



ΤΟ ΒΑΡΟΣ ΤΩΝ ΝΕΚΡΩΝ  
(ΠΑΝΩ ΣΤΟΥΣ ΖΩΝΤΑΝΟΥΣ)

**Το βάρος των νεκρών**

(πάνω στους ζωντανούς)

σχολή κακών παιδιών

## Περιεχόμενα

Πρόλογος της έκδοσης .....	9
Πρόλογος .....	13
Εισαγωγή .....	17
Η ιστορία των κινημάτων είναι η ιστορία των διαφωνιών εντός τους .....	21
Περί ασφαλών χώρων, ταυτοτήτων, προνομίων και ορίων .....	47
Τι γυρεύει η αλεπού στο παζάρι (για την πορεία της 27 <sup>ης</sup> Οκτώβρη); .....	85
Επίλογος .....	111
Παράρτημα .....	115
Βιβλιογραφία.....	218

Το έντυπο αυτό τυπώθηκε στη Θεσσαλονίκη το φθινόπωρο του 2021 σε 500 αντίτυπα. Η σελιδοποίηση και ο σχεδιασμός του εξωφύλλου έγιναν από τον Αχιλλέα. Διανέμεται χωρίς αντίτιμο σε στέκια, καταλήψεις, κοινωνικούς χώρους και η κάλυψη των εξόδων γίνεται με ελεύθερη συνεισφορά. Το περιεχόμενό του δεν αναγνωρίζει και δεν προστατεύεται από κανενός είδους πνευματική ιδιοκτησία.

Για επικοινωνία: [skp@activist.com](mailto:skp@activist.com)

Σχολή Κακών Παιδιών | Για την καταστροφή της ποίησης και την ποίηση της καταστροφής

## **Πρόλογος της έκδοσης**

*Η ουσία του ανθρώπου δεν είναι αφαίρεση που υπάρχει μέσα στο μεμονωμένο άτομο. Στην πραγματικότητα της είναι το σύνολο των κοινωνικών σχέσεων.*

Κ. Μαρξ, *Θέσεις για τον Φόουερμπαχ*

*Το δικαίωμα όμως του ανθρώπου στην ελευθερία, δε βασίζεται στη σύνδεση του ανθρώπου με τον άνθρωπο, αλλά, αντίθετα, στην απομόνωση του ανθρώπου από τον άνθρωπο. Είναι το δικαίωμα αυτής της απομόνωσης, το δικαίωμα του περιορισμένου, του κλεισμένου στον εαυτό του ατόμου.*

Κ. Μαρξ, *Το Εβραϊκό Ζήτημα*

Για την καταστροφή της ποίησης και την ποίηση της καταστροφής: αυτό αναγράφεται στο λογότυπο της Σχολής Κακών Παιδιών. Και όντως, η ποίηση ως υπερβατική πραγμάτωση είναι μάθημα κορμού στην Σχολή Κακών Παιδιών. Κανονικά λοιπόν, το δεύτερο εκδοτικό πόνημά της θα ήταν η μετάφραση μιας ποιητικής συλλογής. Μια και δεν υπάρχει όμως το κανονικό, παρά μόνο το στατιστικά επικρατές, η έκδοση εκείνη ναυάγησε αψυγανδρική επί της στοιχειοθεσίας. Η έκδοση που κρατάτε στα χέρια σας, δεν έχει καμία σχέση με την ποίηση και ίσως γι' αυτό χρήζει ενός εκτενέστερου προλόγου.

Το κείμενο που ακολουθεί κατέληξε στη Σχολή Κακών Παιδιών, όπως έφτασε το καράβι του Οδυσσέα στο νησί των Φαιάκων: μετά από πολυετές ταξίδι, πολλές αλλαγές και δοκιμασίες, ταλαιπωρημένο μα πλούσιο, ουσιαστικά διαφορετικό. Ξεκίνησε με αφορμή μια κριτική για τα όρια των αγώνων και άρχισε να παίρνει την τελική του μορφή στο πλαίσιο μιας αυτοκριτικής που δεν έγινε εν τέλει συλλογικά όπως της άξιζε. Το βασικό κείμενο ακολουθείται από ένα εκτενές παράρτημα -προϊόν σχολαστικής αποδελτίωσης κειμένων των κινημάτων της δεκαετίας του '70 και του '80. Το παράρτημα είναι από μόνο του ένα ιστορικό τεκμήριο του τρόπου απαρτίωσης της συλλογικής μνήμης. Οι ηγεμονικές απόψεις επιβιώνουν εις βάρος των υπολοίπων καταδικάζοντάς τις στη λήθη -ακόμα και εντός των κινημάτων. Στα πτώματα των νεκρών στήνονται τα θεμέλια των επόμενων γενεών, και ανάθεμα στους βλάσφημους που θα τολμήσουν να τα

θίζουν -δεν πρέπει με τίποτα να τρίζουν... Όμως η κριτική είναι ριζοσπαστική όταν δε φοβάται τα συμπεράσματά της.

Τι είναι όμως αυτές οι περίφημες ταυτότητες;

Οι ταυτότητες ως παγωμένες στον χρόνο στιγμές-μορφές της κίνησης ξεπεράσματος του υπάρχοντος κόσμου έρχονται να υποκαταστήσουν το αίσθημα ανήκειν σε κοινότητες που καταργούνται από την ήττα στο πεδίο του ταξικού ανταγωνισμού και την υπαγωγή στην καπιταλιστική σχέση. Τα εγώ που μαζεύονται στη σκέπη τους γίνονται στείβα και όχι κίνηση. Συνυπάρχουν διαχωρισμένα και δε δρουν συλλογικά. *Φέρονται ως εάν να κινούνται, αλλά φευ.* Οι κοινότητες αγώνα απογυμνωμένες από το επαναστατικό τους περιεχόμενο -τη δυνατότητα δηλαδή του ξεπεράσματος του υπάρχοντος- απομένουν με τις μορφές που έπαιρνε ο αγώνας όταν συνέβαινε. Βάλθηκαν λοιπόν τα υποκείμενα να επαναλαμβάνουν μορφές πρακτικών αγώνα μετατρέποντάς τις σε καταναγκαστικές τελετουργίες. Εγκλωβίζονται στην παγίδα της καταναγκαστικής σκέψης -*δε φταίει η μορφή που δεν παράγει αποτέλεσμα, φταίω εγώ που δεν την έκανα σωστά, παρέλειψα κάποια λεπτομέρεια ή βήμα.* Αρνούμενοι να αποδεχθούν το αδιέξοδο, μοιάζουν να δίνουν το φιλί της ζωής σε ένα σκουληκιασμένο πτώμα -πράγμα ανούσια ηρωικό, κι ηρωικά ανούσιο. Για να το πούμε κι αλλιώς, είναι άλλο πράγμα μια συλλογική κουζίνα σε ένα οδόφραγμα, άλλο η συλλογική φροντίδα νηπίων σε μια απεργία κι άλλο το καθάρισμα ενός πεζοδρομίου από τσίχλες ή η δημιουργία μιας δομής αναπαραγωγής έξω από οποιαδήποτε κοινωνική κίνηση με την προσδοκία να τη γεννήσει σε δεύτερο χρόνο.

Στο σήμερα λοιπόν βρεθήκαμε από τον καθαγιασμό της υπαρξιακής «ελευθερίας της επιλογής» του Φρίντμαν, στο «δεν υπάρχει κοινωνία, αλλά μόνον άτομα» της θάτσερ, από το δικαίωμα στη διαφορά, στην αυτοδιάθεση του σώματος των χριστιανοβλαμμένων αντιεμβολιαστών που λίγο καιρό πριν τσίριζαν ενάντια στις εκτρώσεις. Το νήμα που τα συνδέει όλα αυτά είναι ιστορικά συγκεκριμένο, και είναι η αδυναμία αντίληψης του ανθρώπινου σώματος ως κάτι άλλο πέρα από ατομική ιδιοκτησία. Και η διεκδίκηση της κυριότητας της ιδιοκτησίας αντί για την πραγμάτωση της κατάργησής της, δεν αμφισβητεί ούτε στιγμή αυτόν τον κόσμο. Άλλωστε,

*όταν σε σημερινές πολιτικές αφηγήσεις εμφανίζεται η ελευθερία ως αντί-βο, έχει το ταπεινωτικό της ανήμπορης διαβεβαίωσης. Η έκβαση μοιάζει πάντα προδιαγεγραμμένη από τη μεγάλη πολιτική, και η ίδια η ελευθερία προβάλλει ιδεολογικά σαν λόγος περί ελευθερίας με στερεότυπες διακηρύξεις (Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*). Ή όπως έγραφε κάποτε ο κύριος με τα μούσια: Η άποψη του παλιού υλισμού είναι η κοινωνία «των πολιτών». Η άποψη του καινούργιου υλισμού είναι η ανθρώπινη κοινωνία ή η κοινωνικοποιημένη ανθρωπότητα.*

Η έκδοσή μας δεν είναι πλήρης. Και δεν θα μπορούσε να είναι καθώς πληρότητα υπάρχει μόνο στο άπειρο, κι εμείς δεν έχουμε τόσο χωροχρόνο να διαθέσουμε. Επιπρόσθετα, οι φιλοδοξίες της είναι φτωχές. Θα ήθελε πολύ να γεννήσει μια συζήτηση κινηματική επάνω σε θέσφατα και στεγανά, σε αγκυλώσεις και απαγορεύσεις που όλα μαζί συγκροτούν ταυτίσεις. Δυστυχώς, όντας εξ ορισμού μια έκδοση στο περιθώριο των κινημάτων, δεν τρέφουμε αυταπάτες γι' αυτό. Ελπίζουμε μόνο ότι η μεγάλη χρονική απόσταση από τα γεγονότα έχει εξασφαλίσει ένα πεδίο νηφαλιότητας για εξέταση διαφορετικών απόψεων και δεδομένων χωρίς μικροπρέπειες, προσωπικές αντεγκλήσεις, καφενειακά σούσουρα και ηθικές κορώνες.

Το βάρος των νεκρών δε διατυμπανίζει τη μοναδική αλήθεια: στέκεται στη βροχή κάτω από την πύλη του Rashomon. Ξέρει ότι η πραγματικότητα είναι όλες οι διαφορετικές αφηγήσεις ταυτόχρονα, και καμία τους χώρια. Η ταινία δέχτηκε κριτική για το πατριαρχικό πλαίσιο μες στο οποίο εξελίσσεται η διήγηση των τρομερών γεγονότων της δολοφονίας και του βιασμού. Στον πραγματικό κόσμο, στο *βασιλείο της ελευθερίας, της ισότητας και της ιδιοκτησίας που οικοδομείται στην εργασία*, θέλουμε να συνεισφέρουμε στις κινήσεις ξεπεράσματος του υπάρχοντος: έστω και ένα βήμα παραπέρα από την απλή ερμηνεία αυτού του κόσμου...

για τη Σχολή Κακών Παιδιών, Μπέτυ Κ.

## Πρόλογος

Το κείμενο που ακολουθεί γράφτηκε (με μεγάλες διακοπές) από την άνοιξη του 2018 μέχρι το καλοκαίρι του 2020. Το μεγαλύτερο μέρος του συζητήθηκε συλλογικά από τη συνέλευση της Φάμπρικα Υφανέτ κατά τη διάρκεια του 2019, με σκοπό να συμπεριληφθεί στο 3<sup>ο</sup> τεύχος του περιοδικού *Ο Τυφλοπόντικας*. Για μια σειρά από λόγους τους οποίους δεν μπορούμε ν' αναπτύξουμε σ' έναν πρόλογο, αυτή η ιδέα εγκαταλείφθηκε από τη συνέλευση, με αποτέλεσμα η αρχική μορφή του κειμένου να δει το φως της μέρας σήμερα, μέσα από τις εκδόσεις της Σχολής Κακών Παιδιών.

Είναι προφανές ότι από τη στιγμή που δεν υπάρχει η υπογραφή της κατάληψης Φάμπρικα Υφανέτ στο εξώφυλλο, οι απόψεις που κατατίθενται παρακάτω δεν εκφράζουν σε καμία περίπτωση τις θέσεις της συλλογικότητας, μα αποκλειστικά και μόνο των ανθρώπων που έγραψαν, συνδιαμόρφωσαν, συνεισέφεραν ή αποφάσισαν να στηρίζουν πολιτικά με τον τρόπο τους την έκδοση αυτή. Η αλήθεια είναι ότι κατά την τελική επεξεργασία του κειμένου προβληματιστήκαμε για το εάν θα έπρεπε να αφαιρέσουμε τις αναφορές που γίνονταν σε πρώτο πληθυντικό. Από τη στιγμή που το κείμενο είχε πάψει πλέον ν' αποτελεί συλλογική κατάκτηση και εξέφραζε απλά μία πρωτοβουλία μέσα από τη συνέλευση, υπήρχε ο κίνδυνος η προσπάθειά μας να εκληφθεί ως μία σχετικά ατομική οικειοποίηση μιας μνήμης που αφορά γεγονότα, πρόσωπα και καταστάσεις που αποτελούν συλλογική κληρονομιά, που ανήκουν σε όλους και σε κανέναν, όπως το νερό της θάλασσας. Ακόμη, αναρωτηθήκαμε μήπως το κείμενο έπρεπε να επικαιροποιηθεί εξ ολοκλήρου· μέσα στα χρόνια που πέρασαν ο κινηματικός διάλογος για τα συγκεκριμένα ζητήματα έχει φτάσει σε νέα έκταση και βάθος, με αποτέλεσμα να φαίνεται δελεαστικό το να μπεις σε μία διαδικασία ενσωμάτωσης νέων αναλυτικών εργαλείων, διόρθωσης αδυναμιών ή συμπλήρωσης ελλείψεων που έγιναν φανερά μέσα στα χρόνια. Ωστόσο έτσι θα μιλούσαμε για ένα καινούριο και διαφορετικό κείμενο, κι εμάς στόχος μας ήταν άλλος: να καταθέσουμε δημόσια, έστω και με μεγάλη καθυστέρηση, μία άποψη που μπορεί να μην εκφράζει το συλλογικό μόρφωμα για το οποίο προοριζόταν, αλλά πιστεύουμε ότι ακόμα μπορεί να φανεί χρήσιμη ή αξιοποιήσιμη στον διάλογο που άτυπα έχει ανοίξει τα τελευταία χρόνια μέσα στο κίνημα. Αναγνωρίζουμε ότι το κείμενο αυτό

είναι προϊόν μιας αποτυχίας -το ότι κατέληξε να εκφράζει μόνο μία πρωτοβουλία μέσα από τη συνέλευση τού αφαιρεί πλούτο, δυνατότητες και σημασία. Ακόμη, το ότι βλέπει το φως της δημοσιότητας μετά από τόσο καιρό το καθιστά σχεδόν άκαιρο -αν και από την άλλη, ίσως αυτή η χρονική απόσταση είναι ένας καταλυτικός παράγοντας ώστε η οποιαδήποτε προσοχή τού δοθεί, θα αφιερωθεί με ψυχραιμία στο περιεχόμενό του, κι όχι στην καλλιέργεια ενός κλίματος πολεμικής, εχθρότητας κλπ. Σε κάθε περίπτωση, αυτό το «εμείς» που συναντάται συχνά μες στο κείμενο, αν και δεν εκφράζει το σύνολο της Φάμπρικα Υφανέτ, δεν αποτελεί απλά μια κακή συνήθεια της γραφής. Επιλέξαμε να το διατηρήσουμε γιατί ολόκληρο το κείμενο εξαρχής γράφτηκε μ' ένα άτυπο συλλογικό φίλτρο να βρίσκεται σε λειτουργία: ό,τι ακολουθεί διαμορφώθηκε μέσα στα χρόνια σε συλλογικά εγχειρήματα, σμιλεύτηκε μέσα από διαφωνίες, ατέρμονες συζητήσεις κι ενθουσιώδεις ανταλλαγές βιβλιογραφιών, και δε θα υπήρχε χωρίς αυτές τις εμπειρίες. Κι αν όλα τα παραπάνω μπορεί να μοιάζουν ότι ανήκουν σ' ένα μακρινό παρελθόν, ας έχουμε κατά νου ότι μιλάμε για ένα παρελθόν που του αξίζει λιγότερη λήθη, καθόλου σεβασμός και περισσότερη αξιοποίηση.

Παμάκ, Τσίου

Θεσσαλονίκη, φθινόπωρο 2021

*Τα λάθη ενός πραγματικού επαναστατικού κινήματος*

*αξίζουν πολύ περισσότερο από το αλάθητο*

*οποιασδήποτε κεντρικής επιτροπής.*

Rosa Luxemburg



## Εισαγωγή

Στο 2<sup>ο</sup> τεύχος του Τυφλοπόντικα, στο κείμενο απολογισμού του No Border Camp 2016, σημειωνόταν το εξής: [...] *θεωρούμε ότι ένα τέτοιο κείμενο, έστω και κάποιους μήνες μετά την ολοκλήρωση του No Border, έχει αξία, αν μη τι άλλο γιατί δείχνει προς την αντίθετη κατεύθυνση από αυτήν που οδηγούνε οι καφενειακές συζητήσεις και τα κουτσομπολιά. Με άλλα λόγια, στην ατομική κεφαλαιοποίηση της εμπειρίας, αντιπροτάσσει τη συλλογική, δημόσια αποτίμηση. Κι αυτή η αποτίμηση, προφανώς, δεν είναι απλά ανοιχτή στην κριτική, αλλά την επιζητά<sup>1</sup>.* Η τελευταία πρόταση δε διατυπώθηκε ως ένα είδος ευκολογίου. Απεναντίας, έβαζε ως κεντρικό διακύβευμα την ύπαρξη και την ανάπτυξη του *δημόσιου κινηματικού διαλόγου*. Και μ' αυτό εννοούμε τις συζητήσεις, τις θέσεις και τα περιεχόμενα που διατυπώνονται έξω από κλειστές πόρτες, που δε φοβούνται τη δημόσια έκθεση και τολμάνε να αναμετρηθούν με τις αδυναμίες τους, αφήνοντας κι ένα ιστορικό προηγούμενο. Η παρεΐστικη ή η ημι-δημόσια σφαίρα, παρ' όλη την αμεσότητα ή τις ευκολίες που μπορεί να εμφανίζουν, δεν παύουν να αποτελούν φτηνά υποκατάστατα κοινωνικοποίησης του λόγου και των πράξεών μας –αν όχι τροχοπέδη στην κίνηση που θέλει να απασχολεί και άλλους πέρα από εμάς τους ίδιους. Ο στόχος, λοιπόν, ενός κινηματικού εντύπου σαν τον Τυφλοπόντικα είναι και να τροφοδοτεί, στο μέτρο των δυνατοτήτων του, αυτήν τη δημόσια συζήτηση με κάποιες επεξεργασμένες θέσεις, θεωρητικά εργαλεία, κριτικές αποτιμήσεις κλπ. Ωστόσο δεν μπορούμε να μην παρατηρήσουμε ότι μία σημαντική ασυμμετρία παραμένει: η άνιση σχέση μεταξύ αυτών που *συλλογικά* βγάζουν ένα έντυπο και αυτών που *ατομικά* (;) το διαβάζουν, δεν μπορεί να ανατραπεί. Η σιωπηλή δύναμη της ανάγνωσης παραμένει αναλλοίωτη εδώ και χρόνια: δεν εκτίθεται, δε δίνει λογαριασμό, καμιά φορά, ωστόσο, χωρίς τίποτα να δίνει ζητάει και τα ρέστα...

Έχοντας τα παραπάνω κατά νου, και εφορμούμενοι άλλη μία φορά από τη δημόσια κίνηση μας (πιο συγκεκριμένα: από τη διαδήλωση της 27<sup>ης</sup> Οκτωβρίου του 2017, με κεντρικό σύνθημα «*Είμαστε οι άρρωστοι αυτής της κοινωνίας... και είμαστε οργισμένες!*»), ξαναγυρνάμε στο εν λόγω

<sup>1</sup>. «No Border Camp 2016: Ένας κριτικός απολογισμός», Ο Τυφλοπόντικας #02, 2017.

κείμενο, θέλοντας να αναλύσουμε λίγο παραπάνω την κεντρική ιδέα της υποενότητας «*Χώροι ασφαλείς (;)*». Έχει σημασία για εμάς το ότι αυτή η ανάγκη θεωρητικής εμβάθυνσης και κριτικής ανάλυσης εκκινεί, όχι από κάποιον στείρο ακαδημαϊσμό, αλλά από τη δημόσια παρουσία και τον απολογισμό της. Όσο ελκυστική και να φαίνεται η αποκλειστικά θεωρητική ενασχόληση με τα ζητήματα που μας απασχολούν, άλλο τόσο εγκλωβιστικός είναι ο περιορισμός αυτής της ενασχόλησης σε μία αποστασιοποιημένη παρατήρηση του κοινωνικού ανταγωνισμού. Είναι αλήθεια ότι η δράση γεννάει ρίσκο· το ρίσκο της έκθεσης, το ρίσκο του λάθους, το ρίσκο του να βρεθείς υπόλογος σε (καλόπιστες ή μη, λίγη σημασία έχει) κριτικές που είτε διατυπώνονται δημόσια, είτε απλά υπονοούνται. Από την άλλη, κάποια χρόνια πριν είχαμε υποστηρίξει ότι «το να ρισκάρεις είναι η μόνη εγγύηση ελευθερίας», κι αυτό όχι με σκοπό να αναδειξουμε το ρίσκο ως κάποιο εργαλείο ή πολιτικό σχέδιο που αυτοεπιβεβαιώνεται με κάποιον μεταφυσικό τρόπο, αλλά για να τονίσουμε το πόσο σημαντικό είναι να *επιζητάς* την πράξη που θα συνάδει με τον λόγο σου, το πώς προχωράς μπροστά όταν αντικρίζεις κατάματα τις αδυναμίες σου και δεν τις κάνεις γαργάρα, το πόσα έχεις να κερδίσεις όταν θες να πορευτείς στο δρόμο μαζί με άλλες, ακόμα κι αν εκείνη τη στιγμή νιώθεις χαμένος. Όπως, δηλαδή, νιώσαμε εμείς εκείνο το απόγευμα της 27<sup>ης</sup> Οκτώβρη. Αλλά περισσότερο γι' αυτήν τη διαδήλωση στο τέλος του κειμένου.

Η διαδήλωση της 27<sup>ης</sup> Οκτώβρη είναι η σημαντικότερη αιτία που μας ώθησε στη συγγραφή αυτού του κειμένου, αλλά όχι και η μοναδική. Θα λέγαμε ψέμματα αν ισχυριζόμασταν ότι δεν αναγνωρίσαμε ότι το κείμενο για το No Border έγινε κομμάτι μίας συζήτησης που έχει ανοίξει μέσα στο ανταγωνιστικό κίνημα τον τελευταίο καιρό. Το κατά πόσον, βέβαια, αυτή η συζήτηση μπορεί να χαρακτηριστεί «δημόσιος κινηματικός διάλογος», μένει να εξεταστεί. Η ανταλλαγή σκεπτικών, πολιτικών εργαλείων και περιεχομένων μπορεί να λάβει διάφορες μορφές. Μπορεί να μοιάζει με κοινοβούλιο όπου «κάθε δημοκρατική άποψη χωράει» και οι παράλληλοι μονόλογοι ξεδιπλώνονται αέναα, μπορεί και να αποσκοπεί στη *σύνθεση* των επιμέρους απόψεων. Μπορεί να θυμίζει εμπόλεμο πεδίο, με στρατόπεδα και σχέδια επί χάρτου, μπορεί και να ερμηνεύει τον πολιτικό ανταγωνισμό ως κάτι το *παραγωγικό*. Όσον αφορά τις δικές μας προθέσεις, η επιλογή στρατοπέδων και η οχύρωση πίσω από τσιμενταρισμένες θέσεις

δε μας αφορούν. Αντίθετα, ο αναστοχασμός πάνω σε ό,τι γράψαμε στο πρόσφατο (και όχι μόνο) παρελθόν, είναι κάτι που μας αφορά, κι αυτός είναι ο λόγος που ξαναγυρνάμε στο εν λόγω κείμενο, πιάνουμε το νήμα από εκεί που το είχαμε αφήσει και το ξετυλίγουμε λίγο παραπάνω (κι ας γίνει θηλιά κι ας μας πνίξει...).

Εύλογα κάποιος θα μπορούσε να αναρωτηθεί γιατί εστιάζουμε μόνο στην υποενότητα «*Χώροι ασφαλείς (;)*», από τη στιγμή που το κείμενο για το No Border καταπιάνεται με μία πλειάδα θεμάτων (κανένα από τα οποία δεν αναλύεται εξαντλητικά για τον προφανή λόγο ότι είχαμε να κάνουμε μ' ένα απολογιστικό κείμενο μίας συγκεκριμένης κινητοποίησης, όχι ένα κείμενο θεωρητικής εμβάθυνσης κάποιας ξεχωριστής θεματικής): ενδεικτικά, με αφορμή τον συγκεκριμένο απολογισμό, νιώσαμε την ανάγκη να αναφερθούμε στην κριτική στάση απέναντι στα media, στον ρόλο και τη σημασία καταλήψεων στέγης μεταναστών όπως το Ορφανοτροφείο, στον ακαδημαϊσμό που αντιπαράθεται στην κινηματική έρευνα, στους κοινωνικούς αυτοματισμούς και τις δομές αναπαραγωγής του «χώρου», στο φαινόμενο του «αναρχοτουρισμού», στη χρησιμότητα (ή μη) των «κεντρικών» δράσεων και πώς ορίζουμε αυτές, στο ζήτημα του αντιτίμου, στις παγίδες του ετεροκαθορισμού που επιφυλάσσει το θέαμα και πολλά άλλα. Ωστόσο κανένα από αυτά τα ζητήματα δε φάνηκε να συγκεντρώνει «τα βέλη της κριτικής» (παρ' όλο που ο κινηματικός διάλογος για το καθένα απ' αυτά δεν έχει εξαντληθεί ούτε στο ελάχιστο), σε αντίθεση με την υποενότητα όπου διαπραγματευόμασταν το ζήτημα των safe spaces και women spaces καθώς και τα παρελθοντικά κινήματα του '60-'70.

Δε θα διερευνήσουμε τους λόγους για τους οποίους έγινε αυτό –παρ' όλο που θα είχε ένα ενδιαφέρον. Θα είχε ενδιαφέρον, δηλαδή, να εξετάσουμε τον τρόπο με τον οποίο γίνεται αντιληπτός ο πολιτικός λόγος στην εκάστοτε κοινωνική συνθήκη (π.χ. σε μία περίοδο ύφεσης των κινημάτων), τον τρόπο με τον οποίον καταφέρνει να συγκροτεί φαντασιακές κοινότητες (όταν οι κοινότητες αγώνα φαντάζουν διαλυμένες), το πώς τροφοδοτεί πολιτικές ατζέντες (όταν αυτές μοιάζουν άδειες) κλπ. Προς το παρόν, αρκεί για εμάς να βλέπουμε ότι σε μία εποχή πραγματικής λειψυδρίας στον τομέα της παραγωγής κινηματικής θεωρίας, τα περιεχόμενα καταφέρνουν και κυκλοφορούν, κι ας μην μπορούν πολλές φορές



να κάνουν την υπέρβαση και να κατατεθούν δημόσια. Κι αν έχουν κάποια σημασία τέτοιου είδους κείμενα, είναι ακριβώς γιατί επιμένουν στην ανάδειξη της δημόσιας και συλλογικής αποτίμησης –σ' αντίθεση με όσες θέλουν να περιορίσουν την ιστορία σε ιδιωτικές αφηγήσεις που πλειοδοτούν ατομικά κεφάλαια.

