ορισμού παγκοσμιοποιημένο, ρευστό και υπερεθνικό.

Για τον λόγο αυτόν, διαχωρισμοί όπως «ντόπιοι» versus «μετανάστες», ενώ έχουν μια κατ' αρχήν αδιαμφισβήτητη ταξινομική αξία, πολύ λίγα μας λένε για τις επιτελεστικές δυνατότητες αυτών των ταυτοτήτων, καθώς τόσο οι πρώτες όσο και οι τελευταίες εμπλέκονται από κοινού με άλλες ιδιότητες –όπως, το εισόδημα, το κοινωνικό κεφάλαιο, το φύλο, τη μόρφωση– και επαναπροσδιορίζονται στο πλαίσιο σημαντικών εξωτερικών γεγονότων. Ενώ, για παράδειγμα, η αυστηρότητα των νόμων για τη μετανάστευση στον ευρωπαϊκό χώρο μετά την πετρελαϊκή κρίση του '70 κατέστησε δύσκολη τη ζωή πολλών μεταναστών, συνοδεύτηκε από την ταυτόχρονη καθιέρωση εξαιρέσεων για ορισμένες κατηγορίες προνομιούχων ή εργασιακά εξειδικευμένων μεταναστών, χρήσιμων στην οικονομία και στις επιχειρήσεις, φαινόμενο που ξανασυναντάμε πρόσφατα στη Γαλλία (Morice, 2001) και όχι μόνο εκεί.

Οι κανονιστικές εννοιολογίες του όρου «μετανάστες/τριες», υποδηλώνοντας ως επί το πλείστον τον οικονομικό και αναγκαστικό χαρακτήρα της μετακίνησης, επισκιάζουν ταυτόχρονα την οικειοθελή και επιλεκτική μετακίνηση των ελίτ κατηγοριών μετακινουμένων, ενώ οι οικονομικής έμπνευσης διαχωρισμοί σε αναπτυγμένο και αναπτυσσόμενο κόσμο, σε έθνη-κράτη της περιφέρειας και του κέντρου, δεν μας λένε κάτι για την όξυνση των σύνθετων και ποικίλων ταξικών, έμφυλων και εθνοτικών διαιρέσεων και ιεραρχιών εντός του έθνους κράτους, και βέβαια αδυνατούν να συλλάβουν το εκρηκτικό μείγμα επισφάλειας και ανασφάλειας που συνιστά η διαπλοκή τους.

Ο μετασχηματισμός του *laissez-faire* του βιομηχανικού καπιταλισμού σε ολοκληρωτισμό της παγκοσμιοποιημένης αγοράς του μεταφορικού μοντέλου, σε συνδυασμό με την ολοκλήρωση της συγκρό-

τησης των εθνών κρατών συνέβαλε στη γεωμετρική ενδυνάμωση της παγκόσμιας αταξίας (Anderson, 2002) και στη γενίκευση της ανασφάλειας και της επισφάλειας με τρόπο που θα μπορούσε να παραλληλιστεί με την ενσάρκωση της προόδου της καταστροφής στη νεωτερική ιδέα της προόδου. Όχι άδικα, ο εικοστός αιώνας χαρακτηρίστηκε ως «αιώνας των προσφύγων» (Colson, 2003: 1, Said, 1993: 402-403). Οι μεγάλης κλίμακας μεταναστευτικές και προσφυγικές μετακινήσεις του εικοστού και εικοστού πρώτου αιώνα, στις οποίες πρέπει να συνυπολογίσουμε τους περιβαλλοντικούς «πρόσφυγες», έστω και αν νομικά δεν αναγνωρίζονται ως τέτοιοι, συνδέονται με την κυριαρχία της αγοράς και την εμβάθυνση της ανισότητας ανάμεσα σε περιοχές, έθνη κράτη και κοινωνικά στρώματα (Hill, 2003: 4).

Παρά το γεγονός ότι η γεωγραφία της μετακίνησης γίνεται πολύ αισθητή σε διαφορετικές περιοχές του κόσμου και από διαφορετικές κοινωνικές ομάδες, γίνεται ακόμα πιο έντονη απ' όσους/ες τοποθετούνται στις παρυφές του υλικού πλούτου του παγκόσμιου καταμερισμού της εργασίας. Όπως προκύπτει από διεθνείς οργανισμούς για τους πρόσφυγες, η μεγάλη πλειοψηφία των προσφύγων του κόσμου μπορεί να εντοπιστεί σε φτωχές χώρες. Ενώ οι αναγκαστικές αυτές μετακινήσεις, αντιμετωπίζονται ως σύγχρονα φαινόμενα και αναδεικνύονται χροίως απ' τη σκοπιά του έθνους κράτους ή της Ευρώπης συνολικότερα ως πρόβλημα, συγκαλύπτουν πρόσφατες ιστορίες αποικιοκρατίας, νεοαποικιοκρατίας και ανελέητης χρηματοπιστωτικής εκμετάλλευσης.

Κατά συνέπεια, οι εθνικιστικού ή ευρωκεντρικού χαρακτήρα οριοθετήσεις, οι αναπαραστάσεις των μετακινήσεων και οι περιοδικοί της πολιτισμικής και έμφυλης ετερότητας, οι ιεραρχήσεις ανάμεσα σε αφομοιώσιμους/ες και μη, σε μιαρές, επικίνδυνες, επισφαλείς και πλεονάζουσες κατηγορίες, αποσιωπούν συστηματικά τη δομική βία των παγκοσμιοποιημένων, φιλελεύθερων εθνοκρατικών πολιτικών που καθιστούν τη ζωή σε πολλές περιοχές του κόσμου μη βιώσιμη και ενίστε καθιστούν τη μετακίνηση μοναδική ελπίδα επιβίωσης. Με τα λόγια των Hart και Ortiz, οι οποίοι επαυξάνουν στο επιχείρημα του Kapferer, απαιτείται «έμφαση στο όλον» για την κατανόηση των κρίσεων (Hart, 2008: 1· Kapferer, 2007).

Όσοι εκτοπίζονται, είτε γιατί δεν «ταιριάζουν» στις προδιαγραφές των ηγεμονικών λόγων περί εθνικής καθαρότητας, είτε λόγω πολέμου και φυσικών καταστροφών, είτε εξαιτίας της αδυναμίας επιβίωσης στον τόπο καταγωγής τους, εντοπίζονται στη συνέχεια στα

εδαφικά και συμβολικά όρια, στα περιθώρια και στις αναγκαστικές διαβάσεις, ανέστιοι στην καρδιά των δυτικών μητροπόλεων ή σε στρατόπεδα συγκέντρωσης στις παρυφές των εδαφικών συνόρων, συχνά ως «γυμνές ζωές», ανάξιες δηλαδή να βιωθούν και ανάξιες της πολιτικής και πολιτειακής προστασίας. Η αναγκαστική μετακίνηση ενοχοποιείται, η φτώχεια στιγματίζεται και οι συνέπειες του ολοκληρωτισμού της αγοράς, που παρουσιάζεται ως αυτόνομη και ακυβέρνητη από τους πολιτικούς θεσμούς διακυβέρνησης, χρεώνεται στα πιο ευάλωτα κοινωνικά στρώματα. Σ' αυτές τις συνθήκες, η εγκληματοποίηση της μετανάστευσης επανέρχεται με δραματικό τρόπο στο προσκήνιο αν και διεθνώς δεν επιβεβαιώνεται κάποια αιτιακή σχέση ανάμεσα στη μετανάστευση και την εγκληματικότητα (Butcher and Piehl, 1998: 286· Καρύδης, 1996: 93).

Ο πολλαπλασιασμός της επισφάλειας και της «ζωής στο όριο» (Αθανασίου, 2007) αποτελεί συστατικό στοιχείο και όχι εξαίρεση του σύγχρονου νεοφιλελεύθερου κράτους. Στο πεδίο της μεταναστευτικής πολιτικής, τόσο η διαχρονική έμφαση στον προσωρινό χαρακτήρα της μετανάστευσης σε βάρος της ιδιότητας του πολίτη όσο και η απροθυμία των κρατών για παροχή ασύλου κατά παράβαση των διεθνών συμβάσεων, ενώ διενεργούνται στο όνομα του εθνικού συμφέροντος, ρυθμίζονται από τις ανάγκες των νεοφιλελεύθερων υπερεθνικών αγορών με τις οποίες οι εθνικές πολιτικές είναι στενά συναρθρωμένες.

Όπως η ιστορία της μεταπολεμικής ευρωπαϊκής μεταναστευτικής ιστορίας καταδεικνύει, σε συνθήκες σχετικής ευημερίας και ανάγκης για «φτηνά εργατικά χέρια», έτοιμα να αναλάβουν χειρωνακτικές, επικινδυνές και βρώμικες εργασίες,³ οι συνοριακοί έλεγχοι χαλαρώνουν και οι εξαιρέσεις για προσωρινές/ούς μετανάστριες/στες ειδικών κατηγοριών αυξάνονται. Αντίθετα, σε συνθήκες κρίσης, όπως πιστοποιείται και από την παρούσα συγκυρία, η μετανάστευση έρχεται δυναμικά στο προσκήνιο ως εθνικό ή ευρωπαϊκό πρόβλημα, οι έλεγχοι στα μεταναστευτικά περάσματα εντείνονται, τα τείχη ορθώνονται και οι «επιχειρήσεις-σκούπα» αυξάνονται.

Σε συνθήκες ύφεσης, οι αυστηρές μεταναστευτικές πολιτικές συμβάλλουν στην περαιτέρω αστυνόμευση της δημόσιας ζωής και στην καταστολή των δημοκρατικών δικαιωμάτων, ενώ δημιουργούν κατάλληλο ιδεολογικό κλίμα για τη δράση αυτόκλητων ξενόφοβων

3. Οι εργασίες που χαρακτηρίστηκαν 3D: demanding, dangerous, dirty.

οργανώσεων και ατόμων. Σ' αυτό το κοινωνικό περιβάλλον, η επισφάλεια επιδεινώνεται, καθώς εκτός από τη δομική και συμβολική βία του κράτους οι μετανάστριες καλούνται να αντιμετωπίσουν και τη βία οργανωμένων ομάδων που, στο όνομα του εθνο-θρησκευτικού πατριωτισμού, δρουν, κάποιες φορές με φονικό τρόπο, σε βάρος των μεταναστών και μεταναστριών.

Ο ακραίος τρόπος δράσης αυτών των ομάδων συγκαλύπτει συχνά το γεγονός ότι αυτές κατά τεκμήριο κάνουν πράξη καθεστωτικές ιδεολογίες και ερμηνείες της πολιτισμικής ετερότητας, της εργασιακής και νομικής επισφάλειας και μιας ανδροκρατικής κανονικότητας, ωθώντας τες στις λογικές συνέπειές τους. Πώς αλλιώς θα μπορούσαμε να ερμηνεύσουμε το γεγονός ότι καθόλου σπάνια οι στόχοι δολοφονικών ρατσιστικών επιθέσεων συνδυάζουν περισσότερα από ένα χαρακτηριστικά επισφάλειας; Αντιπροσωπευτικό παράδειγμα, απ' αυτή τη σκοπιά, αποτελεί η δολοφονική επίθεση εναντίον της μετανάστριας και συνδικαλίστριας στον τομέα καθαρισμού Κωνσταντίνας Κούνεβα, στο κέντρο της Αθήνας (Αθανασίου, Γιαννακόπουλος, Διάλλα, Μαρκέτου, Χαντζαρούλα, 2009).

3. ΕΚΤΟΣ ΤΟΠΟΥ ΚΑΙ ΟΙΚΟΥ: ΕΜΦΥΛΕΣ ΕΠΙΤΕΛΕΣΕΙΣ ΕΝ ΚΙΝΗΣΕΙ

Τις τελευταίες δύο δεκαετίες, οι θεωρήσεις του διεθνικού και του μετααποικιακού φεμινισμού έχουν προβληματοποιήσει τις συμβατικές διχοτομίες μεταξύ εδραίου και νομαδικού, ανιχνεύοντας συστηματικά τις γεωμετρίες ισχύος μέσω των οποίων παραγονται και διαπλέκονται το να «μένεις στη θέση σου» και το να ορίζεσαι ως «εκτός τόπου». Ποικίλες επεξεργασίες στο πλαίσιο της φεμινιστικής θεωρίας αλλά και της θεωρίας της μετααποικιοκρατίας έχουν προβληματοποιήσει τις καταστατικές μερικότητες και ιεραρχίες που δομούν το πολιτικό οικοδόμημα του οικουμενικού συνανήκειν με δρους μιας δήθεν κοινής και συμμεριζόμενης «ουσίας» ή ενός χωροχρονικού «κοινού τόπου». Οι επεξεργασίες αυτές έχουν συμβάλει στην κριτική αποδόμηση της διαβαθμισμένης συγκρότησης της «ιδιότητας του πολίτη» κατά το πρότυπο του μη-σημασμένου λευκού, αστού, υγιούς, ετεροφυλόφιλου άντρα, το οποίο εμπεδώνεται κανονιστικά μέσω της παραγωγής σημασμένων εξαιρέσεων που όχι μόνο θεωρούνται ότι δεν αποτελούν μέρος, αλλά και εκλαμβάνονται ως απειλητικές μερικότητες στο βαθμό που δεν συμμερίζονται

την παραδειγματική μεταφυσική της ανθρώπινης οικουμενικότητας. Πρόκειται για επεξεργασίες που ασχολούνται με τις πυκνές εκείνες διασταυρώσεις φύλου, σεξουαλικότητας, φυλής και τάξης, οι οποίες επιτελούν τα πεδία της διεθνικότητας, ενώ ταυτόχρονα επιτελούνται από αυτά (Ahmed, 2000· Alexander and Mohanty, 1997· Ong, 1999).

Η διεθνικότητα ενσαρκώνται από κάποια σώματα των οποίων η κυκλοφορία διαμέσου εθνικών συνόρων ταυτόχρονα παγιώνει και διαταράσσει καθιερωμένες εννοιολογήσεις της οικειότητας και του ανήκειν. Η μετααποικιακή φεμινιστική θεωρία επιζητεί να διαυγάσει τους τρόπους με τους οποίους οι κάθε λογής «ξένοι» και «ξένες», οι εθνοτικοί άλλοι και εθνοτικές άλλες, οι γυναίκες, οι γκέι, οι λεσβίες και οι τρανς, καθώς και οι ταξικά περιθωριοποιημένες/-οι –κι αυτά τα συλλογικά υποκείμενα στις ποικιλότροπες εσωτερικές τους διαιρέσεις και μεταξύ τους διασταυρώσεις– αποτελούν πεδία απόκλισης και αποκλεισμού από τις κανονιστικές θεμελιώσεις της οικουμενικής ανθρωπότητας. Φεμινίστριες θεωρητικοί όπως η Gloria Anzaldúa (2006 [1987]) και η Gayatri Chakravorty Spivak (2006 [1987]) έχουν αναλύσει κριτικά τους αποκλεισμούς και τις εξαιρέσεις μέσω των οποίων συγκροτείται το υποκείμενο ως επιστημολογία της δυτικής ιμπεριαλιστικής ηγεμονίας. Έτσι, η «πολιτική της θέσης» (Rich, 1986 και Mohanty, 2006 [1995]) αναφέρεται σε μια αναθεώρηση της αναγωγής της υποκειμενικότητας στο υπόδειγμα της αφηρημένης – ανδρικής οικουμενικότητας. Στο πλαίσιο της πολιτικής της θέσης, η έμφυλη εμπειρία αναγνωρίζεται αναλυτικά άλλα και πολιτικά ως τοποθετημένη σε άρρητη σχέση με τις ασυμμετολίες της φυλής και της εθνότητας, κι έτσι επιτρέπει νέες χαρτογραφήσεις του τόπου. Αναζητώντας μια γλώσσα που να περιέχει και να αντέχει την εμπειρία της δίγλωσσης και διαπολιτισμικής υποκειμενικότητας, η Gloria Anzaldúa (2006 [1987]) έχει επεξεργαστεί την αχαρτογράφητη εμπειρία του να ζεις στα όρια/σύνορα. Οι διαδρομές διαρκούς πολιτισμικής μετάφρασης ανάμεσα σε διαφορετικές κοινότητες, γλώσσες και ιστορίες αναταράσσουν τις καθιερωμένες τοπογραφίες του έμφυλου και εθνικού υποκειμένου και επιτρέπουν την παραγωγή μιας νέας, μιγαδικής συνείδησης.

Η διαπλοκή των εθνικών και εθνικιστικών λόγων με τις έμφυλες ουσιοκρατικές ταυτίσεις και ιεραρχίες αποτυπώνεται εμβληματικά στον βαθιά αμφιθυμικό τρόπο με τον οποίο η μορφή της γυναίκας –υπαγμένη στερεοτυπικά στο πεδίο της ετεροκανονικής, πατριαρχικής μητρότητας και οικιακότητας– επιστρατεύεται ως ηθικό και

εθιμικό σημαίνον της εθνικής κοινότητας. Το έθνος εννοιολογείται με όρους οικιακού/οικογενειακού κοινού τόπου (π.χ. πατρίδα, *patria, motherland*), όπου η γυναικα-ως-μητέρα χρίζεται θεματοφύλακας των πατρογονικών θεσμών και των φυσικών ορίων του «οίκου» (Athanasiou, 2006, Βεντούρα, 1993, Kandiyoti, 1994, Layoun, 2001, Mayer, 2000, McClintock, 1995, Τσιμπιρίδου, 1995, Yuval-Davis, και Anthias, 1989). Τα γυναικεία σώματα, εννοιολογημένα με όρους θηλυκοποιημένης οικιακότητας και εθνικής οικειότητας, είναι το πεδίο όπου η φαντασιακή κοινότητα του έθνους συνέχεται με βιολογικούς δεσμούς ετεροκανονικής αναπαραγωγής και ενσαρκώνεται ως αυθεντική, φυσική κοινότητα. Έτσι, η θηλυκοποιημένη και αναπαραγωγική ετεροσεξουαλικότητα, που παραμένει «στη θέση της» ακόμη κι όταν «κυκλοφορεί» ή βρίσκεται «εν κινήσει», διαδραματίζει θεμελιώδη ρόλο στους τρόπους με τους οποίους συγκροτείται το εθνικό και διεθνικό φαντασιακό. Όπως έχουν δείξει οι Aiwha Ong και Michael Peletz (1995), τα γυναικεία σώματα έχουν στερεοτυπικά χρησιμοποιηθεί για να σηματοδοτήσουν την (απειλητική) υπέρβαση των κοινωνικών συνόρων και οριοθετήσεων. Κάποια σημασμένα σώματα, προσδιορισμένα μέσω έμφυλων και φυλετικών κατηγοριών, ενσαρκώνουν το κατώφλι ταυτότητας/διαφοράς, καθώς τυποποιούνται ως εγγενείς φορείς είτε της πάγιας ταυτότητας είτε της επικύρωντης διαφοράς. Στο πλαίσιο αυτό, ήδη από το τέλος του δεκατου ένατου αιώνα, η σεξουαλικότητα των μεταναστών έχει κατασκευαστεί ως απειλή για την εθνική ασφάλεια. Η Eithne Luibhéid (2002) έχει δείξει πώς τα σύνορα των ΗΠΑ έχουν γίνει ιστορικά πεδίο όχι μόνο πειθαρχικού ελέγχου της γυναικείας σεξουαλικότητας, αλλά και κατασκευής και διαπραγμάτευσής της: από τον αποκλεισμό των Γιαπωνέζων γυναικών προκειμένου να μειωθεί ο δείκτης γεννητικότητας των Ιαπωνο-Αμερικανών τη δεκαετία του 1920, έως τις κρατικές προσπάθειες διαχωρισμού των Κινέζων μεταναστών σε «συζύγους» και «πόρνες», καθώς και τις απελάσεις λόγω ομοφυλοφιλίας, το εθνικό σύνορο χαράσσεται και φυλάσσεται με όρους έμφυλους και σεξουαλικούς.

Τι γίνεται, λοιπόν, με υποκείμενα που δεν μένουν «στη θέση τους» (ακόμη κι όταν ακινητοποιούνται) ως προς τα έμφυλα προϋποτιθέμενα του εθνικού και του διεθνικού-διασπορικού ανήκειν, αλλά και ως προς τις εθνικές νόρμες του φύλου, της επιθυμίας και της σεξουαλικότητας; Πώς υλοποιούν και πώς διαπραγματεύονται την επισφαλή θέση τους στον οίκο και στο έθνος, αλλά και την απόστα-

ση ή τη φυγή τους από αυτά (Papadopoulos et al, 2008); Πώς κυκλοφορούν αυτά τα σώματα στους διεθνικούς χώρους της παγκόσμιας οικονομίας και πώς οι διαδομές τους μετατοπίζουν τα σύνορα (Biemann, 2000); Καλούμαστε, σε θεωρητικό και αναλυτικό επίπεδο, να αναγνωρίσουμε και να ανασκευάσουμε τόσο τον εθνοκεντρισμό της κοινής θεωρίας όσο και την ετεροκανονική προκατάληψη των διασπορικών, μετααποικιακών και μεταναστευτικών σπουδών, προκειμένου να είμαστε σε θέση να αναγνωρίσουμε ότι έχει καταστεί μη-αναγνωρίσιμο στη διασπορά και στη διεθνικότητα (αλλά και στις σπουδές διασποράς και διεθνικότητας): το μη-καθαρό, το μη-οικείο και το μη-οικιακό, το μη-αναπαραγωγικό. Καλούμαστε, με άλλα λόγια, να προβληματοποιήσουμε τον τόπο ως πεδίο του ανήκειν με την έννοια του οντολογικού εντοπισμού, της ταύτισης ή της ουσιοκατικής διαφοράς και να σκεφτούμε το ανήκειν και το μη-ανήκειν ως επιτέλεση (Bell, 1999· Butler και Spivak, 2007· Khanna, 2010).

Με την έννοια αυτή, είναι καθοριστική η συμβολή της φεμινιστικής κριτικής, η οποία εισάγει τη δυναμική της μη-ταύτισης στο αίσθημα του τόπου, προκειμένου να αποδομήσει το στερεότυπο ιδίωμα του οίκου ως τόπου ασφάλειας και θαλπωρής, αλλά και αυτό της οικόσιτης θηλυκότητας στο πρότυπο του «αγγέλου του σπιτιού». Παρά τις κυρίαρχες προσλήψεις που υπογραμμίζουν την εν-τόπια οικειότητα ως συστατικό στοιχείο του τόπου (και) της θηλυκότητας, εδώ η προσοχή στρέφεται προς την εκ-τόπιση, την απο-ξένωση και την κριτική απο-οικείωση, που επιτρέπει εναλλακτικές επαν-οικεώσεις τόσο του φύλου όσο και του τόπου και του συνόρου (βλ. Massey, 1994· Papailias, 2003· Rose, 1993· Seremetakis, 1996· Βαίου και Στρατηγάκη, 2009· Γιαννακόπουλος και Γιαννιτσιώτης, 2010). Έτσι, θα λέγαμε ότι η φεμινιστική κριτική ενδιαφέρεται για τις διαδικασίες και τις δοκιμασίες μέσω των οποίων η κατάκτηση ενός «δικού σου δωματίου», για να επικαλεστούμε τη Βιοτζίνια Γουλφ, ενέχει την πούκληση της αναμέτρησης με τον «άγγελο του σπιτιού», δηλαδή το φάντασμα της οικόσιτης γυναικας-μητέρας (1966, 1998).⁴

4. Η Βιοτζίνια Γουλφ αναφέρεται στον «άγγελο του σπιτιού», στο δοκίμιο της «Professions for Women». Η φράση ανήκει στο ποίημα «The Angel in the House» του Coventry Patmore (1854), που ήταν εξαιρετικά δημοφιλές κατά το τέλος του δέκατου ένατου αιώνα αλλά και μέσα στον εικοστό. Ήταν μια εξιδανικευμένη εξιστόρηση της γνωριμίας του συγγραφέα με τη σύζυγό του Emily, την οποία παρουσίασε στο ποίημα ως επιτομή της ιδεώδους θηλυκότητας. Ο «άγγελος του σπιτιού» αναφερόταν στις γυναίκες που ενσάρκωνταν το κανονιστικό ιδεώδες της βικτοριανής θηλυκότητας:

Όπως το ανήκειν δεν αναφέρεται απλώς στην εντοπιότητα ή στον οντολογικό και οντοπολογικό⁵ εντοπισμό του υποκειμένου σε μια συγκεκριμένη επικράτεια, έτσι και το φύλο δεν εμπίπτει σε ανάλογες ουσιοκρατικές επιχειρήσεις εντοπισμού. Το φύλο ανάγεται σε μια παραθετική και διαρκώς αστάθμητη επιτελεστική τροχιά (ή «συμπυκνωμένη ιστορικότητα», σύμφωνα με τη διατύπωση της Judith Butler [1997]) που περιπλέκει, απεδαφοποιεί και θέτει σε δοκιμασία τους τρόπους με τους οποίους «ανήκουμε» στο φύλο μας ή αυτό μας «ανήκει», αλλά και τους τρόπους με τους οποίους «περνάμε» (ή όχι) για έμφυλα και φυλετικά προσδιορισμένα σώματα (Butler, 2008 [1993]). Τα τραύματα και οι κριτικές δυνατότητες της απο-οικείωσης και της εναλλακτικής επαν-οικείωσης αποτυπώνονται σε ποικίλες μελέτες της κουνήρ μετανάστευσης και διασποράς. Ο David Eng (1997) έχει περιγράψει την κουνήρ μετανάστευση ως τραυματικό εκτοπισμό από τον τόπο καταγωγής και τις ετεροκανονικές του θεμελιώσεις και προδιαγραφές. Οι εργασίες της Gayatri Gopinath (1997, 2003, 2005) σχετικά με τη γυναικεία κουνήρ νοτιοασιατική διασπορική υποκειμενικότητα έχουν συμβάλει ουσιαστικά στη διατύπωση μιας θεωρίας της διασποράς πέρα από τις καθιερωμένες νοσταλγικές οπτικές της κοινοτικής αυθεντικότητας και της πατρογραμμικής αιματοσυγγένειας. Επίσης, η Anne-Marie Fortier (2003) έχει διερευνήσει τις διαφορετικές επικλήσεις και επιτελέσεις του τόπου/οίκου καταγωγής στο πλαίσιο της κουνήρ μετανάστευσης και, ειδικότερα, τις πολυεπίπεδες μορφοποιήσεις του ως φυγή, επιστροφή και οικείωση ή παραγωγή ενός νέου οικείου τόπου [homing]. Σ' αυτές τις θεωρήσεις που αναφέρουμε ενδεικτικά αλλά και σε άλλες, για κάποια υποκείμενα το «να είσαι σπίτι» εμπεριέχει ήδη τη μετακίνηση ως ανάγκη ή/και ως επιθυμία, καθώς η κουνήρ υποκειμενικότητα μετατοπίζει επιτελεστικά τα όρια και τα σύνορα της υλικής, συναισθηματικής και συμβολικής επικράτειας του σπιτιού-οίκου-τόπου οικειότητας.⁶

Η βιοπολιτική πολιτειότητα ή ιδιότητα του πολίτη – με όλες τις έμφυλες και εθνικές/εθνοτικές/φυλετικές προϋποθέσεις της – ασκείται και διακυβεύεται μέσω «κοινών τόπων» συσχετικότητας και ετε-

πειθήνιες στο σύζυγο, αφοσιωμένες στα παιδιά, άριστες στις τέχνες του σπιτιού.

5. Με τον όρο «οντοπολογία», ο Ζακ Ντεριντά (1995) εννοεί την αξιωματική σύνδεση ανάμεσα στην οντολογική αξία της παρουσίας και στη σταθερά προσδιορισμένη τοπικότητα –π.χ., του εδάφους, ή του γενέθλου τόπου.

6. Βλ. επίσης, Berlant και Freeman, 1992· Chiang, 1998· De Genova, 2010· Luibheid και Cantu Jr., 2005.

ροποίησης, οικείωσης και αποξένωσης. Στο πλαίσιο της βιοπολιτικής πολιτειότητας, οι λόγοι της κοινωνικής θεραπευτικής συγκροτούν ένα πλαίσιο μεταπολιτικής συναίνεσης και εξαλείφουν τα ίχνη των εξουσιαστικών σχέσεων που τους οργανώνουν. Τα αφηγήματα της κοινωνικής θεραπευτικής, που βασίζονται στην παραγωγή και χειραγώγηση «ευπαθών κατηγοριών», αναγνωρίζουν το εθνικό κράτος ή τον ιδιώτη χορηγό ως φορέα ευεργεσίας, μιας σκληρής όσο και αναπόφευκτης αγωγής. Η ιστορία κοινωνικού τραυματισμού του «άλλου» ή της «άλλης», του ξένου ή της ξένης λόγω εθνικής, σε-ξουαλικής ή άλλης διαφοράς, γίνεται αιτία αποκλεισμού ή και όρος πειθαρχικής και αναμορφωτικής συμπεριήληψης. Σε κάθε περίπτωση, μέσω αυτών των τεχνολογιών εργαλειοποίησης του τραύματος και μετατροπής των υποκειμένων σε ξένα σώματα και επισφαλείς ζωές, οι κάθε λογής «ξένοι» και «ξένες» αποκηρύσσονται, αποφεύγονται, ή εντοπίζονται, πειθαρχούνται, ελέγχονται και «μπαίνουν στη θέση» τους. Σε αυτά τα συμφραζόμενα είναι που αναδύεται άλλωστε και ένα διεθνές καθεστώς ανθρώπινων δικαιωμάτων που συμφύεται με καταστάσεις έκτακτης ανάγκης και θεμελιώνεται στη διαχείριση της αριθμής και της ενσυναίσθησης (Ticchin, 2011). Όταν αιτούντες άσυλο σε διάφορα ευρωπαϊκά συμφραζόμενα καλούνται να πείσουν για την «αλήθεια» του αιτήματός τους μέσω ιατρικών και ψυχιατρικών διαγνώσεων, η έννοια του τραύματος ή της ευπάθειας αναδύεται ως νοσογραφική κατηγορία-πειστήριο που επιστρατεύεται από τις εκάστοτε πολιτικές παροχής ασύλου προκειμένου να πιστοποιούνται θεσμικά οι βιοϊστορίες της πολιτικής βίας (Fassin, 2005).

Στα σύγχρονα συμφραζόμενα του νεοφιλελευθερισμού, οι διαχωριστικές γραμμές που περιγράφουν τα όρια των πολιτικού σώματος βιαθαίνουν ακόμη περισσότερο, καθώς η «κρίση» γίνεται πρόσφορο έδαφος για την εμπέδωση και νομιμοποίηση καθεστώτων νόμου και τάξης, με γνώμονα την εθνική ασφάλεια και την οικογενειακή γαλήνη. Η διαχειριστική και τεχνοκρατική λογική του εθνο-νεοφιλελευθερισμού διαπλέκεται με τη μικροπολιτική του ηθικού πανικού που εντείνει την ξενοφοβία, την πατριαρχία και την ομοφοβία. Η ηθική και συμβολική νομιμοποίηση της ακροδεξιάς και των αντι-μεταναστευτικών κομμάτων είναι μια μόνο όψη αυτής της αστυνομευμένης τάξης (με όρους του Jacques Rancière [2004]) που θεμελιώνεται στην αναζωογονημένη ρουτίνα της εθνικής αρχενωπότητας. Στο πλαίσιο του νεοφιλελευθερού προγράμματος και των αφηγημάτων της κρίσης, η εθνική και διεθνική αρχενωπότητα συνυφαίνεται με τις στρα-

τηγικές θηλυκοποίησης του έθνους, σύμφωνα με τις οποίες αυτό προβάλλεται ως ευάλωτο αντικείμενο πατριωτικής αγάπης αλλά και ως ηρωικά ανθιστάμενο στις «ξένες επιβουλές». Το χρηματιστηριακό κεφάλαιο καταγγέλλεται με όρους εθνικιστικούς, καθώς η κρίση εκλαμβάνεται ως συνωμοσία «ξένων κέντρων» κατά του ελληνικού έθνους. Ενίστε και κάποιες εκδηλώσεις διεθνούς αλληλεγγύης προς τον «ελληνικό λαό» διαπνέονται από πνεύμα φολκλορικής ανάτασης μέσω της επιστράτευσης πάγιων σημαινόντων της εθνικής «πολιτισμικής διαφοράς»· το συρτάκι, ο «Ζορμπάς» και η γαλανόλευκη επιστρατεύονται, ίσως με τις καλύτερες προθέσεις, ως κατεξοχήν σύμβολα υπεράσπισης μιας ουσιοκρατικά προσδιορισμένης τοπικής και εθνικής ταυτότητας απέναντι στην «ξένη επίθεση». Επιτελείται, έτσι, αυτό που ο Mahmood Mamdani (στο Brown, 2006:167) αποκαλεί «πολιτισμικοποίηση» της πολιτικής σύγκρουσης.

Αρθρώνεται, έτσι, μια νεοαποικιακή διαλεκτική, όπου η «Ελλάδα» παρουσιάζεται ως «ξένο σώμα» της Ευρωζώνης και οι «Έλληνες» κάτι σαν εσωτερικοί μετανάστες της Ευρωπαϊκής Ένωσης, ενώ ταυτόχρονα η κρίση γίνεται εργαλείο εθνικής και ετεροκανονικής παραγωγής υπεξίουσιων υποκειμένων και εντατικοποίησης της αντιμεταναστευτικής πολιτικής. Το εθνικό κράτος, με τη συνδρομή ιδιωτικών φορέων αστυνόμευσης, αποκαθίσταται ως εθνο-πατριαρχικός μηχανισμός επιτήρησης συνόρων και δρουτινοποίησης αποκλεισμών. Έτσι, η κρίση γίνεται εφαλτήριο για μια πολιτική της κυριαρχίας μέσω διαδικασιών μειονοτικοποίησης και χάραξης συνόρων που αφορούν, ταυτόχρονα και αδιάρρητα, το φύλο, το έθνος, τη γλώσσα, την ταξική και οικονομική θέση. Οι πολιτικο-οικονομικές συνθήκες επιβολής και επιμερισμού της επισφάλειας συνυφαίνονται τόσο με την ξενοφοβία, την ισλαμοφοβία, τον αντισημιτισμό και τον κάθε είδους ρατσισμό, όσο και με τον σεξισμό και την ομοφοβία. Είναι χαρακτηριστική η δήλωση του τότε υπουργού Υγείας κ. Α. Λοβέρδου, ο οποίος χαρακτήρισε «μεγάλο πρόβλημα της πόλης την αδήλωτη παρανομη πορνεία και τη σχέση της με το πρόβλημα της διάδοσης του AIDS», ενώ τόνισε ότι η αδήλωτη πορνεία είναι πρόβλημα της ελληνικής οικογένειας, καθώς η μετάδοση γίνεται «από την παρανομη μετανάστρια στον Έλληνα πελάτη, στην ελληνική οικογένεια» (Ελευθεροτυπία, Παρασκευή 16 Δεκεμβρίου 2011). Έτσι, η «αστάθεια» και η «κρίση» λειτουργούν στερεωτικά και σταθεροποιητικά των σχέσεων εξουσίας που αφορούν τις αλληλένδετες έμφυλες, εθνικές και φυλετικές νόρμες.

Σε μια ιστορική συνθήκη παγκοσμιοτοπικής διακυβέρνησης που κυριαρχείται από τη βιοπολιτική του ξεριζωμού, της περιχαράκωσης, της εντόπισης και της επαναπροώθησης, οι μετακινήσεις, οι αποχωρισμοί, οι εγκαταστάσεις και οι μετεγκαταστάσεις σωμάτων και κοινοτήτων διαμεσολαβούνται από έμφυλες συγκροτήσεις του ανήκειν, της ταυτότητας, της διασποράς, του έθνους και της διεθνικότητας, των ορίων και των συνόρων. Αναδύονται νέες και σύνθετες μορφές εμφυλοποίησης του οίκου, της πατρίδας, της μητρόπολης, της διασυνοιακής σχέσης και του διασπορικού ανήκειν· αναδύονται νέες περιστάσεις μας βιοπολιτικής του φύλου και της φυλής (Ziarek, 2008). Σε αυτά τα μετακινούμενα πεδία και τις μετατοπιζόμενες επιτελεστικές γεωγραφίες έμφυλων και σεξουαλικών υποκειμενικοτήτων, ταυτίσεων και αποταυτίσεων, τίθενται σε δοκιμασία και αμφισβήτηση τόσο η ρομαντικοποίηση της κινητικότητας ως εκούσιας και υπερβατικής περιήγησης όσο και η φυσικοποίηση των κατηγοριών του οίκου, της πατρίδας και της εστίας ως ευμενούς καταγωγικής και εδαφικής ταυτότητας (Ahmed, Castañeda, Fortier, Sheller, 2003).

Σε ένα τέτοιο πλαίσιο χωροποιημένων και εμφυλοποιημένων σχέσεων εξουσίας, ούτε η κινητικότητα σημαίνει ελευθερία κινήσεων, ούτε η εγκατάσταση υποδηλώνει ακινησία και καθήλωση. Η ελευθερία κινήσεων κάποιων σωμάτων μπορεί να ενέχει ή να επιφέρει την ακινησία άλλων, ενώ η εγκατάσταση κάποιων ενδέχεται να συνεπάγεται τον εκτοπισμό άλλων. Το «εδώ» και το «εκεί» της σύγχρονης διεθνικής βιοπολιτικής δεν συνιστούν αυτοτελείς χωρικές οντότητες με ευδιάκριτα και σταθερά χαρακτηριστικά ταυτότητας ή διαφοράς. Η περιβόητη ευελιξία του σύγχρονου παγκοσμιοποιημένου κόσμου συνυφαίνεται με –και εξαρτάται από– συγκεκριμένες σχέσεις εξουσίας, μηχανισμούς ταυτοτικής παγίωσης, συνοριακούς ελέγχους και καθεστώτα τοπο-θέτησης, που ρυθμίζουν ποιοι και ποιες ανήκουν και ποιοι και ποιες όχι (Fassin, 2001· Αθανασίου, 2007). Είναι χαρακτηριστική, από αυτή την άποψη, η έννοια «ευέλικτη πολιτειότητα» [flexible citizenship] της Aihwa Ong, η οποία έχει δεξεί με την εθνογραφική της έρευνα στην κινεζική διεθνικότητα ότι οι διασυνοριακές και διασπορικές μετακινήσεις ρυθμίζονται από διαδικασίες εθνο-κρατικής, μετα-εθνικής, κεφαλαιακής, σωματικής και οικογενειακής χυβερνολογικής [governmentality], που περι-ορίζει και ανατοποθετεί την παγκόσμια και παγκοσμιοτοπική «ευελιξία» (1999).

Έτσι, οι διαδρομές, οι διαφυγές, οι διαμονές, οι διαβάσεις, τα καταφύγια, τα περάσματα, οι εκτοπίσεις, οι απελάσεις, οι στροφές και

οι επιστροφές δεν μπορούν να αναχθούν σε υπολογιστικές ατομικές στρατηγικές αλλά ούτε σε επιφαινόμενα ενός καταναγκαστικού ή ρυθμιστικού πλαισίου. Με άλλα λόγια, δεν χωρούν σε μονολιθικά και μηχανιστικά ερμηνευτικά σχήματα είτε υπερτίμησης είτε απάλειψης της υποκειμενικότητας. Με δεδομένες τις γεωπολιτικές ιεραρχίες της βιοπολιτικής των συνόρων και των ορίων που ορίζουν την ασύμμετρη διευθέτηση της τρωτότητας σε διαφορετικά πολιτικά συγκείμενα της παγκόσμιας συνθήκης, αποδεικνύεται ανεπαρκής και προβληματική η λογική των διπολικών αντιθέσεων, του τύπου «ελεύθερη βούληση»—«θυματοποίηση». Η πρόκληση είναι να εργαζόμαστε δημοσυργώντας κάθε φορά εννοιολογικά και αναλυτικά πλαίσια που είναι σε θέση να πραγματευτούν την κατασταλτική, ρυθμιστική και διαχειριστική λογική των συνόρων και των διαβάσεων χωρίς ωστόσο να ολισθαίνουν στην αναπαραγωγή των μεγάλων αφηγήσεων της θυματοποίησης, όπως, για παράδειγμα, συμβαίνει, με πολλές αναπαραστάσεις του «trafficking», οι οποίες τείνουν να καθηλώνουν τη μορφή της «μετανάστωσης» σε μια σταθερή ταυτότητα ακραίας, αξιοθρήνητης ή/και επικίνδυνης τρωτότητας, ενώ αφήνουν στο απυρόβλητο της κριτικής τον όρλο που παίζουν τα κρατικά και διακρατικά καθεστώτα ρύθμισης της μετανάστευσης στη διαδικασία έκθεσης κάποιων γυναικών στη βία του trafficking. Η κατάδειξη και διερεύνηση των βίαιων συνθηκών εργασιακής εκμετάλλευσης (σε συνδυασμό με την απαγόρευση μετακίνησης, τη στέρηση νομικών εγγράφων, κ.τ.λ.) είναι σημαντική στο βαθμό που φωτίζει τις έμφυλες σχέσεις εξουσίας που διαπερνούν την παγκοσμιοποίηση της (σεξουαλικής) εργασίας, ωστόσο δεν συνεπάγεται μια αυτονόητη καταφυγή στα στερεότυπα της ευάλωτης θηλυκότητας. Προφανώς το αντίδοτο στην αφήγηση της θυματοποίησης δεν μπορεί να είναι η εξιδανικευτική υπερτίμηση των δυνατοτήτων δράσης των υποκειμένων, η οποία μοιάζει να ταυτίζει τη διεθνικότητα με τον ευφορικό νομαδισμό των κοσμοπολίτικων ελίτ και δεν λαμβάνει υπόψη τις πολλαπλές «εξαιρέσεις» ακινητοποίησης, καθήλωσης και εγκλεισμού. Οι φεμινιστικές οπτικές της μετανάστευσης επιχειρούν να μετατοπίζουν την αναλυτική μέριμνα από τη στερεοτυπική θυματοποίηση στην ανάλυση των όρων της παραγωγής και της επιτέλεσης της πολιτικής υποκειμενικότητας, διερευνώντας, για παράδειγμα, πώς τα καθεστώτα ρύθμισης της συνοριακής εισόδου επηρεάζουν τις ζωές των γυναικών που βρίσκονται μέσα στα δίκτυα του «trafficking» είτε έχοντας εξαναγκαστεί είτε όχι· ή, διερευνώντας όχι μόνο τον απο-

κλεισμό αλλά και τις λεπτές αποχρώσεις της «διαφοροποιημένης συμπεριληψης» των μη-πολιτών στο πλαίσιο των καθεστώτων μετανάστευσης και απέλασης που επικρατούν στη νοτιοανατολική Ευρώπη (Andrijasevic, 2009, βλ. και Βαίου και Στρατηγάκη, 2009). Η έρευνα της Rutvica Andrijasevic έχει δείξει ότι οι περιοριστικές ρυθμίσεις της μετανάστευσης, που υποτίθεται ότι στοχεύουν στην αναχαίτιση του trafficking και της παρανομης διακίνησης ανθρώπων, στην πραγματικότητα καταλήγουν να ευνοούν τους τρίτους παράγοντες (άτομα ή φορείς) που οργανώνουν το trafficking, καθώς τους επιτρέπουν να μετατραπούν σε ένα σύστημα συμπληρωματικό ή εναλλακτικό του ισχύοντος καθεστώτος ρύθμισης της μετανάστευσης (Andrijasevic, 2003, 2007).

Αλλά και η έμμισθη οικιακή εργασία αναδεικνύεται τα τελευταία χρόνια σε πεδίο προβληματοποίησης της άκαμπτης και ουσιοκρατικής διάζευξης ανάμεσα στη δράση των υποκειμένων και στους δομικούς, εξουσιαστικούς περιορισμούς. Και στο πεδίο αυτό δεν είναι δυνατή μια οριστική, προγραμματική και μονομερής αναλυτική εστίαση με όρους του αν αυτή η φυλετικά προσδιορισμένη (ως κατεξοχήν αρμόζουσα σε μετανάστριες, και μάλιστα ορισμένης εθνοπολιτισμικής προέλευσης) και βαθύτατα έμφυλη (κατεξοχήν «γένους θηλυκού» και κατά συνέπεια κοινωνικά υποτιμημένη και επισφαλής) εργασία μπορεί να αποτελεί στρατηγική αυτονόμησης ή/ και μηχανισμό περαιτέρω υποταγής των οικιακών εργαζόμενων στις έμφυλες, εθνοτικές και ταξικές προδιαγραφές της υποκειμενικότητας (Anderson, 2000· Ehrenreich και Hochschild, 2003· Hantzaroula, 2008· Parreñas, 2001· Βαίου και Στρατηγάκη, 2009· Καμπούρη, 2007· Λαζαρίδου, 1995· Παπαταξιάρχης, Τοπάλη, Αθανασοπούλου 2009· Τοπάλη, 2006· Quack, Papagaroufali, Thanopoulou 1993· Ψημμένος και Σκαμνάκης, 2008).

Παρόμοιες επεξεργασίες πραγματοποιούνται στο πλαίσιο της εισαγωγής της προβληματικής του φύλου στην ανάλυση της επισφάλειας, που αποτελεί καταστατική όψη της νεοφιλελεύθερης αναδιάρθρωσης της εργασίας στη σύγχρονη παγκόσμια οικονομία: η επισφάλεια δεν εκλαμβάνεται ως συνθήκη θυματοποίησης των γυναικών ούτε ως ευκαιρία νοσταλγικής εξιδανίκευσης παλαιότερων, δήθεν «ασφαλέστερων» εργασιακών καθεστώτων, ιδιαίτερα αν αυτά συνεπέφεραν μια «σταθερή ζωή» θεμελιωμένη στις προδιαγραφές της οικοκεντρικής θηλυκότητας (Fantone, 2006, βλ. και Federici, 2006). Στο πλαίσιο αυτών των προσεγγίσεων, η ανάλυση

της νεοφιλελεύθερης επισφαλειοποίησης της γυναικείας και μεταναστευτικής εργασίας εκκινεί από το συχνά επισκιασμένο γεγονός ότι η γυναικεία και η μεταναστευτική εργασία ήταν πάντοτε επισφαλής: δευτερεύουσα, υποτιμημένη, αναλώσιμη, αλλά και δομικά απαραίτητη για την κοινωνική αναπαραγωγή των πατριαρχικών και καπιταλιστικών σχέσεων εξουσίας: επίσης, στατική και περιορισμένη στη γεωγραφική και συμβολική επικράτεια του οίκου, αλλά ταυτόχρονα επιτακτικά αναγκαία για τη λειτουργία της «ελεύθερης αγοράς» και για τη διακίνηση του κεφαλαίου. Αρκεί να αναλογιστούμε την άμισθη οικιακή εργασία των γυναικών και την υπερ-εκμεταλλευμένη εργασία πάνω στην οποία στηρίχτηκε η αποικιοκρατική κυριαρχία (Stoler, 1989), αλλά και η μετααποικιακή παγκόσμια οικονομία (Parreñas, 2001, 2008). Η νεοφιλελεύθερη τροπή της καπιταλιστικής παγκοσμιοποίησης αναπαράγει και εμπεδώνει τις έμφυλες νόδμες της οικιακότητας, όνθιμζοντας τις μετακινήσεις των γυναικών εντός και εκτός του οικιακού χώρου.

Η λογική της επισφάλειας επιτελείται όνθιμζοντας ή αποβάλλοντας συγκεκριμένες μορφές έμφυλης ή διεμφυλικής υποκειμενικότητας, ζωής, επιθυμίας, συναισθηματικής σχέσης: μετατρέποντάς τες είτε σε αδιανόητες είτε σε υπονομευτικά διανοητές κι έτσι ελέγχιμες: υποβάλλοντάς τες στη νόμιμη και παράνομη βία του έθνους-κράτους (Butler, 2008 [2004]). Με τέτοιους τρόπους εμπεδώνεται η λογική της επισφάλειας και στο πλαίσιο των μεταναστευτικών πολιτικών. Στο πλαίσιο της ευρω-ατλαντικής μετανάστευσης, είναι χαρακτηριστική η περιπτωση της Victoria Arellano, μιας τρανσέξουαλ Μεξικάνισς μετανάστριας στις Ηνωμένες Πολιτείες της Αμερικής, που πέθανε το 2007 από επιπλοκές του AIDS, αφού της αρνήθηκαν ιατρική βοήθεια ενώ ήταν υπό κράτηση. Η Arellano μετατράπηκε σε μια θανάσιμη ενσάρκωση έμφυλης και φυλετικής απρέπειας, που η σωματικότητά της εργαλειοποίηθηκε προκειμένου να οριοθετηθεί ο βιώσιμος και αξιοβίωτος εθνικός πληθυσμός. Δεν πρόκειται ασφαλώς για μεμονωμένο περιστατικό, αλλά για μια διαδεδομένη και νομιμοποιημένη πρακτική, στο πλαίσιο της οποίας οι ηγεμονικές κατασκευές του έθνους, της διεθνικότητας και της διασποράς εμπεδώνουν την κυριαρχία τους παράγοντας και ταυτόχρονα εκτοπίζοντας, ως «αδύνατα» και «αδιανόητα», τα κουήρ διασπορικά υποκείμενα (Gopinath, 1997, 2003).

Την ίδια στιγμή, πολιτικές ασύλου στην Ευρώπη επιστρατεύουν καταχρηστικά τις σεξουαλικές ελευθερίες ως τεκμήριο της φιλελεύθερης «πολιτικής της ζωής», που προσιδιάζει στη δήθεν χειραφετη-

μένη και αντιομοφοβική «Δύση». Στο πλαίσιο αυτό, η διαδικασία αξιολόγησης των αιτήσεων ασύλου στην Ολλανδία συμπεριέλαβε το 2006 την αξιολόγηση της αντίδρασης των υποψηφίων στην προ-βολή μιας κινηματογραφικής σκηνής με γυναίκες που κολυμπούν ημίγυμνες και μιας σκηνής όπου φιλούνται δυο άνδρες. Το κράτος εργαλειοποιεί τα γυναικεία και γκέι δικαιώματα ως μηχανισμό προσδιορισμού της ιδιότητας του πολίτη και ελέγχου της εισροής μεταναστών στην εθνική επικράτεια. Ο προσεταιρισμός των δικαιωμάτων αυτών από τις κρατικές αρχές που ρυθμίζουν την πολιτική του ασύλου γίνεται το πεδίο όπου εμπεδώνεται η θριαμβολογία της φιλελεύθερης δημοκρατίας στο όνομα της γυναικείας και γκέι απελευθέρωσης, και ταυτόχρονα εναντίον της. Θα πρέπει να επισημάνουμε ότι η πρακτική σφετερισμού του φεμινιστικού λόγου απέκτησε επιτακτική επικαιρότητα μετά την 11η Σεπτεμβρίου 2001, όταν μια νεοαποικιοκρατική φίλογυνική ρητορική επιστρατεύτηκε ως εργαλείο νομιμοποίησης του δόγματος της στρατιωτικής επέμβασης. Ας θυμηθούμε πώς χρησιμοποιήθηκε στρατηγικά από τη δυτική συμμαχία επέμβασης στο Αφγανιστάν η μορφή της μαντιλοφορεμένης Αφγανής ως κατεξοχήν σύμβολο ή καρικατούρα της ισλαμικής πατριαρχικής καταπίεσης από την οποία έπρεπε να σώσουν τις γυναίκες οι (αρρενωπές) δυνάμεις της «Δύσης». Έτσι, ο φεμινισμός μετατρέπεται σε εθνική, ιμπεριαλιστική και θανατική ιδεολογία, ενώ οι «γυναίκες» μετατρέπονται σε αντικείμενο ενός πατερναλιστικού και συγκαταβατικού προσεταιρισμού.

Ο σφετερισμός του φεμινισμού στην υπηρεσία της ξενοφοβίας και της εθνικής ιδεολογίας έχει κατά καιρούς γίνει αντικείμενο οξύτατης κριτικής από αντιρατσιστικές, φεμινιστικές, κουρή και μεταναστευτικές συλλογικότητες και διεθνικές συμμαχίες. Ένα παραδειγμα τέτοιας συντονισμένης φεμινιστικής και αντιρατσιστικής δράσης ήταν η καμπάνια «Όχι στο όνομά μας» που πραγματοποίησε πριν από μερικά χρόνια το ευρωπαϊκό δίκτυο NextGENDERation, το οποίο αποτελείται από μελετήτριες σπουδών φύλου, φεμινίστριες ακτιβίστριες και άλλες και άλλους. Η ευρωπαϊκή εκείνη καμπάνια ασκούσε κριτική ακριβώς στους αυτόκλητους υπερασπιστές και όψιμους θεματοφύλακες των γυναικείων δικαιωμάτων. Η εκστρατεία εκείνη αντιπαρατέθηκε στις απόπειρες μετατροπής του φεμινισμού σε νόρμα νομιμοποίησης ξενοφοβικών, ισλαμοφοβικών και εθνοκεντρικών πολιτικών (Next Generation European Network, 2010· Athanasiou, 2012).

Με αντίστοιχες προκλήσεις έρχονται αντιμέτωπες και μορφές αγωνιστικής πολιτικής δράσης, όπως, για παράδειγμα, η οργάνωση «Παλαιστίνιοι/-ες κουνήρ για μπούκοτάς, απόσυρση επενδύσεων και κυρώσεις» («Palestinian Queers for Boycott, Divestment and Sanctions» [PQPS]), η οποία εργάζεται στο πεδίο της σύνδεσης ανάμεσα στην αντι-αποικιακή αντίσταση και τους αγώνες εναντίον της έμφυλις και σεξουαλικής κανονιστικής βίας. Η οργάνωση αυτή αντιμέχεται την κατοχή, την κατάσχεση γαιών, την απομείωση των δικαιωμάτων κατοίκων και προσφύγων. Το αιτούμενο τέτοιων κινήσεων δεν είναι η παραγωγή ταυτοτήτων με βάση το τραύμα, όπου διαφορετικές μορφές αδικίας (οικονομική επισφάλεια, κατοχή, σεξουαλική βία, κ.τ.λ.) θα μάχονταν για το ποια είναι βιαιότερη και επαχθέστερη από τις άλλες, αλλά η συγκρότηση χώρων αποσταθεροποίησης και απονομμοποίησης των κοινωνικών συμβάσεων και αποκλεισμών που καθιστούν κάποιες ζωές και κάποιες επιθυμίες αδιανόητες και αδύνατες. Τέτοιου είδους πρακτικές πολιτικής συστρατευσης καλλιεργούν μια επαγρύπνηση ως προς τα αλληλένδετα κανονιστικά προϋποτιθέμενα μέσω των οποίων μπορούμε να φανταζόμαστε, να αναγνωρίζουμε και να συναισθανόμαστε τι συνιστά αξιοβίωτο βίο, τι συνιστά κριτήριο κοινότητας και τι συνιστά δεσμό αλληλεγγύης στα σύγχρονα διεθνικά και παγκοσμιοποτικά συμφραζόμενα. Διανοίγουν πεδία όπου εκτίθενται και ενδεχομένως καταρρίπτονται τα επιβεβλημένα όρια που συγκροτούν την τάξη του διανοητού και του αισθητού. Αυτό είναι και ένα από τα κεντρικά αιτούμενα της πολιτικής πράξης στη σύγχρονη συγκυρία: η μετατροπή του κοσμοπολιτισμού, της συνοριακής σύμβασης και του συν-ανήκειν σε πεδία διαρκούς κριτικής ανασήμανσης και πολιτικής αντιδικίας.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ελληνόγλωσση

Agamben G., 2005 (1995), *Homo Sacer: Κυρίαρχη εξουσία και γυμνή ζωή*, μτφρ. Π. Τσιαμούρας, επιμέλεια-επίμετρο Γιάννης Σταυρακάκης, Αθήνα, Scripta.

Αθανασίου Α., Γιαννακόπουλος Κ., Διάλλα Ά., Μαρκέτου Π., Χαντζαρούλα Π. (επμ.), 2009, *Επισφαλής εργασία, «γυναικεία εργασία»: Παρέμβαση με αφορμή την Κωνσταντίνα Κούνεβα*, Αθήνα, Νεφέλη και Ιστορείν/Historein.

Αθανασίου Α., 2007, «Διαβάσεις και εξαιρέσεις: Αντινομίες της διεθνικότητας στις παρούφες του κοσμοπολιτικού», *Zωή στο όριο: Δοκίμια για το σώμα, το φύλο και τη βιοπολιτική*, Αθήνα, Εκκρεμές.

Anzaldúa G., 2006 (1987), «La conciencia de la mestiza: Προς μια νέα συνείδηση», μτφρ. Πελαγία Μαρκέτου, στο Αθηνά Αθανασίου (επμ.), *Φεμινιστική θεωρία και πολιτισμική κριτική*, Αθήνα, Νήσος, σ. 453-471.

Βαίον Ν., Στρατηγάκη Μ. (επμ.), 2009, *Το φύλο της μετανάστευσης*, Αθήνα, Μεταίχμιο.

Bauman Z., 2004, *Παγκοσμιοποίηση: Οι συνέπειες για τον άνθρωπο*, μτφρ. Βαλλιάνος Χ., Αθήνα, Θεωρία-Ιδέες-Πολύτροπον.

Βεντούρα Λ., 1993, «Μετανάστευση γυναικών: Γέννηση και εξέλιξη του επιστημονικού ενδιαφέροντος», *Δίνη*, 6, σ. 230-240.

Butler J., 2008 (2004), *Ενάλωτη ζωή: Οι δυνάμεις του πένθους και της βίας*, μτφρ. Μ. Λαλιώτης και Κ. Αθανασίου, επίμετρο Α. Αθανασίου, Αθήνα, Νήσος.

Butler J., 2008 (1993), *Σώματα με σημασία: Οριοθετήσεις του «φύλου» στο λόγο*, μτφρ. Π. Μαρκέτου, επιμέλεια και εισαγωγή Α. Αθανασίου, Αθήνα, Εκκρεμές.

Γιαννακόπουλος Κ., Γιαννιτσιώτης Γ. (επμ.), 2010, *Αμφισβήτητούμενοι χώροι στην πόλη: Χωρικές προσεγγίσεις του πολιτισμού*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια.

Γουλφ Β., 1998, *Σκοτώνοντας τον άγγελο του σπιτιού*, μτφρ. Τ. Κωνσταντινίδου, Αθήνα, Καστανιώτης.

Derrida, J., 1995, *Τα φαντάσματα του Μαρξ*, μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, Αθήνα, Εκκρεμές.

Foucault M., 2002 (1997), *Για την υπεράσπιση της κοινωνίας*, μτφρ. Τ. Δημητρούλια, Αθήνα, Ψυχογιός.

Hall S., 2003, «Το ζήτημα της πολιτισμικής ταυτότητας», στο S. Hall, D. Held, A. McGrew (επμ.), μτφρ. Τσακίρης Θ. και Τσακίρης Β., *Η νεωτερικότητα σήμερα: Οικονομία, κοινωνία, πολιτική, πολιτισμός*, Αθήνα, Σαββάλας.

Καμπούρη Ε., 2007, *Φύλο και μετανάστευση: Η καθημερινή ζωή των μεταναστών από την Αλβανία και την Ουκρανία*, τόμ. ΙΙ, Gutenberg/ΚΕΚΜΟΚΟΠ.

Καρύδης Β., 1996, *Η εγκληματικότητα των μεταναστών στην Ελλάδα*, Αθήνα, Παπαζήσης.

Κούροτοβικ Ι., 2001, «Μετανάστες: ανάμεσα στο δίκαιο και τη νομιμότητα (Δελτίο Εγκληματικότητας)», στο Μαρβάκης Α., Παρδάνογλου Δ., Παύλου Μ. (επμ.), *Μετανάστες στην Ελλάδα*, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα.

Λαζαρίδου Γ., 1995, «Οικιακές βοηθοί από Φιλιππίνες και Αλβανία», *Ευρωπαϊκό Φόρον Αριστερών Γυναικών* (επμ.), *Εθνικισμός, ρατσισμός, φύλο, Θεσσαλονίκη, Παρατηρητής*, σ. 47-75.

Mohanty C. T., 2006 (1995), «Φεμινιστικές συναντήσεις: Εν-τοπίζοντας την πολιτική της εμπειρίας», στο Αθηνά Αθανασίου (επμ.), *Φεμινιστική θεωρία και πολιτισμική κριτική*, Αθήνα, Νήσος, σ. 473-492.

Morice A., 2001, «Παγκοσμιοποιημένη εργασία: Από την παγκοσμιοποιημένη μετανάστευση στις ποσοτάσεις», εφημ. *Ελευθεροτυπία (Le Monde)*, 7/1/2001.

Παπαταξιάρχης Ε., Τοπάλη Π., Αθανασοπούλου Α., 2009, *Κόσμοι της οικιακής εργασίας: Φύλο, μετανάστευση και πολιτισμικοί μετασχηματισμοί στην Αθήνα τον πρώμον 21ον αιώνα*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια.

Sassen S., 2003, *Χωρίς έλεγχο: Η εθνική κυριαρχία, η μετανάστευση και η ιδιότητα του πολίτη την εποχή της παγκοσμιοποίησης*, μτφρ. Π. Παπανδρέου, Αθήνα, Μεταίχμιο.

Spivak G. C., 2006 (1987), «Η γαλλική φεμινιστική θεωρία σε διεθνές πλαίσιο αναφοράς», μτφρ. Π. Μαρκέτου, στο Α. Αθανασίου (επμ.), *Φεμινιστική θεωρία και πολιτισμική κριτική*, Αθήνα, Νήσος, σ. 235-279.

Τοπάλη Π., 2006, «Ασύμπτωτες σχέσεις: Φιλιππινέζες οικιακές βοηθοί και Ελληνίδες εργαζόμενες στην Ελλάδα», *Ελευθεροτυπία (Le Monde)*, 7/1/2001.

γοδότριες στην Αθήνα», στο Παπαταξιάρχης Ε. (επμ.), *Περιπέτειες της ετερότητας*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, σ. 297-323.

Τσιμουρής Γ., 2009, «Ανθρωπολογικές προσεγγίσεις της μετανάστευσης στη μεταπολεμική Ελλάδα: Ορισμένες υποθέσεις για μια αργοποιημένη σχέση», στο Δ. Γκέφου-Μαδιανού (επμ.), *Οψεις ανθρωπολογικής έρευνας: Πολιτισμός, ιστορία, αναπαραστάσεις*, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, σ. 293-313.

Τσιμπιόδου Φ., 1995/6, «Η εθνικιστική ιδεολογία στις συλλογικές αναπαραστάσεις: Έμφυλοι ρόλοι και σεξουαλικότητα μέσα από το λόγο των πολιτιστικών φορέων μιας ακριτικής πόλης», *Δίνη*, 8, σ. 153-179.

Ψημάνεος Ι., Σκαμνάκης, Χ., 2008, *Ουκακή εργασία των μεταναστών και κοινωνική προστασία: Η περίπτωση των γυναικών από την Αλβανία και την Ουκρανία*, Αθήνα, Παπαζήσης.

Ξενόγλωσση

Ahmed S., 2000, *Strange encounters: Embodied others in post-coloniality*, Νέα Υόρκη, Routledge.

Ahmed S. C. C., Fortier A.-M., Sheller M. (eds), 2003, *Uprootings/Regroundings: Questions of home and migration*, Οξφόρδη, Berg.

Aleinikoff A., 1995, «State-centered refugee law: From resettlement to containment», in Daniel E. V. and Knudsen J. C. (eds), *Mistrusting refugees*, Berkeley, University of California Press.

Anderson B., 2002, «The new world disorder», in Joan Vincent (ed.), *The Anthropology of Politics: A reader in Ethnography theory and critique*, London, Blackwell.

Anderson B., 2000, *Doing the dirty work? The global politics of domestic labor*, Νέα Υόρκη, Zed Books.

Andrijasevic R., 2009, «Sex on the move: Gender, subjectivity and differential inclusion», *Subjectivity*, 29 (1), pp. 389-406.

Andrijasevic R., 2007, «Beautiful dead bodies: Gender, migration and representation in anti-trafficking campaigns», *Feminist Review*, 86, pp. 24-44.

Andrijasevic R., 2003, «The difference borders make: (Il)legality, migration and trafficking in Italy among Eastern European women in prostitution», in Ahmed et al., ο.π., pp. 251-271.

Athanasiou A., 2012, «Who» is that name? Subjects of gender and queer resistance, or the desire to contest», *European Journal of English Studies*, Special Issue «Gender Resistance», Evgenia Sifaki, Angeliki Spiropoulou (eds), pp. 199-213.

Athanasiou A., 2006, «Bloodlines: Performing the body of the “demos”, reckoning the time of the “ethnos”», *Journal of Modern Greek Studies*, Special Issue: «Ethnography and Greece in Late Modernity», Α. Καρακασίδου και Φ. Τσιμπιόδου (eds), 24 (2), pp. 21-68.

Banks J. A., 2009, «Diversity, group identity, and citizenship education in a global age» 303-323, in J. Banks (ed.), *The Routledge International Companion to multicultural education*, London, Routledge.

Bell V. (ed.), 1999, *Performativity and belonging*, Λονδίνο, Sage.

Benjamin W., 1992, *Illuminations*, Arendt H. (ed.), London, Fontana Press.

Berlant L., Freeman E., 1992, «Queer nationality», *Boundary 2*, 19 (1), pp. 149-180.

Biemann U., 2000, *Been there and back to nowhere: Gender in transnational space*, Βερολίνο, B Books.

Brown W., 2006, *Regulating aversion: Tolerance in the age of empire and identity*, Πρίντονον, Princeton University Press.

Butcher K. F., Morrison Piehl A., 1998, «Recent immigrants: Unexpected implications for crime and incarceration», *Industrial and Labor Relations Review*, 51 (4), pp. 654-679.

Butler J., 1997, *Excitable speech: A politics of the performative*, Νέα Υόρκη, Routledge.

Butler J., Spivak G. C., 2007, *Who sings the nation-state?: Language, politics, belonging*, Σικάγο, Seagull Books.

Caton C. S. and Zacka B., 2010, «Ghraib, the security apparatus, and the performativity of power», *American Ethnologist*, 37 (2), pp. 203-211.

Cheah P., Robbins B. (eds), 1998, *Cosmopolitics: Thinking and feeling beyond the nation*, Μινεάπολις, University of Minnesota Press.

Chiang M., 1998, «Coming out into the global system: Postmodern patriarchies and transnational sexualities in the *Wedding Banquet*», in David Eng, Alicia Hom (eds), *Queer in Asian America*, Φιλαδέλφεια, Temple University Press, pp. 374-397.

Colson E., 2003, «Forced migration and the anthropological response», *Journal of Refugee Studies*, 16 (1), pp. 1-18.

De Genova N., 2010, «The queer politics of migration: Reflections on “illegality” and incorrigibility», *Studies in Social Justice*, 4 (2), pp. 101-126.

Deleuze G., 1992, «Postscript on the societies of control», *October*, 59, pp. 3-7.

Douglas M., 2002, *Purity and danger: An analysis of concepts of pollution and taboo*, London, Routledge.

Ehrenreich B., Hochschild, A. R. (eds), 2003, *Global women: Nannies, maids and sex workers in the new economy*, Νέα Υόρκη, Granta.

Eng D., 1997, «Out here and over there: Queerness and diaspora in Asian American Studies», *Social Text*, 15 (3-4), pp. 31-52.

Fantone L., 2006, «A different precarity: Gender and generational conflicts in contemporary Italy». Διαθέσιμο στο: <http://precariousunderstanding.blogspot.com/2007/01/05/a-different-precarity/>

Fassin D., 2001, «The biopolitics of otherness», *Anthropology Today*, 17 (1), pp. 3-7.

Fassin D., 2005, «The truth from the body: Medical certificates as ultimate evidence for asylum seekers», *American Anthropologist*, 107 (4), pp. 597-608.

Federici S., 2006, «Precarious labor: A feminist viewpoint». Διαθέσιμο στο: <http://inthemiddle-ofthewhirlwind.wordpress.com/precarious-labor-a-feminist-viewpoint/>.

Ferguson J. και Akhil G., 2005, «Spatializing states: Toward an ethnography of neoliberal governmentality», in Jonathan Xavier Inda (ed.), *Anthropologies of modernity: Foucault, governmentality and life politics*, Οξφόρδη, Blackwell, pp. 105-131.

Fortier A.-M., 2008, *Multicultural horizons: Diversity and the limits of the civil nation*, Νέα Υόρκη, Routledge.

Fortier A.-M., 2003, «Making home: Queer migrations and motions of attachment», in Ahmed et al, 6.π., pp. 115-135.

Gopinath G., 2005, *Impossible desires: Queer diasporas and South Asian public cultures*, Durham, Duke University Press.

Gopinath G., 2003, «Nostalgia, desire, diaspora: South Asian sexualities in motion», in Ahmed et al, 6.π., pp. 137-156.

Gopinath G., 1997, «Homo-economics: Queer sexualities in a transnational frame», in Rosemary M. George (ed.), *Burning down the house: Recycling domesticity*, Νέα Υόρκη, Westview/Harper Collins, pp. 102-122.

Hantzaroula P., 2008, «Perceptions of work in Albanian immigrants testimonies and the structure of domestic work in Greece», in Helma Lutz (ed.), *Migration and domestic work: A European perspective on a global theme*, Aldershot, Ashgate, pp. 61-76.

Hart K., Ortiz O., 2008, «Anthropology in the financial crisis», *Anthropology Today*, 24 (6), pp. 1-3.

Hart K., 2012, «The roots of global economic crisis», *Anthropology Today*, 28 (2), pp. 1-3.

Higham J., 1988, *Strangers in the land: patterns of American nativism 1825-1925*, New Brunswick, Rutgers University Press,

Hill D., 2003, «Global neo-liberalism, the deformation of education and resistance», *Journal for Critical Education Policy Studies*, 1(1), pp. 1-28.

Hobsbawm E., 1990, *Nations and nationalism since 1780: Programme, myth reality*, New York, Cambridge University Press.

Hyndman J., 2000, *Managing displacement: Refugees and the politics of humanitarianism*, Μινεάπολις, University of Minnesota Press.

Kandiyoti D., 1994, «Identity and its discontents: Women and the nation», in Patrick Williams, Laura Chrisman (eds), *Colonial discourse and post-colonial theory*, Νέα Υόρκη, Columbia University Press, pp. 376-91.

Kapferer B., 2007, «Anthropology and the dialectic of the Enlightenment: A discourse on the definition and ideals of a threatened discipline», *The Australian Journal of Anthropology*, 18 (1), pp. 72-96.

Khanna, R., 2010, «Unbelonging: In motion», *Differences*, 21(1), pp. 109-123.

Layoun M., 2001, *Wedded to the Land? Gender, boundaries, and nationalism in crisis*, Durham, Duke University Press.

Luibheid E., Cantu Jr. L. (eds), 2005, *Queer migrations: Sexuality, U.S. citizenship, and border crossings*, Μινεάπολις, University of Minnesota Press.

Luibheid E. 2002, *Entry denied: Controlling sexuality at the border*, Μινεάπολις, University of Minnesota Press.

Malkki L., 1992, «National Geographic: The rooting of peoples and the territorialization of national identity among scholars and refugees», *Cultural Anthropology*, 7, pp. 24-44.

Mallki L., 1995, *Purity and exile: Violence, memory, and national cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*, Chicago, University of Chicago Press.

Massey D., 1994, *Space, place and gender*, Cambridge, Polity.

Mayer T. (ed.), 2000, *Gender Ironies of nationalism: Sexing the nation*, Νέα Υόρκη, Routledge.

McClintock A., 1995, *Imperial leather: Race, gender and sexuality in the colonial context*, Νέα Υόρκη, Routledge.

Next Generation European Network, 2010, «Not in our name», <http://www.nextgeneration.net/projects/notinournames/english.html> (accessed: April 10, 2010).

Ong A., Collier S. (eds), 2005, *Global assemblages: Technology, politics, and ethics as anthropological problems*, Οξφόρδη, Blackwell.

Ong A., 1999, *Flexible citizenship: The cultural logics of transnationality*, Durham, Duke University Press.

Ong A., Peletz M. (eds), 1995, *Bewitching women, pious men: Gender and body politics in South-east Asia*, Μπέρκλεϋ, University of California Press.

Papadopoulos D., Stephenson N., Tsianos V., 2008, *Escape routes: Control and subversion in the 21st Century*, Αθήνα, Pluto Press.

Papailias P., 2003, «Money of Kurbet is money of blood: The making of a “hero” of migration at the Greek-Albanian border», *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 29, pp. 1058-1079.

Parreñas S. R., 2001, *Servants of globalization: Women, migration and domestic work*, Στάνφορτ, Stanford University Press.

Parreñas S. R., 2008, *The force of domesticity: Filipina migrants and globalization*, Νέα Υόρκη, NYU Press.

Quack S., Papagaroufali E., Thanopoulou M., 1993, *Female repatriates from Eastern Europe: Comparing problems and strategies of occupational integration in Germany and Greece*. Final Report, Berlin and Athens. European Commission: Employment, Industrial Relations and Social Affairs DG V/A/3 - Equal Opportunities Unit. Document Ref.: V/410/94-EN.

Rabinow P. , Rose N., 2003, «Thoughts on the concept of biopower today».
Διαθέσιμο στο: http://www.molsci.org/files/Rose_Rabinow_Biopower_Today.pdf

Rancière J., 2004, *Disagreement: Politics and Philosophy*, Μινεάπολις, University of Minnesota Press.

Rich A., 1986, *Blood, bread, and poetry: Selected prose, 1979-1985*, Νέα Υόρκη, Norton.

Rose G., 1993, *Feminism and Geography: The limits of geographical knowledge*, Κέιμπριτζ, Polity Press.

Said E., 1993, *Culture and imperialism*, London, Ghatto and Windus.

Sayad A., 2004, *The suffering of the immigrant*, London, Willey.

Schmitt C., 1985, *Political Theology: Four chapters on the concept of sovereignty*, Cambridge Mass, MIT Press.

Seremetakis N., 1996, «In search of the barbarians: Borders in pain», *American Anthropologist*, 98(3), pp. 489-511.

Stoler A. L., 1989, «Making empire respectable: The politics of race and sexual morality in 20th-century», *American Ethnologist*, 16(4), pp. 634-660.

Strange S., 1986, *Casino capitalism*, Oxford, Blackwell.

Ticktin M., 2011, *Casualties of care: Immigration and the politics of humanitarianism in France*, Μπέρκλεϊ, University of California Press.

Walters W., 2006, «Border/controls, European», *European Journal of Social Theory*, 9 (2), pp. 187-203.

Wimmer A. και Glick Schiller N. G., 2002, «Methodological nationalism and beyond: Nation-state building, immigration and the social Sciences», *Global Networks*, 2 (4), pp. 301-334.

Woolf Virginia, 1966, «Professions for women», *Collected essays*, Λονδίνο, Hogarth Press.

Yuval-Davis N., Anthias, F. (eds), 1989, *Women-nation-state*. Λονδίνο, Women's Press.

Zetter R., 1988, «Refugees and refugee studies: A label and agenda», *Journal of Refugee Studies*, 1 (1), pp. 1-6.

Ziarek E. P., 2008, «Bare life on strike: Notes on the biopolitics of race and gender», *South Atlantic Quarterly*, 107 (1), pp. 89-105. Διαθέσιμο στο: <http://precariousunderstanding.blogspot.com/2007/01/05/a-different-precarity/>

Γεράσιμος Κακολύρης*

Η ΗΘΙΚΗ ΤΗΣ ΦΙΛΟΞΕΝΙΑΣ:
Ο ΖΑΚ ΝΤΕΡΙΝΤΑ ΓΙΑ ΤΗΝ ΑΠΡΟΫΠΟΘΕΤΗ
ΚΑΙ ΤΗΝ ΥΠΟ ΟΡΟΥΣ ΦΙΛΟΞΕΝΙΑ

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Το κείμενο προσφέρει μια κριτική αποτίμηση των απόψεων του Ντεριντά περί φιλοξενίας. Για τον Γάλλο φιλόσοφο, η έννοια της φιλοξενίας διέπεται από μια αντινομία ή απορία. Αφενός, ο «υπερ-ηθικός» νόμος της «αληθινής», «καθαρής» ή «απόλυτης» φιλοξενίας επιτάσσει την άνευ όρων δεξιωση του ξένου. Αφετέρου, υπάρχουν οι υπό προϋποθέσεις νόμοι της φιλοξενίας, όπως αυτοί συνήθως αποτυπώνονται στην πολιτική και το δίκαιο, που, ενώ θεοπίζουν ένα δικαίωμα και ένα καθήκον στη φιλοξενία, ταυτόχρονα θέτουν όρους. Για τον Ντεριντά, η υπεύθυνη πολιτική πράξη και απόφαση συνίσταται στην ανάγκη μιας αδιάλειπτης διαπραγμάτευσης ανάμεσα σε αυτές τις δύο ετερογενείς απαιτήσεις. Ενάντια στο προβληματικό καθοδηγητικό ιδεώδες της «απροϋπόθετης» φιλοξενίας, ο Κακολύρης αντιπροτείνει μια συνεχή, ατελεύτητη προσπάθεια περιορισμού της βίας απέναντι στον ερχόμενο άλλον.

Λέξεις κλειδιά: Ντεριντά, φιλοξενία, απόφαση

«Ίσως σας ξαφνιάζει που δεν είμαστε φιλόξενοι», είπε ο άλλος,
«δεν είναι, όμως, στις συνήθειές μας η φιλοξενία, δεν μας χρειάζονται οι ξένοι»
(Κάφκα, 1995: 22)

*Αέκτορας Φιλοσοφίας στο Τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής, Ψυχολογίας του Πανεπιστημίου Αθηνών.

Αν μας προξενεί εντύπωση το παραπάνω παράθεμα από τον *Πύργο* του Κάφκα, είναι επειδή δεν μπορούμε να πιστέψουμε ότι υπάρχει πολιτισμός, κοινωνία ή κοινότητα χωρίς μια αρχή φιλοξενίας. Εντούτοις, τι έχει απομείνει από αυτήν την αρχή φιλοξενίας σήμερα, τι χώρος έχει απομείνει για την ηθική εν γένει, όταν φράχτες υψώνονται στα σύνορα χωρών ή η ίδια η φιλοξενία μετατρέπεται σε έγκλημα; Γράφει ο Ζακ Ντεριντά (Jacques Derrida, 1930-2004) στο «Παραλείψεις του δικαιώματος στη δικαιοσύνη! (μα τι λείπει, λοιπόν, στους “χωρίς χαρτιά”;)» (1996) σχετικά με τη βίαιη επιβολή των «νόμων Ντεμπρέ»¹ στους μετανάστες και σε εκείνους χωρίς δικαίωμα διαμονής:

«Θυμάμαι, πέρυσι, μια απαίσια ημέρα: ήταν σα να μου είχε κοπεί η ανάσα, όντως μια αναγούλα, όταν άκουσα για πρώτη φορά, αν και μόλις την καταλάβαινα, την έκφραση «αδίκημα φιλοξενίας». Στην πραγματικότητα δεν είμαι βέβαιος ότι την άκουσα, γιατί διερωτώμαι αν κάποιος μπόρεσε ποτέ να την προφέρει και να την βάλει στο στόμα του, αυτήν τη φαρμακεόρη έκφραση — όχι, δεν την άκουσα, μάλιστα μόλις και μετά βίας μπορώ να την επαναλάβω, τη διάβασα αφωνος σε ένα επίσημο κείμενο. Επρόκειτο για ένα νόμο που επιτρέπει τη δίωξη, και μάλιστα τη φυλάκιση, όσων παρέχουν κατάλυμα και βοηθούν τους ξένους που βρίσκονται σε κατάσταση η οποία κρίνεται παράνομη. Αυτό το “αδίκημα φιλοξενίας” (ακόμη διερωτώμαι ποιος τόλμησε να συνδέσει αυτές τις λέξεις) επισύρει ποινή φυλάκισης. Τι γίνεται μια χώρα, διερωτάται κανείς, τι γίνεται μια κουλτούρα, τι γίνεται μια γλώσσα, όταν εδώ μπορεί κανείς να κάνει λόγο για “αδίκημα φιλοξενίας”, όταν η φιλοξενία μπορεί να γίνει, ενώπιον του νόμου και των εκπροσώπων του, έγκλημα;» (Derrida, 2003: 130-1).

Κατά τη δεκαετία του 1990 και μέχρι το θάνατό του τον Οκτώβριο του 2004 ο Γάλλος φιλόσοφος Ζακ Ντεριντά γράφει εκτεταμένα για την ηθική της φιλοξενίας. Όπως συμβαίνει συχνά στο ύστερο

1. Το νομοσχέδιο του υπουργού Εσωτερικών της Γαλλίας, Ζαν-Λουί Ντεμπρέ (Jean-Louis Debré), σχετικά με την είσοδο και την παραμονή των ξένων και των αιτούντων άσυλο, προέβλεπε, μεταξύ άλλων, την υποχρέωση των ιδιοκτητών ενός ακινήτου να δηλώνουν την άφιξη ή την αναχώρηση οποιουδήποτε ξένου («*certificats d'hébergement*»). Η μη συμμόρφωση με αυτήν την υποχρέωση θα εκλαμβανόταν ως «αδίκημα φιλοξενίας». Τελικά, ο «νόμος Ντεμπρέ» ψηφίστηκε την 24η Απριλίου 1997 τροποποιημένος όμως ως προς τη διάταξη για τα «πιστοποιητικά παροχής καταλύματος».

ρο έργο του, βλέπουμε τον Ντεριντά να ανασύρει μια έννοια –εδώ αυτήν της φιλοξενίας– από αυτό που αποκαλεί ευρωπαϊκή ή ελληνο-ρωμαιο-αρραβαμική «κληρονομιά», για να αναφερθεί κριτικά σε συγκεκριμένα πολιτικοκοινωνικά πλαίσια. Σε αυτήν την περίπτωση είναι η αυξανόμενη εχθρότητα των ευρωπαϊκών κυβερνήσεων προς τους μετανάστες. Μέσω μιας ανάλυσης ταυτόχρονα ιστορικής, εννοιολογικής και θεματικής, ο Ντεριντά αποβλέπει στην εξαγωγή της λογικής που διέπει την έννοια της φιλοξενίας. Η λογική που κατ’ αυτόν λαμβάνει η έννοια της φιλοξενίας στη δυτική παράδοση έχει τη μορφή μιας έντασης ή μιας αντιφατικής διπλής προσταγής. Αφενός, υπάρχει ο απροϋπόθετος νόμος της απεριόριστης φιλοξενίας που μας ξητά, που μας επιτάσσει την άνευ όρων δεξιώση του άλλου, όποιος κι αν είναι αυτός, δηλαδή την παροχή φιλοξενίας στον ξένο χωρίς προϋποθέσεις, περιορισμούς ή ανταλλάγματα. Ο νόμος της απόλυτης, απροϋπόθετης, υπερβολικής φιλοξενίας, μας ξητά να πούμε «ναι» στον ερχόμενο ξένο, πριν από τον οποιοδήποτε προσδιορισμό της ταυτότητάς του, πριν από τη λήψη του οποιουδήποτε μέτρου που θα επιβάλει όρους στην άφιξη και την παραμονή του, ανεξαρτήτως του αν πρόκειται για ξένο, μετανάστη, προσκεκλημένο ή για απρόσμενο επισκέπτη. Αφετέρου, υπάρχουν οι υπό προϋποθέσεις νόμοι της φιλοξενίας (στον πληθυντικό), που, ενώ θεσπίζουν ένα δικαίωμα κι ένα καθήκον στη φιλοξενία, ταυτόχρονα θέτουν όρους και προϋποθέσεις, πολιτικές, δικαιικές ή θητικές. Αυτοί οι όροι επιτάσσουν ότι το δικαίωμα πρέπει να δίνεται με προϋποθέσεις, όπως, για παράδειγμα, ότι πρέπει να υπάρχει κάποιος περιορισμός στο δικαίωμα εισόδου και διαμονής του ξένου. Το «δικαίωμα στη φιλοξενία» υπάγει τη φιλοξενία, την υποδοχή, το καλωσόρισμα που δίνεται στον ξένο σε ένα αυστηρό και περιοριστικό πλαίσιο. Ας μην ξεχνάμε ότι η αμοιβαιότητα του χρέους που διέπει αυτήν την έννοια της φιλοξενίας συνεπάγεται ότι ο φιλοξενούμενος δεν έχει μόνο δικαιώματα αλλά έχει, επίσης, υποχρεώσεις, πράγμα που καθίσταται εμφανές, όταν, για παράδειγμα, κάποιος τον μέμφεται για κακή ή αγνώμονα συμπεριφορά. Άλλωστε, ο ξένος διασφαλίζει, από την άποψη του δικαίου, τη θέση (status) του φιλοξενούμενου ή του επισκέπτη, με το να είναι πρωτίστως και να παραμένει ένας ξένος. Παρόλα αυτά, το δικαίωμα στη φιλοξενία δεν είναι ένα απόλυτο δικαίωμα που αναγνωρίζεται ή παραχωρείται αυτοδικαίως ή απροϋπόθετα σε κάθε ερχόμενο, σε κάθε ξένο. Δεν είναι ο κάθε ξένος ευπρόσδεκτος, καλοδεχούμενος. Χωρίς το δικαίωμα στη φιλοξενία ή το δικαίωμα του ασύλου ο ξέ-

νος μπορεί να εισέλθει σε μια χώρα ή στον «οίκο» κάποιου μόνο σαν «παράσιτο», μόνο παράνομα ή λαθαραία, πράγμα για το οποίο μπορεί να συλληφθεί και να απελαθεί. Παράδειγμα ενός τέτοιου υπό προϋποθέσεις δικαιώματος στη φιλοξενία, είναι αυτό που αναγνωρίζει ο Ιμμάνουελ Καντ στο «Τρίτο οριστικό άρθρο για την αιώνια ειρήνη» (Προς την αιώνια ειρήνη, 1795), όπου ορίζει την «καθολική φιλοξενία» ως «το δικαίωμα ενός ξένου, εξ αιτίας της άφιξής του στο έδαφος ενός άλλου, να μην τυγχάνει εχθρικής μεταχείρισης από αυτόν». Ο Καντ θα θελήσει αμέσως να διευκρινίσει ότι «[δ]εν είναι ένα δικαίωμα μόνιμου επισκέπτη αυτό για το οποίο ο ξένος μπορεί να εγείρει απαίτηση» αλλά «ένα δικαίωμα επίσκεψης, ένα δικαίωμα κοινωνικής συναναστροφής που έχουν όλοι οι άνθρωποι, δυνάμει του δικαιώματος της κοινής κατοχής της επιφάνειας της γης» (Καντ, 2006: 81).² Ένα δικαίωμα διαμονής θα απαιτούσε μια ειδική συνθήκη μεταξύ κρατών, πράγμα που θα προϋπέθετε ότι ο ξένος είναι πολίτης ενός άλλου κράτους. Στην «υπό όρους» φιλοξενία του Καντ, ο Ντεριντά θα αντιτάξει την «απροϋπόθετη» ή «καθαρή» φιλοξενία, η οποία δεν αποβλέπει να προσδιορίσει την ταυτότητα του νεοεισερχόμενου, ακόμη κι αν αυτός δεν είναι πολίτης.