Πρέπει να ξεκαθαρίσουμε ότι πολλά απ' όσα γράφονται παρακάτω, δε γράφονται για πρώτη φορά, γι' αυτό και ο τακτικός αναγνώστης των έντυπων δουλειών της Φάμπρικα Υφανέτ θα σκοντάψει συχνά σε γνώριμες διατυπωμένες θέσεις. Ωστόσο έχει μία σημασία νέοι σύντροφοι και συντρόφισσες να γνωρίσουν κι αυτοί, με τη σειρά τους, ποια είναι η βάση της κριτικής που υπήρχε στο «Χώροι ασφαλείς (;)», βάση η οποία πολύ περιληπτικά διαγραφόταν στο συγκεκριμένο κείμενο, τόσο για λόγους έκτασης, όσο και γιατί (εσφαλμένα, όπως αντιληφθήκαμε) θεωρήσαμε ότι κατά ένα μεγάλο μέρος της αποτελούσε κοινό τόπο. Ωστόσο επειδή τα θέσφατα κάθε είδους, όχι απλά μας φαίνονται αδιάφορα, αλλά εκθρικά, θέλουμε να ξεκαθαρίσουμε ότι το κείμενο αυτό δεν επιβεβαιώνει κάποιου είδους ιδεολογία. Αντιθέτως, απεργάζεται την καταστροφή τους.

## Η ιστορία των κινημάτων είναι η ιστορία των διαφωνιών εντός τους

As θυμηθούμε, κατ' αρχάς, τι γράφαμε στον προηγούμενο Τυφλοπόντικα σχετικά με τα κινήματα που εμφανίστηκαν τις δεκαετίες του '60 και '70, αυτά που σχηματικά έχουν μείνει στη συλλογική μνήμη ως «κινήματα του '68»:

*Τα κινήματα αυτά (κινήματα γυναικών, ομοφυλόφιλων, μαύρων, φοιτητών κ.ά.) εμπλούτισαν τους αγώνες και τα περιεχόμενα που είχαν διατυπωθεί μέχρι εκείνη τη στιγμή, ανέδειξαν πτυχές που είχαν μείνει εκτός ριζοσπαστικής κριτικής και, τελικά, φανέρωσαν την ίδια την πολλαπλότητα της εξουσίας, όπως αυτή γεννιέται και αναπαράγεται στις καθημερινές μας σχέσεις. Αν και οι ανατρεπτικές δυνατότητες τέτοιων κινημάτων έγιναν ορατές σε διάφορες ιστορικές στιγμές, ιδίως σε στιγμές συνάντησης και όσμωσης με κινήματα που μοιράζονταν ένα αντικαπιταλιστικό σκεπτικό, τελικά μέσα στα χρόνια δεν κατάφεραν να ξεφύγουν ούτε αυτά από τη γενικευμένη ήττα που γνώρισαν οι αγώνες εκείνης της εποχής. Δεν είναι τυχαίο που διαδικασίες, όπως η αφομοίωση από κρατικούς μηχανισμούς, η κατάφαση σε θεσμικές λογικές και η στροφή προς εναλλακτικές διεξόδους, είναι στιγμές που τις συναντάμε εξίσου στον τρόπο, με τον οποίο ο νεοφιλελευθερισμός έλεγξε τις εργατικές αρνήσεις (βλέπε επισημασμένες σχέσεις εργασίας, προώθηση του καριερισμού κλπ), στο πώς νεανικές αντικοουλτούρες (rock, punk κ.ά.) ενσωματώθηκαν στο star system, στην «εκ νέου» ανακάλυψη του πνευματισμού και των ανατολικών θρησκειών, στην προώθηση νέων, «εναλλακτικών» πολιτικών μορφωμάτων (βλέπε Πράσινοι και αντιπυρηνικό κίνημα στη Γερμανία), στην άνθηση του εθελοντισμού και των Μ.Κ.Ο. και αλλού. Η τάση του κεφαλαίου για επέκταση, αλλά και η αδυναμία των κινημάτων αυτών να ασκήσουν μία συνολική αντίθεση/κριτική σε αυτήν, οδήγησε στη δημιουργία νέων αγορών (gay bar, vegan restaurants κλπ.) και την αντικατάσταση των κοινοτήτων αγώνα με μηχανισμούς διαμεσολάβησης που περιορίζονται στην ανάδειξη και αντιμετώπιση*

αποκλεισμών, την παραχώρηση δικαιωμάτων, την αναγνώριση (νομική, πολιτική, κοινωνική κλπ) του εκάστοτε υποκειμένου. Οι όποιες ανατρεπτικές δυνατότητες και ριζοσπαστικές θεωρήσεις θεωρήθηκαν «βαρίδια», όταν πολύ πιο εύκολα μπορούσε να οικοδομηθεί μία ταυτότητα (οικολόγος, gay, εναλλακτικός κ.ά.) που με άνεση μπορούσε να ενσωματωθεί στις κυρίαρχες θεσμίσεις, να αναγνωριστεί πολιτικά και κοινωνικά, και να αγκαλιάσει ένα πλήθος ανθρώπων με διαφορετικές καταβολές, ίσως αντιθετικά συμφέροντα, αλλά όμοιες κοσμοθεωρήσεις<sup>2</sup>.

Το παραπάνω απόσπασμα δεν είναι η μοναδική αναφορά που κάναμε σ' εκείνη την ιστορική περίοδο στο συγκεκριμένο τεύχος του Τυφλοπόντικα. Θα παραθέσουμε άλλο ένα, από το κείμενο «Μ.Κ.Ο. ή αλλιώς, γιατί δεν είναι καθόλου παράλογο να είσαι ταυτόχρονα δίπλα και απέναντι στις μετανάστριες» που βρίσκεται στο ίδιο τεύχος, λίγες σελίδες πιο πριν, αλλά μάλλον δε συγκέντρωσε τα φώτα της δημοσιότητας:

*Η αμφισβήτηση και κριτική από πλευράς ανταγωνιστικού κινήματος (κυρίως στα 70's) του κράτους πρόνοιας είχε ως αποτέλεσμα τη δημιουργία εναλλακτικών αντιδομών που αρνούταν τη διαμεσολάβηση των κυρίαρχων δομών και τη λογική του κέρδους. Από εναλλακτικές κοινότητες και κοινόβια, ως εναλλακτικά ιατρεία και ελευθεριακά σχολεία. Από ομάδες υπεράσπισης των δικαιωμάτων των ασθενέστερων κοινωνικών ομάδων και δίκτυα αλληλεγγύης, ως οργανώσεις για την οικολογία και καταλήψεις στέγης. Και η λίστα συνεχίζεται. Ο καθοριστικός παράγοντας εδώ είναι η ίδια η δυναμική του ανταγωνιστικού κινήματος. Όσο αυτό είναι στα "high" του, οι δομές αυτές εντός του είναι παράλληλα ανταγωνιστικές στο υπάρχον (και όχι απλά εναλλακτικές) αλλά και αποτελεσματικές για τα υποκείμενα που τις περιβάλλουν. Η ύφεση όμως του κοινωνικού ανταγωνισμού και η επέλαση του νεοφιλελευθερισμού, εκκινούν μια διαδικασία αφομοίωσης που έχει ως αποτέλεσμα τη μείωση της αποτελεσματικότητας των δομών αυτών, καθώς αυτή στηριζόταν στη*

2. ό.π.

*δυναμική και άρα την ίδια την αποτελεσματικότητα των κινημάτων. Πολλά από αυτά τα εγχειρήματα, αναζητώντας τη χαμένη τους αποτελεσματικότητα, θα αφήσουν την «αγκαλιά» του κινήματος και θα εισχωρήσουν, αλλά και θα συνδημιουργήσουν, την «κοινωνία των πολιτών». Κάπως έτσι, θα χάσουν σιγά σιγά τα ανταγωνιστικά τους χαρακτηριστικά και θα αναγκαστούν να αλλάξουν τον τρόπο δράσης αλλά και τους όρους ύπαρξής τους<sup>3</sup>.*

Διαβάζοντας κανείς και τα δύο αποσπάσματα (αλλά και άλλα, παλιότερα<sup>4</sup>), εύκολα μπορεί να διαπιστώσει ότι η συγκεκριμένη ανάλυση αποφεύγει είτε να καθαγιάσει την περίοδο αγώνων του '60-'70, είτε να τη στείλει στον κάλαθο των αχρήστων. Αντιθέτως, αναγνωρίζει τα όρια και τις εσωτερικές αντιφάσεις των κινημάτων αυτών, όπως τα αναγνωρίζουμε (ή, τέλος πάντων, προσπαθούμε να τα αναγνωρίζουμε) και στους αγώνες του σήμερα. Σημαίνει αυτό ότι παραγνωρίζουμε ή υποτιμούμε τη σημασία των αγώνων αυτών για την εξέλιξη του κοινωνικού ανταγωνισμού;

3. «Μ.Κ.Ο. ή αλλιώς, γιατί δεν είναι καθόλου παράλογο να είσαι ταυτόχρονα δίπλα και απέναντι στις μετανάστριες», Ο Τυφλοπόντικας #02, 2017.

4. Ενδεικτικά: [...] τα ανταγωνιστικά υποκείμενα του προηγούμενου κύκλου αγώνα (κινήματα αμφισβήτησης της δεκαετίας '60-'70), απογυμνωμένα πλέον από τα ανταγωνιστικά χαρακτηριστικά τους, μετατρέπονται σε «ευαίσθητους» πολίτες που (από)πολιτικοποιούνται μέσω της συμμετοχής σε ομάδες πίεσης, που αφορούν κοινωνικούς τομείς στους οποίους το κράτος παρουσιάζει ελλειμματική παρουσία.

Κάπως έτσι, με τον νεοφιλελευθερισμό σε μια προσπάθεια επανοικειοποίησης των κοινωνικών ερεισμάτων που χάθηκαν τα προηγούμενα χρόνια, επιστρατεύεται η «κοινωνία των πολιτών», η οποία στηριζόμενη σε μία κατασκευή ενός νέου κοινωνικού συμβολαίου, επιχειρεί να προσδώσει στα άτομα μία κοινή ταυτότητα, ένα κοινό ανήκειν σε αυτήν την κοινωνία πέρα από τις υπάρχουσες κατακερματισμένες κοινωνικές σχέσεις. Το άτομο, λοιπόν, μέσα από την κοινωνία των πολιτών επιβεβαιώνεται για άλλη μια φορά ως ΑΤΟΜΟ και εμφανίζεται πλέον ως «ενεργός πολίτης», που μιλάει άπταιστα τη γλώσσα του δικαίου και του γενικού συμφέροντος. Τώρα βέβαια, όσον αφορά τη γλώσσα του κοινωνικού ανταγωνισμού, θα λέγαμε ότι εκεί έμεινες μετεξεταστέος... ουκ ολίγες φορές («Από το κράτος πρόνοιας στην "κοινωνία των πολιτών"», Ο Τυφλοπόντικας #01, 2015).

Επίσης: Είναι η δεκαετία του '70 όπου εμφανίζεται ένα ευρύτερο κοινωνικό και πολιτικό κίνημα [...] και θέτει ζητήματα που αμφισβητούν συνολικά όλες τις εκφράσεις της ζωής και των σχέσεων εξουσίας που την διέπουν μέσα στον καπιταλισμό. [...] Σταδιακά, η στρατηγική της καταστολής συνοδεύτηκε από μια πολιτική αποδοχής και ενσωμάτωσης από την μεριά του κράτους («Σύντομο ιστορικό καταλήψεων», Εστία Ανομίας, 2013).

Ευθαρσώς απαντάμε πώς *όχι!* Ο κόσμος δεν είναι μόνο άσπρος ή μόνο μαύρος. Δεν είναι διακόπτης ON/OFF. Κάθε στιγμή του εμπεριέχει αντιθετικές δυνάμεις που συγκρούονται κι από τη σύγκρουσή τους παράγεται η πραγματικότητα. Δεν ισχυριστήκαμε, ούτε θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ποτέ ότι οι αγώνες αυτοί χαρακτηρίζονται *στο σύνολό τους* από αιτηματικά/ρεφορμιστικά στοιχεία, για τον απλούστατο λόγο ότι έχουμε πετάξει τους παραμορφωτικούς φακούς της θρησκείας και της ιδεολογίας. Οι γενικευτικές/απλουστευτικές λογικές, είτε όταν έχουμε να κάνουμε με τη «θετική» αποτίμηση αγώνων και κινημάτων, είτε όταν επικεντρωνόμαστε στα «αρνητικά» ενός αγώνα μας φαντάζουν από άχρηστες έως επικίνδυνες. Ο ίδιος τρόπος σκέψης είναι που, στην προκειμένη, μας ωθεί να αναδειξουμε εκείνες τις πτυχές των αγώνων της περιόδου αυτής που φανερώνουν τάσεις και κατευθύνσεις που, κατ' εμάς, και τότε και σήμερα έδειξαν και δείχνουν συγκεκριμένα όρια.

Θα έπρεπε να ήταν ξεκάθαρο στα παραπάνω αποσπάσματα που παραθέσαμε, αλλά θα επιμεινουμε: η ενσωμάτωση των κινημάτων του '68 δε σημαίνει ότι αυτά στερούνταν επαναστατικότητας ή μαχητικότητας. Το αντίθετο μάλιστα! Ήταν αυτή η ριζοσπαστικότητα που ανάγκασε το κεφάλαιο να απαντήσει! Γιατί αυτό κάνει το κεφάλαιο: όταν οι προλεταριακές αρνήσεις<sup>5</sup> ορθώνονται απειλητικά, αυτό καταστέλλει, αφομοιώνει, αναδιαρθρώνει. Διαλεκτική της εξουσίας λέγεται αυτό, κι αν κάτι μας δείχνει, αυτό δεν είναι το μάταιο των επιλογών μας (μιας και κάθε δράση θα προκαλεί μία αντίδραση, αυτή η αντίδραση τη δική μας καινούρια δράση κ.ο.κ.), αλλά το ακριβώς αντίθετο: ο αγώνας μας δε διεξάγεται ενάντια σε ένα συμπαγές, αρραγές και παντοδύναμο μέτωπο, αλλά πλαισιώνει το σύνολο των κοινωνικών σχέσεων, το μετασχηματίζει και το ανασυγκροτεί (μιας και η εξουσία, ως γνωστόν, δεν έχει «καρδιά» για να τη χτυπήσουμε, ούτε κατοικεί σε κάποια «χειμερινά ανάκτορα» για να τα

5. Διευκρίνιση για τους κακοπροαίρετους: η αναφορά σε «προλεταριακές αρνήσεις» δε σημαίνει ότι αναγνωρίζουμε στο προλεταριάτο «αντικειμενικά χαρακτηριστικά», ούτε ότι οι δραστηριότητές του περιορίζονται αυστηρά στη σφαίρα της παραγωγής. Μιλώντας για προλεταριάτο αναφερόμαστε στην *πραγματική κίνηση των ανθρώπων που καταλύει την υπάρχουσα τάξη πραγμάτων*. Η τάξη συγκροτείται στην κίνηση και η κίνησή της οδηγεί στην καταστροφή της. Θέλουμε να συλλαμβάνουμε αυτές τις έννοιες (προλεταριάτο, τάξη κλπ.) ως δρώντα υποκείμενα μέσα στις συγκρούσεις που προκαλεί ο ανταγωνισμός, και όχι ως αυθύπαρκτες οντότητες.

καταλάβουμε). Γι' αυτό και όταν μιλάμε για «ήττες» ή «νίκες» στο πεδίο του κοινωνικού ανταγωνισμού, μιλάμε για μάχες και όχι για τον πόλεμο. Δε μιλάμε για καθολική εξαφάνιση του πτηνμένου ή για απόλυτη κυριαρχία του νικητή, μιας και (νομίζουμε ότι) είναι κατανοητό ότι τα φαινόμενα που αναλύουμε τα αντιλαμβανόμαστε σαν διαδικασίες, σαν διαρκείς κινήσεις, και όχι σαν παγιωμένες καταστάσεις.

Μία άλλη παρανόηση που θα πρέπει να ξεκαθαριστεί είναι και η ακόλουθη: μήπως η επιλογή μας να μιλήσουμε για ήττα των αγώνων του '60 και '70 σημαίνει μία κάποια προτίμηση σε προηγούμενους κύκλους αγώνα, σημαντικότερους, συνολικότερους που «απέφυγαν» την ενσωμάτωση; Ξανά: *όχι!* Πιστεύουμε ότι η διαλεκτική κίνηση του κεφαλαίου ξεδιπλώνεται απέναντι σε *κάθε* ανταγωνισμό, είτε αυτός θέλει να λέγεται ταξικός, είτε κοινωνικός· είτε αυτός εκφράστηκε το 1920, είτε το 1970· είτε αυτός περιελάμβανε λευκούς εργάτες μέσα σε εργοστάσια, είτε μαύρες φεμινίστριες στους δρόμους των δυτικών μητροπόλεων. Αυτό, άλλωστε, αποδεικνύει και το αποτέλεσμα των μαζικών εργατικών αγώνων των αρχών του 20<sup>ου</sup> αιώνα, αγώνων που διεξήχθησαν (κυρίως) μέσα από συνδικαλιστικές οργανώσεις και εργατικά κόμματα με πλατιά βάση συμμετοχής, με επικέντρωση στον παραγωγικό τομέα. Το ζήτημα της επαναστατικής αλλαγής που έθεσαν ευθέως οι αγώνες αυτοί, ανάγκασαν το κεφάλαιο να απαντήσει με μία σειρά από διαδικασίες μεσολάβησης στο κοινωνικό πεδίο, όπως ο κρατικά ελεγχόμενος καπιταλισμός, οι υποσχέσεις για εγγυημένη επιβίωση και για έναν όλο και μεγαλύτερο καταναλωτισμό, οι αγώνες με σύννορο τη διεκδίκηση αυξήσεων κ.ά.<sup>6</sup> Ας επιστρέψουμε, όμως, στο θέμα με το οποίο καταπιαστήκαμε αρχικώς.

Όταν μιλάμε για ενσωμάτωση των κινημάτων αμφισβήτησης, δεν εννοούμε τίποτε άλλο από την πολυεπίπεδη, πληθωρική και παραγωγική απάντηση του κεφαλαίου σε αυτό που ονομάστηκε «έκρηξη των υποκειμενικότητων». Ήταν, άραγε, αυτή η απάντηση μόνο μία μονόδρομη κίνηση που *επιβλήθηκε* από τα πάνω; Όχι, οι ήττες των κινημάτων δεν οφείλονται μόνο στην καταστολή (ή την αφομοίωση, στην προκειμένη),

6. Για μία πιο εκτενή ανάλυση εκείνης της περιόδου, των αγώνων που τη σημάδεψαν και τις απαντήσεις από πλευράς κεφαλαίου, βλέπε «*Σημειώσεις για την καπιταλιστική κρίση*», Factory #01, 2010.

αλλά έρχονται να επισφραγίσουν μία ήττα που ήδη έχει δρομολογηθεί στο εσωτερικό τους –για παράδειγμα όταν τα υποκείμενα έχουν αφήσει ανοιχτές διόδους στους κάθε είδους απολογητές του υπάρχοντος να απαντήσουν διαλεκτικά στην κίνησή τους. Πώς μεταφράζεται αυτό στην προκειμένη περίοδο που μελετάμε; Μία αναδρομή στις λέξεις-κλειδιά των συνθημάτων εκείνης της εποχής θα βοηθήσει το συλλογισμό μας: επιθυμία, αμεσότητα, αυτοδιάθεση, διαφορετικότητα. Οι διακηρύξεις και τα προτάγματα των κινημάτων αυτών, σ' έναν πολύ μεγάλο βαθμό διαστρεβλώθηκαν, περικυκλώθηκαν, αξιοποιήθηκαν, αφομοιώθηκαν στη μεγάλη καπιταλιστική κιμαδομηχανή. Η επιθυμία έγινε κατανάλωση, η αμεσότητα δωρεάν GB, η αυτοδιάθεση startup, η διαφορετικότητα τίτλος διδακτορικών σπουδών. Όσο για την υποκειμενικότητα; Αυτή αναδιπλώθηκε στον εαυτό της, μαζί με την πίστη στην κοινωνική αλλαγή που έδωσε τη θέση της στην αλλαγή του εαυτού<sup>7</sup>. Ενώ, λοιπόν, μέσα στα κινήματα το «προσωπικό» αντιμετωπίστηκε ως «πολιτικό» και δουλεύτηκε μέσα στις σχέσεις, η ήττα ενεργοποίησε πάλι το ατομικό. Γυμνές από κοινωνικές εντάσεις, οι συγκρούσεις μπήκαν σε ατομικές τροχιές.

Η παραπάνω διαπίστωση περί ανάδειξης του εαυτού και της προσωπικής ταυτότητας ως τα κυρίαρχα μοτίβα αντικατάστασης των συλλογικών διεκδικήσεων, είναι κάτι που μπορεί να παρατηρηθεί σε μία πλειάδα περιπτώσεων. Μπορεί να παρατηρηθεί, για παράδειγμα, στον τρόπο με τον οποίον το πρότυπο του ανεξάρτητου ατόμου-επιχειρηματία αντικατέστησε αυτό του μαζικού εργάτη, την ώρα που τ' αφεντικά έπαιρναν τα δικά τους διδάγματα από διάχυτες αρνήσεις (όπως ο κλεισασμός της μόνιμης και σταθερής δουλειάς, η επιδίωξη της περιστασιακής απασχόλησης και η συνειδητή επιλογή της συχνής αλλαγής του εργασιακού περιβάλλοντος) για να συστήσουν αυτό που μετά από κάποια χρόνια ονομάστηκε *επισφάλεια*. Μπορεί να παρατηρηθεί στη φιγούρα του ατόμου-«ευαίσθητοποιημένου πολίτη», εκείνου που, αφού η ήττα των συλλογικών οραμάτων τον άφησε να διαχειρίζεται μόνο του την ανάγκη αλλαγής και βελτίωσης αυτού του κόσμου και των δεινών του, διοχέτευσε όλη του την αγωνιστική

7. Αυτοί που επένδυσαν τα πάντα σε μίαν επανάσταση «τώρα» έμειναν χωρίς τίποτα όταν το χρονοδιάγραμμα έληξε. [...] Η μυστικιστική πολιτική παράγει μυστικισμό χωρίς πολιτική (Ράσελ Τζακόμπι «Κοινωνική αμνησία: κριτική της κονφορμιστικής ψυχολογίας από τον Άντλερ στον Λαινγκ», Ύψιλον/βιβλία, 2007).

διάθεση στις Μ.Κ.Ο. ή άλλες εθελοντικές διόδους. Το άτομο (και η σχέση του με τον κόσμο) βρίσκεται στο επίκεντρο και στην επαναανακάλυψη των διάφορων ανατολικών θρησκειών, της yoga και του πνευματισμού, όταν η βελτίωση και η ανάκτηση του εαυτού και του σώματος έγιναν η λογική κατάληξη μίας μεταφυσικής κριτικής της καπιταλιστικής πραγματικότητας. Οι διάφορες προσωπικές ταυτότητες, τέλος, ήταν και ό,τι απέμεινε από τις νεολαιίστικες εξεγέρσεις και αμφισβητήσεις –αυτές που μέσω της διαμεσολάβησης του θεάματος, των Μ.Μ.Ε. και της διαφήμισης διακήρυξαν την καινούρια αλήθεια του «είσαι ό,τι ντύνεσαι», «είσαι ό,τι ακούς», «είσαι ό,τι καταναλώνεις». Το άτομο παντού, λοιπόν: στην ανέλιξη και τον καριερισμό στους χώρους εργασίας, στην «υπεύθυνη» κοινωνική στάση, στην καταφυγή των εσωτερικών αναζητήσεων, στον φετιχισμό των στυλ. Το άτομο κατακερματισμένο και ενωμένο ξανά κάτω από τις επιταγές του κεφαλαίου.

Η αλήθεια είναι ότι, ανοίγοντας αυτήν τη συζήτηση, δεν πιστεύαμε ότι θα υπήρχε κάποιος που θα αρνιόταν την αφομοίωση των κινημάτων του '60 και '70. Δεν πιστεύαμε ότι θα ήθελε κάποια να θάψει κάτω από το χαλάκι το γεγονός ότι η δημιουργία νέων μορφών κοινωνικών σχέσεων και η αναζήτηση της ελευθερίας και του αυτοκαθορισμού αξιοποιήθηκαν από το κεφάλαιο μέσω της εμπορευματοποίησής τους<sup>8</sup>. Δεν το πιστεύαμε όχι λόγω του αλάθτου των θέσεων μας, αλλά γιατί η κριτική αυτή είχε διατυπωθεί ήδη από τα ίδια τα υποκείμενα, σε ενεστώτα χρόνο, την περίοδο εκείνη<sup>9</sup>: μία κριτική που δεν εξαφανίστηκε, δεν ξεχάστηκε, αλλά

8. Ενώ προηγουμένως η υποκειμενικότητα αντιμετωπιζόταν ως πρόβλημα, ως μια πολυπλοκότητα που θα έπρεπε να πειθαρχηθεί, θα αντιμετωπίζεται πλέον ως ένας από τους «βασικότερους παράγοντες καθορισμού της οικονομικής δραστηριότητας». [...] Μέσα στον καπιταλιστικό κόσμο της γενικευμένης αφαίρεσης, όπου οι **συγκεκριμένες εκμεταλλευτικές κοινωνικές σχέσεις** διαμεσολαβούνται από εικόνες και υποσχέσεις ευτυχίας, αυτό που έχει σημασία δεν είναι πια η χρησιμότητα του εμπορεύματος αλλά οι «εμπειρίες», τα «νοήματα» και τα «συναίσθηματα» με τα οποία το τυλίγει η διαφήμιση. Η διαφήμιση, δηλ. ο **λόγος του κεφαλαίου** που αφομοίωσε την επαναστατική γλώσσα, τη γλώσσα της «απελευθέρωσης των επιθυμιών», οργανώνει συστηματικά την ανατροπή του παρόντος προς όφελος ενός φαινομενικά διαφορετικού μέλλοντος, το οποίο στην πραγματικότητα είναι αναπαραγωγή του υπάρχοντος («Το μπουντρούμι και το μάτι του κεφαλαίου», Τα Παιδιά της Γαλαρίας #11, 2005). Οι τονισμοί είναι του πρωτοτύπου.

9. Το κίνημα της νεολαίας απ' την αρχή της γέννησής του αντιμετώπιζε κι αντιμετώπιζε την αντιμετώπιση του συστήματος. Αντεπίθεση όχι μονάχα στο επίπεδο της βίας (όπου τα



έγινε κοινό κτήμα του ανταγωνιστικού κινήματος και χρησιμοποιήθηκε/εμπλουτίστηκε/ενισχύθηκε από διάφορους συντρόφους και συντρόφισσες μέσα στα χρόνια -μία αναδρομή σ' αυτούς θα ήταν εξαντλητική και για εμάς σαν δουλειά, αλλά και για τις αναγνώστριες σαν ανάγνωσμα<sup>10</sup>.