Για τον Ντεριντά, η απόλυτη ή απροϋπόθετη φιλοξενία προϋποθέτει μια ρήξη με τη φιλοξενία με την τρέχουσα σημασία, δηλαδή με την υπό όρους φιλοξενία, με το δικαίωμα στη φιλοξενία ή τη συνθήκη φιλοξενίας. Όπως υπογραμμίζει στο *Περί Φιλοξενίας*: «Η απόλυτη φιλοξενία απαιτεί να ανοίξω το σπίτι μου και να προσφέρω, όχι μόνο στον ξένο (εφοδιασμένο με ένα επώνυμο, με το νομικό καθεστώς του ξένου, κ.λπ.) αλλά και στον απόλυτα άγνωστο, ανώνυμο «άλλο», έναν τόπο «χωρίς να του ζητήσω αμοιβαιότητα (την ένταξή του σε μια συνθήκη)» ή χωρίς να ζητήσω να μάθω ακόμη και το όνομά του» (Ντεριντά, 2006: 33-35).

2. Παρόλο που ο περιορισμός από τον Καντ του «δικαιώματος φιλοξενίας» σε «δικαίωμα επίσκεψης» και όχι σε «δικαίωμα εγκατάστασης» αποτελεί σήμερα συνηθισμένη πρακτική των κρατών, εντούτοις δεν θα πρέπει να μας διαφένγει το ιστορικό πλαίσιο εντός του οποίου γράφει ο Καντ, το οποίο δεν είναι άλλο από αυτό της βίαιης κατάκτησης από τους Ευρωπαίους των λαών των Νέων Χωρών, και το οποίο έχει κατά νου όταν περιορίζει αυτό το δικαίωμα. Γράφει, για παράδειγμα: «Αν με τόύτο συγκρίνει κανείς την αφιλόξενη συμπεριφορά των εκλεπτυσμένων, κατά βάση εμπορικών, κρατών της ηπείρου μας, τότε η αδικία που διαπράττουν αποδεδειγμένα κατά την επίσκεψή τους σε ξένες χώρες και λαούς (η οποία γ' αυτούς ισοδυναμεί με την κατάκτηση των τελευταίων) φτάνει μέχρι τα όρια του τρόμου» (Καντ, 2006: 82-3).

Ο Ντεριντά μας υπενθυμίζει ότι, παρόλο που η φιλοξενία αρχίζει με το ερώτημα που απευθύνει ο οικοδεσπότης στον ερχόμενο («κάτι που φαίνεται πολύ ανθρώπινο κι ενίστε εκφράζει αγάπη [...] πες μου το όνομά σου, πώς πρέπει να σε αποκαλώ εγώ που σε καλώ, εγώ που έχω την επιθυμία να σε καλέσω με το όνομά σου;») (Ντεριντά, 2006: 37), εντούτοις, προκειμένου να δεξιωθούμε κάποιον ξένο, σύμφωνα με τους νόμους της υπό όρους φιλοξενίας, αρχίζουμε ρωτώντας το όνομά του, επιβάλλοντάς του κατά αυτόν τον τρόπο να δηλώσει την ταυτότητά του και να δώσει εγγυήσεις για τον εαυτό του, κάτι που μπορεί να συνοψιστεί στην εξής φράση: «Πρόσεχε, πώς θα συμπεριφερθείς, γιατί τώρα ξέρω το όνομά σου». Το να ρωτώ, όμως, να μάθω ποιος είναι ο άλλος προτού αποδεχθώ ή απορρίψω την υποχρέωσή μου να τον δεξιωθώ, σημαίνει, σύμφωνα με τον Ντεριντά, να καθιστώ την ηθική μου υποχρέωση εξαρτώμενη από εμένα και τη γνώση που εγώ έχω για τον άλλο. Η φιλοξενία, εντούτοις, για να είναι «πραγματική» φιλοξενία, δεν πρέπει να κάνει διακρίσεις, πρέπει να υποδέχεται τον οποιοδήποτε, πράγμα που σημαίνει ότι έτσι διακινδυνεύει πάντα να ανοίγει την πόρτα στην ίδια της την κατάλυση, εφόσον ο ερχόμενος άλλος μπορεί ακόμη και να καταστρέψει τον οίκο που θα τον δεξιωθεί. Για τον Ντεριντά, η «καθαρή» φιλοξενία είναι ένα δύσκο, επειδή δεν μπορούμε να καθορίσουμε ποιος θα είναι ο φιλοξενούμενός μας ή πώς θα συμπεριφερθεί ως φιλοξενούμενος.

Αν και αυτά τα δύο καθεστώτα νόμου, τον νόμου της απροϋπόθετης φιλοξενίας και των νόμων της υπό όρους φιλοξενίας είναι «ετερογενή», αντιφατικά και δεν ανάγονται το ένα στο άλλο, εντούτοις ανακαλούν το ένα το άλλο. Αυτό διότι, αφενός, οι υπό προϋπόθεση νόμοι της φιλοξενίας θα έπαυαν να είναι νόμοι της φιλοξενίας, αν δεν καθοδηγούνταν από το νόμο της απροϋπόθετης φιλοξενίας, «αν δεν εμπνέονταν από αυτόν, αν δεν προσέβλεπαν σ' αυτόν, αν μάλιστα δεν τον απαιτούσαν». Για τον Ντεριντά, η ηθική και πολιτική δράση χρειάζεται να σχετίζεται με μια στιγμή απροϋπόθετης ή άπειρης ευθύνης, προκειμένου να μην αναχθεί στις απαιτήσεις της στιγμής, δηλαδή πρέπει να βασίζεται σε μια στιγμή καθολικότητας που υπερβαίνει τις πραγματιστικές απαιτήσεις του συγκεκριμένου πλαισίου. Συνεπώς, οι νόμοι της φιλοξενίας χρειάζονται το νόμο της απόλυτης φιλοξενίας για να τους θέτει και να τους διατηρεί σε μια ακατάπαυστη προοδευτική κίνηση, να τους βελτιώνει.

Αφετέρου, χωρίς τους υπό προϋπόθεση νόμους ενός δικαιώματος κι ενός καθήκοντος στη φιλοξενία, ο νόμος της απροϋπόθετης

φιλοξενίας θα κινδύνευε να παραμείνει αφηρημένος, αναποτελεσματικός, ευσεβής πόθος, ουτοπία. Για να μπορέσει να μετατραπεί από δέον-είναι σε είναι, ο νόμος της απροϋπόθετης φιλοξενίας πρέπει να γίνει ενύπαρκτος, αποτελεσματικός, συγκεκριμένος, καθορισμένος. Ως εκ τούτου, χρειάζεται τους νόμους, οι οποίοι εντούτοις, μέσω του προσδιορισμού ορίων, εξουσιών, δικαιωμάτων και καθηκόντων, τον παραβιάζουν, τον απειλούν, τον διαφθείρουν ή τον «διαστρέφουν».

Για τον Ντεριντά, η διαστρεψιμότητα (*pervertibilité*) του νόμου της φιλοξενίας απορρέει από τη σταθερή συνεργία μεταξύ της παραδοσιακής φιλοξενίας, φιλοξενίας με την τρέχουσα σημασία, και της δύναμης-εξουσίας (*rouvoir*) αυτού που φιλοξενεί. Δεν υπάρχει φιλοξενία –με την ικλασική σημασία του όρου– χωρίς την κυριαρχία αυτού που δεξιώνεται πάνω στο σπίτι του, πάνω σε αυτό που θεωρεί «χώρα του». Ως εκ τούτου, υπάρχει ένας ουσιώδης «αυτοπεριορισμός» ενσωματωμένος στην ιδέα της φιλοξενίας που διατηρεί την απόσταση ανάμεσα σε αυτό που ανήκει στον οικοδεσπότη και τον ένον, ανάμεσα στη δύναμη-εξουσία του οικοδεσπότη να παραμένει κύριος του οίκου του και της πρόσκλησης του άλλου σε αυτό.

Όπως παρατηρεί ο John Caputo στο *Deconstruction in a Nutshell*:

«όταν ο οικοδεσπότης λέει στον φιλοξενούμενο, “σα στο σπίτι σου!”, αυτό [...] σημαίνει: παρακαλώ νιώσε σα στο σπίτι σου, πράξε σα στο σπίτι σου, αλλά, να θυμάσαι, αυτό δεν είναι αλήθεια, αυτό δεν είναι το δικό σου σπίτι, αλλά το δικό μου, και αναμένεται από εσένα να σεβαστείς την ιδιοκτησία μου» (Caputo, 1997: 111).

Η κατοχή ή κυριότητα ενός χώρου, είτε πρόκειται για ένα σπίτι είτε για μια χώρα, αποτελεί το εκ των ων ουκάνευ της φιλοξενίας. Θα έλεγε κανείς ότι υπάρχουν μόνον ελάχιστα ψήγματα φιλοξενίας έως και καθόλου φιλοξενία στο να προσκαλεί κάποιος μια μεγάλη παρέα φιλοξενουμένων σε ένα δημόσιο χώρο, π.χ. σε μια παραλία. Εν τούτοις, ενώ η κατοχή ή κυριότητα ενός χώρου αποτελεί βασικό όρο δυνατότητας της φιλοξενίας, ταυτόχρονα περιορίζει τη φιλοξενία. Κάθε φορά που λέω στον άλλον «έλα, κόπιασε!» δεν κάνω τίποτ’ άλλο από το να επιβεβαιώνω τη δύναμη-εξουσία μου πάνω στον φιλοξενούμενό μου, πράγμα που απορρέει από την κατοχή ή την κυριότητα του χώρου του οποίου προσκαλώ τον άλλο να διαβεί την πόρτα. Η δυνατότητα της φιλοξενίας εδράζεται σε μια ασύμμετρη, άνιση σχέση ανάμεσα στον οικοδεσπότη και τον φιλοξενούμε-

νο: ο πρώτος είναι ο κύριος του οίκου του, ενώ ο δεύτερος προσέρχεται σε αυτόν απλώς με την ιδιότητα του επισκέπτη.

Επομένως, η φιλοξενία αρχίζει με μια προϋπόθεση, που είναι η κυριότητα ενός οίκου εκ μέρους του οικοδεσπότη (όπως, άλλωστε, μαρτυρεί και η λέξη «οικοδεσπότης»). Αυτή είναι μια «προϋπόθεση» που, σύμφωνα με τον Ντεριντά, βαρύνει την υπό όρους φιλοξενία. Η δική μας αντίρρηση είναι ότι όχι μόνο η υπό όρους φιλοξενία αλλά η φιλοξενία εν γένει δεν μπορεί ποτέ να είναι απροϋπόθετη, ακριβώς γιατί προϋποθέτει την κατοχή ή την κυριότητα ενός οίκου από την πλευρά του οικοδεσπότη. Η ιδέα της απροϋπόθετης φιλοξενίας, η οποία από την ίδια τη φύση της αποκλείει κάθε προϋπόθεση, δεν είναι μόνο «αδύνατη» (όπως θα δούμε να υποστηρίζει ο ίδιος ο Ντεριντά) αλλά είναι και άτοπη, άσκεπτη, εφόσον δεν μπορούμε να σκεφτούμε μια φιλοξενία η οποία να μην προϋποθέτει την κατοχή ή την κυριότητα ενός οίκου, δηλαδή την ύπαρξη ενός οικοδεσπότη με όλη εκείνη τη δύναμη που τον περιβάλλει και τον καθιστά ικανό να φιλοξενεί.

Αλλά ας επιστρέψουμε στον Ντεριντά και στη σχέση φιλοξενίας και δύναμης-εξουσίας. Επειδή δεν υπάρχει, επίσης, φιλοξενία χωρίς χρονικούς περιορισμούς (δεν μπορεί, για παράδειγμα, να επισκεφθεί κάποιος ως φιλοξενούμενος το σπίτι κάποιου άλλου και να εγκατασταθεί εκεί για πάντα), όπως δεν υπάρχει φιλοξενία χωρίς αριθμητικούς περιορισμούς (δεν μπορεί, για παράδειγμα, κάποιος να είναι προσκεκλημένος σε ένα σπίτι και να φέρει μαζί του όλους τους συγγενείς και όλους τους φίλους του), ο οικοδεσπότης ασκεί την κυριαρχία του με το να επιλέγει, να φιλτράρει, να διαλέγει τους καλεσμένους του, τους επισκέπτες του ή τους φιλοξενούμενούς του, εκείνους στους οποίους αποφασίζει να προσφέρει το δικαίωμα επίσκεψης ή φιλοξενίας, αλλά και με το να ορίζει το διάστημα για το οποίο μπορούν να παραμείνουν.

Συνεπώς, υπάρχει πάντα κάποια μορφή εχθρότητας, έστω και ελάχιστης, σε κάθε πράξη φιλοξενίας, δηλαδή η φιλοξενία φέρει πάντα εντός της το αντίθετό της, με αποτέλεσμα να αποτελεί μια ορισμένη «φιλοεχθροξενία» («hostipitalité»), πράγμα που αντανακλάται, άλλωστε, και στην ετυμολογία της. Η γαλλική και η αγγλική λέξη για τη «φιλοξενία» είναι «hospitalité» και «hospitality» αντίστοιχα ενώ και οι δύο προέρχονται από τη λατινική λέξη *hospes*, που σχηματίζεται από το *hostis*, που αρχικά σήμαινε τον «ξένο» και στη συνέχεια έλαβε την έννοια του εχθρού ή του «εχθρικού» ξένου (*hostilis*), και τη λέξη *pots* (potis,

potes, potentia), το να έχει κάποιος δύναμη.³ Συνεπώς, ο αποκλεισμός, η αδικία, μια ορισμένη βία, και δη μια ορισμένη «επιορκία» απέναντι στον απόλυτο νόμο της φιλοξενίας αρχίζει αμέσως, από το κατώφλι του δικαιώματος στη φιλοξενία. Παρόλα αυτά, ο Ντεριντά υπογραμμίζει ότι χωρίς την ύπαρξη ενός οικείου χώρου, ο οποίος από τη φύση του θέτει όρια στη φιλοξενία, ενώ κάποιες φορές δίνει την εικόνα μιας εγωιστικής κι εξαντλητικής κλειστότητας ή απομόνωσης δεν υπάρχει, στην πραγματικότητα, πύλη φιλοξενίας, δηλαδή δεν υπάρχει δικαιώμα και χρέος φιλοξενίας. Εδώ θα πρέπει να είμαστε προσεκτικοί γιατί είναι πολύ εύκολο, διαβάζοντας το έργο του Ντεριντά, να οδηγηθούμε στο συμπέρασμα ότι η αποδόμηση των εννοιακών διχοτομιών καθιστά κάθε μορφή συνόρων ή ορίων εξ ολοκλήρου αμφισβητήσιμη. Η ολοκληρωτική εξάλειψη των ορίων θα εξάλειφε το κατώφλι διαμέσου του οποίου η συσχέτιση με τον άλλο καθίσταται δυνατή, όπως και κάθε έννοια ευθύνης προς τον άλλο που απορρέει από μια τέτοια συσχέτιση. Για τον Ντεριντά, η δυνατότητα της υπεύθυνης πράξης εδράζεται στη διαπερατότητα, τη διέλευση των ορίων, αλλά όχι στην εξάλειψή τους. Δεν είναι παρά το κάλεσμα του άλλου που έρχεται απέξω και που ζητά να διαβεί την πόρτα του οίκου μας –μια πόρτα, η οποία συγκροτεί το όριο ανάμεσα στο μέσα και το έξω και της οποίας το άνοιγμα υπόκειται στη δύναμη-εξουσία μας– που μας τοποθετεί σε μια θέση ευθύνης. Συνεπώς, για τον Ντεριντά, το κατώφλι, η πόρτα του οίκου, είναι η σκηνή στην οποία λαμβάνει χώρα το «δράμα» της ανταπόκρισης στο κάλεσμα του άλλου, της φιλοξενίας και της ευθύνης.

Μέσα σε αυτό το πνεύμα, ο Ντεριντά αναφέρεται στην «παρείσδυση» του «ελεγχόμενου ιδιοκτησιακού και περιοροθετημένου» χώρου του σπιτιού από τις συνεχώς αναπτυσσόμενες τεχνολογίες, αλλά και από τη «μοιραία διαστροφή» της κρατικής βίας ή του δικαίου, που έχει ως αποτέλεσμα την «εξάλειψη του ορίου μεταξύ του ιδιωτικού και του δημοσίου, του μυστικού και του φαινομενικού, του σπιτιού (που καθιστά δυνατή τη φιλοξενία) και της παραβίασης ή της αδυνατότητας του σπιτιού». Αυτή η «παρείσδυση» έχει ως αποτέλεσμα να «απαγορεύει τη φιλοξενία, το δικαιώμα στη φιλοξενία» (Ντεριντά, 2006: 83).

Ως εκ τούτου, η επιθυμία του οικείου χώρου, η οποία, σύμφωνα με τον Ντεριντά, «δεν συνδέεται κατ' ανάγκη με αυτά τα σχήματα και

3. Ο Ντεριντά ακολουθεί την ετυμολογία που δίνει ο Emil Benveniste, στο *Le vocabulaire des institutions indo-européennes I*, 1969, Παρίσι, Minuit, 1969, κεφ. 7, «L'hospitalité».

τα συνθήματα που λέγονται εθνικισμός, συντηρητισμός» (Ντεριντά, 1998: 103), δεν είναι, τελικά, αρνητική, αφού συνιστά όρο δυνατότητας της φιλοξενίας, αλλά και συνάμα όρο αδυνατότητάς της στην απόλυτη, απροϋπόθετη μορφή της. Αυτό που απαιτείται, συνεπώς, είναι μια συνεχής, αδιάλειπτη «διαπραγμάτευση», ένας «συμβιβασμός», μια «συναλλαγή», που είναι, όμως, προς επινόηση ανάμεσα, αφενός, στην επιθυμία κατοχής και διατήρησης αυτού που καλούμε σπίτι μας ή χώρα μας, αφετέρου, στην άρση της δύναμης-εξουσίας μας επάνω τους. Όπως γράφει ο Ντεριντά στα *Υπερηχογραφήματα της τηλεόρασης* (1996):

«Απαιτείται μια συναλλαγή, στο όνομα του δυσμεταχείριστου, στο όνομα του απροϋπόθετου, στο όνομα αυτού που δεν ανέχεται τη συναλλαγή, και αυτή είναι η δυσκολία. Η δυσκολία της σκέψης ως δυσκολία “πολιτική”» (Ντεριντά, 1998: 103).

Σύμφωνα με τον Ντεριντά, η ασυμμετοία μεταξύ της απροϋπόθετης και της υπό όρους φιλοξενίας διατηρεί τη φιλοξενία ως ένα διαρκές διακύβευμα, αφού κάθε συγκεκριμένο συμβάν δεξιώσης του άλλου δεν μπορεί παρά να υπολείπεται των απαιτήσεων του απροϋπόθετου νόμου της απεριόριστης φιλοξενίας. Όποια απόφαση κι αν πάρουμε σχετικά με τον ερχομό και την άφιξη του ξένου, η άπειρη υποχρέωση να καλωσορίσουμε τον άλλο, όποιος κι αν είναι αυτός, θα υπάρχει πάντα, και θα υπερβαίνει όλους τους φαινομενικά δικαιολογημένους περιορισμούς και τις προϋποθέσεις που θέτουμε στην άφιξή του και την παραμονή του. Η υπεύθυνη πολιτική δράση και απόφαση συνίσταται στην αναγκαιότητα μας αδιάλειπτης «διαπραγμάτευσης» ανάμεσα στο νόμο της απροϋπόθετης φιλοξενίας που υπερβαίνει το δίκαιο, το καθήκον ή ακόμη και την πολιτική κι επιτάσσει να υποδεχτούμε τον ερχόμενο άλλον πέρα από όρους και προϋποθέσεις, και στους νόμους της φιλοξενίας, οι οποίοι μέσω του προσδιορισμού ορίων, εξουσιών, δικαιωμάτων και καθηκόντων, αψηφούν, καταστρατηγούν, μολύνουν το νόμο της απροϋπόθετης φιλοξενίας.

Για τον Ντεριντά δεν υπάρχουν κανόνες βάσει των οποίων θα μπορούσε να αποφασίζει κάποιος κάθε φορά για το τι επιτάσσει η συγκυρία να πράξει χωρίς να πάψει να είναι φιλόξενος. Άλλωστε, οι κανόνες και οι γνώμονες, οι οποίοι έτσι κι αλλιώς ανήκουν αποκλειστικά στην περιοχή του «υπό όρους», θα μας εγκλώβιζαν διαπαντός στο ήδη υπάρχον. Η απόφαση της φιλοξενίας μού ζητά κάθε φορά

να εφευρίσκω το δικό μου κανόνα. Προϋπόθεση κάθε ηθικής ευθύνης, σύμφωνα με τον Ντεριντά, είναι η συμπεριφορά κάποιου να μην υπαγορεύεται, προγραμματίζεται ή κανονίζεται από τίποτα που να της χρησιμεύει ως κανόνας που εφαρμόζεται μηχανικά. Διαφορετικά, μπορεί κάποιος να φαίνεται φιλόξενος, αλλά δεν έχει αποφασίσει γι' αυτό. Διότι, όπως υπογραμμίζει ο Ντεριντά στο «*Responsabilité et hospitalité*»: «Μόνο στο μέτρο που κάποιος εκκινεί από το τίποτα», δηλαδή, από κανέναν προηγούμενο κανόνα, «το εφευρετικό ή ποιητικό συμβάν της φιλοξενίας έχει κάποια πιθανότητα να συμβεί» (Derrida, 1999:112). Προκειμένου να υπάρξει «πραγματικό» συμβάν φιλοξενίας, χρειάζεται να προσπαθήσουμε να καταστήσουμε αυτό που μας φαίνεται «αδύνατο» –δηλαδή την απροϋπόθετη φιλοξενίαδυνατό. Γράφει ο Ντεριντά στο «*Comme si c'était possible, "within such limits"...*»:

«Όταν το αδύνατον γίνεται δυνατόν, το συμβάν λαμβάνει χώρα (δυνατότητα του αδυνάτου). Μάλιστα, εδώ ακριβώς βρίσκεται, αδιαμφισβήτητα, η παράδοξη μορφή του συμβάντος: αν ένα συμβάν είναι μόνο δυνατόν, με την κλασική σημασία του όρου, αν εγγράφεται στους όρους δυνατότητας, αν προκαλεί μόνο την επεξήγηση, την εκκάλυψη, την αποκάλυψη, την επιτέλεση του πράγματος που ήταν ήδη δυνατόν, τότε δεν είναι πια συμβάν. Για να λάβει χώρα ένα συμβάν, για να είναι δυνατόν, πρέπει να είναι, ως συμβάν, ως επινόηση, η έλευση του αδυνάτου. Ιδού το πενιχρό προφανές, ένα προφανές που δεν είναι τίποτε λιγότερο από προφανές. Αυτό ακριβώς το προφανές ποτέ δεν έπαυσε να με οδηγεί ανάμεσα στο δυνατόν και το αδύνατον. Αυτό ακριβώς το προφανές με έχει ωθήσει τόσο συχνά να μιλώ περί του όρου αδυνατότητας» (Derrida, 2001: 307).

Μέχρι στιγμής επιχειρήσαμε να δώσουμε μια ευμενή παρουσίαση της κατανόησης της φιλοξενίας από τον Ντεριντά. Στη συνέχεια θα θέλαμε να εστιάσουμε σε ορισμένα προβλήματα που θεωρούμε ότι υφίστανται με αυτήν την κατανόηση. Ένα πρόβλημα (ή για κάποιους άλλους «πλεονέκτημα») με την «υπερβολική» ηθική της φιλοξενίας του Ντεριντά είναι ότι μας αφήνει σε μια διαρκή κατάσταση «ένοχης συνείδησης» ή «ενοχής». Ο «απόλυτος», «υπερβολικός» νόμος της φιλοξενίας καθιστά κάποιον ανίκανο να είναι κάποτε αρκετά φιλόξενος καθιστώντας τον, ως εκ τούτου, πάντα ένοχο λόγω αυτής της ανεπάρκειας της φιλοξενίας του. Αλλά είναι, επίσης, ένοχος για το ότι η φιλοξενία που παρέχει μπορεί να καταστεί μέσο επιβεβαίωσης

της κυριαρχίας του ή τρόπος θετικής αναγνώρισής του από τους άλλους, εφόσον «κάποιος πάντα παίρνει δίνοντας». Επομένως, οφείλει κάποιος να ζητά, a priori, συγχώρεση για το πάντα «ελλιπές» δώρο της φιλοξενίας που προσφέρει, όπως οφείλει να ζητά συγχώρεση για την κυριαρχία ή την επιθυμία κυριαρχίας του μέσω του δώρου της φιλοξενίας. Σαν αποτέλεσμα, βλέπουμε ότι μια τέτοια ηθική όχι μόνο διατρέχεται από ένα καντιανισμό που βλέπει το ηθικό ως καθαρότητα της βιούλησης, αλλά μας αφήνει διαρκώς με ένα αίσθημα ενοχής. Όπως ο Ντεριντά δηλώνει στο «On Forgiveness: A Roundtable Discussion with Jacques Derrida»: «...δεν μπορείτε να με αποτρέψετε από το να έχω ένοχη συνείδηση, και αυτό είναι το κύριο κίνητρο της ηθικής μου και της πολιτικής μου» (Caputo et al, 2001:69). Εντούτοις, δεν γνωρίζουμε αν η ορθή απόκριση σε μια ηθική της «ήσυχης συνείδησης», σε μια ηθική που θέτει ευκρινή όρια στην ευθύνη μας έτσι ώστε να μας επιτρέπεται να κοιμόμαστε ήσυχα τα βράδια και να ζούμε έχοντας καθαρή συνείδηση, συνίσταται στο να την υποκαταστήσουμε με μια ηθική άπειρης ευθύνης, η οποία μας αφήνει πάντα σε μια κατάσταση «ένοχης συνείδησης». Είναι αλήθεια ότι δεν υπάρχουν a priori όρια στην ευθύνη μας. Παρόλα αυτά, υπάρχουν όρια (για παράδειγμα, δεν μπορώ να ταίσω όλα τα πεινασμένα παιδιά του κόσμου). Δεν είμαι μια θεϊκή οντότητα, αλλά ένας θηντός που έχει ενσυναίσθηση της ευθραυστότητας κάθε έννοιας σχετικά με το ποιες ακριβώς είναι οι ευθύνες του. Αλλά έχω εξίσου ενσυναίσθηση ότι η κάθε μου ανταπόκριση στις ανάγκες των άλλων δεν παύει να καθορίζεται από την περατότητά μου και από την τρέχουσα κατάστασή μου, όπως επίσης ότι έχω τις δικές μου ανάγκες και περιορισμούς. Η έκθεσή μου στις ανάγκες των άλλων δεν αποτελεί μια τεράστια, υπερβολική υποχρέωση, αλλά μάλλον μια πολυσύνθετη ανοιχτότητα σε αιτήματα ή εκκλήσεις, που απαιτούν όχι μόνο αναγνώριση των υποχρεώσεών μου αλλά, επίσης, εξέταση, διαπραγμάτευση, ερμηνεία καθώς και αναγνώριση τόσο των ευκαιριών όσων και των περιορισμών για ανταπόκριση. Συνεπώς, το γεγονός ότι δεν υπάρχουν a priori όρια στην ευθύνη μου δεν σημαίνει αναγκαστικά ότι η ευθύνη μου είναι άπειρη και ότι, ως αποτέλεσμα, πρέπει να αισθάνομαι διαρκώς «ένοχος» ή να έχω «κακή συνείδηση». Επιπλέον, μια τέτοια «υπερβολική» ηθική μάλλον καταλήγει να λέει ότι ποτέ κανείς δεν κάνει τίποτα το ηθικό.

Επίσης, αυτό που φαίνεται να παραβλέπει ο Ντεριντά είναι ότι, όσο περισσότερο καθίσταται «απόλυτη» ή «υπερβολική» η ηθική της

φιλοξενίας, τόσο περισσότερο μη ηθική γίνεται. Με το να επιτάσσει το αποϋπόθετο καλωσόρισμα του ξένου πέρα από κάθε διάκριση, η καθαρότητα απόλυτη φιλοξενία μπορεί να οδηγήσει όχι μόνο στην εξάλειψη την καταστροφή του οίκου αλλά ακόμα και στο θάνατο του οικοδεσπότη καθώς και των άλλων που μοιράζονται τον ίδιο οίκο μαζί του,⁴ εφόσον ο ερχόμενος άλλος μπορεί να είναι ένας δολοφόνος ή ένας εισβολέας. Αυτό είναι ένα ενδεχόμενο που αναγνωρίζει ο ίδιος ο Ντεριντά, αλλά που θεωρεί ως κάτι αναπόφευκτο και σίγουρα όχι αρκετό για να τον καταστήσει καχύποπτο απέναντι στην ιδέα της αποϋπόθετης φιλοξενίας που προκρίνει. Υποστηρίζει λοιπόν στο «Hospitality, justice and responsibility»:

«Εάν, εντούτοις, υπάρχει καθαρό φιλοξενία ή καθαρό δώρο, οφείλει να συνίσταται σε αυτό το άνοιγμα χωρίς ορίζοντα, χωρίς ορίζοντα προσδοκίας, ένα άνοιγμα στο νεοφερμένο όποιος κι αν είναι [...] Για να μπορέσει η απεριόριστη φιλοξενία να λάβει χώρα, πρέπει να αποδεχτείτε τον κίνδυνο να έρθει ο άλλος και να καταστρέψει τον χώρο [place], ξεκινώντας μια επανάσταση, κλέβοντας τα πάντα, ή δολοφονώντας τους πάντες. Αυτός είναι ο κίνδυνος της καθαρής φιλοξενίας» (Derrida, 2001: 70-1).

Εντούτοις, εάν «για να μπορέσει η απεριόριστη φιλοξενία να λάβει χώρα πρέπει να αποδεχτούμε τον κίνδυνο να έρθει ο άλλος και να καταστρέψει τα πάντα ή να δολοφονήσει τους πάντες», τότε ίσως χρειάζεται να αναρωτηθούμε εάν μια τέτοια (υπερ)ηθική της φιλοξενίας είναι πραγματικά ηθική!

Επιπλέον, το να μην προβαίνει κάποιος σε κανένα διαχωρισμό ή διάκριση ανάμεσα σε αυτό που καλωσορίζει και αυτό που δεν καλωσορίζει, αυτό που βρίσκει αποδεκτό κι αυτό που βρίσκει απαραδεκτό, όχι μόνο σημαίνει ότι έχει ενδώσει χωρίς επιφυλάξεις σε οτιδήποτε του αντιτάσσεται βίαια και μπορεί να εξαφανίσει όλα αυτά που είναι δικά του, συμπεριλαμβανομένης της δυνατότητάς του να παρέχει φιλοξενία, αλλά ότι έχει επίσης αποποιηθεί ολοσχερώς κάθε δυνατότητα να καθίσταται υπεύθυνος, ως αποτέλεσμα των αποφάσεων που λαμβάνει, και να προβαίνει σε κρίσεις ή σε κριτικό στοχασμό.

Φυσικά, δεν είναι πάντα εύκολο να πούμε εκ των προτέρων ποιος είναι ο καλός και ποιος ο κακός νεοεισερχόμενος, κάτι που περι-

4. Άλλωστε, ο οικοδεσπότης δεν έχει ευθύνη μόνο για τον ερχόμενο άλλο αλλά και για εκείνους τους άλλους με τους οποίους μοιράζεται τον οίκο του.

πλέκει αρκετά την προτροπή του Richard Kearny ότι είναι «ανάγκη να διακρίνουμε όχι μόνο νομικά, αλλά και ηθικά ανάμεσα στους καλούς και τους κακούς επήλυδες [aliens]» (Kearny, 2006: 138). Ας θυμηθούμε τον Σωκράτη στο πρώτο βιβλίο της *Πολιτείας*, όπου αντιτάσσεται στο επιχείρημα του Πολέμαρχου ότι δικαιοσύνη είναι να αφελείς τους φίλους σου και να βλάπτεις τους εχθρούς (334b) λέγοντας: «Άραγε οι άνθρωποι δεν λαθεύονται σε τούτο, έτσι ώστε πολλούς να τους νομίζουν καλούς ενώ δεν είναι και πολλούς το αντίθετο;» (334c). Δεν θα υπήρχε ανάγκη για απόφαση αν ήταν σαφές τι οφείλουμε να πράξουμε, ποιο είναι το καλό και ποιο το κακό ή ποιος είναι ο καλόβουλος και ποιος ο κακόβουλος ξένος, ποιος ο άγιος και ποιος ο κακούργος. Κάθε απόφαση στοιχειώνεται από μια σκιά αμφιβολίας, από ένα ρίσκο. Με αυτή την έννοια, δεν θα μπορούσαμε να πούμε ότι η ξενοφοβία είναι, μεταξύ άλλων πραγμάτων, η αστόχαστη αλλά επικίνδυνη προσπάθεια εξάλειψης κάθε αγωνίας, κάθε ρίσκου από την απόφαση;

Εντούτοις, εάν η ηθική αφορά την ευθύνη, η ηθική της απροϋπόθετης φιλοξενίας δεν μας αποκλείει από το να πάρουμε την οποιαδήποτε απόφαση, και κατ' επέκταση την οποιαδήποτε ευθύνη για τις αποφάσεις που παίρνουμε; Διότι η απροϋπόθετη φιλοξενία απαιτεί να μην αντιδρώ με έναν αρνητικό ή προστατευτικό τρόπο αλλά αυτόματα πρέπει να καλωσορίζω τους πάντες και τα πάντα. Ως αποτέλεσμα, μια ηθική της απροϋπόθετης φιλοξενίας θα απέκλειε κάθε μορφή απόφασης και θα ισοδυναμούσε με μια απόλυτη αδιαφορία μπροστά σε αυτό που συμβαίνει.

Ας δούμε με έναν πιο κριτικό τρόπο τώρα τη διάκριση στην οποία προβαίνει ο Ντεριντά μεταξύ απροϋπόθετης και υπό όρους φιλοξενίας. Ακόμα κι αν λέει ότι οι δύο αυτές έννοιες της φιλοξενίας είναι «αδιαχώριστες», δεν αποφεύγει –πριν δηλώσει το αδιαχώριστό τους– να τις διαχωρίσει σε δύο απολύτως διακριτές δυνατότητες. Ως εκ τούτου, ο φιλόσοφος, που έχει ταυτίσει τον εαυτό του με την αποκάλυψη και την αποδόμηση της ιεραρχικής δυαδικής αντιθετικής λογικής της δυτικής μεταφυσικής, φαίνεται να εγκαθιστά μια δυαδική αντίθεση από μόνος του, αντίθεση άλλωστε που αναπαράγει την κλασική ιεραρχική δυαδική αντίθεση μεταξύ εμπειρικού και υπερβατολογικού. Διότι πριν διακηρύξει ότι μεταξύ την απροϋπόθετης και της υπό όρους φιλοξενίας «υπάρχει διάκριση, οιζική ετερογένεια, αλλά επίσης αδυνατότητα διαχωρισμού» (Ντεριντά, 2006: 185) ο Ντεριντά έχει ήδη διαχωρίσει τη φιλοξενία σε αυτές τις δύο αντι-

τιθέμενες δυνατότητες, όπου η πρώτη ταυτίζεται με την «καθαρότητα» («καθαρή φιλοξενία»), την «αλήθεια» («αληθινή φιλοξενία») και το «απόλυτο» («απόλυτη φιλοξενία»), ενώ η δεύτερη ταυτίζεται με όλα εκείνα τα στοιχεία που απειλούν ή μολύνουν την «καθαρότητα» της πρώτης. Επιπλέον, όσο αναγκαία ή αναπόφευκτη κι αν θεωρεί ο Ντεριντά την ανάμειξη των δύο, είναι εμφανής η προτεραιότητα που αποδίδεται στην πρώτη, την «απροϋπόθετη» φιλοξενία, εφόσον είναι αυτή η οποία θα πρέπει να καθοδηγεί κάθε πράξη φιλοξενίας, ενώ η δεύτερη υποβιβάζεται στο επίπεδο της απλής αναγκαιότητας.

Μια επιπλέον ένσταση που θα θέλαμε να εγείρουμε αφορά την ισοπεδωτική και ομοιογενοποιητική γλώσσα που χρησιμοποιεί ο Ντεριντά όταν αναφέρεται στην υπό όρους φιλοξενία. Αποψή μας είναι ότι η μεγάλη συνεισφορά του Ντεριντά στα όσα λέει για τη φιλοξενία βρίσκεται στην κατάδειξη της ύπαρξης μιας ορισμένης εχθρότητας σε κάθε πράξη φιλοξενίας. Παρόλα αυτά, η ολοσχερής αναγωγή της υπό όρους φιλοξενίας σε μια αδιαφοροποίητη οικονομία εχθρότητας και κυριαρχίας αποτυγχάνει να αναγνωρίσει το τεράστιο εύρος μορφών που έχει λάβει ή μπορεί να λάβει η φιλοξενία μέσα στην ιστορία, κινούμενη από την υπερβολή μέχρι τον ακραίο υπολογισμό και την ανεξέλεγκτη εχθρότητα απέναντι σε ορισμένες «κατηγορίες» ξένων. Το να «στοιβάζει» κάποιος όλα αυτά που εκλαμβάνει ως εμπειρικές εκφάνσεις της φιλοξενίας σε μια ενιαία έννοια, αυτήν της υπό όρους φιλοξενίας, για να της αντιπαραθέσει στη συνέχεια την έννοια της «απροϋπόθετης» φιλοξενίας, αδικεί τη μεγάλη ποικιλομορφία και τις λεπτές διαφορές μεταξύ των διαφορετικών εκφάνσεων της κατ' ανάγκην υπό όρους φιλοξενίας. Διότι, αυτό που τελικά διαφοροποιεί μια πράξη φιλοξενίας από μια άλλη είναι το κατά πόσο φιλικοί ή εχθρικοί είμαστε απέναντι του, και λιγότερο το κατά πόσο αυτή υπακούει σε ένα αφηρημένο ιδεώδες φιλοξενίας.

Και κάτι ακόμη. Είναι πραγματικά παραδόξο να βλέπουμε τον Ντεριντά να μιλά για «καθαρή» φιλοξενία, «πραγματική» ή «αληθινή» φιλοξενία, όταν είναι ο κατεξοχήν φιλόσοφος που έχει θέσει υπό αμφισβήτηση τις έννοιες της «καθαρότητας» ή της «αλήθειας». Για τον Ντεριντά, έννοιες όπως ουσία, αλήθεια, καθαρότητα, συνδέονται και θεμελιώνονται στην αντίληψη μιας άμεσης παρουσίας (αυτό που αποκαλεί, ακολουθώντας τον Χάιντεγκερ, «μεταφυσική της παρουσίας»). Μέσω των αποδομητικών αναγνώσεων που ανέλαβε στις δεκαετίες του 1960 και 1970, επιχείρησε να δείξει ότι η απουσία και η διαφορά δεν είναι απλώς παρεκκλίσεις από την πα-

ρουσία και την ταυτότητα αλλά όροι δυνατότητάς τους (όπως επίσης όροι αδυνατότητας μιας απόλυτης παρουσίας ή ταυτότητας). Αυτό αποκυριατάλλονται στη σκέψη του της *différance*, η οποία σημαίνει συνάμα διαφορά και αναβολή.⁵

Στο «Signature Éénement, Contexte», ο Ντεριντά επιτίθεται στην ιδέα της «καθαρότητας» ισχυριζόμενος ότι υπάρχει μια «γενική επαναληψιμότητα [itérabilité] που διαρρηγγύει την υποτιθέμενη αυστηρή καθαρότητα κάθε συμβάντος λόγουν ή κάθε ομιλιακού ενεργήματος» (Derrida, 1990: 45). Ο ισχυρισμός του είναι ότι, ενώ δεν μπορεί να υπάρξει ταυτότητα χωρίς επανάληψη, αυτή η ίδια η επανάληψη θέτει υπό αμφισβήτηση την καθαρότητα της ταυτότητας που προάγει, εφόσον δεν μπορεί να υπάρξει επανάληψη χωρίς διαφορά.

Από αυτά που έχουν ειπωθεί, ο Ντεριντά θα έπρεπε να είχε συναγάγει την αδυνατότητα της ύπαρξης μιας «καθαρής» έννοιας φιλοξενίας· ότι η έννοια της φιλοξενίας, όπως η έννοια της παρουσίας, είναι προσβεβλημένη από την αρχή από μια ουσιώδη διάρρηξη, διαφορά, νόθευση ή παρέκκλιση. Με αυτήν την έννοια, η «μη καθαρότητα», υπό τη μορφή όρων και προϋποθέσεων, δεν αποτελεί «συμπλήρωμα» («supplement») το οποίο έρχεται έξωθεν να προστεθεί σε μια αρχική, αμόλυντη, καθαρή φιλοξενία. Όπως ο Ντεριντά έχει δείξει στην αποδόμηση του Ρουσώ, το συμπλήρωμα βρίσκεται στην καταγωγή, καθιστώντας την ιδέα της καταγωγής άτοπη. Η «μη καθαρότητα» είναι ήδη πάντα εγγεγραμμένη σε κάθε πράξη φιλοξενίας ως όρος δυνατότητας και αδυνατότητάς της (η φιλοξενία ως αδύνατη υπό μια καθαρή, απόλυτη, απροϋπόθετη μορφή). Ως αποτέλεσμα, ο Ντεριντά ορθά συμπεριφέρει ότι κάθε πράξη φιλοξενίας διέπεται από το αντίθετό της, δηλαδή, μια ορισμένη εχθρότητα (πράγμα, άλλωστε, στο οποίο, κατά τη γνώμη μας, συνίσταται η μεγάλη διορατικότητα του Ντεριντά), αλλά κακώς ισχυρίζεται ότι μπορούμε να υποθέσουμε κάτι σαν την «καθαρή», «πραγματική» ή «αληθινή» φιλοξενία.

Όπως έχουμε δει, ο Ντεριντά καθορίζει την ιδέα της απροϋπόθετης φιλοξενίας αποκλείοντας από την ταυτότητά της το εμπειρικό της αντίθετο. Κατ' αυτόν τον τρόπο, όμως, ενδίδει σε μια ακραιφνή πλατωνικής φύσης πραγματοκρατία βάσει της οποίας είναι δυνατό

5. Για τη «différance», βλέπε το J. Derrida, «Η différance», μτφρ. Γ. Κακολύρης, περιοδικό Ποίηση, τεύχ. 27, Άνοιξη-Καλοκαίρι 2006, σ. 61-78 (α' μέρος) και τεύχ. 28, Φθινόπωρο-Χειμώνας 2006, σ. 201-216 (β' μέρος).

να υποθέσουμε ή να συλλάβουμε την ύπαρξη μιας απόλυτης φιλοξενίας (υποθέτοντας ότι αυτό είναι εφικτό χωρίς να πέφτουμε σε αντίφαση) χωρίς τη βοήθεια ή τη συνδρομή του εμπειρικού ή του «υπό δόους», δηλαδή, των επιμέρους εμπειρικών εκδηλώσεων φιλοξενίας. Συνεπώς, το ερώτημα που τίθεται από την «οιονεί υπερβατολογική» έννοια της αποδύποθετης φιλοξενίας είναι κατά πόσο μπορούμε να συλλάβουμε το υπερβατολογικό ή οιονεί υπερβατολογικό χωρίς τη μεσολάβηση του εμπειρικού, δηλαδή χωρίς την ανέκαθεν «μόλυνση» του υπερβατολογικού από το εμπειρικό.

Το ενδιαφέρον του Ντεριντά να εξερευνήσει τις εντάσεις εντός της έννοιας της φιλοξενίας δεν στοχεύει να αποκαλύψει απλώς τη φιλοξενία ως εχθρότητα, κυριότητα και δύναμη-εξουσία. Αντίθετα, θέλει να δείξει ότι η φιλοξενία διέπεται και συνάμα διαταράσσεται εσωτερικά από εντάσεις ή ανεπίλυτες αντιφάσεις. Το κάνει όμως προκειμένου να την περιφρούν δημόσιες ενάντια στον εαυτό της, να την ωθήσει ή να τη (δι)ανοίξει πέρα από τον εαυτό της, διατηρώντας την έτσι ζωντανή, ανοικτή στο μέλλον, διαρκώς επανεπινόησιμη. Χρειαζόμαστε άραγε για το σκοπό αυτόν ένα μάλλον προβληματικό ιδεώδες φιλοξενίας –αυτό της απόλυτης φιλοξενίας– το οποίο (υποτίθεται) νοηματοδοτεί τις επιμέρους πράξεις φιλοξενίας μας, ενώ, συνάμα, μας κατευθύνει, ως ιδεώδες, κατά την επώδυνη διαδικασία λήψης αποφάσεων φιλοξενίας; Χρειαζόμαστε, άραγε, ένα τέτοιο αφηρημένο ιδεώδες προκειμένου να αποφαινόμαστε πότε η εχθρότητα εντός της φιλοξενίας παίρνει το πάνω χέρι ή πότε γινόμαστε πάρα πολύ κυριαρχοί στη φιλοξενία που προσφέρουμε ή πότε η φιλοξενία μετατρέπεται σε εμπόρευμα, έτσι ώστε να μπορούμε να επικρίνουμε τον περιορισμό ή την έλλειψή της; Είναι πραγματικά αναγκαίο ένα τέτοιο ιδεώδες, προκειμένου να προσπαθήσουμε να περιορίσουμε αυτήν την εχθρότητα ή κυριαρχία, που κατ’ ανάγκην ενδημεί σε κάθε πράξη φιλοξενίας, για να γίνουμε περισσότερο φιλόξενοι; Πραγματικά αμφιβάλλουμε αν όλα αυτά προϋποθέτουν την ύπαρξη ενός απόλυτου ιδεώδους φιλοξενίας κατά τον τρόπο του Πλάτωνα, για τον οποίο η ύπαρξη κριτηρίων για να κρίνει κάποιος κάτι ως ωραίο προϋποθέτει την αιώνια, απόλυτη, αντικειμενική Ιδέα του Ωραίου.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ελληνόγλωσση

Ντεριντά Ζ., Σπιγλέρ, 1998, *Υπερηχογραφήματα της τηλεόρασης: Μαγνητοσκοπημένες συνομιλίες*, μτφρ. Μ. Ακτύπη, Αθήνα, Εκκρεμές.

Ντεριντά Ζ., Ντυφουρμαντέλ Α., 2006, *Περί φιλοξενίας*, μτφρ. Β. Μπατσώρης, Αθήνα, Εκκρεμές.

Derrida J., 2003, *Πέραν του κοσμοπολιτισμού*, μτφρ. Β. Μπατσώρης, Αθήνα, Κριτική.

Derrida J., 2006a, «Η *différance*», μτφρ. Γ. Κακολύρης, περιοδικό *Ποίηση*, τεύχ. 27 και 28, σ. 61-78 (α' μέρος) και σ. 201-216 (β' μέρος).

Kant I., 2006, *Προς την αιώνια ειρήνη: Ένα φιλοσοφικό σχεδίασμα*, μτφρ. Κ. Σαργέντης, Αθήνα, Πόλις.

Κάφκα Φ., 1995, *Ο Πύργος*, μτφρ. Α. Κοτζιάς, Αθήνα, Κέδρος.

Kearny R., 2006, *Ξένοι και τέρατα*, μτφρ. Νίκος Κουφάκης, Αθήνα, Ίνδικτος.

Πλάτων, 2002, *Πολιτεία*, μτφρ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, Αθήνα, Πόλις.

Ξενόγλωσση

Benveniste E., 1969, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes I*, Paris, Minuit.

Caputo J., 1997, *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*, N. York, Fordham University Press.

Caputo J., Dooley M., Scanlon M. J. (eds), 2001, *Questioning God*, Bloomington, Indiana University Press.

Derrida J., 1990, *Limited Inc*. Présentation et traduction par Elisabeth Weber, Paris, Galilée.

Derrida J., 1999, *Autour de Jacques Derrida. Manifeste pour l'hospitalité* (sous la direction de Mohammed Seffahi), Paris, Paroles l'Aube.

Derrida J., 2001, *Papier machine*, Paris, Galilée.

Kearny R., Dooley M. (eds), 1999, *Questioning ethics: Contemporary debates in Philosophy*, London and New York, Routledge.

*Eftihia Voutira**

REALISING “FORTRESS EUROPE”:
“MANAGING” MIGRANTS AND REFUGEES
AT THE BORDERS OF GREECE

ABSTRACT

This paper considers the emergence of a migration regime in the making at the South-eastern borders of Europe with special reference to Greece and the role of FRONTEX as the new European border guard often acting in lieu of the state. Using a bio-political approach, we consider practices of human rights violations at the Greek reception centres in Evros and identify the actors involved in policing the borders. The key question is that of accountability: who guards the guards guarding Europe's borders?

Keywords: *FRONTEX, migration regime, migration management, asylum seekers, refugees*

INTRODUCTION

Outside the village of Sidero, not far from the town of Soufli, there is a burial ground for migrants who die trying to cross the Greek-Turkish borders. Approximately 40 people lost their lives trying to cross the borders during the first 7 months of 2010.¹ The normal procedure is to transfer the bodies to the University Hospital of Alexandroupolis for the coroner's examination. Recently, a DNA test has also been introduced so that the bodies can be identified, numbered and classified and eventual identification may be possible in the future by relatives. The international network “Welcome2Europe” has launched a campaign accusing the Greek authorities of

* Professor, Department of Balkan, Slavic and Oriental Studies, University of Makedonia, Thessaloniki.

1. <http://w2eu.net/2010/08/09/mass-grave-of-refugees-in-evros-uncovered/>

creating mass graves to dispose of the bodies. Although there is disagreement concerning the existence of this mass grave, the fact remains that there is a violation of the right to life and dignity in the case of these people who are seeking protection. One of the ironies here is that the activity of burying the dead is allocated to the Mufti (Muslim religious representative) of Evros who is responsible for maintaining hygienic conditions and guaranteeing a Muslim burial on the assumption that the majority of the “illegal migrants” are Muslims. Eyewitness reports suggest that the examination of the bodies in terms of religious identification is minimal which leads one to wonder whether these people become Islamicized upon death. It is important to stress that this “forcible Islamisation after death” is not so much an intentional expansion of the religious constituency by Muslim authorities as a default practice. According to a human rights report, once the bodies are identified they are placed in a body bag and handed over to the undertaker (Hellenic League for Human Rights 2011).² Each body bag carries the protocol number of the file of the deceased, written in a permanent marker pen. This way each body can be linked to the DNA sample and the other personal data gathered during the autopsy. The undertaker takes the bodies to Sidero. The report notes that “all unidentified deceased immigrants are considered Muslims for practical reasons”. Thus, they are all buried in the de facto cemetery in Sidero according to Muslim ritual. The Mufti takes care of the burial, i.e. the digging of the grave and wrapping of the corpse in special cloth, as prescribed by Islamic tradition. This type of burial practice is not always possible since a large number of immigrants also die at sea. The sea borders at the Aegean islands (e.g. Mytilini, Chios, Samos) allow for additional failed immigration cases that are found at sea or through their relics disclosing evidence of people who did not survive the journey and drowned en route to Europe (Welcome2Europe, 2012).

The topic of death and dying is not novel to anthropological research. However, there is insufficient emphasis and documentation of how people deal with dying, particularly in extreme conditions of survival, such as refugee camps, flight, refuge and exile. A notable exception is the Harrell-Bond and Wilson paper (1990) that addresses the urgency of the issue under extreme conditions of survival unattended by aid and health providers. The urgency of the issue for “irregular” migrants attempting to cross the borders of the Evros region has been noted by many human rights observ-

2. Hellenic League for Human Rights, ‘Report on the Muslim immigrants’ cemetery in Evros’, <http://www.hlhr.gr/detailsen.php?id=586>

ers.³ Particularly for anthropologists, there is a need to illustrate the significance of burial and mourning within the forced migrant communities in which they work. Coping with dying for those who survive the experience of forced migration is an important provision scarcely appreciated by relief agencies and support groups (e.g. Harrell-Bond and K. Wilson, 1990; Voutira and Harrell-Bond, 1995).

I started with this dramatic description of cross-border reality to emphasise the notion of the “border”⁴ and its maintenance, which has become a major European preoccupation.⁵ There is a novel type of interdisciplinary literature that addresses issues of international border crossings and the global governance of mobility/immobility, understood both as a “world in motion” (Inda and Rosaldo 2007) and a “world in detention” where migrants are contained so that the idea of migration as a form of “globalization from below” (Hall 2006) becomes a threat and predicament for the very actors it seeks to promote. In this literature (eg. Sassen, 2007; Bigo and Guild, 2005), which focuses on the tension between the rhetoric of mobility and the containment practices of immobility, the need for a deconstruction of the so-called “borderless world” depicted in the tourist literature becomes evident.

Drawing from these accounts, the purpose of this paper is to introduce another key institutional actor in the maintenance of the south-eastern European border, namely the European Agency FRONTEX. The presence of FRONTEX reinforces the imagery of the European Union as a ‘gated community’, a concept analysed as the “Two-faced border and immigration regime in the EU” (van Houtouw and Pijpers, 2007: 291). The authors cogently articulate the inherent paradox of the European Union’s immigration regime including the manifest duplicity between those that are within, i.e. EU citizens, and those that remain in the periphery, i.e. the migrants as outsiders. Using Jacques Lacan’s concept of “fear of discomfort” as a kind of uneasiness that stems from the perception of being overwhelmed by nameless masses of Others who undermine the sense of security and personal welfare private citizens opt for (van Houtouw and Pijpers, 2007: 297). The

3. op. cit. 1.2.

4. The actual length of the Greek-Turkish border is 90 km (Syrri 2010).

5. A recent map produced by Migreurop network (<http://www.migreurop.org/IMG/pdf/carte-en.pdf>) of detention camps of foreigners which cover the territory from North Africa, the Balkans and most major cities in Central Europe points to the institutional attempts to undermine global mobility and the institutionalisation of immobility since people in camps cannot move. These are new phenomena of technologies of mobility control that are in opposition to the whole idea of a globalising world described as a world in motion.

general apprehension and anxiety vis-à-vis the unknown Others, the immigrants, symbolises, according to this psychoanalytic reading, the fear of emptiness given that the Other, as a scapegoat, threatens to unveil individual emptiness (Lacan, 2004). Even if these feelings are not experienced as such on the individual level, there is little doubt that the political imagination that mobilises the imagery of invading hordes and hungry masses impacts on the way daily life within state borders is experienced as a major threat.

FRONTEX AS A EUROPEAN BORDERGUARD ACTING IN LIMINAL TERRITORIES

The concept of “liminality” is an anthropological classic. Extensively analysed by Mary Douglas in *Purity and danger: an analysis of concepts of pollution and taboo* (2002), it is a term used to define refugees and other excluded “Others” in the context of status transformation and ambiguous positioning in terms of “betwixt” and “between”. For people crossing international borders, this liminality is normally identified in terms of status vis-à-vis their antecedent and subsequent status; neither of them are clear. The category of “illegal migrants” has been invented by host societies in order to single out the irregular character of official documents required by States in order to cross borders (e.g. passports, visas, personal documents). The criminalisation of lack of documents was an accepted state practice throughout the 20th century. “Fortress Europe” is a summary term referring to the securitisation of Europe’s external borders. The introduction of a specialised intergovernmental EU body to safeguard EU borders is the *par excellence* example of the conceptualisation of the idea of an “enemy from the outside”. The concept of “enemy”, however, is never sufficiently elaborated in this terrorism generated discourse. In “Illegal migration: What can we know and what can we explain? Analyzing the case of Germany”, Heckmann (2011) suggests that deciphering legal and illegal migration is no easy matter. He presents two images, both taking place at night. Image one: “*a group of illegal migrants from Moldavia is sneaking through the bushes led by a villager from the Czech border village trying to cross the border to get into Germany. The goal of these ‘illegal immigrants’ is to work in the shadow economy. They are spotted by a night vision camera of the border police, arrested and questioned. Some are sent back, others are brought into court*”. Image two: “*one imagines a group of Romanians sitting on their bus seats presenting their passports to the border control controllers and being allowed into the country. Yet, the particular group*

is using false documents which would put their entry in jeopardy. Their intention is not tourism, but to work illegally in Germany; so, like the Moldavians, they share the aim of working in the shadow economy”. This comparison is instructive in that both groups of individuals are labelled “illegals”. Yet, typically, there is an important difference between the two groups: Moldavians need visas to travel to Germany, while Romanians no longer do, since they are members of the EU. What makes these two groups of “illegal migrants” illegal? Heckmann focuses on an analysis of “undocumented migration” insisting that while it is easy to use the term, it is methodologically difficult to classify all forms of “undocumented migrants or migration” as illegal. The salient feature of the first image is the activity of human smuggling. In the second case, while there is no smuggling, one can imagine that migrants who travel by bus belong to the subcategory of those illegally crossing a national border because their documents are not authentic, but were bought in the black market. Heckmann’s argument has methodological import because it focuses on the basic forms of “illegal migration” and distinguishes between different practices of “legality” and “intention”. He uses it to argue against the possibility of arriving at a reliable form of quantifying the phenomenon of illegal migration which is at the heart of the European policy of “Fortress Europe”.

If one compares the elaborate policies practiced under state socialism based on the idea of “finding the enemy within” that allowed for large scale forced migrations and the criminalisation of lives and families on the basis of this threat to the collectivity, the development of highly sophisticated technologies used at the border against border crossers may intimate the similarities between the two sets of institutions both of which are predicated on a Foucauldian conceptualisation of the “Panopticon”. The surveillance practices used by FRONTEX include infra-red cameras, high definition scanning machines, and video monitoring, which become means for surveillance and control. The question that emerges is what is done with the information collected by these technologies of power? Central information services like Eurodac⁶ regularly stock information through fingerprinting and profiling of individuals in the interest of safeguarding the Dublin II regulation which includes the obligation of returning asylum seekers to the first country of asylum application. In the case of Greece, which is one of the entry points to Europe, this regulation has raised a

6. Eurodac is the European fingerprint database for identifying asylum seekers and irregular border-crossers, <http://en.wikipedia.org/wiki/Eurodac>

number of difficulties because conditions of detention and asylum procedures have been considered particularly inhumane and made other EU states reluctant to return asylum seekers to Greece (PRO ASYL 2008). Ironically, by comparison to public discourse in other western countries, as for example the UK where under Michael Howard's conservative leadership migrants and asylum seekers were linked to terrorism, in the case of Greece the threat is based on the conditions of survival of the migrants themselves! (i.e., Greece is not a safe country for asylum seekers). The fact that in public perception migrants and asylum seekers are seen as a potential threat to the livelihoods of local people is part of a rightwing rhetoric that is acquiring public support as used by populist politicians. As a result, Greece belongs to the general trend of European public culture exhibiting a continuing rise of xenophobia and anti-immigrant rhetoric. The latter is predicated on the construction of migrants and asylum seekers as threats to the local peoples' economic security. Yet, data from economic geography focusing on the impact of Albanians, Bulgarians, Romanians and others on the Greek labour rural market show that rather than being a problem, the presence of these migrant workers has provided a solution to longstanding problems of economic restructuring and demographic crisis of the rural population which are rooted in the social rejection by younger generations of life and work in rural areas. The presence of these migrants has allowed for increased opportunities for families to find other types of employment (Kasimis, Papadopoulos and ZACP, 2003). A similar argument has been made by Baldwin-Edwards, whose research is based on a comparative sociological assessment of the impact of Albanian labour migration to Greece. Longitudinal research shows that despite public perceptions about Albanians as a threat to "the Greek way of life", recent assessments find them as "necessarius strangers" acknowledged by Greek society as a positive force for Greece's economic development during the late 20th and early 21st century (Baldwin-Edwards and Apostolatou, 2008).

A THEORETICAL FRAMEWORK FOR UNDERSTANDING THE QUEST FOR SECURITY THROUGH DIVERSE SCHOLARLY PERSPECTIVES

While the quest for security may be considered a fundamental human need, in all human sciences the epistemological allocation of adequate literature within any single discipline is not easy, as different disciplines have developed their own distinct academic traditions to address the issue.

The so-called “securitization” framework is an approach developed as a theoretical position by the Copenhagen School. The School’s securitization theory is prominent as an alternative understanding to the concept of “security” in security studies which has heretofore been the province of international relations. The innovative aspect of the Copenhagen School is its emphasis on the notion of “security” as a “speech act”. It holds that there are no security issues in themselves, but only in the linguistic activity of certain actors: “the securitizing actors”. *“Security is not an interest as a sign that refers to something more real; the utterance itself is an act. By saying it, something is done”* (Burzan, Waever and de Wilde, 1998). Using J. L. Austin’s “speech act” theory, the Copenhagen School aims at de-mythologizing international security studies through a “linguistic turn” in international relations to de-mythologize security studies, which was the stronghold of political scientists during the Cold War period.

The success of securitization of immigration in the political realm

Didier Bigo’s work has been called a post-structural approach to security. Bigo (2002) does not see the root of the problem in practices like the propaganda of extreme right-wing political parties, racism, a rhetoric convincing people of the danger that immigrants pose, or “speech acts” by various state/societal actors, although he recognizes that all these contribute to the securitization of immigration. His hypothesis is that the securitization of immigration is based on a combination of different ideas, situations, and practices. These are “our conception of the state as a body or a container for the polity”, the fear of politicians “about losing their symbolic control over the territorial boundaries”, “the habitus of the security professionals” and “the ‘unease’ that some citizens who feel discarded suffer because they cannot cope with the uncertainty of everyday life” (Bigo 2002:1).

For Bigo, the policies that construct and treat immigrants as a threat (“policies of denial, of active forgetting”) are fundamentally based on the conception of the state “as a body or container of the polity” by the lead actors that produce security discourses.

Thus, citizens are conceived as “nationals” and this conception is based on an opposition with “foreigners” – consequently, migrants also. So, immigrants are seen as the outsiders that threaten the ‘homogeneity’ of state and society. The concept of sovereignty, of clear cut borders and of security, have structured our thoughts in such a way that we visualize the state as a “body” that contains the national identity, that is different from other

polities, and that is the only possible political order that can exist and guarantee security. Bigo mentions that this way of thinking is often forgotten or neglected by scientists and urges that “sovereignty and security cannot be conceived merely as analytical tools of social reality; they must be seen as categories demanding genealogical analysis and linked to a particular way of governing” (Bigo, 2002: 3).

Politicians participate in and reproduce the “sovereignty myth” of the state because it gives meaning to their existence, their understanding of the political and social world and their own struggles, and because they fear “losing their symbolic control over territorial boundaries” (especially in today’s environment of globalised capitalism). The political game and spectacle becomes the scene where politicians compete and construct situations as problems – thus they distance themselves from other politicians and the solution they offer about how to manage these problems justifies their authority. Labeling immigration as a problem or a threat is a similar process. They see in immigration a “penetration” of the state and presuppose it can be controlled. Having the right to control, they have the right to define the status of people – “legal” or “illegal”. But because immigration flows cannot really be controlled entirely (“the impossibility of managing millions of decisions taken by individuals”) and immigrants eventually find their way in the state (or the EU as a supranational polity) they are seen by the politicians as enemies, as the opposite of “good citizens”, as persons who break the law and mock their will (Bigo, 2002: 3-4).

Security professionals, on the other hand, define and determine the “threats” and the “risks” – in contrast to others – “amateurs” – they “know” because they are professionals. Utilizing Bourdieu’s concept of *habitus*, Bigo sees the creation of a “*security field*” by the security professionals. They utilize secrecy and technology and share “a specific ‘sense of the game’”. They include specialists (e.g. customs, police, intelligence agents, bankers, suppliers of technology) that have “security” as their subject and by “doing” security and defining and assessing the risks and the threats that produce fear and “insecurity” in European societies they have become the “managers of unease”. In today’s Europe, where the Soviet Union is no longer the enemy, new enemies are needed for the military and security organizations to continue to function and the concept of the “internal security of the EU” has been gradually created. For these professionals, the ‘immigrant’ is the new enemy and is first of all seen as a target for the new technologies to be tested and used and only secondarily as a danger to “a boundary they need to protect (a polity, a group, a supposed identity)” (Bigo, 2002: 7-8).

In those circumstances, the words “immigration” and “immigrant” become catchwords used for many heterogeneous situations of movement and of people, and enter the political and social scene only as a political problem, a problem that threatens the state and its people:

The term immigrant is politically meaningful only in a discourse of “struggle against illegal immigrants,” or in a discourse of “regulation,” but in any case in a rhetoric of cultural nationalism creating citizenship by difference with these outsiders inside the state (Bigo 2002: 4).

Bigo suggests an extension of Michel Foucault’s work and building on the “*panopticon*”, he proposes the term “*ban-opticon*” in order to explain the form of governmentality of postmodern societies. It is a governmentality based on “misgivings and unrest” in order to justify its authority and reassure insecure citizens of its control. It is characterized by the securitization of immigration, restrictive rules and norms, practices of rejection and detention at the borders, and the strengthening of the “internal security” of the state against the welfare state. Thus, the ban-opticon uses the “technologies of surveillance [to] sort out who needs to be under surveillance and who is free of surveillance, because of his profile” (Bigo, 2002: 10). Thus, a “risk society” is formed in the EU that creates unease among its citizens, an unease that is in fact not psychological but structural, “framed by neoliberal discourses in which freedom is always associated at its limits with danger and (in)security” (Bigo, 2002: 1).

Viewing EU policies and the workings of FRONTEX through the eyes of Bigo’s theory affords us considerable insight. FRONTEX is an “intelligence-driven agency whose core activity is operations, the first stage of which is risk analysis” (FRONTEX 2011) and thus may be seen as a key actor in the practice of defining “threats” to EU security. One of the most important agencies in the EU’s “security field”, it works to survey, control and secure the external border of the Union. All this is done in the name of “freedom” (as in EU’s Area of Freedom, Security and Justice), a freedom of movement and of choices for EU citizens, but a freedom that can only be perceived in a context of banishment of the “undesired”. One of the critical points is the very construction of the “securitization” of migration which ironically for the original Copenhagen School has acquired magical power as an incantation; even the United Nations High Commissioner for Refugees (UNHCR) has used the identification of security with migration issues to suggest a need for an EU immigration policy of securitization given that migration is considered to be a threat. Theoretically, such invocation of the

securitization framework suffers from an essential ambiguity between the crisis period for which there is a need for securitization and the post-crisis period during which there is no such need for adopting extraordinary border measures (building fences, increased patrolling, guards etc.). A similar point has been addressed by John Davis (1992) in his paper “The Anthropology of Suffering”. Davis’ methodologically and theoretically relevant point is to argue against two distinct types of anthropology: the “anthropology of maintenance” which deals with everyday normal conditions of survival, and the “anthropology of repair” which is meant to address crises and extraordinary situations. He shows the fallacy of this dichotomy since one of the key components of anthropology is to come to terms with the normalization of pain. Placing emphasis on the extraordinary nature of a crisis generates a psychology of mobilization without addressing the structural conditions of a particular crisis or the underlying mechanisms for its containment. Research on migration practices and border controls shows that security systems do not emerge for specific aims; rather, they are implemented because the available technology exists. The case of FRONTEX is a *par excellence* example of the mobilization of an existing technology in the face of a perceived enemy from “without”. These perceptions are characteristically used for public consumption, generating and mobilizing images of the external threat. Against this threat, an all powerful set of guards is supposed to provide protection to the citizens of the Member States. Social scientists from different disciplines, including economics, have been questioning the image and effectiveness of the “guardian” model. The image of the “guardian” derives from Plato’s model in the *Republic* where the Guardians or Rulers of the City-State are meant to safeguard the order of the ideal State. Plato’s message is based on a certain rational optimism; he assumes that it is necessary to trust the Guardians, arguing through Socrates’ persona that “it would be absurd for a Guardian to need a Guard”. This, however, is no longer absurd, since it is evident that the majority of modern-day social, economic, and political entities indeed require significant oversight of normal activities, including implementation of the rule of law and its enforcement. Interestingly, FRONTEX is explicitly accountable to no official body within the EU. The appeal to the Council of Ministers is equivalent to the Platonic notion of the rational hypothesis of the *Republic*, either the philosophers will become kings or the Kings philosophers. This rational hope, alas, was never realized.

BIBLIOGRAPHY

Agamben G., 2005, *State of exception*, Chicago, University of Chicago Press.

Agamben G., 1998, *Homo sacer: Sovereign power and bare life*, California, Stanford University Press.

Aleinikoff A., V. Chetal (eds), 2003, *Migration and international legal norms*, The Hague, Asser Press.

Amnesty International, 2005, *Greece. Out of the spotlight: The rights of foreigners and minorities are still a grey area*, AI Index, EUR 25/016/2005.

Austin J. L., 1976, *How to do things with words: The William James lectures delivered in Harvard University in 1955*, Oxford, Oxford Paperbacks.

Baldwin-Edwards M., 1997, “The Emerging European Immigration Regime: Some reflections on implication for Southern Europe”, *Journal of Common Market Studies*, 4 (3), pp. 497-519.

Baldwin-Edwards M., Apostolatou K., 2008, “Foreword: Ethnicity and migration: A Greek story”, *Migrance*, 31, pp. 5-16.

Balzacq T., 2005, “The three faces of securitization: Political agency, audience and context”, *European Journal of International Relations*, 11(2), pp. 170-182.

Bigo D., 2002, “Security and immigration: Toward a critique of the governmentality of Unease”, *Alternatives: Global, Local, Political*, 27(1), pp. 63 -92 [online] available at http://findarticles.com/p/articles/mi_hb3225/is_1_27/ai_n28906099/

Bigo D. and E. Guild, 2005, *Controlling frontiers: free movement into and within Europe*, Aldershot, Ashgate.

Black R., 1994, “Livelihoods under stress: a case study of refugee vulnerability in Greece”, *Journal of Refugee Studies*, 7 (4), pp. 360-377.

Black R., Collyer M., Skeldon R., Waddington C., 2006, “Routes to illegal residence: A case study of immigration detainees in the United Kingdom”, *Geoforum*, 37, pp. 552-564.

Brekke P., 2004, *While we are waiting: Uncertainty and empowerment among asylum seekers in Sweden*, Oslo, Institute for Social Research.

Burgers J. H.M., 1992, “The road to San Francisco: The revival of the human rights idea in the twentieth century”, *Human Rights Quarterly*, 14(4), pp. 447-477.

Burzan B., Waever O., Wilde J. de, 1998, *Security: A new framework of analysis*, Boulder, Colorado, Lynne Rienner.

Davis J., 1992, “The anthropology of suffering”, *Journal of Refugee Studies*, 5(2), pp. 149-161.

Dillon M., 1996, *The politics of security. Towards a political philosophy of continental thought*, London, Routledge.

Dimitropoulou G., Papageorgiou I., 2008, *Unaccompanied minors asylum seekers in Greece*, Athens, UNHCR Office in Greece. (http://hosting01.vivodinet.gr/unhcr/UAM_english.pdf)

Farer T., 1995, “How the international system copes with involuntary migration: Norms, institutions and state practice”, 17, *Human Rights Quarterly*, pp. 1-22.

Fassin D., 2001, “The biopolitics of otherness. Undocumented immigrants and racial discrimination in the french public debate”, *Anthropology Today*, 17(1), pp. 3-7.

Fassin D., 2005, “Compassion and repression: The moral economy of immigration policies in France”, *Current Anthropology*, 20(3), pp. 362-387.

Foster M., 2007, *International refugee law and socio-economic rights: Refuge from deprivation*, Cambridge University Press.

FRONTEX, 2011, FRONTEX website, “Tasks” section, [online] available at http://www.frontex.europa.eu/origin_and_tasks/tasks/

Habermas J., 1985, *The theory of communicative action, Volume 1: Reason and the rationalization of society*, Boston, Beacon Press.

Hall S., 2006, “Cosmopolitan promises, multicultural realities”, in R. Scholar (ed.) *Divided cities*, Oxford, Oxford University Press, pp. 20-51.

Harrell-Bond B. and Wilson K., 1990, “Dealing with dying. Some anthropological reflections on the need for assistance by refugee relief programmes for bereavement and burial”, *Journal of Refugee Studies*, 3 (3), pp. 228-243.

Heckmann F., 2011, “Illegal migration: What can we know and what can we explain? The case of Germany”, in Portes A. and DeWind J. (eds), *Rethinking migration. New theoretical and empirical perspectives*, Berghahn Books, pp. 20-51.

Hellenic League for Human Rights, *Report on the Muslim immigrants' cemetery in Evros*, <http://www.hlhr.gr/detailsen.php?id=586>

Human Rights Watch, 2008, *2008 Human Rights Report*.

Hurwicz L., 2008, “But who will guard the guardians?”, *American Economic Review*, 98(3), pp. 577-585.

Huysmans J., 2000, “The European Union and the securitization of migration”, *Journal of Common Market Studies*, 38(5), pp. 751-777.

Ignatieff M., 2004, *Human rights as politics and idolatry*, Princeton University Press.

Inda J. X., Rosaldo R., 2007, *The Anthropology of globalisation: A reader*, Wiley-Blackwell.

Jacobson D., 1996, *Rights across borders*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.

Journal of Refugee Studies, 2000, *Special Issue: Changing asylum policies in Europe*, 13(1).

Justice Africa, 1997, *Food and power in Sudan: A critique of humanitarianism*, London, Justice Africa, <http://www.justiceafrica.org/publishing/online-books/food-and-power-in-sudan-a-critique-of-humanitarianism/>

Kasimis C., Papadopoulos A., ZACPoulo E., 2003, “Migrants in rural Greece”, *Sociologia Ruralis*, 43(2), pp. 167-184.

Lacan J., 2004, *L'Angoisse*, Le Seminaire, Livre X. Paris, Seuil.

Leonard S., 2011, *The “securitization” of asylum and migration in the European Union: Beyond the Copenhagen School's Framework*, Paper presented at the SGIR 6th Pan-European International Relations Conference, 12-15 September 2007, Turin (Italy).

Malkki L., 1996, “Speechless emissaries: Refugees, humanitarianism, and dehistoricization”, *Cultural Anthropology*, 11(3), pp. 377-404.

Maslow A., 1987, *Motivation and personality*, New York, Harper Collins Publishers.

PRO ASYL, 2008, “*The truth may be bitter but it must be told*”. *The situation of refugees in the Aegean and the practices of the Greek coast guard*, http://www.proasyl.de/fileadmin/proasyl/fm_redakteure/Englisch/Griechenlandbericht_Engl.pdf

Rens van Munster T., 2005, *The logic of security: The Copenhagen School, risk management and the war on terror*, Political Science Foundations, University of Southern Denmark.

Sassen S., 1999, *Guests and aliens*, New York, New Press.

Sassen S., 2007, *A Sociology of globalization*, New York & London, W.W. Norton & Company.

Schmitt C., 2007, *The concept of the political*, University of Chicago Press.

Searle J., 1997, *The construction of social reality*, New York, Free Press.

Skordas A., Sitaropoulos N., 2004, “Why Greece is not a safe host country for refugees”, *International Journal of Refugee Law*, 16(1), pp. 25-52.

Summerfield D., 2001, “The invention of post-traumatic stress disorder and the social usefulness of psychiatric category”, *British Medical Journal*, 322, pp. 95-98.

Syri D., 2010, “*The external EU border as seen in Thrace*”, Proceedings of the 2010 European Conference of the Association of Borderlands Studies, Veria 23-25 September 2010 (in press).

Tirman J., 2004, *The maze of fear: Migration and Security after 9/11*, New York, New Press.

Tsovili D., Voutira E., 2004a, *Asylum seeking single women, women head of families and separated children: Reception practices in Greece*, Athens, UNHCR Greece. (<http://www.unhcr.org/cgi-bin/texis/vtx/search?page=search&docid=4235556c2&query=voutira and tsovili>)

UNHCR Greece, 2001, *Annual Report on Refugee Protection in Greece in 2000*, Athens, UNHCR.

Valtonnen K., 2004, “From the margin to mainstream: Conceptualizing refugee settlement processes”, *Journal of Refugee Studies*, 17 (1), pp. 70-96.

Van Houtouw H., Pijpers R., 2007, “The European Union as a gated community: The two-faced border and immigration regime of the EU”, *Antipode*, 39(2), pp. 291-309.

Verdirame G., Harrell-Bond B., 2005, *Rights in exile: Janus-faced humanitarianism*, Oxford, Berghahn Books.

Villiers Janice, 1994, “Closed borders, closed ports: The flight of Haitians seeking political asylum in the United States”, *Brooklyn Law Review*, 60, pp. 841-849.

Voutira E., 2003, “Refugees: whose term is it anyway? *Emic* and *Etic* constructions of ‘refugees’ in Modern Greek”, in Joanne van Selm, Khoti Kamanga, John Morrison, Aninia Nadig, Sanja Spoljar Vrzina and Loes van Willigen, *The refugee convention at fifty: a view from forced migration studies*, Lexington Books, USA, pp. 65-80.

Voutira E., Harrell-Bond B., 1995, “In search of the locus of trust. The social world of the refugee camp”, in S. Daniel and J. Knudsen (eds), *Mis-trusting refugee narratives*, Berkley: University of California Press, pp. 207-224.

Voutira E., Kokozila E., 2008, “The life of asylum seekers in Greece: Comparing privileged with unprivileged migrants”, in *Ethnicity and Migration: A Greek story* (special issue), *Migrance*, 31, pp. 49-60.

Watters C., 2005, “Avenues of access and the parameters of care: Reflections on reception procedures for unaccompanied asylum-seeking children at a port of entry”, in H. Anderson, H. Ascher, U. Bjornberg, M. Eastmond and L. Mellander (eds), *The Asylum Seeking Child in Europe*, Oslo, Centre for European Research at Goteborg University (CERGU).

Welcome2Europe, 2012, “Lost at border. A journey to the lost and the dead of the Greek borders”, http://infomobile.w2eu.net/files/2012/01/lostatborder_bericht_web.pdf

Beck U., 2008, “Τρομοκρατική απειλή: Επιστροφή στην κοινωνία παγκόσμιας διακινδύνευσης”, *Κουνουπικό Κέντρο*, 2-3, σ. 39-62.

*Ntina Baiov**

**ΔΙΑ-ΕΘΝΙΚΕΣ ΚΑΘΗΜΕΡΙΝΟΤΗΤΕΣ
ΣΤΗΝ ΠΟΛΗ: ΕΠΑΝΕΞΕΤΑΖΟΝΤΑΣ ΕΜΦΥΛΕΣ
ΣΧΕΣΕΙΣ ΚΑΙ ΠΡΑΚΤΙΚΕΣ ΦΡΟΝΤΙΔΑΣ
ΣΤΙΣ ΓΕΙΤΟΝΙΕΣ ΤΗΣ ΑΘΗΝΑΣ**

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Στο πλαίσιο πον διαμορφώνουν τα μνημονιακά προγράμματα περιοπών και λιτότητας, το άρθρο εστιάζει σε ένα από τα λιγότερο συζητημένα «θύματα» της κρίσης, τις μεταβαλλόμενες πρακτικές φροντίδας, οι οποίες εμπλέκονται με διαφορετικούς τρόπους μετανάστριες και ντόπιες γυναίκες που χρειάζεται να επινοούν στρατηγικές επιβίωσης σε όλο και πιο δυσμενείς υλικές συνθήκες, «εδώ» (στην Αθήνα), «εκεί» (στους τόπους προέλευσης των μεταναστωών), καθ' οδόν (στους δρόμους της μετανάστευσης). Το άρθρο αναφέρεται ειδικότερα στο έλλειμμα φροντίδας για τους ηλικιωμένους, ως σημείο εκκίνησης, προκειμένου να συζητήσει ένα σύνολο καθημερινών πρακτικών, οι οποίες επαναπροσδιορίζουν έμφυλες σχέσεις και αναδεικνύουν τη σημασία του χώρου και του τόπου, σε διαφορετικές κλίμακες «από το σώμα μέχρι το παγκόσμιο σύστημα».

Λέξεις κλειδιά: καθημερινές πρακτικές, φροντίδα, έμφυλες σχέσεις, γειτονιά

Πλησιάζοντας τη συμπλήρωση τριετίας από την προσφυγή της Ελλάδας στο ΔΝΤ, είναι κοινός τόπος ότι τα αλλεπάλληλα μνημόνια, οι συμφωνίες και οι εφαρμοστικοί νόμοι δεν αποτελούν κατάλληλα εργαλεία για την αντιμετώπιση της πολύπλευρης κρίσης που πλήττει τη χώρα. Αντίθετα, τα νεοφιλελεύθερης έμπνευσης μέτρα που υιο-

*Καθηγήτρια ΕΜΠ, Τομέας Πολεοδομίας και Χωροταξίας.

θετούνται ενισχύουν ένα φαύλο κύκλο αυξανόμενης ανεργίας και πληθωρισμού, μειούμενων φορολογικών εσόδων και βαθιάς ύφεσης. Αλλεπάλληλες περικοπές μισθών και συντάξεων, αυξήσεις φορολογικών βαρών και μεταρρυθμίσεις έως κατάργηση εργασιακών δικαιωμάτων οδηγούν σε κατάρρευση σημαντικούς πυλώνες της οικονομικής ανάπτυξης και δημιουργίας εισοδημάτων (π.χ. πλήθος μικρών επιχειρήσεων σε πολλούς κλάδους, μικρή ιδιοκτησία ακινήτων) και, παράλληλα, αποδιαρρόωνται ένα ήδη ασθενικό κράτος πρόνοιας.