*πράγματα ήταν σχετικά εύκολα καθώς η βία του συστήματος έμοιαζε να τρέφει και να μαζικοποιεί όλο και περισσότερο το κίνημα) αλλά, εκεί είναι που πάντα σκουραίνουν τα πράγματα, στο επίπεδο της αφομοίωσης. Αυτά που η νεολαία βάζει σε στόχους γίνονται ευκαιρία δημιουργίας νέων αγορών, η αμφισβήτηση έρχεται να θαφτεί κάτω από τόννους εμπορευμάτων. Η μουσική γίνεται τομέας της καταναλωτικής βιομηχανίας, το ίδιο και το σεξ, το ίδιο και το ντύσιμο, η μοτοσυκλέτα, η εξοχή, ο ελεύθερος χρόνος, η ψυχαγωγία. Η αποδοχή από το σύστημα κάποιων αιτημάτων δείχνει ταυτόχρονα και το διπλό χαρακτήρα του κινήματος: Η νεολαία εξεγείρεται ενάντια στον κοινωνικό παραμερισμό της; Ας τους προσέξουμε λοιπόν καλύτερα, ας τους φροντίσουμε δίνοντάς τους την ισοτιμία του καταναλωτή απέναντι στο εμπόρευμα, ας σεβαστούμε την ιδιαιτερότητά της δημιουργώντας ειδικά εμπορεύματα, ας αξιοποιήσουμε τη θέλησή της για δημιουργία δίνοντάς της την συνδιοίκηση και τη συμμετοχή. Έτσι το νεολαιίστικο κίνημα γνώρισε μια σειρά διαδοχικές «διασπάσεις». Αν' τη μία μεριά όσοι το πήγαιναν μέχρι την καπιταλιστική ισοτιμία, κι απ' την άλλη οι «ρομαντικοί της επανάστασης». Και δυστυχώς για τους δεύτερους, οι συνολικές κοινωνικές συνθήκες της Δύσης στις τελευταίες δεκαετίες δεν έβγαζαν επανάσταση, αλλά περιθωριοποίηση των ριζοσπαστικών αντιλήψεων. Έτσι φτάσαμε σε μια νέα κατάσταση ισορροπίας, όπου το σύστημα από αυστηρό έγινε ανεκτικό, ακριβώς γιατί ο χρόνος δουλεύει πάντα για λογαριασμό του, γιατί τα πολιτικά περιθώρια έσβησαν μετά από λίγα χρόνια πειραματισμού μιας εναλλακτικής «προσωπικής» ζωής.*

*Μ' όλα αυτά δε θέλουμε να υποτιμήσουμε το πόσο συνέβαλε αυτή η αναζήτηση στην αρχή της διαμόρφωσης ενός καινούργιου οράματος για την κοινωνία. Εκείνο που θέλουμε να υπογραμμίσουμε είναι η αδυναμία αυτών των μορφών να ανατρέψουν την υπάρχουσα κοινωνία (Συλλογικό «Καταλήψεις σπιτιών στη Δυτική Ευρώπη», Κομμούνια, 1982). Το ότι κάποιος από τους συγγραφείς/μεταφραστές των κειμένων του βιβλίου, λίγα μόλις χρόνια μετά, κατέληξαν να γίνουν οι ντόπιοι εκπρόσωποι της εναλλακτικής τάσης, δεν αναιρεί τα παραπάνω λεγόμενα, αλλά μάλλον αποδεικνύει για άλλη μία φορά ότι η αντιφατικότητα είναι εγγενές στοιχείο αυτού που ονομάζουμε «κοινωνικός ανταγωνισμός».*

10. Εντελώς ενδεικτικά: σε αυτές τις συνθήκες εναλλακτισμού και αφομοίωσης, θα συμβεί μία κρίσιμη καμπή. Μία στροφή που θα γίνει όταν όλες αυτές οι δομές και θεσμώσεις [θεραπευτικές κλινικές, δίκτυα υποστήριξης και αλληλεγγύης, ομάδες παρέμβασης και δράσης, καταλήψεις, κοινόβια κλπ.] και τα υποκείμενα εντός αυτών επιδιώκουν την ένταξη και την συμμετοχή σε αυτό που ονομάζεται «κοινωνία των πολιτών». Ως ένα βαθμό, είναι αναγκασμένα να πράξουν έτσι, προκειμένου η δράση τους να έχει αποτέλεσμα, από την άλλη η αφομοίωση αλλά και η ιδεολογική επίθεση από το νεοφιλελεύθερο κράτος θα παίξουν σημαντικό ρόλο. Οστόσο, μάλλον το βασικότερο παραμένει η έλλειψη αποτελεσματικότητας της δράσης. Η όποια αποτελεσματικότητα τους το '70 ήταν αποτελεσματικότητα του κινήματος, με αποτέλεσμα η έλλειψη κινήματος να σημαίνει ως ένα βαθμό έλλειψη αποτελεσματικότητας. Συμπέρασμα: **οι δομές που την δεκαετία του '70 ήταν μέρος του ανταγωνιστικού κινήματος την δεκαετία του '80 θα αυτονομηθούν και από ένα σημείο και ύστερα θα επιδιώξουν την συμμετοχή τους στην «κοινωνία των**

Αυτός είναι και λόγος που στο τέλος του κειμένου υπάρχει ένα παράρτημα -ανάγνωσμα απαραίτητο για όποια θέλει να εντυφώσει λίγο παραπάνω στα ζητήματα που διαπραγματεύεται αυτή η ενότητα. Το παράρτημα αυτό θα μπορούσαμε να πούμε ότι «δε γράφτηκε από εμάς». Αποτελείται, κατά κύριο λόγο, από παραθέματα-θραύσματα ενός μακρινού (ή και λίγο πιο κοντινού) παρελθόντος που έχουν δύο στόχους: ο πρώτος στόχος είναι να σπάσουν έμπρακτα τις αφηγήσεις εκείνες που στα κινήματα των 60's και 70's βλέπουν ένα αρμονικό, αδιαίρετο σύνολο -αντί για τον πλουραλισμό, την ποικιλομορφία και την πολυτασικότητα που τα χαρακτήριζε. Οποιαδήποτε αναφορά στα παραπάνω κινήματα χωρίς την υπόδειξη των εσωτερικών τους ορίων και αντιφάσεων αποτελεί λειψή δουλειά, γι' αυτό και σ' αυτό το παράρτημα επιχειρούμε ν' αναδειξουμε εκείνες τις πτυχές τους που έγιναν αιτίες για τη διατύπωση διαφωνιών, την εμφάνιση ρήξεων, ακόμα και τη χάραξη διαφορετικών δρόμων μέσα σ' αυτά. Ο δεύτερος στόχος είναι να δειχθεί ότι οι κριτικές για τις οποίες κάνουμε λόγο, δεν αποτελούν μετά Χριστόν προφητείες που βασίζονται σε έναν ύστερο απολογισμό (παρ' όλο που συμπεριλαμβάνονται και τέτοιοι), κι ούτε μπορούν να χωρέσουν σ' ένα απλουστευτικό σχήμα τύπου «ρεφορμιστές/ριζοσπάστες» όπως είθισται από πολλούς. Αντιθέτως, οι κριτικές κάθε φορά γεννιόντουσαν γύρω από συγκεκριμένα επίδικα, μέσα σε συγκεκριμένους αγώνες και σε καθορισμένες ιστορικές στιγμές: αφορμή μπορεί να ήταν οι δομές κοινωνικής αναπαραγωγής του

**πολιτών»,** πράγμα το οποίο σημαίνει και μία ανάλογη στροφή, στον χαρακτήρα, στον προσανατολισμό, στην δράση, στην οργάνωση κλπ. και πράγμα το οποίο σημαίνει ακόμα περισσότερο **ότι αποποιούνται τα προηγούμενα (τα όποια) ανταγωνιστικά χαρακτηριστικά** («Χίλιες και μία μέρες και νύχτες ταξικών και κοινωνικών ανταγωνισμών II», Το Κιβώτιο #03, 2005). Οι τονισμοί είναι του πρωτοτύπου.

Ακόμη: Μετά τα γεγονότα στο "Stonewall" το 1969 (πολυήμερες συγκρούσεις στο Σαν Φρανσίσκο έπειτα από επίθεση της αστυνομίας σε γκέι μπαρ) και, κατά κύριο λόγο στην κεντρική και βόρεια Ευρώπη και την Βόρεια Αμερική, αναπτύσσονται κινήματα των γκέι, των λεσβιών, των αμφιφυλόφιλων, των τρανσέξουαλ, καθώς και τα πιο πρόσφατα queer (=παράξενος-η) κινήματα. Αν και ένα κομμάτι αυτών των κινήματων παίζει σημαντικό ρόλο στην προσπάθεια αποδόμησης των έμφυλων και σεξουαλικών πολιτικών κατηγοριών, ωστόσο το μεγαλύτερο κομμάτι τους, εγκλωβισμένο σε αιτηματικές λογικές εντός των θεσμών, σε "life-style" κουλτούρα πολιτικής δράσης και επιτιθέμενο σε επιμερισμένες πτυχές καταπίεσης κι όχι στο σύνολο του πολιτισμού που τις γεννά, παράγει νέες περιχαρακώσεις και αναπαράγει τη διαχωριστική πραγματικότητα («Υπονομεύοντας την πατριαρχία: η σεξουαλικότητα ως πεδίο εξουσιαστικού ελέγχου», Σαμιζντάτ #15, 2007).

κινήματος και η ανταγωνιστική ή εναλλακτική τους υπόσταση σε σχέση με το υπάρχον: η θεσμική εκπροσώπηση ή οι μετωπικές συνεργασίες; η κοινωνική σύνθεση των κινημάτων, δηλαδή η συζήτηση για το αν ο αποκλεισμός ή η συμπερίληψη υποκειμένων ήταν το πιο πρόσφορο βήμα για τη συνέχιση ενός αγώνα; η κατάδειξη της δυναμικής του κεφαλαίου ή του θεάματος να διαμεσολαβεί την ανταγωνιστική κίνηση; αναλύσεις γύρω από την υποκειμενικότητα, τους γενικότερους διαχωρισμούς και την αναπαραγωγή υφιστάμενων ρόλων την ώρα του αγώνα κλπ. Σε κάθε περίπτωση, ο δικός μας σκοπός δεν είναι μία πλήρης καταγραφή των πεπραγμένων των συγκεκριμένων κινημάτων, αλλά μία περιδιολόγηση (μέσω της χρήσης παραθεμάτων) που φωτίζει λίγο παραπάνω αυτήν την αντιφατικότητά τους. Όχι με σκοπό να «λήξουμε» την κουβέντα για τα παρελθοντικά κινήματα (ή κι αυτά που θα έρθουν στο μέλλον), αλλά για να την ανοίξουμε ακόμα παραπάνω.

Ελπίζουμε σ' αυτό το σημείο να έχει γίνει λίγο πιο ξεκάθαρο ότι αυτό που ονομάσαμε *ενσωμάτωση των κινημάτων αμφισβήτησης*, είναι η απάντηση του κεφαλαίου στα ανταγωνιστικά κινήματα *με τα ίδια τους τα όπλα*. Και η κατάληξη μέρους των κινημάτων αμφισβήτησης των 60's και 70's είναι το καλύτερο παράδειγμα για να αποδεσμευτούμε μια και καλή από την ερμηνεία του καπιταλιστικού κράτους ως έναν αποκλειστικά αυταρχικό, συγκεντρωτικό θεσμό, και να αρχίσουμε να συλλαμβάνουμε το πώς οι λογικές της «διαφοράς» και της «υποκειμενικότητας», απομακρυσμένες από μία κατεύθυνση συνολικής κριτικής της κεφαλαιακής σχέσης, μπορούν έξοχα να χωρέσουν σε μία κρατική μορφή που δεν προϋποθέτει την απουσία της αμφισβήτησης και της διαφοράς: αντίθετα, μπορεί και τις διαχειρίζεται, τις αφομοιώνει, τις αξιοποιεί. Σημαίνει, όμως, αυτό ότι παραγράφουμε συλλήβδην τα περιεχόμενα, τους τρόπους και τις μορφές με τις οποίες ξεδιπλώθηκαν τα κινήματα αυτά; Κατηγορηματικά απαντάμε πως όχι! Έχουμε μιλήσει για αυτά τα κινήματα πολλές φορές στο παρελθόν, επιστρέφουμε σε αυτά και διατηρούμε ακέραιο ό,τι πιστεύουμε ότι αξίζει να διατηρηθεί. Να θυμήσουμε, μήπως, για το πώς τα ομοφυλοφιλικά κινήματα ανέδειξαν σχέσεις απελευθερωμένες από τον αγώνα για σεξουαλική ισχύ, ανοίγοντας μ' αυτόν τον τρόπο ευρύτερες κοινωνικές και σεξουαλικές προοπτικές; Να θυμήσουμε ότι ήταν οι γυναίκες αυτές που αρνήθηκαν τους παραδοσιακούς ρόλους που είχαν καλλιεργηθεί μέ-

χρι τότε, ότι ήταν αυτές που κατάφεραν να απαλλοτριώσουν τη γνώση από τους «ειδικούς», ανακαλύπτοντας εκ νέου το σώμα ως πεδίο ανεξερεύνητο; Να μιλήσουμε για τη νεολαία που θέλησε να ορίσει τον εαυτό της εκτός και πέρα από τις ασφυκτικές σχέσεις της οικογένειας και την ασφάλειά της; Για τις εργατικές αρνήσεις που επεκτάθηκαν ενάντια στη συντηρητική διαχείριση της καθημερινότητας, την κατάθλιψη του 8-ωρου και την αναμονή της σύνταξης; Να θυμήσουμε ότι ήταν αυτά τα κινήματα, στο σύνολο τους, που βροντοφώναξαν ότι πεδίο αγώνα δεν είναι μόνο το εργοστάσιο, αλλά και τα Μ.Μ.Μ., οι φυλακές και τα πανεπιστήμια, η διαχείριση του ελεύθερου μας χρόνου; Να μιλήσουμε για το σύνθημα «το προσωπικό είναι και πολιτικό» που κατάφερε να μεταφέρει τα πεδία αγώνα μέσα στις κρεβατοκάμαρες; Να μιλήσουμε για το γεγονός ότι ήταν ακριβώς αυτά τα κινήματα που απέδειξαν έμπρακτα ότι η «τάξη», όσον αφορά τον χαρακτήρα της, ήταν σε τεράστιο βαθμό διαιρεμένη; Ότι η επανάσταση απαιτεί πολλά περισσότερα από μία «αναδιοργάνωση» της οικονομίας, ότι απαιτεί την κατάργηση του φύλου, των φυλετικών και ηλικιακών διακρίσεων, της επιστημονικής αυθεντίας;

Δυστυχώς ζούμε την εποχή στην οποία τα παραπάνω ερωτήματα δεν είναι ρητορικά, μ' ένα μέρος του ανταγωνιστικού κινήματος όντως να θεωρεί πολλά από αυτά τα ζητήματα ως «δευτερεύοντα» που θα τακτοποιηθούν «μετά την επανάσταση» ή ακόμα και αποπροσανατολιστικά ως προς τον «κεντρικό» στόχο της κοινωνικής απελευθέρωσης. Ωστόσο η παραπάνω αντίληψη μόνο λόγω πολιτικής μυωπίας ή κακεντρέχειας θα μπορούσε να ταυτιστεί από κάποιους με οποιαδήποτε κριτική προσέγγιση των προαναφερθέντων κινημάτων. Για μας το γεγονός παραμένει: η κριτική (χωρίς να χρειάζεται να αποτίει κάποιου είδους «φόρο τιμής» ώστε να νομιμοποιείται) μάς είναι πολύτιμη, αν μη τι άλλο γιατί μας υπενθυμίζει το προφανές, δηλαδή ότι τα κινήματα, πέρα από τις δυνάμεις που προαναφέραμε, χαρακτηρίζονται κι από αδυναμίες... Να θυμήσουμε το πόσο εύκολα ο ριζοσπαστισμός εκλήφθηκε ως μία αποκλειστικά στρατιωτικοποιημένη αντιπαράθεση με τους κρατικούς μηχανισμούς; Το πόσο εύκολα η «επανάσταση της καθημερινής ζωής» οδήγησε στην παραίτηση από τον καθημερινό αγώνα και στις ανοιχτές αγκάλες του lifestyle; Το πώς η ζήτηση της «διαφοράς» οδήγησε στην προσφορά των «στυλ» και η επιδίωξη της απόλαυσης-εδώ-και-τώρα στην εμπορευματική *παρ*



γή της κατανάλωσης; Το πόσο εύκολα, τέλος, έκαναν την επανεμφάνισή τους τα αστικά ιδεολογήματα για να συρρικνώσουν σημαντικές ρήξεις που επιχειρήθηκαν τότε σε μία συζήτηση περί δικαιωμάτων, ατομικής πληρότητας και αυτοπραγμάτωσης; Να θυμήσουμε το πόσο δυσχέρανε αυτό τη δημιουργία κοινοτήτων αγώνα, το πώς λείανε κάθε αιχμηρό χαρακτηριστικό που έφερναν τα κινήματα, το πώς κομμάτιασε συνολικές προοπτικές ώστε μεμονωμένοι στόχοι ή αιτήματα να χωρέσουν σε προγράμματα που θα εφαρμοστούν πάνω μας, «για το καλό μας», μα χωρίς εμάς;

Κάποιοι μας βρήκαν υπερβολικές όταν, στο προηγούμενο τεύχος του Τυφλοπόντικα, φέραμε το σύνθημα «my body, my choice» σαν ένα ενδεικτικό παράδειγμα επαναστατικού λόγου που πίσω από αυτό μπορεί με ευκολία να χαράσσονται φιλελεύθερες πολιτικές που υπονομεύουν κάθε ριζοσπαστική προοπτική<sup>11</sup>. Ήταν, άραγε, αυτή η τοποθέτησή μας μία «επίθεση» στην αυτοδιάθεση των σωμάτων, μία απόρριψη των αγώνων υπέρ του δικαιώματος στην έκτρωση και της ιστορικότητάς τους; Η ερώτηση είναι, φυσικά, ρητορική, αφού οποιαδήποτε έκανε τον κόπο να διαβάσει ολόκληρο το απόσπασμα, θα καταλάβαινε ότι η κριτική μας εδραζόταν σε κάτι πολύ συγκεκριμένο, σε μία *τάση* των (όχι μόνο φεμινιστικών) κινήματων: *σ'* αυτήν που εξέφραζε απόψεις για το σώμα ως *ιδιοκτησία* (και όχι ως αντικείμενο συλλογικής διεκδίκησης), για την ελευθερία ως *αστικό δικαίωμα* (και όχι ως σχέση αλληλεπίδρασης), για τους εαυτούς μας ως *πολίτες* (και όχι ως υποκείμενα που παλεύουν για τη δημιουργία κοινοτήτων αγώνα). Ωστόσο αξίζει να σταθούμε λίγο παραπάνω *σ'* αυτό το σημείο.

Αρχικά θα πρέπει να γίνει κατανοητό ότι οι αγώνες για το δικαίωμα στην έκτρωση, την αντισύλληψη και την αντίσταση στον έλεγχο των αναπα-

11. Συγκεκριμένα γράφαμε πως σε συνθήματα τύπου “my body, my choice” βλέπουμε καμουφλαρισμένες φιλελεύθερες απόψεις για το σώμα και την ιδιοκτησία, απόψεις των οποίων η ρίζα βρίσκεται στην αστική αντίληψη του «η ελευθερία του ενός σταματά εκεί που ξεκινά η ελευθερία του άλλου». Το αν αυτές οι αστικές αντιλήψεις (το τονίζουμε: οι αστικές αντιλήψεις, όχι η φεμινιστική συνθηματολογία) έχουν να συνεισφέρουν το στιγί-ποτε στους αγώνες και τις διεκδικήσεις μας ή τα ριζοσπαστικά κινήματα πράττουν ορθά κάθε φορά που τις υπερβαίνουν/αντιμάχονται, φαίνεται ότι για κάποιους είναι ακόμα υπό διαπραγμάτευση...

γωγικών λειτουργιών γενικότερα, σαν κομμάτι των φεμινιστικών αγώνων της εποχής (αν όχι η κύρια έκφρασή τους), χαρακτηριζόταν από τις ίδιες αντιφάσεις, προβληματικές και όρια που χαρακτήριζαν όλους τους αγώνες της συγκεκριμένης περιόδου. Εννοούμε *μ'* αυτό, ότι τα αιτήματα και τα συνθήματα που αρθρώθηκαν τότε όχι μόνο συσπείρωσαν ένα ετερόκλητο σύνολο ατόμων (συχνά με αντικρουόμενα συμφέροντα και καταβολές), αλλά κατέληξαν να παράγουν και διαφορετικά νοήματα, για διαφορετικά υποκείμενα σε διαφορετικές χρονικές στιγμές. Για παράδειγμα, ενώ πολλές γυναίκες είδαν στο κίνημα αυτό μία δυνατότητα να μιλήσουν ενάντια στο βιολογικό και κοινωνικό ρόλο της «μητέρας», ενάντια στο καθήκον της μητρότητας ως αναγκαιότητα και ενάντια στην εικόνα τους ως δοχεία-περιβάλλοντα των εμβρύων, κάποιες άλλες εξέφρασαν την άποψη ότι η έμφαση στην έκτρωση *αντί για τα αναπαραγωγικά δικαιώματα ως σύνολο* αντικατόπτριζε τις ταξικές, ακόμα και ρατσιστικές, προκαταλήψεις των γυναικών που ήταν στην πρώτη γραμμή του κινήματος<sup>12</sup>. Άλλες γυναίκες προσπάθησαν να προσεγγίσουν την

12. Ενώ το θέμα της έκτρωσης ήταν και παραμένει σημαντικό για όλες τις γυναίκες, υπήρχαν άλλα αναπαραγωγικά θέματα που ήταν εξίσου σημαντικά, τα οποία χρειάζονταν προσοχή και μπορεί να εξυπηρετούσαν στην αφύπνιση του κόσμου. Αυτά τα θέματα ποίκιλλαν από τη βασική σεξουαλική διαπαιδαγώγηση, τη φροντίδα πριν τον τοκετό, την προληπτική ιατρική φροντίδα που θα βοηθούσε τις γυναίκες να καταλάβουν πώς λειτουργεί το σώμα τους, μέχρι την αναγκαστική στείρωση, τις περιττές καισαρικές τομές και/ή τις υστερεκτομές, και τις ιατρικές επιπλοκές που άφηναν αυτές. Από όλα αυτά τα θέματα οι λευκές γυναίκες με ταξικό προνόμιο ταυτίζονταν πιο στενά με τον πόνο της ανεπιθύμητης εγκυμοσύνης. Και έδωσαν έμφαση στο θέμα της έκτρωσης. Σε καμία περίπτωση δεν ήταν η μόνη ομάδα που χρειαζόταν πρόσβαση σε ασφαλείς, νόμιμες εκτρώσεις. Όπως ειπώθηκε ήδη, ήταν πολύ πιο πιθανό να έχουν τα μέσα να κάνουν έκτρωση από ό,τι οι φτωχές γυναίκες και οι γυναίκες της εργατικής τάξης. Εκείνη την εποχή οι φτωχές γυναίκες, συμπεριλαμβανομένων των μαύρων γυναικών, συχνά αναζητούσαν παράνομες εκτρώσεις. Το δικαίωμα στην έκτρωση δεν ήταν θέμα μόνο των λευκών γυναικών· απλώς δεν ήταν το μόνο ή ακόμη το πιο σημαντικό αναπαραγωγικό μέλημα για μεγάλο αριθμό Αμερικανίδων (Bell Hooks «Ο φεμινισμός είναι για όλους», 2000). Η μετάφραση έγινε από την ομάδα Καμένα Σουτιέν.

Επίσης: [...] τα επιχειρήματα που πρόβαλαν οι υπέρμαχοι του ελέγχου των γεννήσεων βασίστηκαν, μερικές φορές, σε μια εμφανώς ρατσιστική συλλογιστική. Βέβαια, η προοδευτική δυναμική που φέρει ο έλεγχος των γεννήσεων είναι αδιαμφισβήτητη. Δυστυχώς, όμως, τα πεπραγμένα του κινήματος ελάχιστα αμφισβήτησαν το ρατσισμό και την ταξική εκμετάλλευση που περιβάλλοντο το θέμα.

[...] το σύνθημα «ηθελμένη μητρότητα» περιείχε μια νέα και καθαρά προοδευτική

έννοια του σώματος ως άλλο ένα μέσο συσσώρευσης αξίας μέσα στον καπιταλισμό και να το διεκδικήσουν ως τέτοιο<sup>13</sup>, τη στιγμή που άλλες αφηγήσεις συσχέτιζαν τους αγώνες για το δικαίωμα στην έκτρωση (όχι μόνο της εποχής εκείνης, αλλά και εκείνους που προηγήθηκαν στις αρχές του αιώνα –βλέπε αγώνες «για την ηθελημένη μητρότητα») ακόμα και με τις κρατικές πολιτικές για τον έλεγχο των γεννήσεων και την ευγονική<sup>14</sup>

άποψη για τις γυναίκες. Την ίδια στιγμή, όμως, η άποψη αυτή ήταν στενά συνδεδεμένη με τον τρόπο ζωής της μεσαίας και της αστικής τάξης. Οι φιλοδοξίες που βρίσκονταν πίσω από το αίτημα της «ηθελημένης μητρότητας» δεν αντανakλούσαν την κατάσταση των γυναικών της εργατικής τάξης, έτσι όπως αυτές ήταν απασχολημένες με πολύ βασικότερα πράγματα, την οικονομική τους επιβίωση. Γι' αυτό και έβρισκαν πως ήταν μάλλον δύσκολο να ταυτιστούν με το ανερχόμενο κίνημα για τον έλεγχο των γεννήσεων (Angela Davis «Γυναίκες, φυλή και τάξη», Αρχείο 71/Μιγάδα, 2014).

13. Όταν λέμε, για παράδειγμα, ότι θέλουμε τον έλεγχο των σωμάτων μας, αμφισβητούμε την κυριαρχία του κεφαλαίου που έχει μεταμορφώσει τα αναπαραγωγικά μας όργανα, όπως έχει κάνει με τα χέρια και πόδια μας, σε μέσα συσσώρευσης υπερεργασίας, και έχει μετασχηματίσει τις σχέσεις μας με τους άντρες και τα παιδιά μας, την ίδια τη δημιουργία των παιδιών μας, **σε εργασία παραγωγική για τη συσσώρευσή του** (Selma James-Mariarosa Dalla Costa «Η δύναμη των γυναικών και η κοινωνική ανατροπή», No Woman's Land, 2008). Οι τονισμοί είναι του πρωτοτύπου.

14. [...] στο κίνημα ελέγχου των γεννήσεων [των αρχών του 20ου αιώνα] είχε πλέον κυριαρχήσει ιδεολογικά η ευγονική. Το κίνημα είχε πάψει να είναι δύναμη προοδευτικό, προπαγανδίζοντας για τους έγχρωμους όχι το ατομικό δικαίωμα του **ελέγχου των γεννήσεων**, αλλά μάλλον τη ρατσιστική στρατηγική του **ελέγχου του πληθυσμού**. Κι έτσι, η εκστρατεία ελέγχου των γεννήσεων παρείχε πολύτιμες υπηρεσίες στην αμερικανική κυβέρνηση και στην ιμπεριαλιστική και ρατσιστική πολιτικής της.

Οι γυναίκες υπέρμαχοι του δικαιώματος της έκτρωσης στην αρχή της δεκαετίας του 1970, θα 'πρεπε να είχαν μελετήσει την ιστορία του κινήματός τους. Αν το είχαν κάνει, ίσως θα καταλάβαιναν γιατί τόσες πολλές μαύρες αδελφές τους ήταν καχύποπτες απέναντι στον αγώνα τους (Angela Davis «Γυναίκες, φυλή και τάξη», Αρχείο 71/Μιγάδα, 2014). Οι τονισμοί είναι του πρωτοτύπου.