Οι επιπτώσεις της κρίσης και των κυβερνητικών μέτρων κατανέμονται πολύ άνισα καθώς εγγράφονται σε ανισότητες που προϋπήρχαν της κρίσης: ανισότητες μεταξύ περιοχών, μεταξύ γυναικών και ανδρών, ντόπιων και μεταναστών κατοίκων, μεγάλων και μικρών εργοδοτών, μόνιμων και επισφαλών εργαζομένων – και συνδυασμών όλων αυτών (Hadjimichalis, 2011· Καραμεσίνη, 2011). Οι γυναίκες, οι νεο-εισερχόμενοι στην αγορά εργασίας, τα χαμηλά μεσαία στρώματα, οι επισφαλών εργαζόμενοι και οι μετανάστες, ιδιαίτερα στις αστικές περιοχές, είναι εκείνες και εκείνοι που πλήττονται πρώτοι και με πιο έντονο τρόπο. Στο πλαίσιο που διαμορφώνουν τα πιο πάνω προγράμματα περικοπών και λιτότητας, το άρθρο εστιάζει σε ένα από τα λιγότερο συζητημένα «θύματα» της κρίσης, τις μεταβαλλόμενες πρακτικές φροντίδας. Αντλώντας από έρευνα με μετανάστριες και ντόπιες εργοδότριες τους στην Αθήνα, το άρθρο επικεντρώνεται ειδικότερα στο έλλειμμα φροντίδας για τους ηλικιωμένους ως σημείο εκκίνησης, προκειμένου να συζητήσει ένα σύνολο καθημερινών πρακτικών οι οποίες (α) επαναπροσδιορίζουν έμφυλες σχέσεις μεταξύ γυναικών και γυναικών, γυναικών και ανδρών, «ντόπιων» και «ξένων» και (β) αναδεικνύουν τη σημασία του χώρου και του τόπου στη συγκρότηση τέτοιων πρακτικών και σχέσεων, σε διαφορετικές κλίμακες «από το σώμα μέχρι το παγκόσμιο σύστημα».¹

Όπως υποστηρίζει το άρθρο, η φροντίδα ηλικιωμένων δεν περιορίζεται σε μια προσωπική/προσωποποιημένη σχέση. Συνδέεται με παγκόσμιες διαδικασίες και ταυτόχρονα εμπλέκει μια σειρά από καθημερινές πρακτικές και σχέσεις γειτονίας. Στην πρώτη ενότητα λοιπόν, το άρθρο αναφέρεται στις καθημερινές πρακτικές στη γειτονιά ως μία από τις κλίμακες στις οποίες πραγματοποιείται η φροντίδα.

1. Μια προηγούμενη, εκτενέστερη εκδοχή του άρθρου παρουσιάστηκε στο διεθνές συνέδριο *Rethinking Feminist Interventions into the Urban* (Τορόντο, Νοέμβριος 2010) και πρόκειται να περιληφθεί στο ομότιτλο βιβλίο που επιμελούνται η L. Peake και η M. Riker.

Η δεύτερη ενότητα εστιάζει στα ελλείμματα φροντίδας στην Αθήνα. Η τρίτη ενότητα, τέλος, συζητά τις δια-εθνικές συνθήκες μέσα στις οποίες (επανα)προσδιορίζεται ο τόπος και οι έμφυλες σχέσεις σε συνθήκες κρίσης.

1. ΚΑΘΗΜΕΡΙΝΕΣ ΠΡΑΚΤΙΚΕΣ ΣΤΙΣ ΓΕΙΤΟΝΙΕΣ ΤΗΣ ΠΟΛΗΣ

Στη μελέτη της πόλης, η εστίαση στις καθημερινές πρακτικές αποτελεί θεωρητική και μεθοδολογική επιλογή που επιτρέπει να ανιχνεύσει κανείς την πολλαπλότητα και να αποκαλύψει τις δυναμικές της αστικής ζωής (Lefebvre, 1990). Μια τέτοια επιλογή δεν αποδίδει ερευνητικό ενδιαφέρον και θεωρητική αξία μόνο στα «μεγάλα» γεγονότα και τις παγκόσμιες διαδικασίες, αλλά και στις «μικρές» ανησυχίες, στα χιλιάδες πράγματα που πρέπει να γίνουν κάθε μέρα για τον εαυτό και για τους άλλους, σε όλες εκείνες τις λεπτομέρειες που συνήθως θεωρούνται ταπεινές, αυτονόητες και ανάξιες να αποτελέσουν στοιχεία ενός θεωρητικού και ερμηνευτικού πλαισίου για την πόλη, ενώ είναι καθοριστικές για την επιβίωση των κατοίκων της.

Όπως πολλές φεμινίστριες που ασχολούνται με τα ζητήματα της πόλης έχουν υποστηρίξει, ακριβώς αυτές οι ταπεινές και αυτονόητες πρακτικές, σημασιοδοτήσεις και εν-τοπισμοί συμβάλλουν στην κατανόηση των τρόπων με τους οποίους συγκροτούνται έμφυλες σχέσεις και ιεραρχίες στην πόλη, μεταξύ γυναικών και γυναικών, γυναικών και ανδρών, «ντόπιων» και «ξένων», εργαζόμενων και εργοδοτών – και συνδυασμών των παραπάνω (βλ., για παράδειγμα, Dyck, 2005). Η έμφαση στις καθημερινές πρακτικές διαπερνά τις διπολικές αντιλήψεις και αποκαλύπτει συνέχειες μέσα από διαφορετικές σφαίρες εμπειρίας και διαπλεκόμενες χωρικές κλίμακες, όπως δείχνει και η συζήτηση στις επόμενες ενότητες του άρθρου (Smith, 1987· Simonsen and Vaiou, 1996· Gardiner, 2000). Μία από τις κλίμακες αυτές, η γειτονιά, αναδύεται ως σημαντική αναφορά στην καθημερινότητα διαφορετικών ανθρώπων, με σημασιοδοτήσεις που ξεπερνούν κατά πολύ τους χωρικούς προσδιορισμούς της και την απομακρύνουν από παλαιότερες και ιδιαίτερα αμφιλεγόμενες ταυτίσεις με την κοινότητα και την τοποθεσία (για μία κριτική επαναξιολόγηση βλ. Simonsen, 1997· Germain, 2002· Bridge et al., 2004).

Στο πλαίσιο αυτό, η γειτονιά δεν αντιμετωπίζεται ως οριθετημένος χώρος, αλλά ως μία χωρο-κοινωνική κλίμακα, όπου «συνεύρισκονται» τοπικές και παγκόσμιες διαδικασίες. Μια τέτοια θεώρη-

ση αντλεί από αυτό που η Doreen Massey αποκαλεί «προοδευτική θεωρηση του τόπου»: μια θεωρηση του τόπου ως ιδιαίτερη στιγμή στην αλληλοτομία κοινωνικών σχέσεων, ως μόνιμα εν τω γίγνεσθαι μέσα από πιθανές ή αποδότερες μεταλλαγές και συνδέσεις, οι οποίες μπορεί να υλοποιηθούν ή όχι μέσα σε ένα σύστημα που περιλαμβάνει ετερογένεια, απροσδιοριστία και ανοικτότητα σε μελλοντικές αναδιαρθρώσεις, αλλά και ισχυρές γεωμετρίες δύναμης (Massey, 1994, 2005). Οι κάτοικοι πολλών αστικών γειτονιών/τόπων, στις εμπειρίες των οποίων αναφέρεται η επόμενη ενότητα του άρθρου, συχνά εγκλωβίζονται σε τέτοιες γεωμετρίες δύναμης καθώς επιχειρούν να ενταχθούν, σε μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό, στην οικονομική, κοινωνική και πολιτική καθημερινότητα των τόπων όπου εγκαθίστανται, την οποία συνδέουν με υπερ-τοπικές, ακόμη και παγκόσμιες, διαδικασίες. Άλλα ανήκουν και αλλού: διατηρούν σχέσεις, υλικές και συναισθηματικές ανταλλαγές και πρακτικές που διαπερνούν σύνορα.

Όμως ταυτίσεις με το τοπικό είναι αναγκαίες για να υποστηρίξουν δια-εθνικά δίκτυα και σύνθετες σχέσεις πέρα από (εθνικά) σύνορα (Guardino and Smith, 1998; Leitner and Ehrkamp, 2006). Δεν είναι τυχαίο λοιπόν που η γειτονιά και η πόλη εμφανίζονται τόσο έντονα στις αφηγήσεις μεταναστριών: αυτές οι (έντονα ανομοιογενείς) αφηγήσεις υπογραμμίζουν την επιθυμία να εγκατασταθούν και να διαμορφώσουν μια ανεκτή καθημερινότητα «εδώ» και από την άποψη αυτή αποσταθεροποιούν αναπαραστάσεις υπερ-κινητικότητας και συχνά αποκαλύπτουν περιστατικά ακινησίας ή και εγκλεισμού. Η κίνηση δεν είναι μια αναλυτική αφαίρεση αλλά ένα σύνολο από ενσώματες πρακτικές που, μεταξύ άλλων, καθορίζονται από έμφυλες σχέσεις και διαμορφώνουν τη ζωή στην πόλη και στις διαδρομές της μετανάστευσης, όπως αναδεικνύει και η συζήτηση που ακολουθεί, με επίκεντρο τη φροντίδα ηλικιωμένων.

2. ΕΛΛΕΙΜΜΑΤΑ ΦΡΟΝΤΙΔΑΣ ΣΤΗΝ ΑΘΗΝΑ

Η φροντίδα και η οικιακή εργασία, όπως είναι γνωστό, έχει αποτελέσει κεντρικό ζήτημα στη φεμινιστική έρευνα και πολιτική από τη δεκαετία 1970, στο πλαίσιο της συζήτησης περί έμφυλων σχέσεων και ανισοτήτων.² Περιέπεσε αργότερα σε μερική απαξίωση, καθώς

2. Για τις παλαιότερες συζήτησεις, βλ. την εμβληματική δουλειά της A. Oakley, 1974.

άλλες θεματολογίες ήρθαν στο προσκήνιο της φεμινιστικής συζήτησης, για να επανέλθει με νέους όρους, μέσα από τη μελέτη των πρόσφατων μεταναστεύσεων. Στην παγκοσμιοποιημένη εποχή που ζούμε, ένα σημαντικό μέρος της εργασίας που γινόταν απλήρωτα από τις γυναίκες στο πλαίσιο της οικογένειας έχει γίνει σημαντικός τομέας αμειβόμενης εργασίας μεταναστών από τον παγκόσμιο Νότο προς τον παγκόσμιο Βορρά (Ehrenreich and Hochchild, 2003· Pratt and Rosner, 2006) – και προς την Ελλάδα ειδικότερα, μετά το 1989. Ο τομέας αυτός καλύπτει ελλείμματα φροντίδας «εδώ», ενώ, παράλληλα, τα μεταθέτει σε άλλους τόπους στις διαδρομές της μετανάστευσης και συμβάλλει στη μεταλλαγή της καθημερινής ζωής σε δια-εθνική.

Στην Ελλάδα, όπως και στις άλλες χώρες της Νότιας Ευρώπης, ο δημόσιος τομέας παροχής φροντίδας για τους ηλικιωμένους που απασχολούνται αυτό το άρθρο ήταν πάντα ελλειμματικός (Karamessini, 2008). Το έλλειμμα φροντίδας παρουσίαζε πάντα, και στις μέρες μας, σημαντικές γεωγραφικές διαφοροποιήσεις οι οποίες συνδέονται, μεταξύ άλλων, με αλλαγές στην παραγωγική δομή της χώρας, μορφές αστικοποίησης, κινητικότητα του πληθυσμού, ιδιαίτερα των νέων, αλλαγές στις συνθήκες διαβίωσης, το μέγεθος και την κινητικότητα των νοικοκυριών κ.λπ. Συγκεντρώσεις ηλικιωμένων εντοπίζονται σε πολλές περιοχές της χώρας, με πρώτα παραδείγματα τα ορεινά χωριά και τα μικρά νησιά. Όμως, τα μεγαλύτερα ελλείμματα φροντίδας παρουσιάζονται στις πόλεις και ιδιαίτερα στην Αθήνα: στις κεντρικές γειτονιές της έχουν παραμείνει οι ηλικιωμένοι σε ιδιόκτητα διαμερίσματα, ενώ τα νεώτερα μέλη των νοικοκυριών έχουν φύγει προς τα προάστια (Μαλούτας κ.ά., 2009). Μετά το 1989, σε πολλές κεντρικές γειτονιές συγκατοικούν ηλικιωμένοι ντόπιοι, συχνά μόνοι, και νέα μεταναστευτικά νοικοκυριά, που διαμορφώνουν νέες δυναμικές και νοηματοδοτήσεις, αλλά ζουν και συγκρούσεις και φόβους. Οι δυνατότητες ώσμωσης και ένταξης που μπορεί να προκύψουν από τη συγκατοίκηση δεν μπορούν να απαλείψουν τα αόρατα τείχη ανάμεσα σε υπόγεια και θετικέ, πρόσοψη και ακάλυπτο.

Οι γεωγραφικές συγκεντρώσεις ηλικιωμένων διαμορφώνουν αυξημένη ζήτηση για υπηρεσίες φροντίδας, ο μεγάλος όγκος των οποίων καλύπτεται από την απλήρωτη εργασία των γυναικών στο πλαίσιο της οικογένειας και μέσα από καταμερισμούς εργασίας μετοξύ γυναικών. Σε αυτό το οικογενειοκεντρικό μοντέλο φροντίδας, το κοράτος αποτελεί φορέα «φροντίδας της τελευταίας στιγμής» (Bettio et al., 2006), με επιλεκτικούς τρόπους και κυρίως μέσα από (χρημα-

τικά) επιδόματα και συντάξεις, όχι δηλαδή παρέχοντας υπηρεσίες. Δημογραφικές και οικονομικές εξελίξεις οδηγούν το μοντέλο αυτό σε κρίση στη δεκαετία 1990.³ Το έλλειμμα φροντίδας για ηλικιωμένους στις νέες συνθήκες καλύπτεται από μεγάλο αριθμό μεταναστριών. Η νέα διευθέτηση συμβάλλει στην αναπαραγωγή του οικογενειοκεντρικού μοντέλου με άλλους όρους (Βαίου κ.ά., 2007): η φροντίδα παραμένει εξαπομικευμένη, μέσα στην οικογένεια, με μια νέα διαπραγμάτευση και καταμερισμό εργασίας μεταξύ γυναικών, αυτή τη φορά ντόπιων και μεταναστριών, αφήνοντας τους άνδρες ανενόχλητους και αμέτοχους. Η αμειβόμενη φροντίδα, παλαιότερα προσιτή μόνο σε υψηλά εισοδηματικά στρώματα, σε μεγάλο βαθμό γενικεύεται με τη φτηνή εργασία των μεταναστριών. Αποτελεί μια διευθέτηση που είναι κοινωνικά πιο αποδεκτή από την «εγκατάλειψη» ενός ηλικιωμένου σε οίκο ευγηρίας.

Η νέα ισορροπία διευθέτησης της φροντίδας μεταξύ οικογένειας, ιδράτους και αγοράς στηρίζεται σε δύο πυλώνες: Από τη μια, στις έστω και χαμηλές συντάξεις που διαμορφώνουν τις υλικές συνθήκες ύπαρξής της. Από την άλλη, στη χαμηλά αμειβόμενη εργασία των μεταναστριών που κάνει τη φροντίδα προσιτή ακόμη και για πιο χαμηλά εισοδήματα. Η εργασία των μεταναστριών αμβλύνει το έλλειμμα φροντίδας στα ελληνικά νοικοκυριά αλλά το διευρύνει στα μεταναστευτικά, τόσο «εδώ», όσο και «εκεί», στα μέρη από όπου έρχονται οι μετανάστριες, αναδεικνύοντας ένα care drain, αλλά και νέα μάγματα διευθετήσεων μιας δια-εθνικής ζωής στην πόλη (Bettio and Plantenga, 2004). Στη συνέχεια παρουσιάζονται τρεις όψεις της διευθέτησης της φροντίδας ηλικιωμένων, αντλώντας από υλικό συνεντεύξεων με ντόπιες και μετανάστριες στην Κυψέλη:⁴ η φροντίδα με πληρωμή, οι πρακτικές φροντίδας στο πλαίσιο σχεδίων μετανάστευσης, και, τέλος, οι πλευρές της που επιτελούνται μέσα από σχέ-

3. Μεταξύ άλλων, ανέστηται το προσδόκιμο ζωής και η αναλογία ατόμων πάνω από 80 ετών, ενώ, παράλληλα, οι γυναίκες εισέρχονται μαζικά στην αγορά εργασίας και η κυνηγικότητα των νοικοκυριών αυξάνεται.

4. Το άρθρο αντλεί από τα πιο κάτω ερευνητικά προγράμματα: Βαίου Ντ., Καλαντίδης Α., Λυκογιάννη Ρ., Τσίκλη Α., 2006. Βαίου κ.ά., 2007. Lafazani, Lykogianni and Vaiou, 2010 (στο πλαίσιο του ερευνητικού προγράμματος FP7 GeMIC : *Gender, migration and intercultural interaction in the Mediterranean and South-East Europe. An interdisciplinary perspective*, διαθέσιμο στο www.gemic.eu). Liapi and Vaiou, 2010 (από το ερευνητικό πρόγραμμα FP6 FeMiPol: *Integration of female immigrants in labour market and society. Policy assessment and policy recommendations*, available at www.femipol.uni-frankfurt.de)

σεις γειτονίας. Οι όψεις αυτές δεν εξαντλούν τα σύνθετα ζητημάτα που θέτουν για τη μελέτη της πόλης οι μεταλλαγές των πρακτικών φροντίδας. Αποτελούν, όμως, μια ευκαιρία για αναστοχασμό πάνω στα ζητήματα αυτά, μέσα από τις εμπειρίες υπαρκτών κατοίκων της πόλης.

2.1. Πληρώνοντας για φροντίδα

Για τις ντόπιες γυναικες η προσφυγή στη «βιοήθεια» μιας μετανάστριας είναι μια διευθέτηση που συμβαδίζει με τις αντιλήψεις για τη φροντίδα των γονιών, ενώ ο οίκος ευγηρίας δεν αποτελεί αποδεκτή λύση. Μια μετανάστρια προσφέρει εξατομικευμένη φροντίδα στο σπίτι του ηλικιωμένου προσώπου, όπου η οικογένεια θέτει τους όρους και ελέγχει την ποιότητα της υπηρεσίας. Όπως υπογραμμίζει η Γεωργία, εργοδότρια μιας μετανάστριας που φροντίζει τη μητέρα της:

«Η μόνη εναλλακτική λύση που υπήρχε, από το να μην πάρουμε γυναίκα, είναι να βάλουμε τη μάνα μας σε ίδρυμα. Ποτέ δεν το θέλαμε και οι δύο (αδελφές)... [τα καθήκοντά της] «...η φροντίδα της μητέρας μου, το να την ταΐσει, να την αλλάξει, ε, να την προσέξει... να 'χει το σπίτι καθαρό, να κάνει κάποια ψώνια...».

Η Σόφι, εσωτερική εργαζόμενη από τη Βουλγαρία, περιγράφει τα καθήκοντα και τις συνθήκες δουλειάς από μια διαφορετική οπτική:

«Κάθομαι και σκέφτομαι πολλές φορές, ποτέ να μη σηκωθείς όταν θέλεις. Ποτέ να μην πέσεις όταν θέλεις στο κρεβάτι. Στρατιώτης μέρα - νύχτα. [...] Το πρωί 6:30, 7 παρά 25 σηκώνομαι, ως 2 το βράδυ δεν κάθομαι, δεν κάθομαι. Θέλει καφέ, θέλει να βγει έξω, θέλει νερό, θέλει να κατονράει στο πάπια, θέλει το ένα, θέλει το άλλο. Εδώ, κάθε πρωί μπάνιο, κάθε πρωί κάνω το μπάνιο μετά το μπάνιο του. Να μην μνρίζει [...]. Και ο παππούς είναι παράξενος, είναι σκληρός...».

Σε κάθε περίπτωση, η φροντίδα παραμένει ποδόβλημα που διευθετείται μεταξύ γυναικών, ντόπιων και μεταναστριών, ενώ οι άνδρες ούτε καν αναφέρονται (ή εμπλέκονται) σ' αυτές τις λεπτομέρειες της καθημερινότητας. Όπως σημειώνει η Γεωργία σε άλλο σημείο της συνέντευξης, τώρα μπορεί να πάει όπου θέλει χωρίς να ανησυχεί συνεχώς – πληρώνει για το χρόνο της και την ελευθερία κινήσεων. Η αφήγηση της Σόφι, από την άλλη, αναδεικνύει την αντίστροφη όψη της συμφωνίας: παραμένει εγκλωβισμένη, συνεχώς διαθέσιμη και

ανοιχτή στις παραξενιές του ηλικιωμένου άνδρα τον οποίο φροντίζει. Όπως πολλές μετανάστριες με παρόμοια μεταναστευτικά σχέδια, έχει αποφασίσει να υπομείνει για μερικά χρόνια τις δύσκολες συνθήκες, τις οποίες βιώνει ως προσωρινές, προκειμένου να φροντίσει από απόσταση την οικογένειά της αλλά και να πραγματοποιήσει προσωπικές επιδιώξεις:

«Να σας πω, οι άντρες μένουνε στη Βουλγαρία. Οι γυναίκες φεύγουνε, ... στέλνουνε χρήματα και άντρας περνάει καλά. Και η γυναίκα είναι κλεισμένο μέσα [...]. Εγώ έχω τακτοποιήσει το παιδί μου... τώρα θέλω κάτι να προσπαθήσω να κάνω για τον εαυτό μου, για τα γεράματα, να είμαι καλά. Και έχω ένα οικόπεδο από παππούς μου στη Βουλγαρία και πήρα απόφαση να φτιάξω ένα σπιτάκι».

2.2. Φροντίζοντας πέρα από τα σύνορα

Η εργασία φροντίδας που προσφέρουν οι μετανάστριες αμβλύνει, τουλάχιστον εν μέρει, τα προβλήματα των ντόπιων γυναικών – αλλά δημιουργεί έλλειμμα φροντίδας στα δικά τους νοικοκυριά, τόσο «εδώ» (ιδίως για τη φροντίδα των παιδιών), όσο και «εκεί», όπου η φροντίδα των παιδιών και των ηλικιωμένων γονιών (μπορεί να) έχει αφεθεί σε συγγενείς και γείτονες. Η Άνια, μια μετανάστρια από τη Βουλγαρία που δουλεύει ως εσωτερική, εξηγεί την πρόβλεψη για τη φροντίδα των παιδιών της στη Βουλγαρία, προκειμένου να μεταναστεύσει:

«Και έχω ακούσει καλά λόγια για εδώ. Λέω θα πάω να δοκιμάσω και εγώ. Γιατί όχι. Και έτσι ήρθα 1998 [...]. Όχι. Δεν του άρεσε πάρα πολύ (τον συζύγονο) γιατί κοίταξε τώρα. Φεύγω, τα παιδιά... πώς θα γίνει... είναι λίγο δύσκολο... Πώς έγινε. Η μαμά του βόήθησε πάρα πολύ στα παιδιά γιατί μένει από κάτω. Και αυτή έκανε πολύ μεγάλη βοήθεια, φροντίδα με τα παιδιά μου».

Στον τόπο προέλευσης, οι μετανάστριες προσπαθούν να καλύψουν τα ελειεύματα φροντίδας από απόσταση, μέσα από συμφωνίες με γυναίκες συγγενείς και, κυρίως, μέσα από εμβάσματα που είναι απαραίτητα για τις σπουδές των παιδιών και για τη στήριξη άλλων μελών της οικογένειας που μπορεί να έμειναν άνεργοι ή να αμείβονται πολύ λίγο. Άλλα και «εδώ» η βοήθεια από τις μητέρες, τις πεθερές και άλλα μέλη της οικογένειας είναι συνηθισμένη και απαραίτητη για τη φροντίδα των παιδιών, αφού οι άνδρες δεν φαίνεται να επιδιώκουν να εμπλακούν με άλλο τρόπο εκτός από αυτόν

του «κουβαλητή».⁵ Οι δημοτικοί παιδικοί σταθμοί, ακόμη και όταν υπάρχουν στη γειτονιά, δεν είναι πάντα προσβάσιμοι, όπως υπογραμμίζουν και η Ελένη και η Ράνια, μετανάστριες από την Αλβανία, εξωτερικές εργαζόμενες:

«Βέβαια, τέσσερα χρόνια δούλευα από το πωά μέχρι το βράδυ. Γιατί ήταν η μαμά μουν εδώ κοντά, και τους πρόσεχε [τα δύο της παιδιά].».
(Ελένη)

«...έπαιρνα τον Αριστείδη κι ερχόμουνα στο σπίτι. Καλά τότε δεν... σταθμούς και τέτοια γιατί θέλανε τα χαρτιά [...] όταν το παιδί πήγε στο δημοτικό] το παίρνανε τα παιδιά του αδελφού μουν. Ήτανε... μια φορά ήτανε ο Αριστείδης πωά κι αυτοί ήτανε μεσημέρι. Το αλλάξανε... ήτανε έτσι και το στείλανε αυτοί και το παίρνανε και μετά πήγαναν σχολείο αυτοί. Έτσι τα έχουμε κάνει. Όλη η οικογένεια με έχει βοηθήσει». (Ράνια)

2.3. Πρακτικές γειτονίας

Η φροντίδα για τους ηλικιωμένους δεν εξαντλείται όμως στην άμεση, ενσώματη περιποίηση στο σπίτι. Εκτείνεται στην πόλη και συνδέεται με την ανάπτυξη σχέσεων γειτονίας. Η Ελένη, εξωτερική εργαζόμενη από την Αλβανία, περιγράφει πώς απόκτησε σχέσεις με τις γειτόνισσές της, πώς τη βοήθησαν να βρει δουλειά και σπίτι και πώς εκείνη ανταποδίδει φροντίζοντάς τις με πολλούς άτυπους αλλά σημαντικούς τρόπους:

«Η συννυφάδα μουν είχαν έρθει δύο χρόνια πωιν από εμάς. Και αυτή είχε πιο πολλές γνωριμίες και μια γειτόνισσα, μια Ελληνίδα πουν μας έβαλε στο σπίτι, με ενοίκιο βέβαια. Και αυτή άρχιζε να με βοηθήσει πάρα πολύ – μουν βρήκε δουλειές σε σπίτια [...] Έδωσε αυτό το σπίτι αντιπαροχή και όταν φτιάχτηκε μουν λέει θέλεις να έρθεις; Τώρα βγαίνουμε, είναι το παράθυρό της απέναντι. Και μες τη νύχτα μπορεί κάτι να χρειαστεί [...] Να μαγειρεύω κάτι καλό θα της πάω... [...] Θα πάρει αυτή κάτι απ' έξω πουν ξέρει ότι αρέσει στην κόρη μουν – ξέρει ότι εγώ δεν τα μαγειρεύω – και παίρνει και θα πάρει και για τα παιδιά μουν...»

5. Όπως επισημαίνουν πολλές αφηγήσεις μεταναστριών, όταν οι άνδρες φροντίζουν τα παιδιά, τους γονείς, το σπίτι, αισθάνονται ότι ντροπιάζονται, ότι χάνουν τον έλεγχο, και συχνά αναπτύσσουν βίαιες συμπεριφορές.

Μέσα από τις καθημερινές ρουτίνες της, η Ελένη, όπως και πολλές άλλες μετανάστριες, κάνει την παρουσία τους ορατή και αισθητή στη γειτονιά: κάνει τα ψώνια στα τοπικά μαγαζιά και σύπερ μάρκετ, σταματάει στο φούρνο, το φαρμακείο ή το περίπτερο, συνοδεύει το ηλικιωμένο άτομο που φροντίζει στις καθημερινές εξόδους του, πηγαίνει τα παιδιά στο σχολείο, στον παιδικό σταθμό, στο γιατρό, στην παιδική χαρά, επισκέπτεται τις γειτόνισσες και μοιράζεται χρόνο μαζί τους. Οι σχέσεις που αναπτύσσονται, ακόμη και οι μικρές καθημερινές ανταλλαγές, όπως ο χαιρετισμός στο δρόμο ή στο σύπερ μάρκετ, αξιολογούνται πολύ θετικά, καθώς βοηθούν να ξεπεραστούν δυσκολίες προσαρμογής στον ξένο τόπο, δίνουν «κλειδιά» για την επιβίωση και αποτελούν μια πηγή συναισθηματικής και συγχρά υλικής υποστήριξης.

Οι πρακτικές των μεταναστριών επανανοηματοδοτούν τη γειτονιά και αξιολογούνται θετικά από τις συνήθως ηλικιωμένες ντόπιες γειτόνισσές τους, σε σχέση με διάφορες πλευρές της καθημερινότητας όπως τα σπίτια, το τοπικό εμπόριο, η κίνηση στη γειτονιά. Έχοντας εμπειρία από τις μεταλλαγές της γειτονιάς σε μια μεγάλη διάρκεια χρόνου, η κυρία Σοφία, που ζει στην Κυψέλη από το 1947, θα υπογραμμίσει τις σχέσεις γειτονίας και τις επαφές που αναπτύσσονται σταδιακά με την εγκατάσταση μεταναστών και κυρίως μεταναστριών στη γειτονιά:

«...και να σου πω μια κοπέλα που την είχα για δύο χρόνια... πάρα πολύ καλή, με δυο παιδάκια, να ὁχεταί, να πηγαίνει τα παιδιά της, να μιλάει, να ὁχεταί στο σπίτι μου με τον καλύτερο τρόπο...» (Σοφία)

Οι επαφές αυτές, που εμπεριέχουν σχέσεις δύναμης αλλά και αμοιβαιότητα, συμβάλλουν στη νοηματοδότηση της γειτονιάς με σημασίες και ποιότητες που έμοιαζαν χαμένες. Οι αναφορές στις «δικές τους» γειτόνισσες μεταβάλλουν παλιότερες στάσεις των ντόπιων, παρ' όλο που δεν λείπουν δυσαρέσκειες και συγκρούσεις σε διάφορα επίπεδα.

3. ΕΜΦΥΛΕΣ ΕΠΑΝΑΔΙΑΠΡΑΓΜΑΤΕΥΣΕΙΣ

Όπως ήδη έχω σημειώσει στην αρχή του άρθρου, οι μεταβαλλόμενες πρακτικές φροντίδας στην Αθήνα είναι ένα σημείο εκκίνησης για την προσέγγιση της διαπλοκής φύλου, κοινωνικής τάξης και εθνότητας στις (δια-εθνικές) ζωές μεταναστριών και ντόπιων γυναικών. Δεν είναι υπερβολή να πει κανείς ότι η φροντίδα ηλικιωμένων (και

η φροντίδα γενικότερα), στην Ελλάδα και στον Ευρωπαϊκό Νότο, παραμένει «μια γυναικεία δουλειά», παρά τις δεκαετίες συλλογικών αγώνων και ατομικών διαπραγματεύσεων. Ως τέτοια φέρει τις αρνητικές αξιολογήσεις της γυναικείας εργασίας (βλ. Αβδελά, 2009· Αθανασίου, 2009), ακόμη και με τη νέα, παγκοσμιοποιημένη μορφή της, που την έχει μετατρέψει, τουλάχιστον εν μέρει, σε «κανονική απασχόληση» (Mattingly, 2001).

Το ερώτημα του γυναικείου κινήματος της δεκαετίας 1970 αν η φροντίδα είναι αποκλειστικότητα των γυναικών, ούτε καν τίθεται στις μέρες μας. Μια σειρά από συνεντεύξεις με μετανάστριες και ντόπιες γυναικές αποκαλύπτει πως οι άνδρες συνεχίζουν να είναι αμέτοχοι ή εμπλέκονται σε πολύ ειδικές και οριοθετημένες δουλειές. Η οργάνωση της φροντίδας ενός ηλικιωμένου προσώπου παραμένει αρμοδιότητα «της γυναίκας», μαζί με όλες τις αναγκαίες συμφωνίες για την αμοιβή και τις λεπτομέρειες της εργασίας. Έτσι, η (μερική) μεταβίβαση αρμοδιοτήτων φροντίδας σε μια αμειβόμενη μετανάστρια δεν οδηγεί σε άμεσες άλλαγές έμφυλων σχέσεων και καταμερισμών εργασίας με τους άνδρες, αλλά σε σημαντικές ανακατανομές χρόνου και εργασίας μεταξύ γυναικών.

Για τις μετανάστριες αναδύονται διαφορετικές όψεις στη διαπραγμάτευση των έμφυλων σχέσεων, όψεις που διαπερνούν σύνορα και γεωγραφικές κλίμακες. Η διαπραγμάτευση – «εδώ», «εκεί» και «στη διαδρομή» – έχει να κάνει με τις αποφάσεις για το ποιοι και ποιες θα μεταναστεύσουν και ποιοι θα μείνουν πίσω, πώς θα χρησιμοποιούνται τα εμβάσματα, κάτω από ποιες συνθήκες θα δουλέψουν οι γυναικές που μεταναστεύουν, πώς θα φροντίζουν από απόσταση τις οικογένειές τους κον. Η αμοιβή για τη φροντίδα την μετατρέπει σε «πραγματική απασχόληση» που επιτελείται με συγκεκριμένους κανόνες και, παρά τις συχνές παραβιάσεις, εμπεριέχει δικαιώματα (π.χ. ωρομίσθιο ή μισθό, ασφάλιση, ωράρια). Με αυτή την έννοια, αποσταθεροποιεί τα στερεότυπα «του κουβαλητή» και της «νοικοκυράς» και αναδιαρθρώνει τις δυναμικές των σχέσεων με τους άνδρες, οι οποίοι αναγκάζονται να αντιμετωπίσουν την εμπλοκή τους με τα πρακτικά ζητήματα της καθημερινής φροντίδας, αν και με αρνητικές και συχνά βίαιες αντιδράσεις, ιδίως όταν είναι άνεργοι.

Οι σχέσεις με τις ντόπιες γυναικές, από την άλλη, εμπεριέχουν έμφυλες διαπραγματεύσεις που δεν μπορούν να γίνουν κατανοητές αποκλειστικά μέσα από τη σχέση εργοδότριας-εργαζόμενης. Η

σχέση ανάμεσα στη γυναικά που φροντίζει και στο πρόσωπο που είναι αποδέκτης/τρια της φροντίδας εμπεριέχει υλική παρουσία και σκληρή χειρωνακτική εργασία, καθώς και σωματική επαφή και συναισθηματική εμπλοκή (Pratt and Rosner, 2006). Οι λεπτομέρειες της φροντίδας κινητοποιούν έναν πλούτο αμοιβαίων αισθημάτων, αρνητικών όπως και θετικών, καθώς τελούν, ανοιχτά ή υπόρρητα, υπό συνεχή διαπραγμάτευση, με λεπτές (ή και όχι τόσο λεπτές) ταξινομήσεις ανάμεσα σε «επιτρεπόμενα» και «απαγορευμένα» καθήκοντα, «επιθυμητές» και «ανεπιθύμητες» δουλειές (βλ. και Αθανασοπούλου, 2008). Τέτοιες ταξινομήσεις, οι υπερβάσεις τους και οι τρόποι με τους οποίους οι μετανάστριες τις επιτελούν, οριοθετούν σχέσεις δύναμης, έμφυλες και εθνοτικές.

Στις αφηγήσεις μεταναστριών και ντόπιων γυναικών, από τις οποίες έχουν προκύψει τα αποσπάσματα που χρησιμοποίησα στο άρθρο αυτό, οι αθέατες και απαξιωμένες καθημερινές πρακτικές φροντίδας παιζουν σημαντικό ρόλο στην εγκατάσταση τόσο «εδώ» όσο και «εκεί» και συμβάλλουν στη συγκρότηση «οικείων τόπων», πολύ περισσότερο από τις πρακτικές των ανδρών, των οποίων οι απουσίες και παρουσίες σε αυτά τα πεδία αναδεικνύουν ζωές πιο απόμακρες από τις πολλαπλές όψεις της φροντίδας. Όμως, ούτε η γειτονιά ούτε οι καθημερινές πρακτικές των μεταναστριών ή των ντόπιων γυναικών μπορούν να ταυτιστούν με «το τοπικό». Επιτέλουνται σε μια σειρά από διαπλεκόμενες κλίμακες, από το σώμα μέχρι το παγκόσμιο σύστημα, και εμπλέκουν σημαντικές έμφυλες διαπραγματεύσεις (βλ. και Silvey, 2006), όπως υποδηλώνουν και οι πρακτικές που παρουσιάστηκαν στην προηγούμενη ενότητα.

Η φροντίδα ως αμειβόμενη εργασία είναι μια παγκόσμια διαδικασία που συνδέει μετανάστριες από τον παγκόσμιο Νότο με συγκεκριμένα σπίτια στον Ευρωπαϊκό Νότο και στην Ελλάδα. Οι δυνατότητες και οι όροι της «συνάντησης» των μεταναστριών με τους αποδέκτες και τις αποδέκτριες της φροντίδας ωριθμίζονται στην κλίμακα της ΕΕ και του εθνικού κράτους από κοινωνικές ή μεταναστευτικές πολιτικές αλλά και από παθητική ανοχή. Επίσης, είναι ένας τομέας γυναικείας απασχόλησης που έχει όλο και πιο σημαντική παρουσία στις νοτιοευρωπαϊκές πόλεις και τις αστικές γειτονιές. Πρόκειται για ζήτημα που αφορά την κλίμακα του νοικοκυριού, όπου συμβαίνει τελικά η συνάντηση και εμπλέκει συγκεκριμένα σώματα που κατασκευάζονται ως κατάλληλα για συγκεριμένες πρακτικές φροντίδας (βλ. Mattingly, 2001· Βαΐου, 2008).

Η αντιμετώπιση της φροντίδας σε όλες αυτές τις κλίμακες οδηγεί σε πιο σύνθετη κατανόηση των μεταναστεύσεων μετά το 1989 και αναδεικνύει τις έμφυλες πλευρές αυτών των μεταναστεύσεων. Μια τέτοια προσέγγιση σε πολλαπλές κλίμακες οδηγεί ακόμη σε μια διαφορετική κατανόηση του αστικού φαινομένου, η οποία αρδθρώνεται γύρω από τις πολιτικές του καθημερινού και τους έμφυλους προσδιορισμούς αυτών των πολιτικών. Στις μεταβαλλόμενες πρακτικές φροντίδας για τους ηλικιωμένους στην Αθήνα (και στις νοτιοευρωπαϊκές πόλεις) οι μετανάστριες δεν είναι παθητικά θύματα διεθνών συγκυριών αλλά ενεργά υποκείμενα σε πολυποίκιλα μεταναστευτικά σχέδια, μέσα στα οποία εντάσσεται η φροντίδα ως αμειβόμενη εργασία.⁶ Η βαθιά κρίση υπογραμμίζει με πολλούς τρόπους την ενεργητική συμμετοχή τους σε οικογενειακά και προσωπικά σχέδια και άμεσες αποφάσεις – π.χ. να μείνουν ή να επιστρέψουν, να πάρουν ξανά τους δρόμους της μετανάστευσης, να συνεχίσουν την προσπάθεια να χτίσουν μια νέα ζωή στον τόπο όπου έχουν επενδύσει σκληρή εργασία, έστω και με φτωχά δικαιώματα και αμοιβές, και έχουν συγκροτήσει νέες σχέσεις και δεσμούς.

Τα μέτρα ακραίας λιτότητας και οι περικοπές που θεσπίζονται σε καθημερινή βάση τους τελευταίους πολλούς μήνες χτυπούν άμεσα τους πυλώνες που στηρίζουν τις διευθετήσεις της φροντίδας που συζήτησα σε αυτό το άρθρο. Από την άποψη αυτή χτυπούν τις γυναίκες με πολύ σύνθετους τρόπους, οι οποίοι έχουν να κάνουν με συνδυασμούς αμειβόμενης και μη εργασίας σε συγκεκριμένους τόπους. Οι ήδη χαμηλές συντάξεις και μασθοί των πολλών έχουν υποστεί περικοπές, ενώ η αύξηση των άμεσων και έμμεσων φόρων έχει μειώσει το διαθέσιμο εισόδημα και αυξήσει το κόστος ζωής. Στην εξελισσόμενη αυτή δίνη, η αμειβόμενη φροντίδα για τους ηλικιωμένους κι όχι μόνο δεν είναι τόσο γενικά προσιτή όσο πριν τρία χρόνια. Οι δυνατότητες επιβίωσης πολλών μεταναστευτικών νοικοκυριών δυσκολεύονται, εντός και πέραν των εθνικών συνόρων. Επί πλέον αυξάνονται δραματικά τα περιστατικά ορασιστικής βίας σε πολλές γειτονιές της Αθήνας (και άλλων πόλεων), παράλληλα με ένα δημό-

6. Η M. Morokvasik (2004) μιλάει για μετανάστριες «εγκατεστημένες στην κινητικότητα», προκειμένου να υπογραμμίσει την υλικότητα της κίνησης μεταξύ τόπων για βελτίωση των συνθηκών ζωής στην πατρίδα, όπως και τα όρια της ανοχής/αντοχής σκληρών συνθηκών εργασίας, που βιώνονται ως παροδικές μέχρι να υλοποιηθούν συγκεκριμένα σχέδια.

σιο λόγο που παρουσιάζει το κέντρο και τις γειτονιές της πόλης ως «γκέτο» ή «άβατο».

Σ' αυτό το σκοτεινό σκηνικό, όπου η καθημερινότητα πολλών μεταναστών και ιδιαίτερα μεταναστριών έχει γίνει επικίνδυνη εμπειρία, πυκνώνουν παράλληλα πρακτικές αλληλεγγύης (προσφορές τροφίμων και φαγητού, συλλογή χρημάτων, ανταλλακτικά παξάρια, ...), οι οποίες έρχονται να ενισχύσουν τις σχέσεις γειτονίας που με τόση προσπάθεια χτίζουν μετανάστριες και ντόπιες τα τελευταία 20 χρόνια. Στο νέο σκηνικό κάθε πρόβλεψη είναι πρόωρη. Τρόποι αντιμετώπισης της κρίσης συλλογικά μένει ακόμη να εφευρεθούν και σκληροί αγώνες να δοθούν, θυμίζοντας τη λεφεβριανή ιδέα για τη μιζέρια και τη δύναμη του καθημερινού, τις προσαρμογές και τη συναίνεση μαζί με τους αγώνες και τις υπερβάσεις.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ελληνόγλωσση

Αβδελά Ε., 2009, «Η όψιμη ανακάλυψη της επισφαλούς εργασίας», στο συλλογικό τόμο *Επισφαλής εργασία, «γυναικεία εργασία»*, Αθήνα, Ιστορείν, σ. 13-18.

Αθανασίου Α., 2009, «Εισαγωγή», στο συλλογικό τόμο *Επισφαλής εργασία, «γυναικεία εργασία»*, Αθήνα, Ιστορείν, σ. 7-13.

Αθανασοπούλου Α., 2008, «“Ολα είναι πάνω μου”: Το συνεχές της έμμισθης και άμισθης οικιακής εργασίας στην περιπτώση Αλβανίδων μεταναστριών στην Αθήνα», στο Ντ. Βαίου, Μ. Στρατηγάκη (επιμ.), *Το φύλο της μετανάστευσης*, Αθήνα, Μεταίχμιο, σ. 67-96.

Βαίου Ντ., 2008, «Από τις «γυναίκες» στο «φύλο». Θεωρητικές προσεγγίσεις και χώροι της μετανάστευσης», στο Ντ. Βαίου, Μ. Στρατηγάκη (επιμ.), *Το φύλο της μετανάστευσης*, Αθήνα, Μεταίχμιο, σ. 17-38.

Βαίου Ντ., Καλαντίδης Α., Καραλή Μ., Κεφαλέα Ρ., Λαφαζάνη Ο., Λυκογιάννη Ρ., Μαργελάκης Γ., Μονεμβασίτου Α., Μπαχαροπούλου Α., Παπασημάκη Κ., Τούντα Φ., Φωτίου Θ., Χατζηβασιλείου Σ., 2007, *Διαπλεκόμενες καθημερινότητες και χωροκοινωνικές μεταβολές στην πόλη: Μετανάστριες και ντόπιες στις γειτονιές της Αθήνας*, Αθήνα, ΕΜΠ και L-Press.

Βαίου Ντ., Καλαντίδης Α., Λυκογιάννη Ρ., Τσίκλη Α., 2006, *Ανάπτυξη μεθοδολογικών εργαλείων για τη συγκριτική μελέτη της «γειτονιάς» σε μεγάλες πόλεις της ΕΕ*, ΕΜΠ – Πρόγραμμα Ενίσχυσης της Βασικής Έρευνας (www.arch.ntua.gr/gs/research)

Καραμεσίνη Μ., 2011, «Δύσκολοι καιροί για την ισότητα. Οικονομική κρίση και ανισότητες φύλου», εφημερίδα *Εποχή*, 6 Μαρτίου, σ. 13.

Μαλούτας Θ., Εμμανουήλ Δ., Ζακοπούλου Ε., Καυταντζόγλου Ρ., Χατζηγιάννη Α. (επιμ.) 2009, *Κοινωνικοί και χωρικοί μετασχηματισμοί στην Αθήνα τον 21^ο αιώνα*, Αθήνα, Μελέτες-Έρευνες ΕΚΚΕ.

Ξενόγλωσση

Bettio F., Plantenga J., 2004, «Comparing care regimes in Europe», *Feminist Economics*, 10 (1), pp. 85-113.

Bettio F., Simonazzi A., Villa P., 2006, «Change in care regimes and female migration: the “care drain” in the Mediterranean», *Journal of European Social Policy*, 16 (3), pp. 271-285.

Bridge G., Forrest R., Holland E., 2004, *Neighbouring. A review of the evidence*, CNR paper 24, ESRC Centre of Neighbourhood Research, <http://neighbourhoodcentre.org.uk>

Dyck I., 2005, «Feminist geography, the “everyday” and local-global relations: hidden spaces of place-making», *The Canadian Geographer*, 49 (3), pp. 233-243.

Ehrenreich B., Hochchild A.R. (eds), 2003, *Global woman. Nannies, maids and sex workers in the new economy*, London, Granta Books.

Gardiner M., 2000, *Critiques of everyday life*, London, Routledge.

Germain A., 2002, «The social sustainability of multicultural cities: a neighbourhood affair?», *BELGEO*, 4, pp. 377-386.

Guarnizo L.E., Smith M.P. (eds), 1998, *Transnationalism from below*, New Brunswick, NJ, Transaction.

Hadjimichalis C., 2011, «Uneven geographical development and socio-spatial justice and solidarity: European regions after the 2009 financial crisis», *European Urban and Regional Studies*, 18 (3), pp. 254-274.

Harvey D., 2010, *The enigma of capital*, London, Profile Books.

Karamessini M., 2008, «Continuity and change in the Southern European social model», *International Labour Review*, 147 (1), pp. 43-70.

Lafazani O., Lykogianni R., Vaiou D., 2010, *Urban Interaction Spaces and Social Movements*, National Report from Greece in the context of GeMIC (*Gender, migration and intercultural interaction in the Mediterranean and South-East Europe. An interdisciplinary perspective*), FP7 research project, coordinated by M. Stratigaki, Panteion University, Greece. Available at www.gemic.eu

Lefebvre H., 1990, *Everyday life in the modern world*, New Brunswick, NJ, Transaction Publishers (first edition in French 1968).

Leitner H., Ehrkamp P., 2006, «Transnationalism and migrants’ imaginings of citizenship», *Environment and Planning A*, 38, pp. 1615-1632.

Liapi M., Vaiou D., 2010, «Changing patterns of women’s migration: Greece in a South European perspective», in M. Kontos, K. Slany, M. Liapi (eds) *Women in new migrations. Current debates in European societies*, Cracow, Jagiellonian University Press, pp. 201-232.

Massey D., 1994, *Space, place and gender*, Cambridge, Polity Press.

Massey D., 2005, *For space*, London, Sage.

Mattingly D., 2001, «The home and the world: domestic service and international networks of caring», *Annals of the Association of American Geographers*, 91 (2), pp. 370-386.

Morokvasic M., 2004, «“Settled in mobility”: engendering post-wall migration in Europe», *Feminist Review*, 77 (1), pp. 7-25.

Oakley A., 1974, *Housewife*, Harmondsworth, Penguin Books.

Pratt G., Rosner V. (guest eds), 2006, «The globe and the intimate», special issue in *Women’s Studies Quarterly*, spring/summer.

Silvey R., 2006, «Geographies of gender and migration: Spatialising social difference», *International Migration Review*, 40 (1), pp. 64-81.

Simonsen K. 1997, «Modernity, community or a diversity of ways of life: a discussion of urban everyday life», in O. Kalltrop, I. Erlander, O. Ericsson, M. Franzen (eds) *Cities in transform-*

mation – Transformation in cities. Social and symbolic change of urban space, Aldershot, Avebury, pp. 162-183.

Simonsen K., Vaiou D., 1996, «Women's lives and the making of the city. Experiences from “north” and “south” of Europe», *International Journal of Urban and Regional Research*, 20 (3), pp. 446-465.

Smith D., 1987, *The everyday world as problematic: A feminist sociology*, Chicago, Northeastern University Press.

*Αλεξάνδρα Ζαββού**

**ΖΩΕΣ ΕΝ ΚΙΝΔΥΝΩ: ΣΚΕΨΕΙΣ ΠΑΝΩ
ΣΤΟ ΒΙΟΠΟΛΙΤΙΚΟ ΔΙΑΚΥΒΕΥΜΑ
ΜΙΑΣ ΑΠΕΡΓΙΑΣ ΠΕΙΝΑΣ ΜΕΤΑΝΑΣΤΩΝ**

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Τον Ιανουάριο του 2011, μια ομάδα 300 μεταναστών σε Αθήνα και Θεσσαλονίκη ξεκίνησε μαζική και μακράς διάρκειας απεργία πείνας διεκδικώντας από την ελληνική κυβέρνηση νομιμοποίηση. Το γεγονός προκάλεσε αντιφατικές, αμφιθυμικές, έως και εχθρικές αντιδράσεις σε μεγάλη μερίδα των πολιτικού κόσμου και της κοινής γνώμης και οδήγησε σε έντονες αντιπαραθέσεις σχετικά με την παρουσία και τα δικαιώματα των μεταναστών στην Ελλάδα. Θα αναζητήσουμε τους πολιτικούς και πολιτισμικούς όρους ανάπτυξής τουν και τις πιθανές ιδεολογικές και πρακτικές προεκτάσεις τουν.

Λέξεις κλειδιά: απεργία πείνας, μετανάστες, βιοπολιτική

1. ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Σε μια εποχή όπου η βιοπολιτική ως έννοια παύει να αφορά μόνο κάποιες περιορισμένες ακαδημαϊκές αντιπαραθέσεις και εισχωρεί όλο και περισσότερο στο δημόσιο λόγο, είτε ως εργαλείο κριτικής των πολιτικών μηχανισμών διαχείρισης πληθυσμού, είτε ως επιχειρηματολογία εφαρμογής τους, θα επιχειρήσουμε να διαβάσουμε ενδεικτικά κάποιες πρακτικές κοινωνικής διεκδίκησης ως παραδείγματα έκφρασης μιας τέτοιας βιοπολιτικής προβληματικής.

Τον Ιανουάριο του 2011, μια ομάδα 300 μεταναστών σε Αθήνα και Θεσσαλονίκη ξεκίνησε μαζική και μακράς διάρκειας απεργία

* Επιστημονική Συνεργάτις, Εργαστήριο Σπουδών Φύλου, Πάντειο Πανεπιστήμιο.

πείνας διεκδικώντας από την ελληνική κυβέρνηση νομιμοποίηση μετά από χρόνια, ή και δεκαετίες, παραμονής και εργασίας στην Ελλάδα. Θα εστιάσουμε στο γεγονός αυτό, αφενός, γιατί το θέμα της μετανάστευσης αποτελεί ένα από τα κατεξοχήν πεδία όπου αναπτύσσονται νέες βιοπολιτικές πρακτικές διακυβέρνησης και αντίστασης, αφετέρου, λόγω των αντιφατικών, αμφιθυμικών, έως και εχθρικών αντιδράσεων μεγάλης μερίδας του πολιτικού κόσμου και της κοινής γνώμης που οδήγησαν σε έντονες αντιπαραθέσεις σχετικά με την παρουσία και τα δικαιώματα των μεταναστών στην Ελλάδα.

Συνήθως οι αναφορές στη βιοπολιτική πραγματεύονται κριτικές (ή δικαιολογήσεις) των σύγχρονων τεχνολογιών διακυβέρνησης και παραπέμπουν στις άνωθεν –κρατικές και τεχνοκρατικές– πολιτικές που στοχεύουν στον έλεγχο ή τον εξορθολογισμό του κοινωνικού πεδίου. Στην παρούσα ανάλυση, ωστόσο, η έννοια της βιοπολιτικής θα εφαρμοστεί στην κατανόηση μιας από τα κάτω πρακτικής, θεωρώντας ότι η βιοπολιτική δεν αφορά μόνο μηχανισμούς διαχείρισης αλλά και σχέσεις δημιουργικής αντίστασης.

2. ΒΙΟΠΟΛΙΤΙΚΗ, ΚΥΒΕΡΝΗΤΙΚΟΤΗΤΑ, ΙΔΙΟΤΗΤΑ ΤΟΥ ΠΟΛΙΤΗ (BIOPOLITICS, GOVERNMENTALITY, CITIZENSHIP)

Με τον όρο *βιοπολιτική* συνήθως εννοούμε την είσοδο της βιολογικής ζωής στην καρδιά της πολιτικής ζωής (Schinkel, 2010). Η έννοια της βιοπολιτικής έχει αποτελέσει αντικείμενο σύγχρονων θεωρητικών προβληματισμών με διαφορετικές πολιτικές προεκτάσεις, με καθοριστική, και πρωταρχική, την ανάλυση του Μισέλ Φουκώ (Foucault, 2007). Στο έργο του Φουκώ συναντάμε την έννοια της βιοπολιτικής σε συνάρτηση με το πρόβλημα της κυριαρχίας (sovereignty) στη νεωτερική εποχή και την ανάπτυξη της κυβερνητικότητας ή κυβερνολογικής (governmentality) ως τρόπου διακυβέρνησης πληθυσμών μέσω της άσκησης βιοεξουσίας. Σύμφωνα με τον Φουκώ, η απόλυτη κρατική κυριαρχία (sovereignty) δεν ασκείται ούτε εμπεδώνεται μόνο στη βάση μιας τυπικής, αφηρημένης νομικής σχέσης (μεταξύ κράτους και πολίτη), αλλά και ως βιοπολιτική σχέση εξουσίας ή βιοεξουσία, δηλαδή ως, και μέσα από, ένα πλέγμα μηχανισμών (apparatuses) και γνώσεων που συστηματοποιούν και ρυθμίζουν βιο-κοινωνικές διεργασίες, δηλαδή την ίδια τη (βιολογική και κοινωνική) ζωή, επιδιώκοντας την κατευθυνόμενη αναπαραγωγή

του κοινωνικού σώματος/πληθυσμού. Ο όρος *κυβερνητικότητα* ή *κυβερνολογική* (governmentality) αναφέρεται ακριβώς στον τρόπο διακυβέρνησης, που στόχο έχει τον έλεγχο του πληθυσμού μέσα από κανονιστικές ρυθμίσεις για το σώμα, την υγεία, τη σεξουαλικότητα, την τάξη, την ασφάλεια. Το κράτος γίνεται ο διαχειριστής της ζωής (ibid: 108-109).

Ωστόσο, πέρα από τη λειτουργία του κράτους, κεντρικός προβληματισμός για τον Φουκώ είναι οι ιστορικά προσδιορισμένες μορφές υποκειμενοποίησης ως συνάρτηση της εξουσίας και όχι εξωτερικές προς αυτήν: το πώς, δηλαδή, συγκροτούνται τα άτομα ως υποκείμενα μέσω της δύναμης να δοουν πάνω στον εαυτό τους και στους άλλους (Foucault, 1997). Μέλημά του είναι να αναδείξει ότι η εξουσία είναι διάχυτη στο κοινωνικό πεδίο και όχι εντοπισμένη αποκλειστικά στο κράτος, ότι συγκροτεί, διαπερνά και ορίζει αμφίδρομα κάθε επιμέρους κοινωνική σχέση, είναι συνεπώς παραγωγική και όχι (μόνο) καταστατική. Ακριβώς από την παραγωγικότητά της –και όχι από την απαγόρευση– αντλείται η αποτελεσματικότητα αλλά και η δυνατότητα ανατροπής της (Γαβριηλίδης, 2006).

Ανάμεσα στο κράτος –που προσπαθεί να αποκρυσταλλώσει και σταθεροποιήσει τη ρευστή δυναμική της εξουσίας σε συγκεκριμένους θεσμούς και πολιτικές που ακριβώς περιχαρακώνουν τα όρια της ελευθερίας και θεσμοθετούν την ασυμμετοία που ανά πάσα στιγμή χαρακτηρίζει τις κοινωνικές σχέσεις– και στα κοινωνικά υποκείμενα αναπτύσσεται μια σειρά από κανόνες και πρακτικές, ή τεχνολογίες κυβερνητικότητας, που με τη μορφή του βιοπολιτικού ελέγχου οργανώνουν τις σχέσεις προς τον εαυτό και τους άλλους και τις στρατηγικές που τα υποκείμενα νιοθετούν προκειμένου να διαφυλάξουν τα όρια της ελευθερίας και να κρατήσουν ανοιχτό το παιχνίδι της εξουσίας, μέσα από το οποίο αναδύονται νέες μορφές υποκειμενικότητας και νέοι συσχετισμοί δυνάμεων. Υπ’ αυτήν την έννοια, η βιοπολιτική δεν συνιστά μόνο ένα παραδειγμα διακυβέρνησης του πληθυσμού, αλλά μπορεί να αποτελέσει πεδίο και για μια δημιουργική στρατηγική αντίστασης στην κρατική εξουσία. Συνεπώς, μπορεί να αποτελέσει εδμηγνευτικό εργαλείο για την ανάγνωση πρακτικών, όπως η απεργία πείνας, που ακριβώς χρησιμοποιούν το σώμα και ενεργούν επ’ αυτού για να συγκρουστούν με τα όρια της ελευθερίας που οριοθετεί η κρατική εξουσία και να τα διευρύνουν.

Πώς όμως συνδέεται η βιοπολιτική με τη μετανάστευση; Μέσω της τεχνολογίας της «ιδιότητας του πολίτη», όπου η «ιδιότητα του

πολίτη» νοείται ως νομική κατασκευή που ορίζει και οριοθετεί την υπόσταση των υποκειμένων εντός του σύγχρονου κράτους αλλά και ως πρακτική διεκδίκησης. «Η ιδιότητα του πολίτη μπορεί να θεωρηθεί ως μια τεχνική ελέγχου του πληθυσμού που ασκείται στο πλαίσιο του εδαφικοποιημένου έθνους-κράτους. Η ιδιότητα του πολίτη πλάθει υποκείμενα ως πολίτες στη βάση είτε του *ius sanguinis* είτε του *ius soli*, είτε βάσει του αίματος είτε βάσει του εδάφους. Κατ' αυτόν τον τρόπο προσδένει στα σώματα ορισμένα εδαφικοποιημένα προνόμια και ευκαιρίες ζωής, από τις πολιτειακές ελευθερίες μέχρι τις βιοπολιτικές δυνατότητες του κράτους πρόνοιας που ορίζει η κοινωνική ιδιότητα του πολίτη» (Schinkel, 2010: 165). Ως νομική ιδιότητα ορίζει, και προϋποθέτει, ένα καθεστώς εξαίρεσης: οι «μετανάστες», ως μη-πολίτες, δεν μπορούν να χαίρουν πολιτικών και κοινωνικών δικαιωμάτων, δηλαδή να μετέχουν του κοινωνικού σώματος, ή πληθυσμού. Ωστόσο, ως πρακτική διεκδίκησης εδραιώνει στην πράξη, επιτελεστικά, τους μετανάστες ως πολίτες γιατί πρόκειται για μια πράξη θεσπιστική δικαιωμάτων από μέρους αυτών που δεν έχουν δικαιώματα (Butler and Spivak, 2007· Isin, 2008).

3. ΑΠΕΡΓΙΑ ΠΕΙΝΑΣ

Δεν θα επιχειρήσουμε εδώ μια γενεαλογία της πρακτικής της απεργίας πείνας, αλλά θα αναφέρουμε ενδεικτικά ότι αυτή η μορφή κοινωνικής και πολιτικής διεκδίκησης έχει υιοθετηθεί στο πλαίσιο διαφόρων κινημάτων που υιοθετούν τη μη-βία ως τρόπο δράσης, είτε λόγω ηθικών επιταγών, είτε γιατί θεωρείται η μοναδική εναπομείνασα, ή η πιο αποτελεσματική, τακτική εμπλοκής με την κυρίαρχη εξουσία όταν όλες οι άλλες δίοδοι έχουν αποκλειστεί. «Είναι μια μη-βίαιη τακτική έσχατης λύσης που υποδηλώνει τη σφοδρότητα της αδικίας που καταγγέλλεται, και σε πολλές περιπτώσεις την έλλειψη άλλων διαθέσιμων μέσων. Υιοθετώντας αυτή την τακτική ενδυναμώνονται οι αδύναμοι να αμφισβητήσουν τους δυνατούς και να εκμεταλλευτούν στο έπακρο τις όποιες ελάχιστες ευκαιρίες μπορεί να έχουν για να επιφέρουν κοινωνική αλλαγή» (Scanlan et al., 2008: 277).

Δεν είναι τυχαίο λοιπόν ότι η απεργία πείνας έχει αποτελέσει το κατεξοχήν όπλο των πολιτικών κρατουμένων ενάντια στην κρατική καταστολή και σε αυταρχικά καθεστώτα εγκλεισμού (π.χ. οι απεργίεις πείνας των πολιτικών κρατουμένων το 1984 και το 1996 στην Τουρκία, όπως και το 2005 και το 2007 στο Γκουαντάναμο), καθώς

ο καθολικός αποκλεισμός από τα καθιερωμένα θεσμικά πεδία άσκησης πολιτικής οδηγεί τα υποκείμενα σε μορφές δράσης που χρησιμοποιούν το σώμα ως το τελευταίο σημείο προσωπικής κυριαρχίας/ αυτονομίας που μπορεί να αντιπαρατεθεί πολιτικά με την εξουσία. «Σε ό,τι αφορά τις απεργίες πείνας ειδικά, η μη-βίαιη δράση μπορεί να θεωρηθεί ως ενεργή αντίσταση και όχι απλά παθητική άρνηση κατανάλωσης τροφής. [...] που έχει στόχο να κερδίσει αιτήματα ή να προκαλέσει την αντίδραση του καταπιεστή» (ibid: 284).

Παρόλο που η απεργία πείνας δεν αποτελεί νέα πολιτική πρακτική,¹ επισημαίνουμε την υιοθέτησή της στο πλαίσιο νέων κοινωνικών διεργασιών και πολιτικών διακυβευμάτων. Χαρακτηριστική είναι η όλο και αυξανόμενη βιβλιογραφία σχετικά με τις νέες μορφές ελέγχου και διαχείρισης μετακινούμενων πληθυσμών και τις αναδυόμενες μορφές αντίστασης, όπως οι απεργίες πείνας, στα κέντρα κράτησης και «διαχείρισης» προσφύγων και μεταναστών (Agier, 2010· Neilsson, 2010· Nyers, 2004· Zevnik, 2009). Οι τόποι αυτοί, οργανωμένοι επιχειρησιακά με τη λογική του στρατοπέδου, εγκαθιδρύουν νέα καθεστώτα εγκλεισμού, και, κυρίως, με την πρόφαση της ασφάλειας, απογυμνώνουν τα υποκείμενα από βασικά κοινωνικά και πολιτικά δικαιώματα. Ωστόσο, η εφαρμογή ενός καθεστώτος εξαίρεσης ή περιθωρίου (liminality) μέσω της τεχνολογίας του συνόρου δεν αφορά μόνο στους ειδικούς τόπους κράτησης ή σε «παράνομους» πληθυσμούς, ως μια ειδική περίπτωση, αλλά τελικά στην κοινωνία στο σύνολό της, η οποία καθίσταται κυβερνήσιμη ακριβώς μέσω της συνεχούς παραγωγής νέων, επιμερισμένων και μετατοπιζόμενων κατηγοριών αποκλεισμού (ή ορίων) που αφορούν εν δυνάμει τον καθένα και την καθεμά, είτε χαίρει τυπικών πολιτικών δικαιωμάτων είτε όχι (Mezzadra and Neilsson, 2008). Ως εκ τούτου, η τυπική κτήση της θεσμικής ιδιότητας του πολίτη παύει να αποτελεί εγγύηση ουσιαστικής πολιτικής συμμετοχής.

Θεωρούμε ότι η απεργία πείνας των 300 μεταναστών στην Ελλάδα συντάσσεται με ένα κινηματικό ζεύμα που –με πρωτοπόρους εδώ και μια δεκαετία περίπου το κίνημα των sans papiers στη Γαλλία και σε άλλες μητροπόλεις της Δύσης– αναδεικνύει την κεντρική αντίφαση στην καρδιά της κυβερνητικότητας. Η νομικά κατοχυρωμένη

1. Στις αρχές του 20ού αιώνα, οι Βρετανίδες σουφραζέτες επιστράτευσαν την απεργία πείνας ως μέσο πολιτικής σύγκρουσης, εντάσσοντας τη «γυμνή ζωή» σε ένα χειραφετητικό πρόταγμα (Ziarek, 2008).

κατηγορία του πολίτη δεν αποτελεί τελικά επαρκή ή και αναγκαία συνθήκη πολιτικής υποκειμενικότητας. Η επαναφορά του πολιτικού ως διακυβεύματος και ως τρόπου υποκειμενοποίησης επιτελείται, όπως αναδεικνύει η πρακτική της απεργίας πείνας, μέσω του ελέγχου του σώματος, που είναι αυτό που το ιράτος επιδιώκει αλλά και αδυνατεί ταυτόχρονα να πειθαρχήσει.

4. ΟΙ ΑΓΩΝΕΣ ΤΩΝ ΜΕΤΑΝΑΣΤΩΝ ΣΤΗΝ ΕΛΛΑΔΑ

Οι αγώνες των μεταναστών για νομιμοποίηση δεν είναι καινούργιο φαινόμενο. Τα τελευταία είκοσι χρόνια, περίοδος κατά την οποία η Ελλάδα εγγράφεται στο χάρτη της Ευρώπης ως μία από τις βασικές χώρες υποδοχής ή διαμετακόμισης των σύγχρονων μεταναστευτικών ρευμάτων προς τη Δύση, το αριστερό αντιρατσιστικό κίνημα μαζί με διαφορετικές κοινότητες μεταναστών έχουν δώσει πολλές και σημαντικές πολιτικές μάχες για την αναγνώριση των πολιτικών και κοινωνικών δικαιωμάτων των μεταναστών. Παράλληλα με τις κινητοποιήσεις που στόχευσαν την κεντρική πολιτική σκηνή με βασικό αίτημα τη νομιμοποίηση όλων των μεταναστών, αναπτύχθηκε σε πολλές πόλεις της Ελλάδας ένα μικρό αλλά δυναμικό κίνημα αλληλεγγύης με στόχο, αφενός, την πολιτικοποίηση της μεταναστευτικής εμπειρίας και, αφετέρου, τη διευκόλυνση της ένταξης των μεταναστών στις τοπικές κοινωνίες. Η παροχή νομικής βοήθειας, τα μαθήματα ελληνικής γλώσσας, οι εκπαιδευτικές παρεμβάσεις σε σχολεία και η οργάνωση κοινών εκδηλώσεων αποτέλεσαν κάποιες από τις κοινωνικές πρακτικές μέσω των οποίων επιδιώχθηκε η προσέγγιση Ελλήνων και μεταναστών σε επίπεδο γειτονιάς και πόλης. Προοδευτικά οι ίδιες οι κοινότητες μεταναστών ανέλαβαν πρωτοβουλίες αυτο-οργάνωσης, προσεγγίζοντας κινηματικούς χώρους (π.χ. αντιρατσιστικές ομάδες, φεμινιστικές ομάδες, πρωτοβουλίες γειτονιάς) αλλά και θεσμικούς φορείς (π.χ. συνδικάτα, κόμματα, δημοτικά συμβούλια, κυβερνητικά think tanks), εμπλουτίζοντας τα αιτήματα με διεκδικήσεις ιθαγένειας, ελεύθερης μετακίνησης και ασύλου, και, ταυτόχρονα, ωθώντας προς την αναγνώριση των μεταναστών ως αυτόνομων πολιτικών υποκειμένων που συνδιαμορφώνουν πολιτικές κατευθύνσεις και στρατηγικές, όχι πάντα σύμφωνες με αυτές του αντιρατσιστικού κινήματος.

Παρόλο που μια θεματοποίηση του αντιρατσιστικού και φιλομεταναστευτικού κινήματος των τελευταίων δύο δεκαετιών θα

αναδείκνυε αλλαγές και μετατοπίσεις στην πορεία του, υπάρχουν, ωστόσο, σταθερά σημεία αναφοράς –ιδεολογικά και πρακτικά– που πλαισιώνουν τις ποικίλες δράσεις αυτής της περιόδου. Σε επίπεδο πρακτικών του κινήματος, παρατηρούμε τη συστηματική επιδίωξη μαζικοποίησής του μέσω της διοργάνωσης μεγάλων συλλογικών εκδηλώσεων, διαδηλώσεων και διαμαρτυριών με στόχο την άσκηση πολιτικής πίεσης προς την κεντρική εξουσία και το κράτος και την ευαισθητοποίηση της κοινής γνώμης στα προβλήματα των μεταναστών. Ο αντιρατσιστικός λόγος εγγράφει τους μετανάστες σε μια ταξική και αντιμπεριαλιστική αφήγηση ως τους κατατρεγμένους ή απόκληρους της γης, το νέο παγκόσμιο προλεταριάτο που υφίσταται τη συγγήνη εκμετάλλευση των ντόπιων και διεθνών συμφερόντων. Τόσο οι κινητοποιήσεις όσο και ο αντιρατσιστικός λόγος αντλούν το έρεισμά τους από μια αριστερή παράδοση κοινωνικών αγώνων που δίνει έμφαση στις ταξικές ταυτότητες και αντιθέσεις, στην καταγγελία των οικονομικών και εργασιακών σχέσεων εκμετάλλευσης και στην αντιπαράθεση με –αλλά και διεκδίκηση δικαιωμάτων και παροχών από– το κράτος. Ο ρατσισμός, παρόλο που αναγνωρίζεται ως έκφραση της κυριαρχης εθνικιστικής ιδεολογίας που καθιστά τους μετανάστες όχι μόνο ταξικά καταπιεσμένους αλλά και πολιτισμικά υποδεέστερους, ερμηνεύεται στο πλαίσιο μιας μαρξιστικής αντικαπιταλιστικής ανάγνωσης των κοινωνικών σχέσεων εξουσίας. Ρωγμές σ' αυτή τη βασική προσέγγιση προκύπτουν από τρία κυρίως, κρίσιμα, ζητήματα: πρώτον, από την ανάγκη πολιτικής ανάλυσης του καθεστώτος διεθνοποίησης και στρατιωτικοποίησης των συνόρων και των συνθηκών κράτησης των μεταναστών που συνθέτουν ένα πλέγμα τεχνολογιών επιλεκτικής διαχείρισης των μεταναστευτικών διοών. Δεύτερον, από την ανάγκη κατανόησης της γυναικείας μετανάστευσης και της γυναικείας μεταναστευτικής εργασίας, που αναδεικνύουν σαφώς τη σημασία των έμφυλων διακρίσεων, αναπαραστάσεων και σχέσεων εξουσίας, τόσο στο νομικό καθεστώς ένταξης όσο και στις ιδιωτικές και άτυπες σχέσεις μεταξύ μεταναστών και Ελλήνων. Και, τρίτον, από την ανάγκη αναγνώρισης και διεκδίκησης των πολιτειακών δικαιωμάτων των παιδιών των μεταναστών, αίτημα που φέρονται δυναμικά στην πολιτική σκηνή οι ίδιες οι γυναίκες μετανάστριες. Τα τρία αυτά ζητήματα φέρονται στο προσκήνιο διαστάσεις του μεταναστευτικού φαινομένου που δεν εξαντλούνται στον ταξικό ανταγωνισμό, αλλά αφορούν ευρύτερα σε ζητήματα βιοπολιτικής και κυριαρχίας –όπως το ζήτημα της νομιμότητας, της

έμφυλης κατασκευής του ρατσισμού, της ιθαγένειας – συνεπώς σε σχέσεις εξουσίας συνολικά. Υπό το πρόσμα αυτής της εγκάρδιας οπτικής του μεταναστευτικού φαινομένου, θεωρούμε ότι η απεργία πείνας των 300 μεταναστών (συν)έθεσε ένα βιο- και εθνο-πολιτικό διακύβευμα που φώτισε ακριβώς την πυκνότητα και συνθετότητα της κοινωνικής δυναμικής που προσδιορίζει τους μετανάστες αλλά και το σύνολο της κοινωνίας, στο βαθμό που η μετανάστευση καθορεφτίζει γενικότερες κοινωνικές επενδύσεις.

5. Η ΑΠΕΡΓΙΑ ΠΕΙΝΑΣ ΤΩΝ 300 ΜΕΤΑΝΑΣΤΩΝ

Δεν έχουμε άλλο τρόπο για να ακουστεί η φωνή μας, για να μάθετε το δίκιο μας. Τριακόσιοι (300) από εμάς ξεκινάμε Πανελλαδική Απεργία Πείνας σε Αθήνα και Θεσσαλονίκη, στις 25 του Γενάρη. Βάζουμε την ζωή μας σε κίνδυνο, γιατί έτσι κι αλλιώς δεν είναι ζωή αυτή για έναν αξιοπρεπή άνθρωπο. Προτιμούμε να πεθάνουμε εδώ, παρά τα παιδιά μας να ζήσουν αυτά που περάσαμε εμείς.

Ιανουάριος 2011

Η Συνέλευση των μεταναστών απεργών πείνας

Σε συνέντευξη Τύπου που έδωσαν στις 25 Ιανουαρίου η Συνέλευση των μεταναστών απεργών πείνας και η Πρωτοβουλία Αλληλεγγύης ανακοινώθηκε επίσημα η έναρξη της απεργίας πείνας. Από τους συνολικά 300 μετανάστες απεργούν πείνας, άντρες νοτιοαφρικανικής κυριώς προέλευσης, οι 250 συγκεντρώθηκαν στην Αθήνα στο παλιό, άδειο, κτήριο της Νομικής Σχολής και οι υπόλοιποι 50 στο Εργατικό Κέντρο Θεσσαλονίκης. Η απόφαση για απεργία πείνας πάρθηκε, σύμφωνα με μαρτυρίες των ίδιων των μεταναστών, μετά από μήνες τακτικών συνελεύσεων κατά τις οποίες συζητήθηκαν και συναποφασίστηκαν οι στόχοι και οι τρόποι οργάνωσης του αγώνα τους, εν γνώσει των κινδύνων στους οποίους επόπειτο να υποβάλουν τους εαυτούς τους. Η σημασία της Συνέλευσης είναι καθοριστική τόσο ως πολιτική μεθοδολογία όσο και ως δήλωση αυτενέργειας και αυτοδιάθεσης.

Η κινητοποίηση αυτή, της οποίας το μέγεθος, η ένταση και η δυσκολία ήταν πρωτοφανής για τα ελληνικά δεδομένα, αξίωσε τη συντονισμένη βοήθεια και εντατική συνεργασία σημαντικού μέρους του αντιρατσιστικού κινήματος (με πρωτοστατούσες ομάδες

το Δίκτυο Κοινωνικής Υποστήριξης Προσφύγων και Μεταναστών και το Φόρουμ Μεταναστών Κρήτης) που ανέλαβε καθοριστικές πρωτοβουλίες για την υλική και πολιτική υποστήριξη και την πανευρωπαϊκή προβολή της απεργίας πείνας, όπως και την πολύπλευρη προστασία των ίδιων των μεταναστών. Παρόλα αυτά, το ευρύτερο αντιρατσιστικό κίνημα και ο περιβάλλων χώρος της Αριστεράς βρέθηκαν απροετοίμαστοι να αντιμετωπίσουν τις πολιτικές εντάσεις και τις διογκούμενες πρακτικές απαιτήσεις, αλλά και διχασμένοι ως προς την πολιτική ορθότητα, αποτελεσματικότητα και τη χρονική καταλληλότητα αυτής της δράσης. Επιπλέον, οι επίσημες κοινότητες των μεταναστών, προσανατολισμένες προς πιο δοκιμασμένες και τυπικές μορφές διαπραγμάτευσης με την πολιτική εξουσία, υποδέχτηκαν την απεργία πείνας με αμηχανία και επιφύλαξη, αν όχι δυσφορία, φοβούμενες τις αρνητικές επιπτώσεις από την έντονη αντίδραση της κοινής γνώμης. Για το ευρύ κοινό και τους εκπροσώπους της επίσημης πολιτικής εξουσίας (κυβέρνηση, κράτος, κόμματα) η απεργία πείνας αποτέλεσε σημείο εντονότατων τριβών και, εν πολλοίς, εκλήφθηκε ως απαράδεκτος εκβιασμός που έθεσε σε κίνδυνο την εσωτερική συνοχή και τη διεθνή εικόνα της χώρας. Ανέδειξε το αδιέξοδο της μεταναστευτικής πολιτικής που ποινικοποιεί την ίδια την ανθρώπινη ύπαρξη ως «παράνομη», την αδυναμία των «δημοκρατικών» θεσμών να ανταποκριθούν σε αιτήματα που θέτουν ως κεντρικό διακύβευμα τη ζωή καθαυτή και όχι μόνο επιμέρους διαστάσεις της, αλλά και το βαθύ φυσικοποιημένο ρατσισμό της ελληνικής κοινωνίας.

Ήδη με την έναρξη της απεργίας πείνας το ζήτημα του χώρου αναδύθηκε, όχι τυχαία, ως κεντρικό πολιτικό και κατά συνέπεια και πρακτικό «πρόβλημα» γύρω από το οποίο αρθρώθηκαν κομβικές αντιθέσεις. Ενώ σε μια απεργία πείνας φυλακισμένων πολιτικών κρατουμένων το καθεστώς εγκλεισμού ορίζει από μόνο του το πλαίσιο παρέμβασης, η περίπτωση της απεργίας πείνας των 300 μεταναστών στο «ανοιχτό» αστικό πλαίσιο της Αθήνας έφερε στην επιφάνεια καιρια ερωτήματα που δείχνουν ότι ο χώρος φέρει υλικές και συμβολικές διαστάσεις, οι οποίες συναρτώνται με την (εθνο-πολιτική) ταυτότητα των υποκειμένων που τον ορίζουν, διεκδικούν ή οικειοποιούνται. Ποιος είναι ο «κατάλληλος» χώρος για μια απεργία πείνας μεταναστών; Δηλαδή, δικαιούνται τελικά οι μετανάστες να κάνουν απεργία πείνας; Υπάρχει «σωστός» χώρος για μια τέτοια δράση; Πρέπει να είναι δημόσιος ή ιδιωτικός; Να έχει «ιστορία» ή

όχι; Δικαιούνται τελικά χώρο (στην πόλη «μας», στη χώρα «μας», στην ιστορία «μας») οι μετανάστες; Θα τον «πάρουν» το χώρο μόνοι τους ή θα τους τον «δώσουμε» εμείς; Δικαιούνται τη χρήση δημόσιων κτηρίων, την προστασία του κράτους και των θεσμών, την εξασφάλιση της υγείας και της επιβίωσής τους; Και υπό ποιες προϋποθέσεις; Όλοι οι μετανάστες ή μόνο κάποιοι; Ποιοι; Και, τελικά, ποιες μορφές δράσης είναι «σωστές», ποια αιτήματα είναι «λογικά» ή «αρμόδιοντα» για έναν μετανάστη; Η αμφιθυμία της ελληνικής κοινωνίας και του πολιτικού κόσμου γύρω από το ζήτημα του χώρου υποδήλωσε όχι μόνο τη δυσκολία «μας» να δεχτούμε τους «μετανάστες» ως ιστόιμα μέλη της κοινωνίας και όχι ως ανεπιθύμητους «άλλους», αλλά ακόμα περισσότερο τη δυσκολία μας να τους αντιληφθούμε ως ηθικά υποκείμενα, ως αξιόλογες ζωές, καθόσον τελικά το υπόρρητο ερώτημα που τέθηκε ήταν: Δικαιούνται οι μετανάστες να διεκδικούν δικαιώματα με αντίτιμο την ίδια τους τη ζωή; Τι αξίζει η ζωή ενός μετανάστη; Ποιος το ορίζει και ποιος αναλαμβάνει το κόστος του θανάτου τους; Ακριβώς αυτό το τελευταίο σημείο, το πραγματικό ενδεχόμενο του θανάτου που κατέστησε ορατό η απεργία πείνας των μεταναστών, και όχι η ένταξή τους σε ένα μαζικό και πολιτικά κατευθυνόμενο κίνημα, έκανε τη δράση τους ηθικά και πολιτικά επικίνδυνη αλλά και «επιτελεστικά» παραγωγική καθώς ήταν σα να δήλωνε έμπρακτα, αν και όχι ωρητά, ότι: «Είμαστε εδώ. Έχουμε δίκιο. Δεν θα μας αγνοήσετε άλλο».

Η αρχική κατάληψη (του παλιού και υπό ανακαίνιση κτηρίου) της Νομικής Σχολής για την εγκατάσταση των μεταναστών απεργών πείνας στην Αθήνα υπό καθεστώς ασυλίας, και σε σχετικά προστατευμένες συνθήκες διαμονής, προκάλεσε εξαιρετικά οξείες αντιδράσεις σε όλο το πολιτικό φάσμα και, εν μέσω δημόσιων αντιπαραθέσεων μεταξύ πολιτικών, ακαδημαϊκών, διανοούμενων και δημοσιογράφων κάθε απόχρωσης οδήγησε στην αστυνομική επέμβαση – και άρση του ασύλου – για την εκκένωση του χώρου. Η κατάληψη της Νομικής Σχολής Αθήνας θεωρήθηκε από μεγάλη μερίδα του πολιτικού κόσμου, συμπεριλαμβανομένων και εκπροσώπων της κοινοβουλευτικής Αριστεράς, ως κακοποίηση, αν όχι ιεροσυλία, δημόσιων και εθνικών αγαθών και συμβόλων. Ο θεσμός του πανεπιστημίου ως εθνικό επίτευγμα και δημόσιο αγαθό του (ελληνικού) λαού και το πανεπιστημιακό άσυλο, πολιτική κατάκτηση του (εθνικού) δημοκρατικού κινήματος, αντιμετωπίστηκαν ως ιδιοκτησία, δικαίωμα και αληργονομά του «ελληνικού λαού» που απειλείται από «ξένους»

που δεν δικαιούνται να την οικειοποιηθούν. Το εθνοπολιτικό διακύβευμα δεν εντοπίστηκε τόσο στο λόγο των μεταναστών, όσο ακριβώς στις αντιδράσεις που σημειώθηκαν. Χαρακτηριστικά αναφέρονται οι παρακάτω (σταχυολογημένες από διάφορα δημοσιεύματα του Αριστερού και Δεξιού Τύπου):

- Η απεργία πείνας ήρθε σε «κακή στιγμή» γιατί αποφοισανατολίζει το μαζικό κίνημα από τον ουσιαστικό αγώνα που είναι ενάντια στο Μνημόνιο, και όχι για τα ειδικά δικαιώματα των μεταναστών.
- Η κατάληψη της Νομικής Σχολής από τους απεργούς πείνας διακινδύνευσε το πανεπιστημιακό άσυλο που ήταν ήδη υπό αμφισβήτηση, και το απονομιμοποίησε ακόμα περισσότερο στην κοινή γνώμη.
- Η Ελλάδα, όπου εγκλωβίζονται χιλιάδες μετανάστες, μετατρέπεται σε χωματερή της Ευρώπης για να αναχαιτίσει τον ισλαμιστικό κίνδυνο που φοβάται η Δύση.
- Οι απελπισμένοι μουσουλμάνοι μετανάστες είναι επίφοβοι για μεγάλες αναταραχές.
- Οι μετανάστες δεν δικαιούνται να οικειοποιούνται έναν πανεπιστημιακό θεσμό και χώρο, ούτε και να αρνούνται μετεγκατάστασή τους. Αν δεν συμμορφωθούν προς τις υποδείξεις μας, δεν θα έχουν πολιτική υποστήριξη.
- Οι μετανάστες απεργοί πείνας είναι κίνδυνος για τη δημόσια υγεία και, επιπλέον, επιβαρύνουν τις κρατικές υπηρεσίες και καταχρώνται της δημόσιας περίθαλψης.

Η έσχατη λύση της μετεγκατάστασης των μεταναστών απεργών πείνας σε άδειο ιδιωτικό κτήριο «φίλου» του Πρύτανη της Νομικής, που παραχώρησε την προσωρινή χρήση του ως προσωπική χάρη και υπό όρους, δεν αντιμετώπισε το πρόβλημα. Οι συνθήκες διαβίωσης εκεί αποδείχτηκαν ιδιαίτερα σκληρές, αν όχι κακοποιητικές, για τους μετανάστες απεργούς πείνας, οι οποίοι αναγκάστηκαν να διαμένουν είτε σε αντίσκηνα στην αυλή είτε στοιβαγμένοι στο ισόγειο του κτηρίου, χωρίς κατάλληλες παροχές υγιεινής, ασφάλειας και περιθαλψης εν μέσω βαρυχειμωνιάς. Παρόλο που εκτόνωσε προσωρινά την πολιτική κρίση ο νέος χώρος δεν έλυσε το πρόβλημα από τη σκοπιά του κινήματος και των απεργών πείνας. Μάλιστα υπογράμμισε αποκαλυπτικά τη μη αναγνώριση κοινωνικής αξίας στους μετανάστες, οι οποίοι αντιμετωπίστηκαν σαν σκουπίδια που μπορούν να παραμείνουν στο κρύο με αυξημένο κίνδυνο για την ήδη επισφα-

λή ζωή τους. Η απεργία πείνας συνεχίστηκε κάτω από εξαιρετικά αντίξοες συνθήκες που έθεσαν τη ζωή των μεταναστών σε ακραίο κίνδυνο όχι μόνο εξαιτίας της έλλειψης τροφής αλλά και λόγω του κρύου. Αρκετοί αναγκάστηκαν να μεταφερθούν σε κρίσιμη ή κωματώδη κατάσταση σε δημόσια Νοσοκομεία όπου τους παρασχέθηκαν πρώτες βοήθειες, αλλά και όπου ενίστε, και παρά την επιθυμία τους, υποβλήθηκαν σε αναγκαστική σίτιση. Μετά από σαράντα τέσσερις μέρες η κυβερνηση δέχτηκε να ξεκινήσει διαπραγματεύσεις για τη μερική ικανοποίηση κάποιων από τα αιτήματά τους. Στις 13 Μαρτίου η Συνέλευση των μεταναστών αποφάσισε να κηρύξει τη λήξη της απεργίας πείνας.

Εκτός από το ζήτημα του «εκβιασμού» που υποτίθεται ότι άσκησαν οι μετανάστες απεργοί πείνας στην ελληνική κοινωνία και στο κράτος, άλλο θέμα διενέξεων και τριβών αποτέλεσε η διάχυτη άποψη ότι ο αγώνας τους ήταν «υποκινούμενος», αντίληψη που υπονοούσε ότι οι μετανάστες δεν είναι σε θέση να κρίνουν, να αποφασίζουν, να οργανώνονται και να διεκδικούν από μόνοι τους, χωρίς πολιτική καθοδήγηση. Τόσο τα επίσημα ΜΜΕ όσο και πολιτικοί παράγοντες κατηγόρησαν την αντιρατσιστική Πρωτοβουλία Αλληλεγγύης ότι «έστησε», επιπόλαια ή οπορτονιστικά, την απεργία πείνας. Η Συνέλευση των μεταναστών απεργών πείνας επανειλημμένα προσπάθησε να αντιρρύσει τις κατηγορίες διεκδικώντας πλήρη ευθύνη και επίγνωση των αποφάσεων και πράξεών τους.

Τονίζουμε για μία ακόμη φορά ότι η απεργία πείνας είναι δικός μας αγώνας, εμείς παίρνουμε τις αποφάσεις για όλα τα θέματα και απαιτούμε να σταματήσουν τα ψέματα και οι συκοφαντίες.

4/3/2011

Οι 300 απεργοί πείνας σε Αθήνα και Θεσσαλονίκη²

Ποιο είναι λοιπόν το κοινωνικό και πολιτισμικό συγκείμενο; Οι αντιδράσεις αυτές –πέρα από αντανακλαστικές– επικαιροποιούνται και νοηματοδοτούνται αναγκαστικά και σε σχέση με την κοινωνικοοικονομική και πολιτική συγκυρία, η οποία ίσως δεν εισάγει νέες αλλά οξύνει προϋπάρχουσες ιδεολογικές και κοινωνικές συγκρούσεις. Η απεργία πείνας εκτυλίχθηκε εν μέσω της σφοδρής οικονομικής και κοινωνικο-πολιτικής κρίσης που ξέσπασε στο τέλος του 2009

2. <http://hungerstrike300.espivblogs.net/2011/03/04/anakoinwsi-apergwn-4-3/>

με την έκρηξη της δημοσιονομικής κρίσης χρέους της Ελλάδας, και ευρύτερα της Ευρωζώνης. Η κρίση αυτή έθεσε εκ νέου –και με δυσμενέστερους όρους– το μεταναστευτικό ζήτημα, καθώς θεωρήθηκε ότι εν μέσω της επιβαλλόμενης λιτότητας, επισφάλειας και φτωχοποίησης των εργατικών και μικρομεσαίων στρωμάτων, οι μετανάστες αποτελούν ανοικονόμητο βάρος και πρέπει να εκδιωχθούν από τη χώρα, που δεν τους «χωρά» άλλο. Παράλληλα, η εισαγωγή νέου κώδικα ιθαγένειας (Νόμος 3838/2010) που προέβλεπε την υπό όρους δυνατότητα απόκτησης ελληνικής ιθαγένειας από τα παιδιά μεταναστών που γεννήθηκαν ή/και μεγαλώνουν στην Ελλάδα, προκάλεσε έντονες ξενοφοβικές αντιδράσεις μεγάλου μέρους της κοινωνίας που θεώρησε ότι απειλείται η καθαρότητα της εθνικής ταυτότητας.³

Οι αντιδράσεις αυτές αντλούν από εθνικιστικές και φασιστικές αναπαραστάσεις της εθνικής ταυτότητας και συνδέουν άμεσα την ταυτότητα με την ιδιότητα του πολίτη. Υποδηλώνουν, ωστόσο, και μια πρόσθετη, άδηλη, αγωνία σχετικά με το κύρος αυτής της ταυτότητας στην ευρωπαϊκή και διεθνή πολιτική κοινότητα, όπως δεικτικά επισημαίνει η παρακάτω διαδικτυακή ανάρτηση του blogger, «pitsirikos» στις 2 Μαρτίου 2011:

Αυτό που δεν φαίνεται να έχει αντιληφθεί κανείς είναι πως –σε μια πιο ανοιχτή θεώρηση των ελληνικού ζητήματος στο σύγχρονο ευρωπαϊκό γίγνεσθαι– στη θέση των μεταναστών της Υπατίας είμαστε όλοι εμείς. (...)

Για τους μετανάστες της Υπατίας δεν υπάρχει ιδιαίτερη αλληλεγγύη από το λαό μας. Νομίζω πως η πλειοψηφία των Ελλήνων τους θεωρεί λαθραίους, ανεπιθύμητους, βρομερούς και τρισάθλιους.

Τους έχω άσχημα νέα: Και η πλειοψηφία των Ευρωπαίων αντό πιστεύει για εμάς. Η Ελλάδα είναι η Υπατία της Ευρώπης.⁴

3. Η από 14ης Νοεμβρίου 2012 απόφαση του Συμβουλίου της Επικρατείας που έκρινε αντισυνταγματικό το Νόμο 3838/2010 περί απόκτησης ελληνικής ιθαγένειας από υπηκόους τρίτων χωρών και συμμετοχής τους στις Α΄ βάθμες εκλογές της Τοπικής Αυτοδιοίκησης, αποτέλει ένδειξη της πολιτικής νομμοποίησης που έχουν αποκτήσει οι, εν μέσω κρίσης, ευρέως διατυπωμένες αντιμεταναστευτικές θέσεις.

4. <http://pitsirikos.net/2011/03/%CE%87-%CE%85%CE%BB%CE%BB%CE%AC%CE%84%CE%81-%CE%85%CE%AF%CE%BD%CE%81%CE%89-%CE%87-%CF%85%CF%80%CE%81%CF%84%CE%AF%CE%81-%CF%84%CE%87%CF%82-%CE%85%CF%85%CF%81%CF%88%CE%80%CE%87%CF%82/>

Το παραπάνω σχόλιο συλλαμβάνει ίσως καλύτερα από οποιαδήποτε άλλη κριτική της περιόδου εκείνης την εσωτερική –φαντασιακή– σύνδεση ανάμεσα στους μετανάστες απεργούς πείνας και την ελληνική κοινωνία συνολικά. Όπως εξευτελίζονται οι μετανάστες στην Ελλάδα έτσι εξευτελίζονται οι Έλληνες στην Ευρώπη όπουν, τελικά, δεν κατάφεραν ποτέ να ενταχθούν ισότιμα, αλλά, παρέμειναν, όπως και η σχετικά πρόσφατη μεταπολεμική μεταναστευτική εμπειρία κατασκεύασε, οι φτωχοί, υποδεέστεροι και νόθοι συγγενείς της ευρωπαϊκής οικογένειας.

6. Η ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ ΩΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΑ

Κλείνοντας, θα επιχειρήσω να σχολιάσω την απεργία πείνας ως μια βιο-πολιτική πρακτική πολιτειότητας που προσέκρουσε στα όρια αυτού που μπορούσε να είναι –ή να μην είναι– πολιτισμικά αναγνωρίσιμο και ηθικά αποδεκτό ως πράξη πολιτικού αυτοπροσδιορισμού. Το γεγονός ότι οι μετανάστες χρησιμοποίησαν το ίδιο τους το σώμα ως μέσο και ως πεδίο υλοποίησης ενός αγώνα διεκδίκησης δικαιωμάτων τάραξε βαθιά χαραγμένες, και ως εκ τούτου φυσικοποιημένες, πολιτισμικές παραδοχές σχετικά με τη σημασία και την ιερότητα της ζωής, και του θανάτου, καθώς και κανονιστικές έμφυλες πρακτικές πολιτικής υποκειμενικοποίησης, προσβάλλοντας ειδικότερα την εικόνα της ρωμαλεότητας και ακεραιότητας του σώματος ως προϋπόθεση και ένδειξη δύναμης/αυτενέργειας. Ως μορφή πολιτικής αντιπαράθεσης με το κράτος με κύριο μέσο τη σωματική στέρηση και μάλιστα την απίσχναση της ευρωστίας, φυσικής δύναμης και υγείας του σώματος, η απεργία πείνας εκλήφθηκε τόσο ως θαρραλέα όσο και ως αδιανόητη πράξη. Απ' τη μα, δηλαδή, ενέπνευσε θαυμασμό ενώ, από την άλλη, προκάλεσε απέχθεια. Στο βαθμό που θεωρήθηκε ότι συνιστά, έστω και υπόρρητα, προσβολή και αδιαφορία για την πολιτισμικά και θρησκευτικά καταξιωμένη ιερότητα της ζωής αντιμετωπίστηκε ως μια βασικά ξένη, σχεδόν ακατανόητη έως και αποδοκιμαστέα πράξη, δηλωτική της ετερότητας των ίδιων των μεταναστών, οι οποίοι δεν συμμερίζονται τις ηθικές και πολιτισμικές αξίες της ελληνικής κοινωνίας. Στην καλύτερη περίπτωση, ως καρικατούρα αυτού που θεωρείται ηρωικός, στρατευμένος αντι-κρατικός αγώνας.

Για παράδειγμα, μια μερίδα του αντιεξουσιαστικού κινήματος θεώρησε ότι οι μετανάστες σφετερίζονται την απεργία πείνας από

τους πολιτικούς κρατούμενους και την αποδυναμώνουν ως μέσο άσκησης πολιτικής πίεσης. Στη συγκεκριμένη περίπτωση βέβαια η ειρωνία είναι ότι οι απεργοί πείνας, ως παρανομοί μετανάστες χωρίς χαρτιά, ήταν, είτε λόγω κρατικής αδιαφορίας είτε λόγω καταστολής, εγκλωβισμένοι στην Ελλάδα χωρίς δυνατότητα νόμιμης εξόδου/διαφυγής, συνεπώς ένα είδος κρατούμενου και οι ίδιοι. Κάποιοι άλλοι θεώρησαν ότι οι μετανάστες απεργοί πείνας υιοθετούν μια πιο «παθητική» μορφή αντίστασης που δεν αντιστοιχεί στη διεκδικητική μαχητικότητα που απαιτεί το μεταναστευτικό ζήτημα. Παράδοξως, αν και ως άντρες, στο ρόλο τους ως προστάτες και επόδοσωποι των οικογενειών τους, θεωρούνταν ότι αγωνίζονται όχι μόνο για τους εαυτούς τους αλλά και τις γυναίκες και τα παιδιά τους, ο αγώνας τους συχνά σηματοδοτήθηκε ως «θηλυκοποιημένη» επιτέλεση μιας «ανορθολογικής» και «απελπισμένης» πράξης διακρινόμενης από ευθραυστότητα και αδυναμία. Για άλλους, δε, ο αγώνας τους έμοιαζε να εμφορείται από κάποια θρησκευτικής καταγωγής ροπή προς την αυτο-θυσία. Ως Βορειο-αφρικανοί θεωρήθηκαν αυτονόητα και προσηλωμένοι μουσουλμάνοι, πιστοί σε θρησκευτικά μάλλον παρά πολιτικά προτάγματα, παρ' όλο που πολλοί επικαλέστηκαν την Αραβική Επανάσταση στην Τυνησία και τις άλλες αραβικές χώρες ως πηγή έμπνευσης και ελπίδας που τους έδωσε τη δύναμη να ξεκινήσουν τον αγώνα για τα δικαιώματά τους, διακινδυνεύοντας ακόμα και την ίδια τους τη ζωή.

Η απεργία πείνας των μεταναστών αποτέλεσε ένα πολιτισμικό, πολιτικό και έμφυλο αδιέξοδο και διακύβευμα. Η σημασία και αξία της δεν θα πρέπει να αναζητηθούν στο, ομολογούμενως αμφισβήτούμενο, άμεσο πολιτικό κέρδος που εξασφάλισε, αλλά, ακριβώς, στις συγκινησιακές και σημασιολογικές ωραγμές που επέφερε σε αυτό που θεωρείται «κανονική» πολιτική ασκούμενη από «κανονικά» σώματα. Ως μια «ξένη» πρακτική που προκάλεσε αμηχανία και αδιέξοδο επικοινωνίας ανέδειξε την αδυναμία μετάφρασης, δηλαδή την αδυναμία οικειοποίησης και προσαρμογής των πολιτισμικών και πολιτικών κωδίκων αυτής της πράξης σε κοινούς (εθνικούς, πολιτικούς, ταξικούς) όρους. Όπως παρατηρεί ο Ναόκι Σακάι, η μετάφραση «εγγράφεται στον κοινωνικό τόπο της ασυμμετοίας και της διαφοράς», και «είναι πάντα συμμέτοχη στην οικοδόμηση, το μετασχηματισμό ή την ανατροπή σχέσεων εξουσίας. Η μετάφραση συνεπάγεται ηθικές επιταγές από τη μεριά τόσο του αποστολέα όσο και του παραλήπτη, και μπορεί πάντα να ιδωθεί σε μεγαλύτερο ή

μικρότερο βαθμό ως πολιτικός ελιγμός στο πλαίσιο του κοινωνικού ανταγωνισμού». Η αποτυχία στην επικοινωνία που καθιστά τη μετάφραση απαραίτητη, αλλά και συγχρόνως αδύνατη, εγκαθιστά τη δυνατότητα «ετερογλωσσικής απεύθυνσης», δηλαδή μιας άλλης επικοινωνίας που δεν ξεκινά από το δεδομένο της ομοιότητας και της κατανόησης αλλά θεωρεί την ετερότητα προαπαιτούμενο. «Δεν καταφέρνουμε να επικοινωνήσουμε επειδή είμαστε από κοινού ο ένας με τον άλλο. Κοινότητα δεν σημαίνει ότι μοιραζόμαστε ένα κοινό έδαφος. Απεναντίας, βρισκόμαστε σε κοινότητα ακριβώς επειδή είμαστε εκτεθειμένοι σε μια αγορά [forum] όπου μπορούν να εκδηλωθούν οι διαφορές μας και η αποτυχία κατά την επικοινωνία» (Σακάι, 2010). Είναι ακριβώς στο μη-μεταφράσιμο της απεργίας πείνας, σ' αυτό που αντιστέκεται στην ταύτιση, και τη διαταράσσει, που εντοπίζεται η ανατρεπτικότητά της καθώς, από τη μια, μας επιτρέπει να δούμε τη λειτουργία της εξουσίας, όπως αυτή κωδικοποιείται πολιτισμικά και υλικά (στα αναγνωρίσιμα ή μη σώματα ή στο χώρο), και, από την άλλη, παράγει συνθήκες για την ανάδυση πολλαπλότητας μάλλον παρά ταυτότητας.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ελληνόγλωσση

Γαβριηλίδης Α., 2006, «Η επικαιρότητα του Φουκώ», *Θέσεις*, 96, http://www.thesis.com/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=950
 Σακάι Ν., 2010, «Μετάφραση», *Σύγχρονα Θέματα*, 108, σ. 24-31.

Ξενόγλωσση

Agier M., 2010, «Corridors of exile: a worldwide web of camps», *Metropolitics*, <http://www.metropolitiques.eu/Corridors-of-exile-A-worldwide-web.html>
 Balibar E., 2010, «At the borders of citizenship: a democracy in translation?», *European Journal of Social Theory*, 13 (3), pp. 315-322.
 Browning J., 2007, «The only thing they have to bargain with is their own self: masculinity and protesting immigration detention», *Transforming Cultures eJournal*, 2 (1), <http://epress.lib.uts.edu.au/journals/Tfc>
 Butler J., Spivak G.C., 2007, *Who sings the nation-state? Language, politics, belonging*, Calcutta, New York, Oxford, Seagull Books.
 Foucault M., 1997, "The ethics of the concern for self as a practice of freedom", in P. Rabinow (ed.), *Essential works of Foucault: ethics, subjectivity, truth*, vol. I, New York, The New Press.
 Foucault M., 2007, *Security, territory, population*, Hounds-mills, Palgrave Macmillan.
 Isin E., 2008, "Theorizing acts of citizenship", in E. Isin and G. Nielsen (eds), *Acts of citizenship*

ship, London and New York, Zed.

Mezzadra S., Neilson B., 2008, «Border as method, or, the multiplication of labour», *Transversal, Special Issue: Borders, Nations, Translations*, http://eipcp.net/transversal/0608/mezzadraneilson/en/#_ftn1.

Neilson B., 2010, «Between governance and sovereignty: remaking the borderscape to Australia's north», *Local-Global Journal*, 8, pp. 124-140.

Nyers P., 2004, «What's left of citizenship?», *Citizenship Studies*, 8 (3), pp. 203-215.

Scanlan S.J., Stoll L.C., Lumm K., 2008, «Starving for change: the hunger strike and nonviolent action, 1906-2004», in Patrick G. Coy (ed.), *Research in social movements, conflicts and change. Volume 28*, Emerald Group Publishing Limited, pp. 275-323.

Shinkel W., 2010, «From zoopolitics to biopolitics: citizenship and the construction of "society"», *European Journal of Social Theory*, 13 (2), pp.155-172.

Ziarek E. P., 2008, «Bare life on strike: notes on the biopolitics of gender and race», *South Atlantic Quarterly*, 107 (1), pp. 89-105.

Zevnik A., 2009, «Sovereign-less subject and the possibility of resistance», *Millennium – Journal of International Studies*, 38, pp. 83-106.

*Nelli Kambouri**

MIGRATION, PRECARITY AND THE GENDER VIOLENCE OF DOMESTICITY AND CARE¹

ABSTRACT

The paper discusses migration, precarity and gender violence in the context of domestic and care work arguing that gender violence can be best conceptualized and understood from the theoretical perspective of precarity. Precarity becomes from this perspective a double-edged concept describing both the precariousness of life and the forms of escape that may emerge from it. This perspective is contrasted to the dominant anchoring of migration and gender violence to anti- and counter-trafficking discourses that silence the agency of migrants in general and migrant women in particular. Taking as its starting point the narrative of a migrant woman from Zimbabwe living as a domestic and care worker in Greece, the paper focuses on precarity as it is produced in the seemingly “private” and feminine spaces of domesticity and care, and highlights the role of networking and acting together as a strategy of actively enacting labour and political rights where they do not exist.

Keywords: *precarity, gender violence, migration, trafficking, domestic work*

*“For it seems like she can be anything,
any kind of creature she wants to be”*
Flaming Lips, “I can be a Frog”

* PhD, Senior researcher at the Centre for Gender Studies, Panteion University for the projects GeMIC and Mig@net.

1. Research for this article was undertaken in the context of the research program GeMIC 2008-2010, which was coordinated by the Centre for Gender Studies, Panteion University and funded by the Seventh Framework Program for Research of the European Committee.

1. A FALSE PROMISE

There was a promise that brought Lia to Greece from Zimbabwe; a promise that she would study in a hand-craft school and work in the tourist business. This promise was made to her by a Greek family that also paid for her travel expenses. When Lia arrived in Greece, the promise was broken. She was told that she could not study because she did not have a residence permit and she was locked inside the family house in Athens in order to work as a live-in unpaid maid. Her passport and salaries were withheld; she was not aloud to have any contact with anyone in Greece or in Zimbabwe. Whenever she left the house, she had to be accompanied. As she explained: “Me I will be walking, eh, I’ll be walking in front and they will be in the back of me, you know watching me as if they were walking a dog. You know when you are walking a dog … so they had to control me. If I see a black person, they never allow me to talk to anybody, because they knew that the people maybe they can tell me, you know …”

If Lia’s narrative was cut at this point, her story could have been used for a textbook on trafficking or a leaflet for a counter-trafficking campaign.² If this fragment was selected, Lia’s story could have been treated as a didactic tale to deter other powerless female victims from migrating and sensitize public opinion in receiving countries about trafficking networks. But her story neither started nor ended with a fake promise made by a Greek family in Zimbabwe. Choosing this particular fragment of the narrative that begins and ends with captivity imposes a framework that effectively silences migrant agency and captures her in a moment of extreme vulnerability into the fixed identity of the female migrant victim. On the contrary, what this article will intend to do is to “explore the issue of migration in terms of necessity, but also in terms of dream and narration: desires and expectations before departure and actual conditions of arrival” (Coppola et al., 2007: 87). Taking as its starting point Lia’s narrative, this article will argue that rather than understanding it in the context of the hegemonic discourse of trafficking, gender and migration, violence can be conceptualized and understood from the perspective of precarity that enables every day acts of normalization and escape enacted in the spaces of domesticity and care.

2. “By offering potential victims false promises, traffickers paint a rosy picture of better life, such as a good job, educational opportunity or marriage. If a potential victim falls for the false promises, the trafficker transports the person to another place or country for exploitation. The person becomes a victim of human trafficking” (IOM SACTAP, 2010: 3).

2. TRAFFICKING, MIGRATION AND VIOLENCE

As Judith Butler (2004a: 22) argues, “to the extent that we commit violence, we are acting upon another, putting others at risk, causing damage to others. In a way, we all live with this particular vulnerability, a vulnerability to the other that is part of bodily life, but this vulnerability becomes highly exacerbated under certain social and political conditions”. While violence may be a physical act of “doing harm”, it is simultaneously constituted as an act embedded into social and political practices that make it intelligible. This distinction reflects also diverse representations of some victims of violence as worthy of grief and others as “unrepresentable” or “ungrievable” (Butler, 2004b).

Among the discursive formations that make intelligible contemporary forms of gender violence are those of the trafficking discourse. Having (re)emerged during the 1990s after the collapse of the communist regimes in Eastern Europe and the Soviet Union, anti- and counter-trafficking discourses produced a set of practices that enabled a gendering of the post cold war security crisis. The gendered figure of the white, young and pure Eastern European prostitute became emblematic of the European crisis of borders, identities and citizenship (Berman, 2003).

In the 1990s large scale IOM anti-trafficking campaigns promoting images of Eastern European migrant women as “beautiful”, “powerless”, “victimized” and “static” bodies played a double role at once criminalizing migrant border crossings of non EU citizens and questioning women’s autonomy in migration (Adrijasevic, 2007; Adrijasevic, 2010). Although in the 2000s these representations broadened in scope to include women of different nationalities, colours, races, ages and ethnic origins, the production of female migrants as victims continues to constitute a persistent feature of anti-trafficking discourses. In fact, the victimization “trend, which began as a way of drawing attention to specific forms of violence committed against women, has now become a way of describing everyone on the lower rungs of power” (Augustin, 2003: 30).

The (re)invention of “trafficking” condenses the social dynamics and political dilemmas of gender, migration and violence. At once too broad and too narrow, the discourses of “trafficking” set the norms that dictate which migrant lives are to be represented as vulnerable to violence, worthy of recognition, protection, and assistance and which are unrepresentable. In anti- and counter-trafficking policies, states are called upon to act simultaneously as protectors of national borders from illegal migrant flows and

as protectors of migrant lives from transnational criminal networks (Ara-dau, 2004; Adrijasevic, 2010; Augustin, 2007). This contradictory “duty” describes in effect the need to establish the norms that determine the line separating those who will be recognized as victims of violence worthy of state protection and those who will remain in the grey area of the unrecognized and the unrecognizable on which state-sanctioned violence can be legitimately exercised.

In anti-trafficking law in many EU states, in which the victim must denounce the traffickers to the police and testify against them in judicial hearings in order to receive recognition, protection and residence permit. If the victim decides after a period of contemplation that she or he is not able or willing to collaborate with the police, then the “trafficking victim” status and all the entitlements that accompany it are automatically removed, leaving the migrant in question in a position of illegality and vulnerability to state sanctioned violence, such as detention, repatriation or deportation.

Lia’s narrative can be understood as either failing or escaping anti- and counter-trafficking representations. After two years of enclosure, the son of the family lost his keys. Lia took them and left the house. After drifting away for a day, she asked two African street vendors to help her. Through a network of other African migrants, she found a job, a house and got back in contact with her relatives. Lia never became a “trafficking victim” for two reasons. First, she was never recognized as a trafficking victim, never testified against the traffickers, never received any legal, psychological or economic protection and assistance from the state or any other anti-trafficking institution. In fact, when we met, she continued to live without a residence permit in Greece, although she was a resident for the past 15 years. Furthermore, Lia was quite successful; she rented her own flat in the centre of the city and worked as a domestic worker in an upper class household in the affluent northern suburbs. In parallel, she sold in private her own hand-made crafts and was very active in African community politics. Her children lived in the home country with relatives, but she fully provided for their upbringing. Her own desire was to become a full-time businesswoman. Finally she had set up with other migrant women a network that helped other domestic workers to escape.

Second, as Lia’s narrative unfolded, she explained that in Zimbabwe she was recognized as a “national hero”. At the age of 15, she had joined the revolutionary army and fought as a guerrilla fighter. Her husband was a journalist, whom she met when he was filming a documentary about her life. She worked as a history teacher, when he was killed and after family and financial difficulties, she decided to migrate. Her plan was to work

for a while in Greece, get a diploma in hand craft and then move back to Zimbabwe to start her own business. Although she was not recognized as a guerrilla fighter in Greece, she was an activist and continued to work on her plan to become a full-time business woman. In Lia's non-linear narrative, there was need and vulnerability to violence, but there was also desire that led to multiple transformations. Her narrative represented multiple positionalities that were not hierarchically or linearly organized: she could be a migrant woman, a guerrilla fighter, a mother, a teacher, a public figure, a business woman and a worker in the private sector of domestic work. It is precisely because of these transformations that Lia's narrative would have had to be suppressed and reduced to a mere expression of extreme vulnerability in order to fit the anti-or counter-trafficking framework.

3. VIOLENCE AND THE THREAT OF DEPORTABILITY

Amongst Lia's transformations, her war experience as a guerrilla fighter prompts us to rethink the notion of violence in relation to gender and migration. How is it that a person who was previously able to fight in conditions of extreme violence, such as a war, found herself imprisoned by a Greek middle class family that used only minor physical means to push her into this situation? As Hannah Arendt argues, violence should not be conflated with power. Violence is always instrumental and never a cause in itself. It is an instrument of power, an instrument used at the last instance, when all other means, such as persuasion or force, have been exhausted. Violence cannot in itself justify or legitimize anything (Arendt, 2000). This analysis implies that acts, like Lia's enforced captivity, do not take place in a vacuum, neither are they enacted outside or despite of normal power relations. More specifically, being in captivity was, as Lia explains in the following fragment, a condition prompted by the threat of being arrested and deported back to Zimbabwe.

“The time I went for war it was war, it was war, it was war. So it was over, it was over. If I wanted to deal with them I could deal with them because for me they were just taking me as a fool but I knew what I was doing. So I just say. “OK, let them do whatever they want to do. I am in their country. I was in their country. I didn't know where to go because the problem was language. And the papers at any time...We didn't know that what they were doing was illegal because they were threatening us; that is the reason why you are not going out because you don't have papers. But when I came out, when I was leading my independent life I saw a LOT

of black people without papers and they were walking, they were selling, they were doing this and I never had a problem with the police... Because or even if I want to be violent against them and I'll end up being in prison again and my children will suffer. So I just decided that: OK, the time shall come when I will, when I will escape. So I managed to escape them and then I left them. I'm still OK (laughing). I'm surviving."

Violence, as Lia describes it, lies simultaneously in the physical act of captivity but also in the act of being defined as an illegal migrant by a law, which in a Kafkaesque manner she does not know or comprehend. The richness of this fragment can be opposed to the banality of fragments about violence reproduced in anti- and counter-trafficking narratives, because it makes the critical distinction between an act of violence, i.e. in war, and the normalization of power relations through a threat that looms in everyday life. However, contrary to Arendt's sharp distinction between violence as a physical act that reinforces strength and force as a "natural" or "social" relation, this fragment also points out to the entanglement of force as a social relation and violence as a physical act into the same discourse.

According to Nicholas De Genova (2002), legalization functions as a normalizing mechanism that regulates relations between citizens and aliens. Physical acts like Lia's captivity are conditioned by state policies and every day practices for the control of migrant border crossings. Once the territorial border is passed, illegal migrants go through a process of learning how to identify themselves as illegal migrants. The paradox here is precisely that the inclusion of migrants into "host" societies materializes in their illegalization.

The threat of deportability, therefore, is an omnipresent condition that makes meaningful the social inclusion (rather than exclusion) of migrants as legal/illegal labour. To be more precise, the distinction between legality/illegality is always fluid and constantly re-negotiated in every-day and bureaucratic practices. The succession from illegalization to legalization is not a linear process: legalizations become instances in migrant lives, during which vulnerability is reduced to a mere threat, but they presuppose processes of illegalization, during which acts of physical violence by the state and other actors are enacted.

4. PRECARITY, DOMESTICITY AND CARE

Rather than a didactic tale about false promises and trafficking networks, Lia's narrative of captivity, can be understood as paradigmatic of migrant

precarity and precarious networks. The “precarisation of existence” refers to a “tendency that traverses all of society” and “feeds and feeds upon the climate of instability and fear”. Precarisation is produced by a “macropolitics of security” translated into “a micropolitics of fear”³ that overtakes everyday life (Precarias a la Derriva, 2006: 39). Proliferating through the deregulation of labour relations and the dismantling of welfare structures, precarisation is not limited to migrant women, but is historically prevalent in migrant and women’s lives. As Angela Mitropoulos (2006) argues, the concept of “regular, full-time, long-term employment” presupposed “vast amounts of unpaid domestic labour by women and hyper-exploited labour in the colonies...The unpaid labour of women allowed for the consumerist, affective ‘humanisation’ and protectionism of what was always a small part of the Fordist working class”. In the contemporary world, according to Sandro Mezzadra (2001), the control of state borders from migrant movements becomes the principle means by which labour mobility is controlled. Practices of precarisation and labour mobility of migrant labour are gradually extended to include all labour. The migration regime employs strategies and methods of control that are increasingly used for citizens and nationals. The migrant is the emblematic precarious worker. Furthermore, domestic and care labour is still for the most part assigned to women. Even when it is paid, it is considered precarious undervalued, uncertain and contingent to specific family arrangements (Precarias a la Derriva, 2006).

What enabled Lia’s violent transformation into a “family pet”⁴ in the first place was the precarious gendered political economy of domestic and care work. As the feminist literature has emphasized, by being naturalized as private and feminine, domestic and care work have been historically devalued as “non-work”. In an increasingly globalized world, however, this private and feminine “non-work” becomes the site for the production and reproduction of migrant labour (Salazar-Pareñas, 2003; Anderson, 2000). While for employers, domestic and care work is mostly consid-

3. More specifically, the securitisation of migration as a societal “threat” (Waever, 1993), potentially endangering national sovereignty and social cohesion of migrant-receiving states is the historical sociopolitical context within which the precarization of migrant lives becomes meaningful. A macropolitics of security is translated in the everyday lives of -especially new coming- migrants into a micropolitics of fear

4. This transformation that challenges the normalised conception of the family pet as a symbol of the excess of domestic care and protection that goes far beyond humans into the realm of animal. In this case, however, the excess of care was normalized as a form of control over a human conditioned by the micropolitics of fear.

ered as “help”, for migrants themselves this is clearly a field of work that also provides the means to reduce the risks of illegality and deportability (Kambouri, 2006). The threat of an arrest, police detention, lack of legal documents, unemployment, or the absence of social security, all render the work and social life of domestic workers contingent to temporary, uncertain and insecure arrangements.

Although captivity is an exceptionally violent practice, the power relations that made it possible are not. In fact, working with no contract, no specified working hours and no determined duration of employment is a common practice in the political economy of domesticity and care. In this context, many migrant domestic workers enjoy temporary or contingent residency, social protection and welfare rights, which mostly depend on their ability to pay themselves through various administrative arrangements, for their entitlement to these rights (Anderson, 2000)

There is one statement in particular in Lia’s narrative that best captures her precarious escape. While she was describing the reasons for her captivity, she exclaimed: “OK, let them do whatever they want to do. I am in their country. I was in their country”. The repetition of the same sentence first in the present and then in the past tense seems paradoxical, given the fact that Lia never left Greece since she migrated. But it captures a transient moment: Lia is no longer “in their country” but is neither in her country. She has refused to integrate by learning Greek or applying for a residence permit but is part of social relations that redefine what being a stranger in Greece is or may become. This denial to “integrate” into the linguistic and legal norms is not a denial of her own personal entitlement to rights, but rather an enactment of rights in a different language and an exercise of rights that do not exist. As Butler argues, what is at stake in such practices of denial to adhere to the established linguistic norm is precisely the active production of rights by those who are not normalized as citizens (Butler, 2009: vi).

Yet, following Arendt, Butler (2009: vi) also argues that such an act cannot be performed by an individual, but “has to be an action with others”. This assertion leads to another one of Lia’s transformations: her becoming part of a network that actively and collectively resists gender vulnerability to violence in the spaces of domesticity and care. Although this network rests on intimate, private, informal ties of care, its aim is to oppose its collective forces to both gender violence and the state as a source of assistance, protection and legitimacy. By its very aim the network transforms its participants’ labour into a question of politics and work and the private spaces

of domesticity and care into public spaces of struggle for labour and political rights. These practices are practices of translation, not only because the network operates in English, but most importantly because it strives to “translate into the dominant language, not to ratify its power, but to expose and resist its daily violence, and to find the language through which to lay claim to rights to which one is not yet entitled” (Butler, 2009: x).

This process of enacting rights is manifest in Lia’s narration from the moment when she becomes entrenched into the narratives of other precarious domestic workers that are part of the network. “Their” -no longer “her”- activist work consists of helping other precarious domestic workers –especially new ones- to renegotiate contracts, salaries, compensations, health care costs and labour relations that included mainly informal pressure calls and visits to employers and “freeing operations”. The network is not “public” and its activities are strictly kept to the domestic and care sector.

As Lia explained, “we learn about those women because they are employed in the houses of relatives or friends or sometimes they are simply women who are found on the street crying. A Zimbabwean was left on the motorway from Salonica to Athens as she was irritating her employer -a popular singer- when she was crying in the car for the death of her brother. She had no phone and, well...you know, in the highway, you do not even know in which direction Athens is. We contacted her employer and she took her back with a proper salary this time and leave off days. We threatened her to go to the police. Then a girl found another house for her to work and she dumped the singer”. The reversal is obvious in this story, since the aim of the network is not to collaborate with the state in order to combat different forms of violence against migrant domestic workers, but to initiate mechanisms that challenge established hierarchies within domestic spaces and reinstate domestic workers as workers entitled to specific labour and political rights. Through this process, the private, feminized spaces of domesticity and care are transformed into public spaces of labour and political activism.

In addition, the network operates on an ad hoc basis, “whenever there is need”. Then it dissolves, and then when another case crops up it is once again recomposed. Its ephemeral and dynamic structure reflects and mimics the contingent precarious labour relations in domestic and care work. There is no appeal to legalization – neither an appeal against it. Since most of those involved in the network operate under the threat of deportability and have no or temporary residence permits, it does not collaborate with the police; if it is necessary to call the police against an employer, they

simply use fake names or Greek friends to make the claim. Instead the precarious network intersects and collaborates with other networks of precarious migrants, such as those of the street vendors. There are no demands for integration or against integration. There is no funding, but the network survives of the labour produced in the domestic sector. Finally, even though the network protects women who have fallen victims of violence, it has no formal representatives and no access to state or NGO professionals specializing on “rescuing”, protecting or assisting migrant women to combat violence or trafficking.

The unrepresentability of this form of networking raises two interlinked questions. Would this practice qualify as an escape from or a reproduction of the established norm? Would this practice, confined as it is to the seemingly “apolitical” and “secret”, everyday spaces of domesticity and care, qualify as a form of political action? As Papadopoulos, Stephenson and Tsianos (2008: xiii-xiv) argue, escape from established power relations is enabled in a first instance through practices that deny every day processes of normalization.

The network of precarious domestic workers actively asserts the claim that domestic work is work rather than an extension of the unpaid care practices of families. The interventions of the network bring what would normally be attached to public space (political and labour demands and rights) into the domestic realm. This transformation creates labour rights entitlements for domestic workers (with regards to payment, duration of work, work hours and labour relations etc) that may not be formally or entirely recognized and even if they are recognised they are not implemented in practice with regards to illegal migrants, since they do not constitute, strictly speaking, citizens with full rights.

Also the network is based on an acknowledgment of the social productivity of care. While care may be attached to multiple practices, from paid to unpaid, from private to public, from intimate to detached, it is a unifying practice that cuts across these distinctions. “Care makes newly manifest that we cannot clearly delimit lifetime from work time, because the labour of care is precisely the manufacture of life” (Precarias a la Derrida, 2006: 41). There is a thread of affective ties that unites work, labour and politics: the “private duties” of migrant women caring for their own children and relatives in the country of origin become entrenched in labour practices of caring professionally for the homes and relatives of employers and caring politically for other victims of violence and exploited domestic workers. These affective ties, in turn, become the means by which the network com-

municates and becomes operative. In effect, care does not only become visible as a field of struggle but also as a field of creation of economic, social and political relations that escape the micropolitics of fear and the processes of precarization manifesting “the politically radical character of care” (Precarias a la Derriva, 2006: 40).

5. CONCLUSION

Although migrants and domestic workers have received a lot of attention as emblematic figures in the theory and political action of precarity, the forms of resistance usually presented as exemplary of their transformative agency consist mainly in making visible forms of labour that were previously silenced or hidden. For example, Butler and Spivak use the example of migrants singing the national anthem in Spanish during a public protest to analyze translation as a form of resistance (Butler and Spivak, 2008; Butler, 2009), while Brett Nielson and Ned Rossiter (2008: 61-62) use the examples of domestic workers “occupying” on their day off public “non-spaces”, like parks, road fly overs, bridges and cultural centres funded by corporate banking. Both public protest and “occupations” of public non-spaces, however, make precarity meaningful in the context of broader strategies of resistance that rely upon visibility and the performance of rights in public. This makes possible the inclusion of migrant domestic workers into the realm of the politics of precarity that assumes a broader and cross-cutting alliance or strategic connectivity with other precarious workers who are already visible and recognizable in the public sphere, most notably those in the new media and cultural industries. As Mitropoulos (2006) argues the anticipated visibility and public character of precarious escapes often obscures past and present escapes that emerge and emerged in the “invisible” and private spaces of domesticity and care. “But rather than shaking assertions that the ‘precariat’ is a recent phenomenon, through the declaration that such work was previously ‘invisible’, the apprehension of migrant, ‘Third World’ and domestic labour seems to have become the pretext for calls for the reconstruction of the plane of visibility (of juridical recognition and mediation) and the eventual circulation and elevation of the cultural-artistic (and cognitive) worker as its paradigmatic expression. The strategy of exodus (of migration) has been translated into the theynamics of inclusion, visibility and recognition”.

The tendency to silence these forms of escape largely obscures a politics of precarity that may be kept strategically invisible, secret and outside

the “public” domain in order to escape control. By emphasizing solely practices of alternative visibility and representability in public space, there is a risk of failing to recognize political action and resistance that transform private spaces, such as those of domesticity and care, into a secret but intense terrain for political struggles. These practices rest on subjective transformations and collective tactics of moving across the private and the public, the visible and the invisible. As the above analysis has strived to show, it is often through such practices of acting together performed at the spaces of domesticity and care that forms of escape from the precarisation of existence emerge. Since these spaces are common to almost all of us, such practices open up a very different terrain for strategic interconnections between the struggles of different precarious workers.

BIBLIOGRAPHY

Adrijasevic R., 2007, «Beautiful dead bodies: Gender, migration and representation in anti-trafficking campaigns», *Feminist Review*, 86, pp. 24-44.

Adrijasevic R., 2010, *Migration, agency and citizenship in sex trafficking*, London, Palgrave Macmillan.

Anderson B., 2000, *Doing the dirty work: The global politics of domestic labour*, London, Zed Books.

Aradau C., 2004, «The perverse politics of four letter words: risk and pity in the securitization of four letter words», *Millennium: Journal of International Studies*, 33 (2), pp. 251-277.

Arendt, H., (1970) 2000, *On violence*, Athens, Alexandreia. [In Greek].

Augustin L., 2003, «Forget victimization: Granting agency to migrants», *Society for the International Development*, 46 (3), pp. 30-36.

Augustin L., 2007, *Sex at the margins: Migration, labour markets and the rescue industry*, London, Zed Books.

Berman J., 2003, «(Un)popular strangers and crises (un)bounded: Discourses of sex-trafficking, the European Political Community and the Panicked State of the Modern State», *European Journal of International Relations*, 9 (1), pp. 37-86.

Butler J., 2004a, *Undoing gender*, London, Routledge.

Butler J., 2004b, *Precarious life: The powers of mourning and violence*, London, Verso.

Butler J., 2009, «Performativity, precarity and sexual politics», *Revista de Antropología Iberoamericana*, 4 (3), pp. i-xiii.

Butler J., Spivak G., 2008, *Who sings the nation-state? Language, politics and belonging*, New York, Seagull.

Coppola M., Curti L., Fantone L., Laforest M., Poole S., 2007, «Women, migration and precarity», *Feminist Review*, 87, pp. 94-103.

De Genova N., 2002, «Migrant illegality and deportability in everyday life», *Annual Review of Anthropology*, 31, pp. 419-47.

Gill R., Pratt A., 2008, «Precarity and social work in the social factory? Immaterial labour, precariousness and cultural work», *Theory, Culture and Society*, 25 (7-8), pp. 1-30.

IOM SACTAP, 2010, «10 questions about human trafficking», *Leaflet for the South African Counter-Trafficking Assistance Program*, Genena, IOM.

Kambouri H., 2006, *Gender and migration: The everyday life of migrant women from Albania and Ukraine*, Athens, Guttenberg. [In Greek].

Mezzadra S., 2001, *Dirito du fuga: Migrazioni, cittadinaza, globalizazone*, Verona, Ombre Corte.

Mitropoulos A., 2006, «Precari-us?», *MUTE magazine*. <http://www.metamute.org/en/Precari-us>.

Neilson B., Rossiter N., «Precarity as a political concept or Fordism as an exception», *Theory, Culture and Society*, 25 (7-8), pp. 51-72.

Salazar P., 2003, *Servants of globalization: Women, migration and domestic work*, Stanford, Stanford University Press.

Papadopoulos D., Stephenson, N., Tsianos V., 2008, *Escape routes: Control and subversion in the 21st Century*, London, Pluto Press.

Precarias a la Deriva, 2006, «A very careful strike: Four hypotheses», *The Commoner*, 11, pp. 33-45.

Waever O., 2003, «Societal Security», in O. Waever and B. Buzan (eds), *Identity, migration and the new security identity in Europe*, Copenhagen, Centre for Peace and Conflict Research.

Irene Peano*

ESCAPING THE EXCEPTION:
MIGRANT SEX WORKERS BETWEEN
SUBJECTIFICATION AND EXCESS

ABSTRACT

The paper examines the play of multiple, displacing and emplacing regimes of subjectification as they impinge upon the life experiences of migrant Nigerian sex workers, as well as the ways in which the women's subjectivities might exceed such regimes. Dispositifs such as those of migration policy and humanitarianism, of precariousness and institutionalised predation in neoliberal economies, but also of gender and kinship, interweave through complex genealogies that do not yield unequivocal victim-subjects or, on the contrary, subjects enforcing exploitation from a position of power. Likewise, neither mobility nor stasis, or border crossings and settled lives are straightforwardly mappable on excess or constraint: migration and return are experienced ambiguously, alternatively as liberating and constraining.

Keywords: *subjectivities, migration, sex work, Nigeria*

Loveth was in her early 20s when she was introduced by a friend to an older woman, whose sister lived in Italy. She had heard that the woman's sister could "sponsor" her journey "to that side," that place where money flows from, where many women from Benin City live and work. Their remittances build houses, support the education of young members of their families, buy cars, flashy clothes and other luxury goods, pay for lavish burial and wedding ceremonies. The prospect of a life of comfort, the ability to support her relatives, the taste of independence, a new experience,

* Marie Curie post-doctoral fellow, Department of Political and Social Sciences, University of Bologna, Italy.

white lovers...her fantasies overshadowed the rumours circulating in town about prostitution, about the harsh treatment that those women received in the hands of evil *madams*, about having to sleep with dogs, with deformed men, of having to act in porn movies. They must be borne of jealousy, of the envy of those whose destiny has excluded them from such privileges, or of the selfishness of those politicians who enrich themselves at the expense of the people, “eating” public money without giving anything back. Those same politicians who periodically send their cronies to the market, where Loveth helped her mother sell *okra* and other vegetables, to tell the women not to send their daughters to Italy. But market women know better, and never listen to them. They even chase them away, shouting and throwing stones. Politicians don’t like commoners to become rich like they are. And in any case, doing prostitution “in abroad” cannot be that bad. Nothing over there is as terrible as it is in this Nigeria, where the electrical power supply is notoriously unpredictable, where the roads are bad, the schools don’t teach and the hospitals don’t cure, where the police only stand with those who can afford their support, where everything has to be paid for and everybody is always looking for money. So she decided to leave, without asking too many questions and without telling even her mother, who unlike other market women would not agree to sending her daughter off. She swore in front of the gods that she would repay her debt to Joy, the woman who was sponsoring the journey, that she would listen to her and do what she was told. It was the early 2000s, many other girls she knew had already gone.

Angela, on the other hand, had reached Italy some seven years previously, in her mid-30s, leaving behind three children whom she needed to support on her own. Their father had other women, other children, no job and no love left for Angela. In her case, the deal was clear from the beginning: she would work on the streets, sell sex and repay a debt of 30 million lire to the young woman thanks to whom she was able to travel. Through her help, she could finally get a chance in abroad. She never swore any oath to the *juju*; Angela and her *madam*’s representatives in Benin City had a written agreement that she had signed in front of a lawyer. After some time working in the streets, she was able to find work as a carer for an elderly lady. She repaid her debt and got a regular permit. But then the lady died, Angela lost her job, and after a few months her papers had expired too. So it was the streets once again, hustling in the cold winter nights. And it was not long before the police caught her without documents, brought her to a “camp” and then onto a plane bound to Nigeria. She was like a mad-

woman for a long time, unable to accept to have lost all she had painfully built in those years, moving from place to place, from relative to relative, unable to see a way out. It was too late for her to attempt a new journey, as others had done renegotiating their debt with another sponsor, and so she slowly sought to get used to life in Nigeria once more. But the nostalgia for her time in Italy lingered, and she did nothing to conceal it. This proved counter-intuitive to the representatives of an international NGO which Angela had contacted about the possibility of receiving a micro-credit loan for “victims of trafficking”, and even played a part in precluding her access to the money.

Loveth’s journey lasted a few months. From Benin City she was taken to Lagos with other girls. They stayed in a hotel for a while, watched over by a man who eventually was able to obtain traveling papers for them. They boarded a plane to Accra in the company of a “trolley”, who then handed them over to someone else. After another wait of a few weeks, they left again to Brussels. Yet more time passed, long days spent in a house from which they could not come out except for a few night-time walks, closely monitored by the Nigerian man who had picked them up at the airport. Then, finally, they reached Turin. They were taken to yet another house, where they joined other girls from Benin. After a few days, the *madam* appeared. She handed Loveth some clothes – hot pants and a tiny top, and told her to follow the others to work. They would tell her what to say, in this language which she didn’t know. For clients, she would be called “Regina”. So it was true, she would have to do prostitution. Her protests were met with harsh words and heavy blows, and Loveth surrendered. The first few days were hard, she had never had sex with a man before and she could not make any money. But the *madam*’s fury, her threats and the pain from her beatings broke Loveth’s resistance, and in a few months she got used to the job, learning to negotiate with clients, to stand up against those other women who tried to oust her from her working *joint*, to run away every time she spotted a police car coming her way. She started having more regular clients, who sometimes would volunteer larger amounts of money than her normal fee of 20 euros, to help her settle the debt or to send to her mother. One of them in particular, an older and lonely man, who would pick her up from home and take her to her workplace, bring her food and charcoal to keep herself warm in winter. She knew he could be, literally, her passport to a better life. And so she agreed to marry him, three years after she had reached Italy. He took a loan from the bank and paid off 20,000 euros of Loveth’s debt to Joy. But the debt was much larger, it was

70,000, and the bank also needed repaying. So it was that, in concert with her husband, Loveth kept working on the streets and started recruiting other girls from Benin City, charging them interest on the journey's expenses.

A DISCLAIMER AND A STARTING POINT

The narratives with which I open this paper are not, in any way, "true" stories. They do not claim to faithfully represent the life experiences of "real" characters, or to reproduce their voices. Further, they shy away from realism not only in the rather commonly accepted sense that, like any representation, they required an interpretive re-authoring. Rather, these narratives condense and revisit a number of stories I collected, from various oral and written sources, while researching what is commonly referred to as an instance of human trafficking. They also deliberately blend different perspectives and narrative styles. They borrow from Nigerian-English expressions, articulating commonly voiced opinions and sentiments as I picked them up in conversation with a number of interlocutors across borders, and weave them into accounts that seek to conceptualize some aspects of the displacements and emplacements characterizing the bonded-labour migration of Nigerian women from Benin City.

My choice derives, in part, from the necessity to come to terms with the complexity of the narrated and lived experiences I was confronted with in their fleeting singularity and momentary uniqueness, and to do so in relation to an extremely crowded discursive field. Media, popular literature, international agencies, humanitarian and religious organizations, academic researches and state institutions each bear upon, and actively construct, "the issue" from multiple and only partly overlapping angles, each laying claims to the truth value of their accounts, sometimes reinforcing one another and other times at cross-angles. I include all these knowledge practices as part of my field of inquiry, as subjectifying mechanisms with enabling and constraining, displacing and emplacing powers, and seek to unravel some of the ways in which they operate. Thus, my descriptive stance lays bare the power dynamics underlying any kind of narrative, and does so drawing on a fieldwork experience in which life stories were more or less explicitly wielded as tactical weapons, situationally manipulated to produce specific effects, to extract resources of various kinds, to conceal as much as to expose (cf. Peano, 2010).

Indeed, my interlocutors often authored different versions of their life stories in different contexts, against the concerns with transparency, ac-

countability and objectivity that underscore, for example, humanitarian projects for the protection and reintegration of recognised victims of trafficking. And stories were often contested. So, to continue with the fiction, it could turn out from a neighbour's account that after her return Angela had sent her daughter abroad, or that she was recruiting women on behalf of that helpful young *madam* of hers. And Loveth could have claimed to have been falsely accused of exploiting other women by rival sex workers/ *madams*, who were trying to pay her back for some dispute over money, a lover, or the right to occupy a particular place on the street. Or by women who, in order to receive a permit as "victims of trafficking" under the humanitarian clauses of Italian immigration law, were compelled to denounce their *madam* to the authorities but feared physical and spiritual retaliations, on their persons or on relatives back in Nigeria, and thus deflected the accusations on a suitable third party. Perhaps somebody envied her luck in finding a white husband, or felt her quickly amassed fortune must have hidden something else.

Yet, fictions are significant as they bring to the fore questions related to lived experience and its representation. I have chosen to craft these particular narratives as my starting point to convey some of the complexities entailed in analyzing the subjectivities of migrant Nigerian sex workers, in all their diversity and uniqueness. These begin to sketch the women's entanglements in multiple modalities of subjectification that do not yield unequivocal images of victimhood or, on the contrary, of "criminals" or of individuals in a position of power. Further, as I will show in the rest of this paper, they hint at the presence of a remainder, an excess that escapes the strictures of those different subjectifying regimes.

Thus, a distinction between subjectivity and subjectification makes itself analytically necessary. Whilst the latter defines the "constitution [of] subjects in both senses of the word" (Foucault, 1980: 60), subjectivity can be taken to represent "the experience of the lived multiplicity of positionings[,] historically contingent[.] produced through the plays of power/knowledge and [...] held together by desire" (Blackman *et al.*, 2008: 6). If projects of subjectification are necessarily incomplete (as, indeed, the reason for their continued existence lies in their ever-unfinished character), what exactly escapes, and how, is a matter for further analysis. In what follows, I reflect on the play between regimes of subjectification and subjective experiences, and on the relationship of both to dynamics of displacement and emplacement.

NEOLIBERAL PRECARITY, MIGRATION AND THE TRAFFICKED WOMAN

The presence of significant numbers of Nigerian sex workers began to be registered in the Italian press in the late 1980s (cf. Anon., 1989a; Anon., 1989b; N. Pie., 1989; Tessandori, 1989),¹ a time when their country of origin was experiencing great crisis on several levels – economic, political, moral and symbolic (Apter, 1999). The drastic devaluation of the national currency, the naira, which followed the collapse of oil prices after a period of boom in the 1970s; and Nigeria's military dictator Ibrahim Babangida's subsequent acceptance of the International Monetary Fund and World Bank's Structural Adjustment Program of state divestment and liberalization, in exchange for loans, unmasked the ugly face of hyper-neoliberal policies. This period concomitantly marked a licensing of corruption and illegality on an unprecedented scale, arguably not as the unintended consequences (or as exacerbating factors) of crisis, but as the necessary underside of a specific power formation. In this context the boundaries between legality and illegality appeared as increasingly blurred. Indeed, the generation of wealth in the postcolonial milieu, where the reach of the state is uneven and sovereignty contested, is often, in Jean and John Comaroff's view, related to the ability to sustain "zones of ambiguity between the presence and the absence of the law" (2006: 5), in a context in which rumour and uncertain communication prevail, flashing "signs of inchoate danger lurking beneath the banal surface of things, danger made real by the sudden, graphic assaults on persons and property" (*Ibid*: 9).

Criminalizing practices were also in place, to deflect attention away from the rampant corruption, violence and repression of dissent perpetrated by political and business elites and their multinational corporate allies. Examples of the criminalization of the poor and dispossessed are legion, ranging from the burnt corpses of petty thieves that still constitute a disturbingly common sight on the streets of Nigeria, to the public executions or exposure of abject criminals of various sorts (cf. Adebawu and Obadare, 2010), and the rise of vigilantism (Bastian, 2003; Gore and Pratten, 2003; Pratten, 2006); from the blaming of vagrants for ritual killings and kidnappings to the indictment of market women for the soaring

1. More recent texts also place the origins of the traffic in the same period. See Corso and Trifirò, 2003; Corso, cited in Waugh, 2006; Nazzaro, 2010. Subsequently, it extended to encompass other European destinations, most notably Spain, Norway, Austria, Germany, Belgium, the Netherlands, France and Greece (cf. Carling, 2005).

prices of foodstuffs and the mowing down of their stalls with armoured vehicles, or the demonization of the Ogoni and other people of the Delta demanding justice for the devastation of their lands by multinational oil companies (Apter, 1999: 295-6). These dynamics thus compound into a “necropolitics” (Mbembe, 2003) in which predatory forms of power make life eminently precarious.

Further, the generalized crisis that begun in 1980s Nigeria led to a loss of credibility of the state and the naira itself. In Apter’s analysis, the disappearance of the substance of monetary value led to a broader crisis of representation, in which “floating signifiers” were emptied of monetary and institutional referents, and to the emergence (or at least the escalation and refinement across social strata) of a peculiar form of crime: fraud, which became popular under the name of “419”, after the article of the criminal code regulating it. Since its rise to fame, 419 has also become the shorthand for any form of deception and chicanery, from romantic or sexual liaisons turned sour to general evaluations on individuals’ trustworthiness and moral standing, in a context of generalized ambiguity and suspicion.

In fact, human trafficking itself seemingly works as a scam: according to the standard narrative, naïve young women and their families are persuaded to entrust themselves or their kin to well-meaning *sponsors* who promise the girls non-existent jobs as maids, baby-sitters, shop assistants, hairdressers, only to force them onto the streets and extort exorbitant interest rates on their expense repayments. And in effect, the practice seems to have emerged roughly at the same time as that of 419, and of the “crisis of value” which framed it. And yet, in line with the active fostering of ambiguity as a tool of power and manipulation, deception in this case may not be as straightforward as discourses on trafficking might imply. For Apter, “[t]he “seeing is believing” of the oil boom has given way to the visual deceptions of the oil bust, a social world not of objects and things but of smoke and mirrors, a business culture of worthless currency, false façades, and empty value forms” (1999: 279). Not only did politics itself become synonymous with fraud and illusion, and governance institutions emptied of their administrative purpose to become mimetic copies whose fictional systems of transparency and accountability are solely functional to the elites’ robberies. Seemingly, the very foundations of social interaction crumbled together with the distinction between truth and falsehood, and the disappearance of truth value itself, in a system in which illusion became the basis for survival.

Whilst longer genealogies of violence and exploitation (most notably those of colonialism, mercantilism and the slave trade), and their relation-

ship to the politics of secrecy and ambiguity (cf. Ferme, 2001), undeniably play a part in shaping precarious existence, suspicious dispositions and subjectifying mechanisms, the crisis of value of 1980s Nigeria added to and partly transformed them. But in order to understand the migration trajectories of Nigerian women, their subjectification and subjectivity, other dynamics must be considered, in the light of the global character of neo-liberal power. Corruption, criminalization and suspicion are not confined to the postcolony: networks of trafficking are indissolubly linked to wider patterns of political-economic restructuring. The outsourcing of industrial production, the progressive erosion of workers' rights and welfare, in their relation to neoliberal forms of capital characterized social transformations in 1980s Europe as well (Hardt and Negri, 2000). The trafficking of women was founded on a trade of visas and on the corruptibility of embassies and border officers, and articulated to other forms of illicit trade in narcotics, arms and toxic waste.² Furthermore, it took shape in the context of the progressive securitization of borders and tightening of migration policies, whereby legal entry for non-European citizens became increasingly difficult, if ever more eagerly sought in the wake of economic destitution. Thus, a pool of disposable, cheap labour was made available on the market, especially in those sectors, such as sex work, where demand was growing (Palidda, 2000; Papadopoulos *et al.*, 2008). Migration policies which increasingly rely on criminalization and the creation of zones of exception, whereby subjects are stripped of their political and civil rights to their "bare life" (cf. Agamben, 1998), had the effect of increasing exploitative and violent mechanisms of migration and labour, rather than hermetically sealing borders. Concomitantly, the rise of an emergency-based, international human rights regime based on compassion (Ticktin, 2011)

2. In 1996, the Italian press reported the arrest of three Italian employees at the country's Lagos embassy, subsequently convicted for extortion by Turin's tribunal. This followed the discovery, through Nigerian bonded sex labourers' accounts, of a decade-long trade in visas (also in place at other European embassies), which was directly linked to the exploitation of female sexual labour on European kerbs and which had been suspected and denounced in vain for years (Barbiero and Pietropinto, 1996; Borghesan, 1996; Girola, 1996; Olivero, 2005: 8-9; Romagnoli, 1996). Widespread reporting of such connivances had led Turin's prosecuting attorney to open an investigation in 1992, which however was dropped for unspecified reasons. Together with women, it emerged how drugs, arms, banking codes, stolen cars, toxic waste and perhaps organs travel this 'privileged' route in alternate directions (Mascarino and Romagnoli, 1996; Nazzaro, 2010; for recent investigations on the trafficking of bank codes, cars and organs, cf. Numa, 2010). Nor can this be treated as an isolated case: for other examples, cf. Aikpitanyi and Maragnani (2007: 16); UNICRI (2003: 68).

determined the polarization of the subjectivities of migrant sex workers between “trafficking victims” and “recidivist criminals” (Crowhurst, 2012). Yet, as the narratives I introduced at the start of this paper hint, subjectifying mechanisms cannot be taken at face value, and the presence of an excess makes itself manifest.

ESCAPES, SUBJECTIVITIES AND HOPE

The experiences and yearnings of the women I encountered are not reducible to dynamics of coercion, exploitation and violence alone - they are also driven by a joyous hope. Indeed, in many of the stories I collected first- or second-hand, the spontaneous desire to explore and escape functions as a potent explanatory narrative of initiation into long and difficult journeys. Ivie described her experience thus:

the way I even left, it was not as if I even prepared for it, the same way I got the information [about how to *travel*] I just [went to] people, ready to *travel* [chuckling]. So I just told them that I'm interested, that was how I followed them [...] to Italy. [It] is like you, maybe since you've been in Europe you've been hearing of “Africa, Africa”, you've not really seen Africa [and] have been wishing to see Africa. “Ah, this is Africa! I really want to know what is special about this Africa, you know, I want to know what is really going on there”. Same thing with Africans, they want to go there. “Ah, is this Europe, Europe, Europe...I really want to go there and see”. Even if somebody is telling you that “is not what you think-o!”, you don't even want to listen. You want to see for yourself. I would say that my own was like that. [...] I never planned for it, I never dreamt of it [...]. (Interview with Ivie, Benin City, 15 September 2007).

Happiness accompanied the prospect of travelling, and, of course, neither were moments of laughter and enjoyment lacking in my encounters with Nigerian sex workers and deportees. My very first experience of outreach work in Turin's distant outskirts, one sunny October afternoon in 2006, was revelatory in this sense, and unsettled my expectations with regard to migrant sex work. Getting to a side road, that connects to the city's wide ring-road and cuts across a hybrid rural/urban landscape, the van-driver-cum-NGO-worker pulled over so that we and the Nigerian “cultural mediator”³ could talk to a group of women. They were sitting on

3. In Italy, cultural mediators work in the context of different state and NGO projects di-

makeshift chairs and warming themselves up with a fire of charcoals lit inside a small, empty tin barrel. We were greeted loudly and cheerfully, and given something to sit on, whilst cars kept dashing past - some briefly stopped, perhaps potential clients unsure of whether or not to approach this atypical group of women. Conversation followed along jesting lines, peaking at the point at which the NGO worker unveiled a plastic dildo from inside a small bag, proceeding to test the women's ability to correctly apply a condom on it. The women were dancing, jumping, running, jokingly but forcefully vying to appropriate the free condoms, creams, and leaflets being handed out - and laughing all the while. They exceeded the bounds that their representation as black postcolonial citizens, rightless migrants, ruthless criminals or bonded sex workers might impose upon them.

Papadopoulos *et al.* (2008) argue that this joyous migrant movement represents an escape from one's immediate conditions that cannot be reduced to a response to regulation, but rather *determines* shifts in regulatory (coercive and violent, but also enabling) subjectifying mechanisms (cf. Anderson and Andrijasevic, 2009; Hardt and Negri, 2000; Mezzadra, 2004). They reject the post-Fordist characterization of migration as an individual, calculated strategy and as a unidirectional movement, in favour of a (Deleuzian) view which sees it as a continuous re-articulation of singular trajectories that defies identification and control, a "continuous experience" which is not exclusive to humans as such but inherently relational, transformative and diffuse. I take this acknowledgement as a form of knowledge reorientation towards what has "not-yet" become, a knowledge open to the future (cf. Miyazaki, 2004; Thrift, 2007).

Such approach provides notions of agency and subjectivity that, whilst acknowledging structural constraints, do not reduce subjects to structures' epiphenomena, nor do they subscribe to overly functionalist or individualist accounts of intentionality and action. Yet, the "method of hope" cannot be considered as dependent on a *complete* re-orientation away from the suppressed/repressed, the past/present of suffering in the embracing of the future. Ivie also narrated how she later came to realize that her spontaneous embarking in a *travelling* adventure was a big mistake, a naïve leap into the unknown with high personal costs:

rected to migrants, acting as translators in the broad sense of the term, after having attended dedicated training courses. My role during the outreach sessions in which I took part between October 2007 and April 2008, after conducting research in Benin, *de facto* substituted the cultural mediator's.

When I was there I was always sending cassette, [I would] record my voice and send it to my people, I was always complaining that I'm really tired of this. Even when they were repatriating me, there were many people that were regretting it, me, I was happy because, when I got there and I saw the life I regretted it, it was miserable for me. I didn't have my kind of life, so I wanted to go back. [...] I don't think there is any girl who has travelled there that is really happy, usually they are forced experiences, most of them cry. [...] They are like slaves (Ibid.).

This perspective broadens the notion of escape (as a leap away from one's conditions) to include the experience of *return*, and problematizes the extent to which it may be seen as evading or anticipating regulation, insofar as *multiple* forms of control are in place that shape (whilst certainly not exhausting) the experiences of migrant Nigerian women. Bondage to *madams*, governmental mechanisms of criminalization and/as victimization, kinship or marriage ties and a myriad other relations, all of which carry significant, and often ambiguous, *affective* dimensions, might overlap in ensuring control, but they may also clash or diverge in some respects, and do not exclude transgression. Thus, forced repatriation –an extreme act of control over migrant mobility– might at the same time provide an escape from debt bondage.

Hence, trajectories are complex and extremely diverse, more so than some accounts of migration allow for. Whilst Papadopoulos *et al.* (2008) seem to acknowledge suffering as also being part of migrants' experiences, they nonetheless proceed to elide any reference to it in their account. Yet, hope itself carries defeat as a potential condition within it, and is born of ill-being and uncertainty (Anderson, 2006: 742). Indeed, in my conversations with Nigerian migrant women, *gambling* and *risk-taking* emerged as powerful descriptors for their quests, a hope in the future and a trust in destiny despite its unpredictability and the wretchedness of the present. "This *travel* of a thing is like a game, if you have luck you play [sic] is good, if you don't have luck, you play bad, it's a game, you understand?" – such were the words of Osas, a friend and former migrant sex worker, among other things, as I recorded them in Benin City. In at least two separate instances she had negotiated a debt that had allowed her to reach Europe, was deported in both cases and had contracted HIV. And yet, her qualms against travelling concerned the conditions under which she had to exercise sex work (and especially the lack of autonomy), and of the risks it entailed, which she carefully balanced against the advantages. She claimed

she was prepared to *travel* again, despite her having just given birth and being sick: “What else can I do? I will go if there is nothing else for me here”. Her project of opening a hair salon and her attempts at trading in the market had failed. The micro-credit bank that had lent her the money on behalf of an international anti-trafficking project was threatening to take her to court, given her failure to return what she owed.

Thus, the play of multiple regimes of subjectification – those of migration policy and of humanitarianism, and their reliance on exceptionalism; those of precariousness in neoliberal economies more generally; but also those of gender and kinship – that result from complex genealogies, and of modalities of escape and excess predicated on hope appears to articulate with modalities of displacement and emplacement in tortuous ways. Neither mobility nor stasis, or border crossings and settled lives are straightforwardly mappable on excess or constraint. Rather, hope and excess may emerge, unexpected, from any, or be quashed in contexts in which they may be expected to thrive. Yet, a focus on multiple subjectivities potentially in excess of power regimes’ attempts to constrain them is necessary not to reduce the representation of experiences to mechanical replications of one another or to instrumental, rationalist quests.

BIBLIOGRAPHY

Adebanwi W., Obadare E., 2010, «Introduction: Excess and abjection in the study of the African state», in W. Adebanwi, E. Obadare (eds), *Encountering the Nigerian state*, New York, Palgrave Macmillan, pp. 1-28.

Agamben G., 1998, *Homo sacer: Sovereign power and bare life*, Stanford, Calif., Stanford University Press.

Aikpitanyi I., Maragnani L., 2007, *Le ragazze di Benin City: La tratta delle nuove schiave dalla Nigeria ai marciapiedi d’italia*, Milan, Melampo Editore.

Anderson B., Andrijasevic R., 2009, «Conflicts of mobility: Migration, labour and political subjectivities», *Subjectivity*, 29, pp. 363-66.

Anderson B., 2006, «Becoming and being hopeful: Towards a theory of affect», *Environment and Planning D: Society and Space*, 24, pp. 733-52.

Anon., 1989a, «Chiuse in albergo ad aspettare la sera. L’altro pomeriggio, la retata nei piccoli hotel intorno a porta nuova», *La Stampa*, 6 October.

— 1989b, «Taxista di lucciole nere: “Vi porto ad Aosta,” le sfrutta e poi le rapina», *La Stampa*, 6 December.

Apter A., 1999, «IBB=419: Nigerian democracy and the politics of illusion» in J. L. Comaroff, J. Comaroff (eds), *Civil society and the political imagination in Africa: Critical perspectives*, Chicago, IL., University of Chicago Press, pp. 267-307.

Barbiero I., Pietropinto N., 1996, «Visti “facili”, ambasciate nel mirino: S’indaga su 12 mila permessi l’anno dalla Nigeria», *La Stampa*, 27 January.

Bastian M., 2003, «“Diabolic realities”: Narratives of conspiracy, transparency, and “ritual murder” in the Nigerian popular and electronic media», in H. West, T. Sanders (eds), *Transparency and conspiracy: Ethnographies of suspicion in the new world order*, Durham, N.C., Duke University Press, pp. 65-92.

Blackman L., Cromby J., Hook D., Papadopoulos D., Walkerdine V., 2008, «Editorial: Creating subjectivities», *Subjectivity*, 22, pp. 1-27.

Borghesan L., 1996, «“L’ambasciata di lagos paghi I danni.” Parella accusa: Colpa loro le prostitute sotto casa», *La Stampa*, 31 January.

Carling J., 2005, «Trafficking in women from Nigeria to Europe», *Migration Information Source*, Available online, <http://www.migrationinformation.org/feature/display.cfm?ID=318>, retrieved 30 September 2010.

Comaroff J., Comaroff J., 2006, «Law and disorder in the postcolony: An introduction», in J. Comaroff, J. L. Comaroff L. (eds), *Law and disorder in the postcolony*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 1-56.

Corso C., A. Trifirò, 2003, *...E siamo partite! Migrazione, tratta e prostituzione straniera in Italia*, Firenze, Giunti.

Crowhurst I., 2012, «Caught in the victim/criminal paradigm: Female migrant prostitution in contemporary Italy», *Modern Italy*, Special Issue: The politics of sexuality in contemporary Italy, 17(4), pp. 493-506.

Ferme M. C., 2001, *The underneath of things: Violence, history, and the everyday in Sierra Leone*, Berkeley, Calif., University of California Press.

Foucault M., 1980, *The will to knowledge: The history of sexuality, vol. 1*, Translated by Robert Hurley, New York, Pantheon Books.

Girola E., 1996, «Scandalo visti, si muove il ministro: La Agnelli ordina un’indagine negli uffici diplomatici all’ estero», *Corriere della Sera*, 28 January.

Gore C., Pratten D., 2003, «The politics of plunder: The rhetorics of order and disorder in southern Nigeria», *African Affairs*, 102(407), pp. 211-40.

Hardt M., Negri A., 2000, *Empire*, Cambridge, Mass., London, Harvard University Press.

Mascarino E., Romagnoli G., 1996, «La rotta delle schiave del sesso: Caccia alla banda della grande maman», *La Stampa*, 10 February.

Mbembe J.-A., 2003, «Necropolitics», *Public Culture*, 15(1), pp. 11-40.

Mezzadra S., 2004, «The right to escape», *Ephemera: theory and politics in organization*, 4(3), pp. 267-75.

Miyazaki H., 2004, *The method of hope: Anthropology, philosophy, and Fijian knowledge*, Stanford, Calif., Stanford University Press.

N. Pie., 1989, «Amore in auto? Te la sequestro. Linea dura contro 12 clienti di prostitute nere», *La Stampa*, 1 December.

Nazzaro S., 2010, *MafìAfrica: Gli orrori della mafia africana e della sua “cupola” in Italia. Postfazione di Giovanni Conzo*, Rome, Editori Riuniti.

Numa M., 2010. «Traffico di organi da Lagos a Torino», *La Stampa*, 3 September.

Olivero F., 2005, *La situazione della tratta delle donne estere immigrate in Italia*, Available online, www.migranti.torino.it/Documenti%20%20PDF/Dontratta0105.pdf, Retrieved on 6 August 2010.

Palidda S., 2000, *Polizia postmoderna: Etnografia del nuovo controllo sociale*, Milan, Feltrinelli.

Papadopoulos D., Stephenson N., Tsianos V., 2008, *Escape routes: Control and subversion in the 21st century*, London, Pluto Press.

Peano I., 2010, *Ambiguous bonds: A contextual study of Nigerian sex labour in Italy*, PhD Thesis, Department of Social Anthropology, University of Cambridge.

Pratten D., 2006, «The politics of vigilance in southeastern Nigeria», *Development and Change*, 37(4), pp. 707-34.

Romagnoli G., 1996, «Nigeria, al gran bazar dei visti truccati: Come si compra il passaporto per il marciapiede», *La Stampa*, 26 January.

Tessandori V., 1989, «La tratta delle nere. Giungla d'asfalto: Dal cuore dell'Africa ai marciapiedi di Torino», *Europeo*, 42, pp. 36-37.

Thrift N., 2007, *Non-representational theory: Space, politics, affect*, London, New York, Routledge.

Ticktin M., 2011, *Casualties of care: Immigration and the politics of humanitarianism in France*, Berkeley, Calif., University of California Press.

UNICRI, 2003, *Trafficking of Nigerian girls to Italy: Trade and exploitation of minors and young Nigerian women for prostitution in Italy*, Available online, http://www.unicri.it/wwd/trafficking/nigeria/docs/rr_prina_eng.pdf, Retrieved on 12 September 2010.

Waugh L., 2006, *Selling Olga: Stories of human trafficking and resistance*, London, Weidenfeld & Nicolson.

Φωτεινή Τσιμπιρίδου*

ΠΡΟΣ ΜΙΑ ΔΗΜΙΟΥΡΓΙΚΗ ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΟΥ «ΑΝΘΡΩΠΙΝΟΥ»: ΕΜΠΕΙΡΙΕΣ ΕΠΙΣΦΑΛΕΙΑΣ, ΑΝΤΙΣΤΑΣΗΣ ΚΑΙ ΥΠΟΝΟΜΕΥΣΗΣ ΑΠΟ ΜΙΑ ΤΡΑΒΕΣΤΙ ΚΟΥΡΔΙΣΣΑ ΦΕΜΙΝΙΣΤΡΙΑ ΚΑΛΛΙΤΕΧΝΙΔΑ ΤΗΣ ΠΟΛΗΣ

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Η παρούσα μελέτη ασχολείται με την περίπτωση της *Esmeray*, μιας κούρδισσας τραβεστί από το Καρσ που ζει στην Πόλη από τα μέσα της δεκαετίας του 1980. Εξετάζεται τόσο το αυτοβιογραφικό της φίλμ και οι συνεντεύξεις της, όσο και η ακτιβιστικές της δράσεις ως αριστερής φεμινίστριας τραβεστί, μεταξύ των οποίων και οι θεατρικές παραστάσεις που επιτελεί τα τελευταία χρόνια. Σχολιάζεται η έμφυλη μειονοτική και μεταναστευτική της εμπειρία που, λόγω οικονομικής και πολιτικής παγκοσμιοτοπικής συνθήκης των νεοφιλελευθερισμού, βιώνεται μέσα από πολλαπλές μετατοπίσεις στο χώρο της *megacity Istanbul*. Η *Esmeray* μετουσιώνει τις πολλαπλές εξαιρέσεις στις οποίες περιέχεται σε πολιτισμική κριτική για τις πλειοψηφίες της τουρκικής κοινωνίας και προκαλεί αναταραχή για επαναπροσδιορισμό του «ανθρώπινου» με πλονγαλιστικούς όρους.

Λέξεις ακλειδιά: φεμινισμός, πολιτισμική κριτική, ενδεχομενικότητα, βιωμένος χώρος, *Istanbul*

«Είσαι αρκετά γενναίος να αφήσεις μία τραβεστί να σπάσει τις προκαταλήψεις σου;»

Η ιστορία τού να είσαι γυνναίκα, να είσαι άντρας, η ιστορία μιας δι-εμφυλικής ζωής – ένα ταξίδι από την Ανατολή στην Πόλη... Άντρες,

* Αναπληρώτρια Καθηγήτρια στο Τμήμα Βαλκανικών, Σλαβικών και Ανατολικών Σπουδών.



γυναικες, queer, δρόμοι, μπαρ, πολιτικοποιημένοι, α-πολιτικοί, και αντιπολιτικοί, οι ατραποί της σεξουαλικότητας.

- Οι όψεις που οι άνδρες κρύβουν από τις γυναικες.
- Πράγματα που οι γυναικες δεν συνειδητοποιούν στον καθόριστη.
- Μυστικά που οι γυναικες και οι άνδρες κρύβουν ο ένας από τον άλλο ... «Ο μποχτσάς [ο σάκος] της μάγισσας: ένα πολυπληθές σώον».

Cadinin Bohçası
Esmeray

Στην παρούσα μελέτη θα ασχοληθώ με την περίπτωση της Esmeray, μιας Κούρδισσας «τραβεστί»¹ από το Καρς που μετανάστευσε στην Πόλη στα μέσα της δεκαετίας του 1980. Εξετάζοντας το αυτοβιογραφικό της φίλμ,² παραπέμποντας στις συνεντεύξεις της, δημόσιες και ιδιωτικές, παρακολουθώντας τις θεατρικές παραστάσεις που επιτελεί τα τελευταία χρόνια,³ αλλά και την ακτιβιστική της δράση ως αριστερής φεμινίστριας τραβεστί, θα επιχειρήσω να σχολιάσω το ζήτημα της έμφυλης μειονοτικής και μεταναστευτικής της εμπειρίας, από τα ανατολικά της Τουρκίας στη σύγχρονη μεγα-Πόλη, Istanbul.⁴

Πρόκειται για μια υποκειμενικότητα που υπάγεται σε πολλαπλές εξαιρέσεις (Βαρίκα, 2000) από την εποχή της εσωτερικής της μετανάστευσης στην Πόλη, η οποία συμπίπτει και με την εφαρμογή εντατικού προγράμματος νεοφιλελευθερισμού, μετά το τελευταίο στρατιωτικό πραξικόπημα το 1980 (Öktem, 2011). Πρόκειται, δηλαδή, για την εξαίρεση της μεταιχμιακής κατάστασης του φύλου που

1. Ο όρος χρησιμοποιείται στην αρχή σε εισαγωγικά επειδή αποτελεί ετεροπροσδιοριστικό που η ίδια η Esmeray δεν επιθυμεί για λόγους πολιτικής ορθότητας, χρησιμοποιεί, ωστόσο, συμβατικά για επικοινωνιακούς σκοπούς (βλ. παραπάνω κείμενο διαφημιστικής αφίσας).

2. *Me and Nuri Bala*, by Melissa Önel, 2010.

3. Έχει ανεβάσει δύο έργα αυτοβιογραφικού χαρακτήρα. Το πρώτο με τίτλο *Cadinin Bohçası*, ανέβηκε πρώτη φορά στο Πανεπιστήμιο Bilgi (2007) και ακολούθησε η συνέχειά του, *Cadinin Körçası* (2009). Τα δύο κείμενα επιτελούνται προφορικά στο είδος της stand up comedy σε πανεπιστημιακούς χώρους και σε καφέ θέατρα της Τουρκίας.

4. Η έρευνα για την ακτιβιστική δράση φεμινιστικών οργανώσεων στην Πόλη ξεκίνησε προκαταρκτικά το 2008 και χρηματοδοτήθηκε για 2 χρόνια (2009-2010) από το πρόγραμμα Βασικής Έρευνας της Επιτοπής Έρευνών του Πανεπιστημίου Μακεδονίας. Το πρόγραμμα συνεχίζεται με νέα χρηματοδότηση για το 2012-2013 από την ίδια πηγή.

βιώνει κοινωνικά και πολιτισμικά ένα διεμφυλικό άτομο,⁵ εν μέσω κυρίαρχων πολιτισμικών παραδοχών που απαιτούν αυστηρούς διαχωρισμούς των δύο φύλων, αλλά και υποκριτικών αντιλήψεων και αντικρουόμενων διακρίσεων που παρήγαγε το τουρκικό νεωτερικό κράτος με τους νόμους, τις γραφειοκρατικές πρακτικές και τις αναπτυξιακές του πολιτικές (Öktem, 2011). Η Esmeray βιώνει ανέκαθεν τις νεοφιλελεύθερες συνθήκες της επισφάλειας, αφού ως Κούρδισσα, ως φτωχοποιημένη μετανάστρια και ως τραβεστί είχε πολλαπλά αποκλεισθεί από τις αξίες της ιδιότητας του πολίτη, αλλά και από το δικαίωμα σε αξιοπρεπή εργασία (πλην της πορνείας), στην κατοικία, στη μητρική γλώσσα.

Η ζωή της Esmeray σημαδεύτηκε από τη μετακίνησή της στην Πόλη στα 13 της χρόνια. Η μετακίνησή της συνιστά μια εμπειρία μετανάστευσης που, όμως, μας προτρέπει να μην την υποστασιοποιήσουμε ετεροπροσδιοριστικά (π.χ. εσωτερική μετανάστευση). Θα προσπαθήσουμε να την αξιολογήσουμε ως προς τη σημασία που απέκτησε αυτή η μετατόπιση στη ζωή της πληροφορήτριας μας, αυτή η σχεδόν τελετουργική τελετή μετάβασης και αναγκαστικού αποχωρισμού, την οποία πραγματοποιούσαν όλα τα αγόρια του χωριού της και της ανατολικής επαρχίας στην αρχή της εφηβείας τους, με το ταξίδι χωρίς επιστροφή προς την Πόλη. Η Πόλη, η συγκεκριμένη γειτονιά του Beyoğlu, όπου ζει κατά τα τελευταία 25 χρόνια, φαίνεται να κυριαρχεί στη συγκρότηση με όρους χωρικότητας των πολλαπλών ενσώματων εμπειριών επισφάλειας (Low, 2003). Εδώ η νεοφιλελεύθερη αντέντα από το πραξικόπημα του 1980 και μετά περιλαμβάνει την περαιτέρω φτωχοποίηση των εσωτερικών μεταναστών οι οποίοι, χάριν του τουρισμού και των προγραμμάτων «εξευγενισμού», γκετοποιούνται και φτωχοποιούνται σε περιφερειακά συγκροτήματα ή εξωθούνται στις παρυφές του Beyoğlu, κάτω από τη λεωφόρο Tarlabasi. Η ψαλίδα μεταξύ πλούσιων και φτωχών ανοίγει ακόμη περισσότερο, ενώ ο καταναλωτισμός γίνεται συνήθεια όλων, μέσα από την κατάλληλη προώθηση και χρήση των αντίστοιχων προϊόντων και συνηθειών (Navaro-Yashin, 2006· Atasoy, 2009). Οι εξαθλιωμένοι είναι συχνά κουρδικής καταγωγής ή Ρομά. Για τους τραβεστί του Beyoğlu

5. Η παρούσα προσέγγιση δεν ενδιαφέρεται να διερευνήσει τις πολιτικές κατηγοριοποιήσεις μεταξύ διεμφυλικών και διαφυλικών ατόμων και να προσδιορίσει τους μετασχηματισμούς τους. Χρησιμοποιείται γενικώς το θηλυκό γένος προκειμένου να περιγράψουμε και να κατανοήσουμε την εμπειρία θηλυκοποίησης της συνομιλήτριας μας.

η συνθήκη του νεοφιλελευθερισμού συνεπάγεται μεταξύ άλλων περαιτέρω περιορισμούς και αποκλεισμούς από τη συνοικία στην οποία από το 1975 και μετά (Altinay, 2008) ζούσαν και εργάζονταν υπό καθεστώς ανοχής,⁶ αλλά για την οποία σταδιακά θα πρέπει να γίνουν αφανή υποκείμενα. Η λογική του «εξευγενισμού» (gentrification) (Γιαννακόπουλος και Γιαννιτσώτης, 2010) περιλαμβάνει, εκτός από το οριστικό κλείσιμο των επίσημων πορνείων το 1986 (Altinay, 2008), πρακτικές ανάπλασης του χώρου και εντατικής εμπορευματοποίησης του για ιδιοκτησίες, αγορές και τουριστική ανάπτυξη.