Ακόμη: Η ιστορία μας αποδεικνύει πως δεν ήταν μόνο οι γυναίκες που ασχολήθηκαν με τα ζητήματα της έκτρωσης και της αντισύλληψης –και τα αφεντικά έδειξαν ιδιαίτερο ενδιαφέρον. Ο έλεγχος κι η χειραγώγηση των γυναικείων αναπαραγωγικών λειτουργιών, άλλωστε, κρατάει από παλιά... Από τις αρχές του 20ου αιώνα, οι ευγονιστές ασχολήθηκαν με τον έλεγχο των γεννήσεων, εν μέσω θεωριών περί καθαρότητας των φυλών και απαλλαγής του ανθρώπινου είδους από κατώτερα και αδύναμα όντα, όπως τα άτομα με ειδικές ανάγκες. Στη συνέχεια, ήταν η εκστρατεία για τον έλεγχο του πληθυσμού. [...] Άλλες κινήσεις προς αυτήν την κατεύθυνση έγιναν από τον «οικογενειακό προγραμματισμό», θεσμό που δημιουργήθηκε μετά τον β' παγκόσμιο πόλεμο στις ΗΠΑ. Η λογική αυτών των κινήσεων ήταν να ενδυναμωθεί η πυρηνική οικογένεια με λίγα μέλη και να προπαγανδι-

ή τον λεγόμενο «οικογενειακό προγραμματισμό». Σχετικά με τον τελευταίο, αρκετό ενδιαφέρον έχει η παρακάτω άποψη κάποιων Ελληνίδων φεμινιστριών της δεκαετίας του '80:

*Αν η πρωτομαγιάτικη αυτή προκήρυξη [της Κίνησης για την Απελευθέρωση των Γυναικών του 1976] σηματοδοτεί την αφετηρία των διεκδικήσεων σχετικά με την έκτρωση από την πλευρά του αυτόνομου γυναικείου κινήματος, μια άλλη καταγραφή, την ίδια περίπου εποχή, σηματοδοτεί μια παράλληλη αν και συχνά –όπως θα δείξουμε- διατεταμένη με την πρώτη διαδικασία.*

*Στα πλαίσια του Διεθνούς Έτους Γυναίκα του ΟΗΕ (1975), οκτώ συνεργαζόμενα γυναικεία σωματεία [...] οργάνωσαν ένα διήμερο σεμινάριο που διατύπωσε συγκεκριμένες «προτεραιότητες και στόχους για την καλύτερευση της θέσης της Ελληνίδας». Το σεμινάριο κατέληξε σε διάφορες προτάσεις που αφορούσαν τη δημόσια ζωή, τη μεταρρύθμιση του οικογενειακού δικαίου, τη δημογραφική δομή, την εκπαίδευση, την εργασία κτλ.*

*Ειδικότερα, η επιτροπή «Δημογραφική δομή και ποιότητα ζωής» πρότεινε:*

*Αναγνώριση οικονομικής προσφοράς της νοικοκυράς. Κοινωνική και νομική προστασία άγαμης μητέρας και εξώγαμου παιδιού. **Νομιμοποίηση των αμβλώσεων για την εξασφάλιση συνθηκών υγείας.** Να εξασφαλιστούν κίνητρα για την εξισορρόπηση της γονιμότητας σε αγροτικές και αστικές περιοχές, όπως: μερικής απασχολήσεως γυναικών-Ανακαίνιση ωραρίου εργασίας (ώρες που να συμφέρουν την νέα μητέρα)-Προληπτική υγιεινή (ενημέρωση για προληπτικά τεστ, ειδικές εξετάσεις)-**Οικογενειακός προγραμματισμός** και σεξουαλική αγωγή στα σχολεία (οι υπογραμμίσεις δικές μας)*

*στεί το νέο καταναλωτικό πρότυπο ζωής. [...] Ενάντια στο συγκεκριμένο θεσμό, υπήρξαν πολλές αντιδράσεις από την εκκλησία και τα δεξιά κυρίως κοινωνικά στρώματα, παρόλο που τα αιτήματα του οικογενειακού προγραμματισμού απείχαν πολύ από τις διεκδικήσεις των γυναικών (Συλλογικό «Εισηγήσεις των ανοιχτών συνελεύσεων με την υποστήριξη της federaction, χειμώνας 2005-καλοκαίρι 2006», 2006).*

*Η σύνδεση της έκτρωσης αποκλειστικά με την υγεία των γυναικών και τον οικογενειακό προγραμματισμό, ο περιορισμός δηλαδή της σεξουαλικότητας στην οικογένεια, αλλά και η ταύτιση με τη μητρότητα και το δημογραφικό πρόβλημα είναι το πλαίσιο μέσα στο οποίο θα διατυπωθούν τα αιτήματα των παραδοσιακών γυναικείων οργανώσεων και των γυναικείων οργανώσεων των κομμάτων σε όλη τη διάρκεια της περιόδου που εξετάζουμε, παρά όλες τις διαφοροποιήσεις που θα επέλθουν.*

*[...] Αρχικά το ζήτημα των εκτρώσεων συνδεόταν γι' αυτές [τις συντηρητικές γυναικείες οργανώσεις] αποκλειστικά με την οικογένεια, τη μητρότητα και την υγεία. Στην καλύτερη περίπτωση εντοπιζόταν η οικονομική εκμετάλλευση και η αφερεγγυότητα των νόμων που υπέφερε η υπάρχουσα κατάσταση. Οι αναλύσεις τους προσδιόριζαν και τα αιτήματά τους. Εκεί, π.χ., που οι φεμινίστριες ζητούσαν να δημιουργηθούν κέντρα σεξουαλικής πληροφόρησης που να τα διαχειρίζονται οι γυναίκες, οι οργανώσεις ζητούσαν κέντρα οικογενειακού προγραμματισμού με ευθύνη του κράτους.*

*Με την πάροδο του χρόνου και όσο εντεινόταν η παρουσία του κινήματος, οι οργανώσεις ενσωμάτωσαν σταδιακά αρκετά στοιχεία από την προβληματική και το γλωσσάρι των φεμινιστικών αναλύσεων. Διατηρώντας το ίδιο πλαίσιο αναφοράς –οικογένεια, μητρότητα-, άρχισαν να μιλούν για το δικαίωμα των γυναικών να αποφασίζουν για το σώμα τους, να επικαλούνται το φεμινισμό, να απαιτούν την άμεση νομιμοποίηση των εκτρώσεων. Η μετάπτωση αυτή επέτρεψε στις γυναικείες οργανώσεις όχι μόνο να ανανεώνουν την επαφή τους με το κοινωνικό σώμα, αλλά και να απαιτούν τη συνδιαλλαγή τους με την εξουσία, ως «φορείς του γυναικείου κινήματος».*

*[...] Η νέα κυβερνητική πολιτική στο ζήτημα των εκτρώσεων υιοθέτησε αυτούσιες τις θέσεις που είχαν διατυπώσει οι γυναικείες οργανώσεις την πρώτη περίοδο. Εκείνες, με τη σειρά τους, αναπροσαρμόζοντας το γλωσσάρι τους έδειξαν να ριζοσπαστικοποι-*

*ούνται και άρα να διατηρούν το λόγο ύπαρξης τους ως συνομιλητές της εξουσίας. Η απόμυθωση των φεμινιστικών αναλύσεων συνέβαλε και αυτή στη διαμόρφωση των νέων συσχετισμών. Η έντονη παρουσία της εκκλησίας, η ακρότητα και η αντιδραστικότητα των απόψεών της προσέδωσαν αυτόχρονα έναν προοδευτικό χαρακτήρα στις κυβερνητικές θέσεις.*

*Αντικρούοντας με ευχέρεια τα επιχειρήματα των πολέμιων της νόμιμης έκτρωσης, και με παροπλισμένο το φεμινιστικό λόγο ως ακραίο, οι βουλευτές του ΠΑΣΟΚ μπορούσαν με σιγουριά να αναδειχτούν σε εκφραστές του γυναικείου κινήματος, και να ψηφίσουν τη νομιμοποίηση των εκτρώσεων. Μέσα από αυτή τη διαδικασία περάσαμε από τη διεκδίκηση στην έκτρωση, την αντισύλληψη και τη σεξουαλικότητα, στο νόμο «για την υγεία της γυναίκας και την τεχνητή διακοπή της κύησης»<sup>15</sup>.*

Εμείς, από τη μεριά μας, θίξαμε εκείνη την πλευρά του φεμινιστικού λόγου που έριξε το βάρος στην ανάδειξη των αστικών δικαιωμάτων και την αναγνώριση του ατόμου ως το μόνο αποδεκτό, αναγνωρισμένο υποκείμενο μέσα σε μία ιεραρχημένη, εκμεταλλευτική κοινωνία. Σχετικά μ' αυτό, θα ανατρέξουμε σε μία μπροσούρα που κυκλοφόρησε πρόσφατα και, κατά τη γνώμη μας, θέτει το ζήτημα στη σωστή του βάση:

*Στο ζήτημα περί ηθικής και δικαίωματος, παραδοσιακά φαίνεται πως υπάρχουν δυο κύρια αντιμαχόμενα «στρατόπεδα»: από τη μία οι υπερασπιστές του δικαίωματος στην επιλογή (pro-choice) και από την άλλη οι υπερασπιστές του δικαίωματος στην «αγέννητη ζωή» (pro-life). Ο γενικότερος λόγος περί δικαίωματος είναι εξαιρετικά προβληματικός: καταρχάς, η επιμονή στον δικαιοματικό λόγο και η υπεράσπιση του «δικαίωματος στην επιλογή» άνοιξε τον δρόμο για την πολιτισμική αλλά και θεσμική αναγνώριση του «δικαίωματος στην αγέννητη ζωή». Η ίδια δηλ. η πρόσβαση στην άμβλωση, ως ζήτημα αποκλειστικά δικαιοματικό, αναπόφευκτα προϋποθέτει αντίλογο στο ίδιο πάλι πλαίσιο*

15. «Έκτρωση 1976-1986: το χρονικό μιας διεκδίκησης», Δίψη #01, 1986. Οι τονισμοί είναι του πρωτοτύπου.

(«δικαιώματα του εμβρύου», «δικαιώματα του πατέρα» κλπ).

Έπειτα, εξίσου προβληματικό είναι και το ίδιο το περιεχόμενο του «δικαιώματος στην επιλογή», αλλά και φυσικά του αντιφατικού, ή τουλάχιστον παράλογου, «δικαιώματος στην αγέννητη ζωή». Στην θεώρηση της επιλογής υπερτονίζονται ο προσωπικός και ο ιδιωτικός χαρακτήρας ως οι μόνοι παράγοντες οι οποίοι τελικά μετέχουν στην υπόθεση της άμβλωσης, η οποία νοείται ως μια κλειστή, μυστική και καθαρά ιδιωτική υπόθεση. Έτσι, αποσιωπάται η αλληλεξάρτηση των αποφάσεων των γυναικών με τις ευρύτερες κοινωνικο-πολιτικές συνθήκες και κυρίαρχες επιβολές, οι οποίες, έτσι κι αλλιώς, διαπερνούν τις επιλογές τους αλλά και τα σώματά τους. Με αυτόν τον τρόπο δεν γίνεται λόγος για καμία ουσιώδη απελευθέρωση του ζητήματος από το οικονομικό, θεσμικό-νομικό, ιατρικό και ηθικολογικό καθεστώς που το περιβάλλει και το οποίο αφήνεται να ορίζει, με τους δικούς του όρους, αυτό το «δικαίωμα στην άμβλωση».

[...] Ένα ακόμα πρόβλημα εντοπίζεται στο ότι η θεωρία των δικαιωμάτων (rights theory) βασίζεται στην υπόθεση (ή και στη φιλελεύθερη αξίωση) του ανταγωνισμού για την απαίτηση της αναγνώρισης του εκάστοτε προβλήματος και, αφού καταστεί αυτή η αναγνώριση εφικτή, στη θεσμική και κοινοβουλευτική του διευθέτηση και, τελικά, στη νόμιμη παραχώρηση του δικαιώματος. Ένα γενικότερο παιχνίδι διαχείρισης εντάσεων και αντιμαχόμενων συμφερόντων, αφού την κατάλληλη στιγμή η εκάστοτε «συμπνετική» κυβέρνηση νομοθετεί ώστε να «αποκαταστήσει την αδικία» (την οποία δεν κατάφεραν οι προηγούμενοι) και τελικά να αποκαταστήσει την ίδια τη δημοκρατία, καθώς και να τονώσει το αίσθημα του πολίτη, το οποίο συνεπάγεται και τις αντίστοιχες υποχρεώσεις από μέρους του. Υπό αυτή την έννοια ο λόγος περί δικαιωμάτων νοείται ως μια διαχειριστική πολιτική των «από πάνω», προς τους «από τα κάτω», ως μια αντι-εξεγερτική διαχείριση για τη διατήρηση του status quo. Τέλος, πρόκειται για μια διαρκή διαδικασία απόσπασης συναινέσεων αλλά και επαγρύπνησης των «υγειών πολιτών», αφού τελικά τα δι-

καιώματα αυτά και η διατήρησή τους νοούνται ως η μεγαλύτερη απόδειξη του πόσο λειτουργική, αληθινή αλλά και αναγκαία είναι η αστική δημοκρατία.

[...] Προφανώς η επιλογή της διακοπής (ή και της συνέχειας μιας κύησης) είναι επιλογή της γυναίκας που της συμβαίνει. Ως προς τον τρόπο όμως διαχείρισης των ζητημάτων που προκύπτουν από την επιλογή αυτή, η δημιουργία συλλογικών εγχειρημάτων με δομές «αυτομόρφωσης» γύρω από τα σώματά μας και πιο πέρα με δομές αλληλεγγύης που αντιμετωπίζουν τα ζητήματά μας, μακριά από τα ειδικά κέντρα -που σε καθεστώα απαγορεύσεων ρημάζουν κυριολεκτικά οικονομικά, σωματικά και ψυχολογικά τα γυναικεία σώματα- είναι από τα βασικά ζητούμενα που πετυχαίνουν στην πράξη απαλλαγή από την εξάρτηση από ειδικούς αλλά και πιο πέρα απαλλάσσουν ακόμα και από τη διεκδίκηση θεσμικών αιτημάτων για νομιμοποιήσεις που αναπόδραστα, όπως όλες οι αιτηματικές διεκδικήσεις, επανανομιμοποιούν το κράτος και τους θεσμούς του.

Ακολουθώντας πάλι τον τελευταίο συλλογισμό και αντλώντας από το παράδειγμα των αγώνων στις ΗΠΑ υπέρ των αμβλώσεων, από τη δεκαετία του '70 κι έπειτα, μέσα από τη διεκδίκηση νομιμοποίησης της ίδιας της έκτρωσης από το κράτος και στη συνέχεια κάλυψής της από ασφαλιστικά ταμεία αλλά και την κριτική που έχει γίνει (με αρκετά κοντινή μας εκείνη της φεμινίστριας και ακαδημαϊκού Wendy Brown), επαναφέρουμε ένα βασικό χαρακτηριστικό του φιλελεύθερου κράτους και του κράτους-δικαίου. Είναι αυτό που ανταποκρινόμενο σε αιτήματα από τα κάτω ενσωματώνει θεσμικά τις διεκδικήσεις, εκχωρώντας κάποια δικαιώματα σε συγκεκριμένες κατηγορίες ανθρώπων, όπως ηλικιωμένων, με κινητικά προβλήματα, μητέρων, γυναικών, ομοφυλόφιλων κλπ. Με τον τρόπο αυτό διαχωρίζει σε κοινωνικές ομάδες αποδίδοντάς τους συγκεκριμένες πολιτικές ταυτότητες, όπως αυτές που αναφέρθηκαν, κατοχυρώνοντας ουσιαστικά αποστάσεις μεταξύ τους, αφού τα δικαιώματα (ή η πρόσβαση σε επιδόματα, ιατροφαρμακευτική κάλυψη, σύνταξη κλπ.) είναι πά-



ντα για συγκεκριμένους/ες, δημιουργώντας παράλληλα τόπους αποκλεισμού. Έτσι, αποπολιτικοποιεί και εξατομικεύει τα δικαιωματικά αιτήματα. Τελικά, τα κινήματα υπέρ των δικαιωμάτων αναπόδραστα προϋποθέτουν τις κρατικές κατηγοριοποιήσεις και με αυτόν τον τρόπο αφενός νομιμοποιούν τις κρατικές διευθετήσεις, αφού αυτές διεκδικούν, αφετέρου συμβάλλουν και στην αναπαραγωγή του κράτους ως ηγεμόνα του κοινωνικού.

Όσο απαραίτητο κι αν κρίνεται να υπάρχει εκείνο το θεσμικό πλαίσιο που τουλάχιστον να επιτρέπει τις εκτρώσεις (αφού υπάρχουν περιπτώσεις που μια γυναίκα πρέπει να ταξιδέψει σε άλλη χώρα για να διακόψει την κύηση), δεν μπορεί να είναι αυτό το επίδικο ενός αγώνα. Επειδή ακριβώς το επίδικο βρίσκεται πολύ πιο πέρα, στον τρόπο που διαχωριζόμαστε με βάση το «φύλο», το «αναπαραγωγικό σύστημα» στον τρόπο που διαχωριζόμαστε ως «κανονικοί» και «μη κανονικές» με βάση τις σεξουαλικές μας επιλογές. Αν δεν τίθενται αυτά ως επίδικα στον αγώνα των «από τα κάτω», όσο και αν βελτιώνεται το νομικό πλαίσιο, τα ζητήματα αυτά θα μας πολιορκούν καθημερινά, ορατά και αόρατα<sup>16</sup>.

Αποσπάσματα σαν το παραπάνω μας βοηθάνε να θυμηθούμε ότι τα λεγόμενα «δικαιώματα των πολιτών στην καπιταλιστική κοινωνία», όσο και να εμφανίζονται σαν ένα αποτέλεσμα αγώνων (είτε μιλάμε για μεταρρυθμιστικές διεκδικήσεις, είτε για καθημερινές, μοριακές τριβές) που το κράτος αναγκάζεται να διαχειριστεί, όσο και να ωφελούν την καθημερινότητά μας, δεν παύουν να αποτελούν νομικές διατάξεις που διευκολύνουν πρώτα και κύρια την αναπαραγωγή της καπιταλιστικής σχέσης. Γνωρίζουμε ότι η *ισότητα*, σε μία κοινωνία οργανωμένη με βάση το κέρδος και την εκμετάλλευση, δεν αποτελεί τίποτε άλλο παρά *ισότητα* ατομικότητων, μια αντίληψη της κοινωνίας ως ένα άθροισμα ξεχωριστών, εγωιστικών συμφερόντων<sup>17</sup>.

16. Θεοσίτης «Οι αμβλώσεις ως διαρκές επίδικο του ελέγχου επί του γυναικείου σώματος» (2017).

17. Είναι γνωστό, φυσικά, ότι η συγκεκριμένη κριτική δεν περίμενε τα κινήματα των 70's για να διατυπωθεί. Μια ενδεικτική ματιά σ' ένα έργο του 1843 μας δείχνει: *Πριν απ' όλα διαπιστώνουμε το γεγονός ότι τα λεγόμενα δικαιώματα του ανθρώπου [...] δεν είναι*

τίποτε άλλο παρά τα δικαιώματα του **μέλους της κοινωνίας των ιδιωτών**, δηλαδή του εγωιστή ανθρώπου, του χωρισμένου από τον άνθρωπο και την κοινότητα. Το πιο ριζοσπαστικό Σύνταγμα, το Σύνταγμα του 1793, αναφέρει:

Άρθρο 2: «Τα δικαιώματα αυτά, κτλ. (τα φυσικά και απαράγραπτα δικαιώματα) είναι: η **ισότητα**, η **ελευθερία**, η **ασφάλεια**, η **ιδιοκτησία**».

Σε τι συνίσταται η **ελευθερία**;

Άρθρο 6: «Η ελευθερία είναι το δικαίωμα που ανήκει στον άνθρωπο να κάνει καθετί που δεν βλάπτει τα δικαιώματα του άλλου».

[...]

Η ελευθερία είναι επομένως το δικαίωμα να κάνει και να ασκεί κανείς καθετί που δεν βλάπτει τον άλλο. Τα όρια, που μέσα τους ο καθένας μπορεί να κινείται **αζημίωτα** για τον άλλο, καθορίζονται με νόμο, όπως τα όρια που χωρίζουν δυο χωράφια καθορίζονται μ' ένα φράκτη. Πρόκειται για την ελευθερία του ανθρώπου ως μονάδας απομονωμένης και αποτραβηγμένης στον εαυτό της. [...]

Σε τι συνίσταται το δικαίωμα του ανθρώπου στην ατομική ιδιοκτησία;

Άρθρο 16 (Σύνταγμα του 1793): «Το δικαίωμα της **ιδιοκτησίας** είναι το δικαίωμα που ανήκει στον κάθε πολίτη ν' απολαμβάνει και να διαθέτει **κατά την επιθυμία του** τα αγαθά του, τα έσοδα του, τους καρπούς της εργασίας του και της φιλεργίας του».

Το δικαίωμα του ανθρώπου στην ατομική ιδιοκτησία είναι επομένως το δικαίωμα ν' απολαμβάνει και να διαθέτει την περιουσία του αυθαίρετα [...] και ανεξάρτητα από την κοινωνία, το δικαίωμα της ιδιωφελείας. Εκείνη η ατομική ελευθερία, όπως ετούτη η χρήση της, αποτελούν τη βάση της κοινωνίας των ιδιωτών. Αυτή κάνει τον κάθε άνθρωπο να βρίσκεται στον άλλο άνθρωπο όχι την **πραγμάτωση**, αλλά αντίθετα τον **φραγμό** της ελευθερίας του. [...]

Και η ασφάλεια;

Άρθρο 8 (Σύνταγμα του 1793): «Η ασφάλεια συνίσταται στην προστασία που παρέχει η κοινωνία στον καθένα από τα μέλη της για τη διαφύλαξη του προσώπου του, των δικαιωμάτων του και της ιδιοκτησίας του».

Η **ασφάλεια** είναι η ύψιστη κοινωνική έννοια της κοινωνίας των ιδιωτών, η έννοια της **αστυνομίας**, η έννοια του ότι ολόκληρη η κοινωνία υπάρχει μόνο και μόνο για να εγγυάται στο καθένα από τα μέλη της τη διαφύλαξη του προσώπου του, των δικαιωμάτων του και της ιδιοκτησίας του. [...]

Χάρη στην έννοια της ασφάλειας, η κοινωνία δεν υψώνεται πάνω από τον εγωισμό. Η ασφάλεια είναι αντίθετα το εχέγγυο αυτού του εγωισμού (Καρλ Μαρξ «Το εβραϊκό ζήτη-

Θα έπρεπε να ήταν ξεκάθαρο ήδη από το κείμενο για το No Border (και αν αυτό δεν έγινε, τότε η ευθύνη βαραίνει εμάς και μόνο), αλλά το επαναλαμβάνουμε: η αγωνία μας δεν είναι άλλη από το πώς θα μπορέσουμε να ενισχύσουμε εκείνες τις στιγμές αγώνα που προσεγγίζουν κάθε επίδικο (το σώμα, τις ανάγκες, τις επιθυμίες μας) ως πεδίο συλλογικής διεκδίκησης και όχι ως ζήτημα ιδιωτικών διευθετήσεων. Και κρίνουμε ότι τα κινήματα των 70's που ανέδειξαν όσο κανένα άλλο την έννοια του υποκειμένου, με την ήττα τους παρέδωσαν τα όπλα τους ως πολεμικά λάφυρα στις (νεο)φιλελεύθερες αφηγήσεις. Με τα κινήματα παροπλισμένα, ο νεοφιλελευθερισμός είχε ελεύθερο το πεδίο για να δώσει τη δική του εκδοχή για τον ορισμό αυτού του «υποκειμένου» και να διαχειριστεί κατά το δοκούν αυτήν την έκρηξη των «εγώ». Ένα «εγώ» που, από αυτήν την οπτική, αναγνωρίζεται σχεδόν εμμονικά ως ο αποκλειστικός τόπος χειραφέτησης/ αυτοπραγμάτωσης και, απομακρυσμένο από τις κοινωνικές του καταβολές, ταυτίζεται με το αυθύπαρκτο άτομο-μονάδα του *laissez-faire* ατομικισμού. Εμείς, από την άλλη, επιμένουμε να φωνάζουμε ότι όσο κι αν κάποιοι βλέπουν απελευθερωτικές προοπτικές στην πραγμάτωση μέσω της ατομικότητας, *η προλεταριακή υποκειμενικότητα είναι συλλογική*. Κι αυτό γιατί γνωρίζουμε ότι κάθε ατομική εμπειρία είναι ταυτόχρονα και ταξική, εννοώντας μ' αυτό ότι όλες οι διαδικασίες της κοινωνικής ζωής κουβαλάνε πάνω τους *τις τραγικές συνθήκες γέννησής τους* εντός της κεφαλαιακής σχέσης και δεν μπορούν παρά να στοχεύουν αυτήν. Τη στιγμή, λοιπόν, που για μερικούς το «προσωπικό» και ο «εαυτός» σημαίνει αυτοπραγμάτωση, για εμάς σημαίνει πρώτα απ' όλα κοινότητα αναγκών, συγκρούσεων, διεκδίκησης. Όχι σαν άρνηση του κοινωνικού, αλλά σαν ολοκλήρωση του.

Πριν κλείσουμε αυτόν τον αναστοχασμό πάνω στη χρήση του συνθήματος «*my body, my choice*», δεν μπορούμε να μην αναφερθούμε και σ' ένα άλλο γεγονός που άπτεται της συζήτησης, αυτό της εστίασης στο σύνθημα αυτό καθ' αυτό, αγνοώντας τη συνολική κριτική που αρθρώθηκε περί δικαιωμάτων, ατομικισμού και αστικών ιδεολογιών. Εννοούμε μ' αυτό κριτικές που μπορεί να μη βρήκαν «άστοχο» το γενικότερο πλαίσιο της τοποθέτησής μας, αλλά την επιλογή μας να αναφερθούμε σ' ένα σύνθημα που

μα», εκδόσεις Οδυσσέας, 2006). Οι τονισμοί είναι του πρωτοτύπου.

κουβαλά μία συγκεκριμένη φόρτιση και ιστορικότητα. Εύλογα, λοιπόν, θα μπορούσε κανείς να αναρωτηθεί εάν, σαν αγωνιζόμενες, πιστεύουμε τελικά σε κάποιου είδους «διπολική συνέχεια» των συνθημάτων, λες κι αυτά είναι παγωμένες στιγμές που κουβαλάνε μία πολιτική αυταξία στο διπνευκές. Εμάς, πάλι, δε μας πείθει κάτι τέτοιο· όχι μόνο γιατί ξέρουμε ότι *οι λέξεις είναι σχέσεις* και όχι υπερϊστορικά αντικείμενα, αλλά κι επειδή ποτέ δεν πειστήκαμε ότι τα συνθήματα και οι φράσεις είναι «ιερά κείμενα», άσπιλα από κριτική ή αμόλυντα από τις κοινωνικο-ιστορικές διαδικασίες. Πόσο μάλλον όταν μιλάμε για πολιτικά συνθήματα που δύσκολα μπορούν να θεωρηθούν «κτμήμα» μίας συγκεκριμένης πολιτικής οπτικής, αφού είδαμε ότι πίσω από αυτά μπορούν να χωράνε διαφορετικά, ακόμα και διαμετρικά αντίθετα, σκεπτικά. Μπορεί κανείς, άραγε, να αρνηθεί ότι μεγάλο μέρος των συνθημάτων του '68 έγιναν τα σλόγκαν του κυρίαρχου μικροαστισμού της δεκαετίας του '80 και του ολοσχερούς αισθητικοποιημένου, τεχνητού κόσμου των στελεχών που αναδύθηκαν μέσα σ' αυτόν; Αρνείται κανείς ότι το σύνθημα-πρόταγμα του '68 «*θα θέλουμε όλα και τα θέλουμε τώρα*», απογυμνωμένο από τη ζωτικότητα των ριζοσπαστικών κινήματων που το πρωτοέθεσαν, κατέληξε να ενσωματωθεί από το σύστημα *στα νεοφιλελεύθερα ιδεολογήματα της κατανάλωσης, της απόλαυσης χωρίς κόπο, της άμεσης ικανοποίησης του Εγώ μαζί με την απουσία οποιασδήποτε δέσμευσης σε ένα συλλογικό σχέδιο σε βάθος χρόνου*<sup>18</sup>; Θυμάται κανείς πώς χρησιμοποιήθηκε το «*η φαντασία στην εξουσία*» για να δικαιολογήσει διαδρομές που ξεκίνησαν σε θορυβώδη αμφιθέατρα και κατέληξαν σε (εξίσου θορυβώδη) βουλευτικά έδρανα; Να θυμήσουμε, μήπως, ότι το κεντρικό σύνθημα του ΠΑ.ΣΟ.Κ. λίγο πριν ανέλθει στην εξουσία το '81 ήταν το περίφημο «*εδώ και τώρα*» που είχαν πρωτοδιατυπώσει οι αναρχικοί το '74, διαστρεβλωμένο προς μία κατεύθυνση που δείχνει προς την ατομική πραγμάτωση επιθυμιών και βλέψεων; Για να έρθουμε στο τώρα, οι λέξεις «*αλληλεγγύη*» και «*ελπίδα*», έχουν κρατήσει αναλλοίωτο το περιεχόμενο τους μετά από 4 χρόνια αριστερής διακυβέρνησης; Ακόμα και η ριζοσπαστικότητα του «*το προσωπικό είναι πολιτικό*» δε γλίτωσε από την αλλοιωτική δυνατότητα του κεφαλαίου, καθώς κατέληξε να δικαιολο-

18. Αυτόνομο Σχήμα Φυσικού (Persona Non Grata) «*Ένας απολογισμός του φοιτητικού αγώνα του Σεπτεμβρίου του 2011 στη Θεσσαλονίκη και της εμπλοκής μας ως αυτόνομων με το βλέμμα στραμμένο στο μέλλον*», 2012.