Σε όλες τις παραπάνω εξαιρέσεις, η Esmeray έρχεται να προσθέσει άλλη μία, με τη δική της εμπρόθετη δράση: αυτήν που προκύπτει από την ακτιβιστική της αντίσταση στο τουρκικό μιλιταριστικό κράτος το οποίο βρίσκεται σε συνεχή αλληλοτροφοδότηση με τις υποκριτικές πατριαρχικές συνήθειες της πλειονότητας της τουρκικής κοινωνίας (Altinay, 2004· Kandiyoti, 2006· Kaplan, 2006). Οι παραπάνω συνθήκες ζευστότητας την καθιστούν οριακό υποκείμενο που επιλέγει να μετατρέπει τις μειονεξίες της διαφοράς σε προτερήματα ενδυνάμωσης. Η Esmeray μεταμορφώνεται σε ένα κριτικά σκεπτόμενο υποκείμενο με καλλιτεχνικές ανησυχίες, επιθυμία και επιδόσεις στην κοινωνική ποιητική για άσκηση πολιτισμικής κριτικής (Marcus και Fischer, 1986), δημιουργική για την πλειονότητα.⁷ Χαρακτηριστική η διεισδυτικότητα και ο σαρκασμός της ως προς έμφυλες πρακτικές και στερεότυπα:

6. Με την αποχώρηση των Ρωμιών χαμόλωσαν τα εκθαμβωτικά φώτα της δυτικού μοντερνισμού στις συνοικίες του Πέραν. Στην περιοχή εγκαταστάθηκαν παράνομοι περιθωριακοί και τρύπωσαν πορνεία με τραβεστί μετά το 1973. Από την περίοδο της δικτατορίας του 1980 και τη σύμπραξη των κυβερνώντων με τους επιχειρηματίες του νεοφιλελευθερισμού, η νυχτερινή διασκέδαση αλλά δυτικά επιστρέφει σταδιακά στην Πόλη, μετατρέποντας κατασήματα και κατοικίες στις γειτονίες του Beyoğlu σε εμπορεύσιμα αγαθά, ιδιαίτερα στους χώρους – βιτρίνα της περιοχής, κυρίως για τουριστική απραξίαν και για διασκέδαση (Navaro-Yashin, 2006· Öncu, 2006· Mills, 2006· Aytar and Keskin, 2003). Στη συνοικία εξακολουθούν να δραστηριοποιούνται οιμάδες ακτιβιστών και αυτονομιστών, αλλά υπό το άγρυπνο βλέμμα της αστυνομίας οι κεντρικοί δρόμοι εκκαθαρίζονται από τους τραβεστί, οι οποίοι ωθούνται στους γύρω σκοτεινούς δρόμους (Robert and Kandiyoti, 1988· Kandiyoti, 2006).

7. Η οπτική της Esmeray εντάσσεται στην ίδια κατηγορία μας νέας πιο τολμηρής κριτικής όπως η ταινία «Πλειοψηφία» (çögünlük, 2010) του νεοανερχόμενου Τούρκου σκηνοθέτη Seren Yüce. Ο τελευταίος κριτικάρει την κοινωνία του επικεντρώνοντας επιτέλους στον πατριαρχικό δεσμό πατέρα/γιού, αποφεύγοντας τους μονοδιάστατους στερεότυπους οριενταλισμούς που συνήθιζαν να χρησιμοποιούν επιλεκτικά μόνο το γυναικείο φύλο για να τεκμηριώσουν τη διαφορά των Ευρωπαίων με την Ανατολή και τα πάθη της.

«- Κατάγομαι από ένα κεντρικό χωριό του Καρδ. Εκεί πέρα τα κορίτσια επτά χρονών πρέπει να μάθουν κάποια πράγματα πριν ακόμη μπουν στην εφηβεία.

– Τι μαθαίνουν τα νεαρά κορίτσια; – Να υφαίνουν χαλιά, να πλέκουν και βελονάκι. Ε λοιπόν, είμαι κι εγώ κορίτσι [στη συνέχεια επιτελεί νοητά επί σκηνής χορηγμοποιώντας αυτά τα κοριτσίστικα εξαρτήματα]. Έτσι πήρα την μαντίλα της αδελφής μου, έκλεψα το βελονάκι της ξαδέρφης μου, πήρα και λίγο από το νήμα της μαμάς μου και ξεκίνησα κι εγώ να πλέκω παραβγαίνοντας τις αδελφές μου για την πρωτιά! Μπάμ! Κάτι με χτύπησε στο κεφάλι! Τι; Ο αδελφός μου! Άλλα δεν χτύπησε τις αδελφές μου, μόνον εμένα! Ύστερα η μητέρα μου ήρθε και μου τράβηξε το κεφαλομάντηλο. Άλλο ένα χαστούκι στο πρόσωπό μου! Τώρα με χτύπησε ο πατέρας μου! Μα τι έτρεχε; Έτρεξα στην αποθήκη … πλέκω και πλέκω και πλέκω… Από εκεί τρέχω στην σάλα, τρέχω για να τις προφτάσω, αλλά ξάφνουν κοκάλωσα! Γιατί με χτύπησαν; Ο πατέρας μου δεν χτυπούσε την μαμά μου, αλλά πάντα της φώναξε. Ο αδελφός μου και τα ξαδέλφια μου χτυπούσαν τις αδελφές μου. Τότε σκέφτηκα: άρα είμαι κι εγώ κορίτσι. Μπορούν να με χτυπήσουν. Είναι OK. Ηρέμησα». (Απόσπασμα από την παράσταση «Ο Μποχτσάς της μάγισσας»).

Η Esmeray όχι μόνο υπονομεύει τις κυριαρχείς ηγεμονίες και αμφισβητεί τις θεμελιώδεις παραδοχές, που θέλουν τους άνδρες μόνο βίαιους και τις γυναίκες παθητικές, αλλά, το κυριότερο ίσως όλων, αναδεικνύει το συνεχές της παραστασιακής επιτελεστικότητας του φύλου που κατασκευάζεται κοινωνικά και πολιτισμικά, μέσα από σχέσεις εξουσίας. Η αυτοβιογραφική της διήγηση περιλαμβάνει εμπειρίες επισφαλούς ζωής σε ένα συνεχές παραδοσιακό, καπιταλιστικό και μετανεωτερικό γίγνεσθαι⁸ επιθετικού τύπου, που περιχαρακώνει το χώρο και τα σώματα.⁹ Το γεγονός αυτό υπονοεί το εν δυνάμει συνεχές των διαδικασιών εντατικής «μειονοτικοποίησης»,¹⁰

8. Με δυο λόγια, η Esmeray, στα δικά μου μάτια τουλάχιστον, ενσαρκώνει τις θεωρητικές θέσεις της Butler, τόσο για την παραστασιακή επιτέλεση του φύλου και τα βιώματα επισφάλειας υποκειμένων που υπάγονται σε πολλαπλές εξαιρέσεις, όσο και γιατί η ίδια ως υποκείμενο προκαλεί αναταραχή (1990, 2008, 2004).

9. Για το συνεχές της πρωταρχικής συσσώρευσης και την περιχαράκωση της περιουσίας και των γυναικείων σωμάτων, βλέπε Federici, 2011.

10. Η διαδικασία του «devenir minoritaire» διατρέχει σχεδόν το σύνολο των ερευνητικών ενδιαφερόντων μου (βλ., ενδεικτικά, στο Τσιμπιόδου, 2009 και Tsibiridou, 2011). Οι σύγχρονες τάσεις της πολιτικής ανθρωπολογίας (Mukherjee, 2011) και της κοινωνικής

πέρα από τη φτωχοποίηση των υποκειμένων, στη φάση του ύστερου καπιταλισμού με τα νεοφιλελεύθερα χαρακτηριστικά. Διαδικασίες μειονοτικοποίησης οι οποίες παράγονται εν μέσω κυρίαρχων πολιτικών και ηγεμονικών παραδοχών καθώς και αποκλεισμών ταξικού, εθνοτικού ή θρησκευτικού περιεχομένου, τις οποίες επιτείνει η νεοφιλελεύθερη κυβερνητικότητα που προωθεί την επισφάλεια σε όλους τους τομείς της ανθρώπινης ζωής και στις οποίες/προς τις οποίες το υποκείμενο συμμορφώνεται, κάποτε, όμως, αντιστέκεται συνειδητά ενώ συνήθως υπονομεύει.

Έχει ενδιαφέρον, επομένως, να αναζητηθούν οι συγκεκριμένες σχέσεις εξουσίας, οι τεχνολογίες που ασκούνται αλλά και οι τρόποι που όλα αυτά βιώνονται από τα μειονεκτούντα υποκείμενα που διάγουν βίον επισφάλειας εν μέσω πολλαπλών διακρίσεων λόγω φύλου, γλώσσας, φτώχιας, πολιτικής ιδεολογίας και αγωνιστικής συστράτευσης ως αντίστασης. Πρόκειται για μακρο- και μικρο-σχέσεις εξουσίας τόσο στο επίπεδο της οικογένειας, του χωριού του κράτους και της αγοράς, όσο και στο επίπεδο της παρέας, της φιλίας και της δικτύωσης της εργασίας και της συμμετοχής στα κοινά (Çinar, 2011). Η Esmeray αναστοχαστικά και αυτοαναφορικά επιτελεί παραστασιακά επί σκηνής τη ζωή της, όχι για να μας σοκάρει εξωτικοποιώντας την, όσο για να αποδομήσει τις ηγεμονικές παραδοχές, την αδράνεια της ρουτίνας και τις τετριμμένες συνήθειες της πλειονότητας.¹¹

Θεωρίας περί διάκρισης μεταξύ παγκοσμιοποιής διακυβέρνησης των ελίτ, από τη μα, και βιωμάτων μειονοτικοποίησης των υπεξόντων υποκειμένων που ζουν σε συνθήκες επισφάλειας, από την άλλη, με ωθούν στην επανεξέταση της σημασίας των διαδικασιών και βιωμάτων μειονοτικοποίησης, καθώς και την αξιοποίηση αναλυτικά του όρου για περαιτέρω νοηματοδοτήσεις. Αναφέρομαι ενδεικτικά στις ελκυστικές υποθέσεις της Saskia Sassen, η οποία φαίνεται να τον προτείνει ως αναλυτική διέξοδο προκειμένου να υπερβεί προβληματικούς δυσμούς και παρωχημένα εννοιολογικά εργαλεία της νεωτερικότητας, όπως «ο κόσμος της εργασίας», το «προλεταριάτο», το «κράτος», η «αστική και εργατική τάξη» κ.ά. (βλ. στο ντοκυμαντέρ του Γιώργου Κεραμίδητη, 2011).

11. Βλέποντας το[α] έργο[α] της και συνζητώντας το με διαφορετικές συνομαλήτριες από την Τουρκία, σχηματίσαμε την άποψη ότι η παράσταση δεν λειτουργεί τόσο ως «γροθιά στο στομάχι» γύρω από τις άγνωστες και μυστηριώδεις ατραπούς της ζωής των διεμφυλικών ατόμων, όσο υπονομεύει με μινιμαλιστικό τρόπο τη ρουτίνα και την καθημερινότητα των απλών ανθρώπων στην Τουρκία, είτε στο πλαίσιο της οικογενειακής ζωής στη επαρχία, είτε στο πλαίσιο του δημόσιου χώρου και δρόμου στη μεγαλούπολη. Εδώ θα ήθελα να ευχαριστήσω για τη βοήθειά τους τις φίλες, συνεργάτριες και συνομιλήτριες που με βοήθησαν πρακτικά και με ενέπνευσαν για την παρούσα ανάλυση: στις Selma Sevski, Hilal Esmer, Yasemin Öz, Meric Özgunez, Pınar Gedikozler και Kátia Maquináxη ζρωστώ πολλά, αλλά στην Esmeray τα πάντα! Περιττό να αναφέρω ότι για το τελικό αποτέλεσμα ευθύνομαι αποκλειστικά ως γράφουσα.

Με εθνογραφικούς όρους, αξίζει να επιμείνουμε στις επί μέρους τεχνολογίες γύρω από το πώς μετασχηματίζεται ως υποκείμενο και στη συνέχεια μετουσιώνει τις μειονεξίες της σε συγκριτικό πλεονέκτημα, είτε γιατί σταματά τον κύκλο της βίας,¹² είτε γιατί επεξεργάζεται τα τραυματικά βιώματα που απορρέουν από αυτήν,¹³ όπως τις «παραδοσιακές» παραδοξότητες της πατριαρχίας¹⁴ αλλά και τις συνέχειές της στην κουλτούρα του νεωτερικού τουρκικού έθνους/κράτους. Ενώ για το τελευταίο η περίπτωση των τραβεστί συνιστά, όπως φαίνεται, μετωνυμικά, ένα σημαντικό συμβολικό κεφάλαιο, κρατική πατριαρχία, μιλιταριστικό έθος και νεοφιλελεύθερη διακυβέρνηση μετατρέπουν μεγάλο μέρος των πολιτών σε υπεξούσιες ζωές με χωρικούς, ταξικούς, έμφυλους, εθνοτικούς κ.λπ. όρους. Για την Τουρκία, η περίπτωση της Esmeray πραγματώνει ένα υποκείμενο υπονόμευσης και αντίστασης. Σε αντίθεση με την περίπτωση Ersoy,¹⁵ δεν επιβεβαιώνει το σύστημα, αλλά επιδιώκει να ανατρέψει πεπατη-

12. Ο κύκλος της βίας από τις πρώτες ερωτικές εμπειρίες και την περίοδο της πορνείας κορυφώνεται τη στιγμή που τα όγανα της τάξης της απαγορεύονται να μετακινηθεί μέσα από τα ασφαλή σημεία της συνοικίας της στο Βεγοζλι, χτυπώντας και προπηλακίζοντάς την. Αυτή είναι μια καθοριστική στιγμή για το τέλος στη σιωπή απέναντι στην κρατική και ανδρική βία, ιδιαίτερα προς τους τραβεστί. Εξεινά δικαστικό αγώνα και πετυχαίνει την καταδίκη των δύο αστυνομικών. Δεν έχει αυταπάτες ότι έχει πετύχει το μέγιστο αλλά έκτοτε περονά αποφασιστικά από την υπονόμευση στον καταγγελτικό λόγο, από το θέατρο και τη δουλεία του δρόμου στις εμφανίσεις στην τηλεόραση, στο διαδίκτυο και τη διατήρηση στήλης στον Τύπο (βλ. εφημερίδα *Taraf*).

13. Ανάμεσα στα δύο αυτοβιογραφικά θεατρικά αποφασίζει να ανεβάσει τον *Biaşım* του Ντάριο Φο σε επιλεγμένο κοινό από φεμινίστριες. Στη σκηνή εμφανίζεται ως άνδρας και σταδιακά μεταμορφώνεται σε γυναίκα. Επιτελώντας αυτοβιογραφικά τα βιώματα του βιασμένου κορμού κατόρθωσε, όπως λέει, να κάνει το κοινό να κλαίει με τις ώρες.

14. Όπως οι συνήθειες των Τούρκων ανδρών να συχνάζουν στα μπορντέλα με τις τραβεστί και παράλληλα να τις σκοτώνουν χτυπώντας τις με τα αυτοκίνητα στο δρόμο (Kandiyoti, 2006· Altinay, 2008· Öktem, 2011· Akin, 2009). Ο κύκλος της βίας-πατριαρχίας που περιγράφει περιλαμβάνει τους άνδρες να χτυπούν τις γυναίκες, τα αγόρια τις αδελφές και τις μανάδες να χτυπούν τις κόρες, ενώ οι πεθερές επιχαίρουν ματαιόδοξα για τις διακρίσεις σε βάρος της νύφης τους.

15. Ο Bülent Ersoy ήταν ο μόνος που συνέχισε να δίνει παραστάσεις μετά το πγκρόμ που εξαπέλυσε η νεοφιλελεύθερη διακυβέρνηση του Οζάλ κατά των τραβεστί της Πόλης. Παίρνοντας τη θρήνο γυναικείας ταυτότητα το 1988 μετουσίωσε το σύμβολο της νεοφιλελεύθερης διακυβέρνησης, ως μουσουλμάνα, εθνικίστρια, γυναίκα ανώτερης τάξης. Η περίπτωση αυτή υποδεικνύει παράλληλα και μετωνυμικά την εμμονή της νεωτερικής τουρκικής κοινωνίας σε καθαρές ομοφοβικές λύσεις στις επιλογές της σεξουαλικότητας προδίδοντας, ωστόσο, το γενικευμένο συλλογικό απωθημένο για ομόφυλες επιθυμίες (Altinay, 2008: 211-213).

μένες πρακτικές και παγιωμένες νοοτροπίες, προκαλώντας αναταραχή με προσδοκίες αντίστασης στο κατεστημένο.¹⁶

Εντάσσοντας την παρούσα ανάλυση στη σχετική συζήτηση της κοινωνικής θεωρίας τόσο για τη σημασία της χωρικής διάστασης στις διαδικασίες υποκειμενοποίησης (Γιαννακόπουλος και Γιαννιτσώτης, 2010· Low, 2003), όσο και για τις τροπικότητες της αντίστασης και των κοινωνικών κινημάτων μέσα από βιώματα μεταιχμακών εμπειριών, ενδεχομενικότητας και ουτοπίας (Αθανασίου, 2010· Soja, 2010), στη συνέχεια θα σταθούμε σε δύο σημεία κλειδιά για την κατανόηση του πώς συγκροτείται η εμπρόθετη δράση της συγκεκριμένης συνομιλήτριας μας. Το πρώτο σημείο αφορά τη διττή μετατόπιση στο χώρο και το φύλο, που την οδηγούν με τη χοήση της κοινωνικής ποιητικής στην πολιτισμική κοιτική. Το δεύτερο σχετίζεται με την τροπικότητα της μετατόπισης, δηλαδή τη μεταιχμιακή κατάσταση, το μετεωρισμό και τη ρευστότητα που δημιουργούν, όπως φαίνεται, τις προϋποθέσεις της ενδεχομενικότητας και της πραγμάτωσης της ετεροτοπίας (Γιαννακόπουλος, 2010· Αθανασίου, 2010), προκαλώντας αναταραχή για πλουραλιστικό επαναπροσδιορισμό του «ανθρώπινου».

Η τεκμηρίωση με εθνογραφικά δεδομένα θα είναι, αναγκαστικά, περιορισμένης έκτασης εδώ, παρά τον πλούτο των πρακτικών και την πυκνότητα του λόγου της συνομιλήτριας μας.

Η ΧΩΡΙΚΗ ΔΙΑΣΤΑΣΗ ΤΗΣ ΕΝΣΩΜΑΤΗΣ ΒΙΩΜΑΤΙΚΟΤΗΤΑΣ

Όλη η συνειδητότητα της Esmeray και η μεταφορά επί σκηνής της ζωής της¹⁷ προκειμένου να αποκαλύψει τις υποκρισίες της πλειονότητας στην κοινωνία της Τουρκίας γύρω από θέματα ενδοοικογενειακής και κορατικής βίας απέναντι στις γυναίκες, τις μειονότητες και

16. Το γαλλικό *telerama* την εντάσσει στην κατηγορία των ανυπότακτων γυναικών της Πόλης (*stambouliotes insoumises*) βλ. www.telerama.fr/critiques/imprimer.php?chemin=http://www.telerama.fr/mondebouge29/7/2010.

17. Το αυτοβιογραφικό ντοκυμαντέρ είναι γραμμένο στο Beyoğlu. Στο Beyoğlu τη συνάντησα όλες τις φορές που βρεθήκαμε, είτε στο φεμινιστικό βιβλιοπωλείο της Amargi είτε σε άλλα καφέ, στο Tünel την είδα να επιτελεί, να περπατά, να διαδηλώνει με τις άλλες φεμινίστριες, να πουλά μύδια αλλά και να συμμετέχει στην προεκλογική εκστρατεία της φεμινιστικής παράταξης για τη διεκδίκηση του τοποτηρητή στις δημοτικές εκλογές του 2009, με υποψήφια μια φίλη της, ένα άλλο διεμφυλικό άτομο.

τα μειονεκτούντα υποκείμενα, φαίνεται να αναδύεται από τη στιγμή που μετατοπίζεται χωρικά, έμφυλα, λογοθετικά και ουτοπικά στη συγκεκριμένη πόλη.

Οι μετακινήσεις της, ως εσωτερικής μετανάστριας, από την επαρχία στην Πόλη και ειδικότερα στη συνοικία-τόπο του Beyoğlu υπήρξαν καθοριστικές για τη μετάλλαξη των αρνητικών προσωπικών εμπειριών μειονοτικοποίησης σε θετικές νοηματοδοτήσεις για την ίδια αλλά και για την πλειονότητα. Από το 1986 και μέχρι το 2000 εκεί ζούσε και δούλευε. Στην ίδια όμως περίοδο, η συνοικία αυτή, κάτω από τις αυταρχικές πρακτικές της πολιτικο-οικονομικής διακυβέρνησης μετατρέπεται σε τόπο διαμαρτυριών και αντίστασης απέναντι στο κεμαλικό, μιλιταριστικό με ανδρικό πρόσωπο κράτος (Kandiyoti, 2006· Altinay, 2008). Έκει συνειδητοποιεί και ξεκινά τη φεμινιστική ακτιβιστική της δράση, έκει μετατρέπει τις κοινωνικές μειονεξίες σε δημόσια κοινωνική ποιητική με τη μορφή της τέχνης του θεάτρου. Στη συνοικία του Beyoğlu, και συγκεκριμένα στους δρόμους του, κερδίζει τα προς το ζην στην αρχή «ως εργάται του σεξ», στη συνέχεια πουλώντας μύδια και παιζόντας επί σκηνής την ιστορία της ζωής της. Έκει της δείχνει το πρόσωπό της η κρατική ομοφοβική πατριαρχία, με μιλιταριστικές, κατασταλτικές τεχνολογίες, αφού υφίσταται τις διώξεις από το αστυνομικό κράτος και τους κυρίαρχους άνδρες και έκει αποφασίζει να ξεκινήσει το δικαιστικό της αγώνα εναντίον των δύο αστυνομικών, για συμβολικούς περισσότερο λόγους. Στην ίδια περιοχή αναπτύσσει και την αριστερή φεμινιστική της δράση. Οι δρόμοι του Beyoğlu γίνονται οι κατεξοχήν τόποι απόκτησης ενδεχομενικών εμπειριών και εξαιτίας της δυνατότητας του μεταιχμακού χαρακτήρα αυτής της συνοικίας.¹⁸ Η περιδιάβαση στους δρόμους του Beyoğlu, με το συνεχές εναλλασσόμενο τοπίο αποκλεισμών και διακρίσεων, καθώς και οι συστηματικές παραβιάσεις των απαγορεύσεων τη συγκροτούν ως υποκείμενο που όχι μόνο «ζει τη στιγμή» (Day, Papataxiarchis and Stewart, 1991), αλλά μετατρέπει στο τέλος τις μειονεξίες σε θετικές εμπειρίες νοηματοδότησης.

Η Esmeray ξεκινά την παράστασή της κουβαλώντας ένα καλάθι με μύδια και διασχίζοντας τη λεωφόρο του Tarlabasi, τη λεωφόρο

18. Τόσο η πλατεία Taksim όσο και η Istiklar kaddesi συνιστούν επισήμως τα σημεία συνάντησης των διαδηλωτών, ενώ στους γύρω δρόμους στεγάζονται καλλιτέχνες και ακτιβιστές. Ακόμη και το πλήθος κόσμου που διασχίζει την Istiklar σαν ποτάμι, σου δίνει την αίσθηση της διαρκούς ροής και κίνησης. Αυτά και άλλα πολλά καθιστούν τον τόπο αυτό εν δυνάμει οριακό, όπως τεκμηριώνεται από αντίστοιχες μελέτες αλλά και από τα δεδομένα της δικής μου έρευνας πεδίου στην περιοχή.

που χωρίζει τους φτωχούς, συνήθως κουρδικής ή τσιγγάνικης καταγωγής εσωτερικούς μετανάστες της Τουρκίας από το σύγχρονο πρόσωπο της megacity στην περιοχή Tünel στο Beyoğlu, την πρώην κοσμοπολίτικη, δυτικοευρωπαϊκή συνοικία του rum millet της Τουρκίας (Navaro-Yashin, 2002- 2006). Αυτό το καθημερινό πέρασμα τη συγκροτεί ως υποκείμενο με πολλαπλές διαφορετικότητες, λόγω σεξουαλικής επιλογής, λόγω γλώσσας, λόγω φτώχειας και καταγωγής, αλλά και λόγω ακτιβιστικής δράσης.

Η μετακίνηση στην Πόλη και η προσαρμογή στις συνθήκες επισφάλειας για τους μετακινούμενους πληθυσμούς έρχεται να συμπληρωθεί από το διεμφυλικό πέρασμα και τη θηλυκοποίηση της εμπειρίας της. Ένα διεμφυλικό πέρασμα συναισθηματικά επώδυνο, αλλά και γεμάτο σωματική και λεκτική βία, που στο τέλος οδήγησε στην απελευθέρωση και την ενδυνάμωση της υποκειμενικότητάς της. Ένα υποκείμενο που, με όρους δυτικής ατομικότητας, διεκδικεί το δικαίωμα στη διαφορά της σεξουαλικής επιλογής, που καταγγέλλει δημοσίως, ξεπερνώντας το φόβο και τη γενικευμένη βία κατά των γυναικών, την οικογενειακή και κρατική πατριαρχία, αλλά και την υποκρισία της τουρκικής κοινωνίας. Ένα υποκείμενο που, από την άλλη μεριά, είναι σαφές ότι χρησιμοποιεί τους τοπικούς ιδιωματισμούς κοινωνικής ποιητικής, οι οποίοι στην τουρκική εκδοχή περιλαμβάνουν, μεταξύ άλλων, τη θηλυκοποίηση ως πεπατημένη (path dependence). Πρόκειται για «επιλογές» των διεμφυλικών υποκειμένων (Kandiyoti, 2006- Altinay, 2008) μέσα σε μια κοινωνία που αναπαράγει διεμφυλικά άτομα, μεταξύ άλλων επειδή προ- αλλά και μετα-νεωτερικά ευνοεί τον αυστηρό διαχωρισμό μεταξύ των δύο φύλων σε επίπεδο οικογένειας και κράτους, ευνοώντας το αρσενικό σε βάρος του θηλυκού.

«Από τότε που άρχισα να φορώ φούστα και να αποκαλύπτω την ταυτότητά μου, οι στενοί άνδρες φίλοι μου άρχισαν να μου λένε: «Μην κουβαλάς αυτό το τραπέζι, θα πιαστεί η μέση σου». Επίσης τα αγόρια των φίλενάδων μου άρχισαν να με αποκαλούν «yenge» [όρος για τη γυναίκα συγγενούς, δηλαδή κάτι σαν «νύφη μας»]. Η συμπεριφορά των ανδρών με αναστάτωνε και καταλάβαινα ότι αυτό είναι το πρόβλημα στην κοινωνία μας. Οι άνδρες μεταχειρίζονται τις γυναίκες σαν αυτές να ήταν ανίκανες να κάνουν πράγματα στη ζωή. Αυστυχώς κάποιες γυναίκες εσωτερικεύονται επιτέλεον αυτή την αντίληψη».

Οι δυσκολίες που αντιμετωπίζει δεν φαίνεται να είναι περισσότερες από αυτές των γυναικών, αλλά έχουν άλλες αποχρώσεις, όπως υποστηρίζει σε σχετική συνέντευξη στην εφημερίδα *Hurriet Daily News*:

«Σαν τρανς εάν προχωρώ το βράδυ στο Beyoğlu ένας άνδρας μπορεί εύκολα να με πλησιάσει και με ρωτήσει “Πόσα;”, γιατί όλα τα διεφυλικά άτομα είναι πόρνες στα μάτια της κοινωνίας. Αυτό όμως δε σημαίνει ότι είναι μόνο δικό μας πρόβλημα. Αντυγχώς αυτό που αντιλαμβάνονται οι άνδρες είναι ότι μια γυναίκα μετά τα μεσάνυχτα στο Beyoğlu είναι χαμένη, εν δυνάμει πόρνη. Βιώνουμε δυσκολίες σε διαφορετικά επίπεδα, αλλά όλα είναι ζητήματα κοινωνικού φύλου».

Η θηλυκοποίηση της εμπειρίας συνοδεύεται από διαδοχικές αλλαγές ονομάτων με τις οποίες μάλλον ήταν η ίδια εξοικειωμένη από μικρή, αφού μαζί με τον δίδυμο αδελφό της που πέθανε μικρός τους ονόμαζαν Mehmet και στα κονδικά Mihemet Nuri και Zeki αντίστοιχα, ενώ η μητέρα της πρόσθετε τρυφερά τον αζέρικο προσδιορισμό Bala (παιδί). Όταν άρχισε να βγαίνει με γκέι παρέες, ένας φίλος, λέγοντάς της ότι έχει μια αλλιώτικη αύρα, την ονόμασε Esmeralda. Μερικοί φίλοι δεν μπορούσαν να το προφέρουν, και έτσι τη φώναζαν απλώς Esmeray.

«Μετά από κείνη την μέρα ήμουν ένα αγόρι που το φώναζαν Esmeray...».¹⁹

Η τροπικότητα των μετατοπίσεων περιλαμβάνει διαδοχικά περάσματα από την καθημερινότητα σε εικονικούς τόπους και χρόνους του κινηματογράφου, του ονείρου, του θεάτρου, αλλά και σε διαφορετικές γλώσσες και κώδικες. Με άλλα λόγια, τόπους οικειότητας, εξιδανίκευσης και υπεραναπλήρωσης, δηλαδή τόπους-ουτοπίες.

Η Esmeray βιώνει αμφίσημα την εμπειρία της Πόλης εξού και η συγχρή προσφυγή στην ετεροτοπία του ονείρου:

«Από τότε που ξέκοψα από την οικογένειά μου ονειρεύομαι το χωριό μου κάθε βράδυ...τα μέρη που περπατούσα, τη γη, το έμπα του

19. «Μετά έκανα τα πρώτα βήματα στο γυναικείο τρόπο να υπάρχεις: Την πρώτη φορά φόρεσα φούστα, άλλαξα το όνομά μου σε Sigdem... τηλεφωνώ στη μητέρα μου, ποτέ δεν προφέρει τό όνομα Mehmet, Mihemet Nuri και ποτέ Esmeray. Λέει μόνο “εσύ είσαι;” Πέρασαν είκοσι χρόνια που δεν είδα τον πατέρα μου. Είχομει μόνο να μια μέρα να ακούσω τον πατέρα μου να με φωνάζει Mihemet Nuri ξανά. Έτσι συνήθιζε να με φωνάζει για να μου δείξει την αγάπη του».

χωριού ...τα μέρη που έβοσκα τα πρόβατα, τα βράχια, το ρυάκι... Η μυρωδιά των πολύχωμων λουλουδιών, απίστευτη! Όταν θυμάμαι εκείνη την ευωδιά, εκείνα τα λουλούδια θέλω να θαφτώ εκεί».

«Πήγα στο λιβάδι και γύρισα πίσω χθες το βράδυ! Τόσο ζωντανό ήταν αυτό το όνειρο! Ήταν φθινόπωρο. Όλα ήταν κίτρινα, το χορτάρι μαραμένο. Περπάτησα γύρω από το λιβάδι, τα άδεια σπίτια, άκονγα τα τρεχούμενα νερά. Ξαφνικά ξύπνησα! Ήταν μόνο ένα όνειρο! ... Για δύο χρόνια ονειρευόμουν ότι γύριζα πίσω στο χωριό σαν τραβεστί. Μερικές φορές με αποδεχόντουσαν, μερικές όχι. Όταν τόλμησα να ντυθώ σαν γυναίκα με πήραν στο κυνήγι. Όταν αποφάσισα να “βγω από την ντουλάπα”, συνειδητοποίησα ότι δεν θα μπορούσα ποτέ να επιστρέψω στο χωριό» (από το ντοκυματέρ *Me and Nuri Bala*).

Η Esmeray μεγάλωσε με ήρωες του σινεμά του 1970. Όταν θέλει να βγάλει από μέσα της τη γυναίκα, μιμείται τα φιλήδονα χείλη της Türkan Şoray, πάντα έτοιμα για φίλημα, όπως λέει, ενώ ο μοναδικός της όπως φαίνεται έρωτας ήταν ο τριχωτός κοντός με χωριάτικη προφορά, που ήταν ο βιοηθός του μάγειρα στον οποίο δούλευε όταν πρωτοήρθε στην Πόλη. Ο τελευταίος της θύμιζε κάπως τον Kadir Inanır, σταρ του σινεμά του 1970.

Τέλος, όταν όλες αυτές οι εμπειρίες της μαζεύονται μέσα της σαν ποτάμι, έτοιμο να ξεχειλίσει, ανεβαίνει και τα βγάζει όλα στη σκηνή και παίζει θέατρο, προκειμένου να μην την πνίξουν. Αντλεί κουράγιο γι' αυτήν την έκθεση, τόσο από τις αλήθειες της ζωής της, τα βιώματά τους που έρχονται και ξεχειλίζουν από μέσα της, όσο και αυτή την ψευδαίσθηση, την ουτοπία²⁰ ίσως, της σκηνής:

« – Είσαι σίγουρη ότι θέλεις να μιλήσεις για αυτό; – Είμαι σίγουρη. Τα χω καταπεί για καιρό. Ένα θεατρικό έργο είναι στο κάτω-κάτω, δεν θα καταλάβουν όλοι ότι ήμουν εγώ αυτή που τα έζησε όλα αυτά...»

20. Ίσως όπως όλα δείχνουν να βιώνει την ουτοπία με όρους «eutopia-eutopia». Ευχαριστώ τον Ντάνη Στυλίδη για την υπόδειξη της έννοιας, έτσι όπως την επινόησε αρχικά ο ουμανιστής της Αναγέννησης, Saint Tomas More και την προσδιόρισε στη συνέχεια ως προς τη ζωή μετά το τέλος των μητροπόλεων ο μοντερνιστής αρχιτέκτονας Lewis Mumford (1928). Ο όρος «eutopia» στη σύγχρονη megacity και με καλλιτεχνικές ορίζουσες ενδέχεται να σηματοδοτεί την πραγμάτωση του ονείρου για αυτά τα μη ομογενοποιημένα υποκείμενα, για τα οποία μιλάει στο βιβλίο του, *The story of Utopias* (1928: 185-187). Σε αντίθεση με την ουτοπία, η ευτοπία πραγματοποιείται αποσπασματικά, σε μικρή κλίμακα και σε στιγμές του ενεστώτα χρόνου. Συνοδεύεται από αισθήματα έστω προσωρινής εκπλήρωσης και ευφορίας, σίγουρα πάντως όχι μόνο μελλοντικής προσδοκίας.

Καταφύγιο οικειότητας γίνεται η μητρική της γλώσσα, η κουρδική. Συνήθως τραγουδά στα κούρδικα αναπολώντας νοσταλγικά ή ομοιογόντας χιουμοριστικά και ειρωνικά απόλυτες αλήθειες:

[τραγουδά στα κούρδικα] *Χρωστάς τη ζωή σου στην πούδρα σου!*

Ενώ για να επιβιώσει στο δρόμο ομολογεί την ουτοπία της πολιτικής ορθότητας του φεμνιστικού λόγου:

[πουλώντας μύδια στο Beyoğlu, σκηνή από το αυτοβιογραφικό της ντοκυμαντέρ]

— *Τι κοιτάς ηλίθιε; [προς την κάμερα] – Είτε σου αρέσει είτε όχι, χρησιμοποιούμε τη γλώσσα του δρόμου εδώ έξω. Ξέρεις προσπαθούμε να δημιουργήσουμε μια φεμνιστική γλώσσα, να αλλάξουμε τη γλώσσα της πατριαρχίας. Αλλά στονς δρόμους, δεν μπορείς να συγκρατηθείς. Μόλις αποκάλεσα αυτόν τον άνδρα «ηλίθιο!» Επειδή ήταν ηλίθιος! [τραγουδά στο κούρδικα, παρομοιάζοντας τα μύδια με τα κορίτσια]*

ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΗ ΚΡΙΤΙΚΗ, ΕΤΕΡΟΤΟΠΙΕΣ ΚΑΙ ΕΥΤΟΠΙΕΣ

Είναι σαφές ότι όλα τα παραπάνω προκύπτουν, εν μέρει τουλάχιστον, από την ιδιοσυστασία και τα βιώματα μιας μεταιχμιακής κατάστασης (liminality). Από παιδί η Esmeray αφουγκράζονταν τις εσωτερικές φωνές της, αυτές του σώματος και της κοινότητας καταγωγής της, φωνές που την ενθάρρουν στη συνέχεια για το διεφυλικό της πέρασμά.²¹ Αργότερα, οι δυσκολίες υλικής, κοινωνικής και συμβολικής διαβίωσης στο Beyoğlu –οι οποίες εν μέσω νεοφιλελεύθερης συνθήκης εξαθλιώνουν περαιτέρω τις περιθωριακές μειονότητες της Πόλης²²– την οδηγούν σε διάχυτες πρακτικές αντί-

21. Όταν ήταν παιδί την προσομοίωναν με τον Avrat Metin, τον συγχωριανό της που έκλεβε δούχα από τις γυναίκες. Το επίθετο «avrat» σημαίνει την τραχιά, ανδροπρεπή γυναίκα. Η ίδια ως παιδί απειχέ από τα αγορίστικα παιγνίδια, αφού επιδόθηκε με ξήλο στις κοριτσιστικες ασχολίες. Όταν βρέθηκε στην Πόλη με παρέες γκέν, ενθαρρύνθηκε να εκδηλώσει τον καταπιεσμένο θηλυκό της εαυτό, αλλά βίωσε την εμπειρία της θηλυκοποίησης μέσα από αλλεπάλληλους βιασμούς.

22. Ενδεικτικό το γεγονός των μάξικών εξώσεων που υφίστανται όσοι φτωχοί και εσωτερικοί μετανάστες ζουν στις γειτονιές της κάτω μεριάς του Ταρλάμπασι. Όπως δείχνουν τα τελευταία στοιχεία από την επιτόπια έρευνά μου στην Πόλη, για την εφαρμογή των μεγαλεπίβολων οικιστικών σχεδίων εξευγενισμού της περιοχής συμπράττει η μητροπολιτική δημιαρχία με μεγαλοεπιχειρηματίες της αγοράς ακινήτων. Οι τελευταίοι είναι

στασης στο αυταρχικό μιλιταριστικό ήθος της πολιτικής εξουσίας. Η Esmeray αποφασίζει να δραστηριοποιηθεί ακτιβιστικά μετά τους σεισμούς του 1998, όταν με γρήγορους ρυθμούς επιχειρείται η αλλαγή του τοπίου στη γειτονιά της, η οποία προβλέπει την εξαφάνιση των φτωχών υπέρ της ορατότητας των πλουσίων. Αυτές οι συνολικές εμπειρίες επισφάλειας και αυταρχισμού φαίνεται να την ωθούν στο να συγκροτήσει μια υποκειμενικότητα που βιώνεται γύρω από τη δυναμική κατάσταση του «μεταίχμιου/οδίου», το οποίο κάθε φορά, με όρους υλικής και συμβολικής χωρικότητας,²³ έπρεπε να διασχίσει.

Η δυνατότητα υπέρβασης των ορίων από ανθρώπους που ζουν στο μεταίχμιο, δημιουργεί τις προϋποθέσεις ενδεχομενικότητας και πραγμάτωσης ετεροτοπίας, είτε ως πολιτικές ουτοπίες ή/και καλλιτεχνικές ευτοπίες. Ίσως όχι τυχαία, η προσδοκία της μετάβασής της σε έναν άλλο τύπο καθημερινότητας πραγματοποιείται υπό συνθήκες ακραίας ζευστότητας, τη χρονιά του μεγάλου σεισμού (1998). Είναι αυτή τη χρονιά που αποφασίζει να σταματήσει να είναι ως διεμφυλικό άτομο μόνο «εργάτρια του σεξ» και να περάσει στον εφήμερο, ακόμη μεγαλύτερης επισφάλειας, βιοπορισμό στους δρόμους, ως μικροπωλήτρια και καλλιτέχνις του δρόμου, πουλώντας μύδια και κάνοντας θέατρο στο Beyoglu.²⁴ Σαν επακόλουθο όλης της πορείας της έρχεται να προστεθεί ο φεμινιστικός ακτιβισμός, η καλλι-

γνωστό ότι διατηρούν το προνόμιο αναδοχής λόγω στενών συγγενικών σχέσεων με την κυβέρνηση, η οποία κινείται μεθοδικά στη σύμπραξη ισλαμισμού και νεοφιλελευθερισμού (Atasoy, 2009). Ίσως όχι τυχαία ο εξευγενισμός της γειτονιάς περιλαμβάνει την ανάπτυξη ξενοδοχειακών μονάδων στη λογική των «Hotel particulier» τα οποία προορίζονται για Άραβες τουρίστες που καταφτάνουν μαζικά και οικογενειακά στην Πόλη.

23. Εδώ δεν επικαλούμαι τίποτε άλλο από την κλασική στην ανθρωπολογία έννοια του «υλικού περάσματος» στην οποία πρωτοαναφέρθηκε ο Van Gennep, αναλύοντας τα διαβατήρια έθιμα, τις τελετουργίες και τους μύθους, και την οποία στη συνέχεια συστηματικά επεξεργάστηκαν οι μελετητές των εθίμων και της προφορικής λογοτεχνίας. Οι τελευταίες καθίστανται εξαιρετικά παραγωγικές στις σύγχρονες ανθρωπολογικές μας αναλύσεις (βλ., ενδεικτικά, στο Tsibiriðou, 2000).

24. Η εφήμερη απασχόληση σε δουλειές του ποδαριού από εσωτερικούς μετανάστες γίνεται κυρίως σε χώρους-περάσματα (βλ. μεταγωγικούς σταθμούς στα λιμάνια, στους σταθμούς λεωφορείων, παζάρια κ.λπ.). Η τουριστική ανάπτυξη, όπως και ο υπεροπληθυσμός στην Πόλη τις πολλατλασίασε (βλ. σουβενίρ και γαστρονομικές λιχουδιές). Χαμηλής εκτίμησης με πολύ ταπεινό εισόδημα είναι το να πουλάς μύδια με το κομμάτι, κάτι που γίνεται κυρίως από νεαρά αγόρια κουρδικής καταγωγής. Σε αυτή τη δουλειά κατέληξε η Esmeray, όχι τυχαία, αλλά από την απελπισία της ανεργίας, όταν ακολούθησε την παρότρυνση της σπιτονοικοκυρδάς της στο Ταρλάμπασι. Με αυτήν την αναπαράσταση ως θεατρική σεκάνς ξεκινά την αφήγησή της επί σκηνής.

τεχνική δράση και η δημοσιογραφία. Η ίδια, μέσα από τη δέσμευση του φεμινιστικού ακτιβισμού τον οποίο αντιλαμβάνεται ως έμφυτο, αλλά και το χιούμορ και τον αυτοσαρκασμό ως έθος, φαίνεται να επιτυγχάνει την υπέρβαση του ατομικού χάριν του συλλογικού συμφέροντος. Όπως μου εξομολογείται:

«Κουβαλάω τον φεμινισμό μέσα μου από τότε που γεννήθηκα, ενώ από πάντα θυμάμαι τον εαυτό μου να προσπαθεί να κάνει τους άλλους να γελούν».

Όπως μου επισημαίνει στην πρώτη μας συνάντηση, ο τίτλος του έργου της δεν είναι καθόλου τυχαίος: *cadinin bohçası*, δηλαδή ο Μποχτσάς, ο σάκος της γοιάς-μάγισσας, της γοιάς που τα ξέρει όλα, της «πολύξερης», που, ας σημειωθεί, είναι και ο όρος που χρησιμοποιείται στην Τουρκία για να περιγράψει σκωπτικά τις λαλίστατες φεμινίστριες. Το κλειδί για να ανοίξει ο μποχτσάς είναι να βρεθεί το «κουμπί» δηλαδή η «κόπτσα» –όρος δάνειο από την τουρκική που χρησιμοποιούμε στην πατρίδα μου τη Θράκη. *Cadinin korçası* είναι ο τίτλος που επινοεί για το δεύτερο μέρος της αφήγησης, δηλαδή τη συνέχεια του έργου της. Η Esmeray φαίνεται με τη μεταφορά της γοιάς μάγισσας²⁵ να αποδέχεται τον σκωπτικό ετεροπροσδιορισμό της φεμινίστριας, μετουσιώνοντας την «παραδοσιακή» κοινωνική ποιητική σε «μοντέρνα» καλλιτεχνική άποψη. Προκειμένου να παντρέψει επί σκηνής τον νέο φεμινιστικό παγκοσμιοτοπικό εγχείρημα επιτελεί κοριτικό σχόλιο για τα φύλα, την πατριαρχία, τις διακρίσεις σε βάρος των γυναικών, τους εγκλωβισμούς του μάτσο ανδρισμού στο ιδίωμα της βίας και της επιθετικότητας απέναντι στα αδύναμα μέλη της οικογένειας και της τουρκικής κοινωνίας όχι με θεωρίες αλλά διηγούμενη την προσωπική της ιστορία με χιούμορ και αυτοσαρκασμό.

Η μεταιχμιακότητα ως κατάσταση ευτοπίας τεκμαίρεται, όμως, και από τη θεατρικότητα, το εφήμερο και την «αβάσταχτη ελαφρότητα του είναι», θα λέγαμε, που την διακρίνουν στην καθημερινότητά της. Συνεχώς αυτοσαρκάζεται προκαλώντας το γέλιο είτε γιατί πάχυνε, γιατί ήταν αφελής, γιατί έκανε λάθος τα μαλλιά της και, όπως λέει, το να κάνει τους άλλους να γελούν ήταν κάτι που έκανε από παιδί και την ευχαριστούσε.

25. Για τον μεταιχμιακό χαρακτήρα της γοιάς γυναίκας στα Βαλκάνια και στη Μεσόγειο, με θετικές, αρνητικές και άρα ανατρεπτικές δυνατότητες και συνδηλώσεις, βλ., ενδεικτικά, Tsibiridou, 2000.

Όταν λοιπόν πέρασε από το θέατρο του δρόμου (άλλη μια μεταιχμακή και εξαιρετικά εφήμερη συνθήκη) και ενσωμάτωσε την τεχνική της δραματουργίας, δεν δίστασε να ανέβει στη σκηνή και, με τους όρους του Bakhtin, να επιτελέσει σε καρναβαλική παρουσίαση τη ζωή της. Ήταν αυτή η μεταιχμακή τροπικότητα της καρναβαλικής παρουσίασης που της επέτρεψε να μετασχηματίσει τα αρνητικά προσωπικά βιώματα σε θετική προσδοκία ενδυνάμωσης, δηλαδή σε ετεροτοπία, τόσο γι' αυτήν όσο και για τις άλλες τρανς. Όπως αμφίθυμα εκφράζεται από τα παρασκήνια, είναι και γι' αυτές που το κάνει, και προτείνει να τις τιμωρήσει κρατώντας τες απέξω αν αργήσουν στην παράσταση, αλλά και αμέσως μετά το μετανιώνει και θέλει να παίξει μια παράσταση μόνο γι' αυτές. Ωστόσο, αυτή η παράσταση δόθηκε μπροστά σε κοινό και απευθύνεται στην πλειονότητα, σε όλους αυτούς που πρέπει να δουν στον καθρέφτη της σκηνής τον εαυτό τους με την προσδοκία να εναισθητοποιηθούν και να σταματήσουν να αναπαράγουν τα αρνητικά στερεότυπα των διακρίσεων σε βάρος των γυναικών αλλά και κάθε διαφορετικότητας που αποκλίνει από την ετεροσεξουαλική κανονικότητα.

Η Esmeray όμως μιλάει παράλληλα και άμεσα για κάτι άλλο. Μιλάει για τις συνθήκες συνεχούς επισφάλειας στις οποίες ζει. Η ζωή της αποτελεί παράδειγμα «γυμνής ζωής» ως πολλαπλά μειονοτικοποιημένου υποκειμένου.²⁶ Όμως, όπως είναι ήδη γνωστό στους κύκλους των τραβεστί,

«καμιά μας δεν έχει τη δύναμη της Esmeray» (Akin, 2009).

Το παράδειγμα της Esmeray σ' εμένα τουλάχιστον φαίνεται ότι ανοίγει καινούργιους δρόμους κατανόησης για εννοιολογήσεις και βιώματα υπεξούσιων υποκειμένων που είναι ευάλωτα επειδή υπάγονται σε πολλαπλές μειονοτικοποιήσεις, εξαιρέσεις και αποκλεισμούς. Η ζωή της γίνεται προισματικό κάτοπτρο όχι μόνο για να κατανοήσουμε τις τεχνολογίες τις εξουσίας (Abu-Lughod, 2006), αλλά και για να ανοίξουμε το δρόμο για πλουραλιστικούς προσδιορισμούς του «ανθρώπινου». Το τελευταίο δεν μπορεί σήμερα να επικαθορίζεται μόνο μέσα από τις δυτικότροπες αξίες και θεωρίες αντίστασης που ωστόσο μας εμπνέουν, αλλά θα πρέπει να φιλτράρεται και μέσα από

26. Για την έννοια της «γυμνής ζωής» σύμφωνα με τον Αγκάμπεν και τις συνθήκες επισφαλοποίησης και τρωτότητας σύμφωνα με την Μπάτλερ, παραπέμπω ενδεικτικά σε δύο μελέτες της Αθηνάς Αθανασίου (2007: 9-38 και 2011).

τις καθημερινές επί τόπου εμπειρίες και ιστορίες ενδεχομενικότητας των διαφορετικών και των εξαιρέσεων (Βαρίκα, 2000· Cowan, 2006· Mukherjee, 2011). Αυτές τις εμπειρίες και ιστορίες που μας αγγίζουν και μας συγκινούν για να αποδομήσουμε, να υπονομεύσουμε αλλά και να σταθούμε αλληλέγγυοι απέναντι στις διάχυτες εξουσίες.

Η Esmeray σήμερα συνεχίζει καθημερινά να περνά από τον ένα κόσμο στον άλλο, από την κάτω μεριά του Tarlabasi μέχρι πάνω στο Beyoğlu, την πλατεία Taksim. Βγάζει λιγότερα χρήματα αλλά διαθέτει περισσότερο χρόνο για τον εαυτό της και, ομολογουμένως, δείχνει πιο νέα και πιο όμορφη από ποτέ. Μένοντας πολλές φορές στο σπίτι, την βλέπουμε σε μια σκηνή του ντοκυμαντέρ να πλέκει κάτι για το γιο ενός παλιού συμμαθητή της, σχολιάζοντας μπροστά στην κάμερα ότι:

«...ίσως να μην υπάρχει καλύτερη εκπαίδευση για το σεβασμό στη διαφορετικότητα από το να βάλεις στη ζωή σου μια “θεία” τραβεστί.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ελληνόγλωσση

Abu-Lughod L., 2006, [1990] «Ο ρομαντισμός της αντίστασης. Εξιχνιάζοντας τους μετασχηματισμούς της εξουσίας μέσα από το παραδειγμα των βεδουίνων γυναικών», στο Φ. Τσιμπαρίδην (επιμ.), «Μουσουλμάνες της Ανατολής». Αναπαραστάσεις, πολιτισμικές σημασίες και πολιτικές, Αθήνα, Κριτική, σ. 219-250.

Αθανασίου Α., 2007, «Η πολιτική της ζωής και το οριακό συμβάν της ετερότητας», στο Ζωή στο όριο: Δοκίμια για το σώμα, το φύλο και τη βιοπολιτική, Αθήνα, Εκκρεμές, σ. 9-38.

Αθανασίου Α., 2010, «Το μαύρο στην πλατεία: Χαρτογραφώντας την απαγορευμένη μνήμη», στο Γιαννακόπουλος Κ. και Γιαννιτσιώτης Γ. (επιμ.) Αμφισβητούμενοι χώροι στην πόλη. Χωρικές προσεγγίσεις του πολιτισμού. Αθήνα, Αλεξάνδρεια, Παν. Αιγαίου, σ. 227-266.

Αθανασίου Α. (επιμ. και εισαγωγή), 2011, Επιτελεστικότητα και επισφάλεια: Η Τζούντιθ Μπάτλερ στην Αθήνα, Αθήνα, Νήσος.

Butler J., 2008 [1993], Σώματα με σημασία: Οριοθετήσεις του «φύλου» στο λόγο. Αθήνα, Εκκρεμές.

Butler J., 2008 [2004], Ενάλωτη ζωή: Οι δυνάμεις του πένθους και της βίας. Αθήνα, Νήσος.

Butler J., 2009, [1990], Αναταραχή φύλου: Ο φεμινισμός και η ανατροπή της ταυτότητας. Αθήνα, Αλεξάνδρεια.

Βαρίκα Ε., 2000, Με διαφορετικό πρόσωπο. Φύλο, διαφορά και οικονομενικότητα. Αθήνα, Κατάστι.

Γιαννακόπουλος Κ., Γιαννιτσιώτης Γ., 2010 «Εισαγωγή: Εξουσία, αντίσταση και χωρικές υλικότητες», στο Γιαννακόπουλος, Κ. και Γιαννιτσιώτης Γ. (επιμ.), Αμφισβη-

τούμενοι χώροι στην πόλη. Χωρικές προσεγγίσεις του πολιτισμού. Αθήνα, Αλεξάνδρεια, Παν. Αιγαίου, σ. 11-58.

Γιαννακόπουλος Κ., 2010, «Ένα κενό μέσα στην πόλη: Χώρος, διαφορά και ουτοπία στον Κεραμικό και το Γκάζι», στο Γιαννακόπουλος, Κ. και Γιαννιτσώτης Γ. (επιμ.) *Αμφισβήτητούμενοι χώροι στην πόλη. Χωρικές προσεγγίσεις του πολιτισμού*. Αθήνα Αλεξάνδρεια, Παν. Αιγαίου, σ. 117-138.

Federici S., 2011 [2004], *O Καλυπτάν και η μάγισσα. Γυναίκες, σώμα και πρωταρχική συσσώρευση*. Αθήνα, εκδόσεις των ξένων.

Κεραμιδιώτης Γ., 2011, «Περί κράτους», Σειρά Ντοκιμαντέρ, *Τόποι ζωής, τόποι ιδεών, Παραγωγή ΕΤ3*.

Τσιμπιόδου Φ., 2009, «Συσχετίζοντας τη μειονοτική με τη μεταναστευτική εμπειρία: ανάμεσα στις κυβερνοοιτοροπίες και τις επιστημονικές κατηγορίες», στο Φ. Τσιμπιόδου (επιμ.), *Μειονοτικές και μεταναστευτικές εμπειρίες. Βιώνοντας την «κουλτούρα του κράτους*, Αθήνα, Κριτική.

Ξενόγλωσση

Akin D., 2009, *Bargaining with heteronormativity. Elaborations of Transexual Experiences in Turkey*. MA Thesis University of Bergen.

Altinay A.G., 2004, *The myth of the military-nation: Militarism, gender and education in Turkey*. New York, Palgrave MacMillan.

Altinay R.E., 2008, «Reconstructing the transgender self as a Muslim, Nationalist, Upper-Class Woman: The case of Bulent Esroy», *Women's Studies Quarterly*, 36 (3-4), pp. 210-229.

Atasoy Y., 2009, *Islam's Marriage with neoliberalism. State transformation in Turkey*, New York, Palgrave Macmillan.

Aytar V., Keskin A., 2003, «Constructions of spaces of music in Istanbul: Scuffling and intermingling sounds in a fragmented Metropolis», *Géocarrefour*, 78 (2), pp. 147-157.

Cowan J., 2006, «Culture and rights after culture and rights», *American Anthropologist*, 108 (1), pp. 9-24.

Cinar M., 2011, «They make your life like shit». Masculinity and violence against transgender people in Istanbul. From <http://web.fu-berlin.de/gpo/pdf/MelikeCinar/MelikeCinar.pdf>.

Day S., Papataxiarchis E., Stewart M., 1991, *Lilies of the field. Marginal people who live for the moment*. Poulder and Ixford, West view Press.

Kandiyoti D., 2006, «Pink Card Blues: Trouble and strife at the crossroads of gender», in D. Kandiyoti and A. Saktanber (eds), *Fragments of culture. The everyday of modern Turkey*, London, I.B. Tauris, pp. 277-293.

Kaplan S., 2006, *The pedagogical state. Education and the politics of national culture in post-1980 Turkey*. Stanford, Stanford University Press.

Low S., 2003, «Embodied space(s). Anthropological theories of body, space, and culture». *Space and Culture*, 6 (1), pp. 9-18.

Mukherjee R. S., 2011, «Fragments and fissures: Towards a political anthropology of the global», *UNESCO*.

Navaro-Yashin Y., 2002, *Faces of the state. Secularism and public life in Turkey*. Princeton, Princeton U.P.

Navaro-Yashin Y., 2006, «The market for identities: Secularism, Islamism, commodities», in D. Kandiyoti and A. Saktanber (eds), *Fragments of culture. The everyday of modern Turkey*. London, I.B. Tauris, pp. 221-253.

Mumford L., 1928, *The story of Utopias*. Forgotten Books.

Marcus G., Fischer M., 1986, *Anthropology as cultural critique. An experimental moment in the human sciences*. Chicago, University of Chicago Press.

Mills A., 2006, «Boundaries of the nation in the space of the urban: landscape and social memory in Istanbul», *Cultural Geographies*, 13, pp. 367-394.

Öktem K., 2008, «Another struggle: Sexual identity politics in unsettled Turkey», *Middle East Report*, 15/9. Ανάτηση από: <http://www.merip.org/mero/mero091508>

Öktem K., 2011, *Angry nation. Turkey since 1989*. London, Zed Books.

Öncu A., 2006, «Global consumerism, sexuality as public spectacle, and the cultural remapping of Istanbul in the 1990s», in D. Kandiyoti and A. Saktanber (eds), *Fragments of culture. The everyday of modern Turkey*. London, I.B. Tauris, pp. 171-190.

Robert M., Kandiyoti D., 1988 «Photo essay: Transexuals and the urban landscape in Istanbul», *Middle East Report*, 206, pp. 20-25.

Soja E., 1999, «In different spaces: The cultural turn in urban and regional political economy». *European Planning Studies*, 7 (1), pp. 65-75.

Soja E., 2005, «Borders Unbound. Globalization, Regionalism, and the Postmetropolitan Transition», in H. van Houtum, O. Kramsch, V. Zierhofer (eds), *Bordering Space*. Burlinton, Ashgate.

Soja E., 2010, «Spacializing the urban, Part I», *City*, 14(6), pp. 629-635.

Tsibiridou F., 2000, *Les Pomak dans la Thrace grecque. Discours ethnique et pratiques socio-culturelles*, Paris, L'Harmattan.

Tsibiridou F., 2011, «Multiplying minoritization processes for new migrants. From the legal positivism to creative hermeneutics», in «*Immigration en Europe et droits de l'homme*», *Annuaire International des Droits de l'Homme* VI, pp. 293-313.

Γεράσιμος Μακρής*

ΠΝΕΥΜΑΤΟΛΗΨΙΑ ΚΑΙ ΜΑΓΕΙΑ ΣΤΟ ΣΥΓΧΡΟΝΟ ΣΟΥΔΑΝ

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Πρόκειται για μια κριτική παρουσίαση της *zar tumbura*, της λατρείας πνευματοληψίας στο Σουδάν, που εξασκείται κυρίως από μαύρους Αφρικανούς που κατάγονται από σκλάβους. Παρακολουθώντας τους ιστορικούς μετασχηματισμούς της *tumbura* σ'ένα περιβάλλον που κυριαρχείται από τις αραβο-ισλαμικές επιδοξής της σουδανικής ταυτότητας, δείχνω πως η συμμετοχή στη λατρεία εκ μέρους των κοινωνικά υποδεέστερων ποστών ώστε να συγκροτήσονται μια θετική ταυτότητα ως «*αληθινοί* Μουσουλμάνοι και «*πραγματικοί* κάτοχοι του Σουδάν που κυριαρχείται από τους Άραβες. Μέσα από την ανάλυση ενός πλούσιου εθνογραφικού υλικού, το άρθρο ανοίγει ένα παράθυρο για την κατανόηση ευρύτερων κοινωνικοπολιτισμών μετασχηματισμών σε μια κοινωνία στην οποία ο αραβικός και ο αφρικανικός κόσμος συναντώνται μέσα σ'ένα κοινό σύμπαν ισλαμικού υβριδισμού και σε μια περίοδο βίαιης νεοφιλελεύθερης απορρύθμισης κάτω από τη βαριά μπότα της αραβο-ισλαμικής δικτατορίας.

Λέξεις κλειδιά: Σουδάν, πνευματοληψία, Ισλάμ, δουλεία, νεοφιλελεύθεροισμός

1. ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Μέχρι τα μέσα του 19ου αιώνα, οι κυρίαρχες αραβικές μουσουλμανικές κοινωνίες της Βόρειας Αφρικής δέχτηκαν έναν μεγάλο αριθμό σκλάβων από περιοχές της υποσαχάριας Αφρικής. Εποικισμένα από φυλές που ασπάζονταν τις δικές τους θρησκείες, αυτά τα επικίνδυ-

* Αναπληρωτής Καθηγητής στο Τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας του Παντείου Πανεπιστημίου.

να εδάφη αποτέλεσαν τα νοτιότερα σύνορα του Ισλάμ στην ήπειρο, αλλά και το κέντρο των αφρικανικών σουλτανάτων που εξαπλώνονταν από το σημερινό νοτιοδυτικό Σουδάν έως τις ακτές του Ατλαντικού.¹

Μέσα σ' έναν κόσμο πολιτισμικής και εθνικής ποικιλομορφίας, στο πλαίσιο του οποίου «αληθινοί» Άραβες και μαύροι Αφρικανοί αποτελούσαν ιδεοτύπους μίας κατιούσας κοινωνικής ιεραρχίας, με τους μαύρους να θεωρούνται ως υπάνθρωποι-σκλάβοι,² ο ισλαμικός λόγος –και η αραβική καταγωγή– παρείχαν ένα κοινό ιδίωμα το οποίο «εξηγούσε» τόσο τις διαφορές όσο και τις ομοιότητες των δύο πλευρών.³ Ρευστός καθώς ήταν, ο λόγος αυτός διατυπωνόταν σ' ένα πλαίσιο μεταβαλλόμενων συμμαχιών και προδοσιών, πολέμων και επαναστάσεων, οικονομικών εκρήξεων και υφέσεων.

Η πραγματικότητα αυτή ισχύει μέχρι σήμερα, έχοντας περιπλακεί ακόμα περισσότερο από την κληρονομιά της αποικιοκρατίας και τις ματαιωμένες ελπίδες του μετα-αποικιακού κράτους. Οι πρακτικές της πνευματοληψίας –στο επίκεντρο, όσον αφορά στο παιχνίδι της κινητοποίησης εθνικών, πολιτισμικών και θρησκευτικών ταυτοτήτων– εξακολουθούν να θεωρούνται σημαντικές και βρίσκονται σε ιδιαίτερη άνθηση. Στο άρθρο αυτό θα αναφερθώ στη σουδανική λατρεία *zar-tumbura* τοποθετώντας την στο επίκεντρο της διαδικασίας συγκρότησης ταυτότητας των κοινωνικά υποβαθμισμένων και δουλικής καταγωγής πιστών της, τους οποίους οι μουσουλμάνοι Άραβες του Βορείου Σουδάν εκλαμβάνουν ως μη-μουσουλμάνους ή ως μουσουλμάνους δεύτερης κατηγορίας.⁴

Παρακολουθώ από κοντά την *tumbura* τα τελευταία είκοσι χρόνια – μία χρονική περίοδο κατά τη διάρκεια της οποίας το Σουδάν υπέστη δραματικές αλλαγές, από σημείο συνάντησης του αραβικού κόσμου με την Αφρική, σε μία νεοφιλελεύθερη πετρελαϊκή οικονομία υπό την εποπτεία μιας ισλαμικής και αυτοανακηρυγμένης αραβικής χούντας.⁵ Με την απόσχιση του Νότου το 2011, η ψυχή του

1. Yusuf Fadl Hasan, 1967· Hargey, 1981· O'Fahey, 1973, 1980· Spaulding, 1985· Kapteijns, 1985· Ewald, 1990.

2. McHugh, 1994: 10,12,14.

3. Lovejoy, 1981: 17· O'Fahey, 1983: 243· Lewis, 1990: 42· Ewald, 1990: 137-8.

4. Makris, 2000, 2007.

5. Jok, 2001· Johnson, 2003· Abdel Salam Sidahmed, 2005· Prunier, 2005· Large, 2008· Soederberg, 2008· Robinson, 2009· Young, 2009· Kolinek, 2010· Nour, 2011a,b· Thomas, 2011· Pedersen, 2011· Verhoeven and Patey, 2011· Green, 2011· Hearne, Piesse and Strange, 2011.

βόρειου Σουδάν, όπου πραγματοποιώ την έρευνά μου, μορφοποιείται κατ' εικόνα και ομοίωση του αραβομουσουλμανικού αυτού πολιτισμού, ο οποίος απορρίπτει όσα στοιχεία θεωρούνται από τις ηγεμονικές του ελίτ ασύμβατα με την πολιτισμική, εθνική ή φυλετική αραβική ταυτότητα.

2. Η ΛΑΤΡΕΙΑ ΤΗΣ TUMBURA

Η tumbura απαντάται στις παραγκουπόλεις και τις φτωχογειτονιές των αστικών κέντρων του βόρειου αραβικού Σουδάν. Επειδή προέρχεται από το δυτικό Σουδάν, το Νότο και τα βουνά Nuba, οι πιστοί της είναι ως επί το πλείστον απόγονοι σκλάβων ή μετανάστες, γεννημένοι στις παραπάνω περιοχές. Για το λόγο αυτόν, οι Άραβες του Βορρά θεωρούν την tumbura μη ισλαμική πρακτική, η οποία αποδεικνύει την άγνοια των πιστών της. Άλλο ένα χαρακτηριστικό των τελευταίων είναι ότι συχνά κατάγονται από στρατιώτες που πολέμησαν στις περίφημες «Μαύρες Μεραρχίες» του αγγλο-αιγυπτιακού στρατού⁶ κατά τον 19ο αιώνα, ο οποίος κατέστρεψε τη θεοκρατική Μαχντική πολιτεία του Σουδάν (1885-1898) και ίδρυσε το αγγλο-αιγυπτιακό Σουδάν (1898-1956).⁷ Ως ένα βαθμό, το στοιχείο αυτό προσέδιδε ανέκαθεν ένα αντι-αραβικό επίχρισμα στην tumbura, ακόμα και στα μάτια των πιστών της – οι οποίοι προσχωρούσαν στη λατρεία κυρίως λόγω εκτενών οικογενειακών και κοινοτικών δεσμών.

Η tumbura ανήκει σ' αυτό που αποκαλώ «σύνδρομο της λατρείας zar».⁸ Το σύνδρομο αυτό περιλαμβάνει έναν αριθμό λατρευτικών πρακτικών του πνεύματος zar που συνδέονται με διαφορετικές εθνοτικές ομάδες και περιοχές. Η γνωστότερη λατρεία του «συνδρόμου» ονομάζεται zar bore (Constantinides, 1977, 1979, 1991· Boddy, 1989, 1994) και συνδέεται με γυναίκες αραβικής καταγωγής προερχόμενες από τα κατώτερα και μεσαία στρώματα του βόρειου Σουδάν.

Σε αντίθεση με το κακόβουλο «τζίνι», το zar είναι ένα αμοραλιστικό και ιδιότροπο πνεύμα, η λατρεία του οποίου –ακριβώς όπως στην

Βλ., επίσης, το *African Economic Outlook*, *Small Arms Survey* and *Sudan Tribune* για άρθρα που σχετίζονται με την οικονομία και την πολιτική. Υπάρχει πολύ περισσότερο υλικό για το Νότο· Βλ. για παράδειγμα, Yongo-Bure, 2007.

6. Martin, 1970: 146· Hasan Abdin, nd: 80· Ahmad al-Awad Muhammad, nd: 20-38· Wengate, 1968: 221· Johnson, 1988, 1989.

7. Daly, 1988, 1991· Holt, 1977.

8. Makris, 2000.

περίπτωση του Μαροκινού Hamadsha και των Αλγερινών μαύρων αδελφοτήτων– εξαπλώνεται σε ολόκληρη την ισλαμική Αφρική και τη Μέση Ανατολή. Το πνεύμα εμφανίζεται με διάφορα προσωπεία, τα οποία δανείζεται από την ιστορική εμπειρία των πιστών του. Στην εκδοχή της tumbura, περιλαμβάνονται τα προσωπεία (α) των Nubawi, Bandawi και Gumsawi, που αντιπροσωπεύουν αφρικανικές φυλές στις οποίες πολλοί πιστοί ανήκαν εξαρχής, προτού οι πρόγονοί τους σκλαβωθούν από τους Αραβες του Βορρά⁹ (β) των Sawakniyya και Lambunat, τα οποία σχετίζονται με το λιμάνι του Sawakin, απ' όπου εξάγονταν σκλάβοι στην Αραβία και την Αίγυπτο (γ) των Baburat, το οποίο σχετίζεται με τα πλοία που μετέφεραν τον αγγλο-αιγυπτιακό στρατό στο Σουδάν κατά τη δεκαετία του 1890 –μία εξέλιξη που είχε ως συνέπεια την αποικιοποίηση της χώρας και την τόσο σημαντική για τους πιστούς της λατρείας κατάργηση του καθεστώτος της δουλείας. Τέλος, (δ) των Bashawat και Khawajat, τα οποία συνδέονται επίσης με τους Αγγλο-αιγυπτίους ελευθερωτές των σκλάβων, τους αποικιακούς κυβερνήτες και τους αξιωματικούς του στρατού όπου υπηρετούσαν πολλοί από τους πιστούς της tumbura.¹⁰

3. OI SUDANI

Στο σύμπαν της tumbura, τα προσωπεία του εκάστοτε επιτιθέμενου πνεύματος αντιπροσωπεύουν διάφορες πτυχές του συλλογικού ιστορικού εαυτού των πιστών της tumbura. Ο εν λόγω εαυτός, τον οποίο οι ίδιοι αποκαλούν Sudani –ένα επίθετο που μέχρι τη δεκαετία του 1920 δεν αφορούσε σε όλους τους «Σουδανούς» (όπως ο όρος μεταφράζεται επισήμως) αλλά στους αφρικανικής καταγωγής υποδουλωμένους κατοίκους της περιοχής.¹¹ Παρόλα αυτά, οι πιστοί της λατρείας αντιστρέφουν αυτόν το χαρακτηρισμό, υποστηρίζοντας ότι οι Sudani είναι *nas asli* –δηλαδή γνήσιοι ιθαγενείς κάτοικοι της περιοχής. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η κατοχή από το πνεύμα tumbura συνεπάγεται τη συναγωγή του θραυσματικού και υποδεέστερου εαυτού των πιστών, με σκοπό τη συγκρότηση μιας νέας, θετικής ταυτότητας: αντί για σκλάβοι, οι πιστοί παρουσιάζονται ως αυθεντικοί

9. Για το Νούμπα, βλ. Stevenson, 1984· Manger 1992, 1994· για το Banda, βλ. Slatin, 1896: 194· Seligman and Seligman, 1932: 463· Peterman 1941: 175-6· Santandrea, 1957, για το Gomuz: βλ. James, 1980, 1986.

10. Makris, 2000.

11. Hargey, 1981: 75, 102· Hill και Hogg, 1995.

κάτοικοι της γης, οι πρόγονοι των οποίων οδηγήθηκαν στη δουλεία από τους Άραβες του Βορρά και εξακολουθούν να θεωρούνται απ' αυτούς κατώτεροι.

Εκτός από την ταυτότητα, τον τρόπο συμπεριφοράς και τη χαρακτηριστική ενδυμασία κάθε διαφορετικού προσωπείου του πνεύματος, αυτή η αναδιάρθρωση του εαυτού μέσω της πνευματοληψίας αποδεικνύεται και από τα τελετουργικά τραγούδια, τα οποία είναι ταξινομημένα σε κατηγορίες, ανάλογα με τη μορφή που προσλαμβάνει το πνεύμα.¹² Τα τραγούδια ερμηνεύονται με τη συνοδεία της λύρας της tumbura, τυμπάνων και άλλων ιδρουστών. Καθώς οι πιστοί ακούν τα τραγούδια των πνευμάτων που τους εποικούν, περιπτίπουν σε έκσταση και χορεύουν αναλόγως.

Τα τραγούδια συγχωνεύονται συχνά με τα αντίστοιχα προσωπεία των πνευμάτων, δημιουργώντας έτσι περαιτέρω διαιρέσεις που καθιστούν προφανείς τους χαρακτήρες ή σκηνές που σχετίζονται άμεσα με αυτά. Για παράδειγμα, το πνεύμα Banda αναφέρεται στη φυλή Banda του δυτικού Bahr al-Ghazal, στα σύνορα με το Κονγκό και την Κεντροαφρικανική Δημοκρατία, που συχνά ταυτίζεται με τους Azande· κάποια από τα τραγούδια των Banda μιλούν για τους Babinga, Ngurma και Zingiabah, που μπορούν να ταυτιστούν με μέλη της βασιλικής γενεαλογίας των Azande.¹³ Κατά τον ίδιο τρόπο, τα περισσότερα τραγούδια της tumbura περιγράφουν σκηνές από τον ιστορική εμπειρία των Sudani. Ιστορίες σκλαβιάς διαπλέκονται με αφηγήσεις κατακτήσεων και πολιτικών δολοπλοκιών, δημιουργώντας μια αποσπασματική και μυθοποιημένη εικόνα, που περιγράφει τους Sudani ως μία αδίκως υποδουλωμένη κοινωνική κατηγορία.¹⁴ Μια τέτοια ιστορία, σε συνδυασμό με τα βιώματα τρωτότητας και αδικίας, εξακολουθεί να προβάλλεται σε όσους μετανάστες προέρχονται από περιοχές που προσφέρονταν για κυνήγι σκλάβων κατά τον προηγούμενο αιώνα, και οι οποίοι τώρα κατοικούν σε μέρη όπου η λατρεία εξακολουθεί να τελείται. Παρά το γεγονός ότι πολλοί από τους μετανάστες δεν κατανοούν την ιστορία από τη σκοπιά των Sudani, εν τούτοις νιώθουν συμπάθεια για το συγκινησιακό τελετουργικό κλίμα και για τον τρόπο με τον οποίο η λατρεία σχηματο-

12. Makris, 1994.

13. Στο ίδιο, 2000: 255κε. Evans-Pritchard, 1971: 270-1, 285.

14. Για τα τραγούδια της tumbura ως «αναπαραστάσεων του παρελθόντος», βλ. Tonkin, 1992.

ποιείται γύρω από μία φαντασιακή κοινότητα υποτελών πληθυσμών. Από τα παραπάνω, μπορούμε εύκολα να συναγάγουμε ότι η κατοχή από το πνεύμα *zar* της *tumbura* συναρθρώνει όλες τις διαφορές ανάμεσα στους κυρίαρχους Άραβες και τους υποτελείς *Sudani*, αναποδογυρίζοντας την ιστορική σχέση της υποδούλωσής τους. Ωστόσο, η κατοχή αυτή επιτελεί μία ακόμα λειτουργία.

Η αραβική ηγεμονία επί των *Sudani* υπήρξε ταυτόχρονα πολιτική, οικονομική και πολιτισμική. Όταν οι σκλάβοι μεταφέρθηκαν στο Βορρά, οι τρόποι και τα πολιτισμικά τους χαρακτηριστικά εξισλαμίστηκαν και σταδιακά εξαραβίστηκαν. Τη μεταστροφή αυτή επιθυμύσαν και οι ίδιοι οι σκλάβοι, διότι δημιουργούσε ένα κοινό πλαίσιο διαπραγμάτευσης ανάμεσα σ' αυτούς και τους αφέντες τους.¹⁵ Υπ' αυτήν την έννοια, αποτελούσε επίσης μία συνήθη πρακτική για τους απελεύθερους σκλάβους και τους απογόνους τους να υιοθετούν τη φυλετική ταυτότητα των πρώην αφεντικών τους. Παρόλα αυτά, οι εξισλαμισμένοι και εξαραβισμένοι σκλάβοι, μαζί με τους απογόνους τους και τους φτωχούς σύγχρονους μετανάστες από τις συγκεκριμένες περιοχές, μπορούν εύκολα να αναγνωριστούν, λόγω των χαρακτηριστικών τους και του χρώματος του δέρματός τους: εξ ου και θεωρούνται «νόθοι». Άραβες και μουσουλμάνοι δεύτερης κατηγορίας, μέσα σε μία κοινωνία που αισθάνεται περήφανη για την αραβική και ισλαμική της κληρονομιά. Η συμμετοχή στην *tumbura* αναδιαμορφώνει αυτή τη σχέση εξουσίας. Αντιστρέφοντας συμβολικά τη σχέση Άραβων και *Sudani* όπως προανέφερα, η *tumbura* επιτρέπει στους πιστούς της να παρουσιάσουν τον εαυτό τους ως απογόνους του Αδάμ και της Εύας: όχι δηλαδή ως «οιμλούντα ζώα», αλλά ως ανθρώπους και γνήσιους μουσουλμάνους. Αυτό επιτυγχάνεται με την παρουσίαση της *tumbura* ως γνήσια ισλαμικής. Θα μπορούσαμε να προσεγγίσουμε σε τρία επίπεδα μία τέτοια αντίληψη.

Κατ' αρχάς, όλες οι τελετουργίες της *tumbura* ξεκινούν με (και διατρέχονται από) επικλήσεις στο Θεό, τον Προφήτη Μωάμεθ και σημαντικούς Σούφι αγίους. Δεύτερον, το ίδιο το πνεύμα συνδέεται με τον σείχη *Abd al-Qadir al-Jilani* της *Qadiriyya*, ενός σουφικού τάγματος που διάκειται φιλικά απέναντι στους μη-Άραβες υποτελείς.¹⁶ Επιπλέον, η μύηση στη λατρεία, ο εορτασμός του Ραμαζανιού και των γενεθλίων του Προφήτη περιλαμβάνουν θυσίες στο όνομα του

15. Cf Glassman, 1991.

16. Trimingham, 1983, Karrar, 1992.

σείχη. Σε αντίθεση μάλιστα με άλλες πνευματοληπτικές λατρείες (και με δεδομένο ότι οι πιστοί της *tumbura*, μετά τη μύησή τους, έχουν οριστικά και αμετάκλητα θεραπευθεί από την ασθένεια που προκαλεί το πνεύμα), ο Abd al-Qadir εξυψώνεται σε πηγή θείας ευλογίας (*baraka*), η οποία προσδίδει καινούργιο νόημα στην καθημερινή τους ζωή.¹⁷ Με άλλα λόγια, εάν η κατοχή από το πνεύμα *zar* οδηγεί τους ανθρώπους στην *tumbura*, όταν θεραπευθούν, αφοσιώνονται σ' αυτήν εφ' όρου ζωής και θέτουν τον εαυτό τους υπό την αιγίδα του σείχη Abd al-Qadir al-Jilani. Θα άξιζε, τέλος, να επισημανθεί ότι σ' αυτόν τον ιδιότυπο συνδυασμό πνευματοληψίας και σουφισμού, οι λειτουργοί της *tumbura* τονίζουν πάντοτε τους παράγοντες τελετουργικής ευταξίας και ισλαμικής ευσέβειας, οι οποίοι οφείλουν να τηρούνται απαρέγκλιτα. Θυμίζοντας λοιπόν σουφικό τάγμα, η *tumbura* φαίνεται να ακολουθεί τη λογική του ηγεμονικού σουδανικού ισλαμικού λόγου, μολονότι αυτό δεν αναγνωρίζεται από τους Άραβες του Βορρά, εξαιτίας του μη-αραβικού υπόβαθρου των πιστών.

4. ΟΙ ΜΕΤΑΜΟΡΦΩΣΕΙΣ ΤΗΣ ΛΑΤΡΕΙΑΣ

Την περίοδο 1980-2000, η *tumbura* γνώρισε σημαντική παρακμή. Οι εκατό κοινότητες της ευρύτερης περιοχής του Χαρτούμ μειώθηκαν στις είκοσι και, ενώ αρχικά η λατρεία απευθυνόταν και στα δύο φύλα, μετασχηματίστηκε σταδιακά σε γυναικεία λατρεία με τους άνδρες να υιοθετούν ευκολότερα την ηγεμονική αραβική ταυτότητα του Βορρά. Συνέβη όμως και κάτι ακόμη.

Είδαμε στις προηγούμενες σελίδες ότι το βασικό μειονέκτημα της *tumbura* στα μάτια των εξωτερικών της παρατηρητών ήταν το μη-αραβικό της προφίλ και η σχέση της με τη δουλεία. Όπως προανέφερα, το τελευταίο της αυτό χαρακτηριστικό -*η Sudani* ταυτότητά της- έχει σταδιακά ελαχιστοποιηθεί. Την (ίδια στιγμή, ενώ εξακολουθεί να θεραπεύει τις ασθένειες που προκαλούνται από το *zar*, τα τελευταία χρόνια η λατρεία θεραπεύει και προβλήματα που αποδίδονται στο *irug* -μία μορφή μαγείας την οποία μέχρι τώρα θεράπευναν μόνο μουσουλμάνοι μάγοι-θεραπευτές. Βέβαια το *irug* αποτελούσε πάντοτε εγγενές κομμάτι της *tumbura*, αλλά αφορούσε περισσότερο στον ανταγωνισμό μεταξύ των λειτουργών, και δεν θεωρούνταν ως αιτία ασθενειών για τις οποίες οι άνθρωποι προσέρχονταν στη λατρεία.

17. Makris, 2007.

Το *irug* μπορεί να είναι μία φυσική ουσία, όπως ένα ξύλο, ή ένα χαρτί με ξόρκια, το οποίο ο μάγος ή η μάγισσα κρύβει στο σπίτι του θύματος, προκαλώντας αρρώστια ή δυστυχία. Χρησιμοποιώντας τις παραδοσιακές μεθόδους μαντείας –αυτές, δηλαδή, που τους επιτρέπουν να εξακριβώσουν την κατοχή κάποιου από το *zar*– οι λειτουργοί της *tumbura* μπορούν να ανακαλύψουν το *irug* και να στρέψουν τη μαγεία στον πρωταίτιό τους. Λόγω της φήμης που απολαμβάνουν για τις συγκεκριμένες δεξιότητές τους, οι λειτουργοί με τις οποίες συνεργάστηκα μπορούν να προσελκύουν «πελάτες» όχι μόνο μεταξύ των μη-Αράβων υποτελών (οι οποίοι παραδοσιακά συνδέονται με την *tumbura* λόγω των οικογενειακών τους ιστοριών ή του γεγονότος ότι διαμένουν σε γειτονιές όπου εξασκείται η *tumbura*), αλλά και μεταξύ ανθρώπων αραβικής καταγωγής. Χωρίς αμφιβολία, οι άνθρωποι αυτοί έμαθαν για την *tumbura* από φήμες. Ανάμεσα στις περιπτώσεις που γνώρισα, υπήρξαν και τρεις Σαουδάραβες, οικογένειες *Sudani* από το Port Sudan, ένας γιατρός από το Χαρτούμ, διάφοροι επαγγελματίες, ένα ζευγάρι παλιννοστούντων *Sudani* από τις ΗΠΑ κι ένας Νιγηριανός επιχειρηματίας. Ότι ήλκυσε στη λατρεία της *tumbura* ένα τόσο ετερόκλητο κοινό, το κοινωνικό προφίλ του οποίου δεν σχετίζεται καθ’ οιονδήποτε τρόπο με δουλεία ή με κατώτερες κοινωνικές τάξεις, φαίνεται πως είναι η δυνατότητα της λατρείας να αντιμετωπίζει αποτελεσματικά κάθε κακοπροαίρετη επίθεση –κι αυτό, χωρίς ποτέ να τη συνδέει με το σκοτεινό σύμπαν της μαγείας. Πράγματι, τουλάχιστον στο επίπεδο της θρησκιής, οι λειτουργοί της *tumbura* ισχυρίζονται ότι καταπολεμούν τη μαγεία στο όνομα του Ισλάμ, όντας οι ίδιοι ευσεβείς μουσουλμάνοι.

Πιο συγκεκριμένα, οι λειτουργοί της *tumbura* ισχυρίζονται ότι η *tumbura* είναι *tughus*, δηλαδή η παράδοσή τους, η οποία τους κληροδοτήθηκε από τους πατέρες και τους παππούδες τους –όπως συμβαίνει με όλες τις «αληθινές» σουδανικές παραδόσεις. Στην προκειμένη περίπτωση –κι σε αντίθεση με αυτό που εγώ γνώρισα την περίοδο 1980-2000– ο «παραδοσιακός» χαρακτήρας της *tumbura* υπογραμμίζεται ανεξάρτητα από τη *Sudani* ταυτότητά της, ενώ η ισχύς της αποδίδεται στην άρρητη σχέση της με το Ισλάμ. Η *tumbura* δεν παρουσιάζεται τώρα ως μία λατρεία *Sudani*, αλλά ως μία παραδοσιακή σουδανική πρακτική, ανοιχτή σε όλους –κι συνεκδοχικά, στους Άραβες– επειδή είναι ισλαμική. Και είναι ακριβώς αυτός ο «παραδοσιακός» –δηλαδή ο *ισλαμικός*– χαρακτήρας που επιτρέπει στους λειτουργούς της να υπογραμμίζουν ότι οι πιστοί της *tumbura*

δεν πίνουν ποτέ, δεν λένε ψέματα, δεν κανγαδίζουν μεταξύ τους και είναι διατεθειμένοι ακόμα και να διακόψουν μια γιορτή προκειμένου να δώσουν τη δυνατότητα στους ανθρώπους να προσευχηθούν. Ανάλογες απόψεις εκφέρονταν πάντοτε. Ωστόσο, κατά τη διάρκεια της πρώτης γνωριμίας μου με την *tumbura*, η έμφαση δινόταν στη δύναμη του πνεύματος *zar*. Τώρα, σε μία περιορισμένη ατμόσφαιρα πολύ περισσότερο ισλαμική, οι ενέργειες του πνεύματος έχουν παραγκωνισθεί, και η συζήτηση έχει μετατοπιστεί στη θεία δύναμη και την ευσέβεια των λειτουργών της λατρείας. Για μένα, ήταν συγκλονιστική αλλαγή να παρατηρώ ότι οι πληροφορητές μου το 2010-12 –λειτουργοί, αλλά και απλοί πιστοί – συζητούσαν με χαρακτηριστική ευγλωττία για το Θεό, την προσωπική ευσέβεια και την τελετουργική καθαρότητα, κάθε φορά που μου εξηγούσαν πώς διαχειρίζονταν την Α ή την Β περίπτωση, ή αναφέρονταν σε επιτίμια που δίδονταν σε περιπτώσεις χρηματισμού ή αγνωμοσύνης απέναντι στο Θεό και τη λατρεία. Ακόμα και η ίδια η θεραπεία καθυστερούσε μέχρις ότου διασφαλισθεί η αγνότητα του αρρώστου.

5. ΕΝΑΣ ΑΦΡΙΚΑΝΟΣ ΟΙΚΕΙΟΣ

Μία τέτοια επίκληση του Ισλάμ έγινε για μένα ακόμα πιο παράδοξη, όταν διαπίστωσα ότι οι λειτουργοί της *tumbura* με τους οποίους συνομιλούσα καταπλεμούν όλες τις μορφές της μαγείας με τη βοήθεια του πνεύματος *Bandawi*. Στο επίπεδο αυτό, και σύμφωνα πάντοτε με τους κανόνες του Ισλάμ, η ευσέβεια και η τελετουργική αγνότητα συνιστούν απαραίτητες προϋποθέσεις για να κληθούν οι επικινδυνες δυνάμεις του συμμάχου ή υπηρέτη πνεύματος. Μολονότι εξακολουθεί να περιγράφεται ως ένας μοχθηρός μαύρος ή ως θηριώδης κροκόδειλος από το νοτιότερο Σουδάν, το πνεύμα *Bandawi* απολαμβάνει μία πρωτοφανή καινοτομία, σε σχέση με την τελευταία περίοδο της επιτόπιας έρευνάς μου: από ένα προσωπείο του πνεύματος *zar* της *tumbura* το οποίο λειτουργεί μέσα στο τελετουργικό τυπικό κυρίως όταν αφυπνίζεται από συγκεκριμένα τραγούδια, έχει μετεξελιχθεί σ' έναν ελεύθερο μεσάζοντα ο οποίος λειτουργεί ως σύμμαχος ή υπηρέτης της σείχη –όπως περίπου ο οικείος ενός κλασικού μάγου.

Σε σχέση με το ισλαμικό προφίλ του *Bandawi*, οι νέες αυτές εξελίξεις –η υπερίσχυση προβλημάτων που σχετίζονται με το *irug* και η αυτονομία του *Bandawi*– είναι σημαντικές για δύο λόγους: πρώτον, τα ισλαμικά διαπιστευτήρια της λατρείας ως παράγοντα ικανού να κατα-

πολεμήσει το ίντο αναγνωρίζονται δεόντως, ενώ, παράλληλα, η μαγική ισχύς της λατρείας υπογραμμίζεται περαιτέρω, μέσω της διασύνδεσής της με τη δύναμη του Αφρικανού Άλλου. Αυτό που προκύπτει είναι μια κατάφαση της δύναμης της λατρείας διαμέσου μιας έμμεσης αναφοράς στην ετερότητά της –μολονότι η τελευταία υποτάσσεται οπωσδήποτε στο ισλαμικό προφίλ της λατρείας. Στην προκειμένη περίπτωση έχουμε να κάνουμε για ακόμα μία φορά με μία περίεργη αντανάκλαση της σουδανικής πολιτικής της ταυτότητας και της διάκρισης μεταξύ Αράβων και Sudani, στην οποία αναφέρθηκα προοιμιακά. Λέω «περίεργη», διότι σε μία περίοδο που η *tumbura* απεμπολεί σχεδόν τον Sudani χαρακτήρα της επισείοντας ένα παραδοσιακά ισλαμικό πρόσωπο, ο τελευταίος αναδύεται ξανά με τη μορφή του τρομερού Αφρικανού Bandawi, ο οποίος, όμως, τώρα εξημερώνεται για να τεθεί στην υπηρεσία των άψογων μουσουλμάνων λειτουργών της.

Δεύτερον, στην καινούργια μορφή της, οι «πελάτες» της σείχη διατηρούν την ανεξαρτησία τους έναντι της λατρευτικής ομάδας. Οπωσδήποτε πρέπει να «κάνουν κάτι» για την *tumbura* –για παράδειγμα, να πληρώσουν– αλλά δεν απαιτείται απ' αυτούς κάποια μύηση, όπως συνέβαινε στο παρελθόν. Άραγε οι συγκεκριμένοι «πελάτες» θεωρείται ότι κατέχονται από το πνεύμα ή όχι; Η μοναδική έντιμη απάντηση που θα μπορούσα να δώσω στο ερώτημα αυτό είναι ότι, πραγματικά, δεν γνωρίζω. Και γι' αυτόν ακριβώς το λόγο, αντιλαμβάνομαι ότι η εικόνα που προσπαθώ εδώ να συνθέσω παραμένει εξαιρετικά συγκεχυμένη –ίσως διότι η λατρεία διέρχεται μία σειρά μετασχηματισμών οι οποίοι δεν έχουν ακόμα αποκρυπταλλωθεί. Σε έσχατη ανάλυση, η κατοχή από το πνεύμα *zar* βρισκόταν πάντοτε στο επίκεντρο όλων των πρακτικών του «συνδρόμου» της λατρείας *zar*. Θα αποτελούσε ένα είδος κβαντικού άλματος, εάν οι πιστοί το απέκλειαν ξαφνικά από το λόγο τους. Μπορεί πρακτικά να έχει παραγκωνισθεί, όμως, όλες οι μαντικές και θεραπευτικές δυνάμεις της *tumbura* συμπλέκονται άρρηκτα με το πνεύμα αυτό. Θα τολμούσα να ισχυριστώ ότι ακόμα και ο ίδιος ο όρος «*zar*» χρησιμοποιείται με εξαιρετική φειδώ σήμερα –μολονότι αναγνωρίζω ότι ένας τέτοιος ισχυρισμός απαιτεί οπωσδήποτε επιτόπια επαλήθευση.

Μπαίνει κανείς στον πειρασμό να συσχετίσει τη συγκρότηση ατομικών σχέσεων στο πλαίσιο του μαγικού σύμπαντος της *tumbura* με τη δυσχερή οικονομική κατάσταση την οποία αντιμετωπίζει η μεγάλη πλειονότητα των Sudani, αλλά και όλων των Σουδανών, στο ευρύτερο γεωγραφικό διαμέρισμα του Χαρτούμ, εξαιτίας της νεοφι-

λελεύθερης οικονομίας και της απορρύθμισης της αγοράς την οποία περιέχει ψαφα σε προηγούμενη ενότητα. Ένας τέτοιος συσχετισμός θα μπορούσε να επικυρωθεί εάν επικεντρωθούμε στο συγκεκριμένο τύπο προβλημάτων και προσωπικών δυσκολιών που διαχειρίζονται οι λειτουργοί της *tumbura* με τη βοήθεια του *Bandawi*: την εργασιακή ανασφάλεια και τα ταξίδια στο εξωτερικό. Και οι τρεις σείχηδες με τις οποίες συνεργάστηκα επιβεβαίωσαν την τεράστια σημασία των δύο αυτών παραγόντων. Ο «πελάτης» προσεγγίζει τη σείχη ανεξάρτητα από την υπόλοιπη κοινότητα, της εξηγεί το πρόβλημά του και, μετά από λίγες μέρες, παραλαμβάνει εντολές τις οποίες η σείχης είδε στον ύπνο της. Μεταξύ των διαφόρων περιπτώσεων που κατέγραψα, ήταν και μία ενός μηχανικού με μεγάλη εμπειρία στη Λιβύη, ο οποίος έχασε τη δουλειά του και επέστρεψε στο Χαρτούμ. Η σείχης κατάφερε να του βρει δουλειά σε μία πετρελαική εταιρεία στις πετρελαιοπηγές του *Heglig*. Άλλη μία περίπτωση, ήταν αυτή ενός «διευθυντή» μιας εταιρείας, ο οποίος φοβόταν ότι θα απολυθεί. Ο *Bandawi* όχι μόνο τον βοήθησε, αλλά εκφόβισε ορισμένους συναδέλφους του, με την εμφάνισή του ως κροκόδειλον – κι έτσι, κατά έναν θαυμαστό τρόπο, το όνομά του διαγράφηκε από τη λίστα των υπαλλήλων που επρόκειτο να απολυθούν. Οι πληροφορητές μου με επιβεβαίωσαν ότι μέχρι σήμερα ο συγκεκριμένος υπάλληλος επισκέπτεται «το δέντρο των *Banda*» πηγαίνοντας στη δουλειά του. Πρόκειται για ένα δέντρο στη γειτονιά *Burri* του Χαρτούμ, στο οποίο οι πιστοί της *tumbura* πιστεύουν ότι ζει το πνεύμα *Bandawi* με τη μορφή ενός φιδιού, το οποίο και διαρκώς ταΐζουν με σπονδές γάλακτος.

6. ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Οι παραπάνω περιπτώσεις μετατοπίζουν την έμφαση από την *tumbura* ως πρακτική, η οποία επέτρεπε σε υποτελείς *Sudani* να συγκροτήσουν μια θετική ταυτότητα μπροστά στην αδυσώπητη εχθρότητα των κατοίκων του αραβικού Βορρά, σε μια πρακτική που φέρνει στην επιφάνεια ανταγωνισμούς ανθρώπων εγκλωβισμένων σε ανταγωνιστικές σχέσεις, μέσα στο πλαίσιο του επιθετικού ισλαμικού νεοφιλελευθερισμού.¹⁸

Τα εθνογραφικά αυτά δεδομένα, συγκεντρωμένα στα τέσσερα τελευταία ερευνητικά μου ταξίδια στο Σουδάν κατά το 2010-13, δεί-

18. Cf Ortner, 1995: 176-7.

χνουν την απόσταση που έπρεπε να διανύσει η tumbura προκειμένου να ανταποκριθεί στις ανάγκες ενός τεράστιου αριθμού ανθρώπων, περιλαμβανομένων όχι μόνων εθνικά υποτελών όπως στο παρελθόν, αλλά και κατοίκων του Βορρά –πλην όμως, όλων τους θυμάτων της σουδανικής οικονομικής δυστοπίας και των διεφθαρμένων κυβερνητικών της τακτικών.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Abdel Ati, 2011, *City limits: urbanisation and vulnerability in the Sudan*.

Abdin Hasan, nd, *Early Sudanese nationalism: 1919-1925*, Khartoum, Khartoum University Press.

Ahmad al-Awad Muhammad, nd, *Sudan Defense Force: origins and role, 1925-1955*, Khartoum, Institute of African and Asian Studies.

Ali, A.A.G., 2006, *The challenges of poverty reduction in post-conflict Sudan*, Khartoum, Arab Planning Institute.

Awad M.H., 1999, «Poverty in Sudan: anatomy and prognosis», University of Khartoum, mimeo.

Boddy J., 1989, *Wombs and alien spirits*, Madison, The University of Winsconsin Press.

Boddy J., 1994, «Spirit possession revisited: beyond instrumentality», *Annual Revue of Anthropology*, 23, pp. 407-434.

Brinkman I., de Bruijn M., Bilal H., 2009, «Mobile phone, “modernity” and change in Khartoum, Sudan», in de Bruijn, Nyamnjoh F. M. and Brinkman I. (eds), *Mobile phones: the new talking drums of everyday Africa*, Leiden, Africa Studies Centre.

Constantinides P., 1977, «Ill at ease and sick at heart: symbolic behaviour in a Sudanese healing cult», in I. Lewis (ed.), *Symbols and sentiments: cross cultural studies in symbolism*, London, Academic Press, pp. 61-84.

Constantinides P., 1979, «Women's spirit possession and urban adaptation in the Muslim northern Sudan», in Caplan A. P. and Burja J. (eds), *Women united, women divided*, Bloomington, Indiana University Press, pp. 185-205.

Constantinides P., 1991, «The history of zar in the Sudan: theories of origin, recorded observation and oral tradition», in Lewis I. M., Ahmed el-Safi and Sayyid Hurreiz (eds), *Women's medicine: The zar-bori cult in Africa and beyond*, Edinburgh, Edinburgh University Press, pp. 83-99.

Dagdeviren H., 2006, «Revisiting privatization in the context of poverty alleviation: the case of Sudan», *Journal of International Development*, 18, pp. 469-88.

Daly M., 1988, *Empire on the Nile: The Anglo-Egyptian Sudan, 1898-1934*, Cambridge, Cambridge University Press.

Daly M., 1991, *Imperial Sudan: The Anglo-Egyptian Condominium, 1934-1956*, Cambridge, Cambridge University Press.

Evans-Pritchard E., 1971, *The Azande: history and political institutions*, Oxford, Clarendon Press.

Ewald J., 1990, *Soldiers, traders and slaves: state formation and economic transformation in the Greater Nile Valley, 1770-1885*, Madison, the University of Wisconsin Press.

Glassman J., 1991, «The bondsman's new clothes: the contradictory consciousness of slave resistance on the Swahili Coast», *Journal of African History*, 32, pp. 277-312.

Green E., 2011, «Decentralization and political opposition in contemporary Africa: evidence from Sudan and Ethiopia», *Democratization*, 18 (6).

Hale S., 1996, *Gender politics in Sudan: Islamism, socialism and the state*, Boulder, Westview Press.

Lale S., 1997, «The women of Sudan's National Islamic Front», Beinin J. and Stork J. (eds), *Political Islam: essays from Middle East Report*, London, I. B. Tauris, pp. 234-49.

Hargey T., 1981, *The suppression of slavery in the Sudan: 1898-1939*, Unpublished PhD Thesis, St. Anthony's College, Oxford.

Hasan Yusuf Fadl, 1967, *The Arabs and the Sudan from the seventh to the early sixteenth century*, Edinburgh, Edinburgh University Press.

Hearn B., Piesse J., Strange R., 2010, «Islamic finance and market segmentation: implications for the cost of capital», *International Business Review*, 815.

Hearn B., Piesse J., Strange R., 2011, «The role of the stock market in the provision of Islamic development finance: evidence from Sudan», *JEL classifications*: N25 O16 P45.

Hill R., Hogg P., 1995, *A black corpse d'élite. An Egyptian Sudanese conscript battalion with the French army in Mexico, 1863-1867, and its survivors in subsequent African history*, East Lansing, Michigan State University Press.

Hirschkind Ch., 2001, «The ethics of listening: cassette-sermon audition in contemporary Egypt», *American Ethnologist*, 28(3), pp. 623-49.

Holt P. M., 1977, *The Mahdist state in the Sudan*, Nairobi, Oxford University Press.

James W., 1980, «From aboriginal to frontier society in western Ethiopia», in Donham D. L. and James W. (eds), *Working papers on society and history in imperial Ethiopia: The southern periphery from 1880 to 1974*, Cambridge, Cambridge University Press.

James W., 1986, «Lifelines: exchange marriage among the Gumuz», in Donham D. L. and James W. (eds), *The southern marches of imperial Ethiopia: essays in history and social anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 119-47.

Johnson D., 1988, «Sudanese military slavery from the 18th to the 20th century», in Archer, L. (ed.), *Slavery and other forms of unfree labour*, London, Routledge, pp. 130-41.

Johnson D., 1989, «The structure of a legacy: military slavery in northeast Africa», *Ethnohistory*, 36(1), pp. 72-88.

Johnson D., 2003, *The root causes of Sudan's civil wars*, Oxford, James Currey.

Jok J. M., 2001, *War and slavery in the Sudan*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Karrar Ali Salih, 1992, *The Sufi brotherhoods in the Sudan*. London, C. Hurst and Co.

Kapteijns L., 1985, *Mahdist faith and Sudanic tradition*, Leiden, Monographs from the African Studies Centre, KPI.

Kolinek J., 2010, *Oil and development in Sudan*, NPREG 480.

Large D., 2008, «Sudan's foreign relations with Asia: China and the politics of "looking East"», ISS Paper 158.

Large D., 2009, «China's Sudan engagement: changing northern and southern political trajectories in peace and war», in *The China Quarterly*, doi:10.1017/S0305741009990129

Mahmood S., 2001, «Feminist theory, embodiment, and the docile agent: some reflections on the Egyptian Islamic revival», *Cultural Anthropology*, 16(2), pp. 202-36.

Makris G., 1994, «Creating history: a case from the Sudan», *Sudanic Africa*, 5, pp. 111-48.

Makris G., 2000, *Changing masters: spirit possession and identity construction among slave descendants and other subalterns in the Sudan*, Evanston, Northwestern University Press.

Makris G., 2007, *Islam in the Middle East: a living tradition*, Malden, Blackwell.

Manger L., 1992, «From slave to citizen: processes of cultural change among the Lafafa Nuba of central Sudan», in Gronhaug R., Henriksen G. and Haaland G. (eds), *The ecology of choice and symbol: essays in the honour of Fredrik Barth*, Bergen, Alma Mater Forlag.

Manger L., 1994, *From the mountains to the plains: the integration of the Lafafa Nuba in the Sudanese society*, Uppsala, Nordiska Afrikainstitutet.

Martin P. F., 1970, *The Sudan in evolution*, New York, Negro Universities Press.

McHugh N., 1994, *Holymen of the Blue Nile*, Evanston, Northwestern University Press.

Mernissi F., 1987, *Beyond the veil: male-female dynamic in a modern Muslim society*, Cambridge, Mass, Shenkman.

Mernissi F., 1988, «Muslim women and fundamentalism», *Middle East Report*, 18(4), pp. 8-11.

Musa Abdu Mukhtar, 2010, «Marginalization and ethnicization in the Sudan: how the elite failed to stabilize a diverse country», *Contemporary Arab Affairs*, 3(4), pp. 551-562.

Nour Samia Satti Osman Mohamed, 2009, «The Impact of China-Africa aid relations: the case of Sudan», Unpublished report for the *African Economic Research Consortium* (AERC) Collaborative Research Project on *The impact of China-Africa economic relations*, January-August.

Nour Samia Satti Osman Mohamed, 2011a, «Assessment of effectiveness of China aid in financing development in Sudan», *UNU-MERIT Working Papers*, 2011-006.

Nour Samia Satti Osman Mohamed, 2011b, «Assessment of the impacts of oil: opportunities and challenges for economic development in Sudan», *UNU-MERIT Working Papers*, 2011-006.

O'Fahey S. R., 1973, *State and society in Dar Fur*, New York, St. Martin's Press.

O'Fahey S. R., 1980, «Slavery and the slave trade in Dar Fur», *Journal of African History*, xiv(1), pp. 29-43.

O'Fahey S. R., 1983, «The question of slavery in the Sudan», *Slaveri og Avvikling I Komparativt Perspektiv*, Trondheim, pp. 235-49.

Ortner S., 1995, «Resistance and the problem of ethnographic refusal», *Society for Comparative Study of Society and History*, 37(1).

Pedersen J. W., 2011, «Making sense of a thorny separation: considering the political economy as art of the final implementation of the Comprehensive Peace Agreement (CPA) and beyond», *polity.org.za*.

Peterman A., 1941, «Travels in the Sudan in the Sixties», *Sudan Notes and Records*, xxiv, pp. 145-79.

Prunier G., 2005, *Darfur: The Ambiguous genocide*, London, Hurst.

Robinson J. A., 2009, «The political economy of inequality», Working Paper 493, *Economic Research Forum*, Khartoum.

Salih S. H., 2004, *Sudanese oil: the story of the struggle of a nation*, Khartoum, Sudan Currency Printing Press Company Ltd.

Santandrea P. S., 1957, «Sanusi, ruler of Dar Banda and Dar Kuti, in the history of Bahr al-Ghazal», *Sudan Notes and Records*, xxxviii, pp. 150-5.

Seligman C. G., Seligman B. Z., 1932, *Pagan tribes of the Nilotic Sudan*, London, Routledge and Sons Ltd.

Sidahmed A.S., 1995, «Mosque and state in Sudan», in *MEI*, 19-20.

Slatin R. C., 1896, *Fire and sword in the Sudan: a personal narrative of fighting and serving the Dervishes, 1879-1895*, London, Edward Arnold.

Soederberg S., 2008, «The marketisation of social justice: the case of the Sudan divestment campaign», a paper prepared for the *Annual Meeting of the Canadian Political Science Association*, University of British Columbia, Vancouver, BC. 4-6 June.

Spaulding J., 1985, *The heroic Age in Sinnar*, East Lansing, Michigan State University African Studies Center.

Stevenson R. C., 1984, *The Nuba people of Kordofan province: an ethnographic survey*, Khartoum, Graduate College Publications.

Suliman Osman, 2007, «Current privatization policy in Sudan», *Policy Brief*, 52, William Davidson Institute.

Thomas D. P., 2011, «Bridging research across the subfields of international relations and comparative politics: the case of a secessionist movement in southern Sudan», *African Journal of Political Science and International Relations*, 5(2), pp. 52-60.

Tonkin E., 1992, *Narrating our pasts*, Cambridge, Cambridge University Press.

Tønnessen L., 2010, «Is Islam a threshold for escape or an insurmountable Barrier? Women bargaining with patriarchy in post-Islamist Sudan», *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 30(3), pp. 583-94.

Trimingham J. S., 1983, *Islam in the Sudan*, Oxford, Oxford University Press.

Verhoeven H. and Patey L. A., 2011, «Sudan's Islamists and the post-oil era: Washington's Role after Southern Secession», *Middle East Policy*, 18(3), pp. 133-43.

Wingate F. R., 1968, *Ten years' captivity in the Mahdi's camp: 1882-1992, From the original manuscripts of Father Joseph Orhwalder*, London, Sampson Low, Marston and Co.

Yongo-Bure, 2007, *Economic development of southern Sudan*, Lanham, University Press of America.

Young T., 2009, «The price of Sudanese politics: violence and Khartoum's economic agenda», *Undergraduate Research Journal at UCCS*, 2(3), pp. 14-8.

Elena Tzelepis*

DIS-PLACING THE WORLD: NOMADIC POLITICS IN MONA HATOUM'S LIVING CARTOGRAPHS OF PASSAGES

ABSTRACT

The present essay draws from contemporary art and particularly from the art of the diasporic artist Mona Hatoum. Hers is an art about a corporeal subjectivity attuned to a living cartography of passages between Palestine, Lebanon, and England. I explore her art work with intersecting cartographies and corporealities, by focusing on her artistic gestures of displacing established notions of “home” and the “world”, in all their gendered implications. I try to unravel the ways in which Mona Hatoum keeps us on the alert for the hierarchies of false and abstract universalism, while, at the same time, keeps open the promise (and the question) for the potential subversiveness of “foreignness” and “belonging”.

Keywords: *Nomadic politics, postcolonial and feminist art, embodied political subjectivities*

1. INTRODUCTION

Mona Hatoum's avant-garde installations, performances, videos, and sculptures are marked by a bodily and sensible unconventionality, as well as an unsettling political engagement with questions of borders and boundaries, exile and belonging, displacement and emplacement. In this essay, I am looking into Hatoum's art in order to rethink modes of belonging and exile in relation to feminist political practice. I am particularly interested in the specific ways the artist enacts belonging not as a static site of comfort and territorial being or being-together, but rather

* Fellow in the Center for Advanced Study, Sofia.

as a deterritorialized and discomforting performativity through which borders and bodies are displaced. I would like to argue that for Hatoum belonging does not invoke a spatial ontology of homely (re-)location but rather a mobile embodied materiality through which borders are constantly re-located, re-collected, and re-embodied. Hatoum's art-making occurs in transit and in creating new ways of relating, passing through, and moving on. It provides a wide-ranging perspective of a situated and interstitial body in performance, whereby a politics of location with no fixed points and no road-signs is intertwined with a politics of relationality with no centered identities. This is about a sensibility and subjectivity attuned to a living cartography of passages.

Hatoum was born in exile in Beirut, Lebanon, in 1952, of Palestinian parents who were forcibly dispossessed of their households and sources of livelihood when they fled to Lebanon as the Arab-Israeli war in 1948 was getting close to their home in Haifa. Growing up in Beirut, she was cast as the pariah, the Palestinian Arab and stateless exile with neither a Lebanese national identity card nor Palestinian citizenship documents but with a British passport due to her father's long period of employment as a civil servant, he was the director of customs, in Palestine under the British Mandate – all those who worked for the British government in Palestine were given the opportunity to become British Citizens as their Palestinian identity cards were no longer valid. She attended French school and so her childhood was immersed in two different languages, the Arabic lived and the French learned. She was exiled for a second time, when, as she was visiting London in her twenties, the Lebanese civil war erupted in 1975. Stranded in London, she would watch Lebanon being torn apart with her family members living in homes very close to the Green Line and abruptly finding each other on the opposite sides of the divide. Even though London was supposed to be a short visit for her, England eventually became a new homeland where the artist studied and still lives and works. Hatoum's nomadism of art-making is combined with her exilic and diasporic cartographies which Arabic language describes so precisely: *al manfa* for her exile and *al shitat* for her diasporic scattering.¹ And so drawing on the historical specificities that inform her art of mobility, I would like to ask here: does exile change the notion of *topos/place* or does it produce another place? Is exile a perennial non-place, an out-of-place, a utopian place, or does it actively

1. For a discussion of the notions *al manfa* and *al shitat*, see Butler, 2012: 208.



Mona Hatoum, Present Tense, soap and glass beads installation, Anadiel Gallery, Jerusalem 1996 (4.5 x 241 x 299 cm), courtesy: White Cube, London, and Anadiel Gallery, Jerusalem.



Mona Hatoum, Present Tense, detail, soap and glass beads installation, Anadiel Gallery, Jerusalem 1996 (4.5 x 241 x 299 cm), courtesy: White Cube, London, and Anadiel Gallery, Jerusalem.

participate in an ontology of place? Is there an exile that unsettles the metaphysics of place? And perhaps more significantly: to what extent is this kind of reflection affected by the struggle of those without a place of their own?

Hatoum visited Palestine for the first time in 1996 during an artist residency in Anadiel gallery, a deteriorating space which was previously used as a book binding business in a working-class neighborhood in the northwestern old part of Jerusalem. In that gallery, she created the floor installation “Present Tense”, a grid composed of 2,200 squared soap bars from the infamous Nablus factory which, while it was still in operation during Hatoum’s residence, was ultimately shut down by Israeli forces. Into the transient underlying structure of this local olive oil soap produced by traditional Palestinian methods, she outlined, with minute red glass beads, the borders of the disjointed and isolated zones carved out by the historic Palestine and intended to be the future Palestinian state according to the 1993 Oslo accords. As the historicity of the Palestinian dispossession is constantly being disavowed, Hatoum intervenes with a “home-made” map whose mnemonic scent evokes Palestine’s history and culture. As spatialized relations of power are played out at the expense of Palestine’s human geography, she seeks, as she characteristically said in a conversation with a viewer during her exhibition at the gallery, to wash up her hands of this matter with this soap. The title “Present Tense”, but also the very materiality of the installation, addresses the ambivalence of both a state of tension and suspense and action in the present time. What grammar of belonging might be produced, then, by an ongoing disavowal of rights of belonging? What sense of temporality is enacted in this context of spectral belonging and unbelonging? In Judith Butler’s words: “[...] [The] disenfranchisement of rights of belonging to *Palestine* is not overcome by the achievement of rights and citizenship for Palestinians elsewhere. It persists, haunting that new sense of belonging; remaining unaddressed as a global injustice, both historic and contemporary, that is, an ongoing catastrophe” (2012: 213).

2. NOMADIC SUBJECTIVITIES AND THEIR POLITICAL PROMISE

In her theorization of the nomadic subject, the feminist philosopher Rosi Braidotti understands the nomadic subject as a non-unitary subject of contradictory belongings and multiple becomings, but also one which is historically and geopolitically situated and embodied. New nomadic be-

comings are enabled when identities are detached from a place. Hybrid, heterogeneous and multilayered, nomadic subjects resist normalizing divisions between “center” and “periphery.” They are self-reflexive and “not parasitic upon a process of metaphorization of ‘others’” (Braidotti, 2011: 11). Instead they challenge hegemonic subject formations from within. For Braidotti, nomadic subjectivity addresses the need to destabilize the dominant subject positions of the “center” as the emblematic site of all fantasies of origination. The self-reflexivity and agency of nomadic subjects is not akin to an individual activity, but rather an interactive and intersecting collective process based on social interrelations and mutual exposure.

Judith Butler’s theorization of gender performativity and transformative agency might also enable us here to capture the potentiality of such nomadic subjectivity to interrupt the normative standards of belonging. According to this rendition of gender performativity, all subjectivity is compulsively involved in acts of “approximating” idealized social norms. Subjects are interpellated by these subjectivating phantasmatic ideals as they try reflexively to appropriate them and respond to their demanding call; being also the constitutors, subjects incorporate and bring into being the “sedimented norms” that discursively form them. If incorporation is to be understood as an incomplete and unattainable materialization of the phantasmatic ideals of belonging, can we think of the body as the medium of the spectral finitude and futurity of the performative? Hatoum’s work raises the question of how we might rethink and re-activate gender performativity from the position of the postcolonial. In this perspective, questions of race, diasporic culture, mobility, exile, and ethics of affiliation intersect configurations of gender, sexuality, and social alliances.

Hatoum’s work provides a suitable occasion for rethinking the disjunctive temporalities at the heart of performative agency as responsiveness to the persistent eventualities of normative emplacement and displacement. As a figure of exile, whose *topos* of performative engagement is simultaneously within and against the power and knowledge apparatuses that produce the division of “east” and “west,” Hatoum has been moving across countries and languages, semiotic systems and cultural signs. She has lived, in Edward Said’s words, a “nomadic, decentered, contrapuntal [life]; but no sooner does one get accustomed to it then its unsettling force erupts anew” (2002: 149). To be extra-territorial, multi-local, and culturally heterogeneous also means that she has experienced the most

violent history and political conflicts intruding in the intimate quarters of her life. For wanderers like her the borders between home and the world are blurred; their psychic agonies are interconnected to wretched social realities and world politics. These in-between, indeterminate, affective spaces of here and there, of past and present, of difference and identity, of unsettledness and reclamation, allow for modes of living across temporal and spatial distance and in close proximity with alterity. It is in these interstices that nomadic subjectivities with transformative agency emerge, producing other spaces of signifying, commemorating, and contesting. And “it is in the emergence of the interstices -the overlap and displacement of domains of difference- that the intersubjective and collective experiences of *nationness*, community interest, or cultural values are negotiated” (Bhabha, 1994: 2, original italics). Hatoum’s art provides representations for the nomadic subjects in their shared but

also conflictual processes of reimagining the community, thus resonating with Homi Bhabha’s questioning about the incommensurable meanings at the heart of community claims related to shared histories of dispossession: “How do strategies of representation or empowerment come to be formulated in the competing claims of communities where, despite shared histories of depravation and discrimination, the exchange of values, meanings, priorities may not always be collaborative and dialogical, but may be profoundly antagonistic, conflictual, and even incommensurable?” (1994: 2).



Mona Hatoum, *Keffieh*, 1993-1999, human hair on cotton fabric (120 x 120 cm), photo: Agostino Osio, courtesy: Fondazione Querini Stampalia, Venice.

In her work entitled “Keffieh” (1993-1999), made of cotton fabric and human hair, Hatoum (mis)appropriates the

disembodied modernist grid of representation, in order to create her own version of Keffieh, the scarf that, usually worn by men, has become the symbol of the Palestinian struggle for freedom. Significantly, she started working on the piece the year that the Oslo accords were signed. More specifically, for the purposes of that work, she had the traditional fishnet pattern on the cloth embroidered with women's black hair. The hair sticks out from the border-frame of the Keffieh. The artist thus manages to weave a tactile piece that is "an abject and precarious web of human tissue" (Mansoor, 2010: 49). As weaving is typically considered a feminine practice in the conventional division of labor, weaving women's hair in a Keffieh adds a dissonant voice, or an inappropriate enunciative site, to the unifying discourse of the struggle of freedom and its gendered strategies of representation. Of bodily fiber and out of its body, the uncontrollable materiality of hair trespasses and breaks the architectonics of the male resistance symbol. Women have been deprived from political action and the public space of the struggle for the Palestinian state yet to come. If the keffieh's border is intruded or broken, then what kinds of spaces are opened up for feminist agency?

In contaminating the maleness of "Keffieh" with fragments of female hair, I would like to suggest, Hatoum does not merely create an opposition between patriarchy and subjugated womanhood. The victim's discourse that focuses on objectification reinscribes the sexual politics it seeks to undermine by establishing an illusory antithesis of desiring male subjectivity and desired (or, undesired) female objectivity. Subject and object are not to be theorized as antithetical structures, however, but rather as positions reciprocally immersed, determined by heteronomous power relations that include class, race, gender, and sexuality. A fruitful way to confront the implications of the division between subject and object for capturing materialities that matter would be through provoking the question of the abject –neither subject nor object. Drawing on anthropologist Mary Douglas's groundbreaking analysis of purity and defilement,² Kristeva delineates in her book *Powers of Horror: An Essay on Abjection* the abject as the remnant of materiality that calls into question the borders and limits demanded by the symbolic as that which establishes a threatening precariousness and ambiguity in the subject's constitution of self and identity. "We may call it a border; abjection is

2. In her book *Purity and danger: An analysis of the concept of pollution and taboo*, 1966, New York, NY, Routledge Classics.

above all ambiguity”, writes Kristeva (1984: 9). Neither subject nor object, neither inside nor outside the body, the abject is the terrifying and contaminating “matter out of place” that is jettisoned out of the boundaries of the symbolic order; it is quintessentially rendered “Other” and cannot be assimilated. It is extended beyond what is conventionally possible and thinkable. It is disavowed and expelled from social rationality, discharged as excrement, and declared to be a non-object of desire. The abject “fascinates desire, which, nevertheless, does not let itself be seduced. Apprehensive, desire turns aside; sickened it rejects” (1982: 1). To put it differently, the boundary-constituting taboo that Kristeva calls abjection attests to the construction of the culturally intelligible speaking subject through expulsion and repulsion. To return to “Keffieh”: women are constitutively the ideological boundary of the national body politic; their exclusion is needed for the formation of the public political sphere of desiring and active male subjects. In representing the female body as abject, Hatoum calls for a relation to women and their struggles as that which remains other but also as that which is to come in ways unanticipated and inappropriate.

In a different but related vein, Hatoum’s uncanny textility in “Keffieh” resonates with the cultural performance of Muslim women’s veiling, a multilayered practice complexly associated with sexuality and social status. Hatoum accentuates sexual difference as particularized and localized. “Women” are not a universal and homogeneous category of anatomy and shared oppression, but, instead they are situated within a historical and geopolitical context. Importantly, Keffieh’s corporeality, alludes to a difference or dissonance in culture and power, which introduces a caesura into the discursive space of belonging and its gendered modalities of authorization. “Keffieh” comments thus on the transformation of female veiling into a typical mode of Western orientalist fantasizing of Middle East as seductive and dangerously mysterious, in its supposedly non-secular and non-modern essence. Further, it unsettles western rhetorics of veiling that work to signify Muslim women as perennially victimized and in need of compassion and salvage.

In this work, however, the sign fails to represent its referent as the latter is performatively rendered with tensions, contradictions, and, ultimately, with what Said calls the “irreconcilables” in Hatoum’s art, namely crossings and contradictions of ethnic and gender politics. Furthermore, bodily hair ambiguously implies the dismemberment of human bodies in the Nazi concentration and death camps, when hair

removed from dead bodies would be used as fabric material in textile factories. Hatoum's corporeal and affective grid of Keffieh testifies that human suffering is not a-historical, but rather that the history of suffering constitutively includes the suffering of the other too. As Said writes on Hatoum's art of displacement:

The point is that the past cannot be entirely recuperated from so much power arrayed against it on the other side: it can only be restated in the form of an object without a conclusion, or a final place, transformed by choice and conscious effort into something simultaneously different, ordinary, and irreducibly other and the same, taking place together: an object that offers neither rest nor respite (2000: 17).

3. AMBIGUOUS BELONGINGS: THE MICROPOLITICS OF THE BODY (NOT) AT-HOME

As in Braidotti's exploration of a "nomadic" aesthetics, the question of style is inextricably linked with the question of the political: the nomadic artist destabilizes commonsensical meanings, translates between different cultural realities, and deconstructs hegemonic formations of



Mona Hatoum, Mobile Home II, 2006, installation with furniture, household objects, suitcases, galvanized steel barriers, electric motors and pulley system (119 x 220 x 600 cm), photo: Jens Ziehe, courtesy: White Cube, London.

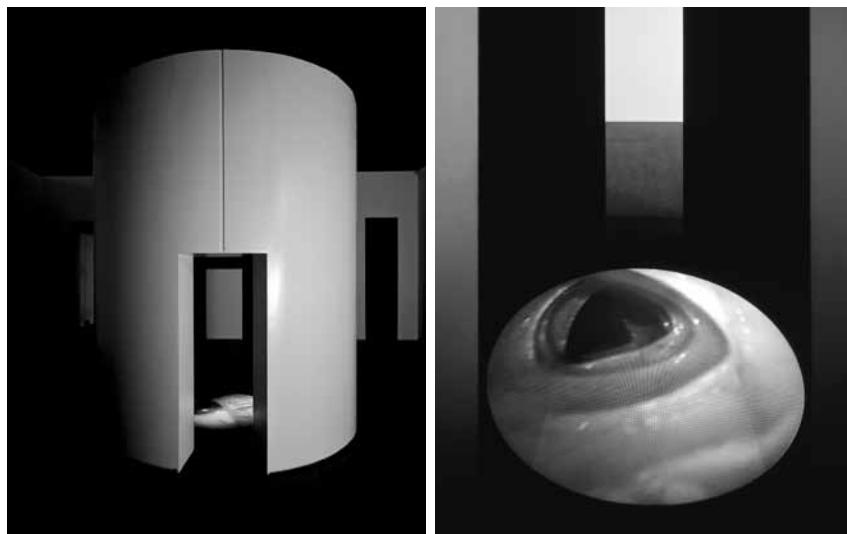
fixed identity and representation (Braidotti, 2011: 43-44). Hatoum's biographical and artistic itinerary incorporates a nomadic *topos* of art-making that persistently stretches and crosses the borders of what is possibly artistic and what is artistically possible. Her art invites us to a universe of fluidity across different spaces, borderlands as well as artistic genres and media. This is why, significantly, Hatoum travels to create her site-specific installations. Working with bodily material and waste, kitchen utensils, bedroom furniture, barbed wire, sandbags, brass, soap, maps, calligraphy, Muslim prayer mats, embroidery, Arabic folk lanterns, and digitalized genres of contemporary media, to name only some of her prototype material, she re-invents the familiar and familial. By mixing traditional Arabic symbols with technology, she blurs tradition with modernity, but she also creates alternative narratives, "both historically mediated and digitally manipulated" (Bhabha, 2006: 31), for Middle East and Africa, areas that have been stereotypically associated with religion fundamentalism or secular autocratic regimes.

In Hatoum's installation "Mobile Home II" (2006), a motorized force moves back and forth, slowly and incessantly via a pulley system. Suitcases but also a table and a chair, a bedroll, clothespins that bob up and down, hanging laundry, a child's truck with dollhouse furniture and an inflatable toy globe - all are attached to invisible wire clotheslines between the top and bottom of two parallel massive street barriers, which ambiguously signal controlled national borders. The familial setting seems abruptly abandoned. The dinner table and the chair drift apart referring to a sudden interruption and coercive travelling. Haunted and spectral, the domestic objects record the moment of dispossession; they are elusive signifiers of some other times, some past uses, some disrupted human lives. Working with combinations of actuality and suggested presence, Hatoum presents the technological process as what animates, what brings life back, and she ultimately puts forth a connection with technologies of survival. When "the self is forever uprooted, dislocated and negated, embodying absence is not merely related to the praxis of art, it is an act of survival" (Ankori, 2003: 75). The ready-mades travel within impenetrable barricades in a restless *fort-da*. These solid and strong borders and barricades cannot be crossed. They do not allow flows and passages, instead they repel and deny access. Wendy Brown has aptly described the contemporary kinds of borders, the new imposing walls of nation-state sovereignties built around the world, in terms of "scenes of awe, rather than efficacy, and force rather than right" (2010: 104). For Brown,

these mammoth walls, visual signifiers of overwhelming human power and state capacity likened to divinity, subdue the individual subjects. In our globalized times, where social identities are deterritorialized and the nation-states are weakened, simultaneously the waning nation-states strengthen their social control and increase their biopolitical surveillance over territories and identities (Brown, 2010: 104). Hatoum's artistic representation of national borders resonates with mediums of state control and colonial subjugation which affect the grounds of home and endanger domesticity. Home emerges as a distrustful and threatening place.

What becomes crucially suggestive about "Mobile Home II" is that movement, contrary to conventional understandings and representations, occurs within the layered grounds of home and not in the allegedly "free flow" across borders. The domestic environment is not stable and spatially fixed, but fluid, uncharted, and continuously shifting territory (Ahmed et al, 2003). Belonging, which is associated with the private sphere, location and communal ties, involves for the artist a concurrent non-belonging. As this "mobile home" is perpetually in the making, home and belonging do no longer have an essential meaning prior to such making, but rather become the performative occasion for asking the question what counts as home and belonging. An electric hammering seems to disabuse the spectators of the sensory immediacy of the visual and works to complicate any notion of immediate, obvious and commonplace belonging (Khana 2009, 123). There is nothing direct and commonplace about belonging, which becomes rather a complicated process of reconfiguring place as commonplace. Committed to this performative eventuality of reconfiguring place, Hatoum's installations become occasions where household objects do not realize their usual domestic function; rather they contest their original uses and domestic settings, they become de-formed and even harmful. In her "Homebound" installation (2000), mundane kitchen utensils and implements glow and buzz as they are infused by fluctuating electricity. As they are attached by wire, their "arterial and veinous blood" (Wagstaff, 2000: 31), they form a vibrating body. Beds and cribs are presented to their skeletal and grotesque remains. In her "Doormat" installation of stainless steel and nickel-plated pins glued on canvas (2006), a home entrance doormat is woven, surprisingly, by pins. Its ironic "welcome" message undermines conventional declarations of hospitality, presenting instead its rough and dangerous materiality. Domestic space is constitutively discomforting and not only so at the site of explicit and immediate dispossession.

What kinds of homely and unhomely corporealities are then brought forward in living enactments of displacement and emplacement? The body in Hatoum's work seems to have lost its homely modalities of embodiment, but as it seeks to reground itself in new diasporic intimacies, it opens up to the possibilities of mutual vulnerability and precariousness. Thus, belonging becomes a matter of intimate and precarious embodied relationality. In "Corps étranger" (1994), as the viewers enter a white cylindrical wooden shell, they direct their sight down to a circular video screen grafted on the floor. They find themselves watching an endoscopic medical camera persistently moving through intimate details of bodily interiors and orifices. Fragmented and scattered on the floor, this is in fact the artist's own body, in physical discomfort, susceptible and trespassed by the other as either the foreign object of camera, the medical intervention, or the viewers' gazes. This radical openness to the other implies the question: What is this other that crosses our borders and unsettles our horizon of embodied knowledge and self-control? Distressingly enlarged are skin folds, mucous membranes, hair, teeth, and eye pupils. Sounds of breathing and heart beating accompanying this video stress an audio materiality of life. Body is represented as a site, a place with visible, audible and palpable qualities.



Mona Hatoum, Corps étranger, 1994, Video installation with cylindrical wooden structure, video projector, video player, amplifier and four speakers (350 x 300 x 300 cm), photo: Philippe Migeat, courtesy: Centre Pompidou, Paris.

This is a scene that echoes the work of Jean-Luc Nancy, for whom the body is an open space that is more spacious than spatial; it is a place, a place of existence. As it is equated with the multiple eventualities of the skin, which is variously folded, refolded, unfolded, invaginated, exogastrulated, orificed, evasive, invaded, stretched, relaxed, excited, and distressed, the body makes room for existence (2008: 15). Similarly, the skin becomes for Hatoum “the place for an event of existence” (Nancy, 2008: 15). It bespeaks the corporeal eventness of performativity –an awkward materiality that eludes any programmatic figuration or calculable materialization, and opens up to a certain disposition of the self towards the other. The corporeal subject is enacted as fundamentally social in its sensual openness, vulnerability and physical interrelation to the other. Incorporating the other, the subject opens up –and gives room- to the radical contingency of engagement where the other is not reduced to the proper logic of possession. In the contrary, the other seems to have a knowledge of her own and reveal us in new, intimate and unforeseeable ways. It is suggestive, in that respect, that the endoscopic camera and medical science know and expose, in the most intimate details, the artist’s own body.



Mona Hatoum, Measures of Distance, 1988, colour video with sound (duration: 15 minutes), courtesy White Cube, London.

The theme of bodily exposure and its ambiguous un-homeliness emerges also in her 15-minute video work “Measures of Distance” (1988), where the artist shows slides of her mother taking a shower, as she simultaneously superimposes on them letters in handwritten calligraphic Arabic exchanged between her mother and herself, during the period of civil war in Lebanon, while the artist was exiled in London. Hatoum uses the Arabic language as a veil for a woman’s body making a reference to the veiled women of Arabia. Through this gesture, she rewrites the gendered and sexualized alterity of “the East,” bringing out, to borrow Bhabha’s words, “the nearness of difference, the intimacy of difference that can exist within any culture” (Bhabha, McCarthy, and Sikander, 2001: 171).³

The interplay of textuality and corporeality (and, in particular, the forces and the vulnerabilities of eventuality erupting from this interplay) compels a rethinking of the mutual dependence –albeit not mutual reduction- between language and the body. The writing, as it is inscribed on the mother’s exposed and vulnerable body, acts as an ambiguous border of simultaneous intimacy and alienation between the two women. The (m) other’s body is veiled and mystified, turned into a text of misfired communication. It emerges as a spatio-temporal threshold, a border space of partaking with, and partitioning from. Hatoum claims here a body in anticipation and beyond anticipation, an undetermined and indissoluble body, and, eventually, an unending longing for another whose distance is measured by the incommensurable intricacies of bodily sensibility.

Synchronously, in the ambient acoustic background of the video work, the artist is both conversing with her mother in Arabic and translating her mother’s letters in English. In the midst of this polyphony and polyglossia, a confusing and non-semantic sound landscape is produced. Confusion also arises as who is the writer or the recipient of the letters; Hatoum doubles the author when she reads her mother’s letters and we, the viewers, become recipients too. Looking and hearing, as well as reading and writing, are replayed as sites of identification and disavowal in colonial discourses. Placed in between the racializing forces of voyeur-

3. Drawing from a genealogy of race discourse, from W.E.B. Du Bois to W.J.T. Mitchell, whereby race is discussed as a veil, a screen, to see through human otherness, I would like to suggest that in Hatoum’s “Measures of Distance” the veiled body of her Arab mother functions as the conceptual filter to experience racial alterity. Its double layering, a textual and corporeal one, also activates W.E.B. Du Bois concept of “second sight” into racist experiences of racial difference (2007).

ism and surveillance, a dialectics so crucial to the colonial cultural text, Hatoum's mother describes how her husband -the artist's father- was angered when he discovered about her naked body being exposed for the purposes of the filming. In her own words, he felt that she had taken from him something that belonged exclusively to him. Engaging with the visual and auditory imaginaries of colonial power, Hatoum traces back her life in Lebanon to only reinvent its moral and sensible inscriptions. Above all, she captures and estranges the fictions of fantasy and desire, including the properness of family values and gender hierarchies, as they are translated into the conventional boundaries between private and public, and as they are encompassed in the question what can be exposed publically and what is to remain hidden from sight in the gendered and sexualized anatomy of colonial discourse.

In all, then: Hatoum's aesthetics is fundamentally political. As a nomadic artist as well as an artist of the nomadic, she destabilizes the symbolic primacy of official meanings, translates between different cultural imaginaries, and moves beyond the hegemonic formation of fixed identities and "common/places." If freedom is not only the capacity to escape power but also and especially the capacity to subjugate no one, then artistic freedom can exist only outside the official classifications of what is proper and accustomed. Hatoum remains a stranger *within* her own art, as she retraces, and ultimately displaces and re-possesses, its laws, its limits, as well as its hospitality. And it is this perpetual interplay of estrangement and familiarity that she rediscovers and relates to the world, a world that is not in place and thus is always already to be recreated.

BIBLIOGRAPHY

Ahmed S., Castaneda C., Fortier A.M., Sheller M., 2003, *Uprootings/regroundings*, Oxford, Berg.

Ankori G., 2003, «"Dis-Orientalisms": Displaced bodies/embodied displacements in contemporary Palestinian art», in S. Ahmed, C. Castaneda, A.M. Fortier, and M. Sheller (eds), *Uprootings/regroundings*, Oxford, Berg, pp. 59-90.

Bhabha H., 2006, «Another country», in F. Daftari (ed.), *Without boundary*, New York, The Museum of Modern Art, pp. 30-35.

--, 1994, *The location of culture*, New York, NY, Routledge.

Bhabha H., McCarthy R., Sikander S., 2001, «Miniaturing Modernity: Shahzia Sikander in conversation with Homi Bhabha», in G. D. Parameshwar (ed.), *Alternative modernities*, NC, Duke University Press, pp. 165-171.

Braidotti R., 2011, 2nd edition, *Nomadic subjects: Embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory*, New York, NY, Columbia University Press.

Brown W., 2010, *Walled states, waning sovereignty*, New York, NY, Zone Books.

Butler J., 2012, *Parting ways: Jewishness and the critique of Zionism*, New York, NY, Columbia University Press.

--, 2005, *Giving an account of oneself*, New York, NY, Fordham University Press.

Du Bois W.E.B., 2007, *The souls of black folk*, Oxford, Oxford University Press.

Hatoum M., 2000, *Mona Hatoum: The entire world as a foreign land*, London, Tate Gallery.

Khana R., 2009, «Technologies of belonging: *Sensus communis, disidentification*», in B. Hinderliter, W. Kaizen, V. Maimon, J. Mansoor, and S. McCormick (eds), *Communities of sense: rethinking aesthetics and politics*, Durham, NC, Duke University Press, pp. 111-132.

Kristeva J., 1982, *Powers of horror: An essay on abjection*, New York, NY, Columbia University Press.

Mansoor J., 2010, «A spectral universality: Mona Hatoum's biopolitics of abstraction», *October*, 133, pp. 49-74.

Mitchell W.J.T., 2012, *Seeing through race*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.

Nancy J.L., 2008, *Corpus*, New York, NY, Fordham University Press.

Said E., 2002, *Reflections on exile and other essays*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.

--, 2000, «The art of displacement: Mona Hatoum's logic of irreconcilables», in *Mona Hatoum: The entire world as a foreign land*, London, Tate Gallery, pp. 7-17.

Wagstaff S., 2000, «Uncharted Territory: New Perspectives in the art of Mona Hatoum», in *Mona Hatoum: The entire world as a foreign land*, London, Tate Gallery, pp. 27-41.

Anna M. Agathangelou*

OUTBREAKS OF CHOLERA, CAPITALISM
AND HUMANITARIANISM: POWER GRABS AND
THE UNMAKING OF CORPOREALITY IN HAITI
AND THE DOMINICAN REPUBLIC

ABSTRACT

The outbreak of cholera in Dominican Republic and Haiti following the 2010 Haitian earthquake led to shoring up national security regimes and placing the Haitian black body and Haitian lands under intense scrutiny of geopolitical debates about humanitarianism and reconstruction. Reconstruction and biosecurity discourses, engaging with disease risks and minimizing contagion, deemphasized the various forms of slaughtering, death and profit making endeavors by foreign sovereign states and organizations desiring to secure an imperial position in the world through a politics of slavery and wiping clean Haitian landscapes. The struggles of Haitians highlight how the imaginary and practices of neoliberal governance depend on terror and rendering vast populations as living dead.

Keywords: *Haiti, Cholera, slavery, reconstruction-as-death, corporeality*

INTRODUCTION

In January 2010, a 7.0-magnitude earthquake struck Port-au-Prince, Haiti, leveling thousands of structures and killing hundreds of thousands. Tent cities were suddenly ubiquitous; more than 550,000 still live in them. While the city is being rebuilt, jobs and security remain elusive. About 10 months after Haiti's earthquake, another disaster struck: cholera. One out of every 16 Haitians has been infected by cholera, with 8000 dead (Kivland, 2013). In her 2011 report to the UN, Daniele Lantagne, an environ-

* Ph.D., York University Canada.

mental engineer at Tufts traced the Haitian cholera strain to one circulating in Nepal. The outbreak started just downstream from the camp of Nepalese soldiers who joined the UN in 2010 and Lantagne believes that these soldiers unwittingly brought the disease to Haiti. However, the UN still insists “that whatever way cholera got to Haiti, terrible sanitary conditions and lack of clean water were responsible for its remarkably fast spread” (Knox, 2013; UN Millennium Development Goals, 2010) despite reports from lawyers of the Institute for Justice and Democracy in Haiti claiming otherwise. Secretary-General Ban Ki-moon’s promises to rid Haiti and the neighboring Dominican Republic of cholera has remained just promises. The entire project is expected to cost \$2.2 billion and take at least 10 years; yet the UN has identified only 10% of this money, most of it “redeployed in earlier pledges” (Knox, 2013).

As the materialist complexities of such disasters overflow the “explanations” provided by theorisations that global social relations cannot engage with metaphysical “extinctions,” passive adjustments to the ruins of capitalism and a moral duty toward the state are not enough. In the meantime, capital’s major power leaders, including corporations, military and humanitarian institutions, and radical elements intensify their efforts to maintain capitalism, albeit in the form of an emerging corporate power that focuses on taking care of people. Constituted by a network of multiple agencies and actors, this form of power, with the medical establishment at its helm, claims to prioritize the politics of life (Rose, 2007) seeking to foster basic life functions in the provision of clean water, nutrition, soaps, and health, centralizing service presuming the failure of states and other bio-security, development, and aid infrastructure and their inability to take care of people (Redfield, 2012).

In this article, I draw on texts (posters, newspapers, and reports) about earthquake Tomas and the cholera epidemic in Haiti and Dominica Republic (DR) as examples of this power. I argue that practices and circulating knowledges addressing the earthquake and cholera in Haiti and DR break in on this foreclosure about life technologies much like the hysteria to capture markets and registers, in both practices and systems of knowledge, the gratuitous terror in the form of testing and other experimentations. The preemptive forms of innovation, intervention and forms of knowledge tend toward a general orientation that centralizes flexibility in corporate investments and service provision, rupturing “somatocracy” regimes (Foucault, 1974) but also flexibility in using such life technologies and experimenting with those who lost their lives. I trace in the cholera discourses the imaginary and the apparatus that calls for meeting the urgent needs of people;

(un) making Haitian corporeality all the while using terror technologies (i.e., depopulation technologies in the form of experimentation through the use of different medical technologies for HIV, agricultural hybrid food; empirical monitoring; identification processes) that presume the Haitian as *inert matter*, a *species* upon which new medical experimentations through life technologies can happen with impunity. Finally, I outline how racial antagonisms and conflicts are produced and re-inscribed through—not outside or in spite of—insights and multiple-world-neoliberal-making projects in the form of “medical justice” that are always partial, asymmetrical and contingent. I end with thoughts on the ways that social relations organized on private property cannot abolish the antagonism of slavery.

Figure 1



Shop for Haiti in Image and Ideology, The Red Critique, Winter/Spring, 2012, 14.

TRIBULATIONS OF TROPICS AND OF SLAVES

Tropical ecologies like Haiti’s overwhelm man with terrible consequences: sickness, transformed into maladies of different kinds and “severe flashfloods” that destroy human life (Smucker, 2007). Capitalism and commodification are never very far from these tropics; in the US, “Shop for Haiti” signs call conscious consumers to respond to an ethical and normative vision that unites and animates humanitarian actors, drawing affectively on how things “should be.” Smucker says, “Disasters, although terrible

in their impacts, ‘wipe the slate clean’ with respect to reconstruction... Communities can be planned, and drainage and transportation systems designed that will increase resilience to natural disasters” (Smucker, 2007). Wiping the slate clean necessitates an ethical and political response, a duty to endangered life. Such ethical approaches make viable a captivity descent to the center of Haiti and the black body to depopulate black and brown populations to plan communities and increase resilience. According to Ezili Dantò, the 14,000 NGOs in Haiti and central role of USAID represent a major strategy of depopulating black nations by “stealing their wombs”:

USAID Administrator Rajiv Shan Visits Haiti, what are the issues for Haitians ...in reference to [him?], his connections to agribusiness, Monsanto, the spread of GMOs and US foreign policy to depopulate Black nations? If unstated, [it is a] policy to depopulate the world of the Black and Brown woman’s child in order to conserve the world’s raw materials for the use of its monopolistic corporations regardless of the health and environmental impact of their activities. (Dantò, 2013: 1)

And the way Haiti makes possible its own “experimentation” is opportunity, or, more accurately, raw violence. For instance, Harvard University’s Center for Geographic Analysis used Haiti as an experimental site for corporate ventures:

It was not until the Haiti disaster that the «much broader potential» of web-based geospatial information, such as maps and images produced by crowd-sourcing responders, was revealed as a tool ... Every disaster is an open lab. From public health, to equity, to economics, to environmental protection, there are many subjects that you could study if you have access to the data on the ground. (Aguilar, 2013: 1)

Following the disaster and the cholera outbreak, DR rushed to the support of Haiti by establishing the capacity for diagnosing cholera at the national laboratory, including treatment centers. DR health officials from the Health Ministry also trained staff in primary care clinics and prison dispensaries, and stocked medical supplies sufficient to treat 20,000 cases. Chlorination levels and water quality were monitored in municipal water systems across the country (Tappero and Tauxe, 2011). However, after the first outbreak of cholera was reported in the DR, the terms shifted. The DR state stuffed its borders with the military calling on security experts and inserting surveillance mechanisms to contain and quarantine the sick all in the name of servicing life. But which life? Under what conditions?

The DR state’s primary role was to protect its territory and its people from the disease. But rushing to close the border points to something more

than just the politics of life as Redfield articulates in his bioexpectations: a “service capacity...a humanitarian imagination... technologies [in whose] design these objects reflect doubts about state capacity to safeguard its populations” (Redfield, 2012: 158). It points to a different imaginary and it is about the politics of penetration, terror, experimentation, and slaughtering (i.e., the politics of necropolitics) especially on those relegated as lazy or structurally impossible. The DR state proceeded with decisions to close its borders presuming a humanitarian power, whose object of its diagnostic health tools is the “sick” Haitian’s existence “naturally” ceding before a higher form, the object of a legitimate social contract, the DR’s ruler: white but not quite subject. Internally, it divested many resources by giving international NGOs on the cheap different infrastructural projects including water and sanitation. Read for instance, how Dominican Republic Health officials explained away their violence against Haitians and poor citizens of DR: “The problem is also the Haitians. They don’t like to go to the doctor. They have their own beliefs and their magic [when it comes to] sickness... . . . [It is] a problem of education” (Berthoud, 2012).

The response of DR may not sound strange in a world that different actors are vying for power. However, both the closing of the border and the limitation of resources to Haitians is a particular strategy that ends up with many Haitians having a shorter life span. These zones embody what Fanon talks about in *the Wretched of the Earth* when he argues that the matrix of violence that orders the world divides species (Fanon, 1967: 39-40). White imperial supremacy is built on a foundation of fungible violence that positions the black as outside sovereignty; *inert matter* between life and matter. There can be no subjectivity, no ontological life; slavery is “non-mortal, because it has *never lived*” (Sexton, 2010a: 11). This is possible through the “misrecognition of the lived experience of the black” (Sexton, 2010b: 43). Violence that turns bodies into blacks is fungible and not contingent, whereas the violence used between humans is contingent.

As with HIV/AIDS narratives, there was early advocacy for surveillance and sometimes border quarantine for individuals who could be infected. Interestingly, in these narratives, anger (cholera/colera/anger in Spanish) is combined with the colors red (anger) and black to create an image of infected bodies and “black stuff.” Associated with infected blood, the colors allude to and simultaneously contradict the epidemiological descriptions of the disease. In this fashion, parallel racist narratives become entangled; the narratives correctly associate cholera with contaminated water and food but also participate in wider multiple world-racist-discourses that rely simulta-

neously on epidemiological accuracy and the medical establishment management of such processes whereby it makes the most profit out of the least.

Amid the security, surveillance, and life technologies to prevent the spread of cholera, the DR articulates the Haitian laboring force central to DR's economy into dark contaminated bodies in their various forms: too dangerous to be mobile, they have to be quarantined. If, for Foucault, racism is a major problem of neoliberalism, DR's confrontation with Haitian diseased bodies rupture our understandings about dominant imaginaries of identity and bio-expectations: the "backward, dark bodies" who use magic bare expressions of threat to the DR subject and do not deserve care and protection even when new forms of power seem to emphasize that. They are forced into Haiti, an already presumed failed state, incapacitated to foster any kind of life, ecological and corporeal. Of course, these interventions may seem contradictory but they are not if we take Fanon seriously. Blacks are already presumed ontologically dead and structurally impossible, assumptions taken for granted as the condition of a global world (i.e., non-existent and structurally impossible failed states) and a matter in the form of black. In this way, this flesh and landscape could turn into the object of experimentation in the hands of emerging networks whose goal is making possible the life of a global human subject, always white and white but not quite.

By forcing Haitians outside its borders, the DR intervenes and offers knowledges that are defined by "pathogens, epidemiological rather than political maps" (Redfield, 2012: 163). For instance, PAHO, a major communicator/assessor between Haiti and DR, offers an online map marking the locations of the Cholera Treatment Centers (CTCs) and Cholera Treatment Units (CTUs) to figure out quickly how to intervene and treat targeted diseases and, ultimately, use this opportunity to experiment in the innovation of therapeutic agents on dead bodies. It is interactive; the interested individual/agency/department/ministry can name the geographic unit in Haiti and immediately know the numbers of cholera patients, including deaths (PAHO, 2011).

In *Cholera: A Biography*, Hamlin (2009: 25) includes the UN-produced image shown below. The image constitutes a fantasy about the disease and its inert matter: the black body. The visual and textual discourses *make black* this historical blowout. Hamlin notes: "The DR's closing of its borders to prevent the disease from spreading into its territories displaced accountability on the Haitians instead of questioning the larger context within which the disease thrives" (Hamlin, 2009:16). For what purpose and for whose interest?

Figure 2



The Black Body, A Perfect Canvass of Symptoms of Cholera? (Integrated Regional Information Networks, UN Office for the Coordination of Humanitarian Affairs).

DR's articulation of cholera hinge on ideas of anarchy/chaos and order: the contamination of Haitian bodies may contaminate DR's lands and subjects, rendering it potentially incapacitated, its positionality moribund in the imperial power matrix of the neo-liberal order. And this fear is not far-fetched. It comes in the form of financial and development aid, and gifts (i.e., free hybrid corn). Hence, the DR state actively participates with other global actors, state and non-state, in *reconstruction* projects, even at the cost of using terror against its Haitian workers and its neighboring state. Presuming Haiti as a failed or even better as "wiped clean slate" allows the DR to proceed as if Haiti and Haitians are not its responsibility. Haiti and Haitians have already abdicated their responsibility by not erecting infrastructure to enjoy biomedical treatment and the fruits of pharmaceutical research. More so, its "export" of "contaminated" black bodies for work in DR threatens its hard-earned legitimate power in a global order: such a discourse, of course, allows the DR state and other agencies to use terror with impunity, justifying it as a response to exceptional circumstances.

In short, ecologies and bodies were recodified and saturated with the matrix of natural disasters and sickness within a recodified failed civil society (as if it ever existed) and state as a state of siege where terror can

happen with no recourse. At the moment of the cholera outbreak, bioexpectations or interventions through life technologies to serve life did not follow this imaginary's logic. For instance, the UN denied any responsibility for the cholera deaths despite bringing it to the island as if "Haiti is back on the plantation." The "UN claims to be above the law [and] denies responsibility" (Dantò, 2013). Commonsensical narratives of democratic failure and access to damaged bodies exposed familiar and normative colonizing methods as questionable and obsolete. Both during and after the Haitian disaster and the outbreak of the cholera necro-politics (i.e., zones of quarantine) and necro-economics (eugenic piracy, bio-materials marketing, susceptible bodies to metabolic and cellular change due to disaster and disease and their use in commercial transactions) were imbricated. Haiti and Haitians were attacked and criminalized, their worth revalued through the penetration of multiple networks animating economies of blackness circuits whose goal is to re-value blackness as property and inert matter susceptible to danger and terror.

DR's racism against Haitians became apparent during the outbreak of cholera, but the UN Committee on Elimination of Racial Discrimination in DR says: "Racism had deep roots in the history of the DR. To many Dominicans racism was closely linked with Haitians, Was the importance of persons of African descent taught in Dominican education?" (2013: 2). Even though the DR delegation to the UN responded in the negative to the question, their violent and discriminatory practices against Haitians came in the form of direct (i.e., state and other terror) and indirect violence as constituent elements of its power presupposing consensus about an "assumed ontological grammar, a structure of violence: blackness is that outside which makes it possible for non-whites (i.e., Latinos and Asians) to contest existence: not only is blackness (slavery) outside the terrain of the White (the master) but it is outside the terrain" (Wilderson, 2010: 23) and the other.

In DR humanitarian and security discourse, the Haitian landscape is articulated as nature and Haitians as species gesturing to their biological constitution as part of the "threat" to be contained and expunged. Constructing Haiti and Haitians as sites of the disease spread by the black body, DR depicted the Haitian black body as dangerous to the whole region, demanding a series of technologies to contain and restructure it. Yet this depiction ignores the DR state's violence against Haitians¹ and its own

1. DR's 2004 *Immigration Law 285-04* denies citizenship to Dominican born children of Haitian immigrants. Given mass expulsions, violence, and anti-Haitian sentiment, the Inter-

memories of violence (for example, the US invasion in the 1930s). It also evades DR's historical record of experiences with disease, including cholera: in the previous 150 years, Haiti had no instances of cholera – DR did! Underlying these evasions are racist fears and also anxieties of collapse. With the cholera epidemic, DR was facing a loss of tourist profits and a piece of the market share including its positionality as a legitimate sovereign power in the global matrix of power.

Constituting Haiti thus as the problem and evading its anxieties, DR displaced regional crises onto Haiti and the Haitian already susceptible and penetrable body. Diseases do not recognize national borders, however, and a US report warns:

The modern world is a very small place...Infectious microbes can easily travel across borders with their human and animal hosts... [And] diseases that arise in other parts of ...they may threaten our national health and security. (CISET, 1995)

DR's attempts to prevent the penetration of the Dominican subject's body may be a logical response to a disease that breaches boundaries; at the same time, DR discourses are rife with racialized violence. Such discourses of the disease as a disaster and the disaster as a disease appeared simultaneously in the US report cited above, in IMF reports, travel texts, and PAHO arguments, all imbricated in networks with a vested interest in Haiti, thus throwing into question received understandings of sovereign markets, states, bodies, emergencies and popular understandings of humanitarianism and value.

Articulating the disease as a mobile, dangerous virus in a mobile, dangerous body demands swift, decisive action from multiple networks simultaneously. Like other epidemics, cholera is entangled in moralistic narratives about specific subjects' practices and lives. Just as HIV/AIDS narratives ar

American Court ordered the Dominican government to amend its legislation and prevent the discriminatory denial of Dominican nationality to Dominicans of Haitian descent. In 2010, the Constitution was amended, changing the *jus soli* form of citizenship to *jus sanguinis*, granting citizenship solely on the basis of having a parent or parents who are also Dominican citizens. Far from removing discrimination, this form of citizenship continued the long legacy of violence against the *dangerous* Haitians. After all, the Haitians were the first slaves to fight against and demand the destruction of a property and terror order. In the past, those in positions of power carried out official discrimination on a discretionary basis. A mandate for the application of such unjust practices was not explicitly written into the legislation. Now persons of Haitian descent were directly targeted because many, although rightfully Dominican under *jus soli*, were never recognized officially as citizens. Set against this backdrop, the DR decision to close its borders is not surprising.

ticulate the Caribbean man as “batty” (Wald, 2008), so too, cholera narratives articulate the Haitian and Haiti as the sites out of which black bile seeps. Accordingly, DR installed disinfection systems for vehicles (jets of chlorinated water) and people (latrines, hand washing devices, soaps, chlorine) at the entrances to Dominican territory seeking always the support of institutions like the UN (that brought the disease to the island in the first place). And as noted above, DR installed its military at the borders to keep the infectious bodies out. Using the cholera epidemic as the device of biopolitical control of the border, DR’s armed forces and state argued they had no other option.

This militant approach derives from vulnerability and interests; it shows a desire to control the borders and the Haitian that cannot be reduced to nature or disease. On October 24, 2010, the Dominican Health chief cited the numbers of DR dead. By evoking *colera*, as noted above, he mobilized a rage emerging from the fantasies of corporeal attacks that could lead to death while terrorizing the Haitian state and Haitians within DR by further rendering them precarious. This call is consistent with the 2004 *Immigration Law 285-04*, which denies citizenship to Dominican born children of Haitian immigrants. Given the mass expulsions, violence, and anti-Haitian sentiment, the Inter-American Court ordered the Dominican government to amend its legislation and prevent the discriminatory denial of Dominican nationality to Dominicans of Haitian descent. In 2010, the Constitution was amended, changing the *jus soli* form of citizenship to *jus sanguinis*, granting citizenship solely on the basis of having a parent or parents who are also Dominican citizens. Far from removing discrimination, this form of citizenship continued the long legacy of violence against the *dangerous* Haitians. After all, the Haitians were

Figure 3



Us False Benevolence in Haiti by Ezili Danto

the first slaves to fight against and demand the destruction of a property and terror order. During the Haitian revolution in 1804, Napoleon Bonaparte stated: “The freedom of the negroes, if recognized in St. Domingue [colonial Haiti] and legalized by France, would at all times be a rallying point for freedom seekers of the New

World" (Alexis, 1949: 174 cited in Mullings et al. 2010: 285). In the past, those in positions of power carried out official discrimination on a discretionary basis. A mandate for the application of such unjust practices was not explicitly written into the legislation. Now persons of Haitian descent were directly targeted because many, although rightfully Dominican under *jus soli*, were never recognized officially as citizens. Set against this backdrop, the DR decision to close its borders is not surprising.

NEOLIBERALISM AND CHOLERA

Cholera or any other epidemic becomes an opportunity for multiple interventions in peoples' lives, corporeally and otherwise. With the outbreak in Haiti, experts and organizations that rushed to provide humanitarian military aid right after the earthquake intervened to save not just people but what they called "a sick country." Proceeding with the assumption that Haiti and its people are a site of disaster and disease, press conglomerates and international agencies portrayed cholera as an archetypical plague of the 19th century which found fertile ground in a 21st century disaster area. In one example, Haitian Ministry of Health collaborated with the Centers for Disease Control and Prevention, developing educational materials like the poster below in which a child carries a bucket of water on her head under the caption "Community Health Worker Training Materials for Cholera Prevention and Control" fetishizing the disaster as if outside social and structural relations of power. In songs like the following, Haitians were infantilized and oriented toward hygiene: "Let's protect ourselves - we'll wash our hands. When we come from the toilet what are we going to do: we'll wash our hands."

And in the image below, the Ministry of Health and UNICEF calls Haitians to leave behind ignorance and superstition and use soap to prevent the spread of cholera.

Figure 4



"Hello Clean Water ...Goodbye Cholera"

era, reminding us what Haiti's hygiene can be once it rids itself of the pollutants of disease and race (McClintock, 2013).

Figure 5



"Hello Soap, goodbye cholera."

When the first cases of cholera were reported in Haiti, organizations rushed to intervene, citing humanitarianism. For example, working with the Haitian Ministry of Public Health (MSPP), the Inter-American Development Bank gave about \$28 million (US) to reduce morbidity and mortality related to cholera and to contain other disease outbreaks likely to emerge given the living conditions of the population. While the bank boasted of its contribution to the eradication of the disease, its expectations included building a surveillance system, thereby transforming a crisis into a means of consolidating the power of the market and legitimating social inequality and violence. So, too, DR's move to contain the flow of cholera

disrupted and was disrupted by political and economic realities, as an IMF report makes clear:

[Since the earthquake] Haiti has become the most important trade partner of the Dominican Republic ... particularly in border towns where much of the trade is informal. This trade link has recently been temporarily disrupted as the authorities have closed the border to assess the health implications of the cholera outbreak in Haiti. (IMF, 2010)

Earthquake Tomas and its deadly terrors on black bodies were not arbitrary; nor were they an aberration of an otherwise global just and democratic system of law and order. Rather, this catastrophic moment and its aftermath were products of a consolidated racial and geographic regime circulating through the economies of blackness whereby blacks and the poor are relegated to vulnerable positions, collapsed into specific *socio-political ecology as nature* and species and subjected to gratuitous violence. American Studies theorists have consistently argued that gratuitous violence must be understood as constitutive of the contingent violence of global power. The “libidinal economy of anti-blackness” heralded by the mass abduction of African people and the emergence of a political economy forged by slavery and expropriation created a social and political structure whereby “a permanent state of theft, seizure, and abduction orders the affairs of the captive community and its progeny” (Sexton, 2007:202; see also Wilderson, 2010).

Although Haiti was marked as “a disaster” (Walton and Ivers, 2011:3) long before the earthquake and cholera, spaces and bodies became recodified in the matrix of natural disasters (a spatial void across black bodies) and disease within a recodified civil society that was supposed to generate the institutions of health. Haitian state officials and entrepreneurs quickly aligned themselves with different actors including the DR state to forge new professional and social alliances. They sought to reinvent the country as a site of major economies and subjects who “work hard” to reposition themselves in the emerging “global body” of multiple-governance technologies. In its March 23, 2010, “Vision and Roadmap,” Haiti reordered its practices, drawing on neoliberal principles to articulate how a post-earthquake Haiti could survive thanks to the corporeal assemblage of forces within multinational corporations, private organizations, and health sectors. Especially in the health care field, this report collapses valuation standards, organizations, and principles into one making it difficult to distinguish public and private ownership (Cooper 2011:324). This is crucial in the remaking of failed states and their “bodies,” as they cannot foster life while losing a basic claim to sovereign legitimacy. Haiti, of course, never had that legiti-

macy, having already been opened up to the World Bank and other public and private partnerships to take care of the “citizen-patient.” Consider, for example, the corporate humanitarianism of Peepoople, a Swedish bio- that disposes human waste in poor urban settings (Redfield, 2012).

Haiti’s private and political leaders use “Vision and Roadmap” to renegotiate and deploy ideas about the use of the diseased and disaster body. Admittedly, Haiti *is* the site of a natural disaster; however, it is now a site with a vision and an idea of how to assemble itself anew. In its world-making effort, the government wants to produce and export a kind of service that depends on a mixture of health care human capacity and a history where the revolutionary slave is the site of new possibility. In fact, the move to assemble public and private health provisions specified in “Vision and Roadmap” defines the (re) development of Haiti through major deployments of technologies such as providing government services, running clinics and distributing medicine and dispensing food, water, and shelter. More than that, Haiti is opened up to the preemptive forms of innovation of corporate humanitarianism complicating simultaneously the existing apparatus of aid including the rendering of the nonprofit to the margins centralizing that corporations could offer health products as a part of an ethically framed business venture.

Yet such pre-emptive ventures of corporate humanitarianism do not flatten power relations and meanings. Nor have such attempts readily translated axes of power into neoliberal market logic and thereby subsumed them. Rather, the call for Haiti to (re) make itself anew by building its health care human capacity is a strategy of governance that calls upon public and private sectors to invest resources. Underlying promises hint at life and the body as the site of both *vital matter* and *surplus value*. But which life and body and for whom? While the calls for a private-public healthcare infrastructure may not seem critical to the argument that Haiti made something out of the disaster, Haiti’s private and political leaders clearly use “Vision and Roadmap” to renegotiate and deploy ideas about the use of the diseased and disaster body. No matter how poor Haitians might be, they should enjoy access to health care and treatment. To make sure that Haitians are alive is both a moral and a political question. “Vision and Roadmap” play a significant role in revisioning the state and its inadequacies and the Haitian “damaged” body. This “revisioning,” suggests that a sovereign body and its integrity were always a *fantasy*. Molecular materiality, which many bio-technology corporations presume, has shifted the material substrate of the subject, namely the sovereign body, and has pushed for a shift in the dominant ontology based on

bodily integrity or sovereignty to one based on fungibility: bodies are divisible, separable from any larger metaphysical whole; they are permeable, no longer bounded by the physical or legal skin; finally, they are volatile and mobile, capable of appearing in unlikely places and then reappearing elsewhere. They are bodies fundamentally altered at a molecular level through the practices of technoscience. The contingent body as a ground of subjectivity has therefore been severed from the human being (Williams, 2010).

Expanding this logic, I argue that the medical establishment has disrupted the dominant idea of sovereignty and bodily integrity and has brought to the fore Fanon's argument that man, the human of liberal theory, has been problematic for world politics from its (*an*) *arche*. Health and other geo-spatial technologies have exposed this fantasy; reproduction again depends on those bodies that fungible violence turns into species for its assemblage anew. The species vital matter is rendered more contingent in its permeability - required to offer up genetic material for testing, codification, and killing.

REVOLUTIONARY MOMENTS AND BLACKNESS

The earthquake and the cholera epidemic provided an explosive, sexualized, and racialized site where enduring social inequality, divestment, and poverty were made visible to a global audience. The quick strategy of DR to close its borders to restore law and order and push the species back to where they were supposed to be allowed the DR state to take back the land from a violent criminal element. Such strategies are now paradigmatic: a generalized crisis environment has reconfigured US and other states' foreign policy since 9/11. It subsumes emergent threats, whether weather-related, biological, or military, under an international public-private security apparatus, unhinging normativity by rendering crisis and making a perpetual state of emergency profitable.

Slaughtering is today's site of profit making capacity, enabling foreign sovereign states and bodies turned species through terror to become folded into the US and other peripheral states' policy to secure their own position in a matrix of global power through a politics of wiping clean landscapes and bodies. A fantasia by social actors like the DR's President Fernandez allowed for corporate humanitarianism to capture Haitian zones and Haitians all the while experimenting on their lands and them, turning them into a subsidy for the viability and (re) production of their own lives. As Sexton says: "the absolute divestment of sovereignty at the site of the black body" (2006:251) is a displacement of the violence that the economies of blackness circuits demand.

BIBLIOGRAPHY

Aguilar E., 2013, «Online tools ‘decentralising disaster relief efforts’», *SciDev/Net*, <http://www.scidev.net/en/new-technologies/news/online-tools-decentralising-disaster-relief-efforts-.html>

Berthoud H., 2012, *Knowledge, attitudes, and practices around peri-urban and rural water access and sanitation during a cholera outbreak: A comparison of two communities in the Puerto Plata Region, Dominican Republic*, University of Washington: A Thesis for the Master of Public Health.

CISET. 1995, «Global microbial threats in the 1990s», Report of Committee on International Science, Engineering and Technology’s Working Group on Emerging and Reemerging Infectious Diseases. Washington, DC: National Science & Technology Council, <http://www.ostp.gov/CISET/html/ciset.html>.

Cooper C., 2011, “Experimental Republic: Medical accidents (productive and unproductive) in Post-Socialist China», *EASTS*, 5(3), pp. 313-327.

Dantò E., 2010, «Who is Rajiv Shah, what are Haiti concerns about Shah/USAID», Open Salon, July 10, http://open.salon.com/blog/ezili_danto/2010/07/10/who_is_rajiv_shah_what_are_haiti_concerns_about_shahusaid.

Fanon F., 1967, *Wretched of the earth*, New York, Grove.

Foucault M., 1974, «The crisis of medicine or the crisis of antimedicine?», *Foucault Studies*, 1, pp. 5-19.

Hamlin C., 2009, *Cholera: The biography*, Oxford, Oxford University Press.

IMF. 2010, «Action Plan For National Recovery and Development of Haiti», March 2010. http://www.haiticonference.org/Haiti_Action_Plan_ENG.pdf.

Kivland C., 2013, «On accidental recoveries and predictable disasters: The Haitian earthquake three years later», Fieldsights - Episcope, Cultural Anthropology Online, <http://production.culanth.org/fieldsights/53-on-accidental-recoveries-and-predictable-disasters-the-haitian-earthquake-three-years-later>.

Knox R., 2013, «“After bringing cholera to Haiti, U.N. plans to get rid of it”, Shots: Health News from NPR», <http://www.npr.org/blogs/health/2013/01/12/169075448/after-bringing-cholera-to-haiti-u-n-plans-to-get-rid-of-it>.

McClintock A., 2013, «A patriarchy of soaps», *Anti Essays*, <http://www.antiessays.com/free-essays/256026.html>.

PAHO 2011, «Epidemiological alert: Update on the Cholera Situation», December 1, http://new.paho.org/hq/dmdocuments/2010/epi_alert_1_december_2010_Cholera_Outbreak3.pdf

Redfield P., 2012, «Bioexpectations: Life technologies as humanitarian goods», *Public Culture*, 24(1), pp. 157-184.

Rose N., 2006, *The politics of life itself: Biomedicine, power, and subjectivity in the twenty-first century*, Princeton, Princeton University Press.

Sexton J., 2010 (a), «“The Curtain of the Sky”: An Introduction», *Critical Sociology*, 36, pp. 11-24.

— 2010b, «People-of-color-blindness: Notes on the afterlife of slavery», *Social Text*, 103 (2010b), pp. 31-56.

— 2007, «Racial profiling and the societies of control», in *Warfare in the American Homeland: Prisons and policing in a penal democracy*. Ed. J. James. Durham: Duke University Press.

— 2006, «Race, nation, and empire in a blackened World», *Radical History Review* 95(Spring), pp. 251-52.

Smucker G., 2007, «Environmental vulnerability in Haiti», Washington DC, USAID Report.

Tappero J.W., Tauxe R.V., 2011, «Lessons learned during public health response to cholera epidemic in Haiti and the Dominican Republic», *Emergency Infectious Disease*, November 2, <http://dx.doi.org/10.3201/eid1711.110827>.

UN Committee on Elimination of Racial Discrimination in DR. 2013, http://www.unog.ch/80256EDD006B9C2E/%28httpNewsByYear_en%29/E826747DF6291A23C1257B1D004DBED0?OpenDocument

«Vision and Roadmap for Haiti», 2010, Prepared by the Private Sector Economic Forum, March 23, http://developinnovations.com/data/images/haiti-forum-and-roadmap_100323-final-draft_w-complete-annexes_Id250310.pdf.

Wald P., 2008, *Contagious: Cultures, carriers, and the outbreak narrative*, Durham, Duke UP.

Walton D.A., Ivers L., 2011, «Responding to cholera in post-earthquake Haiti», *New England Journal of Medicine* 364(1), pp.3-5.

Wilderson F., 2010, *Red, white & black*, Durham, Duke University Press.