γεί κάθε εσώστρεφη κίνηση των ανταγωνιστικών υποκειμένων όταν οι κοινότητες αγώνα έδειχναν να υποχωρούν<sup>19</sup>. Ποιος, λοιπόν, μπορεί πραγματικά να ισχυριστεί ότι οποιοδήποτε σύνθημα είναι *es aei* κτήμα μίας συγκεκριμένης τάσης ενός κινήματος; Ποια μπορεί να διαγράψει την ποικιλία των νοημάτων που παρήχθησαν κάτω από το εκάστοτε σύνθημα, ανάλογα με το σκεπτικό και τη συλλογιστική που αυτό περιβαλλόταν κάθε φορά; Ποιος μπορεί, με λίγα λόγια, να στερήσει από ένα σύνθημα την αμφισημία του και να το μετατρέψει σε ένα άνευρο, παγωμένο στο χωροχρόνο σλόγκαν που η σημασία του διεκδικείται κατ' αποκλειστικότητα;

Εν τέλει κι επιτέλους: η κριτική ματιά στην ιστορία δεν αποτελεί προσπάθεια υποτίμησης ή διαστρέβλωσης του παρελθόντος· αντίθετα, πρόκειται για το μοναδικό δρόμο ριζοσπαστικής (με την κυριολεκτική έννοια του όρου) προσέγγισης της συλλογικής μνήμης –οτιδήποτε άλλο αποτελεί σκέτη ιδεολογία. Κι αν κάτι μάθαμε όλα αυτά τα χρόνια, είναι ότι η ιδεολογία είναι επικίνδυνο πράγμα –ακόμα και γι' αυτούς που δηλώνουν ορκισμένοι εχθροί της. Κατασκευάζει ιστορικές συνέχειες εκεί που δεν υπάρχουν, ερμηνεύει την πραγματικότητα σύμφωνα με τα μέτρα και τα σταθμά της, κρύβει αντιφάσεις και σερβίρει την ιστορία σε ένα πακέτο που τα περιέχει όλα, δε δέχεται μύγα στο σπαθί της γιατί ακριβώς πρέπει να υπερασπιστεί την ύπαρξή της και να διασφαλίσει τη διαιώνισή της.

19. Η υπερ-προσωποποίηση της πολιτικής γέννησε ένα άλλο σύνολο δυνητικών ορίων. Ο ισχυρισμός ότι το προσωπικό ήταν πολιτικό συνεπαγόταν αναγκαστικά ότι και το πολιτικό θα έπρεπε επίσης να είναι προσωπικό, μια γραμμή σκέψης που θα μπορούσε να καταντήσει σε ένα ατομικιστικό στυλ πολιτικής. Οι χίπηδες μπορούσαν να ισχυριστούν ότι το να αφήνουν μακριά μαλλιά, να καπνίζουν μαριχουάνα ή να ακούνε *rock-n-roll* ήταν ένα είδος πολιτικής υπονόμησης. Μαύροι πολιτισμικοί εθνικιστές υποστήριζαν ότι οι Αφροαμερικανοί εστίαζαν στην αλλαγή του *lifestyle*, φορώντας διαφορετικά ρούχα ή υιοθετώντας αφρικανικά τελετουργικά – ακόμα και αν αυτό σήμαινε κάποια καινούρια, όπως το *Kwanzaa*, γιορτή που εφηύρε ο γεννημένος στο Μέριλαντ *Ron Everett*, αφού άλλαξε το όνομά του σε *Karenga*, το οποίο σημαίνει “διατηρητής της παράδοσης” στα Σουαχίλι. Επιχειρηματολογώντας ότι το προσωπικό είναι η βάση για ριζική αλλαγή, μερικές ριζοσπάστριες φεμινίστριες έκαιγαν τα σουτιέν τους, έκοβαν τα μαλλιά τους κοντά και ενστερνίζονταν τον πολιτικό λεσβιασμό ως τον μόνο τρόπο για να σπάσουν πραγματικά την πατριαρχία. Η *Christine Stansell* συνοψίζει αυτή τη λογική: «Αν μπορούσες να μετασχηματίσεις την δυναμική ισχύος της προσωπικής ζωής, τότε οτιδήποτε άλλο – ο νόμος, η πολιτική, η εκπαίδευση, η εργασία, ο γάμος – θα ακολουθούσαν» (*Salar Mohandesi* «Κρίση ταυτότητας»). Το κείμενο έχει μεταφράσει η συλλογικότητα *In Medias Res*. Οι τονισμοί είναι του πρωτοτύπου.

Ιδεολογίες κάθε είδους προσπαθούμε να τις αποτινάξουμε εδώ και καιρό από τα εργαλεία μας. Προτιμούμε να μιλάμε για αγώνες, για ανταγωνιστικές σχέσεις, για σημεία συνάντησης, ακριβώς γιατί αυτά φανερώνουν την οριακότητα των *ανταγωνισμών*, όχι των δυνατοτήτων σύμπλευσης (ή μη) ιδεολογικών-πακέτων-προς-πάσα-χρήση.



## Περί ασφαλών χώρων, ταυτοτήτων, προνομίων και ορίων

### *i). Ο χώρος, οι σχέσεις και η κίνηση*

Τη δεκαετία του '90, κάποιοι αναρχικοί χρησιμοποιούσαν το εξής σύνθημα: «η καθημερινότητα είναι συγκρουσιακή». Εννοώντας μ' αυτό, ότι κάτι πολύ διαφορετικό απ' ό,τι κληρονόμησε το σύνθημα «το προσωπικό είναι πολιτικό» στα κινήματα. Εκεί που τα μονολιθικά αριστερά κόμματα έβλεπαν τον αγώνα ως μία διαδικασία που έπρεπε να καναλιζαριστεί, να διαμεσολαβηθεί από τους ειδικούς ή τους πρωτοπόρους και να περιοριστεί σε συγκεκριμένους χωροχρόνους της παραγωγικής διαδικασίας, κάποιες παρατήρησαν ότι οι σχέσεις εξουσίας κι εκμετάλλευσης διευρύνονται σε πολλά περισσότερα πεδία, γεννώντας και τις αντίστοιχες (μοριακές, υπόγειες) συγκρούσεις. Μιλάμε εδώ για όλες εκείνες τις στιγμές που νιώσαμε να μη «χωράμε» μέσα στα ασφυκτικά πλαίσια που επέβαλε η κανονικότητα, τις στιγμές που περάσαμε κλεισμένοι σε τέσσερις τοίχους νιώθοντας μόνοι (*εκτός από τον καπιταλισμό υπάρχει και η μοναξιά*, έλεγε ένα παλιό σύνθημα), τις στιγμές που η απογοήτευση από συλλογικά εγχειρήματα ή τις προσωπικές μας σχέσεις μάς έφτασε ακόμα και στην απομόνωση, την απόσυρση απ' ό,τι αγαπήσαμε. Ωστόσο αυτό που έχει την περισσότερη σημασία σ' όλα τα παραπάνω, δεν είναι τόσο η «ανακάλυψη» νέων (κρυμμένων πολλές φορές) πεδίων ανταγωνισμού, αλλά η *διαχείριση* αυτής της ανακάλυψης. Αυτοί που είδαν τα σώματά τους, τις σκέψεις και τις επιθυμίες τους ως πεδία μάχης, υποσχέθηκαν ότι τη βία που δέχονταν *ατομικά* ο καθένας και η καθεμιά θα την επιστρέψουν επί δέκα, *συλλογικά* και *μακροπρόθεσμα*. Συνειδητοποιήσαν ότι όσο οι ατομικές εμπειρίες δε μεταστρέφονται σε συλλογικές, ανταγωνιστικές διαδικασίες, κάθε «αγώνας ενάντια σε κάθε μορφή εξουσίας» παραμένει σκέτος βερμπαλισμός. Η διαχείριση αυτή στέκεται στον αντίποδα συγκεκριμένων όψεων που χαρακτηρίζουν κάποια *safe spaces*, όψεων που δίνουν την πρωτοκαθεδρία σε ενδοσκοπικές, προσωπικές αφηγήσεις για τη βία που δεχόμαστε, με στόχο όχι την εξάλειψη, αλλά την αποφυγή της, σκιαγραφώντας, έτσι, μια πραγματικότητα όπου ο χώρος συγκροτείται ως *καταφύγιο* από τις καταπιεστικές σχέσεις και αλληλεπιδράσεις του



έξω κόσμου<sup>20</sup>. Ένας χώρος στον οποίον τον κυρίαρχο ρόλο θα παίζουν οι ατομικές/προσωπικές αλληλεπιδράσεις, στην προκειμένη όχι ως μία δημιουργική διαδικασία αναγνώρισης των διαφορών με στόχο το ξεπέρασμά τους, αλλά ως ανταγωνιστικές αφηγήσεις που τελικά εντείνουν τις αναμεταξύ μας διαφορές<sup>21</sup>. Κι αυτό γιατί η διαχείριση του τραύματος γίνεται είτε με όρους ψυχοθεραπευτικούς, είτε καταλήγει να θέτει ως κύριο στόχο τον έλεγχο και την πειθάρκηση τυχόν «προνομιακών» συμπεριφορών που ξεδιπλώνονται εντός κι εκτός του ορισμένου χώρου. Όταν, λοιπόν, ο πολιτικός και κοινωνικός ορίζοντας εξαντλείται στη δημιουργία και διασφάλιση ζωτικών χώρων, υπάρχει ο κίνδυνος να θυσιαστεί η ίδια η κίνηση, αυτή που κοιτά πέρα από εμάς, θέλει να εμπλέξει και άλλες πέρα από εμάς, θέλει να διευρύνει τα όρια που μας επιβάλλει είτε ο καπιταλισμός, είτε οι δικές μας αδυναμίες να αντιμετωπίσουμε την πραγματικότητα. Ναι, κάτι τέτοιο φαντάζει βουνό, και κάτι τέτοιο εμπεριέχει πόνο και συγκρούσεις, αλλά είναι σημαντικό να καταλάβουμε ότι σ' αυτόν τον

20. Η υποχώρηση μέσα σε ένα καταφύγιο που απαρτίζεται από μποέμικους χώρους υποκουλτούρας και από κλειστούς κύκλους πολιτικοποιημένων ή ακτιβιστών, αναγνωρίζει ότι η επαναστατική αλλαγή είναι αδύνατη, και ως υποκατάστατο προσφέρει μία πλαστή καινούργια κοινωνία στο εδώ και στο τώρα. Καταλαβαίνουμε πως μια τέτοια πρόταση είναι ελκυστική δεδομένης της καθημερινής έλλειψης αξιοπρέπειας και πόνου που υπόκειται η ζωή μας κάτω από τις υπάρχουσες συνθήκες, αλλά ανά περιόδους, έχουμε δει πολλές φορές αυτά τα πειράματα να διαλύονται από μόνα τους. Ο καπιταλισμός πολύ απλά δεν προσφέρει μία διέξοδο και πρέπει να αντιμετωπίσουμε αυτή την πραγματικότητα, όπως το υπόλοιπο της τάξης, που αποτελούμε μέρος, το αντιμετωπίζει καθημερινά. Καμιά ποσότητα από «call outs» ή έλεγχου των προνομίων δεν πρόκειται να μας μετατρέψει σε άτομα αμόλυντα από τις βίαιες κοινωνικές σχέσεις που διαποτίζουν την πραγματικότητά μας («With allies like these: reflections on privilege reductionism», Mortar #02, 2014). Η μετάφραση έγινε από σύντροφο.

21. Στη ζωή προφανώς δεν συμβαίνουν μόνο ευχάριστα πράγματα, και είναι ευνόητο ότι η πραγμάτευση και η επεξεργασία του τραύματος και των αρνητικών συναισθημάτων αποτελούν κατεχόμενη αντικείμενα των ανθρώπινων λεκτικών και καλλιτεχνικών πρακτικών. Το πρόβλημα αρχίζει από τη στιγμή που ένα υποκείμενο συνδέει **τον ίδιο το ρόλο του** με τη συγκεκριμένη πρακτική: που καταλήγει να θεωρεί ότι η δυστυχία του, και η προβολή της προς τους άλλους, είναι ο μόνος ή ο βασικότερος τρόπος ώστε να κερδίσει την προσοχή, τη συμπάθεια και την αποδοχή τους, να πετύχει από αυτούς μια ορισμένη συμπεριφορά που επιθυμεί. Στο βαθμό που συμβαίνει αυτό, το υποκείμενο παραιτείται πλέον από την προσπάθεια να απαλλαγεί από τη λύπη του, και μάλιστα ενίοτε προσπαθεί ενεργητικά να διατηρήσει τις αιτίες που τη δημιουργούν ή να επινοήσει νέες, διότι φαντάζεται ότι μόνο αυτές δίνουν νόημα στην ύπαρξή του (Άκης Γαβριηλίδης «Η αθεράπευτη νεκροφιλία του ριζοσπαστικού πατριωτισμού: Ρίτσος-Ελύτης-Θεοδωράκης-Σβώρωνος», Futura, 2007). Ο τονισμός είναι του πρωτοτύπου.

πόνο δεν είμαστε μόνοι, τον μοιραζόμαστε μεταξύ μας και προσπαθούμε όχι να επιβιώσουμε εντός αυτού του κόσμου που μας πονά, αλλά να τον καταστρέψουμε. Και σ' αυτόν τον αγώνα *χωριστάμε η μία στην άλλη τα πάντα*.

Δεν είμαστε επαγγελματίες επαναστάτες, ούτε στρατιώτες του ταξικού πολέμου. Είμαστε κομμάτι του κοινωνικού ανταγωνισμού, χαρακτηριζόμαστε από αντιφάσεις, αδυναμίες και πάθη, και γι' αυτά δεν ντρεπόμαστε, ούτε θεωρούμε άχρηστο το να παίρνουμε τις απαραίτητες ανάσες για να τα συζητάμε η μία με την άλλη και να τα ξεδιαλύνουμε. Το να αναφερόμαστε ή να προσπαθούμε να διευθετήσουμε τον πόνο που προκαλούμε ο ένας στην άλλη, δεν αποτελεί σημάδι θυματοποίησης· αυτό που αμφισβητούμε είναι κατά πόσον η παραπάνω διαδικασία όντως αποβλέπει στην υπέρβαση υποκειμενικοτήτων που οικοδομούνται πάνω στον πόνο ή κάποιες φορές εμμένει σε μία στατικότητα αποκλειστικής αλληλοσυσχέτισης μόνο μέσα απ' αυτόν. Γίνεται κατανοητό, επομένως, πως δε θεωρούμε *οποιαδήποτε* επεξεργασία του τραύματος ως κάτι που εκ των πραγμάτων λειτουργεί ανασχετικά προς τους σκοπούς της κοινωνικής απελευθέρωσης. Πώς θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε κάτι τέτοιο, όταν η παραπάνω διαδικασία καταφέρνει πολλές φορές να μετατρέψει τις προσωπικές αφηγήσεις σε μία κριτική προς τον έξω κόσμο; Πώς θα μπορούσαμε να αγνοήσουμε ότι έχουμε δει διαδικασίες επανοικειοποίησης του τραύματος που φτάνουν μέχρι το σημείο της δημόσιας, ανταγωνιστικής ανάδειξής του; Το σημείο εκείνο που η εμπρόθετη κίνηση τέμνει, μεταστρέφοντας, την ντροπή είναι το σημείο μη-επιστροφής, όχι με όρους λήθης, αλλά ξεπεράσματος<sup>22</sup>.

22. Χιλιάδες άνθρωποι, διέσχισαν χιλιάδες χιλιόμετρα για να φτάσουν στην πρωτεύουσα, από κάθε γωνιά της Ινδίας και να καταγγείλουν τους βιασμούς που υπέστησαν οι ίδιοι ή μέλη της οικογένειάς τους. Η Τέτζου Μπάι, η νύφη της οποίας έπεσε θύμα βιασμού πέρσι, περπατούσε επί έναν μήνα για να διαδηλώσει σήμερα στο Νέο Δελχί. Η ίδια, ο γιος της και η σύζυγός του –το θύμα– αναγκάστηκαν να εγκαταλείψουν το χωριό τους, στο κρατίδιο Μάντια Πραντές, αφού η νεαρή γυναίκα κατηγορήθηκε ότι «προκαλούσε» τους άνδρες, όταν έλειπε ο σύζυγός της.

[...] Ο Μακίντερ Σινγκ, η αδελφή του οποίου βιάστηκε το 2017, περπατούσε επί 30 ημέρες μαζί με τους διαδηλωτές που κάλυψαν 10.000 χιλιόμετρα για να φτάσουν στο Νέο Δελχί. «Ηρθα για να στηρίξω αυτήν την προσπάθεια, να σταματήσει ο στιγματισμός των θυμάτων. Η αδελφή μου είναι αθώα, αλλά τιμωρήθηκε από την κοινωνία επειδή επιβίωσε

Με άλλα λόγια, θεωρούμε το «βλέμμα προς τα μέσα» απαραίτητο, γιατί μας βοηθά να κοιτάξουμε ξανά προς τα έξω<sup>23</sup>. Αυτή η διάκριση αφετηρίας και αυτοσκοπού είναι που, στην τελική, συμβάλλει στο να βλέπουμε τις

από τον βιασμό», είπε εξοργισμένος ο νεαρός άνδρας.

[...] «Οι επιζήσαντες φέρουν το στίγμα της ντροπής στην οικογένεια, την κοινότητα, τους συγγενείς τους. Οι δράστες χαίρουν σθεναρής υποστήριξης» είπε ο Άσιφ Σάιχ, ένας από τους οργανωτές της πορείας. «Δεν πρέπει να σιωπούμε», τόνισε από την πλευρά της η Μπανουάρι Ντέβι, μια 60χρονη γυναίκα από ένα χωριουδάκι του Ρατζαστάν που εδώ και δεκαετίες δίνει αγώνα για τις γυναίκες που πέφτουν θύματα βιασμού. Η ίδια βιάστηκε από πέντε άνδρες ανώτερης κάστας όταν εμπόδιζε έναν γάμο παιδιών στο χωριό της. Κατήγγειλε τον βιασμό, όμως οι δράστες παραμένουν ακόμη ελεύθεροι («Ινδία: Χιλιάδες θύματα βιασμών διαδηλώνουν στο Νέο Δελχί», Lifo, 22/02/2019).

23. Έχει σημασία για εμάς το ότι μία παρόμοια λογική ανιχνεύεται και σε κάποιες προσεγγίσεις των παλιών ομάδων συνείδησης που συγκρότησε το φεμινιστικό κίνημα. Πιο συγκεκριμένα, στο παρακάτω απόσπασμα βλέπουμε πώς γίνεται μία άμεση συσχέτιση μεταξύ των ομάδων συνείδησης και ενός μαζικού, φεμινιστικού κινήματος: *Οι φεμινίστριες γίνονται, δε γεννιούνται. Δε γίνεται καμία υποστηρίκτρια της φεμινιστικής πολιτικής επειδή απλώς έχει το προνόμιο να έχει γεννηθεί γυναίκα. Όπως με όλες τις πολιτικές θέσεις, κάποιος πιστεύει στη φεμινιστική πολιτική μέσω επιλογής και δράσης. Όταν οι γυναίκες άρχισαν να οργανώνονται σε ομάδες για να μιλούν για το θέμα του σεξισμού και της αντρικής κυριαρχίας ήξεραν ξεκάθαρα ότι οι γυναίκες ήταν εξίσου κοινωνικοποιημένες να πιστεύουν στη σεξιστική σκέψη και αξίες με τους άντρες, με μόνη διαφορά ότι απλώς οι άντρες επωφελούνταν από το σεξισμό περισσότερο από ό,τι οι γυναίκες, με συνέπεια να είναι λιγότερο πιθανό να θέλουν να αφήσουν το πατριαρχικό προνόμιο. Πριν να αλλάξουμε την πατριαρχία οι γυναίκες έπρεπε να αλλάξουμε τον εαυτό μας· έπρεπε να καλλιέργησουμε τη συνείδησή μας.*

[...] Από νωρίς στο σύγχρονο φεμινιστικό κίνημα οι ομάδες καλλιέργειας συνείδησης γίνονταν συχνά πλαίσια όπου οι γυναίκες ξεσπούσαν καταπιεσμένη εκθροικότητα και οργή για τον κατατρεγμό τους, εστιάζοντας ελάχιστα ή καθόλου στις στρατηγικές παρέμβασης και μεταμόρφωσης. Σε βασικό επίπεδο πολλές πληγωμένες και χρησιμοποιημένες γυναίκες χρησιμοποιούσαν θεραπευτικά την ομάδα καλλιέργειας συνείδησης. Ήταν το μέρος όπου ανακάλυπταν και αποκάλυπταν ανοικτά το βάθος των ενδόμυχων πληγών τους. Αυτή η εξομολογητική πλευρά λειτούργησε ως γιατρεία. Μέσω της καλλιέργειας συνείδησης οι γυναίκες απέκτησαν τη δύναμη να αμφισβητήσουν τις πατριαρχικές δυνάμεις στη δουλειά και στο σπίτι.

Είναι σημαντικό όμως ότι το θεμέλιο αυτής της δουλειάς ήταν το ότι οι γυναίκες εξέταζαν τη σεξιστική σκέψη και δημιουργούσαν στρατηγικές για να αλλάξουμε τις συμπεριφορές μας και τις πεποιθήσεις μας μέσω μεταστροφής στη φεμινιστική σκέψη και αφοσίωσης στη φεμινιστική πολιτική. Είναι βασικό ότι η ομάδα καλλιέργειας συνείδησης (ΚΣ) ήταν χώρος μεταστροφής. Για να φτιάξουν μαζικό φεμινιστικό κίνημα οι γυναίκες έπρεπε να οργανωθούν (Bell Hooks «Ο φεμινισμός είναι για όλους», 2000). Η μετάφραση έγινε από την ομάδα Καμένα Σουτιέν.

συναντήσεις μας ως μέσο αλλαγής και παρέμβασης στον δημόσιο χώρο, και όχι μόνο ως μία εσωτερική, θεραπευτική δραστηριότητα. Προχωρώντας αυτόν τον συλλογισμό, κρίνουμε ότι στον πυρήνα της συζήτησης αυτής εδράζεται και η διάκριση μεταξύ οριοθετημένων, στατικών χώρων και της ζωντανής κίνησης που τους διατέμνει. Ή αλλιώς, οι διαφορετικές ερμηνείες της έννοιας της *κοινότητας*. Πιο συγκεκριμένα, αυτό που μας ενδιαφέρει είναι να αναδειξουμε μία προσέγγιση της έννοιας του χώρου (και, δευτερευόντως, της κοινότητας) ως μια μορφή *σχέσεων* παρά ως μία οντότητα· ως μία συνθήκη *αντιπαραθέσεων* αντί για μία εγκαθιδρυμένη παράταξη θέσεων<sup>24</sup>. Αυτό μας βοηθά να αντιληφθούμε ότι είναι οι

24. Βλέπε, για παράδειγμα, τον ενδιαφέρον τρόπο με τον οποίον καταδεικνύεται η διαφορά μεταξύ των queer χώρων και του «να κάνεις ένα χώρο queer» στο παρακάτω απόσπασμα: *Λόγω του ότι ο χώρος και η ταυτότητα είναι αναπόσπαστα δεμένα, και λόγω του ότι ο σεξουαλικός προσανατολισμός έχει γίνει ένα μεγάλο μέρος των πολιτικών-βασισμένων-στην-ταυτότητα, μπορεί να υποστηριχτεί ότι ο χώρος βασισμένος στο σεξουαλικό προσανατολισμό συνιστά έναν αληθινό και διακριτό χώρο, μέσα ή έξω από την κυρίαρχη κουλτούρα. Με μία γρήγορη ματιά στους queer χώρους, ελπίζω να δείξω ότι το «να κάνεις χώρους queer» λειτουργεί διαφορετικά από μία στατική τοποθεσία ή ταμπέλα, και σ' αυτούς, οι τρόποι με τους οποίους αντιστέκονται οι ριζοσπάστες/ες queer είναι το κλειδί για να καταλάβουμε τη μετατροπή και τη μετάβαση σε μια κουλτούρα που λειτουργεί και για να αντισταθεί, αλλά και για να αυτό-δημιουργηθεί.*

[...] οι ριζοσπάστες/ες queer ισχυρίζονται ότι το Village δεν εξυπηρετεί συνολικά τις ανάγκες της κοινότητας, αλλά περισσότερο λειτουργεί σαν μία προέκταση της «ντουλάπας». Κατά μία έννοια, το να παραμένεις μέσα στους ασφαλείς τοίχους της κοινότητας είναι κατανοητό για λόγους ασφάλειας, άνεσης κι ευκολίας, αλλά αυτό θέτει και τα γεωγραφικά όρια μέσω των οποίων είναι αποδεκτό να είσαι φανερά queer. Επιπλέον, οι ριζοσπαστικές τακτικές χρησιμοποιούνται για να δείξουν πώς αναπαράγονται οι ιεραρχίες μέσα στις καταπιεζόμενες ομάδες, και προσπαθούν να αμφισβητήσουν αυτές τις δομές. Οι ριζοσπάστες/ες queer προσπαθούν να διευρύνουν τα όρια των ασφαλών χώρων και μέσω αυτού να διευρύνουν την εμβέλεια των αποδεκτών συμπεριφορών και των ταυτοτικών κατηγοριών. Η σκόπιμη μη-αποσαφήνιση των ορίων είναι μια απόπειρα να αποδομηθεί η υπεραπλούστευση ταυτοτήτων βασισμένων αποκλειστικά στο σεξουαλικό προσανατολισμό, μέσω της πάλης ενάντια στην ομοφοβία μαζί με το ρατσισμό, τον trans ακριβισμό, ζητήματα φτώχειας κλπ.

[...] Όπως εξηγείται στο site του ACAP [Anti-Capitalist Ass Pirates]:

Μέσω της δημιουργίας queer χώρων έξω από το τυπικά προβλεπόμενο Village, οι Ass Pirates προσφέρουν μία ριζοσπαστική εναλλακτική για την queer αντίσταση, μία αντίσταση που πετυχαίνει μέσω της υπονόμευσης των διάχυτων συμβολισμών του «straight» αστικού χώρου σε έναν τόπο queer παρέκκλισης. Απορρίπτουμε την γκετοποίηση για χάρη της queer κινητικότητας και θα τσιμπήσουμε οποιοδήποτε βρεθεί στο δρόμο μας

(Melanie Hogan «Radical queers: a pop culture assessment of Montreal's Anti-Capitalist Ass Pirates, the Pantheres roses, and Lesbians on Ecstasy», Canadian Woman Studies les cahiers de la femme #24, 2005). Η μετάφραση δική μας.