Williams J.P., 2010, «Hidden Cost of DNA Banking», *The Nation*, April 12, <http://www.thenation.com/article/hidden-cost-dna-banking>.

*Julia Edthofer**, *Assimina Gouma***

NO WOMAN IS ILLEGAL:
RE-INTRODUCING ANTIRACISM IN FEMINISM¹

ABSTRACT

This is an approach of the issue of anti-racism in relation to feminism taking as example the German speaking countries. We argue that the efforts of some representatives of “feminism” to legitimize structural racism in the name of women’s rights had great acceptance in the public sphere of several European countries. In some cases this situation even created alliances between the far right and feminists. On the other hand, anti-immigrant policies in the name of women’s liberation generated resistance in both social movements and theoretical approaches in the field of anti-racist feminism. Especially self-organizations of migrant women have played a leading role in the political movement against anti-immigrant measures as well in the theoretical approach to anti-racist feminism.

Keywords: *Anti-racist feminism, migration, self-organization of migrant women, “white” feminism, women’s rights*

The issue of antiracist feminism has been embraced by several migrant organizations and activists. The main question examined in this article is how antiracist feminism might be fruitfully conceptualized. Our paper discusses the concept of antiracist feminism using two interlinked approaches: the first is related to the struggles of migrant women for social and political rights; the second focuses on white mainstream feminism and the adoption of antiracist criticism. In our text, we reflect on two political per-

* Sociologist, Research Group “Critical Migration research” [KriMi].

** University of Vienna and Research group “Critical Migration research” [KriMi].

1. All citations from German texts have been translated into English by Julia Edthofer and Assimina Gouma.

spectives: on the one hand, a migrant feminist standpoint and, on the other, a mainstream feminist one seeking to de-centre itself.

In recent publications, the self-location of writers themselves along the axes of power is an issue of controversial discussions. Ruth de Souza, for example, refers to Stuart Hall (1996) in order to emphasize that “all writers speak from a particular place and so it is important that they locate their own experiences and culture in their writing” (de Souza, 2004: 464). Migrant feminists criticize though that the location of the self as writer, speaker or scientist can only make sense with the parallel struggle for structural and political changes. Otherwise, the endless reflection of one’s own “white” privileges in the field of critical whiteness could function merely as a “religious apology” without consequences (Arslanoğlou, 2010). Our decision for putting forward a twofold approach in this essay is therefore not accidental; it corresponds to our experiences and (dis)placements as migrant and non-migrant women, researchers and activists, who met in Austria and are both strongly influenced by (anti-)feminism and (anti-)racist encounters and struggles partly in the Greek- and partly in the Austrian societies. Our different social histories and cultures within which we move are not essentialized but are seen and lived as experiences that offer us the perspectives for conceptualizing our political thought and practice. Therefore, as our writing is situated between different positions, we become in turn outsiders and insider’s vis-à-vis various contexts (de Souza, 2004: 463f.).

1. NO WOMAN IS ILLEGAL

The campaign “Kein Munch its illegal” (“No one is illegal”) was first introduced in 1997 during the “Documental X” in Kassel, Germany.² Since then this message has been one of the most widespread political statements in the struggles against structural racism and anti-immigration laws in german-speaking countries. Several social movements have supported the campaign which positions the issue of human rights – which is broadly regarded as an achievement of the global north – against racist migration regimes of western societies.

By rephrasing the meaning of the campaign into “No woman is illegal”, we suggest to conceptualize a feminist perspective. What is the meaning

2. It has been the main message of the coordination meeting of 30 anti-racist groups consisting of migrants, church organizations, trade unions, civil society representatives etc.

of this rephrasing for the feminist praxis? What does such a viewpoint require from feminism? The struggle for women's rights has been central in the history and concept of feminism. However, in the capitalist societies of the global north, migration is challenging the content and strategies of liberal feminism focusing on women's rights. Migrant women introduced therefore the position "Migrant women's rights are women's rights" (Leo – Berating, 2010) in order to refer to an antiracist feminism. The formulation "migrant rights are women's rights" demands a feminism that is mainly against anti-immigration laws and not solely restricted in the struggle against patriarchal structures in the societies.

At the same time, we have to pay attention to the fact that feminist struggles framed by the politics of women's rights have little impact on the situation of undocumented migrant women with much less legal rights. Furthermore, we have to take into consideration that apart from undocumented women, such concerns apply also to western women living precarious lives: The mainstream discourse on women's rights reflects mostly the needs and claims of hegemonic feminist groups that have privileged access to media and the public sphere. In other words, several feminist projects – like campaigns against the "glass ceiling" for more women in management positions – refer primarily to the representatives of the privileged classes or articulate positions of the majority society. The efforts towards women's rights must be linked to subaltern feminist praxis and its strategies in order to combat racism without overlooking geopolitical power relations. Migrant and not-migrant women need alliances towards a socio-critical feminist position that takes into account the global relations of exploitation. Such a feminist viewpoint does not neglect but rather attempts to capture the intersections of racism, sexism and class differences.

Developing a critical position is all the more urgent, since political actors – from feminist thought otherwise "unsullied" – exploit the issue of women's rights against migrants. Bringing migration and feminism together is a project that questions the situated (feminist) knowledge of the majority society from several perspectives. "Migrant women's rights are women's rights" is therefore not a truth, but a demand and a challenge for feminist thought and praxis. It reclaims the critique of Black Feminism and Subaltern Studies against the idea of a "sisterhood without antagonisms" or a homogeneous "woman" category in contemporary social relations. Migrant women's rights and struggles challenge hegemonic Eurocentric positions. The focus of challenge thereby encompasses both, questions of solidarity and struggle as well as questions of being the political subject.

2. “MIGRANT WOMEN” AS A POLITICAL PROJECT

What does it mean to be a “migrant woman”? “Being migrant” can have an empirical or even a technical meaning in order to feed statistical data – many people are marked as migrants or people with “migrant background” in official statistics, although they would never refer to themselves as such. However, the experiences, structural conditions and biographies of migrants cannot be summarized in one single position or nomination. Similar to the objection that “woman” can be used as a universal category it is also not possible for someone to be *just* a “migrant woman”. As it is echoed in the critique of an undifferentiated categorization as “woman”, the category of “migrant woman” cannot represent the various concerns and requests conventionally associated with it. In order to illuminate some of the internal differences playing out in the category itself, let us consider the following: In Austrian society, being a “migrant woman” can mean to be deported after contacting the police (see detailed report in No Racism 2011) for being raped and exploited for several years.³ To be a migrant woman thus means to be forced to develop strategies in order to overcome restrictive laws and militarized borders. It also means to strengthen collective political action in order to struggle against racism without having a union – just as it happened during the Transnational Migrant Strikes at the first of March 2011 and 2012 (Initiative Transnationaler Migrant_innenstreik, 2011).⁴

3. A 27-year-old woman from Nigeria who was forced into involuntary sex work by human being traffickers has been deported from Austria in January 2011. She had dared, after years of exploitation and torture, in spite of all threats to turn for help to the police. The authorities reacted promptly – and pushed the woman off to Nigeria. A juridical claim for humanitarian residence rights by the responsible Municipal Department 35 is in the running. But the result will no longer be experienced by the woman; she might be already dead until then. The immigration police did not wait for the decision; the woman was forced to fly back to Nigeria in the night of the 20th January and faces an uncertain future fearing the worst case because of the statements made before the Austrian authorities. It is interesting in this context that the authorities officially pretend to take action against forced labor and assisting victims of human trafficking. This example shows once again that the political discourse about human and women trafficking is just a way for the further deprivation of rights of migrants.” (no racism 2011).

4. On 1st of March 2011 migrants in Austria and anti-racist supporters joined the protest against racism, exploitation and restrictive anti-immigration laws. The “Transnational Migrant_innenstreik” on 1st of March goes back to the protests in 2006 in the United States. A catalyst for the strike was “The Border Protection, Anti-terrorism, and Illegal Immigration Control Act of 2005”, also known as HR 4437. This law denounced 12 million undocumented migrants as well as their supporters as criminal people. In the following years a transnational action day

“Being a migrant woman” means always both opposing strategies of resistance and affirmation. Some women reject the term “migrant” in order to dissociate themselves from the stigma of being “dangerous classes”. Some might negate this position in order to protect themselves from discrimination and racism. Other women prefer or even insist to embody this identity in everyday life. Some women reject the designation of being a “migrant woman” as an authoritative construction and attribution imposed on them by the hegemonic groups and discourses: Although they have settled since many years in countries other than the countries of origin, they do not possess the same rights because they are still treated as “foreigners” and “strangers”. The relevant question here is: For how long is a woman a “migrant woman”? And who is entitled to define, and according to what criteria, the status of “being a migrant”?

Regarding the different practices towards the invocation as “migrant”, it remains in question if this category can still produce meaning or make sense. After disputes with activists of the left-wing women’s movement in Germany, participants of the 5th Congress of Black Women 1991, decided to develop their self-representation as “migrant women”. This was also a reaction to the ongoing legal restrictions against migrants and the german attitude that racism for a long time has been exclusively discussed in relation to anti-Semitism, whereas politics and actions against migrants have been denominated as just “discrimination” or – even worse – as “xenophobia”. Soon the project of “being migrant” became a core issue of further struggles: “During the last conference of Immigrant Women, Women in Exile, Jewish Women and Black Women in Bonn in March 1994 raised once again the question of a common political identity. Such a common identity should name our differences, but also identify our commons. During the discussion we soon realized that we could not find a definition that encompasses all our experiences and locations” (FeMigra, 1994). In their manifesto, “We, the rope dancers”, the Feminist Migrant Women Organisation (FeMigra) describes “being a migrant woman” as a process of shared, non-essentialist *political* identity and as an oppositional location against exclusion in European migration regimes.⁵ FeMigra was fighting against

(France, Greece, Italy, and Spain) took shape calling people with the same concerns the protests against exploitation and criminalization. The highlight of the first Transnational Migrant Strike in Austria in 2011 was the rally at Viktor-Adler-market in the 10th District of Vienna.

5. “The definition of our own political identity as migrant women has to be understood as a counterclaim, as the name of an oppositional place. We are aware of the tightrope on which we move, when we construct a strategically conceived identity, which may be for some women

racism and rejected the idea of global sisterhood or a universal category of being a “woman” but at the same time demanded the right to represent themselves as migrant women. Political self-organization became their focus in struggling against injustice and for social and political rights. Migrant feminists rejected the culturalization of social inequalities and spoke out against assimilation imperatives articulated by the hegemonic groups.

3. HERITAGES OF THE CRITICAL

Solidarity and resistance are core issues of the “Rope Dancers” political project. Their manifesto delivers political positions and arguments for the mobilization against state policy towards migrant women. At the same time, the activists insist on the need to produce feminist political knowledge that takes into consideration the antagonisms between women with different social positions. By doing so, the “Rope Dancers” speak for feminism without focusing solely on the struggle against patriarchy. They redefine feminist politics as the attempt to discern the complex production of power relations in the society (FeMigra, 1994). The political identity of migrant women is understood as an oppositional place where resistance emerges against neo-liberal conditions and the “normalization” of national and racist practices.

FeMigra’s political project resonates with the criticism and the political activism of Black feminists and feminists of colour in the US. Since the emergence of the feminist movement they formulate feminist criticism, which decentres and transcends white mainstream positions in pointing to the intersections of white supremacy or racism and patriarchy. Up to the 1970s, preclusions produced by white, bourgeois feminism, which are due to its racist underpinnings and its entanglement with racist structures, imperialism, neo-colonialism and global socio-economic inequalities were not accounted for in Western mainstream feminism. Women of Colour and Black feminists, who were affected by those power inequalities, were not included in feminist knowledge production, nor were they part of the formulation of “universal” feminist political demands and strategies. As a

exclusive and for some women in turn limiting. However, we regard this position important, in order to bring into the centre the immigration history and policy of this country. We want to question the dominant culturalization of social inequalities, which refers us to the position of the other and strangers. In attempting, however, to shape a migrant women policy, which is not located in national or cultural spaces, but in the possibilities of resistance within the social contradictions, we want to break the logic of separatism between the own people and the strangers (and vice versa) and to escape in this way from the signified position of the object.” (FeMigra, 1994).

consequence, and enhanced from the 1970s onwards, these activists and theorists started to intervene critically in activist and academic debates. Also in german-speaking contexts these interventions led to a self-reflection (or resistance to the criticism) within white feminism (Gutiérrez-Rodríguez, 1999). A starting point for this self-reflection has been the claim for a consequent standpoint-political perspective on movement politics, which renders visible racist structures, power inequalities and privileges and thus allows for subjecting them to political criticism and action.

From a “bio-austrian”⁶ feminist perspective, from which one of us is writing, anti-racist criticism of black feminists, feminists of colour and migrant feminists demanded and thus opened up the possibility for self-reflection. Bearing in mind the starting point of feminist political practice and theory, namely the criticism of power inequalities and interwoven violent relations, this process had to happen in order to stick to feminist political goals. Feminism as a political project is directed against such power relations and it strongly builds on the collectivization and politicization of individual experiences as tool for producing counter-hegemonic knowledge and for its translation into political action. Put in another way, the epistemological underpinnings of feminist knowledge production could be described as theory rooted in political practice. Political criticism formulated from migrant feminist⁷ standpoints is based on such a collectivization of experiences which, however, are not made by white feminists belonging to the so called “majority society”, simply because they are not affected by structural and post-colonial everyday-racism (Gümen, 1996; Oguntoye, 1986).

Consequently, an antiracist self-reflection requires the denomination and analysis of one’s own privileges, which of course can be an uncomfortable process with contentious potential. It is contentious, on the one hand, because it relates to questions of social materiality, namely to questions related to access to resources. As experience reports from migrant grassroots-organizations stress, feminist allies pertaining to the ‘majority soci-

6. “Bio-Austrian” is a term adopted from “Kanak Attak”, a German anti-racist migrant political self-organization, which uses the term “bio-german” to denote German citizens belonging to the so called “mainstream society” – in other words: German citizens without a so called “migration background”.

7. We adopt the self-denomination “migrant feminists” from FeMigra, who use it in a two-fold way: First, it is applied as strategic identity for persons who do not belong to the majority society; second it is used as technical term for persons who do not hold the German Austrian citizenship. The activists are aware of the homogenizing effects of such identity-political self-denominations, but they opt for it in order to strengthen their political capability to act.

ety' can easily – and fast – turn into competitors and critics when it comes to the question of the distribution of infrastructure and funding. FeMigra, for example, points out that although "bio-german" feminists held structurally shaped advantages regarding access to resources, they soon turned into critics of "migrant particularism and separatism" in defending them against uncomfortable migrant neighbours (FeMigra, 1993: 10f.). On the other hand, such a process of self-reflection has contentious potential, because it questions and "decentres" the white feminist understanding of solidarity. Such processes of decentring are at stake, for instance, when the offered form of solidarity of hegemonic feminists is neither wanted nor needed. FeMigra explain their lack of interest in "friendly exchanging mutual stereotypes" with mainstream feminists by the fact that their main political interest has always been the fight for political and social rights for migrants. They felt quite isolated with their claims within mainstream white German Austrian feminist movement politics. Their struggle for equal rights was not supported; rather it was ignored or downplayed (*ibid.*). Such differences and ruptures, which are rooted in unequal positions along axes of difference, are to be politicized and rendered politically productive. What is at stake from a bio-Austrian perspective is thus the development of a "decentred solidarity".

Decentred solidarity points to political self-reflection on two different levels. On the one hand, this solidarity requires "making room". Making room, in this context, means, on the one hand, that white feminists should stop being suspicious of "migrant separatism", or even refuse it as being particularistic and exclude it thus from "their" hard-owned infrastructure. Also, it implies accepting that migrant separatists do not wait for mainstream feminist support and gratuity for political self-organization and organize apart – not least to avoid the necessity of providing constant and exhausting "anti-racist counselling" for their white allies, as Arslanoğlu puts it ironically (Arslanoğlu, 2011: 3). On the other hand, making room is understood as the willingness and ability to react to the criticism formulated by black and migrant feminists as well as feminists of colour: it requires practices to actively support their claims for equal social and political rights such as the right to stay, the right to move, to vote, to work or not to work, etc. Such a decentred solidarity is a political strategy that uncovers, analyses and potentially transcends preclusions and paternalisms within white mainstream feminism.

Consequently, political criticism has to focus on social and political rights in the various migration regimes and thus poses the question: Are

migrants' rights women's rights? A state-centred (and thus ethnic-nationalistic) feminism (Eichhorn, 1992: 103f.), providing programs for the advancement of women and anti-discrimination legislation for a "national community", ignores migrants or non-citizens. Such women's rights are grounded in a societal system, which includes migrants as workforce, but deprives them of equal rights. The criticism of a white mainstream feminism that blinds out its geopolitical and social positionality, is thus still to be strengthened.

4. "BORDERS ARE TOO CLOSE FOR US": STRUGGLES AND SELF-ORGANIZATION OF MIGRANT WOMEN

Collective strategies and tactics of resistance are key elements of the struggles of migrants. In several cases such struggles have been constitutive for the self-organization of migrant women. On the one hand feminist migrants' organizations such as Lefö, maiz, Orient Express, Peregrina and many more in Austria, aim also at the practical support of migrants. On the other hand, self-organization is a political self-empowerment based on concrete – often precarious – life realities as well as on feminist, anti-heteronormative, anti-racist and post-colonial political standpoints. Migrant self-organizations thus continue the discussion on possible anti-racist feminist practices. In many cases their criticism against structural racism can be described as in-depth analyses of the "Politics of Location" (Yuval-Davis, 2006), as they defend a differentiated, self-determined public within the majority society in order to subvert hegemonic projects of belonging. Their aim is to deconstruct political conditions of inequality and to indicate collective (guerrilla) strategies: "Austria we love you! We will never leave you!" (maiz slogan). Such a collective self-understanding is developed within political projects, in which solidarity is neither exclusively bound to gender relations nor to ethnicisation/ethnicity. The first Transnational Migrants' Strike on the 1st of March 2011 thus sought to deconstruct the splitting in "We" and "You".⁸ But still, demarcation is – and

8. "We have come as workers, as students and professors, as refugees, relatives, physicians and sex workers, as undocumented migrants, as au pairs, professionals and care workers. We have been living here for years and sometimes for generations. We are here, in kindergartens, in schools, hospitals, and nursing homes, on construction and production sites, at universities, in private homes, in brothels, super markets and offices. We have all genders and sexual orientations, we believe in different religions and ideologies, we belong to different age groups and social strata. We have diverse backgrounds, sometimes we stick to our ethnic origin, sometimes

lasts – an important anti-racist political means. When the Black feminist political activist Araba Evelyn Johnston-Arthur rejected her nomination for the Austrian MiA-Award,⁹ a huge number of feminist migrant organizations publicly supported the political message of her open letter, which can be synthesised in the following statement: “On the one hand ‘successful migrant women’ are called before the curtain in a way that is well-covered by the media, on the other hand racist structures on the political and the societal level, such as the ‘new’ aliens legislation for instance, are not touched – but it is exactly such structures, which systematically put migrants in a worse position.”(Johnston-Arthur, 2009)

Another topic currently at stake in feminist antiracism regards the interweaving of gender-based violence and the hegemonic discourse on “foreigners”. In particular the anti-Muslim discourse links the issue of violence with anti-migrant politics and demands for deportation and strict laws against the “violent foreign man”. Thilo Sarazzin (2010) is one of the prominent proponents of such demands in Germany. For his argumentation he refers to the “authentic voices” of women like Serap Çileli (2008) and Necla Kelek (2005) which are also well-known in german-speaking publics. The two women have common biographies brought up in Germany in Muslim families with migrant experiences and demand in their texts to use anti-migrant laws in order to combat violence against women.¹⁰

Like Yasemin Shooman (2012) also the political economist Esra Erdem (2009) criticises the positions of Necla Kelek and emphasizes that proponents of the anti-violence movement would rather outsource gender-based violence to “brown men” than work on an adequate victim protection legislation and infrastructure. As a consequence, the judiciary would become part of the german migration regime directed towards migrant men who get con-

we renounce these forms of belonging. We are living here and there. We are not longing for an old or for a new homeland. Frontiers are too narrow for us. We do not fit into them, they don't fit our lives. «Transnational Migrant Strike on the 1st of March 2011, Online source: www.1maerz-streik.net (accessed in July 2011).

9. The Austrian Mia-Award has been introduced in 2008 according to an idea of the conservative politician Christina Marek. Women of “migrant background” are asked before the curtain and “honored for their achievements in and for Austria” (Mia-Award, 2012). The nominations are organised in categories such as sport, science, arts, civil rights, etc. The Mia-Award-Gala takes place every year at the 8th of March during Womens’ Word Day.

10. Yasemin Shooman (2012) criticizes that Kelek and Çileli make the mistake to refer to their own violence experiences as a cultural phenomenon attached to migration and Islam. She describes their function in the german public as the one of “key witnesses of the prosecution” whose comments are instrumentalized by far-right politics.

structed as potential perpetrators. (ibid.: 189) Furthermore, Erdem stresses that such politics not only affects potentially violent migrant men but above all female migrants in precarious living conditions. In this context, it is also to be emphasized that a restrictive alien law, as it is inherently structurally racist, never improves the situation of migrant women. Like Johnston-Arthur in Austria, Erdem also points to the violent consequences induced by the racist german alien law that creates new dependencies for migrant women and thus facilitates their exploitation and oppression. In this context, she also points to deficits within white mainstream feminist politics: "It is about time that the german feminist movement starts to deal with the fact that it did not develop a progressive feminist vision for the german migration society. If this challenge can be met strongly depends on the question if the interconnectedness of migrants' and feminist struggles" (ibid: 200).

5. CHALLENGING THE RE-DISCOVERY OF ENLIGHTENED EUROPEAN "PHILOGYNY"

The re-discovery¹¹ of gender equality as major political project of the enlightened Europe, which encompasses the whole political spectrum including even the extreme right, points to the aforementioned "blank spaces" within feminist knowledge production and politics. Mainstream media promote male and female protagonists fighting for women's rights, in electoral campaigns "free women" are to be protected from the "constraint to veil" and the Austrian home secretary frames gender-based violence within migrant communities as a "cultural offence" caused by "traditional violence". At the same time, the cultural and symbolic "victimization" of female migrants in public and media discourse advances. The picture of "needy" and "uninformed" migrant women is common sense within hegemonic discourse and justifies sanctions as well as constraints regarding educational – and above all – linguistic policies. Migrants are framed as people without knowledge, education and proper (german) language skills and "state pedagogy" is justified and even presented as the only solution – also in liberal feminist politics. The intersections of sexism and racism draw on old stereotypes with a new livery and migrant women are constructed as new "savages" who have to be civilized and enlightened.

11. The defense of women's rights has been one of the pleaded "political projects" during colonialism and the exploitation of the colonies was morally justified by this ethically important project.

Neither historically nor in the current debates such inherently racist constructions and the interlinked power of definition do refer to an exclusively right-wing project – rather they are deeply embedded in the mainstream of society. Journalistic comments in the Austrian liberal quality press, such as *Die Presse* or *Der Standard*, relate to feminist politics when justifying structural racism: “The rhetoric of enlightenment renders a sort of anti-Muslim racism presentable, which so far has been propagated only by the extreme Right. In this context, (pseudo-)feminist argumentations always play a central role.” (Neuhold and Mendel, 2011: 10)

Such political configurations are also directed against the white feminist movement. In imagining a majority society, in which gender equality has been achieved (above all in comparison to the gender relations amongst the non-enlightened “Others”) feminist claims get devaluated and minimized. Rather than focusing on social change towards gender equality, neoliberal politics of individualising the (highly culturalised) social is taking over. Summing up the aforementioned, a radical criticism of racist and sexist intersections is thus at stake. Such a criticism focuses on the social and political realm and thereby seeks to combine a critique of symbolic violence with an analysis of material or structural inequalities.

As Maria do Mar Castro Varela and Nikita Dhawan (2003) point out, an exclusive focus on cultural criticism could turn into merely academic self-reflection. The authors illustrate this in pointing to the omissions of postcolonial theory, which tends to leave out material questions as well as materially grounded social positionalities of the postcolonial theorists themselves. The authors thus call for an enhanced socio-economic analysis of the “hegemonic reality” in order to complement the discourse-analytical criticism of unequal power relations on a symbolic level (Castro Varela and Dhawan, 2003: 275). Arslanoğlu also points to ambivalent effects of antiracist self-reflection in academia, which she criticises to be an exclusively academic, identity political and partly cultural-relativist political project. In her view, the hegemonic positionality (as being white, middle-class, heterosexual, etc.) would get “publicly confessed” without drawing the logical political consequences in fighting against - the very material - racist and classist structures that render academia still a “white” room, mainly set aside for members of the majority society. In Arslanoğlu’s words, such academic criticism could be denominated as fake antiracism, which patronises and excludes migrants’ positions and voices once more (Arslanoğlu, 2011: 4).

Following the political positions of feminist migrant self-organizations such as FeMigra, maiz and Lefö, which have developed their theoretical

standpoints and their criticism within and as outcome of their political practices, we would like to make a plea for a consequent de-culturalization and re-politicization of social and political issues. Such a political approach analyzes the functionality and mechanisms of the respective national and supranational migration regimes; it strengthens resistance to it and advances the struggle for social and political rights.

This discussion leads back to the importance of migrant feminist criticism regarding white mainstream feminism. Since the feminist political project is directed against *any* form of unequal power relations, such criticism needs to integrate the antiracist standpoint in its political agenda and to sharpen the political standpoint. If it rejects such a decentring and a consequent “course correction” (Knapp, 1998), it would abandon its most essential political claim. In summary, from a “hegemonic-theoretical perspective”, movement politics and academia are fields where counter-hegemonic knowledge is produced and strategies of resistance against hegemonic power structures are developed. What is at stake at the “hegemonic-political level” is thus the dissemination and “hegemonization” of such counter-discourses and counter-practices as formulated by black and migrant feminists and feminists of colour in building up alliances and in developing further a decentred feminist political project.

BIBLIOGRAPHY

Arslanoğlu A., 2010, «Stolz und Vorurteil. Markierungspolitiken in den Gender Studies und anderswo», *Outside the Box. Zeitschrift für feministische Gesellschaftskritik*, no 2, pp. 2-4.

Castro Varela M., Dhawan N., 2003, «Postkolonialer Feminismus und die Kunst der Selbstkritik», in Steyerl H. and Gutiérrez Rodríguez E. (eds.), *Spricht die Subalterne Deutsch? Migration und postkoloniale Kritik*, Münster, Unrast, pp. 270-291.

Çileli S., 2008, *Eure Ehre – unser Leid. Ich kämpfe gegen Zwangsheirat und Ehrenmord*, Munich, Blavalent.

de Souza R., 2004, «Motherhood, Migration and Methodology: Giving Voice to the “Other”», *The Qualitative Report*, 9 (3), pp. 463-482.

Eichhorn C., 1992, «“Frauen sind die [N-Wort] aller Völker”. Überlegungen zu Feminismus, Sexismus und Rassismus», in diskus-Redaktion (ed.), *Die freundliche Zivilgesellschaft. Rassismus und Nationalismus in Deutschland*, Berlin, Edition ID-Archiv, pp. 94-104

Erdem E., 2009, «In der Falle einer Politik des Ressentiments. Feminismus und die Integrations debatte?», in Hess S., Binder J. and Moser J. (eds), *No integration?! Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Integrations debatte in Europa*, Bielefeld, Transcript., pp. 187-207.

FeMigra, 1994, «Wir, die Seiltänzerinnen», in Eichhorn C. and Grimm S. (eds), *Gender Killer*. Amsterdam/Berlin, pp. 49-63. Online: http://www.nadir.org/nadir/archiv/Feminismus/GenderKiller/gender_5.html (25.07.2011).

Gutiérrez Rodríguez E., 1999, «Fallstricke des Feminismus. Das Denken “kritischer Differenzen” ohne geopolitische Kontextualisierung. Einige Überlegungen zur Rezeption antirassistischer und postkolonialer Kritik», *Polylog – Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, online: <http://them.polylog.org/2/age-de.htm> (15.12. 2011).

Gümén S., 1998, «Das Soziale des Geschlechts», *Das Argument: Grenzen* 40.224, pp. 187-202.

Hall S., 1996, «New Ethnicities», in Morley D. and Chen H.-H. (eds), *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, London, Routledge, pp. 441-449.

Initiative Transnationaler Migrant_innenstreik, 2011, «1. März 2011», online: <http://www.1maerz-streik.net/1-maerz-2011/> (01.03.2011).

Johnston-Arthur A.-E., 2009, *Offener Brief an die InitiatorInnen des miA Awards, 2009*, online: <http://volksgruppen.orf.at/diversitaet/aktuell/stories/81349/> (25.07. 2011).

Kelek N., 2005, *Die fremde Braut. Ein Bericht aus dem Inneren des türkischen Lebens in Deutschland*, München, Goldman.

Knapp G.-A., 1998, *Kurskorrekturen. Feminismus zwischen Kritischer Theorie und Postmoderne*, Frankfurt am Main, Campus.

Lefö – Beratung, Bildung und Begleitung für Migrantinnen, 2010, *Migrantinnenrechte sind Frauenrechte. Jahresbericht 2010*, online: <http://www.lefoe.at/index.php/jahresberichte.html> (14.10.2011).

Mia-Award, 2012, «Über die MiA», online: <http://www.mia-award.at> (12.10.2012)

Neuhold P., Mendel I., 2011, «Emanzipation statt Integration. Was tun, wenn die Innenministerin “Feminismus” entdeckt?», *An.schläge*, no 7, pp. 10-13.

nextGENDERation, 2004, *Not in our names!* online: <http://www.nextgeneration.net/projects/not-in-our-names/english.html> (30.03.2011).

no racism (2011), «Abschiebung per Sammelcharter - Informationen aus Wien», online: <http://no-racism.net/article/3642/> (20.01.2011).

Oguntoye K., Ayim M., Schultz D., 1986, *Farbe bekennen. Afrodeutsche Frauen auf den Spuren ihrer Geschichte*, Berlin, Orlando.

Sarrazin T., 2010, *Deutschland schafft sich ab. Wie wir unser Land aufs Spiel setzen*, Munich, Deutsche Verlags-Anstalt.

Shooman Y., 2012, «(Anti-)Sexismus und Instrumentalisierung feministischer Diskurse im antimuslimischen Rassismus», online: <http://www.polsoz.fu-berlin.de/polwiss/forschung/systeme/empsoz/mitarbeiter/stoess/lehre/Shooman.pdf> (12.08.2012)

Yuval-Davis N., 2006, «Belonging and the politics of belonging», *Patterns of Prejudice*, 40 (3), pp. 196-213.

*Aliki Angelidou**

COPING WITH PRECARITY: NEOLIBERAL GLOBAL
POLITICS AND FEMALE MIGRATION
FROM BULGARIA TO GREECE (TAKING THE LEAD
FROM THE CASE OF KONSTANTINA KUNEVA)

ABSTRACT

Based on ethnographic study among Bulgarian women migrants in Athens and more particularly on the case of the attack against a Bulgarian cleaner and union representative Konstantina Kuneva, this article argues that female migration has to be understood as the consequence of the demise of the welfare state in former Eastern Europe and as resulting from the subsequent application of neoliberal politics. Most women migrate not only for making money but also to maintain their power and status as independent social actors and to negotiate unfavorable social positions and roles. However, the neoliberal restructuring of capitalist relations in the host country generates conditions of precarity for the migrants, especially for those working in the cleaning industry.

Keywords: *female migration, precarity, postsocialism, Kuneva*

1. INTRODUCTION

The end of the Cold War signalled the opening-up of new fields of research for anthropologists, among which the study of the integration of Eastern Europe and the ex-USSR to the global migratory system gradually occupied a considerable position. Additionally, a large amount of literature on gender in Eastern Europe has flourished during the last decade¹. Nevertheless, it is only recently that researchers have started to be increasingly

* Lecturer, Department of Social Anthropology, Panteion University.

1. See on this question Gal & Kligman 2000 and Gal 2006.

interested in the gendered dimensions of the migration movements.² In this article, by giving voice to the Bulgarian women migrants in Greece, I will attempt to bring forward the multidirectional aspects of female migration in the context of global economy. Taking as a starting point the well-known story in Greece of Konstantina Kuneva, a Bulgarian cleaner and union representative who was attacked for her union activities with vitriolic acid that caused her severe health damages, this paper investigates migration strategies, representations of labor and gender relationships produced throughout the migration processes from Bulgaria to Greece. It is based on an ethnographic study among Bulgarian women migrants in Athens.³

I argue that female migration can be approached as a response to the collapse of the welfare state in former socialist Europe and the implementation of neoliberal policies that have various social repercussions on women. In particular, the restructuring of the “private” and “public” sphere, the renegotiations of the gendered roles inside and outside the family, and specific family relations motivate the decision to move. Women migrate not only for financial reasons. They also migrate in order to maintain their power and status as independent social subjects and to renegotiate unfavourable social positions and roles. However, in the host country, migrants encounter similar global neoliberal politics that prompted them to leave their country of origin. These processes produce increasingly pre-

2. See, for example, the analyses of Brettell 2003 and Kelly, 2005. More specifically for Greece see Laliotou 2004 and 2006, Papataxiarchis et al. 2008, Sirigou-Rigou (no date indicated); Topali, 2006 and 2008; Tsimouris, 2008. Furthermore, for an overview of the studies on gender in contemporary Greece see the special issue of the review *Syghrona Themata*, 2006, edited by Laliotou and Benveniste.

3. This article is based on data collected during my participation in the research programme PYTHAGORAS II-University Research Groups Support, “Multiculturalism and migration in Greece: Ethnic groups, identities, representations and practices in the era of globalization”, conducted by the Department of Social Anthropology, Panteion University and co-financed by the European Union and the Greek Ministry of Education. The data presented here derive from participant observation fieldwork, interviews and open discussions in Bulgarian with female migrants in the urban area of Athens and the semi-urban area of Marathonas during 2005-2006 and from analysis of the Bulgarian press, including migrant journals. Subsequently, further research was conducted in 2007-2010. Interestingly, although this research was conducted in two places with different social features, the urban area of Athens and the “mixed” or semi-urban area of Marathonas, and although I spoke to women from both urban and rural areas in Bulgaria, I did not observe any important differences regarding their representations and views related to this urban/rural area divide. It is also worth noting that this divide has proved inadequate in the case of this research since many of my co-discussants often move from one area to the other while changing places of work and/or residency.

carious labor conditions and make invisible the most vulnerable parts of the working force, such as the female cleaners. Therefore, this analysis attempts to point the tensions experienced by migrants in their constant quest for meaningful agency in situations in which the global restructuring of capitalism fosters harsh labor relations and inequality.

2. SOCIAL TRANSFORMATIONS IN POST-SOCIALIST EASTERN EUROPE AND FEMALE MIGRATION

In recent years, many anthropological studies have focused on the various social effects and unfavourable work and living conditions for women after the fall of socialism. More specifically, numerous ethnographic studies underline a disproportionate amount of formal unemployment among women (Pine, 2000), their ongoing over-representation in underpaid jobs and in survival-related labour (Thelen, 2006), as well as their exclusion from entrepreneurial activities (De Sotto and Panzig, 1995; Pine, 1993 and 1998). Ethnographies point out that women have taken over social services previously provided by the socialist state (Verdery, 1996; Goven, 1993a) and show the rise of nationalistic rhetoric and new conservative discourses on motherhood, often related with losses of reproductive rights (Goven, 1993b; Gal and Kligman, 2000). However, few connections have been made between these devastating effects of the “transition” and women’s mass migration from former socialist countries during the last two decades.⁴ Here I suggest looking at women’s migration in correlation with the transformations of women’s social positions and self-identifications in the post-socialist societies.

2.1. Konstantina Kuneva: an “ordinary” migration story of a Bulgarian woman in Greece

The story of Konstantina Kuneva is to a certain extent typical of female migration from Bulgaria to Greece. Kuneva, a highly educated woman with a degree in history, archeology and ethnography from the University of Veliko Tarnovo, Central Bulgaria, receives her degree at the moment the country faces a severe economic crisis after the fall of socialism and meets severe difficulties in finding a job according to her profession. She is forced to work like a petty trader bringing stocks from Rumania that she

4. Such connections are found in the works of Pine, 1998 and Thelen, 2003.

sells in the market of Veliko Tarnovo. As Kuneva's mother was already working as a domestic helper in a family in Athens, Kuneva arrives in Greece in 2001 to operate her four years-old son who faces some health problems and decides to remain in the country in order to have a follow up of her son's health; she is in her mid-thirties and a single mother. Since her arrival she is forced again to get less qualified jobs, and works in a warehouse of a super-market and then as a cleaner for a private company that is subcontracting workers to various public institutions, among which is the metro company (ISAP).

What is more exceptional in Kuneva's case is that, unlike the majority of Bulgarian women migrants, she was not employed in the private sector of household care, but in a big cleaning company. Additionally, she became an active trade unionist⁵ and starts to receive life threats because of her union activities. She became well known in Greece when she was severely attacked by an unidentified man who threw vitriolic acid on her face and into her throat in December 2008. For many analysts, this event, as Athanasiou states is "an event of *crisis* and of *critique*", which "bespeaks the intersecting powers of racialization and feminization that have historically structured the condition of "becoming precarious" (Athanasiou, 2011), a subject to which I shall return in the following sections.

In general, Bulgarian mass migration to Greece began in the late 1990's,⁶ especially after 1997 when the country went through a deep political and economic crisis which pushed many people to leave their home. As it is common to contemporary mobilities from ex-socialist countries to Greece, Albanian migration excluded, Bulgarian migration is mainly individual and female⁷. In her concise research on migrants from Bulgaria to Greece, Markova (2001) describes the characteristics of this female migration: the majority of women are between 30-50 years-old, some up to 60; they are employed as domestic helpers, mainly taking care of elderly people and little children. They are also employed in agricultural activities.

5. She became member of the Panhellenic Union of Cleaners and Domestic Personnel (PEKOP) and the first migrant elected secretary of the Union.

6. For a concise review of anthropological studies of migration in Greece see Angelopoulos 2007. For an anthropological approach to cultural difference in contemporary Greece, see Papataxiarchis, 2006.

7. However, we should be cautious not to reinforce a stereotypical image about Bulgarian migrants in Greece since several families are settled down as well as people with high educational levels who come to study and/or to make a career in Greece (mainly artists, intellectuals etc).

Younger ones are mainly employed in restaurants, bars and/or nightclubs⁸.

When female migrants talk about their migration, the reasons initially provided regarding their mobility are strictly economic: “*We came for money. That's it*”, 33-year-old Tania explains. They state that the basic reason for their mobility is the great difference in daily wages between the two neighbouring countries. Many of them stress that they would not have decided to move if there was no such difference.⁹ Moreover, geographic proximity allows a frequent and, to some extent, easy mobility “*I thought that in case something happens, I can reach the Bulgarian border even on feet*” notes Mariana, 34 years-old.

When explaining their migration motives some informants, particularly those who worked in former state-owned factories, which either downsized their personnel after privatisation or closed down entirely, refer to their experience of unemployment. They often complain that there are no jobs today in Bulgaria and that there is no assistance - such as information, training or bank loans - for those who would like to open their own business. They also refer to various other difficulties related to corruption and economic insecurity. For all these reasons, the majority of the population finds hard to shift from wage earners to small entrepreneurs and middle-men, activities greatly advertised by the post-socialist governments.

Interestingly, many of the Bulgarian female informants were not unemployed at their home country, but had left their jobs upon migration. Those who were employed in education or administration consider that the job they left was “a good job given the prospects there”. Nevertheless, for many women, the basic motive for migrating was the fact that existing employment was underpaid. The extremely low wages in Bulgaria did not satisfy their own basic needs and those of their families, such as their children's education, home repair or the purchase of a house, for example. Many of them state that after the political reforms they did not earn enough to buy the new goods that entered their country. The majority of our informants already owned property (a house or an apartment) prior to their arrival in Greece.¹⁰ Thus, although many were employed and property

8. In the context of this paper I do not include this specific migrants' category that work in the entertainment sector and sex industry, regarding it as a separate research field with its own particularities.

9. On the creation of values as a consequence of the inequalities between the two sides of the borders, see, Green, 2002 and Kearney, 2004.

10. These were houses they had built during the socialist period or state-owned apartments they have purchased in low prices during the first years of the transition.

owners, they decided to leave Bulgaria because they perceived themselves as “poor” and “unable” to earn up to the new economic standards.

As Chevalier (2001) notes, after 1990 two parallel tendencies have characterized the Bulgarian domestic economy. On the one hand, after the introduction of the “free market” economy, money plays a continuously important role in economic transactions. On the other hand, there is an increase in agricultural production for both family consumption and for exchanging products. The latter two tendencies stemmed from the fact that many pensioners or people close to pension returned to their villages of origin and began anew to cultivate their resituated land in order to produce basic foods for themselves and for their children in the city. Such practices existed since the last years of socialism but have proliferated in the aftermath of its dissolution.¹¹ The younger generation considered this “return” to the countryside equivalent to “peasant” life and thus undesirable. Migration appeared thus as a response to the deterioration of Bulgarian domestic economy.

Besides the immediate economic difficulties, informants, especially the elder ones, faced the uncertainty implied by the degradation of socialist welfare and pension system after 1990. As they considered their future Bulgarian pension insufficient for meeting their basic needs, they saw migration as an alternative way to provide for their old age. Very often, they used their savings, which came from their labour in Greece, to repair and/or refurbish their houses, which they saw again as a way to secure their forthcoming old age. More rarely did some buy property in Greece as an investment.

Therefore, initially, the majority of migrants experienced the crossing of the border as a temporary relocation to a close destination, a solution which they thought would help them cope with the abrupt economic difficulties they faced after the fall of socialism while “waiting” for the Bulgarian economy to improve. Nonetheless, though their economic considerations are central, there are many other factors not strictly related to monetary issues.

2.2. Feminized migration: Working out family matters, gender roles and power relations

Some other motives of mobility advanced by our informants are the so-called “personal reasons” (*lichni prichini*): “*In Bulgaria we used to get marry very young, we did not know how to choose the right man, we would*

11. See on this question Creed, 1998.

marry the first one we encounter on our way... Fortunately what continues to exist out of this story are our children” 55 year-old Rada states. Forty-seven year-old Dana adds: “*If we were a family, would my husband allow me to come here alone to make money? Shouldn’t he come along with me? But, this solution was convenient for all of us*”.¹²

As Ventoura and Trubeta remark, “during the last decades some migration flows [...] have been remarkably transformed...[such as the fact] that women’s migration as family leaders [...], has drastically increased” (2005: 21). In the case of migrants from Bulgaria, most women migrate neither as dependent members nor in the context of family reunion, but as breadwinners¹³. In a general way, there can be identified two distinctive economic rationales, two different strategies, each of them defining the way female migrants experience the self, mobility and their residence in Greece. The first one is based on a “family-centric” value system, where individuals act as members of a household and they prioritise collective rather than individual interests; the second one is based on an “individual-centric” rationale, where agents emphasize individualism and personal choices. One may observe a correlation between women’s age and their positioning, the older women (45-65 years old) following the first value system and the younger ones (25-45 years old) the second one. In all cases their basic concern, as they say, is their children’s economic wellbeing.

Moreover, none of the women I spoke to are employed in Greece in the sector in which they worked in their own country and most often they are individuals with high-level education who work as domestic helpers or cleaners, like in the case of Kuneva. Therefore, the following questions soon arise: What does drive women to leave their country and to work in jobs considered socially inferior to those they had at home? Why did their husbands accept their wives’ departure and the subsequent reversal of the roles that migration causes, as women become breadwinners? What

12. The emphasis is mine.

13. Interestingly, many of the co-discussants commented that in Greece there are no jobs for men because male jobs are taken by Albanians, thereby explaining why the majority of migrants from Bulgaria are women. Some others argued that men do not “deign” to take positions others than those they have in Bulgaria because they regard those in Greece as socially subordinate. For example, rather than coming to work in Greece as agricultural or construction labourers, they preferred to remain in Bulgaria in administrative or management positions that although not well paid, are considered highly prestigious. On the contrary, those couples who prioritised staying together migrated together; in such cases, men would usually find jobs in Greece in the construction or technical sector and in agriculture.

main characteristics of the gender-based differentiation in Bulgaria in the workplace and in interpersonal relations allow or even encourage women to undertake initiatives and leadership and migrate abroad?

It seems that for many informants, and maybe for their husbands,¹⁴ migration is a way of “solving” or easing various family problems such early marriage in socialist Bulgaria and increasing rate of divorces, issues that arose during the socialist period and were sharpened after the fall of socialism. Many of the informants were already divorced or separated, while others asked for a divorce after their arrival in Greece. Underage children remain in Bulgaria under their father’s care, but more often grandparents provide this care, thus reproducing a phenomenon that Verdery defines as “geriatricization” (1996: 65), which grew in strength and number during the socialist period.¹⁵ In many such cases, women state that they do not wish to visit Bulgaria frequently because it often involves unpleasant family encounters. Instead, they prefer to pay for their children’s and parents’ travel expenses to visit them in Greece during vacation. Consequently, for these women Greece is not only an economic way out, but also a way to “escape” (*byagam*) from difficult family conditions, which apparently intensified due to their migration, and to make a “new start” in their lives.

Although, most of those who left Bulgaria intended to return after few years, as the years passed they made Greece their permanent residence. Many women, both divorced and married, created temporary or more permanent relationships with Greek and/or Bulgarian men during their stay in Greece and did not exclude the possibility to marry a native.¹⁶ Perceptions about gender relations and the way of dealing with marriage are quite telling. For example, many women who have long-term relationships or are married to Greeks believe that, compared to Bulgarian, Greek women are in an inferior position because Greek men are more “spoiled” (*razglezheni*) and closer to the “turkish-oriental mentality” (*turski-orientaliski mantalitet*). In general, they consider Greek men as much more “patriar-

14. As this research took place in Greece among female migrants, I did not have the opportunity to conduct research among their husbands or relatives in Bulgaria.

15. In socialist Bulgaria, often both parents were employed and retreated grandparents were taking over the care of their grandchildren since there were not sufficient state institutions for this purpose. For a thorough analysis of this topic see Iliev (unpublished manuscript).

16. Similar practices of temporary relationships between Greek civil war refugees and natives in socialist countries of Eastern Europe are mentioned by Van Boeschoten (2000). Therefore, one may wonder about the role of communist ideology in tolerating such “temporarily permanent” relationships during migrants’ and refugees’ stay in a foreign country.

chal" (*patriarhalni*) than Bulgarians: "*They are used to having everything offered in hand, whereas in Bulgaria men help*" 45 year-old Rumiana expresses a typical comment.

In order to understand such perceptions and attitudes we should analytically consider both the socialist and the post-socialist period in Bulgaria when family relationships and gender identifications went through successive changes and redefinitions. As Verdery mentions (1996), socialist regimes raised the demand for social and gender equality. Although this equality has never been totally achieved,¹⁷ relationships between men and women had been renegotiated to a great extent and women gained new roles and identities: they entered the labour market en masse, whereas the socialist state, applying social welfare, took over parts of social care such as the care of children and elderly people, domestic work, medical care, and other roles that used to be taken up by women. The perceptions about these new gender relationships shaped during socialism are echoed in some of our informants words: "*during communism women were equal to men, we believed in this, we became tractor drivers, turners, engineers... maybe that's why we didn't have any issues to come here alone*" 49 year-old Violeta, civil engineer, voices a common sentiment.

However, as Kligman (1992), Goven (1993a) and Gal (1994) argue, in most socialist states, in the context of very low birthrate and high expenses for social care, problems that appeared as early as the 1980s, if not earlier, a gradual "refeminization of nurturance" began (Verdery, 1996: 67). Although the Party's rhetoric presented women as having the same capacities and activities as men, the media emphasized motherhood as a special female duty and benefit. After the fall of the socialist regimes the above tendencies were reinforced. A "retraditionalisation" has appeared – a return to "traditional values, family life, and religion-" (Kligman, 1992: 400), along with the rise of nationalist rhetoric (Goven, 1993b), as well as with a pressure for women's disappearance from public spaces and their return to private ones and to agricultural works where power once again belongs

17. As Verdery remarks, "despite reorganizations of family roles, [...] the structure of power and the larger division of labor in the socialist family remained decidedly gendered. [...] The state apparatus was heavily masculine. The core sectors of socialism [...] were almost wholly male, especially at the apex, and were represented as such. [...] Women were indeed brought into political office, but generally at lower levels and in areas deemed appropriately female: education, health care, and culture. Thus although these 'female' roles had been to some degree taken out of the hands of mothers in nuclear families, they remained feminized in the broader division of labor" (1996: 66-67).

to men.¹⁸ Thus, for the majority of women, the post-socialist march towards market economy signified a double loss of rights and power, in both the family and public space. This background partly explains why many women mention the socialist past with nostalgia, emphasizing the security, liberty and independence they would enjoy during that period.

In addition, as Verdery argues, in contemporary western economies domestic work has been commercialised and has been transformed into service and thus it is neither characterised as unpaid labour nor is it defined as non-labour. In contrast, post-socialist Eastern Europe returns to a “housewife-based domestic economy” (1996: 81-82) which had been abolished from socialism as well as late capitalism. Additionally, many migrant women from Eastern Europe took up jobs related to social services as maids, cleaners and health care workers. In Greece, as in other South-European countries, migrants covered in that way an institutional void regarding social care, which Greek women do not fulfil anymore, since they are orientated towards wage labour outside their homes.¹⁹ Nevertheless, in the case of migrants, care is transformed into wage labour which allows them to claim emancipation and independency in relation to the position they would have had had they stayed in Bulgaria. It permits thus many women to remain in the labour market and regain their autonomy and the power *vis-à-vis* their husbands that women lost because of unfavourable for them policies in their country. Moreover, in many cases labour is the means they prefer, in comparison to marrying a native or in combination with it, in their attempt to integrate into Greek society.²⁰

3. NEOLIBERAL SUBJECTIVITIES AND PRECARIOUS WORK

Women who seek through migration to escape the negative implications of the neoliberal policies in Bulgaria, face however the negative effects of similar policies in the host country, in particular increasingly degrading

18. The connection between re-emergence of “traditional” models and values with nationalistic rhetorics is more limited in the Bulgarian case in comparison to other countries, such as Romania or Hungary. For this reason we are not going to proceed with a further analysis of this issue.

19. The extent to which Greek women claim autonomy and power, inside and outside their families, by setting aside their domestic responsibilities constitutes a subject needing further analysis. In many cases, working outside the home does not necessarily mean abandonment or sharing house responsibilities with men. However, such an analysis surpasses the aims of this paper.

20. In other cases however, especially among elder women, care work is transformed into a means of supporting their family in Bulgaria not by renegotiating gendered roles and relations inside family, but rather by reproducing them.

and precarious labor conditions. To return to Konstantina Kuneva's case, her incident, the murderous attack against her due to her activities in the labour union, became a highly symbolic spot among Greek intellectuals, students and social movements. As it took place some weeks after the riots provoked by the murder of a school-boy, Alexis Grigoropoulos, by a policeman in the city centre of Athens, it set off a wide range of protests and public discussion regarding human and working rights, the interrelation of gender, nationality and class in the construction of citizenship in contemporary Greece and the role of the state in these processes. Furthermore, as Kambouri and Zavos (2010) note, the incident with Kuneva gave the opportunity to shed light on the cleaning industry, an "invisible" and "silent" work sector, and on the harsh working conditions in which the Greek state-owned enterprises employ people. Migration to Greece in the 1990s occurred in a period when the Greek economy was preparing to become a member of the euro zone, and thus was gradually privatizing state-owned enterprises and was cutting down state social welfare provisions. This had an immediate negative impact on the working conditions of the cleaners' profession.²¹ Over the last fifteen years in Greece, many public-owned enterprises have outsourced their cleaning services and big private companies employ an increasing number of migrants ready to work for lower salaries than Greeks and who often do not know their rights and how to defend them, e.g. they do not speak Greek and cannot read the contracts they sign, and accept to be declared and paid for less hours than those really worked.

The bad conditions of work in such companies explain why the majority of women choose a job in the family sector. Some of the few Bulgarian women working for one of the big private cleaning companies in Athens to whom I spoke to explained that they prefer working for such companies because of the relatively regular and official contracts they are offered in comparison to the more insecure household jobs. Some note that this was not a "real" choice; they just found a job and took it. For some others, this was a way to become better integrated in the Greek labour market and society as it gave them the prospect to settle down in Greece. Interestingly, many women, especially among those working in the household cleaning and caring sector, expressed their fear, indifference or even opposition to unionise and claim better conditions of work. The most educated and po-

21. Of course, this is not a Greek specificity. For a worldwide critical overview of the transformations of the cleaners' profession in the neoliberal context see Aguiar and Herod, 2006.

liticised ones refer to Kuneva as a model and a source of inspiration and encouragement. However, several others were quite critical to Kuneva's attempt "*to get involved into such things*".

The experience of vulnerability and precarity among Bulgarian migrants in Greece was thus present even before the Greek economic crisis. As Athanasiou remarks "before being recognized as a generalized consequence of neoliberal crisis and policies of financial austerity, precarity—as the normative violence that determines the terms of subjectivity and liveability—had been already established (albeit not recognized) as a profoundly gendered and racialized mode of differential exposure to injury, violence, and poverty" (2011). Most women whom I interviewed before the breaking of the crises expressed since then uncertainty, lack of long term planning about their working prospects or absence of dreams about their lives.

Nevertheless, the Greek economic crisis is worsening the precarious and unfavourable conditions of work and life of migrant women. As time passes, they reassess their working and leaving conditions; they do not make any plans, professional or personal, but wait to see how things will develop both in Bulgaria and Greece; others have already begun their repatriation. Many feel trapped as their income in Greece has been drastically diminishing during the last months, but they still believe that the working prospects in Bulgaria are worse and they see no perspective in returning. Some seek to move further westwards but believe that under the actual bad economic circumstances all over Europe this is not simple either. In all cases, they feel that their achievements in terms of power, status and autonomy, gained through their movement in Greece, are once again challenged.

4. CONCLUSION

Women's mobility from post-socialist countries to southern and north-western Europe are predicated on disordered social conditions, political and economic instability, ideological and value crisis that followed the fall of socialism. Accordingly, as Kuneva's example shows, Bulgarian migration to Greece came as a response to circumstances during which large portions of the population experienced the degradation of the working and living conditions they had acquired during socialism. Women were among the first victims of these changes. Migration was then viewed by the actors as an attempt to regain or maintain some of these conditions and to secure an uncertain future. Moreover, they migrated not only for purely economic reasons, but also in order to challenge the unfavourable social positions

they undergo, as a consequence of the diminished welfare state and of social dissolution, and to maintain their power and status as independent social subjects in both their home as well as in the host country.

In addition, female migration is not one-dimensional and is often related to both family and gendered roles, whether inside or outside of the family. For some women, migration constitutes a family strategy which secures sustaining their family's cohesion against a more general tendency of dissolution and social disruption. For others, it is an individual strategy allowing them to escape from "traditional" roles, prompted by post-socialist, neo-liberal and nationalist politics, which, in turn, contributes to further family dislocation. Nonetheless, ironically, the same global processes of neoliberal politics follow the migrants in the host country and threaten their life plans and prospects. Kuneva's incident shed light on the precarious, vulnerable and disempowering working terms female migrants face in Greece as parts of the new global care industry. Moreover, as the economic crisis deepens and social security and the welfare state get dismantled in Greece too, the prospects for the migrants further worsen and get unpredictable. The case of Konstantina Kuneva shows thus that international female migration is a complex and multidimensional phenomenon which produces emancipation and liberation, as well as relations of inequality and dependency.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ελληνόγλωσση

Αγγελόπουλος Γ., 2007, «Όψεις των ανθρωπολογικών μελετών της μετανάστευσης στην Ελλάδα», *Ο Πολίτης*, 158, σ. 23-27.

Βεντούρα Λ., Τρουμπέτα Σ., 2006, «Σύγχρονες θεωρήσεις του μεταναστευτικού φαινομένου: Εισαγωγή», *Σύγχρονα Θέματα*, 92, σ. 21-22.

Λαλιώτου Ι., 2006, «Κινητικότητα, μετανάστευση και υποκείμενο μεταξύ ανατολικής και δυτικής Ευρώπης», *Σύγχρονα Θέματα*, 92, σ. 82-86.

Λαλιώτου Ι., Μπενβενίστε Ρ. (επμ.), 2006, «Οι σπουδές του φύλου» (αφιέρωμα), *Σύγχρονα Θέματα*, 94, σ. 35-84.

Μάρκοβα Ε., 2001, «Οι Βούλγαροι στην Ελλάδα», στο Α. Μαρβάκης, Δ. Παρσάνογλου, Μ. Παΐλου (επμ.), *Μετανάστες στην Ελλάδα*, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, σ. 355-358.

Παπαταξιάρχης Ε. (επμ.), 2006, *Περιπέτειες της ετερότητας: Η παραγωγή της πολιτισμικής διαφοράς στη σημερινή Ελλάδα*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια.

Παπαταξιάρχης Ε., Τοπάλη Π., Αθανασοπούλου Α., 2008, *Κόσμοι της οικιακής εργασίας: Φύλο, μετανάστευση και πολιτισμικοί μετασχηματισμοί στην Αθήνα τον πρώιμον 21ον αιώνα*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια.

Συνοίγου-Ρήγου Ε., (χ.χ.), *Συζητώντας με τη Λίντα: Μια Αλβανίδα μετανάστρια μιλάει για τη ζωή της*, Αθήνα, εκδ. Ανοιχτά Σύνορα (Δίκτυο Κοινωνικής Υποστήριξης Προσφύγων και Μεταναστών).

Τοπάλη Π., 2006, «Ασύμπτωτες σχέσεις: Φιλιππινέζες οικιακές βιοθοί και Ελληνίδες εργοδότριες στην Αθήνα», στο Ε. Παπαταξιάρχης (επμ.), *Περιπέτειες της ετερότητας: Η παραγωγή της πολιτισμικής διαφοράς στη σημερινή Ελλάδα*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, σ. 297-323.

Τοπάλη Π., 2008, *Σιωπηρές σχέσεις, διαπολιτισμικές επαφές: Η περίπτωση των Φιλιππινέζων οικιακών βοηθών στην Αθήνα*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια.

Τσιμονογής Γ., 2008, «Ανθρωπολογικές προσεγγίσεις της μετανάστευσης στη μεταπολεμική Ελλάδα: ορισμένες υποθέσεις για μια αργοποιημένη σχέση», στο Δ. Γκέφου-Μαδιανού (επμ.), *Όψεις της σύγχρονης ανθρωπολογικής έρευνας στην Ελλάδα*, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, σ. 293-313.

Επονόμωση

Aguiar L. M., Herod A. (eds), 2006, *The dirty work of neoliberalism: Cleaners in the global economy*, Malden, Oxford, Carlton, Blackwell Publishing.

Athanasiou A., 2011, «Becoming precarious through regimes of gender, capital, and nation», in P. Papailias (ed.), *Hot Spots: Beyond the “Greek Crisis”*, *Cultural Anthropology*, <http://culanth.org/?q=node/445>.

Brettell C., 2003, *Anthropology and migration: Essays on transnationalism, ethnicity and identity*, Walnut Creek, Lanham, New York, Oxford, Altamira Press.,

Chevalier S., 2001, «Spheres of exchanges in the Bulgarian transition», Max Planck Institute for Social Anthropology, Working Paper, no. 24, 16p.

Creed G., 1998, *Domesticating revolution: From socialist reform to ambivalent transition in a Bulgarian village*, University Park, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press.

De Soto H., Panzig C., 1995, «Decollectivization to poverty and beyond: Women in rural East Germany before and after unification», in D. Kideckel (ed.), *East European communities: The struggle for balance in turbulent times*, Boulder Co., Westview Press, pp. 179-195.

Gal S., 1994, «Gender in the post-socialist transition: The abortion debate in Hungary», *East European Politics and Society*, 8 (2), pp. 256-287.

Gal S., Kligman G., 2000, *The politics of gender after socialism: Comparative-historical essay*, Princeton, NJ, Princeton University Press.

Gal S., 2006, «Gender and circulation in East European politics and societies: introduction to the special issue», *East European Politics and Society*, 20 (1), pp. 7-13.

Goven J., 1993a, *The gendered foundations of Hungarian socialism: State, society and the anti-politics of anti-feminism, 1949-1990*, Ph.D. dissertation, Berkeley, University of California.

Goven J., 1993b, «Gender politics in Hungary: autonomy and anti-Feminism», in N. Funk and M. Mueller (eds), *Gender politics and post-communism: Reflections from Eastern Europe and the former Soviet Union*, New York, Routledge, pp. 224-240.

Green N., 2002, *Repenser les migrations*, Paris, Presses Universitaires de France.

Iliev I., (unpublished), «Baba i vnuche v ofitsialnata ideologiya na sotsialisticheska Bulgaria», (Grandmother and grandchild in socialist Bulgaria's official ideology), unpublished manuscript, 22p.

Kambouri N., Zavos A., 2010, «Open space on the frontiers of citizenship: considering the case of Konstantina Kuneva and the intersections between gender, migration and labour in Greece», *Feminist Review*, 94, pp. 148-155.

Kelly E., 2005, «Lifestyles and integration of Albanian women in Bologna: Two steps forward, one step back?», in R. King et al. (eds), *The New Albanian Migration*, Brighton, Sussex Academic Press, pp. 29-63.

Kligman G., 1992, «The politics of reproduction in Ceausescu's Romania: A case study in political culture», *East European Politics and Societies*, 6, pp. 364-418.

Laliotou I., 2004, *Transatlantic subjects: Acts of migration and cultures of transnationalism between Greece and America*, Chicago, University of Chicago Press.

Pine F., 1993, «"The cows and pigs are his, the eggs are mine". Women's domestic economy and entrepreneurial activity in rural Poland», in C. Hann (ed.), *Socialism: ideals, ideologies, and local Practice*, London and New York, ASA Monographs, Routledge, pp. 227-242.

Pine F., 1998, «Dealing with fragmentation: The consequence of privatisation for rural women in Central and Southern Poland», in S. Bridger and F. Pine (eds), *Surviving post-socialism: Local strategies and regional responses in Eastern Europe and the former Soviet Union*, London and New York, Routledge, pp. 106-123.

Pine F., 2002, «Retreat to the household? Gendered domains in postsocialist Poland», in C. Hann (ed.), *Post-Socialism: Ideals, ideologies and practices in Eurasia*, London & New York, Routledge, pp. 94-113.

Thelen T., 2003, *Privatisierung und soziale Ungleichheit in der osteuropäischen Landwirtschaft: Zwei Fallstudien aus Ungarn und Rumänien*, Frankfurt, Campus.

Thelen T., 2006, «Experiences of devaluation: Work, gender and identity in Eastern Germany», Max Planck Institute for Social Anthropology, Working Paper, no. 85, 16p.

Van Boeschoten R., 2000, «The impossible return: Coping with separation and the reconstruction of memory in the wake of the civil war» in M. Mazower (ed.), *After the war was over: Reconstructing the family, nation and the state in Greece, 1943-1960*, Princeton, Princeton University Press, pp. 122-141.

Verdery K., 1996, «From parent-state to family patriarchs: Gender and nation in contemporary Eastern Europe», in K. Verdery, *What was socialism and what comes next*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, pp. 61-82.

*Eirini Avramopoulou**

SIGNING DISSENT IN THE NAME OF “WOMAN”:
REFLECTIONS ON FEMALE ACTIVIST COALITIONS
IN ISTANBUL, TURKEY

ABSTRACT

This paper focuses on the unexpected female coalition created in 2008 between feminist, LBT (lesbian, bisexual, transsexual) and religious activists in Turkey, and asks how women come to signify –and possibly challenge– the pre-established demarcations of politics framing gendered precariousness. How do women claim to sign differently the contract of the political? By referring to the neoliberal and conservative values of the current government’s agenda and underlying the importance of newly formed alliances between activist women, it explores the complex ways in which these three groups struggle to be heard within public debate in Turkish society and how they try to form alliances despite their differences.

Keywords: *gender, activism, coalitions, precarity*

Fewer than twenty religious activist women had gathered beneath Cumhuriyet Anıtı, the Republic Monument, which stands at the centre of Taksim Square in Istanbul. In a soft and thin voice, one of them was reading a press release. There was a calm tension in the air. With serious and sad faces, the protesters were holding A4 papers featuring the names of women who had been subjected to discrimination because they bore religious symbols upon their bodies. The emblematic statue of Mustafa Kemal Atatürk in the background was a stark contrast to the protesters’ claims to be remembered as citizens with rights and as women who have suffered in a secular polity.

* University of Cambridge.

However, if this scene were to be viewed only as the claim of religious women to safeguard their right to be re-emplaced in the secular polity, this would devalue the political message of that day. In light of growing tensions between the government and the oppositional party over the use of headscarves in public institutions, the religious activists declared in their press release that decisions were being taken in their name without giving them space to be heard, without considering them as equal interlocutors regarding matters that affect their underprivileged and vulnerable position in society. More significantly, however, the poster laid out on the street, featuring the slogan “Birbirimize Sahip Çıkıyoruz” (“we keep an eye on each other”, or “we look after each other”), was representing a women’s activist platform formed in 2008. “A public sphere where we cannot walk arm in arm is not our public sphere”, read the headline of the petition signed by women of different ideological and political aspirations, such as feminists and LBT activists, to inaugurate this activist women’s coalition. The feminists and lesbians who were present on that day were supporting the religious activists’ claims for rights by declaring that they were aware of how hostile “home” can be for them as well.

My aim in this paper is to explain how the common political struggle of different activist women reverberated that day as a call to challenge common sense. In other words, this protest not only invites us to think again what is at stake in a demonstration organised by religious activist women who protest their position in Turkish society. Rather, it also brings forth the complexity of the issues raised when different female activists attempt to challenge the entrenchment of inner national borders set between them, by supporting each other despite their differences. In what follows, I will focus first on the government’s attempt to amend the constitution in order to secure religious women’s rights, and explain the reasons why this led to strong reactions by some religious activists, while also igniting an interest in creating unexpected alliances, bringing them for the first time together to sign the name of ‘woman’ as a means of defining a common act of dissidence. Veena Das insightfully argues that a signature can be seen as a “writing technology of the state” to assign citizenship status to its members while also defining who is to be seen as vulnerable (2007:163). However, in this case, as I will argue: “the iterability of utterances and actions in which the signature of the state can detach itself from its origin and be crafted onto other structures and other chains of significations” (Das, 2007:177) becomes part of a gendered struggle to claim the name of ‘woman’ as a politically intelligible signature of dissent.

1. HOSTING POLITICS IN THE NAME OF “WOMAN”

In 2008, the so-called “headscarf controversy” was once again over-determining the polarisation of public affects and debates in Turkey. The governing Justice and Development Party (AKP), following an unexpected decision taken by the Prime Minister Recep Tayyip Erdoğan, attempted to pass a constitutional amendment in order to secure the lifting of the headscarf ban in higher education and the public sector.¹ The secular/Kemalist political establishment, despite having lost governmental power in 2002, had preserved its hegemony over several milieus of the state, especially high judiciary and administrative boards like the Constitutional Court and the Higher Education Council (YÖK).² It was not unexpected, then, that the major opposition party, CHP (Republican People’s Party), while performing its role as the doorkeeper of Republican values and acting in the name of a secular state imbued with a militarist/Kemalist ideology, demanded the intervention of the Constitutional Court, which annulled the amendments by nine votes to two in June 2008. The Court further opened a case in which, for the first time, a governing party with a large parliamentary majority came under threat of closure, as 71 party officials, among them the President and the Prime Minister, could have been banned for five years from political activities.

The staging of an almost theatrical moment, in which those representing the Islamic political establishment were positioned before the law of the Constitutional Court and the polity’s secular values, was not something new.³ However, this time, this political gesture became even more signifi-

1. The suggested amendment was targeting constitutional Articles 10 and 42. Article 10, which guarantees equality before the law, would change to secure equal access for all citizens to all public services, and Article 42, which certifies the right to education, would include a phrase aiming to prevent the denial of access to education. In addition to these amendments the AKP government, following the suggestion of the minor opposition Nationalist Movement Party (MHP), proposed the amendment of Article 17 of the Higher Education Council regulations, which governs the style of clothing in universities. Regarding these changes see also Saktamber and Çorbacıoğlu, 2008.

2. The Higher Education Council is a body made up of members selected by the president of Turkey, the Council of Ministers, Ministry of Education, the Inter-University Council and even the military. In the 1980s when it was founded, it was used as a mechanism to implement the regulations introduced by the Ministry of Education against veiling practices and therefore enacted orders banning students, firing university staff and safeguarding by all means the official state ideology.

3. The role of the Constitutional Court is of great interest because since 1982 it has shut down more than 18 parties, most of them pro-Islamic or pro-Kurdish, on accusations of breach-

cant than in the past, as AKP had since attained unprecedented popularity across various strata of Turkish society⁴ and this underpinned Erdoğan's assertive tone in defending his attempt to amend the constitution.

During that period an executive member of an Islamic NGO called AK-DER (Ayrımcılığa Karşı Kadın Hakları Derneği – Organisation for Women's Rights Against Discrimination) noted in one of our discussions:

The parties are creating a bigger problem for us. It is a dead end. If the Constitutional Court decides to reject the legislative changes, it will be a problem. If they don't reject it, it is still a problem. The articles that AKP tried to amend were not a problem for us. In Turkey, there is no law that explicitly prohibits the use of the headscarf. The problem is created because the ban on the headscarf can be enforced if perceived as a threat to laws protecting secularism. It is a matter of interpretation. And what the parties managed to do once again is to turn people against us.

This statement was highlighting the reasons why AK-DER had decided to oppose AKP's decision to amend the constitution and had launched a signature campaign that was later warmly embraced by feminist and LBT activists, leading to the formation of the women's activist platform "Birbirimize Sahip Çıkıyoruz". How can we interpret the political stance of these religious activist women?

Ayşe Kadioğlu has argued that, through the accommodation of an 'anti-political' discourse that refuses to be related to particular political groups and is more concerned with influencing public consciousness, Islamic organisations, like AK-DER, manage to decipher the relation between civil society, Islam and democracy through the use of a rights language which foregrounds "the conception of an alternative view of politics that is more

ing democracy's principles as defined by Mustafa Kemal Atatürk. During the 1990s the Constitutional Court had reached the decision to dissolve the Refah Party (Welfare Party) on the grounds of representing political Islam, after the party's unsuccessful proposal to the Parliament to amend the principle of secularism (for an analysis of the Refah Party's politics see Arat, 2005). Additionally, in 1998 when Erdoğan was mayor of Istanbul and considered a prominent candidate to be the next leader of the banned Refah Party, he was convicted with a 10-month prison sentence for inciting religious and ethnic hatred, after reading a poem with strong religious connotations during a meeting in Siirt. For an insightful analysis of the role of the Constitutional Court see Kogacioglu, 2004.

4. For example, Cihan Tuğal's (2009) ethnographic research on Sultanbeyli in the early 2000s demonstrates how AKP managed to moderate the revolutionary potential of Islamist politics because the language of neoliberal economic policies started to make more sense both to the religious working class and to some secularist elites.

radical since it is above and beyond political society” (2005:37). Therefore, what the author defines as anti-politics is an anti-state rhetoric, a strategically incorporated depoliticisation of identities, which nevertheless remains, above all, a politicised discourse. However, in this case, when AK-DER prepared a signature campaign as a means of answering back both to the political parties and to those who constantly perceived veiled women’s politics with suspicion, their aim was to make explicit that as women wearing the headscarf they were similarly aware of other political problems. In their press release, they contested the state’s authority over their bodies; they asked for freedom in universities for everybody who had been expelled on the basis of their religious, political, ethnic or other beliefs, and they condemned the implementation of Article 301 of the Constitution restricting freedom of speech. Within one day, immediately after this petition was circulated on the web, it had gained more than 650 signatures of religious women. This also ignited the warm embrace of feminist and LBT activists who then decided to collectively sign a different statement in support of the veiled activists’ initiative.

In the meantime, on 30 July 2008, the Constitutional Court announced its decision not to close down AKP, with six of eleven votes nonetheless supporting closure: seven would have been enough to disband it. Ten of eleven judges found the party guilty of supporting anti-secular activities and issued a serious warning along with a penalty of state funding cuts. The decision satisfied the European Union and Erdoğan made declarations of triumph. What was apparently celebrated, though, was not the success in securing religious women’s rights since the ban was not lifted. Moreover, the “headscarf controversy”, without being resolved, once again ended in a “deadlock”, dividing society into two separate camps and awakening uncertainty, fear and suspicion (Saktanber and Corbacioğlu, 2008: 515-6).

The name of “woman” here, or acting in the name of women’s rights, appeared more to stand as a *metaphor* for sustaining a persistent fight between the supposedly incommensurable secular and religious worldviews, marking them as a constant threat to each other’s limits (cf. Mahmood, 2009:64).⁵ The political language used in such “patriarchal bargains”, to quote Deniz Kandiyoti’s (1988) insightful term, renders sexual difference affirmed and legitimised as a bargain over the stability and the unity of the city while the division between “Kemalist” and “Islamic” worldviews

5. For a critical analysis of the limits set by secular and religious affects and symbols see Navaro-Yashin, 2002; Asad, 2003; Mahmood 2005; Asad, Brown et al., 2009.

aims to become commonsensical in a polity consuming the politics of such aesthetics, lifestyles and visions. Ultimately, the possibility of women voicing their demands in their own terms is foreclosed because, under such demarcations of the political field, female religious precariousness is turned into a frame able to produce either vulnerable subjects in need of protection or dangerous subjectivities threatening the polity's limits (cf. Spivak, 1988; Abu-Lughod, 2002). For this reason, I suggest, one needs to push further the possible connotations of the anti-political politics of the female religious activists in order to understand the (im)possibility of articulating a different political voice "through the 'ocean of discourses', which are exclusively male discourses" (Varikas, 2010: 240). Consequently, when Kadioğlu argues that the female religious activists' politics are anti-political, this is clearly not Loraux's "antipolitical" that I perceive to haunt the field of answerability, that is, the ability to answer back in a voice that will not reaffirm the language one tries to contest. For Eleni Varikas, who follows Nicole Loraux, tracing women's voices amongst this "ocean of discourses" is an "impossible task" (*ibid.*). Or, in Loraux's words, the antipolitical that is against politics becomes "the other of politics, but also another politics, no longer based on consensus and living together, but on what I call the 'bond of division'" (2002:23, cited in Athanasiou and Tzel-epis, 2010:111). Ultimately, the female religious activists are ensnared in this "impossible task", as I will argue.

Following Giorgio Agamben's insight that it is not only people who are assigned with a signature, but also concepts that have signatures (2009:76), what would it mean if 'woman' was to be seen as a concept that bears its own signature? How can we understand what a signature signifies when it bears the name of (real) women, or when for the female activists "woman" appears as a signature, namely, as a testimony of a common act of dissent?

2. SIGNING THE NAME OF "WOMAN"

The press release inaugurating this activist women's platform read:

We, women, both believers and non-believers, veiled or not-veiled, women who act within the frame of women's rights and liberties, we are against those saying that 'if you exist, then I do not.'

We oppose the racist subjection of veiled women, via being considered as "Islamic robots" by such adjectives as ignorant, bigoted, mischievous, disingenuous, opportunist. We oppose the sexist consideration of not-

veiled women as if they are sexual commodities, exhibitionists, seducers. We know that the oppression and exploitation of women are facilitated by the gaps created among them. And we think that the suppression of women can be overcome only in an environment of peace and by the practice of rights and liberties. We, women, who are against all kinds of discrimination and injustice, reject all types of prohibitions and oppressions by the state as a “field of contest for brave men”, which ignores our existence by relying on the understanding that “the place of woman is by her husband’s foot”, which makes discrimination through the regulations on “public morality”, which aims to delimit women’s liberties. We, the women, reject the control over our bodies in the name of modernism, secularism, the republic, religion, tradition, custom, morality, honour or freedom.

“Ignoring anyone directs him/her to be suspicious about his/her own existence.” Hannah Arendt.

We, women, are not suspicious of each other, but we look after each other! Because we, women, stay together with those whom we recognise!

By appropriating the connotations of the verb *sahip çıkmak* (to step forth as the owner of), the activists were performatively re-inscribing within the national political economy the meaning of ‘stepping forth as women’ in order to take care of each other (Birbirimize Sahip Çıkıyoruz). They were positioning themselves as the hosts of the home’s rules while objecting, refusing and opposing the sexist representations of women in society by the state or by their reiteration in ideologies aiming to control women’s bodies.

At the same time, the invocation of Hannah Arendt in the context of the text works to make “woman” echo in the name of humanity, a humanity that for Arendt welcomes the public sphere as a space of rights grounded upon “the ungrounded right to have rights” (cf. Arendt, 2004). The human as plural to which Arendt refers is “a catachrestic use of oneness”, according to Judith Butler, who argues that for Arendt universalisation “seeks to establish inclusiveness for all human society, but one that posits no single defining principle for the humanity it assembles” (2011: 84). We are thus guided to understand plurality as a process and not as a boundary set by limits posed through inner differentiations (Butler, 2011: 84-5).

Similarly then, “woman” in this declaration assumed a catachrestic meaning aiming to unsettle inner differences in order to address such a unique interdependence traced within a plurality. As the activists declared, they oppose those advocating “if I exist, then you do not”. Coexisting in “woman” becomes signified, in Arendt’s words, as: “Ignoring anyone di-

rects him/her to be suspicious about his/her own existence". Their reference to rights, liberties and peace may as well have sounded in a Kantian cosmopolitanism of universal hospitality, which then resonates to a Habermasian public sphere of discursive democracy. However, they quote Arendt. Indeed, there is strong link between Arendt and Kant in their perception of plurality as "a regulative ideal, that everyone has such rights, regardless of the cultural and linguistic differences by which anyone is characterised" (Butler, 2011: 85). But, for Butler, the important difference in the Arendtian pluralisation (as opposed to the Kantian universalisation) is the recognition that "political rights universalise, but always in the context of a differentiated (and continually differentiating) population" (2011: 85-6).

Although the humanity claimed in the name of 'the human' was analysed by Arendt in relation to stateless populations, refugees and migrants, for the female activists precariousness is re-signified in the name of woman and in relation to women's position in a public sphere dominated by men. By claiming that the rights of Woman have been cast as Other to the rights of Man, they expose Woman as the Other of a hu/man citizen who has been granted citizenship rights. It is upon this claim that they build *a precarious political subjectivity* which aims to expose modes of governance, by sustaining their vulnerable status as subjects deprived of rights. As they premise their demands upon the ungrounded right to have rights "as women", they find a common way to exceed their inner differences by exposing 'woman' in historicity and in a future promise of a different co-existence.

Therefore, asking for political rights in the name of woman renders woman as a process ensured in the context of a differentiated and continually differentiating womanhood. However, as Jacques Rancière points out, "Man and citizen [or Woman] are political subjects and as such as are not definite collectivities, but *surplus names* that set out a question or a dispute (litige) about who is included in their count" (2010: 68, my emphasis). Indeed, the surplus value carried in the name of woman, returned as a question posed back to them while each had to account again for the process of their continuous differentiations. Soon after the creation of this platform, they had to rethink what it meant to sign "plurality" in the name of woman as they had to account anew for "differentiation".

3. "WOMAN" AS A SIGNATURE OF DISSENSUS

Almost two years after this coalition was formed, on March 5 2010, the Turkish magazine KAOS GL published a series of letters exchanged between

Yasemin Öz (a human rights lawyer and LGBT rights activist) and Hidayet Şefkatlı Tuksal (a religious activist, feminist and writer). The exchange had been occasioned by a signature campaign supporting the right of women to wear headscarves in the universities. Once again a great number of people, both as individuals and as organisations, signed this petition: KAOS GL, an LGBT organisation based in Ankara, was amongst them. This time, however, the fact that an LGBT organisation had signed a petition to support religious activist women did not appear to be a simple matter. Although the signature of KAOS GL initially appeared on the list, it soon disappeared.

Without knowing the reasons why KAOS GL had removed their signature, Hidayet published an article, in which she expressed her gratitude to the feminist groups that might oppose religion and the use of the headscarf but nevertheless supported religious women’s fight against discrimination and injustice. In her letter, she also explains that she understands those who decided to silently withdraw their endorsement without creating a problem and concluded: “We need to get mature together for a more democratic country.”

Yasemin, representing KAOS GL, responded immediately by circulating an e-mail to various web groups and to Hidayet personally, in order to explain that they had decided to withdraw their signature after learning that the religious activists had been subjected to severe pressure by conservative circles for their alliance with an LGBT organisation. In a long response, Yasemin explained, firstly, the affective atmosphere mediating the personal discussions between the two groups, which she defined as full of compassion and empathy. Secondly, she stated that the withdrawal of KAOS GL’s signature was a gesture of reinforcing their support as they felt obliged to respond to the pressure that their friends (as she called them) were subjected to, without however reducing the significance of both of their struggles. Finally, she recounted their positions as LGBT activists in relation to the use of the headscarf while emphasising that KAOS GL considered that a petition supporting the religious activists’ fight for their rights should not be turned into a platform to host discussions regarding the relation between homosexuality and religion.

Actually, both Hidayet and Yasemin were members of the activist women’s platform Birbirimize Sahip Çıkıyoruz. After two years of almost daily negotiations over the limits of the support they could offer to each other, they had reached a position that would entail a paradoxical solidarity. As Hidayet mentioned in her letter, some feminist organisations signed the religious women’s petition, while their signature meant that they still opposed religion and veiling practices but supported the fight of religious women

against discrimination and oppression. If KAOS GL had not been forced to withdraw their endorsement, their signature would have also been signified similarly. This time, though, the pressure exercised by conservative circles on the female religious activists for accepting the signature of an LGBT organisation, exposed that even this kind of almost paradoxical support was to be hindered. It was almost impossible to make such a supportive act attain public visibility as a political statement made by women who have agreed to become allies while still keeping a distance between them.

Comments made around this time by the Turkish state minister for Women and Family Affairs, Aliye Selma Kavaf, who declared gay people to be “sick” and homosexuality a biological disorder that requires treatment, complicated even further the possibility of sustaining such a coalition.⁶ While some female religious activists, as well as AK-DER, tried to take a distance from Kavaf’s comments, 21 different organisations welcomed these declarations and signed a press release in which they denounced homosexuality as a threat and as corruption, as a perverse, immoral, sinful and unnatural act while identifying LGBT activists as part of a conspiratorial lobby scheming to embed homosexuality as a natural choice in the public consciousness. Among these was MAZLUM-DER (İnsan Hakları ve Mazlumlar İçin Dayanışma Derneği - Organisation for Human Rights and Solidarity for the Oppressed People), one of the first human rights organisations to relate rights’ violations to suffering and oppression (*zulüm, zalim, mazlum* as its name indicates).⁷ Ironically, MAZLUM-DER’s president, Ahmet Faruk Ünsal, while attempting to justify the aims ascribed to the name of this organisation and also to explain the decision to sign this petition, argued publicly that: “We deem homosexuality abnormal, but we oppose any form of discrimination and violence against homosexual people”⁸

This comment resonated with the position taken by the female religious activists of AK-DER when they were asked to position themselves vis-à-vis homosexuality after the women’s alliance had been formed. As a member from AK-DER explained to me:

6. Aliye Selma Kavaf’s Interview in *Hürriyet*, March 7, 2010 (<http://www.hurriyet.com.tr/pazar/14031207.asp?gid=59>).

7. *Radikal*, March 22, 2010 (<http://www.radikal.com.tr/Radikal.aspx?aType=Radikal DetayV3&ArticleID=987114&Date=12.06.2010&CategoryID=77>).

8. *Bianet*, March 25, 2010 (<http://bianet.org/bianet/toplumsal-cinsiyet/120894-mazlumderde-insan-haklari-escinsel-deyince-bitiyor>).

This platform opened the possibility to talk about issues that we had never discussed before, like as a Muslim, how do I see a homosexual, a feminist, or a Christian? We said that every identity has its Other, I mean, a founding Other (*kurucu öteki*), so as Muslims our other is not a non-Muslim but *zulüm* (oppression, cruelty). All Muslims should be against *zulüm*, whoever enacts *zulüm* is our other. When someone is using violence against a homosexual, then, we are against this violence. This is our religious responsibility.

She continued:

According to Islam, homosexuality is illicit (*eşcinsellik haramdır*), it is a sin (*günah*), it is neither abnormal nor a sickness.

The apparent difference between the two Islamic organisations was that MAZLUM-DER signed a petition legitimising ‘hate crime’ in a period when the long fight for legal recognition of the LGBT organisation Lambda Istanbul was pending, and when murders of transsexual and gay people were being frequently reported on the news. Furthermore, amongst these signatories were those who had exercised pressure on the female religious activists not to accept the support given by KAOS GL, leading the latter to withdraw their endorsement and hence impeding almost two years of efforts to sustain the women’s activist platform. On the other hand, AK-DER’s stance regarding homosexuality could not satisfy the LGBT activists.

The dialogues already taking place between the activists in street demonstrations, in personal encounters, or over the listserv where they engaged, daily, in an intensive exchange of opinions regarding their differences, had already made it clear that they needed to rethink what it means to sign “plurality” in the name of difference. This is why Yasemin writes in her letter:

The endorsement [by KAOS GL] of the petition against the ban on the headscarf was an endorsement against unfairness and discrimination. In this sense the wearing of the headscarf by women is not something we advocate. When we stood side by side we did so with an awareness of our own frameworks, but united in our opposition to violence and discrimination.

Even if this alliance had its own limits, which were at times transgressed or more entrenched, it was nevertheless commonly understood that the allies were not seeking to reach consensus on the conditions that have separately deprived them of certain citizenship rights. Their alliance was built on dissensus and not on consensus. As Rancière suggests, “a political subject is a capacity for staging scenes of dissensus” (2010: 69). In other

words, Rancière emphasises that the relation between bare life and political life is never clear and that human rights mark the paradox of political life, since, as he mentions, “the rights of Man are the rights of those who have not the rights that they have and have the rights that they have not” (2010: 67). According to Rancière, then, this is the paradox upon which Arendt builds a lock (2010: 66). The process of making sense out of this paradox is not to agree, it is not to reach a consensus that becomes either a void (the rights of man are the rights of those who have no rights), or a tautology (they are the rights of those who have rights) (2010: 67). For him, rights are inscriptions which textualise visibility and mobilise the right to dispute on who is included (2010: 69). Thus, “a dissensus is not a conflict of interests, opinions or values; it is a division inserted in ‘common sense’: a dispute over what is given, about the frame within which we see something as given” (*ibid.*).

Even if the recognition of the religious and feminist and LGBT activists’ common suffering, of being commonly oppressed by the loss of the right to have rights, made them appear as unexpected allies, this recognition was a signature of political dissensus because its aim was to unsettle the common sense upon which the activists are positioned in opposition. Then the surplus value that the name “woman” carried was negotiated between them in order to open the possibility of their ability to be in dialogue, intimacy, and affection. Hence, the differences between them were agonistic, rather than static, subsumed, or commensurable in the name of woman. They emerged as an aporetic question mediating how women’s precarity is framed in society and how it becomes for them (between them) a claim of re-appropriating a precarious subjectivity in order to inscribe their own disputes over rights, injuries and traumas. In other words, what they commonly signed was a claim to be considered as political subjects, especially when they have been expelled from their right to sign their own disputes over rights. This was made even more evident in the way that they then had decided to support each other in their oppositions. In this sense, the name of ‘woman’ was employed not only as a signature of resistance against the state, but, more importantly, as a *metonymy* to address the forms of liberal governance sustaining women’s oppression in society, and to claim the possibility of raising a different political voice vis-à-vis pre-established demarcations of racist, homophobic, sexist and nationalist political frontiers employed to frame gendered precariousness. Additionally, the paradoxical support that the allies decided to give each other would not have assumed the political significance it was meant to carry, had the missing signature of KAO5

remained unnoticed. However, both religious and LGBT activists decided to make it public and hence to publicise the historicity of the impossible task in which they are ensnared, namely, to support each other in their differences against discrimination and oppression.

BIBLIOGRAPHY

Abu-Lughod L., 2002, «Do Muslim women really need saving? Anthropological reflections on cultural relativism and its others», *American Anthropologist* 104 (3), pp. 783-90.

Agamben G., 2009, *The signature of all things: On method*, New York & Cambridge, Zone Books.

Arat Y., 2005, *Rethinking Islam and liberal democracy: Islamist women in Turkish politics*, Albany, State University of New York Press.

Arendt H., 2004, *The origins of totalitarianism*, New York, Schocken Books.

Asad T., 2003, *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*, Stanford & CA, Stanford University Press.

Asad T., W. Brown, J. Butler and S. Mahmood, 2009, *Is critique secular? Blasphemy, injury, and free speech*, Berkeley, Los Angeles & London, University of California Press.

Athanasiou A., Tzelepis E., 2010, «Mourning (as) woman: Event, catachresis, and ‘that other face of discourse’», in E. Tzelepis and A. Athanasiou (eds), *Rewriting difference: Luce Irigaray and the Greeks*, Albany, State University of New York Press, pp. 105-18.

Butler J., 2011, “Is Judaism Zionism?”, in E. Mendieta and J. Vanantwerpen (ed.), *The power of religion in the public sphere*, New York, Columbia University Press, pp. 70-91.

Das V., 2007, *Life and words: Violence and the descent into the ordinary*, Berkeley, CA & London, University of California Press.

Kadioğlu A., 2005, «Civil society, Islam and democracy in Turkey: A study of three Islamic non-governmental organizations», *The Muslim World*, 95 (1), pp. 23-41.

Kandiyoti D., 1988, «Bargaining with patriarchy», *Gender & Society*, 2 (3), pp. 274-290.

Kogacioglu D., 2004, «The traditional effect: Framing honor crimes in Turkey», *Differences: A journal of feminist cultural studies*, 15 (2), pp. 118-51.

Loraux N., 2002, *The Mourning voice: An essay on Greek tragedy*, Ithaca, Cornell University Press.

Mahmood S., 2005, *Politics of piety: The Islamic revival and the feminist subject*, Princeton & NJ, Princeton University Press.

—, 2009, «Religious reason and secural affect: An incommensurable divide?», *Critical Inquiry*, 35 (4), pp. 836-62.

Navaro-Yashin Y., 2002, *Faces of the state. Secularism and public life in Turkey*, Princeton & NJ, Princeton University Press.

Rancière J., 2010, *Dissensus: On politics and aesthetics*, London & New York, Continuum International Publishing Group.

Saktanber A., Çorbacıoğlu G., 2008, «Veiling and headscarf-skepticism in Turkey», *Social Politics*, 15 (4), pp. 514-38.

Spivak G. C., 1988, «Can the subaltern speak?», in C. Nelson and L. Grossberg (eds), *Marxism and the interpretation of culture*, Urbana, University of Illinois Press, pp. 271-313.

Tuğal C., 2009, *Passive revolution: Absorbing the Islamic challenge to capitalism*, Stanford & CA, Stanford University Press.

Varikas E., 2010, «Who cares about the Greeks? Uses and misuses of tradition in the articulation of difference and plurality», in E. Tzelepis and A. Athanasiou (eds), *Rewriting difference: Luce Irigaray and the Greeks*, Albany, State University of New York Press, pp. 231-46.

*Ioanna Laliotou**

GREEK CRISIS FORESEEN: THE FUTURE IN MIGRANCY

ABSTRACT

I discuss the impact of migration on the contemporary politics of culture in Greece. I use the term politics of culture in the broadest sense possible in order to include both official policies as well as everyday practices of meaning production. I focus on the ways in which migration is conceptualized and thematized around notions of community, gender, and future expectations. The article presents the findings of a collaborative research project that was conducted in the period 2004-2007. Discussion is based partly on original research and partly on theoretical elaborations of the interrelation between foreignness and nationalism. The findings of original research are revised in the light of the current context of political, economic and cultural crisis and political debates that the later has instigated. Analysis focuses on the study of the migrants' emergent horizon of expectations and of the role that imaginary futures play in the formation of subjectivity.

Keywords: *migration, cultural politics, gender*

1. CULTURAL POLITICS

This paper addresses themes that are part of a broader engagement with the analysis of the impact of migration on cultural politics in contemporary Greece. I use the term “cultural politics” in the broadest way possible. I do not wish to constrain my reference to official policies only. On the contrary, I want to stress the need for a reflection on the impact of migration on wider processes of meaning production in Greek society. I focus specifically on how the movement of populations redefines our understandings of

* Assistant Professor, Department of History, Archaeology, Social Anthropology, University of Thessaly.

community, gender positionings, and notions of the future. The combined use of the terms “culture” and “politics” is intended as a constant reminder of the fact that processes of meaning production are always negotiated and contested in the sphere of politics, both at the level of official politics and at the level of everyday practices and action.

The ideas and arguments presented in this paper have a twofold origin. Firstly, they are derived from a consistent intellectual engagement with the issues concerning migration, foreignness and nativeness in the context of contemporary cultural politics in Greece. Secondly, the argumentation is grounded in the findings of a collaborative research project that was conducted at the University of Thessaly on “Gender Dimensions of Migration in South-eastern Europe”. The ideas and research findings presented below were thus formulated from 2004 to 2007, the period that immediately preceded the outset of the great fiscal crisis in Greece. Revisiting these findings and ideas from the standpoint of today’s devastating experience of deep economic, cultural and political crisis is a greatly challenging task, not only because the crisis is gradually and systematically altering our prevailing operating analytical and interpretational frameworks in ways that often are not even easy to acknowledge but also because the forms of migration in Greece and impact of population mobility on social relations and public debates have changed.

The grounding hypothesis that lies behind this paper is that migration in Greece in the 1990s and 2000s was related to two analytically distinct and, possibly, separate spheres of cultural politics. The first sphere concerned the ways in which the movement of populations radically redefined the national imaginary of native Greeks—meaning here the ways in which we understand ourselves as political/national subjects with a specific historical formation and a particular common future. The second sphere concerns the migrant communities themselves and the ways in which the migrants understand their own “us” as foreigners—as well as natives—in Greece, in their countries of origins, and in Europe.

Regarding the first sphere, I will present briefly some sketchy thoughts in order to illustrate and describe my grounding hypothesis, the conceptual as well as political frame within which I analyze the intertwining of migration, foreignness and nativeness in contemporary Greece. Concerning the second sphere, I will reflect on some findings of the collaborative research project “Gender Dimensions of Migration in South-eastern Europe”.

The overarching question that lies behind this twofold approach concerns the extent to which these two spheres of politics develop in isol-

tion or in relation to one another. How is the communication between the two worlds achieved, claimed, troubled, perturbed, or enabled? The initial hypothesis that put me on this track of thought is that these two spheres develop symbiotically but separately. This particular aspect of the experience of migration remains unexplored. Despite the need for more primary research, it is vital to acknowledge the significance of the problem and its centrality for the current political and academic debates over migration in Greece and in contemporary Europe.

1.1. “We the Greeks” and migration: Thoughts on the first sphere of cultural politics

During the last two decades, Greece—like many other European countries—has experienced a sharp accentuation of radical forms of racism. The reasons for this accentuation are historical and political and we should not thus naturalize them as inevitable phenomena. In Greece, the formation of the core of these racist dispositions can be traced to around the late 1980s, in the context of the sudden and massive arrival of foreign workers, mostly in the countryside, on the one hand, and in the surge of Greek nationalism during the military and political developments in the Balkans on the other. The Balkan wars of the 1990s, the dissolution of Yugoslavia, the political mobilizations and debates around the creation and the naming of the Former Yugoslav Republic of Macedonia and the rapid processes of EU integration and structural adjustment created the political conditions that enabled the emergence of intense forms of nationalist politics in the public milieu. The consolidation of these nationalist fantasies was realized, initially, through a direct targeting of migrants and, secondly, through their wide diffusion in large social groups across the political spectrum. The racist infiltration of popular and youth culture, official policies, including educational practices, collective dispositions and the common sense was rapid and thorough. The formation of the “we the Greeks” *vis-à-vis* the population movements that have marked the region of southeastern Europe since the early 1990s was determined by three important processes: the nationalist targeting of migrants during the 1990s; the naturalization of racism through the propagation of a distorted and false notion of “multiculturalization” in the media and mass culture; and the central role of gender-specific attributes both in the formation as well as in the naturalization and diffusion of racist discourses and practices.¹

1. For a more extensive argumentation on this point, see Laliotou, 2009.

But what about the cultural worlds of migrancy itself? How are migrant subjectivities constantly formed and reshaped within this context? And how are these processes communicated within migrant communities, households and everyday common lives? Some of these questions were addressed in the research conducted within the context of the “Gender Dimensions of Migration in Southeastern Europe” project.

1.2. Understanding the practices and implications of transcultural communication

The research project aimed at examining migration as a gendered experience through the life stories of male and female migrants from Albania and Bulgaria to Greece. The city of Volos was the main field site. The research was based on semi-structured life stories and on fieldwork carried out in Volos and various locations in Albania and Bulgaria. We conducted sixty interviews with male and female migrants from Albania and Bulgaria. The interview schedules were diversified according to thematic field and age group. Our research was centered around specific thematic clusters that concerned expressions of migrant subjectivity in relation to labor practices, memory and historical culture, and transcultural communication.

One of the main issues addressed in the interviews and in the subsequent analysis concerned the ways in which migrant subjectivity is formed through practices that enable transcultural communication. As many prior studies have shown, the migrant subject’s sense of individuality and collectivity acquire new meanings as people organize their lives among multiple levels of interaction, actual or imaginary.² How do concepts of individuality and collectivity, as well as family structures, acquire new meanings, here or in the liminal space between here and there? In what forms and ways? What can youth cultures tell us about new ways of negotiating migration narratives? For example, to what extent do young migrants redefine forms of belonging, experiences of racism, and transnational social structures? What is the role of interpersonal relations, feelings, lifestyle preferences and socialization practices?

One of the first findings of the interviews is that transcultural communication is multidirectional and multilateral. Communication does not take

2. The bibliography on importance of transnational networks and bonds in the formation of migrant subjectivity is very rich. For an extensive survey of this bibliographical area, see Pothiti Hantzaroula, *Μετανάστευση, Φύλο και Εργασία*, <http://extras.ha.uth.gr/pythagoras1/images/downloads/bibliography.pdf>

place only between the two obvious poles: the migrant community and the recipient society. On the contrary, communication includes exchanges between the migrant and the family, the migrant and the country of origin, the migrant and other countries where compatriots or members of the extended family reside (i.e., cousins who migrated to Italy, etc.), or the migrant and migrants of different national backgrounds, etc. These different axes of communication, which also offer an indication of the many diverse levels of sociality that the subjects pursue, are performed within personal and intersubjective relationships on the level of everyday life. The mechanisms and strategies of communication are very complex and include multiple levels of meaning production. Communication is conditioned by coherent structural forces but also by internal contradictions and ruptures.

Age and gender seem to be very important parameters as well as signifiers of cultural exchange and intersubjective communication. As the interviews indicate, age differentiation has a great impact on the formation of communicational communities and practices. Younger interviewees have more complex demographic and social profiles than the older ones. Migrant youth are different from their parents in terms of the spaces of socialization that accommodate them, and the ones which they, in turn, appropriate. They appear—or at least they present themselves in such a way—to have greater access to the Greek public sphere, while at the same time they seem to maintain the separation between the public (Greek) and the private (migrant) sphere of activity at the level of everyday life. Young migrants operate within communicational fields that are more closely related to various practices of popular culture, while references to the importance of new technologies (i.e., satellite television, internet, and mobile telephony) in establishing transnational networks of exchange appear as common sense on the part of the interviewees. Interestingly, younger interviewees seem to develop strong, functional, and conscious bonds with their country of origin. These bonds are materialized through summer vacations in Albania and Bulgaria and acquire meaning in everyday life through technological channels of communication that render distance—geographic as well as cultural—not an obstacle but, to the contrary, an advantage to contact by choice.

2. HORIZON OF EXPECTATIONS

Migration is a future-oriented activity. People's decision to move and relocate themselves and sometimes their families is grounded on aspirations, hopes, and expectations for a better future. Mobility and relocation presup-

pose the possibility of envisioning an alternative future. This envisioning is possibly transformed by the very experience of migration, as transcultural exchange enables the emergence of dynamic horizons of expectation. In any case, exploring the migrants' horizon of expectations offers a great insight into the formation of subjectivity. Subjectivity is also a future-oriented process in the sense that the ways in which people conceptualize themselves as subjects always include some degree of forward thinking in the form of future projections of present-time desires, fears, and expectations.

Indeed, the interviews that we collected and analyzed in our research project offer very powerful insights into the formations of an articulate horizon of expectations. Expectations are formative of the migrants' subjectivity in relation to the various levels of exchange that they occupy in their everyday lives. The interviews are very rich in indications on how migrant notions of the self are organized around conceptualizations of the future. As it was more or less expected, young interviewees express their expectations for social upward mobility which, in some cases, take the form of critique against the previous generation—mostly their parents. What is more important, however, is to explore further and analyze the morphology of this horizon of expectations and to contextualize it historically and culturally in relation to people's present as well as to their past. In what follows, I will read through some of the interviews in order to explore how migrant subjectivity is expressed through an emergent politics of hope. Alongside this exploration of hope, I will offer some suggestions on how gender emerges as a key concept around which the future is thematized. The great majority of the interviewees thematize gender roles as one of the main areas where political change, cultural transformation, social integration, generational differentiation, control, resistance, future expectation, and subjective potential are all materialized.

The emergent horizon of expectations can be traced if we point out some of the main features that the interviewees attribute to their future. I will refer to seven nested features: each one presented as an internal element of the previous.

2.1. Ordinary people, ordinary future

Migrant interviewees across age and gender differences imagine their future through dreams about upward social mobility, improving their living conditions, becoming homeowners, having a family, safeguarding a better future for their children through education, getting a better job, making a

career, etc. These are ordinary people, having ordinary expectations about their future. Thus, in order to understand what is migrant about the migrant horizon of expectations, one has to analyze how this ordinary future is thematized *vis-à-vis* the specific experience of mobility.

2.2. Returning to the country of origin

(Bulgaria or Albania) seems to be a common plan for the future, although it is more prominent in the case of older migrants. Planning the return to the homeland is materialized through the building of a house back home, financed through the earnings of work in migrancy. As Elli put it:

“Me in five years ... In five years I think I will have my own house in Bulgaria, they are already preparing it for me, half of it is already finished, I will have my house and then I am thinking of getting married and making a family and I want to have a son ... a healthy child ... which means that I do everything for him. To have something for him ... for the child and the husband. [I do it] only for those who will be with me forever, until I die. That is, I think, what I want.” [Elli, MET155,156]

She also stresses that she wants her new house in Bulgaria to be in the city and not in her parents' village. Elli's plans for the future involve creating the conditions for not being alone, for having her own people around her—not her existing relatives, but the imaginary family of her own choice. She wants to return to her homeland, but not to the place where she comes from but to the city of her choice, a place where she has never lived before. The future is here imagined as a direct opposite of the present, while the later is represented as a void, an absence in relation to the future. The future is invoked as a symbolic remedy for the maladies of the present. Projecting security, sentimentality, togetherness, and agency into the future is for Elli a way to justify the lack of material and emotional resources that mark her present life in Greece.

2.3. “Social acknowledgement: dignity and respect”

One of the reasons that the interviewees give when asked why they want to return to their homeland in the future is for “dignity and respect”. This is the case for Sokratis, who wants to return to Albania in the future because he feels that the contribution of Albanian labor to the development of Greece is completely underestimated by Greeks. To the question “what are

your plans for the future”, he responds directly with a reference to racism in Greece.

“I do not want to stay here in Greece, I want to return to Albania, to find a job … I do not have a problem with the people here; it just that … the Greeks are … you know, there are good people who welcome you into their homes and offer food … but for me … I do not get any respect. This is what I like, to show respect to the other person, not to look at him like that … they should not look at you as “the Albanians”, because you can find bad people everywhere, but here they always blame the Albanians, all the worst jobs are for the Albanians, now the Greeks should respect that … because Greeks wouldn’t do those jobs … Greeks use machines, while Albanians dig with their hands. I don’t see any Greek working … they work for themselves. They should respect that … [the Albanians] work for Greece and they offer something, right? To the economy; take the Olympic Games, for example … [Greeks] should show more respect” [Sokratis, MET160]

Demanding respect is a dominant feature of this interview and it is present in many other interviews as well. Asking for respect in a response to the question about future plans indicates that social justification is a constitutive element of the migrants’ horizon of expectations and it has to be taken into consideration when we attempt to explain the insistence on returning to the homeland as the ultimate goal of the migration process. This issue should also be explored comparatively, to establish whether it is as prominent in other countries of migrancy. For example, the same interviewee insists that the best period of his life was when he lived briefly in Britain—a place where he would also like to return if he had a choice—because, according to his testimony, foreigners enjoy greater respect there. As he put it, “one does not need to hide that he is Albanian in Britain.”

2.4. Pride

Studying and obtaining a higher education and college degree is another expectation expressed by parents as well as by younger interviewees. The idea of higher education as a means of social mobility is salient among migrants of lower and middle social classes. What is particular in the case of migrants, especially those coming from Bulgarian, is that they dream of returning to their country of origin in order to enroll at university. This is case for Dafne [MET 148, 149], who wishes to study to become a veterinarian, but in Bulgaria and not in Greece. Dafne has lived all her life

in Greece; her parents migrated when she was very young. Returning to Bulgaria seems to her like an interesting adventure, like living abroad. She studies music, she attends a music high school and she has visited Bulgaria on school trips. Dafne presents herself as an exemplary case of successful integration in the host country. Even though she does not like to differentiate herself from her classmates and she presents her school life as very rewarding and ideal, she nevertheless explains how during her school trip to Bulgaria she enjoyed the respect she received from her Greek teacher and classmates on account of her ability to speak Bulgarian and, thus, help them to communicate, etc. A great part of Dafne's account of her future plans is dedicated to the expression of her pride in her country of origin, a choice that we need to interpret in relation to the previous reference to the quest for dignity and respect.

2.5. Insecurity

Interviewees often express a sense of insecurity regarding their future in Greece. Recurrent references to the possibility of anti-immigration policies being introduced as a result and in the context of the war against terrorism indicate the impact that post-9/11 public discourses on security in Europe have had on the formation of migrant subjectivities [Manolis, MET 134]. As Anieza put it:

"I do not make many plans. But I am an optimist. I don't make plans because I'm afraid with all the terrorism now, I fear a lot that maybe they will pass a law...the European Union, a law against immigrants. I am very afraid of that. I believe that they won't do such a thing, but that they're going to make some very strict rules. Rules that will make things very difficult for us here in Greece, we the migrants, I mean..." [Anieza, MET99-100]

Insecurity for their well-being in Greece is expressed in many cases and in various ways. In some cases we encounter a generalized feeling of insecurity, as in the case of Marko from Bulgaria:

"-How do you imagine yourself in five years from now?
-I imagine myself up at my home in Bulgaria...with my family...the family that I will create...to have a job...I hope that there will be jobs now that we are becoming part of Europe...to have jobs and be OK. That is how I imagine my future...for the present I am not sure...I want to go back to my city, to know that this is home. Here I am afraid, I am afraid to go out for a coffee...I am afraid here, I am afraid I will meet the wrong people. Because

I have heard many stories about meeting the wrong people...and drugs and I am very afraid to get involved. My father is also worried about me...whether I am OK, whether I have problems...not to get involved with the wrong people...I would feel safer at home...here I am afraid because there are many foreigners in Greece...from Albania, Romania, black people from Nigeria... there are many different people...you don't know what's in the other person's mind ... what the other person wants to do to you...[Marko, MET97]

In some cases we encountered a resistance to future planning, especially in situations where the levels of anxiety and insecurity about day-to-day affairs were heightened, as in the case of Stefka from Bulgaria who refused to plan for the future. As she put it:

“No, I can't. Because sometimes I think that this and that will happen in such a way. And then what comes is different. So now first I'll see what's coming and then I will say I will do that, that or the other, and whatever doesn't happen, I'll just let it be!” [MET112_Stefka]

2.6. Insistence on established gender roles

As creating a family seems to be a constant element of future plans, gender roles become a signifier of the “things to come”. Interviewees often stress that gender roles have changed because of the conditions of migration. Arranged marriages are no longer the rule. Men as well as women seem to believe that migration and life in Greece are changing gender roles, mostly those of women. What is interesting in terms of future plans is that most migrants seem to prefer to marry people from their own community. Personal relationships with Greeks are considered dangerous since there is a general understanding that such a marriage would not be easily accepted by the Greek side of the family and thus the union could be a source of problems, anxiety and feelings of rejection and discrimination. Although there are many references to relationships—mostly with Greek women—future planning of families does not include Greeks.

2.7. Racism: “The hate will be forever”

Many interviewees, especially Albanians, recognize that racial hate is a main characteristic in the relationship between Greeks and migrants. As Natassa puts it:

“There shouldn't be so much hate. We also have lots of racism. We hate you and you are racist towards us. We are not perfect either, I admit it. We

also have lots of hate, but you have lots of racism. This shouldn't be like that. We all eat and talk together, we have friendships and relationships... but even for minor reasons, we turn our backs to each other...It's a pity... And the state is to blame. More than anything else...that is what I think... this has influenced me a lot." [MET101,102_Natassa]

As far as the future is concerned, there is a general understanding that racism will not disappear within their lifetime.

"- Don't you think that things are bit better now?

- No matter the improvement, to a great extent hate will remain...maybe for the children of my children it will go away, but for as long as we are here, hate will exist" [MET101,102_Natassa]

The persistence of racism is part of the migrant horizon of expectations, conditioning many other aspects of future plans, visions, desires, and projections.

3. AFFECTIVE POLITICS OF HOPE

The analysis of the emergent horizon of expectations indicates that the migrant field of cultural politics is complex, contradictory, and dynamic. This understanding is a necessary condition for the undermining of an unproductive concept of integration that, for many decades, has defined the research as well as the policies that concern the history of migrations in the western world. As this preliminary approach has shown, the supposed integration of foreign migrants in Greek society—a prominent argument used by natives—co-exists with a general sense of insecurity, a new structure of feeling that does not allow migrants to envision their future in Greece.

It is important here to stress that these interviews were conducted in the period prior to the outbreak of the Greek fiscal crisis. In fact, the 2004–2007 period was one of post-Olympic Games national pride, self-confidence, and optimism. Yet, in the same period the migrant sphere of cultural politics was marked by a generalized insecurity and inability to envision a satisfying and safe future in Greece. The interviews are in a sense prophetic as they indicate that, seen from the migrant point of view, the social fabric of Greek society appeared fragile and untrustworthy.

The migrant horizon of expectations in Greece was marked by a general feeling of insecurity. Indeed, insecurity has become a widespread form of governance in contemporary post-industrial societies. In the era of neoliberalism, precarity has become a determining condition of contemporary

life, an administrative logic that “wants no reduction, no end to inequality, because it necessarily toys with hierarchical differences and governs on the basis of them” (Lorey, 2010). Already in the period of Greek national self-confidence and prosperity, precarity had become an organizing political concept for migrants in Greece as it regulated the politics of hope within the migrant cultural sphere (Neilson, 2008).

The future that the migrants envisioned was determined by how they conceived their position within Greek society. What they described was not a forward-looking, progressive future, as it did not entail the vision of a change in social relations and the subject’s position within them. It was not a conservative future either, as it did not include the return to a supposedly lost Eden.³ Quite differently, the migrants’ horizon of expectations uncannily foresaw many of the elements of the crisis that native Greek society is experiencing today. The politics of hope that emerges in the interviews is different from classic migrant narratives of the future in previous historical periods. Contemporary migrant visions of the future are not grounded on the idea of progress and do not idealize life and social structures in the country of reception as more advanced in relation to the home country. Migration is not seen as a form of liberation from the constraints of life in the homeland. The interviewees’ vision of the future presents a rupture with well-known modernist narratives of dislocation, liberation, and progress in the new land.

Based on an articulate realization and acceptance of one’s own insecurity, the emergent horizon of expectations indicates that the subjects have responded to precarity through a retreat to the affective world of relationships, real or imaginary friendships, everyday life dignity, self-respect, and fellow recognition, etc. Feelings of nostalgia, despair, and loneliness mark this precarious politics of hope which often develops into an almost regressive politics of self, a politics of affective resistance (Clough, 2007).

Recent research has started to address the impact of precarity on subjectivity. Regression is often highlighted as a main process through which subjectivity responds to the emerging conditions of generalized subjectivity (Nilges, 2008). This regression has two main characteristics. Firstly, it often entails a nostalgic longing for previous historical eras (i.e., an idealization of a paternalistic conceptualization of Fordist state and labor politics, or of a pre-migration, pre-1989 socialist regime in the case of mi-

3. On the difference between progressive and conservative visions of the future, see Manheim, 1936.

grants from Eastern Europe). Secondly, gendering is recognized as a major field of negotiation in the process of precarious subjectivity formation. Seen from this perspective, gender does not only operate as an analytical concept or a research parameter, but as a powerful nexus around which social relations, the understanding of heritage, and the politics of hope are articulated.

More targeted research is needed in order to perceive and analyze the currently emerging politics of precarious subjectivity. Vacillating between regression and affective resistance, migrant subjectivity is currently transformed under the pressure exercised by the policies of deregulation, austerity, and the neoliberal adjustment of social relations. We need more knowledge, critical analysis and comparative cross-European exploration of the ways in which migrants conceptualize their future as well as the future of their countries of origin, new destinations, and Europe. The exploration of this theme is vital at the level of academic research as well as that of policy making.

Since the interviews presented in this paper were gathered, much has changed in the cultural politics of migration in Greece. Many migrants from Eastern Europe and the Balkans have been forced by the fiscal crisis to leave Greece. New populations from the Middle East, and South and South-East Asia have arrived in the country in dramatically increasing numbers. Seeking a passage to Europe, these people are in fact trapped in a country that is financially devastated, socially eroded and culturally perplexed. Gathering in the decaying historical centre of Athens and other cities, men, women and children experience the harshest form of precarious existence, caught in the limbo of Europe's contemporary economic crisis, cultural turbulence and political devolution. As Greece is currently being transformed into a European buffer zone, one cannot not wonder if there is any sensible—or justifiable—way in which the “wretched of the earth” can be perturbed from pursuing by any possible means the fulfilment of desires, expectations, and hopes for safer and more liveable future. Their horizon of expectations needs to be accounted for if we are to attempt to envision a post-catastrophic future for Europe and the peoples who inhabit it.

BIBLIOGRAPHY

Ξενόγλωσση

Clough P. (et als eds), 2007, *The affective turn. Theorizing the social*, Durham, Duke University Press.

Lorey I., 2010, "Becoming common: Precarization as political constituting", *e-flux*, 6/2010. <http://www.e-flux.com/journal/becoming-common-precarization-as-political-constituting> (last access: January 25, 2013)

Manheim K., *Ideology and utopia. An introduction to the sociology of knowledge*, Mariner Books, 1955 [1936].

Neilson B., 2008, "Precarity as a political concept, or, Fordism as exception", *Theory, Culture & Society*, December 2008, vol. 25 no. 7-8, 51-72.

Nilges, M., 2008, "The anti-anti-Oedipus: Representing post-Fordist subjectivity", *Mediations: Journal of the Marxist Literary Group*, vol. 23, no. 2, Spring 2008 (History and Subjectivity).

Ελληνόγλωσση

Λαλιώτου Ι., 2009, «Η ιστορία της μετανάστευσης και οι μεταλλάξεις του εθνικού φαντασιακού», στο Λαμπρόπουλος Απόστολος και Μπαλασόπουλος Αντώνης (επμ.), *Χώρες της θεωρίας*, Αθήνα, Μεταίχμιο, σσ. XXX.

*Penelope Papailias**

THE SCREEN OF THE MIGRANT BODY:
TECHNOLOGIES OF ABJECTION AND
THE “SO-CALLED” RAPE OF AMARINTHOS

ABSTRACT

This article examines a seminal moment in the violent mediatized exposure of the female migrant body in contemporary Greek society: the 2006 video rape of a student of Bulgarian origin in Amarinthos, Evia. This cyberbullying incident demonstrated how the contemporary exercise of gender and ethnic violence relies on technological practices of optical targeting, surveillance, spectacularization and voyeurism by sovereign citizens. After initial intense media coverage, however, the “truth” of the rape gradually came into question. As a process of abjection, the rape transformed an immigrant neighbor, classmate, even girlfriend—a familiar stranger—into an abhorrent Other, whose inseparability from the self, in fact, is confirmed by this ongoing repudiation.

Keywords: *gang rape, violence against migrants, abject body, visual technologies, cyberbullying*

1. INTRODUCTION

October 2006. A Bulgarian immigrant living in Greece brings charges that her daughter, a sixteen-year-old honor student, was gang-raped by classmates in the toilets of her high school in Amarinthos, Evia. Four male students physically assaulted her while two female students filmed the scene on a cellphone. The Minister of National Education and Religious Affairs, Marietta Giannakou, intervened when it was learned that the teachers' council had decided to redress the situation by suspending the boys for a

* University of Thessaly.

mere five days, while also suspending the victim herself. Mainstream news media soon were abuzz.

The event was seized on by politicians in a paroxysm of political correctness regarding Greek violence against immigrants (notably, male violence against women was not foregrounded). President Karolos Papoulias declared that “we are all responsible,” underscoring that such xenophobic actions disgrace the fundamental ethical principles of the Greek people who themselves have experienced racism as immigrants. In a similar vein, George Papandreou, then leader of the opposition party, criticized the government’s immigration policy, stating that a “girl who found herself far from her homeland, making Greece her own, requires the greatest possible amount of compassion.” The Archbishop of Greece Christodoulos arranged a meeting with the girl and her mother, as well as with the four accused boys. Meanwhile, in less-reported news: feminist and anti-racist anarchist groups organized protest marches in Amarinthos. Marching with slogans such as “Immigrants are not foreign. The foreigners are the rapists and whoever supports them” and “Patriarchy in this society ends in the bordellos. It begins in the schools,” these protestors were met with unusual violence. Brandishing weapons, such as shovels, crowbars and rakes, members of the local community jeered the protesters, pelted them with stones and then beat them up.

Reporters also descended on the town, where they encountered the townspeople’s unabashed defense of the implicated students, among whom were the children of a local policeman and of the school’s religion teacher. As regards the accused boys: “The boys are great kids, from the best families,” “Even if there was a rape, it doesn’t matter. They’re young, they’ll forget.” As for the girl: “She was a snot about her grades,” “She wasn’t pretty at all. She wasn’t worth it,” “If she comes back, no one will talk to her,” “We should have lynched her!” As for themselves: “We are not rapists, nor racists. Whatever happened you can’t stigmatize our community,” “God help us not to become like America. That’s where those kinds of things happen. We’re different here in Greece.” Finally, as for the journalists: “You are to blame,” and “This isn’t Veria.” This last comment referred to the February 2006 disappearance of eleven-year-old Alex Meshiesvili from Georgia, who was bullied and eventually killed by a group of local children. The search for the body, which was never found, and the agonized testimony of the child’s mother had been the subject of intense media attention. Hoping to foreclose such public scrutiny, the lawyer’s association of Halkida, Evia’s regional capital, issued a statement demand-

ing the immediate halt of media coverage of the incident. Local teachers refused to meet with the mother to discuss her daughter's return to school, while the women themselves were subject to verbal attacks by townspeople. Clearly unwelcome, the two left their home, friends and school in Amarinthos for Athens, where state authorities arranged a scholarship for the girl at a private high school.¹

March 2010. The four boys accused of gang rape and the two girls charged as accomplices were found innocent in a unanimous decision by the Juvenile Court of Halkida. The judges agreed that "lewd acts" had occurred, but deemed that the girl had consented to them («ασέλγησαν μεν εις βάρος της κοπέλας, ωστόσο αυτό έγινε με τη θέληση της παθούσης»). As the defense attorney noted after the trial, "many eyewitnesses" testified that the sexual intercourse was voluntary. Her "normal" behavior afterwards was pointed to as proof of the consensual nature of the sexual intercourse. The charge that the rape had a racist motivation was rejected because there were non-Greeks involved. The courtroom was packed with members of the local community, and a plethora of witnesses came forth to defend the accused, including teachers, prompting some critics to compare the scene to lynching trials in the American South in the 1950s and 60s. A psychologist who had followed the girl's case was not allowed to testify on her behalf. Thus, with the exception of her mother, no witness came forth to testify for the girl, who collapsed in the courtroom after the decision. Feminist and other anti-racist groups immediately issued statements condemning the trial as a travesty of justice, stressing how the verdict reproduced the stereotypical argument that rape victims seduce their attackers. Aside from some isolated commentary on blogs and in the leftist press, the court decision was not taken up by the mass media or politicians. After the verdict, the girl was brought up on multiple charges of perjury and slander.²

1. For press coverage of the incident, see: E. Karanatsi, 2006, "Suspension" from Amarinthos too...", *Kathimerini*, Nov. 3; S. Theodorakis, 2006, "One story, three scenarios, more victims", *Ta Nea*, Nov. 11; D. Kroustalli, 2006, "In the 'jungle' of Amarinthos", *To Vima*, Nov. 11; S. Kountouris, 2006, "The shocked residents of Amarinthos", *Ethnos*, Nov. 11, "Exercises in civics", *Eleftherotypia*, IOS, Dec. 12.

2. For press on the trial and reactions to the verdict, see: L. Yiannarou, 2010, "The students in Amarinthos found innocent", *Kathimerini*, April 23; 2010, "The silence in Amarinthos is broken by women's cries", April 17, <http://tvxs.gr/news/ελλάδα/η-σιωπή-στην-αμάρυνθο-σπάει-από-τις-κοραιγές-των-γυναικών>; S. Kouloglou, 2010, "A scene from the American South in Amarinthos", April 23, http://anergoidimosiografoi.blogspot.com/2010/04/blog-post_9319.html.

In this essay, I consider the Amarinthos incident as a seminal moment in the violent mediated exposure of the female migrant body in contemporary Greek society. As a form of “cyberbullying,” the video rape in Amarinthos is characteristic of the structure of publicity that organizes racial and gender violence in digital late modernity through aggressive practices of optical targeting, surveillance, spectacularization and voyeurism. However, through the simultaneous *downplaying* and *demonizing* of these practices of technological mediation, the sexual assault in the Amarinthos high school toilets over time came to be seen as a “so-called” rape. Its “truth” would end up being decided upon by legal and medical experts reading the physical (not psychic) wounds of the victim’s body and ratified by, among others, the amateur digital encyclopedists policing public memory online. This denial of the rape-as-fact, something that became more definitive after the not-guilty verdict, could be said to mirror and extend the abjection mechanism at work in the rape act.

For psychoanalyst and feminist philosopher Julia Kristeva (1982), the abject is an object of horror that is rejected (corpse, shit, vomit, female/maternal body) because it challenges the distinction between self and other. Yet, as *part* of the self, the abject cannot be expelled. The migrant situation can be viewed productively through this prism: migrants are always already inside the space of the nation-state, and deportation, detention camps and *skoupes* (“sweeps”) can never totally extract them (De Genova, 2010). Given the historical use of rape in various settings as a means to create borders between intermingled groups (Diken, 2005), the Amarinthos rape ironically testifies to the incorporation of migrants’ children into Greek society (particularly, children of migrants from neighboring Balkan states who came to Greece in the 1990s, following the collapse of communist regimes). Their successful passing blurs and disrupts boundaries of self/other: the Amarinthos rape victim, for instance, was a flag-bearer for her class in the local national day parade, an honor given to students with top marks. The accused boys complained to a journalist that it was not right that she carried the flag (“our grandfathers fought in the war, not Bulgarians and Albanians!”). Like the too-fluent “mimic men” (Bhabha, 1994) of the colonized elite, the Bulgarian neighbor, classmate, flag-bearer and potential girlfriend made the self strange (*Greeks as Bulgarians*).

The rape, thus, did not target, but created an abject Other, transforming an uncannily familiar, even desired, stranger into a repulsive alien (a sleazy Bulgarian whore, “not pretty at all”). In feminist political philosopher Judith Butler’s politicized reading of Kristeva, abjection is precisely the

“mode by which Others are turned into shit” (1990: 134). Yet, rather than confirm the border of the male ethnic self, the “annoying” accusations and claims of the migrants revealed the actual fragility and anxiety at the core of the self (*great kids, not rapists, not racists*). The continuing retroactive attempt to delete this event from cultural memory as a “so-called,” even a *once-called* rape, could be seen—and must be countered—as repeating the rape’s initial gesture of repudiation.

2. SEX BEFORE TECHNOLOGY

A few days after the Amarinthos story broke, the journalist Nikos Evangelatos featured “real” teen porn videos on his investigative journalism show, “Evidence” (*Αποδείξεις*). Although he could not show the actual Amarinthos video since the girl deleted the file from her phone, apparently there was no difficulty in locating analogous video footage to shock the Greek television audience regarding the state of teen sexuality and the diabolical role of new technologies in the expansion of perverse pleasures. Critics decried this pornographic exploitation of the incident as “tele-voyeurism” masquerading as reporting and, thus, as a characteristic pathology of Greek commercial television. The particular broadcast also was censured by the National Radio-Television Council.³ While this televizual re-broadcast of teen porn videos did massively interpellate television viewers into the game of aggressive visualization, the lambasting of mass media sensationalism had the effect of turning attention away from what “Amarinthos” might say about contemporary Greek society. As one journalist complained: “Why do we limit our anger to our mirror—television—instead of dealing with us ourselves?”⁴

The titillation of new technology perversion also preempted a *critical* consideration of technoculture in relation to the power struggles that define contemporary sovereignty. Thus, as the public debate on the Amarinthos rape unfolded, the cellphone itself emerged as a key protagonist, instrumental in Greek youth’s loss of sexual innocence. Indeed, in the wake of the incident, the education minister banned the use of cellphones by students in Greek schools. By extracting the cellphone from the social rela-

3. P. Diamantakou, 2006, “Chasing after a rape”, *Ta Nea*, Nov. 2; K. Halvatzakis, 2006, “Televizual rape with...Evidence”, *To Vima*, Nov. 11; P. Bitsika, 2007, “The apotheosis of porno-spectatorship”, *To Vima*, March 18.

4. D. Gousetis, 2006, “Thoughts on a rape”, *Avgi*, Nov. 18.

tions in which it was deployed, however, this decision treated technology (in the form of the cellphone *qua* object) as an inhuman(e) exterior force and autonomous catalyst of social behaviors.

Enhancing this sense of exteriority, commentators on Amarinthos often contrasted the depraved present to their own childhoods, imagining that past not as a prior moment of technologically-mediated communication, but as one of *unmediated* interaction. Lauding the minister's decision, one journalist noted: "Little by little, kids aren't talking to each other any more. They communicate with 'messages.'" The ban on cellphones, he suggests, could help restore "live dialogue" and more spontaneous "non-mechanical" forms of flirting that he remembers from his childhood. "Students have to speak to each other. To quarrel, to curse, to figure things out, to cool down, to form warm friendships, to fall in love. Why should a cellphone get between them?"⁵ This utopian construction of unmediated face-to-face communication not only denies that real communication occurs on online and that "healthy," even radical, forms of intersubjectivity can develop through technological modes of connection and self-exposure, but also underestimates the role of technologically-mediated presence (via telephone, photographs, love letters) in producing the longing, desire and attachment associated with modern notions of love, friendship and flirting (Sconce, 2000).

In the discourse on Amarinthos, this oversight of prior regimes of technosociality supported a commonsense view of sexual intercourse as the physical interaction of "real bodies" in "real time," thus enabling the separation of the primary fact of violence (rape) from the secondary fact of representation (rape video). If the Amarinthos video had been brought forth as evidence, it most likely would have been seen, according to the tradition of optical realism, as a "window" onto violence, not as a trace left by violent acts of looking (Feldman, 2000).⁶ Nor should we neglect the fact that this video was produced to be forwarded to others, thus potentially amplifying over time and space the spectacularization of the initial scene. As the 2004 Abu Ghraib torture scandal made clear, the proliferation of techniques of violent visualization of racialized others, with their debt to pornographic aesthetics, have proliferated in the context of digital network

5. Penelope Papailias, University of Thessalyion of other immigrants as sing that cannot ever happen: disruptive force.e over time, L. Papadopoulos, 2006, "Cellphones", *Ta Nea*, Nov. 8.

6. For an exception, see M. Tsimitakis, 2007, "Video torture and new technologies", March 7, <<http://tsimitakis.wordpress.com/2007/07/03/video-torture/>>.

culture (Puar, 2004; Feldman, 2005). While agents of violent visualization might be overwhelmingly associated with the state or mass media, increasing numbers of “sovereign citizens” (Hansen and Stepputat, 2005), armed with powerful new microtechnologies of visual documentation and digital circulation, have taken it upon themselves to guard the borders of the national community.

The Amarinthos rape, thus, should be situated in relation to the contemporary global phenomenon of cyberbullying. For instance, in “happy slapping,” a characteristic cyberbullying practice, unsuspecting victims are overtaken and harassed *in order* to produce an image of their shock, which in turn is disseminated widely via cellphone messaging or on the web. In her deposition, the plaintiff in the Amarinthos case described being ambushed, after having gone to make out with a boy on whom she had a crush. After the tryst turned into a demand for group sex, she reports fleeing to the bathrooms where “T. saw me crying on my knees and, naked, fell on me. He pressured me and I yielded. I was by that point like a dead person. Then the rest of those accused came into the toilet. They lifted me onto the sink. They held my hands and legs and K. raped me until he ejaculated. They jumped up and down all together like victors (*nikites*).” Although she decided to report the rape *once she found out about the existence of the video*—a point with which involved students concurred⁷, the girls who made the video were only belatedly charged in the case. That visual documentation and spectatorship were understood as a passive form of observation, even as *inaction*, is obvious in journalists’ comments to the effect that the girls involved “did not do anything to help her. In fact, one of the girls videotaped the event with her cellphone.”⁸ This sort of statement, of course, also assumes the innate pacifism and solidarity of women.

Once the dust settled on the Amarinthos incident, it became clear that no one would be held accountable: not the social relations in this provincial town and Greek society in general, not the school administration and the justice system, not even the perpetrators. Only technology itself. It is certainly not the first time. As with the banning of personal cameras in the American army after the Abu Ghraib scandal, the ban on cellphones

7. P. Kousoulos, 2009, “The protagonists of the Amarinthos gang rape talk to Zougla.gr”, Dec. 4, <<http://www.zougla.gr/greece/article/i-protagonistes-tou-omadikou-viasmou-tis-amarin8ou-miloun-stin-zougla.gr>>.

8. L. Nesfige, M. Moustaka and S. Vradeli, 2006, “They’re asking her to leave town”, *Ta Nea*, Oct. 31.

sent the message that the “kids” themselves, “the poor things,” had fallen victim to a powerful and dangerous technology that they could not control, especially when confronted by the perverse sexuality of ethnic Others (Papailias, 2008). Even though the Amarinthos incident galvanized anti-racist and feminist groups—but notably not immigrant groups, the only lasting reform in Greek schools that came out of the scandal was the cellphone ban. Thus, it was only a matter of time for the blame to return to the victim, as author of the fiction entitled “Amarinthos,” which ruined the lives of her fellow students and tarnished the town’s name.

3. AMARINTHOS IN THE ARCHIVE

What is the legacy of Amarinthos, an event that flashed up on television screens so intensely, but also so briefly? How will Amarinthos be remembered (or not) in the future? Or, will it only be remembered for having been forgotten?⁹ As anthropologist Michel-Rolph Trouillot (1995) has demonstrated in his study of the historiography of the Haitian Revolution and its constitution as a “non-event” of world history, silences are active (they are acts of silencing) that enter the process of historical production at various points (fact creation, fact assembly, fact retrieval, retrospective historical analysis). In the case of Amarinthos, through a separation of the “rape itself” from aspects of its representation (the video, the media uproar), the rape would be rendered a non-event through retrospective deletion, acquiring as a result a spectral status, much like the deleted video on the accused girl’s cellphone.

An instructive place to think about the imprint of this incident on cultural memory and the digital database is the “Amarinthos” entry in the Greek-language Wikipedia (Βικιπαίδεια). The status of Amarinthos as an event can only be approached with an eye to transformations in the form of the media event and the experience of witnessing in the digital age. In this regard, Wikipedia, as a free, user-produced, online database, with exponential growth since its inception at the turn of this century, represents a critical site to examine shifts in conceptions of the event, as well as of knowledge production and access. Turning to the Wikipedia entry on Ama-

9. When a staged smart phone video of detained migrants being forced to slap and curse each other in a central Athenian police station surfaced on Athens Indymedia in June 2007, leftist journalists and bloggers, as well as an independent member of parliament, noted the amnesia about Amarinthos. N. Dimos, “Remember Amarinthos?”, <http://doncat.blogspot.com/2007/07/blog-post.html>; D. Gousetis, 2007, “Omonoia-Amarinthos: video recordings”, *Avgi*, June 6.

rinthos, a first observation is that the rape incident is not a non-mention, but a retracted mention. The first entry on “Amarinthos,” which includes a relatively long description of the rape, was introduced into Greek Wikipedia on November 1, 2006, about a week after the rape. The fact that the “Amarinthos” rape incident was so quickly integrated into Wikipedia is not unusual, but precisely a quality that distinguishes Wikipedia from print-based encyclopedias. Just as characteristic, though, is the instability of entries, which can be deleted or radically edited over the course of a single day or even a few hours. Thus, just an hour after its first mention in Greek Wikipedia, the Amarinthos rape incident was deleted, only to be partially reinstated a few days later: “This is the place where a sixteen-year-old Bulgarian girl was raped.” A few minutes later, self-anointed digital *encyclopediste* Diderot deleted even this brief reference to the rape in response to a debate that had begun on the discussion page of the Amarinthos entry.¹⁰

The reasons put forth in this forum for deleting reference to the rape are worth considering, as these arguments, which were circulating more generally in public discourse, were instrumental in writing this act of violence out of the archive *in the name of truth*. A first justification for the omission of the rape is that this category of “fact” does not have a place in an encyclopedia. Kostisl, for instance, asked if it wasn’t a little “absurd” (*paralogo*) for 90% of an article related to a “toponym” to refer to a rape incident that occurred there. Diderot agreed that this was not just absurd, but “ridiculous!”—“at least for an encyclopedia”—because it makes it seem that only after the rape “did we learn that Amarinthos exists” or, alternatively, that “down there in Amarinthos they rape Bulgarians (and elsewhere they do not).”

Yet, if the rape had not occurred, “Amarinthos” might have remained a “stub” article. Indeed, the rape incident seems to have led to the entry’s *overdevelopment*, largely with geographical and ancient historical content, as if to prove that there is “something more” to Amarinthos than the rape. The history section, though, ends in antiquity. Contemporary history, including contentious periods for the area, such as the civil war, are side-stepped, not to mention the modern name change of the town from the

10. See, <http://el.wikipedia.org/wiki/Συζήτηση:Αμάρινθος> (accessed March 1, 2013). This was hardly the final bout of insertion, deletion and reinstatement. On May 28th, 2007, a user deleted the existing entry and wrote the word RAPISTS (ΒΙΑΣΤΕΣ) over and over. This text then was deleted ten minutes later. The entry on Amarinthos in the English-language Wikipedia similarly has been marked by controversy and repeated acts of deletion and rewriting.

folksy “Vatheia” (“Deep”) to the distinguished, archaizing “Amarinthos”. With the rape’s deletion, the only current event noted is the “forest fire of 2007”. While ostensibly an apolitical given, the toponym, as a category of knowledge, actually represents a powerful mode of overwriting history in deference to nature, while naturalizing history as “ruins” and “monuments” punctuating a landscape available to the traveler’s gaze (Barthes, 1972: 75-6). As Geraki notes ironically, removing the rape reference from the Amarinthos entry is a great idea if the point of Wikipedia is to create a tourist brochure for vacationing Athenians with descriptions of sun-drenched beaches and friendly natives.

Another key argument against including reference to the rape is that these “crimes of the moment” are magnified by the media and might not endure in historical memory. Rebutting this argument, Geraki writes: “Amarinthos is not a case of ‘rape,’ it is not the initial event that generated interest, but how it was addressed. In other words we are not talking about a crime, but a social phenomenon”. One could add that exactly because “it could happen anywhere,” but that these multiple forms of violence (gang rape, violence against immigrants, school bullying, cyberbullying) actually became visible in Amarinthos and generated an unprecedented public debate, the event acquired historical and political significance.

Even if current events might be considered legitimate topics for an encyclopedia, another argument against including reference to the rape was that whatever happens in Greece could not possibly be “that bad” compared to analogous events that occur in the U.S. While Diderot concedes that English-language Wikipedia includes extensive reference to the 1999 Columbine school murders under the entry for “Columbine High School”, he argues that global media attention warranted this inclusion. By contrast, *Greek* media fabricate shocking news events to increase viewership before relegating them “to the archive”. According to this view, downplaying the event at the moment of fact assembly corrects prior media hype.

A final justification put forth for removing the reference, of course, was ambivalence about whether a rape actually took place. If there was no rape, then, there was no event (just media hype). This is, of course, a circular argument that assumes that the function of the encyclopedia as “objective” discourse—in Wikipedian terms, with a “NPOV” (“neutral point of view”)—is to register truths already decided on by institutions of truth production (law, medicine), as if these institutions themselves operate innocently outside of history and power. From this perspective, the reference to the Amarinthos teen gang rape should be removed until there is a court decision. Interesting-

ly, however, once there was a court decision, the opposite occurred. Characterizing the media treatment of the incident as an unprecedented example of “bigotry against Greeks”, Dimitriou declared: “The reference is necessary now that the judgment has been made”. Yet, following its brief reinstatement (along with information about the perjury charges brought against the plaintiff), the reference was deleted again after Ggia noted the verdict’s contestation by feminist and anti-racist groups. As a result, the entry contracted to include only the supposedly incontestable facts appropriate to a toponym (i.e., ancient history, geography, demography).

The Amarinthos rape is not the only recent incident of gender and ethnic violence to have come into the public eye due to the outspokenness of the victims or their families, yet continue to be a subject of rumor and hearsay. At the time of writing, one also could not find entries in Greek Wikipedia for the murder of “little Alex” (Meshiesvili), or for the vitriol attack on the labor unionist Konstantina Kuneva in December 2008. Interestingly, though, due to the way that Wikipedia is constructed, entering “Amarinthos rape” into a search engine will not produce “no results”, but precisely the Wikipedia debate about removal of the rape reference, as well as detailed records of its various deletions and reinstatements.

The Amarinthos rape incident, thus, could be said to be under erasure in the Derridean sense: an absent presence haunting the digital database, which like the “native rumors” permeating the documents of colonial archives, has the potential to turn it inside out, revealing the anxious underbelly of sovereign power. This under erasure status poignantly demonstrates how precarious subjects are written into political community precisely at the moment of their violent exclusion and abandonment (Agamben, 1998; Butler, 2004).

4. DELETED IMAGES

In the Amarinthos incident, the visual targeting and orchestration of a rape scene for circulation in the youth market of “real” porn videos transformed a straight-A student who worked at a restaurant to supplement her mother’s income into a “Bulgarian whore,” and turned a neighbor, an intimate, even a potential girlfriend, into a stranger and outcast who was forced due to social pressure to flee from her home. Given, however, that the encounter in the high school bathroom did not leave physical traces on the victim, the incident remained for many an “alleged” rape, a “so-called” rape. The forensic report, employing the solemn, archaizing language of

male authority, closed in on the “truth” inscribed in the victim’s body: “No bruising, old or recent, was ascertained around the entrance to the vagina” («Κακώσεις πέροιξ της εισόδου του κόλπου παλαιές ή πρόσφατες δεν διαπιστώθηκαν»). The constant downplaying of acts of visual targeting and exposure as secondary ultimately allowed the defense lawyer to speak matter-of-factly about the “many eyewitnesses” to the event. Even though the sexual scene appears to have been *performed for them* (and other imagined viewers of the video), the use of the word “eyewitness”, rather than spectator, not only placed them outside the event, reprieving them of their active role in the circuits of pleasure and humiliation being enacted, but also, shockingly, transformed them into arbiters of the girl’s behavior, more legitimate than the girl herself. Thus, the whole incident—the “lewdness” of which was never denied—could be interpreted as a symptom of social breakdown and of the degeneracy of contemporary youth with their outrageous technological gadgets, rather than as a power struggle played out on the screen of the migrant body for conservation of a given social order and control over the borders of national community.

While this visual objectification and exposure of a classmate and neighbor did make violence against women, ethnic others and the economically precarious briefly visible, these images were swiftly denied and deleted, both literally and figuratively. The process of abjection, in other words, did not stop with the rape, but continued with the repudiation of the images it spawned, as if they were the rape’s horrific offspring. The girl’s grotesque image (but also necessarily the boys’) was deleted from the cellphone archive, just as the incident itself later was excised from Wikipedia. Like the child of rape, though, these traces (and the anxiety around making them disappear) testify to a breaching of borders, to inclusion in the body politic in the act of exclusion. The paradoxical persistence of the image of the Other as *deleted*, thus, makes possible the imperative task of re-calling this “so-called” rape.

BIBLIOGRAPHY

Agamben G., 1998, *Homo sacer: Sovereign power and bare life*, Stanford, Stanford University Press.

Barthes R., 1972, *Mythologies*, New York, Farrar, Straus & Giroux.

Bhabha H., 1994, *The location of culture*, London, Routledge.

Butler J., 1990, *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*, New York, Routledge.

—, 2004, *Precarious life: The powers of mourning and violence*, London, Verso.

De Genova N., 2010, «The queer politics of migration: Reflections on “illegality” and incorrigibility», *Studies in Social Justice*, 4 (2), pp. 101-126.

Diken B., 2005, «Becoming abject: Rape as a weapon of war», *Body & Society*, 11 (1), pp. 111-128.

Feldman A., 2000, «Violence and vision: The prosthetics and aesthetics of terror», in V. Das, A. Kleinman, M. Ramphele and P. Reynolds (eds), *Violence and subjectivity*, Berkeley, University of California Press, pp. 46-78.

—, 2005, «The actuarial gaze: From 9/11 to Abu Ghraib», *Cultural Studies*, 19 (2), pp. 203-226.

Hansen T. B., Stepputat F. (eds), 2005, *Sovereign bodies: Citizens, migrants, and states in the postcolonial world*, Princeton, Princeton University Press.

Kristeva J., 1982, *Powers of horror: An essay on abjection*, New York, Columbia University Press.

Puar J., 2004, «Abu Ghraib: Arguing against exceptionalism», *Feminist Studies*, 30 (2), pp. 522-534.

Sconce J., 2000, *Haunted media: Electronic presence from telegraphy to television*, Durham, N.C., Duke University Press.

Trouillot M.-R., 1995, *Silencing the past: Power and the production of history*, Boston, Beacon.

Παπαηλία Π., 2008, «Οι φωτογραφίες από το Αμπού Γκράιμπ: Το σκάνδαλο της “νέας” τεχνολογίας και η πολιτική του οπτικού ρεαλισμού», *Σύγχρονα Θέματα*, 102, σ. 69-81.

ABSTRACTS - ΠΕΡΙΛΗΨΕΙΣ

MAPPING THE BIOPOLITICS OF BORDERS: BODIES, PLACES, DETERRITORIALIZATIONS

Athena Athanasiou, Giorgos Tsimouris

In the current context of crisis, precarity emerges as a condition for constituting certain subjects as “foreign bodies”. The subjectivating norms of migration and gender, in their inextricable relationship with economic and class status, are deployed as techniques of border demarcation and biopolitical regulation. Specific gendered and ethnicized/racialized subjects, through their subsumption under essentialist typologies of superfluous bodies, are turned into abjected exceptions of the political order: ideal “others”, ideal victims. In this context, the discursive regime of national, proprietary, white and heteronormative masculinity is established as a norm that determines the human and the political. The gendered and the national positioning, in their performative co-implication, crucially affect the ways in which the apparatuses of displacing and emplacing unfamiliar others produce and demarcate the space of the political community. How does the articulation of gender and migration work to produce different enactments and embodiments of the ‘glocal’? How are nationalisms de-territorialized and re-territorialized through significations and practices of gender, sexuality, and migration? If power and resistance are intertwined, how do abjected subjects, rendered superfluous and alien, return to the political arena, and how do they unsettle the violence through which they have been produced as abject?

Keywords: *precarity, global, border, biopolitics, governmentality*



THE ETHICS OF HOSPITALITY: JACQUES DERRIDA ON UNCONDITIONAL AND CONDITIONAL HOSPITALITY

Gerasimos Kakoliris

Gerasimos Kakoliris’ text focuses on the ethics of hospitality with particular reference to Jacques Derrida’s notion of hospitality. For Derrida, the logic of the

concept of hospitality is conditioned by an absolute antinomy or aporia. On the one hand, the law of “real” or “absolute” hospitality demands the unconditional reception of the foreigner. On the other hand, there are the conditional laws of hospitality which, while they translate the unconditional law into a reciprocal right to receive and a duty to offer hospitality, simultaneously impose conditions on it. The relationship between these two elements is then seen to determine the boundaries of any decision to offer hospitality. Against the rather problematic guiding concept of “unconditional” hospitality, Kakoliris counterproposes a continuous, incessant effort of limiting violence towards the arriving foreigner.

Keywords: *Derrida, hospitality, decision*



**ΠΡΑΓΜΑΤΟΠΟΙΩΝΤΑΣ ΤΗΝ «ΕΥΡΩΠΗ ΦΡΟΥΡΙΟ»:
«ΔΙΕΥΘΕΤΩΝΤΑΣ» ΤΟΥΣ ΜΕΤΑΝΑΣΤΕΣ ΚΑΙ ΤΟΥΣ
ΠΡΟΣΦΥΓΕΣ ΣΤΑ ΣΥΝΟΡΑ ΤΗΣ ΕΛΛΑΔΑΣ**

Εντυχία Βοντνρά

Το κείμενο αυτό διερευνά τη διαμόρφωση ενός μεταναστευτικού καθεστώτος στα νοτιο-ανατολικά σύνορα της Ευρώπης με ειδική αναφορά στην Ελλάδα και το ρόλο της FRONTEX ως το νέο συνοριοφύλακα της Ευρώπης που δρα συχνά στη θέση του κράτους. Χρησιμοποιώντας την βιοπολιτική προσέγγιση, διερευνώ τις παραβιάσεις των ανθρώπινων δικαιωμάτων στα κέντρα εισόδου της Ελλάδας στον Έβρο και προσδιορίζω τους φορείς που εμπλέκονται στην αστυνόμευση των συνόρων. Το ερώτημα κλειδί είναι αυτό της λογοδοσίας: «ποιος ελέγχει τους φορουρούς που επιτηδεύν τα σύνορα της Ευρώπης;»

Λέξεις κλειδιά: *FRONTEX, μεταναστευτική πολιτική, αιτούντες άσυλο, πρόσφυγες, ευρωπαϊκή πολιτική ασύλου*



**TRANSNATIONAL EVERYDAY LIVES IN THE CITY:
REVISITING GENDERED RELATIONS AND CARING
PRACTICES IN THE NEIGHBOURHOODS OF ATHENS**

Dina Vaiou

In the context delineated by the neoliberal policies and measures, the paper focuses on one of the least discussed “victims” of the crisis, namely changing

practices of care, which engage in different ways migrant and local women who have to devise survival strategies in increasingly dire conditions, “here” (in Athens), “there” (in the places where migrant women come from) and “on the way” (in the trajectories of migration). More specifically, the paper focuses on deficits of care for the elderly as a starting point from which to discuss a whole range of everyday practices which on the one hand redefine gendered relations, while on the other they underline the importance of space and place, on a series of different and nested scales, “from the body to the global system”.

Keywords: *everyday practices, caring, gendered relations, neighbourhood*



DANGEROUS LIVES, FRAIL BODIES, ALIEN PRACTICES: REFLECTIONS ON A MIGRANT HUNGER-STRIKE

Alexandra Zavos

In January 2011 a group of 300 male migrants began a 45-day hunger strike in Athens and Thessaloniki demanding from the Greek government their rights to legal work and residence in Greece. Taking this event – and the surrounding public debate – as starting point, I will consider the possibility of understanding the migrant hunger-strike as a biopolitical practice of citizenship that confronts the limits of what can, and can't, be culturally legible and ethically sanctioned as political self-determination.

Keywords: *hunger-strike, migrants, biopolitics*



ΜΕΤΑΝΑΣΤΕΥΣΗ, ΕΠΙΣΦΑΛΕΙΑ ΚΑΙ ΕΜΦΥΛΗ ΒΙΑ ΣΤΟ ΠΕΔΙΟ ΤΗΣ ΟΙΚΙΑΚΟΤΗΤΑΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΦΡΟΝΤΙΔΑΣ

Νελλη Καμπούρη

Το άρθρο αναφέρεται στη μετανάστευση, την επισφάλεια και την έμφυλη βία στο πλαίσιο της οικιακότητας και της φροντίδας, υποστηρίζοντας ότι η έμφυλη βία μπορεί να εννοιοποιηθεί και να γίνει κατανοητή καλύτερα από την οπτική της επισφάλειας. Η επισφάλεια από αυτή την οπτική αποκτά διπλή σημασία, περιγράφοντας τόσο την επισφαλή ζωή όσο και τις μορφές απόδρασης που μπορεί να βασίζονται σ' αυτή. Αυτή η οπτική αντιπαρατίθεται στις κυρίαρχες προσεγγίσεις της μετανάστευσης και της έμφυλης βίας που τοποθετούνται

ως λόγοι αντι-τράφικινγ [anti- and counter-trafficking discourse] και αποσιωπούν τη δράση των μεταναστών εν γένει και των γυναικών ειδικά. Έχοντας ως αφετηρία την αφήγηση μας μετανάστριας από τη Ζιμπάμπουε που ζει ως οικιακή εργαζόμενη στην Ελλάδα, το κείμενο εστιάζει στην επισφάλεια όπως παράγεται στα φαινομενικά «ιδιωτικά» και γυναικεία πεδία της οικιακότητας και της φροντίδας, και διαφωτίζει τη σημασία της δικτύωσης και της από κοινού δράσης ως στρατηγικής ενεργητικής επιτέλεσης εργασίας και πολιτικών δικαιωμάτων, όπου αυτά υπάρχουν.

Λέξεις αλειδιά: επισφάλεια, έμφυλη βία, μετανάστευση, τράφικινγ, οικιακή εργασία



ΔΡΑΠΕΤΕΥΟΝΤΑΣ ΑΠΟ ΤΗΝ ΕΞΑΙΡΕΣΗ: ΕΡΓΑΤΡΙΕΣ ΤΟΥ ΣΕΞ ΑΝΑΜΕΣΑ ΣΤΗΝ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟΠΟΙΗΣΗ ΚΑΙ ΤΗΝ ΥΠΕΡΒΟΛΗ

Irene Peano

Το άρθρο εξετάζει την αλληλεπίδραση πολλαπλών καθεστώτων υποκειμενοποίησης που σχετίζονται με τον εκτοπισμό και τον εντοπισμό, όπως αυτά επενεργούν στις εμπειρίες ζωής Νιγηριανών μεταναστριών εργατριών του σεξ. Το κείμενο διερευνά επίσης τους τρόπους με τους οποίους οι υποκειμενικότητες των γυναικών αυτών ενδέχεται να υπερβαίνουν αυτά τα καθεστώτα. Μηχανισμοί (dispositifs), όπως αυτοί της μεταναστευτικής πολιτικής και της ανθρωπιστικής πολιτικής, της επισφάλειας και της θεσμοθετημένης υφαρπαγής στις νεοφιλελεύθερες οικονομίες, καθώς επίσης και αυτοί του φύλου και της συγγένειας, συνυφαίνονται μέσω περίπλοκων γενεαλογιών που δεν ανάγονται σε μια ξεκάθαρη διάκριση ανάμεσα σε υποκειμενα-θύματα και υποκειμενα-θύτες. Παρομοίως, η κινητικότητα και η στατικότητα ή η διάσκιση των συνόρων και η τακτοποιημένη ζωή δεν μπορούν εύκολα να χαρτογραφηθούν με όρους υπέρβασης ή περιορισμού: η μετανάστευση και η επιστροφή βιώνονται με τρόπο αμφίσημο, τόσο απελευθερωτικό όσο και περιοριστικό.

Λέξεις αλειδιά: υποκειμενικότητες, μετανάστευση, σεξουαλική εργασία, Νιγηρία



**TOWARDS A CREATIVE CRITIQUE OF THE “HUMAN”:
PRECARITY, RESISTANCE AND SUBVERSION
EXPERIENCES BY A KURDISH FEMINIST
TRANSVESTITE PERFORMER IN ISTANBUL**

Fotini Tsibiridou

The present study deals with the case of Esmeray, a Kurdish transvestite from Kars, who immigrated to Istanbul in the 1980s. By examining her autobiographical film and her interviews, the performances she has delivered recently, and also her activism as a “leftist feminist transvestite”, I will attempt to comment on her multiple experiences of discrimination and contingency. The later are shaped through multiple power relationships, hegemonies and displacements in the megacity of Istanbul at the era of neo-liberal governmentality. By using social poetics, such as humor and sarcasm she is not only transforming negative living standards into reflexive cultural critique for the majority of the Turkish society; she is thus also challenging us for a redefinition of the “human” on pluralist terms.

Keywords: *feminism, cultural critique, contingency, embodied space, Istanbul*



**SPIRIT POSSESSION AND WITCHCRAFT
IN MODERN SUDAN**

Gerasimos Makris

I present critically zar tumbura, a Sudanese spirit possession cult practised mainly by black Africans of slave descent. Following tumbura’s historical transformations in an environment dominated by Arab-Islamic versions of Sudanese identity, I show how cult membership allows the cult’s subaltern devotees to construct a positive self-identity as “true” Muslims and “real” owners of the Arab dominated Sudan. Through the careful study of rich ethnographic data, the article functions as a window for the analysis of wider socio-cultural transformations in a society where the Arab and African worlds meet within a shared universe of Islamic hybrids during a period of violent neoliberal deregulation under the heavy hand of an Arab Islamist dictatorship.

Keywords: *Sudan, spirit possession, Islam, neoliberalism, slavery*



**ΕΚ-ΤΟΠΙΖΟΝΤΑΣ ΤΟΝ ΚΟΣΜΟ: ΝΟΜΑΔΙΚΗ ΠΟΛΙΤΙΚΗ
ΣΤΙΣ ΒΙΩΜΑΤΙΚΕΣ ΧΑΡΤΟΓΡΑΦΙΕΣ ΠΕΡΑΣΜΑΤΩΝ
ΤΗΣ MONA HATOUM**

Έλενα Τζελέπη

Στο χώρο της σύγχρονης τέχνης και συγκεκριμένα στο έργο της διασπορικής καλλιτέχνιδας Mona Hatoum στρέφεται το παρόν κείμενο. Κινούμενο σε πολλαπλές διαδρομές μεταποίσεων και εκτοπίσεων, μεταξύ Παλαιστίνης, Λιβάνου και Βρετανίας, το έργο της ενσωματώνει «χαρτογραφίες περασμάτων», που εκ-τοπίζουν τον κόσμο και τις καθιερωμένες απεικονίσεις του. Καθώς επανεγγράφει σύγχρονες ιστορίες διαφυγής και περιχαράκωσης, αποσταθεροποιεί κυρίαρχες εννοιολογήσεις του «οίκου» και του «κόσμου». Πρόκειται για ένα έργο που, μέσα από τις συνυφασμένες χωρογραφίες και σωματογραφίες που υλοποιεί, ανοίγει δρόμους εναλλακτικής κατανόησης των ιεραρχικών προκείμενων της οικουμενικότητας αλλά και του δυνάμει ανατρεπτικού δυναμικού της «ξενότητας» και του «ανήκειν».

Λέξεις κλειδιά: νομαδική πολιτική, μετααποικιακή και φεμινιστική τέχνη, ενσώματες πολιτικές υποκειμενικότητες



**ΞΕΣΠΑΣΜΑΤΑ ΧΟΛΕΡΑΣ, ΚΑΠΙΤΑΛΙΣΜΟΣ ΚΑΙ
ΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΗ ΔΡΑΣΗ: ΔΙΚΤΥΑ ΕΞΟΥΣΙΑΣ ΚΑΙ Η
ΑΠΟΔΙΑΡΘΡΩΣΗ ΤΗΣ ΣΩΜΑΤΙΚΟΤΗΤΑΣ ΣΤΗΝ ΑΪΤΗ ΚΑΙ
ΣΤΗ ΔΟΜΙΝΙΚΑΝΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ**

Άννα Μ. Αγαθαγγέλου

Το ξέσπασμα της επιδημίας χολέρας στη Δομινικανή Δημοκρατία και στην Αϊτή, μετά από το σεισμό του 2010 στην τελευταία, οδήγησε στην εφαρμογή καθεστώτων εθνικής ασφάλειας και στην τοποθέτηση του αϊτινού μαύρου σώματος και των αϊτινών γαιών κάτω από τον εντατικό έλεγχο των γεωπολιτικών αντιδικιών σχετικά με την ανθρωπιστική επέμβαση και την ανασυγκρότηση. Οι λόγοι (discourses) της ανασυγκρότησης και της βιο-ασφάλειας, που έθεταν ζητήματα υγειονομικής διοικινδύνευσης και περιορισμού της μολυσματικότητας, επισκίασαν

τις διάφορες μορφές εξόντωσης, θανάτωσης και οικονομικής εκμετάλλευσης εκ μέρους ξένων αρατών και οργανισμών που επιχείρησαν να εξασφαλίσουν μια αυτοκρατορική θέση στον κόσμο μέσω μιας πολιτικής υποδούλωσης και εκκαθάρισης των αϊτινών γαιών. Οι αγώνες των Αϊτινών αναδεικνύουν πώς το φαντασιακό και οι πρακτικές της νεοφιλελεύθερης διακυβέρνησης εξαρτώνται από τον τρόμο και τη μετατροπή ολόκληρων πληθυσμών σε νεκροζώντανους.

Λέξεις κλειδιά: *Αϊτή, χολέρα, δουλεία, ανασυγκρότηση-ως-θάνατος, σωματικότητα*



ΚΑΜΙΑ ΓΥΝΑΙΚΑ ΔΕΝ ΕΙΝΑΙ ΠΑΡΑΝΟΜΗ. ΕΠΑΝΕΙΣΑΓΟΝΤΑΣ ΤΟΝ ΑΝΤΙ-ΡΑΤΣΙΣΜΟ ΣΤΟ ΦΕΜΙΝΙΣΜΟ

Julia Edthofer, Ασημίνα Γκούμα

Διερευνούμε το θέμα του αντι-ρατσισμού σε σχέση με το φεμινισμό στις γερμανόφωνες χώρες. Υποστηρίζουμε ότι οι προσπάθειες κάποιων εκπροσώπων του «φεμινισμού» να νομιμοποιήσουν το δομικό ρατσισμό στο όνομα των δικαιωμάτων των γυναικών είχε μεγάλη αποδοχή στον ευρωπαϊκό χώρο. Το γεγονός αυτό οδήγησε σε συμμαχίες, σε κάποιες περιπτώσεις, μεταξύ της άκρας δεξιάς και ορισμένων φεμινιστριών. Απ' την άλλη πλευρά, οι αντιμεταναστευτικές πολιτικές στο όνομα της γυναικείας απελευθέρωσης προκάλεσαν ποικίλες αντιστάσεις τόσο στα κοινωνικά κινήματα όσο και στο πλαίσιο θεωρητικών συζητήσεων. Ιδιαίτερα οι αυτο-οργανώσεις μεταναστριών έχουν παίξει πρωταγωνιστικό ρόλο τόσο στη δραστηριοποίηση ενάντια σε αντιμεταναστευτικά μέτρα όσο και στην πολιτική και θεωρητική προσέγγιση του αντι-ρατσιστικού φεμινισμού.

Λέξεις κλειδιά: *αντι-ρατσιστικός φεμινισμός, μετανάστευση, αυτο-οργάνωση των μεταναστριών, «λευκός» φεμινισμός, γυναικεία δικαιώματα*



**ΑΝΤΙΜΕΤΩΠΙΖΟΝΤΑΣ ΤΗΝ ΕΠΙΣΦΑΛΕΙΑ:
ΝΕΟΦΙΛΕΛΕΥΘΕΡΕΣ ΠΑΓΚΟΣΜΙΟΠΟΙΗΜΕΝΕΣ
ΠΟΛΙΤΙΚΕΣ ΚΑΙ ΓΥΝΑΙΚΕΙΑ ΜΕΤΑΝΑΣΤΕΥΣΗ
ΑΠΟ ΤΗ ΒΟΥΛΓΑΡΙΑ ΣΤΗΝ ΕΛΛΑΔΑ (ΜΕ ΑΦΟΡΜΗ
ΤΗΝ ΠΕΡΙΠΤΩΣΗ ΤΗΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΑΣ ΚΟΥΝΕΒΑ)**

Αλίκη Αγγελίδου

Αντλώντας από εθνογραφική έρευνα ανάμεσα σε μετανάστριες από τη Βουλγαρία στην Αθήνα και, ιδιαίτερα, από την περίπτωση της επίθεσης εναντίον της εργαζόμενης στον καθαρισμό και συνδικαλιστριας Κωνσταντίνας Κούνεβα, το άρθρο εξετάζει τη γυναικεία μετανάστευση ως συνέπεια της κατάρρευσης του κράτους πρόνοιας στα πρώην σοσιαλιστικά κράτη και των νεοφιλελεύθερων πολιτικών που ακολούθησαν. Πολλές γυναίκες δεν μετακινούνται μόνο για οικονομικούς λόγους αλλά σε μια προσπάθεια να ανακτήσουν την αυτονομία τους ως υποκείμενα και να διαπραγματευτούν εκ νέου δυσχερείς θέσεις και ρόλους μέσα κι έξω από την οικογένεια. Ωστόσο, η νεοφιλελεύθερη ανασυγκρότηση των καπιταλιστικών σχέσεων στη χώρα υποδοχής δημιουργεί συνθήκες γενικευμένης επισφάλειας, ιδιαίτερα για εκείνες που εργάζονται στο χώρο της καθαριότητας.

Λέξεις κλειδιά: γυναικεία μετανάστευση, επισφάλεια, μετασοσιαλισμός, Κούνεβα



**ΥΠΟΓΡΑΦΕΣ ΚΑΙ ΔΙΑΦΩΝΙΕΣ ΣΤΟ ΟΝΟΜΑ
ΤΗΣ «ΓΥΝΑΙΚΑΣ»: ΑΝΑΣΤΟΧΑΣΜΟΙ
ΠΑΝΩ ΣΤΟΝ ΑΚΤΙΒΙΣΜΟ ΚΑΙ ΣΤΗ ΣΥΓΚΡΟΤΗΣΗ
ΣΥΜΜΑΧΙΩΝ ΣΤΗ ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΤΟΥΡΚΙΑ**

Ειρήνη Αβραμοπούλου

Το άρθρο αυτό επικεντρώνεται σε μια γυναικεία συμμαχία που δημιουργήθηκε το 2008 μεταξύ φεμινιστριών, λεσβιών/αμφισεξουαλικών/τρανσεξουαλικών και θρησκευόμενων γυναικών στην Τουρκία, και καλείται να απαντήσει στα εξής ερωτήματα: Πώς οι συγκεκριμένες γυναίκες έρχονται να επανανοημαδοτήσουν προδιαγεγραμμένες εκφάνσεις του πολιτικού και της επισφάλειας; Πώς «υπογράφουν» διαφορετικά το συμβόλαιο του πολιτικού; Με αναφορά στις συντηρητικές και νεοφιλελεύθερες πολιτικές αξίες που εγγράφονται στην παρούσα

κυβερνητική πολιτική της Τουρκίας, υπογραμμίζεται η σημασία νεοεμφανιζόμενων γυναικείων κινημάτων, και αναδεικνύεται η περιπλοκότητα του αγώνα τους να επανεγγράψουν τους όρους διαπραγμάτευσης λόγων και πρακτικών που δημιουργούν έμφυλο αποκλεισμό και συνθήκες επισφάλειας.

Λέξεις κλειδιά: φύλο, ακτιβισμός, συμμαχίες, επισφάλεια



ΠΡΟΒΛΕΨΕΙΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΚΡΙΣΗΣ: ΜΕΤΑΝΑΣΤΕΥΤΙΚΗ ΣΥΝΘΗΚΗ ΚΑΙ ΜΕΛΛΟΝ

Ιωάννα Λαλιώτου

Διερευνώ την επίδραση της μετανάστευσης στην πολιτική και τον πολιτισμό της σύγχρονης Ελλάδας. Χρησιμοποιώ τον όρο πολιτικές πολιτισμού με την πιο δυνατή ευρεία έννοια, συμπεριλαμβάνοντας από κοινού επίσημες πολιτικές και καθημερινές πρακτικές παραγωγής σημασίας. Εστιάζω στους τρόπους με τους οποίους η μετανάστευση γίνεται κατανοητή και θεματοποιείται γύρω από τις έννοιες της κοινότητας, του φύλου και των μελλοντικών προσδοκιών. Στο κείμενο παρουσιάζονται τα πορίσματα συλλογικής έρευνας που πραγματοποήθηκε κατά το διάστημα 2004-2007. Αναθεωρώ τα πορίσματα αυτής της έρευνας στο πλαίσιο της τρέχουσας πολιτικής, οικονομικής και πολιτισμικής καρίσης, καθώς ο μετασχηματισμός των πληθυσμακών μετακινήσεων έχει μεταβάλει τις προτεραιότητες του δημόσιου διαλόγου. Ιδιαίτερη έμφαση δίνεται στους τρόπους με τους οποίους οι μετανάστες οραματίζονται το μέλλον και στον ρόλο που παίζει η προσδοκία στη διαμόρφωση της μεταναστευτικής υποκειμενικότητας.

Λέξεις κλειδιά: μετανάστευση, πολιτικές πολιτισμού, φύλο



ΤΟ ΣΩΜΑ ΤΗΣ ΜΕΤΑΝΑΣΤΡΙΑΣ ΩΣ ΟΘΟΝΗ: ΤΕΧΝΟΛΟΓΙΕΣ ΕΚΤΟΠΙΣΜΟΥ ΚΑΙ Ο «ΔΗΘΕΝ» ΒΙΑΣΜΟΣ ΤΗΣ ΑΜΑΡΥΝΘΟΥ

Πηνελόπη Παπαηλία

Το άρθρο αυτό εξετάζει μια σημαδιακή στιγμή στη βίαιη μνηματική έκθεση του σώματος της μετανάστριας στη σύγχρονη ελληνική κοινωνία: το

βιντεο-βιασμό μιας κοπέλας βουλγαρικής καταγωγής από συμμαθητές και συμμαθήτριες της στην Αμάρυνθο της Εύβοιας. Αυτό το περιστατικό διαδικτυακού εκφοβισμού ανέδειξε πως η σύγχρονη άσκηση έμφυλης και εθνοτικής βίας βασίζεται σε τεχνολογικές πρακτικές οπτικής στόχευσης, επιτήρησης, θεαματοποίησης και ηδονοβλεψίας από κυρίαρχους πολίτες. Μετά από αρχικά έντονη μιντιακή κάλυψη, η «αλήθεια» του βιασμού σταδιακά αμφισβητήθηκε. Ως διαδικασία εκτοπισμού, ο βιασμός μετέτρεψε μια μετανάστρια γειτόνισσα, συμμαθήτρια, ακόμα και φιλενάδα σ' έναν απεχθή Άλλο, σε απο-κείμενο (*abject*), του οποίου η αδιάρροη συνάφεια προς τον εαυτό, ωστόσο, επιβεβαιώνεται μέσα από αυτές τις επαναλαμβανόμενες πράξεις απάρνησης.

Λέξεις κλειδιά: ομαδικός βιασμός, βία κατά μεταναστών, αποκείμενο (*abject*) σώμα, οπτικές τεχνολογίες, διαδικτυακός εκφοβισμός

ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΡΕΥΝΩΝ

Περιοδική έκδοση του ΕΚΚΕ - ΣΥΝΔΡΟΜΕΣ

Συνδρομή

Ετήσια (τρία τεύχη)

Ελλάδα	30 €
Χώρες ΕΕ	35 €
Λοιπές χώρες	40 €

Για ένα τεύχος

Ελλάδα	12 €
Χώρες ΕΕ	15 €
Λοιπές χώρες	15 €

Στις παραπάνω τιμές συμπεριλαμβάνεται ΦΠΑ.

Πληροφορίες για τις συνδρομές:

**ΕΚΚΕ, Τμήμα Εκδόσεων – Κεντρική Διάθεση Εκδόσεων,
Κρατίνου 9 & Αθηνάς, Αθήνα 105 52**

Τηλ.: 210 74 91 705

e-mail: ekdosis@ekke.gr

<http://www.grsr.gr>

THE GREEK REVIEW OF SOCIAL RESEARCH

Subscriptions:

National Centre for Social Research

9, Kratinou & Athinas, 105 52 Athens, Greece

Tel.: +3210 74 91 705

e-mail: ekdosis@ekke.gr

<http://www.grsr.gr>

Σχεδίαση και παραγωγή:

ΣΥΝΘΕΣΗ

Ζ. Πηγής 55-57, 106 81 Αθήνα, Τηλ.: 210 38 39 711, 210 38 13 838,

Fax: 210 38 39 713, e-mail: synthesi@ath.forthnet.gr

www.synthesi-print.gr

GR ISSN 0013-9696