Ακόμη, μία μαρτυρία από την Κοπεγχάγη: [...] η ομάδα της διοργάνωσης [του ετήσιου D.I.Y. queer fest στην Κοπεγχάγη] αποφάσισε να επανανοηματοδοτήσει την πολιτική της για την ασφάλεια, κι έτσι το 2011 μοίρασε ένα νέο κείμενο με τον τίτλο «No safer spaces». Γράφουν στο κείμενο, μεταξύ άλλων: «η οργανωτική ομάδα από μόνη της δεν μπορεί να υποσχεθεί ή να έχει την αρμοδιότητα της γενικότερης ασφάλειας του φεστιβάλ, αυτό είναι κάτι στο οποίο προσδοκούμε να πάρουν μέρος όλοι όσες συμμετέχουν στο φεστιβάλ. Αισθανόμαστε πως το να έχουμε κανόνες, όπως είχαμε μέχρι πρόσφατα, αφαίρεσε ένα μέρος από τον ατομικό στοχασμό και ευθύνη, και θα θέλαμε να το επαναφέρουμε. Ο καθένας προσεγγίζει το φεστιβάλ από διαφορετικά μπαγκράουντς, και θα θέλαμε να το θυμόμαστε αυτό, έτσι ώστε να μην αναγκάζουμε ο ένας την άλλη να χρησιμοποιεί ακαδημαϊκούς όρους ή πολιτικά ορθή γλώσσα. Δυστυχώς έχουμε βιώσει ότι το να έχουμε μια σειρά από κανόνες αυστηρά ορισμένους βασικά δημιούργησε μια μικρή παράνοια. Γέννησε έναν πολύ ισχυρό φόβο ότι θα τα κάνεις σκατά και μια συνεχή προσδοκία πως κάποιος άλλος θα τα κάνει. Θα θέλαμε να επεκτείνουμε την ιδέα της ασφάλειας έτσι ώστε να σημαίνει επίσης έναν χώρο όπου το να κάνεις λάθη δεν είναι κάτι τόσο επώδυνο και ντροπιαστικό με αποτέλεσμα καμία να μην τολμά ακόμη και να προσπαθήσει να αλλάξει τους τρόπους της. Θα θέλαμε το φεστιβάλ να είναι ένας χώρος όπου δε θα φοβόμαστε να προκαλέσουμε τους εαυτούς μας και η μία τον άλλον» (Replika «Συζητώντας για τη σημασία και την πράξη της ασφάλειας στους κουίρ-φεμινιστικούς χώρους»).

Μία ακόμα προσέγγιση, αυτήν τη φορά όχι από τόσο μακριά: Τι σημαίνει για μας ένας «ασφαλής χώρος»; [...] Η διαχείριση των ενδεχόμενων συγκρούσεων πιστεύουμε πως δεν μπορεί να αναχθεί σε ένα καταστατικό «συμβόλαιο» στο οποίο θα μπορεί κανείς να ανατρέξει για να βρει τη σωστή λύση. Η συνεχής επαφή, επικοινωνία και συζήτηση είναι για μας τα απαραίτητα στοιχεία ώστε να μπορούμε να υπάρχουμε σε ένα «μαζί» στον ίδιο χώρο. Με αυτό το κείμενο, λοιπόν, θέλουμε να διατυπώσουμε σκέψεις και προβληματισμούς που σχετίζονται με το αναδυόμενο concept του «safe space», ενός εργαλείου που τείνει να μεταμορφωθεί σε προταγματικό στόχο μέσα στα πλαίσια των queer κοινότητων.

[...] Συνειδητοποιήσαμε ότι η δημιουργία ενός χώρου που θα είναι εντελώς ασφαλής για κάθε μία από μας αποτελεί ένα σχεδόν ανέφικτο σενάριο. Διαφορετικές ανάγκες και επιθυμίες καμιά φορά έρχονται σε σύγκρουση μεταξύ τους καταπιέζοντας η μία την άλλη. Προσπαθούμε λοιπόν να φτιάξουμε έναν χώρο κατά το δυνατόν ασφαλή, όπου θα έχει κάποια τη δυνατότητα να υπάρχει όπως νιώθει χωρίς να δέχεται κριτική. Αυτό βέβαια δεν εξασφαλίζει από μόνο του πως θα αισθάνεται άνετα εντός του χώρου, καθώς δεν μπορούμε να προβλέψουμε και να ελέγξουμε τις δυνατότητες συνύπαρξης με τα υπόλοιπα άτομα/ ταυτότητες της κοινότητας χωρίς να αναπαράγουμε ένα νέο είδος ασφυκτικού ελέγχου.

[...] Πιστεύουμε όμως ότι μερικές φορές όταν επιμένουμε να αυτοπροσδιοριζόμαστε, ή ακόμα και να ετεροπροσδιοριζόμαστε, μέσα στην κοινότητα με συγκεκριμένες έμφυλες ταυτότητες, κινδυνεύουμε να απομακρυνόμαστε η μία από την άλλη και να καταλήγουμε να ψάχνουμε τις διαφορές μας, αντί να μας ενώνει η διαφορετικότητά μας. Έτσι, καταλήγει

σχέσεις αυτές που δημιουργούν και αναπαράγουν το χώρο, και όχι η συμπεριφορική οριοθέτησή<sup>25</sup>.

Μία παρόμοια αντίληψη (προσπαθούμε να) υιοθετούμε και στο τρόπο με τον οποίο ερμηνεύουμε το ρόλο της *κατάληψης* στο κοινωνικό πεδίο.

η καθεμία να «υποστηρίζει» την ταυτότητά της και να διαχωρίζεται από τις άλλες που δεν φέρουν παρόμοια ταυτότητα. Αυτό έχει σαν αποτέλεσμα να αναλωνόμαστε σε διαμάχες πληγωμένων αισθημάτων, ενώ οι συστημικές καταπίεσεις μπαίνουν σε δεύτερη μοίρα. Μας ενδιαφέρει να υπάρχει διάλογος και όχι σύγκριση καταπίεσεων, έτσι ώστε να γίνονται αντιληπτές οι θέσεις της άλλης και όλες μαζί να εναντιωθούμε στον σεξισμό, την ομοφοβία και την ετεροκανονικότητα. Αναγνωρίζουμε, βέβαια, ότι δεν είναι δυνατόν να αφηφούμε τις ταυτότητές μας και τα προνόμια που αυτές φέρουν ακόμα και μέσα στην κοινότητα. Θα θέλαμε όμως, αναγνωρίζοντας η καθεμία τα προνόμιά της, να χρησιμοποιήσουμε τις ταυτότητές μας ως κοινό εργαλείο διεκδίκησης της διαφορετικότητάς μας.

Τα βιώματα των καταπιεσμένων ομάδων και τα τραύματα που πολλές φορές τα ακολουθούν προσφέρουν οπτικές πολιτικής ανάλυσης και πρακτικής που άλλες προνομιούχες ομάδες δεν θα μπορούσαν να σκεφτούν. Αυτό, όμως, δεν σημαίνει απαραίτητα ότι ως άτομα που εντασσόμαστε σε μία καταπιεσμένη κοινωνικά κατηγορία μπορούμε αυτομάτως να αναλύσουμε τους τρόπους και τους λόγους της καταπίεσής μας, ούτε και ότι μπορούμε να προτείνουμε λύσεις/πρακτικές διεκδίκησης και απελευθέρωσης από την καταπιεστική συνθήκη. Για να μπορέσουμε να το κάνουμε αυτό, κρίνουμε πως είναι απαραίτητα να έχουμε και μία πιο συνολική εικόνα των πραγμάτων, αναγνωρίζοντας τις πολλαπλές καταπίεσεις (κατά φύλο, φυλή, τάξη, σεξουαλικότητα, ηλικία, σωματική ικανότητα), τις συνδέσεις καθώς και τις αλληλοεπικαλύψεις τους.

[...] θα θέλαμε να διευκρινίσουμε πως δεν είναι σκοπός μας να φημώσουμε κάθε διαφωνία υπό το φόβο μίας σύγκρουσης, αλλά, όπως είπαμε και παραπάνω, να φροντίσουμε ώστε η διαφωνία να εκτυλιχθεί ομαλά και παραγωγικά. Δεν θέλουμε να καλλιεργήσουμε μία ατμόσφαιρα αποστειρωμένη όπου απόψεις, πρακτικές, συμπεριφορές δεν θα δέχονται καμία αμφισβήτηση (Κοντροσόλ «Ασφαλείς χώροι και διαχείριση συγκρούσεων»).

25. Κανόνες συμπεριφοράς για στρέιτ ανθρώπους:

1. Κράτησε τις εκφράσεις τρυφερότητας (φιλιά, κράτημα απ' το χέρι, αγκαλιές) σε ένα μίνιμουμ. Η σεξουαλικότητα σου είναι ανεπιθύμητη και προσβλητική σε πολλές και πολλούς εδώ.
2. Αν πρέπει να χορεύεις με αργό τρόπο, να είσαι όσο πιο αόρατος/ή γίνεται.
3. Να μη χαζεύεις ούτε να κοιτάς επίμονα λεσβίες ή γκέι άνδρες, ειδικά μη το κάνεις αυτό σε νταλικές ή ντραγκ κουίνς. Δεν είμαστε για τη διασκέδαση σου.
4. Αν δεν νιώθεις άνετα να σε φλερτάρει άτομο του ίδιου φύλου, να φύγεις.
5. Να μην κωματίζεις την ετεροφυλοφιλία σου. Να είσαι διακριτικός/ή.
6. Αν νιώθεις ότι αυτοί οι κανόνες είναι άδικοι, τράβα να πολεμήσεις την ομοφοβία σε στρέιτ μέρη, ή
7. Άντε γαμήσου (κείμενο που μοιράστηκε από τη συλλογικότητα Massqueerraid στο after-pride party που διοργάνωσε μετά το Thessaloniki Pride το 2013).



Στον αντίποδα προσεγγίσεων που θέλουν τις καταλήψεις «ορμητήρια» ή «οάσεις» μέσα σε μία εκθρική, καπιταλιστική κοινωνία, αναγνωρίζουμε τη σημασία τους ως τόπους συλλογικοποίησης σχέσεων που δομούνται στον καθημερινό αγώνα. Έτσι, μας ενδιαφέρει η συσχέτιση της έννοιας του «χώρου» με τον δημόσιο και ανταγωνιστικό χαρακτήρα, αυτό που παλιότερα έχει περιγραφεί ως «δημόσια προλεταριακή σφαίρα», δηλαδή σημεία συνάντησης όπου διαφορετικοί άνθρωποι μπορούν να βρεθούν και να επικοινωνήσουν εμπειρίες αγώνα, μετασχηματίζοντας με την κίνηση τους τις υφιστάμενες κοινωνικές συνθήκες. Σημεία, όχι ως άθροισμα καθορισμένων τόπων που μπορούμε και ελέγχουμε, αλλά ως διαπερατά περάσματα που συνδέουν τον έναν ανοιχτό χώρο με τον άλλον. Ως εκ τούτου, ο χώρος «συμβαίνει» κάθε φορά που διαφορετικές κοινωνικές δράσεις παράγουν διαφορετικές χωρικές ποιότητες<sup>26</sup>. Όσον αφορά την ίδια την κατάληψη της Υφανέτ, γνωρίζουμε ότι η παραπάνω επιλογή μόνο ως «ασφαλής» δεν μπορεί να χαρακτηριστεί. Ξέρουμε ότι κάποιοι από τους μαθητές που αράζουν εδώ απέχουν πολύ από το να αμφισβητήσουν τους έμφυλους ρόλους τους, ότι οι μετανάστες φίλοι μας που γνωρίσαμε στα camps δε δίσταζαν να διατυπώσουν την προσμονή τους για τις κρατικές παροχές, ότι οι γείτονες που μας επισκέπτονται μάλλον καταφάσκουν στη γενικευμένη κοινωνική συνθήκη της ανάθεσης μέσω της ψήφου τους, κι ότι εμείς οι ίδιοι, πρώτοι απ' όλους, διακατεχόμαστε από πολύ περισσότερες κι έντονες αντιφάσεις. Κι όμως, αυτές τις αντιφάσεις θέλουμε να τις βλέπουμε να εμφανίζονται, θέλουμε να έχουμε τη δυνατότητα να τις πολεμάμε<sup>27</sup>.

26. Αυτά, φυσικά, έχουν γραφτεί πολλάκις από την ίδια τη Φάμπρικα Υφανέτ στο παρελθόν και δε θα έπρεπε να προκαλούν έκπληξη στον οποιονδήποτε. Βλέπε ενδεικτικά: «θα υπερασπιστούμε τις καταλήψεις, τους κοινωνικούς αγώνες, τις ζωές μας» και «*De te fabula narratur: Κρίση/αγώνες/καταλήψεις*» στην εφημερίδα Εστία Ανομίας του 2013, καθώς και την προκήρυξη «*Για τα τείχη του εργοστασίου, τα τείχη των διαμερισμάτων, όλα τα τείχη που χρειάζεται να γκρεμίσουμε για να ανθίσει η ζωή...*» που κυκλοφόρησε την ίδια χρονιά.

27. Στο σημείο αυτό, μία απαραίτητη διευκρίνιση: κάποιοι θα μπορούσαν να ερμηνεύσουν αυτήν την επιμονή στην ανοιχτότητα των δομών μας, ως μία απάρνηση των αποκλεισμών γενικά, δηλαδή μία (α)πολιτική του «όλοι οι καλοί χωράνε». Μακριά από τέτοιες υπερ-απλουστεύσεις, παραδεχόμαστε ότι οι χώροι μας είναι πολιτικά και κοινωνικά φορτισμένοι, πράγμα που αναπόφευκτα θα οδηγήσει και σε αποκλεισμούς. Μόνο που θέλουμε αυτή η διαχείριση να γίνεται χωρίς θεσμοθετημένους κανόνες. Χωρίς να τοιχοκολλάμε ή να

Τέλος, ένα ακόμη μικρό σχόλιο όσον αφορά τα χαρακτηριστικά κάποιων *women spaces*, και δη αυτών που θέλουν να τους προσδώσουν έναν χαρακτήρα «αυτόνομης αντισεξιστικής νησίδας». Είναι αλήθεια ότι μέσα στα κινήματα εκφράστηκε και η άποψη ότι ένας γυναικείος χώρος είναι αναγκαστικά ένα περιβάλλον που ο σεξιστικός τρόπος σκέψης εκλείπει. Ως προς αυτό, θα συμφωνήσουμε με τη διαπίστωση κάποιων φεμινιστριών που ισχυρίστηκαν ότι δεν είναι οι άντρες η μοναδική ομάδα μέσα στην κοινωνία που υποστηρίζει τη σεξιστική σκέψη και συμπεριφορά (χωρίς αυτό να αναιρεί το γεγονός ότι είναι αυτοί που έχουν επωφεληθεί και επωφελούνται περισσότερο από την καθημερινή, τυπική ή άτυπη, σεξιστική συνθήκη), κι ούτε οι γυναίκες αποτελούν κάποιο επαναστατικό υποκείμενο, προορισμένο «εκ φύσεως» να καταλήσει την πατριαρχική εξουσία<sup>28</sup>. Θεωρούμε, μάλιστα, την ίδια την ύπαρξη και λειτουργία των ομάδων συνείδησης των 60's και 70's ως ένα βήμα προς την αποδόμηση τέτοιων ιδεών που έκαναν λόγο για μία είδους επαστατική «γυναικεία φύση», και της ενίσχυσης των φεμινισμών ως ένα επίδικο συλλογικών σχέσεων, επίδικο αγώνων, αυτοσυνείδησης. Σε κάθε περίπτωση, σ' αυτό που θέλουμε να επιμείνουμε είναι ότι το κεντρικό διακύβευμα δεν μπορεί παρά να είναι η αλλαγή των σχέσεων που διαμορφώνουν την (εκθρική κι επιθετική για πολλές από εμάς) καθημερινότητα γύρω μας, κι όχι η διαφύλαξη ήδη «απελευθερωμένων» ζωνών<sup>29</sup>.

μοιράζουμε τον δεκάλογο με τον οποίον λειτουργεί ο χώρος. Ακριβώς γιατί δεν ερμηνεύουμε την έννοια του χώρου ως έναν τόπο που μπορεί να «αδειάσει» από τα υποκείμενα που τον συγκροτούν κάθε φορά. Ο χώρος «υπάρχει», «λειτουργεί» και «αποκλείει» κάθε φορά που είμαστε εκεί, αλληλεπιδρούμε και συγκρουόμαστε.

28. [...] το πρόβλημα είναι ο σεξισμός. Αυτό το ξεκαθάρισμα μας βοηθά να θυμόμαστε ότι όλοι μας, γυναίκες και άντρες, μας έχουν μάθει από τη γέννησή μας να δεχόμαστε τη σεξιστική σκέψη και πράξη. Αυτό έχει ως συνέπεια οι γυναίκες να μπορούν να είναι τόσο σεξιστριες όσο και οι άντρες. Ενώ αυτό δεν απαλλάσσει ούτε δικαιολογεί την αντρική κυριαρχία, σημαίνει ότι θα ήταν αφελές και λάθος αν οι φεμινίστριες στοχαστρίες έβλεπαν το κίνημα ως απλώς υπέρ των γυναικών εναντίον των αντρών. Για να δοθεί τέλος στην πατριαρχία (ένα άλλο όνομα για το θεσμοποιημένο σεξισμό) πρέπει να είναι ξεκάθαρο ότι συμμετέχουμε όλοι στη διαίωση του σεξισμού μέχρι να αλλάξουμε άποψη και διάθεση, μέχρι να αφήσουμε τη σεξιστική σκέψη και πράξη και να την αντικαταστήσουμε με φεμινιστική σκέψη και πράξη (Bell Hooks «Ο φεμινισμός είναι για όλους», 2000). Η μετάφραση έγινε από την ομάδα Καμένα Σουτιέν.

29. **Λέτε ότι δεν υπάρχουν σεξιστικές επιθέσεις τα τελευταία χρόνια μέσα στον ελευθεριακό χώρο. Μας εκπλήσσει πολύ και για να λέμε την αλήθεια, σχεδόν δε**

## ii). Είναι και πράττειν

Η εξέγερση [του Δεκέμβρη 2008] που εκτυλίχθηκε άσκησε έμπρακτη κριτική στο εμπόρευμα, επιτέθηκε στις κατασταλτικές δυνάμεις του κράτους, κατάφερε να διαρρήξει τις πολιτικές ταυτότητες και εμπλούτισε τα περιεχόμενα του ανταγωνιστικού κινήματος θέτοντας ζητήματα γενικευμένης κριτικής στο Υπάρχον. Οι αόρατοι και οι δίκως μέλλον σε μια συγκυρία που τα όνειρα κοινωνικής καταξίωσης γκρεμίζονται, βγήκαν στο προσκήνιο όχι απλά ως φοιτητές, μαθήτριες, εργαζόμενες στην επισφάλεια, άνεργοι και μετανάστες δεύτερης γενιάς. Αφήνοντας στην άκρη τις ταυτότητες – τις παγωμένες μορφές μιας κοινωνικής κίνησης του παρελθόντος που γεννήθηκαν μετά την ήττα– συγκροτήθηκαν ως κοινότητες αγώνα με μια άρνηση στο κέντρο τους: την άρνηση της σχέσης κεφάλαιο.

[...]Με τον όρο ταυτότητα ο Gilles Dauvé στο “Ξεγυμνώνοντας την Ηθική” αναφέρεται στο αποτέλεσμα μιας κοινωνικής κίνησης ενάντια στο κεφάλαιο που αναγκάστηκε να οπισθοχωρήσει, μιας και η κοινότητα του κεφαλαίου δεν ανέχεται την ύπαρξη καμιάς κοινότητας που στρέφεται πραγματικά εναντίον του χωρίς να απαντήσει. Η ταυτότητα τότε είναι η παγωμένη μορφή της κοινωνικής σχέσης που γεννήθηκε μετά την ήττα, και ως τέτοια εξυπηρετεί την επέκταση της ήττας, με φορέα τον ίδιο τον ητ-

**μπορούμε να το πιστέψουμε, αναφέρεστε μήπως στον χώρο τον οποίο θεωρείτε πιο ασφαλή ή απλά είναι δύσκολο να μιλήσεις για επιθέσεις, είναι ας πούμε τα «θύματα» αυτά που φεύγουν από τις συλλογικότητες σιωπώντας;**

Πράγματι, αναφερόμαστε στην εμπειρία μας από το τμήμα του χώρου με το οποίο ερχόμαστε σε επαφή, κυρίως από την πόλη μας, γιατί μόνο για αυτό μπορούμε να μιλήσουμε. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο λέμε ότι οι σεξιστικές επιθέσεις είναι σπάνιες τα τελευταία χρόνια, όχι ότι δεν υπάρχουν καθόλου, και ότι υπάρχει ένα κλίμα ασφάλειας στους χώρους μας, διαφορετικό από αυτό που υπάρχει στην υπόλοιπη ελληνική κοινωνία. Από και και πέρα, δεν πιστεύουμε ότι μπορεί να υπάρξει οπουδήποτε ένας φεμινιστικός παράδεισος, σαν νησίδα αποκομμένη και απαλλαγμένη από την πατριαρχική συνθήκη που επικρατεί γύρω-γύρω. Δεν φιλοδοξούμε να δημιουργήσουμε ένα τέτοιο παράδεισο, αλλά προσπαθούμε να αλλάξουμε τις συνθήκες μέσα και έξω από τον ελευθεριακό χώρο (απόσπασμα από συνέντευξη που έδωσε το Μωβ Καφενείο στο γαλλικό περιοδικό Z το 2013).

τημένο. Όσο μια ταυτότητα γίνεται σημείο εκκίνησης κάποιου αγώνα ή κάποια στοιχεία της πλουτίζουν το περιεχόμενο ενός αγώνα, αλλάζει το ίδιο το περιβάλλον μέσα στο οποίο αυτή η ταυτότητα δημιουργήθηκε και πάγωσε, αποδομείται και αυτή η ίδια, χάνεται η αυτοαναφορικότητα που εμπεριέχεται σε αυτήν ως δομικό στοιχείο του διαχωρισμού, και επεκτείνεται μέχρι την ίδια της τη διάλυση μέσα στην κοινότητα του αγώνα<sup>30</sup>.

Το παραπάνω απόσπασμα αποτελεί μία παλαιότερη, σύντομη αναφορά εκ μέρους της Φάμπρικα Υφανέτ όσον αφορά τους περιορισμούς που θέτουν οι αγώνες που καθλώνονται σε κάποια ταυτότητα. Σκοπός μας σήμερα, να εμβαθύνουμε λίγο παραπάνω στο ίδιο ζήτημα, όχι για να επιβεβαιώσουμε την παραπάνω παράγραφο ή να μείνουμε «συνεπείς» στο λόγο μας, αλλά για να επεκτείνουμε τη σκέψη μας ακόμα παραπάνω, να ανοίξουμε τη συζήτηση χωρίς το φόβο της «απόκλισης» από κάποια πρώτη κομματική γραμμή.

Είναι αλήθεια ότι αγώνες με ένα τέτοιο σκεπτικό προσπάθησαν να σπάσουν τον κοινωνικό αποκλεισμό και την περιθωριοποίηση υποκειμένων που ήταν φορείς ιδιαιτεροτήτων, αναγκαιοτήτων και διαφορετικοτήτων που αναδύθηκαν, δημιουργήθηκαν ή εκδηλώθηκαν μέσα στην ιστορία. Δεν αμφιβάλουμε ότι κερδήθηκαν πολλά από αυτούς τους αγώνες και άλλαξαν ακόμα περισσότερο όσον αφορά την ορατότητα ατόμων, τη βελτίωση της ποιότητας της ζωής τους κλπ. Ωστόσο, αλήθεια αποτελεί και ότι, κάποιες φορές, ό,τι ξεκινούσε ως μια υπόσχεση για το ξεπέρασμα κάποιων ορίων του ανταγωνιστικού κινήματος και για το χτίσιμο μιας πλουσιότερης, πιο ποικιλόμορφης και εμπειρικής πολιτικής, έκανε δυνατό κάτι πολύ διαφορετικό. Ενώ σαφέστατα υπήρξαν αυτές που ισχυρίζονταν ότι η διερεύνηση προσωπικών εμπειριών θα μπορούσε να βοηθήσει ως ένα σημαντικό βήμα για την ανακάλυψη συγκεκριμένων μορφών καταπίεσης, την κατανόηση της λειτουργίας τους και τελικά για την ανάπτυξη πολιτικών στρατηγικών για το ξεπέρασμά τους, κάποιοι άλλοι επέμεναν σε έναν ευθύ και αδιαμεσολάβητο δεσμό ανάμεσα στην ταυτότητα κάποιου και την πολιτική του. Με λίγα λόγια, ισχυρίζονταν

30. «Την πάσα ελπίδα αφήστε όσοι περνάτε», 0 Τυφλοπόντικας #01, 2015.

ότι μόνο εκείνοι που ανήκουν σε μια δεδομένη ταυτότητα μπορούν να καταλάβουν συγκεκριμένες μορφές καταπίεσης. Αυτό συνεπάγεται ότι όχι μόνο αυτοί που δεν ανήκουν σε αυτή την ταυτότητα δεν μπορούν να καταλάβουν αυτή την μορφή καταπίεσης αλλά και ότι όλοι αυτοί που ανήκουν στην εν λόγω ταυτότητα θα έχουν μια αυτόματη γνώση της: κανένας λευκός δε θα καταλάβει ποτέ τον ρατσισμό, όπως ακριβώς κάθε μαύρος θα τον καταλάβει απλά και μόνο επειδή έχει σκουρότερο χρώμα δέρματος. Ακόμα περισσότερο, υποτίθεται ότι αυτή η εμπειρική γνώση θα οδηγήσει απαραίτητα και σε ανταγωνιστικές πολιτικές στάσεις εναντίον αυτών των μορφών καταπίεσης. Κατά συνέπεια, και χωρίς να υποτιμάμε το γεγονός ότι όντως η κοινωνική εμπειρία μας δίνει μία αδιαπραγμάτευτη γνώση όσον αφορά τη διεκδίκηση των ζώων μας, ένα πρόβλημα που βρίσκουμε μπροστά μας είναι η πεποίθηση ότι η πολιτική κάποιου είναι ευθεία αντανάκλαση της ταυτότητάς του. Μ' αυτό το σκεπτικό, οι ενδεχομενικές διαμεσολαβήσεις ανάμεσα στην ταυτότητα και την πολιτική διαγράφονται. Βλέπουμε, λοιπόν, πως αυτό που κάποτε ξεκίνησε ως μια κριτική στον αναγωγισμό (και δη τον ταξικό αναγωγισμό<sup>31</sup>) περιέπεσε στο ίδιο εννοιολογικό λάθος: καλλιέργησε την ψευδαίσθηση ότι κάποιος μπορεί να προχωρήσει αναπόφευκτα σε ριζοσπαστικές πολιτικές απλά και μόνο εξαιτίας της ταυτότητάς του.

Ένα εύλογο ερώτημα που θα μπορούσε να θέσει κανείς σ' αυτό το σημείο, είναι γιατί θα πρέπει ο κάθε άνθρωπος να αναγάγει ένα χαρακτηριστικό του ως το αποκλειστικό, καθοριστικό στοιχείο της συγκρότησης και κοσμοαντίληψής του. Ένας τέτοιος τρόπος σκέψης μοιάζει να οδηγεί στο ξεγύμνωμα, την απονέκρωση του ατόμου από τις ιδιομορφίες και ιδιαιτε-

31. *Σαν ένας πραγματικός πολιτικός προσανατολισμός, ο αναγωγισμός της Τάξης μπορεί σε μεγάλο βαθμό να περιγραφεί σαν μία τάση της Αριστεράς, η οποία δίνει προτεραιότητα στον οικονομικό αγώνα στον χώρο εργασίας ως το κύριο έδαφος της επαναστατικής ή προοδευτικής δράσης. Αυτό συνήθως, εξελίσσεται στον φετιχισμό ενός συγκεκριμένου τομέα του εργασιακού αγώνα, πιο συγκεκριμένα στους χειρώνακτες εργάτες, δηλαδή στους βιομηχανικούς εργάτες. Είτε αναφέρεται σωληρώως, είτε όχι, η πεποίθηση που υπάρχει για τον αγώνα ενάντια στις άλλες καταπίεσεις -λευκή ανωτερότητα, έτερο-πατριарχία, διάκριση ενάντια σε άτομα με ειδικές ανάγκες, κλπ.- είναι ότι αποτελούν επακόλουθα του ταξικού αγώνα, η ενασχόληση με τις οποίες είναι συμπληρωματική, ή ότι αποτελούν απλά προκαταλήψεις, επινοημένες από την κυρίαρχη τάξη, οι οποίες θα αντιμετωπιστούν «μετά την επανάσταση» («With allies like these: reflections on privilege reductionism», Mortar #02, 2014). Η μετάφραση έγινε από σύντροφο.*

ρόπτες που το χαρακτηρίζουν, προς χάρη της αναγωγής ενός συγκεκριμένου χαρακτηριστικού ως κυρίαρχο και μοναδικό. Στο γνωστό σύνθημα «δεν είμαστε τίποτα, να γίνουμε **τα πάντα**», μεταξύ άλλων αναγνωρίζουμε και τη χάραξη ενός διαφορετικού δρόμου από αυτόν που ενισχύει τη μονόπλευρη έκφραση που χαρακτηρίζει τον καπιταλισμό, που τονίζει τη μονόπλευρη έκφραση των συνολικών μας δυνατοτήτων. Τέτοια σκεπτικά αναγάγουν μία συγκεκριμένη στιγμή, ένα καθοριστικό στοιχείο σε δυνητικά καθολικό, αφαιρώντας από τα συλλογικά υποκείμενα την ιστορική τους υπόσταση και αντιμετωπίζοντάς τα ως *εννοιολογικές κατηγορίες*<sup>32</sup>. Όταν λέμε ότι τέτοιες λογικές μπορούν με άνεση να χωρέσουν στα αστικά ιδεολογήματα, το λέμε για ακριβώς αυτόν το λόγο, γιατί και οι δύο ιδεολογίες αναπαράγουν το αλλοτριωμένο άτομο (είμαι «εργάτης», «γυναίκα», «μαύρος» κλπ.), ενώ στην ουσία είμαστε πολύπλευρα άτομα ικανά για πολλά περισσότερα πράγματα. *Δεν αρνούμαστε την ύπαρξη τέτοιων χαρακτηριστικών*. Αμφιβάλουμε, ωστόσο, κατά πόσο η εξύμνησή τους λειτουργεί προωθητικά για την έννοια της κοινότητας (της κοινότητας ως μιας συλλογικής κίνησης κατάργησης των διαχωρισμών) ή τελικά την περιορίζει και την τοποθετεί σε συγκεκριμένα πλαίσια, στενεύοντας τα περιθώρια λόγου και πράξης. Με άλλα λόγια, μήπως κατ' αυτόν τρόπο δημιουργούνται εκείνα τα πλαίσια που επιτρέπουν στους πάντες να αντιμετωπίζουν τις κοινότητες αυτές με γνώμονα μία συγκεκριμένη ταξινόμηση; Φοβόμαστε ότι σύμφωνα με αυτήν την ανάλυση προωθείται εκείνο το μοντέλο του ανθρώπου που, ως άτομο-μέσα-σε-μια-δημοκρατική-κοινωνία, προσδιορίζεται από τα ατομικά του συμφέροντα και ζει αποκομμένος από την κοινωνία μέσα σε μία κατακερματισμένη πραγμα-

32. Έτσι, μια γυναίκα αντιμετωπίζεται αποκλειστικά ως έννοια «Γυναίκα» και όλες οι υλικές σχέσεις της με τους άλλους ανθρώπους και οι κοινωνικές της δραστηριότητες που δεν ανήκουν στο ιδεολογικό κατασκεύασμα «Γυναίκα» παραμερίζονται «προσωρινά». Για παράδειγμα η Λ. Παριζό (η βιομήχανος) μπορεί πράγματι να τύχει να περπατήσει κάπου και να ακούσει ένα προσβλητικό σεξουαλικό σχόλιο. Το συγκεκριμένο γεγονός απομονώνεται, παγώνει στο χρόνο και θεωρείται ότι κάνει όλες τις γυναίκες που έχουν υποστεί το ίδιο κάποια στιγμή στη ζωή τους να ταυτίζονται με τη συγκεκριμένη τύπισσα. Κατασκευάζεται λοιπόν μια θεματική κοινότητα. Τώρα, αν στην υπόλοιπη ζωή τα πράγματα είναι διαφορετικά (δηλαδή, αν η ίδια τύπισσα περνάει τη ζωή της εκμεταλλευόμενη την εργατική δύναμη εκατοντάδων γυναικών και ανδρών και προσβάλλοντας τους καθημερινά) δε γίνεται καμία προσπάθεια να συνδεθούν οι διάφορες σχέσεις μεταξύ τους ή τέλος πάντων να εξεταστεί πώς συνδέονται ή πώς έρχονται αντιμέτωπες («Η κρυφή γοητεία του εισαγόμενου αντιγερμανισμού», Blaumachen #02, 2007).

τικότητα. Αναπαράγεται, δηλαδή, η ίδια συνθήκη που θρέφει και ο καπιταλισμός, αυτή του πολέμου  *όλων εναντίον όλων*.

Έχει ενδιαφέρον ότι ενώ ένα από τα προκλητικότερα (και πιο εμπνευσμένα!) συνθήματα δήλωνε ευθαρσώς ότι *«τίποτα δεν είναι όπως θα μπορούσε»*, κάποιιο άλλοι θέλουν να μας πείσουν για το ακριβώς αντίθετο, δηλαδή ότι τα πράγματα (εμείς, δηλαδή) απλά *είναι*. Δεν υπάρχει χώρος για την υποτακτική στο λόγο της ταυτοτικής σκέψης<sup>33</sup>. Η ταυτότητα συνεπάγεται ορισμό, έναν ορισμό που παγιώνει τις κοινωνικές σχέσεις στη στατική οντότητά τους και μας αποκλείει ως ενεργά υποκείμενα. Ο ορισμός αυτός μας περιορίζει, αρνείται την ενεργό υποκειμενικότητά μας, μας αντικειμενοποιεί. Το *«είμαστε αυτό που κάνουμε για να αλλάξουμε αυτό που είμαστε»* δε χωράει σε έναν τέτοιο κόσμο, έναν κόσμο εξατομικευμένο και ατομικοποιημένο. Ένας κόσμος ορισμών είναι ένα καθαρός κόσμος, όπου ο άλλος είναι καθαρά διακριτός ως *άλλος*. Τη στιγμή που σπάει η ροή του «πράττειν» (το «πράττειν» ως η κίνηση μετασχηματισμού των σχέσεων γύρω μας), τη στιγμή που οι κοινωνικές σχέσεις κατακερματίζονται και καθίστανται σχέσεις μεταξύ διακριτών πραγμάτων, τότε κάθε κατακερματισμός λαμβάνεται ως δεδομένος. Η κοινωνικότητα για την οποία μιλάμε στον κόσμο των ταυτοτήτων δεν υπονοεί την επανανοηματοδότηση της κοινότητας, αλλά ένα στοίβαγμα ιδιαιτεροτήτων. Οι υποκειμενικότητες διαμορφώνονται με βάση το «είναι», και όχι την κίνηση του πράττειν. Είναι η διάσπαση αυτού του πράττειν που συγκροτεί, μέσω του ορισμού και της ταξινόμησης, τις συλλογικές ταυτότητες. Κι αν ζούμε σ' έναν κόσμο αδιάκοπης κατασκευής ταυτοτήτων, αγωνιζόμαστε για να ξεπεράσουμε τις κοινωνικές κατασκευές, να σπάσουμε τον παγιωμένο χαρακτήρα τους<sup>34</sup>.

33. Εάν **εμείς** αποκλειόμαστε, τότε τα όνειρα και οι ευχές μας και οι φόβοι μας επίσης αποκλείονται. Η υποτακτική έγκλιση, η έγκλιση των αβεβαιοτήτων, των ανησυχιών, των επιθυμιών, των δυνατοτήτων, η έγκλιση του *όχι-ακόμη* δεν έχει θέση στον κόσμο της αντικειμενικότητας. Η γλώσσα του κόσμου του *«έτσι-είναι-τα-πράγματα»* πατάει σταθερά στην οριστική έγκλιση (John Holloway *«As αλλάξουμε τον κόσμο χωρίς να καταλάβουμε την εξουσία-Το νόημα της επανάστασης σήμερα»*, εκδόσεις Σαββάλας, 2011). Οι τονισμοί είναι του πρωτοτύπου.

34. Η ιστορία είναι η ιστορία της ακατάπαυστης ανατροπής των υποκειμενικών μορφών που διαμορφώνουν τη ζωή του ανθρώπου, Georg Lukacs (αναφέρεται στο John Holloway *«As αλλάξουμε τον κόσμο χωρίς να καταλάβουμε την εξουσία-Το νόημα της επανάστασης*

Λέγοντας όλα τα παραπάνω, ελπίζουμε να γίνεται κατανοητό ότι θεωρούμε τη φυλετική, έμφυλη και σεξουαλική καταπίεση ως συστατικά στοιχεία των καπιταλιστικών κοινωνικών σχέσεων όπως έχουν διαμορφωθεί ιστορικά και ότι η υλική τους υπόσταση είναι κάτι που δεν μπορεί να παραβλεφθεί. Αντιλαμβανόμαστε ότι αυτές οι σχέσεις παράγουν διαχωρισμούς και ενάντια σ' αυτούς αγωνιζόμαστε με σκοπό να τους υπερβούμε -όχι να τους κάνουμε σημαία και να πορευόμαστε σύμφωνα μ' αυτούς. Δε θέλουμε η διαφορά να *παραμείνει* διαφορά, από την αρχή μέχρι το τέλος του αγώνα· θέλουμε οι διαφορετικές αφετηρίες να επιδιώκουν την άρση των διαχωρισμών και δυνητικά η ίδια η ταυτότητα να μπορεί να αποδομείται και ρευστοποιείται μέσα στην κοινότητα αγώνα. Όχι συσκοτίζοντας περιθωριακότητες ή ιδιαιτερότητες, αλλά επαληθεύοντας τη δύναμή τους ως συλλογική συνείδηση που δεν «καταλήγει», αλλά «εφορμά» από την ανάπτυξη των αγώνων, από τον πολλαπλασιασμό των διαδικασιών συλλογικής μοναδικοποίησης<sup>35</sup>.

Η κατάληξη του συλλογισμού μας, κόντρα σε ό,τι ορίζουν τα επαναστατικά εγχειρίδια, δε θα διατυπωθεί ως μία αυτάρεσκη διακήρυξη θέσεων, αλλά ως ένα ερώτημα: πώς μπορούμε να επαναδιατυπώσουμε τον τρόπο με τον οποίο σκεφτόμαστε την υποκειμενικότητα σε σχέση με την πάλη; Σε μια εποχή που οι ταυτότητες πολλαπλασιάζονται συνεχώς και

*σήμερα»*, εκδόσεις Σαββάλας, 2011).

35. Οι νέοι πολιτικοί σχηματισμοί δεν διατελούν σε σχέση αναλογίας μεταξύ τους, σαν να ήταν διακριτές και διαφοροποιημένες οντότητες. Αποτελούν πεδία πολιτικοποίησης τα οποία επικαλύπτονται, καθορίζονται αμοιβαία και συγκλίνουν. Και μάλιστα, περισσότερο υποσχόμενες είναι οι στιγμές εκείνες στις οποίες ένα κοινωνικό κίνημα καταλήγει να βρει σε ένα άλλο την προϋπόθεση της δικής του δυνατότητας. Εδώ, «διαφορά» δεν σημαίνει απλώς τις εξωτερικές διαφορές μεταξύ των κινήματων, νοούμενων ως αυτό που τα διαφοροποιεί μεταξύ τους, αλλά μάλλον την ίδια τη διαφορά του κινήματος από τον εαυτό του, μια συστατική ρήξη που καθιστά δυνατά τα κινήματα για μη-ταυτοτικούς λόγους, η οποία εγκαθιστά μια ορισμένη κινητοποιούσα σύγκρουση ως βάση πολιτικοποίησης. Ο σεκταρισμός, νοούμενος ως η διαδικασία με την οποία μια ταυτότητα αποκλείει μια άλλη προκειμένου να ενισχύσει την ενότητα και τη συνοχή της, κάνει το λάθος να ταυτοποιεί το πρόβλημα της διαφοράς ως αυτό που προκύπτει μεταξύ μιας ταυτότητας και μιας άλλης ταυτότητας· ωστόσο, η διαφορά είναι ο όρος δυνατότητας της ταυτότητας ή, μάλλον, το συστατικό της όριο: αυτό που καθιστά δυνατή την άρθρωσή της, και την ίδια στιγμή καθιστά δυνατή κάθε τελική ή κλειστή άρθρωση (Judith Butler *«Ο μαρξισμός και το "απλώς πολιτισμικό"»*). Η μετάφραση έγινε από το περιοδικό θέσεις.



αθροίζονται η μία δίπλα στην άλλη, η δυνατότητα ταύτισης εκλείπει όλα και περισσότερο. Μιλάμε εδώ για τη δυνατότητα να μπορείς να *δεις ένα κομμάτι του εαυτού σου στον άλλον*. Έτοιμες συνταγές δεν έχουμε, ούτε θαύματα υποσχόμαστε, το μόνο που κατέχουμε είναι η συλλογική μας ευφροσύνη και οι κατευθύνσεις που μας δίνουν οι αποτυχίες του παρελθόντος, *οι δικές μας αποτυχίες*. Αντί, για παράδειγμα, να κάνουμε υποθέσεις για τις ανάγκες κοινωνικών ομάδων, ας οργανώσουμε τις δικές μας αντι-έρευνες για να έχουμε μία ένδειξη για το τι θέλει πραγματικά η διπλανή μας, τι κοινές εμπειρίες έχουμε και γιατί διαφέρουν τόσο οι ανάγκες μας. Αντί να μιλάμε ακατάπαυστα, ας σταματήσουμε για λίγες στιγμές ώστε να βρούμε χώρο κι άλλες φωνές, και ίσως τότε ν' αφουγκραστούμε. Αντί να αγωνιζόμαστε για τη συγκρότηση κλειστών, αδιαφοροποίητων, οργανικών κοινοτήτων, ας αποπειραθούμε να προσεγγίσουμε την έννοια της *σύνθεσης της τάξης*<sup>36</sup>, όχι για να νεκραναστήσουμε πολιτικά εργαλεία του παρελθόντος (που, σε τελική ανάλυση, δεν μπόρεσαν ούτε αυτά να αποφύγουν την παγίδα του να μετατραπούν σε ιδεολογικά σχήματα) αλλά για να απεμπλακούμε μια για πάντα από τις αρτηριοσκληρωτικές και μονολιθικές αναλύσεις, είτε από «ταξική», είτε από «ταυτοτική» σκοπιά. Αντί ν' αντιμετωπίζουμε τους εαυτούς μας ως σώματα και μάζες προσδιορισμένων από το γεγονός ότι *είμαστε μαζί*, ας δούμε τους εαυτούς μας σε σχέση με αυτό που *κάνουμε μαζί*<sup>37</sup>.

36. Με τον όρο «ταξική σύνθεση», οι Ιταλοί εργατιστές εννοούσαν τους διάφορους τρόπους συμπεριφοράς που εμφανίζονται όταν ιδιαίτερες μορφές εργατικής δύναμης μπαίνουν σε συγκεκριμένες διαδικασίες παραγωγής. Με πιο απλά λόγια: αντί να μιλάμε για την «τάξη» ως μία αντικειμενική συνθήκη, ας μελετήσουμε το πώς αυτή συγκροτείται κάθε φορά, δηλαδή σε ποιο περιβάλλον, με ποιες διαδικασίες κλπ. Ή, διαφορετικά, η σχέση μεταξύ της υποκειμενικότητας των εκμεταλλευομένων και των υλικών συνθηκών παραγωγής.

37. Βοηθητική, σ' αυτό το σημείο, θεωρούμε την ερμηνεία που δίνει ο Βρετανός E.P. Thompson για την έννοια της τάξης: *Η εργατική τάξη δεν ανέτειλε σαν τον ήλιο σε ένα δεδομένο χρονικό σημείο. Δεν συγκροτήθηκε παθητικά, αλλά συμμετείχε και η ίδια ενεργά στη συγκρότησή της. [...] Δεν εκλαμβάνω την τάξη ούτε ως «δομή» ούτε και ως «κατηγορία», αλλά ως κάτι το οποίο πράγματι συμβαίνει (και το οποίο μπορεί να αποδειχτεί ότι έχει συμβεί) στις ανθρώπινες σχέσεις* (E.P. Thomson «Η συγκρότηση της αγγλικής εργατικής τάξης», Πολιτιστικό Ίδρυμα Ομίλου Πειραιώς, 2018). Κρίνουμε ότι τέτοιες προσεγγίσεις δείχνουν μακριά από κάθε είδους νετερμινισμό, προσεγγίζοντας την τάξη ως διαδικασία συγκρότησης, ως *σχέσεις*, τις οποίες ορίζουν κάθε φορά οι ίδιες οι αγωνιζόμενες και κανέναν άλλος.

Είναι σημαντικό να σημειώσουμε ότι τέτοια παραδείγματα αγώνων (δηλαδή αγώνων που επιχείρησαν μία υπέρβαση των διαχωρισμών που μας επιβάλλει ο καπιταλισμός), σε πείσμα όσων επιμένουν να διαβάζουν την ιστορία φορώντας τα παραμορφωτικά γυαλιά της ιδεολογίας, υπάρχουν. Αγώνες, δηλαδή, που αναπτύχθηκαν ενάντια σε κάθε φυλετικό, έμφυλο ή συντεχνιακό διαχωρισμό. Αγώνες, σαν αυτούς έδωσε η αναρχο-συνδικαλιστική οργάνωση I.W.W. (Industrial Workers of the World), στην οποία η συμμετοχή ήταν ελεύθερη, ανεξαρτήτως φύλου, χρώματος ή θρησκευάτος<sup>38</sup>. Λογικές, σαν αυτές που αναπτύχθηκαν από ένα κομμάτι του γυναικείου κινήματος στις Η.Π.Α. στα τέλη του 19<sup>ου</sup> αιώνα, οι οποίες συμπεριελάμβαναν τον αγώνα για την κατάργηση της δουλείας, αφού κάποιες Αμερικανίδες φεμινίστριες αναγνώρισαν πως η δική τους καταπίεση σχετίζεται άμεσα με την ταυτόχρονη υποδούλωση των μαύρων<sup>39</sup>. Μοντέλα οργάνωσης, σαν αυτό της βαλκανικής Federation, η οποία κατόφερε να συνενώσει κομμάτια του πολυεθνικού προλεταριάτου της Μακεδονίας και να διακηρύξει τις ιδέες της στα σερφαράδικα, βουλγάρικα, τούρκικα κι ελληνικά<sup>40</sup>. Στιγμές εξέγερσης, σαν αυτήν που ξέσπασε στη γειτονική Ιστανμπούλ το 2013, όταν *οι κοινωνικές σχέσεις της εξέγερσης δημιούργησαν ένα κοινό συλλογικό αίσθημα, το οποίο συνέθλιψε εκτός από τις ταυτότητες του φύλου, της φυλής και της τάξης και τις ταυτότητες του ντόπιου και του ξένου, του κατοίκου και των διαδηλωτών*<sup>41</sup>. Στιγμές

38. Υπογραμμίζονται τα κοινά συμφέροντα όλων των εργατών και δινόταν ιδιαίτερη προσοχή στη φυλετική καταπίεση των μη λευκών εργατών. Η ταξική πάλη θεωρείτο κεντρικής σημασίας για την κατάργηση αυτής της καταπίεσης. Δεν επρόκειτο για ένα στενό «εργατισμό» που έβαζε σε δεύτερη μοίρα τη φυλετική ή εθνική καταπίεση αλλά για μια επαναστατική πολιτική που έβαζε στο κέντρο της την τάξη με στόχο την κατάργηση όλων των αδικιών («Η κριτική των πολιτικών της ταυτότητας ως κριτική του γενικευμένου διαχωρισμού», Το Διαλυτικό #01, 2017).

39. *Θέλω να ταυτιστώ με τους νέγρους. Αν πρώτοι εκείνοι δεν αποκτήσουν τα δικαιώματά τους, ούτε κι εμείς πρόκειται να αποκτήσουμε ποτέ τα δικιά μας*, Angelina Grimke, αμερικανίδα φεμινίστρια (αναφέρεται στο Angela Davis «Γυναίκες, φυλή και τάξη», Αρχείο 71/Μιγάδα, 2014). Αυτό δεν αναιρεί, ωστόσο, ότι ιδίως στο κίνημα των σουφραζετών είχαν εκφραστεί και ρατσιστικές θέσεις.

40. Περισσότερες πληροφορίες σχετικά με τη Federation στο Συλλογικό «Μπάσαρδη Μνήμη: Θεσσαλονίκη 1912-2012. Εκατό χρόνια Ελλάδας, πατριαρχίας, καπιταλισμού είναι αρκετά» (Μπάσαρδες με Μνήμη, 2012).

41. Συλλογικό «Ιστανμπούλ: Η πιο όμορφη πόλη. Ο εξεγερμένος κοινός χώρος-Χωρική



οργής και γιορτής, σαν τη δικιά μας εξέγερση του Δεκέμβρη του 2008<sup>42</sup>.

ανάλυση της εξέγερσης του πάρκου Γκεζί (Μάιος-Ιούνιος 2013)» (Urban Anarchy, 2014). Στο ίδιο βιβλίο μπορούμε να διαβάσουμε:

[...] πρέπει να τονίσουμε ότι οι παραπάνω φιγούρες και κατηγορίες της κοινωνικής και πολιτικής σύνθεσης των εξεγερμένων [μαθητές, νεολαίοι, φεμινίστριες, λεσβίες, γκέι, τρανς, κούλινγκανς, επισφαλείς εργαζόμενοι, φοιτητές, αναρχικοί, αντικαπιταλιστές μουσουλμάνοι κ.ά.] αναμετρήθηκαν με τα όριά τους, τροποποιήθηκαν, κλονίστηκαν και μετασχηματίστηκαν μέσα στον αναδυόμενο κοινό χώρο της κομμούνας. Η διαδικασία συγκρότησης της εξεγερμένης τάξης βασίστηκε στο πλήθος των αλληλέγγυων χειρονομιών, των συναισθηματικών, επικοινωνιακών και αισθητικών αλληλοεπιδράσεων, οι οποίες έσπασαν τις κατοπτρικές διπολικές αντιθέσεις κούρδος-τούρκος, εργάτης-άνεργος, άνδρας-γυναίκα, γκέι-στρέιτ, αλεβίτης-σουνίτης, μουσουλμάνος-άθεος, κεμαλιστές-ισλαμιστές, ειδικός στις συγκρούσεις-μη ειδικός, πολιτικοποιημένος-μη πολιτικοποιημένος κτλ. Κατ' αυτόν τον τρόπο, συγκροτήθηκαν ενδιάμεσες, υβριδικές, διαγώνιες διαδρομές χειραφέτησης και αναδύθηκαν πολλαπλότητες μη αναγώγιμες σε οντολογικές θεωρήσεις. Με δυο λόγια, ανοίχτηκαν νέες διαδικασίες υποκειμενοποίησης, μέσω των οποίων συγκροτήθηκε η εξεγερμένη τάξη.

42. Έγραφε η Φάμπρικα Υφανέτ, τότε, γι' αυτήν την εξέγερση: *Μα ποιοι τελικά είναι υπεύθυνοι για την εξέγερση; Είναι οι εξοργισμένοι μαθητές ή οι μετανάστες δεύτερης γενιάς; Το δυναμικό φοιτητικό κίνημα ή η γενιά των επτακοσίων ευρώ; Το λούμπεν προλεταριάτο ή ο αντιεξουσιαστικός χώρος; Σύντροφοι και εχθροί προσπαθούν εναγωνίως να ορίσουν το υποκείμενο της εξέγερσης, να βρουν τις αντικειμενικές συνθήκες που γέννησαν αυτό το ξέσπασμα, να δώσουν πρόσωπο στο ανώνυμο πλήθος που κατακλύζει τους δρόμους. Ματαιοπονείτε. Η απάντηση είναι απλή: την εξέγερση την κάνουν οι εξεγερμένοι. Και αυτή η διαπίστωση δεν είναι τερατώδης ταυτολογία, είναι ουσία. Οι διαδρομές που κατεβάζουν τον καθένα στο δρόμο είναι πολλές και δαιδαλώδεις, κάθε εξεγερμένος και μια αιτία. Τη στιγμή όμως που τα υποκείμενα συναντιούνται και πράττουν από κοινού, κάτι καινούργιο γεννιέται και αυτό το καινούργιο έχει όνομα. Λέγεται ιστορική πράξη, συλλογική δημιουργία, λέγεται έφοδος. Προσοχή: όλες οι αιτίες είναι πάντοτε παρούσες, μετουσιωμένες όμως πλέον σε μια πράξη αντίστασης. Φυσικά στην εξέγερση συμμετέχουν μαθητές, μετανάστες, φοιτητές, επισφαλείς εργαζόμενοι, πολιτικοποιημένα κομμάτια όπως και πολλοί άλλοι. Η ουσία όμως δε βρίσκεται στο τι είναι όλοι αυτοί, αλλά στο τι γίνονται. Μέσα από την απόφαση να βγουν στο δρόμο, μέσα από τη συνάντηση και την επικοινωνία, την αλληλεγγύη και τη συντροφικότητα, την οργή και την εναντίωση, οι διαδηλωτές γίνονται κύριοι των ζωών τους. Τα μπλοκαρισμένα κέντρα των πόλεων είναι το πεδίο όπου όλες αυτές οι διαφορετικές ταυτότητες συντήκονται, όπου όλοι οι διαχωρισμοί καταρρέουν. Έστω και σημειακά, έστω και για λίγο, έστω και για να ορθωθούν ξανά ανάμεσά μας σε λίγες μέρες. Δεν έχει τόση σημασία αν αυτοί που κλείνουν τους δρόμους, φωνάζουν συνθήματα, μοιράζουν προκηρύξεις, γράφουν στους τοίχους, πετούν πέτρες, καίνε τράπεζες, είναι φοιτητές ή άνεργοι. Τη μέγιστη σημασία έχει το ότι όλα αυτά τα κάνουν, και τα κάνουν μαζί, και αυτό είναι μια νίκη που καμία καταστολή και καμία επιστροφή στην ομαλότητα δεν μπορεί να μας στέρήσει. Γιατί τι σημαίνει «μαθητής», «ανασφάλιστος», «μετανάστης», «φοιτητής» στο καπιταλιστικό σύμπαν που καλούμε κόσμο; Δεν είναι απλά διαφορετικά ονόματα για την καταπίεση που όλοι βιώνουμε; Και τι άλλο σημαίνει «εξέγερση» παρά «παίρνουμε τις ζωές μας στα χέρια μας»; («Καλώς ήρθατε στην όαση του πραγματικού»,*

Σίγουρα θα υπάρξουν αυτοί που θα αντιτάξουν ότι τέτοιες στιγμές συνάντησης και υπέρβασης των ταυτοτήτων *προσπατούν* ένα παρελθόν αγώνα διαχωρισμένο. Εμείς, από την άλλη, με τους ντετερμινισμούς και τις (κάθε είδους) θεωρίες των σταδίων, δεν τα πηγαίναμε ποτέ καλά. Και επιλέγουμε να ποντάρουμε στο κοινό των υποθέσεων μας, ακόμα κι όταν ο διαχωρισμός δείχνει να έχει γίνει κυρίαρχο πολιτικό εργαλείο μέσα στις τάξεις των αγωνιζομένων. Γνωρίζοντας (κι έχοντας βιώσει από πρώτο χέρι...) τις αντιφάσεις και τα όρια των αγώνων που ξεσπάνε δίπλα μας ή των κινητοποιήσεων που εγκολπώνουν ευρύτερα κοινωνικά κομμάτια, θέλουμε να συνεχίσουμε να δοκιμάζουμε τις δυνατότητες αλληλοσχετίσης, ακόμα κι αν αυτές καταλήγουν «απλά» σε μία κριτική αντιπαράθεση.

Κουκουλοφόρος, 2008).

Αξίζει να σημειωθεί και μία άλλη, ενδιαφέρουσα θέση από εκείνη την εποχή περί της εισαγωγής των ταυτοτήτων ως εργαλείο διάσπασης των σχέσεων που δομούνται την ώρα του αγώνα: *Στη μάχη της προπαγάνδας, σε όλο το φάσμα της –από τους υπέρμαχους της καταστολής της εξέγερσης μέχρι όλους όσους ήθελαν μια νηφάλια χειραγώγηση– υπήρξε σύγκλιση ανεξαρτήτως ιδεολογικής βάσης. Βασική μεθοδολογία της θεαματικής διαδικασίας στο προκείμενο είναι η εισαγωγή διακριτών ταυτοτήτων ανάμεσα στους εξεγερμένους ώστε να προωθηθούν ως διαχωρισμοί που θα εξυπηρετούν την ηγεμονική μακιαβελική τακτική του «διαίρει και βασίλευε». [...]*

*Είναι γεγονός ότι πίσω από την αναμφισβήτητη θεαματική κυριαρχία της κοινωνικής επιθετικότητας, στη διάρκεια της δεκεμβριανής εξέγερσης ξεδιπλώθηκαν αρκετές απόπειρες ανοικοδόμησης κοινωνικών σχέσεων σε αντιθετική αξιακή βάση από αυτή του κυρίαρχου αστικού πολιτισμού. Πέρα από τις σχέσεις που δοκιμάστηκαν και δεν μπόρεσαν παρά να αναπαράγουν τα όριά τους, στήθηκαν και πολλές σχέσεις κυριολεκτικά στο δρόμο διαμορφώνοντας μια συλλογική υποδομή για σύμπραξη ισότιμη χωρίς αποκλεισμούς, χωρίς πρόκριση αυτόνοτων δεξιοτήτων, χωρίς τα συνήθη στεγανά. Άντρες και γυναίκες, «ντόπιοι» και «ξένοι», μαθητές και εργάτες, φοιτητές και άνεργοι, αναρχικοί και ανένταχτοι, «ξενέρωτοι» και «τοξικοί», «καθαροί» και «σεσημασμένοι»... (+τεχνία- «12.08: Η εξέγερση του Δεκέμβρη, το εμπόρευμα και το θέμα», 2009).*

iii). Το «όλο» και το «μερικό»<sup>43</sup>

Ισχυριστήκαμε ότι οι σαρωτικοί αγώνες των 60's-70's ξεπήδησαν σαν μία ανάγκη των αόρατων υποκειμένων να βγουν στην επιφάνεια του κοινωνικού ανταγωνισμού, να διεκδικήσουν χώρο και χρόνο, και να παλέψουν για την αναγνώρισή τους, αναλύοντας, παράλληλα, τον καπιταλισμό σαν ένα κοινωνικό σύστημα που δημιουργεί και συντηρεί πολλαπλές καταπιέσεις, σε αντίθεση με τον τρόπο που προσλαμβάνονταν μέχρι εκείνη τη στιγμή οι «ορθόδοξες» μαρξιστικές θεωρητικές παραδόσεις. Είναι αλήθεια ότι πριν τη συγκεκριμένη περίοδο αγώνων, αυτό που υπερίσχυε στις ριζοσπαστικές αναλύσεις ήταν η κεντρικότητα των οικονομικών/ταξικών αγώνων<sup>44</sup>. Είναι στις φεμινιστικές κριτικές που χρωστάμε, κατά κύριο λόγο, την ανάδειξη της μονομέρειας τέτοιων αντιλήψεων, αντιλήψεων που εξύψωναν στη θέση της «κεντρικής φιγούρας» της επανάστασης τον λευκό, χειρωνακτά εργάτη. Ήταν τέτοιες κριτικές που φανέρωσαν ότι η πραγματικότητα της καπιταλιστικής σχέσης είναι μία πολύ πιο πολύπλοκη διαδικασία, ότι η προλεταριακή υποκειμενικότητα διαμορφώνεται εξίσου από το φύλο, τη φυλή, την εθνική ταυτότητα και ότι η επικέντρωση μόνο στη διαδικασία παραγωγής αξίας αποκρύπτει ένα σημαντικό μέρος των δραστηριοτήτων του κεφαλαίου<sup>45</sup>. Παρ' όλα αυτά, η παραπάνω οπτική

43. Χρησιμοποιούμε την έννοια του «μερικού», μόνο και μόνο για να δείξουμε την ανεπάρκειά της. «Συγκεκριμένο» για τους προλετάριους δεν μπορεί να σημαίνει «μερικό», γιατί η εμπειρία τους (η καταπίεση, η εκμετάλλευση) είναι καθολική. Καμία συγκεκριμένη εμπειρία δεν μπορεί να ισχυριστεί ότι είναι ανεξάρτητη, μερική, αυτόνομη, προσωπική. Γιατί κάθε σχέση είναι και ταξική, κάθε συγκεκριμένο είναι και συνολικό. Συνεπώς, αυτό το «συγκεκριμένο» πρέπει να το αντιληφθούμε μέσω της διαλεκτικής του σχέσης με την ολότητα.

44. Λέγοντας αυτό, δεν εννοούμε ότι *εξέλειπαν παντελώς* οι διαφορετικές κριτικές προσεγγίσεις της καπιταλιστικής ολότητας από τα πρώτα επαναστατικά κινήματα –ούτε ότι αυτές πρωτοδιατυπώθηκαν στα 60's. Για μία ενδεικτική παρουσίαση επαναστατικών χειρωνακτών/αγώνων (με έντονο το αναρχικό και ελευθεριακό στίγμα) που έθεσαν το ζήτημα της κοινωνικής απελευθέρωσης συμπεριλαμβάνοντας το γυναικείο, οικολογικό, ομοφυλοφιλικό και χωροταξικό ζήτημα ήδη από τις αρχές του 20ου αιώνα, βλέπε «*Το αναρχικό πνεύμα και η άνδρική σκέψη*» (Μαύρο & Κόκκινο #01, 2017).

45. [...] η καπιταλιστική κοινωνική παραγωγή δεν είναι μόνο η παραγωγή αξίας αλλά και η (ανα)παραγωγή της ίδιας της καπιταλιστικής κοινωνικής σχέσης. Κατ' **αυτή** την έννοια, κάθε δραστηριότητα στον καπιταλισμό είναι παραγωγική καθώς συντηρεί και επεκτείνει το κεφάλαιο (ως σχέση) και άρα την εκμετάλλευση και την αλλοτρίωση του υποκειμένου

έγινε αντιληπτή από κάποιες τάσεις με έναν στρεβλό τρόπο: η αποκλειστική επικέντρωση της προσοχής στην πολλαπλότητα των μορφών εξουσίας κι εκμετάλλευσης, οδήγησε στην απουσία κριτικής προς την ίδια τη διαδικασία που συγκροτεί αυτές τις μορφές, δηλαδή πρότεινε μία ερμηνεία της πραγματικότητας ως μία κατακερματισμένη κατάσταση που απαρτίζεται από εμπειρίες και εντυπώσεις ασύνδετες μεταξύ τους. Έτσι, βλέπουμε τον σεξισμό ή τον ρατσισμό να βαφτίζονται ως «συστήματα» ή «θεσμοί» που υπήρχαν ανέκαθεν στην ιστορία της ανθρωπότητας, αντί να ερμηνεύονται ως συγκεκριμένες εκφράσεις της ανθρώπινης δραστηριότητας, των κοινωνικών σχέσεων, του τρόπου με τον οποίον συγκροτούμαστε κάθε φορά και που σαν τέτοιες αλλάζουν και μετασχηματίζονται<sup>46</sup>. Κατ' αυτόν τον τρόπο, προτείνεται μία αντίληψη που αφενός μιλά για την εξουσία και την εκμετάλλευση χωρίς να λαμβάνει υπόψη τις κοινωνικές αλλαγές που επιφέρει η ταξική πάλη, κι αφετέρου χωρίζει αυθαίρετα τον καπιταλισμό σε ειδικές σφαίρες, αποφεύγοντας να ορίσει αυτό το *συγκεκριμένο κοινωνικό πλαίσιο* στο οποίο «συναντώνται» (στην καλύτερη) ή «συνυπάρχουν» (στη χειρότερη) όλα αυτά τα «συστήματα» καταπιέσεων.

Μιλώντας, όμως, για διαφορετικές σφαίρες ή συστήματα εξουσίας, αναπόφευκτα αποδεχόμαστε και την κλειστότητά τους, τις παράλληλες διαδρομές, τη μη-συσχέτιση. Μιλάμε, τελικά, για μια κοινωνία που απαρτίζεται από αυτόνομους ανταγωνισμούς και καταπιέσεις, ένα τεράστιο πλήθος αντίρροπων και αντικρουόμενων δυνάμεων, καθεμιά σε μια διαφορετική σφαίρα αυτόνομης πάλης. Ακριβώς γι' αυτό θεωρούμε τόσο

που είναι υποχρεωμένο να την επιτελέσει. Από την άλλη πλευρά κάθε δραστηριότητα που το κεφάλαιο τείνει να υπάγει στην κυριαρχία του είναι πεδίο αγώνα για τους προλετάριους και τις προλετάρειες. Η διαλεκτική της πάλης λοιπόν σε όλες τις εκφάνσεις της ζωής είναι εκείνη που καθορίζει και το περιεχόμενο και την ποιότητα των κοινωνικών σχέσεων («*Σχετικά με την κοινωνική σχέση φύλο και τα όρια του φεμινισμού*», Blaumachen #01, 2006). Ο τονισμός είναι του πρωτοτύπου.

46. Πάνω σ' αυτό, μία σημαντική διευκρίνιση: όταν χρησιμοποιούμε τις έννοιες της ιστορίας και της μεταβολής της για να ερμηνεύσουμε τις κοινωνικές σχέσεις, δεν το κάνουμε έχοντας στο μυαλό μας μία θεωρία των «σταδίων». Αντιθέτως, προτιμάμε να συλλαμβάνουμε αυτές τις αλλαγές, τις αλληλουχίες και τις συγκρούσεις ως διαδικασίες. Θεωρούμε ότι μ' αυτόν τον τρόπο αποφεύγεται η αντιμετώπιση της ιστορίας ως μία στατική, γραμμική διαδικασία και προωθείται η προσέγγιση της ως μία ρευστή και διαλεκτική διαδικασία στην οποία οι κοινωνικές σχέσεις βρίσκονται σε κίνηση και γίνονται κατανοητές ιστορικά.

σημαντικό να αναδεικνύεται κάθε φορά η *συγκροτητική φύση* των σχέσεων εξουσίας κι εκμετάλλευσης. Αντί να θεωρούμε τις καταπιέσεις δι-στορικά συστήματα και έννοιες, πιστεύουμε ότι αυτές καθιστούνται ιστορικά ειδικές σε μία ολότητα, και αυτήν την ολότητα έχουμε επιλέξει να την ονομάσουμε *καπιταλισμό* -έχοντας πάντα στο νου μας ότι αυτός δεν ανάγεται αποκλειστικά σε οικονομικές σχέσεις, αλλά αποτελεί ένα σύνολο κοινωνικών σχέσεων, μορφών και θεσμών. Κι όταν λέμε, για παράδειγμα, ότι η σχέση φύλο αποτελεί μέρος της σχέσης κεφάλαιο, δεν εννοούμε ότι αυτή η σχέση υπολείπεται σημαντικότητας ή ασχολίας από μεριάς μας, αλλά ότι διαμορφώνεται ιστορικά από αυτήν και ότι η προκαπιταλιστική μορφή της επηρέασε εξίσου την ιστορική εξέλιξη της κεφαλαιακής σχέσης, παίζοντας σημαντικό ρόλο στη διαμόρφωση της σύγχρονης μορφής της.

Ο προβληματισμός μας, τώρα, σχετικά με τις πολιτικές θεωρίες που προ-σπαθούν να συγκεκριμενοποιήσουν την κριτική τους σε μία έκφραση του κεφαλαίου, είναι κατά πόσον αυτές θα μπορέσουν όντως να εμπλουτί-σουν την ανταγωνιστική σκέψη, ωθώντας στην ανακάλυψη νέων πεδίων κριτικής και σύγκρουσης, χωρίς παράλληλα να μετατοπίζουν την κριτική από την ουσία της καπιταλιστικής σχέσης σε μια αποκύρση συγκεκρι-μένων, ακραίων μορφών της. Κατά πόσο, δηλαδή, αυτό το βάθεμα της κριτικής σε συγκεκριμένες όψεις και εκφάνσεις του σύμπαντος της εκμε-τάλλευσης, μπορεί να γίνει χωρίς να αφήνει την ολότητα των καπιταλιστι-κών σχέσεων στο απυρόβλητο<sup>47</sup>. Κι αν η «ολότητα» για κάποιους παρα-

47. Τα αγωνιζόμενα υποκείμενα μέσα στην ιστορική τους κίνηση, άνοιξαν νέα πεδία σύ-γκρουσης με την εξουσία, αναγνώρισαν εξουσιαστικές σχέσεις εκεί που μέχρι τότε αυτές περνούσαν απαρατήρητες, εναντιώθηκαν τόσο στο κεφάλαιο όσο και στο σεξισμό, το ρα-τσισμό, τη θρησκεία, την εργαλειοποίηση της σκέψης, της επιστήμης και του λόγου, την κυριαρχία πάνω στη φύση. Φυσικά όλες αυτές οι μορφές καταπίεσης δεν υπάρχουν ως καθαρές ουσίες αλλά συμπλέκονται, διαλύονται η μια μέσα στην άλλη, συντήκονται για να σχηματίσουν την ολότητα των εξουσιαστικών σχέσεων. Δεν παύουν όμως να διατηρούν καθεμία από αυτές την ιδιαιτερότητα και αυτονομία της, τη δική της αιματηρή ιστορία αδικίας, και δε σταματούν να αξιώνουν από εμάς τη ρητή μας εναντίωση σε κάθε μία ξε-χωριστά. Οφείλουμε να αναγνωρίσουμε κάθε εξουσιαστική σχέση ως τέτοια, χωρίς να την ανάγουμε αναγκαστικά σε κάτι άλλο, για να μπορέσουμε να την αποδομήσουμε και να την αμφισβητήσουμε τόσο θεωρητικά όσο και έμπρακτα. Δεν πρέπει όμως να ξεχνάμε ότι στό-χευσή μας είναι η ανατροπή της ολότητας του εξουσιαστικού κόσμου και όχι μόνο η κριτική σε ένα από τα πολλά του πρόσωπα. Η κοινωνική απελευθέρωση ή θα είναι συνολική ή δε

πέμπει σε απόμακρες, φανταστικές, ή ακόμα και δυσβάσταχτες «μεγάλες αφηγήσεις», οφείλουμε να υπενθυμίσουμε ότι αυτή δε βρίσκεται κάπου «πάνω» ή «έξω» από τη μερικότητα μας. Αντίθετα, η προσφορότερη οδός προς αυτήν βρίσκεται ακριβώς εντός και *διαμέσου* των επιμέρους κομματιών ενός κατακερματισμένου κόσμου· το ενιαίο στην αλληλουχία των θραυσμάτων.

Με λίγα λόγια, υποστηρίζουμε ότι το έμφυλο ή φυλετικό ζήτημα είναι κάτι που δεν μπορεί να επιλυθεί στα πλαίσια της ζωής υπό το κεφάλαιο, ή ανεξάρτητα από το κεφάλαιο. Ως εκ τούτου, το ερώτημα για το εάν στις αναλύσεις μας και στην πρακτική μας πρέπει να προηγείται η τάξη έναντι της φυλής, του φύλου, της σεξουαλικότητας ή οποιουδήποτε άλ-λου πεδίου του κοινωνικού ανταγωνισμού, είναι κενό περιεχομένου εάν στόχος μας είναι η κατάργηση του καπιταλισμού. Αν η ανάδειξη αυτών των χαρακτηριστικών απουσιάζει, ο αντικαπιταλιστικός αγώνας θα είναι ατελής. Αν αυτοί οι αγώνες, με τη σειρά τους, δεν καταφέρουν να φα-νερώσουν τα κοινά τους σημεία, τότε δεν μπορούμε να μιλάμε για αντι-καπιταλιστικούς αγώνες. Ή όπως είχαν αναφέρει και παλιότερα κάποιες συντρόφισσες:

*Η σύγκλιση των αγώνων παραμένει για μας το ζητούμενο. Δεν αρκεί απλώς το ίδιο άτομο να συμμετέχει σε διάφορους αγώ-νες, ούτε μόνο η παρατακτική άθροιση των αγώνων αυτών στο κοινωνικό πεδίο. Η σημασία έγκειται στο κατά πόσο οι φεμινι-στικοί αγώνες μπορούν να είναι ταυτόχρονα αντικαπιταλιστικοί αγώνες, οι αγώνες στους χώρους εργασίας να είναι ταυτόχρονα αγώνες στο πεδίο του φύλου<sup>48</sup>.*

*iv). Επαναστατικά υποκείμενα... νυν και αεί*

Η ανάδειξη των νέων υποκειμενικοτήτων στα 60's-70's «διαβάστηκε» (και ακόμα διαβάζεται) από τα κινήματα με δύο διαφορετικούς τρόπους.

θα είναι τίποτα (Ομάδα Ενάντια στον Εθνικισμό-Κατάληψη Φάμηρικα Υφανέτ «*Ένας είναι ο εχθρός...*»: έθνος, αντιμπεριαλισμός και ανταγωνιστικό κίνημα», 2007).

48. Απόσπασμα από συνέντευξη που έδωσε το Μωβ Καφενείο στο γαλλικό περιοδικό Z το 2013.

Ο ένας τρόπος βιάστηκε να τοποθετήσει στο άδειο βήθρο του λευκού, αρρενωπού εργάτη, ένα καινούριο επαναστατικό υποκείμενο<sup>49</sup>. Ο δεύτερος τρόπος, ορθά ανέγνωσε ότι αν είχαν κάποια χρησιμότητα αυτά τα κινήματα, αυτή εδραζόταν στο γεγονός ότι απέδειξαν ότι κανένα κομμάτι της τάξης δεν μπορεί να εμφανίζει τον εαυτό του ως **το** επαναστατικό υποκείμενο, καμία δεν μπορεί να ισχυριστεί ότι η απελευθέρωσή της προηγείται της απελευθέρωσης κάποιων άλλων. Αξίζει να σταθούμε λίγο παραπάνω σ' αυτό το ζήτημα, αν μη τι άλλο γιατί τέτοιου είδους μύθοι φαίνεται να διατηρούν ακόμα ακέραια την αίγλη τους, μάλιστα ανάμεσα σε πολιτικούς χώρους που (με την πρώτη ματιά) δε φαίνεται να μοιράζονται κανένα άλλο κοινό.

Εάν θέλουμε να βρούμε τις απαρχές των θεωριών περί ενός «κεντρικού επαναστατικού υποκειμένου», θα πρέπει να τις αναζητήσουμε στην ταυτότητα του *εργοστασιακού εργάτη*, όπως αυτή παρουσιάστηκε και εξιδανικεύτηκε από το σύνολο των εργατικών ενώσεων και των αριστερών πολιτικών κομμάτων (ή των αναρχοσυνδικαλιστικών ενώσεων) στα τέλη του 19<sup>ου</sup> και τις αρχές του 20<sup>ου</sup> αιώνα. Μιλάμε για εκείνες τις προσεγγίσεις στην επαναστατική θεωρία που εξύμνησαν την εργατική τάξη, αποδίδοντάς της τον αποφασιστικότερο (αν όχι αποκλειστικό) ρόλο στον επαναστατικό μετασχηματισμό λόγω της ιδιαίτερης θέσης της στην παραγωγική διαδικασία. Έτσι, η εργατική τάξη προσλαμβάνεται ως ο μοναδικός «φορέας» της επαναστατικής αλλαγής, ενώ ιδιαίτερα οι εργασιακές συνθήκες του βιομηχανικού προλεταριάτου είναι αυτές που θα ερμηνευθούν ως οι καταλληλότερες για την «εκπαίδευσή» του στις κομματικές συνθήκες. Πιο συγκεκριμένα, η πειθαρχία του εργοστασιακού περιβάλλοντος θα χρησιμοποιηθεί για την τόνωση και της κομματικής πειθαρχίας, ο σεβασμός της βιομηχανικής ιεραρχίας θα δώσει τη θέση του σ' αυτόν της κομματικής ιεραρχίας κ.ο.κ. Με λίγα λόγια, η πειθαρχηση, η ένωση και η οργάνωση που γεννιούνται μέσω του εργοστασιακού συστήματος και της βιομηχανικής ρουτίνας, είναι εκείνα τα συστατικά που (υποτίθεται ότι) θα βοηθήσουν το προλεταριάτο να αποκτήσει και την επαναστατική

49. Απαλλαγή από την ανδροκεντρική παγίδα, φεμινιστική αντίληψη της πολιτικής θα σημαίνει να γίνουν οι γυναίκες το επίκεντρο της πάλης για έναν καινούριο κόσμο, να γίνουν οι γυναίκες το υποκείμενο της πολιτικής, η κινητήρια δύναμη της κοινωνικής αλλαγής («Ποια πολιτική για το φεμινισμό;», Δίψη #03, 1988).

του δύναμη. Πέρα από το γεγονός ότι η παραπάνω προσέγγιση ενέτεινε ακόμα παραπάνω τους έμφυλους διαχωρισμούς μέσα στο εργατικό κίνημα<sup>50</sup>, συνετέλεσε σε κάτι ακόμα: στην προώθηση, την *επιβεβαίωση* της εργατικής ταυτότητας, αντί της καταστροφής της<sup>51</sup>.

50. Περνώντας από το 19ο στον 20ο αιώνα, η λαϊκή εικόνα του επαναστατικού υποκειμένου τονίζει τον αρσενικό χαρακτήρα του. Η Ελευθερία που οδηγεί το λαό, του Ντελακρουά, δίνει τη θέση της στους γεροδεμένους προλετάρσιους της μπολσεβίκικης αισθητικής. Το εξώφυλλο του περιοδικού της Κομιντέρν, που εκδίδεται σε διάφορες γλώσσες μετά το 1920, δείχνει έναν μυώδη σιδηρουργό, με γυμνά τα χέρια και τον κορμό, έτοιμο να σπάσει με ένα γιγαντιαίο σφυρί τις αλυσίδες της καπιταλιστικής καταπίεσης που κρατάνε δέσμιο τον πλανήτη. Η επανάσταση, όπως και ο πόλεμος, επιβάλλουν έναν διαχωρισμό των φύλων. «Το μαχητικό, ακόμα και παραστρατιωτικό, πνεύμα ορισμένων κομμουνιστικών κομμάτων, ιδιαίτερα του γερμανικού κομμουνιστικού κόμματος –γράφει η Μπριγκίτε Στούντερ-, ενθαρρύνει μια αρρενωποίηση των μορφών επίδειξης και τυποποίησης της μπολσεβίκικης ταυτότητας». Αδύναμες και καταπιεσμένες, οι γυναίκες δέχονται βοήθεια από τη σωτήρια επέμβαση του επαναστατικού κινήματος, όμως πολύ σπάνια εμφανίζονται ως ιστορικά υποκείμενα. Πολύ απομακρυσμένη από το ανδρόγυνο μοντέλο που εκθειάζει ο «αστικός» φεμινισμός, η κομμουνιστική αναπαράσταση του γυναικείου σώματος καταλήγει να αναπαράγει το στερεότυπο της γυναίκας-μητέρας, περιορισμένης στο σπίτι, παρόλο που το αναδιαιτώνει σε αυστηρά προλεταριακό πλαίσιο. [...] Δίπλα στις αστές γυναίκες, κομψές αλλά ελαφρόμυαλές και διεφθαρμένες, που παρουσιάζονται σαν ένα είδος αρνητικού αρχετύπου, εμφανίζονται προλετάρσιες, διαπλασμένες με υγιείς και εποικοδομητικές αξίες, που υποστηρίζουν την απεργία των συζύγων τους, η οποία διεξάγεται νικηφόρα με το παρακάτω σύνθημα: «Τα γρανάζια δε γυρνούν, αν δεν τα προστάξει το σιβαρό σου χέρι». Μια σοβιετική αφίσα του 1920 συνοψίζει έξοχα την «έμφυλη» αντίληψη της ιστορίας που κυριαρχεί στην κομμουνιστική κουλτούρα. Στο φόντο διακρίνονται εργοστάσια και εργοτάξια. Στο προσκήνιο δεσπόζει για μια ακόμη φορά η εικόνα ενός μυώδους σιδηρουργού που χτυπάει με δύναμη το αμόνι. Δίπλα του βρίσκεται μια γυναίκα που, με μια μεγάλη λαβίδα, κρατάει το πυρακτωμένο μέταλλο που σφυρηλατεί ο άντρας. Η αλληγορία είναι σαφής: Αν ο σοσιαλισμός είναι ο σκοπός της ιστορίας, ένας άντρας προλετάρσιος είναι εκείνος που έχει το καθήκον να τον οικοδομήσει· η γυναίκα είναι απλώς η βοηθός του, περιορισμένη σε υπηρετικό ρόλο (Enzo Traverso «Δια πυρός και σιδήρου: Περί του ευρωπαϊκού εμφυλίου πολέμου 1914-1945», Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, 2013).

51. Ο εργάτης γίνεται **επαναστάτης** όχι όταν γίνεται περισσότερο εργάτης, αλλά όταν καταστρέφει την «εργατοσύνη» του. Και σ' αυτό δεν είναι μόνος του· το ίδιο ισχύει για το γεωργό, το φοιτητή, τον υπάλληλο, το στρατιώτη, το γραφειοκράτη, τον επαγγελματία –και το Μαρξιστή. Ο εργάτης δεν είναι λιγότερο «αστός» απ' το γεωργό, το φοιτητή, τον υπάλληλο, το στρατιώτη, το γραφειοκράτη, τον επαγγελματία –και το Μαρξιστή. Η «εργατοσύνη» του είναι η **απρώστεια** απ' την οποία υποφέρει, η κοινωνική επιδημία μικρυσμένη σε ατομικές διαστάσεις. Ο Λένιν το αντιλήφτηκε αυτό στο **Τι να κάνουμε**, αλλά πέρασε λαθραία την παλιά ιεραρχία κάτω από μια κόκκινη σημαία και λίγη επαναστατική πολυλογία. Ο εργάτης αρχίζει να γίνεται επαναστάτης όταν καταστρέφει την «εργατοσύνη» του, όταν φτάσει στο σημείο ν' απεχθάνεται την ταξική του θέση τώρα αμέσως, όταν αρχίζει να πετάει εκείνα ακριβώς τα χαρακτηριστικά για τα οποία οι Μαρξιστές τον εξυμνούν περισσότερο –την ηθική της δουλειάς, τη δομή του χαρακτήρα του η οποία προέρχεται



Αν θέλουμε, βέβαια, να βρούμε εκείνη την ιστορική περίοδο της οποίας οι πρωταγωνιστές (με μία εμμονή θα έλεγε κανείς) συνεχώς βρίσκονταν στην αναζήτηση του «πρωτοπόρου υποκειμένου», θα πρέπει να μεταφερθούμε στην ιταλική αυτονομία της δεκαετίας του '70. Ενώ, λοιπόν, το τεταμένο, εξεγερτικό κλίμα του φθινοπώρου του '69 «επιβεβαίωσε», κατά κάποιον τρόπο, τις πρώτες αναλύσεις των εργατιστών που είχαν θέσει στο επίκεντρο της θεωρητικής ενασχόλησής τους τον «εργάτη-μά-

---

από τη βιομηχανική πειθαρχία, το σεβασμό για την ιεραρχία, την υπακοή σ' αρχηγούς, τον καταναλωτισμό, τα στοιχεία πουριτανισμού. Μ' αυτήν την έννοια ο εργάτης γίνεται επαναστάτης στο βαθμό που αρνείται την ταξική του θέση και πετυχαίνει μian αταξική συνείδηση. Εκφυλίζεται –κι εκφυλίζεται υπέροχα. Αυτό που αρνείται είναι ακριβώς εκείνες οι **ταξικές** δεσμεύσεις που τον δένουν **σ' όλα** τα συστήματα κυριαρχίας (Μάρραϊν Μπούκτσιν «Άκου μαρξιστή», Ελεύθερος Τύπος, 2016). Οι τονισμοί είναι του πρωτοτύπου.

Κι από μία διαφορετική σκοπιά:

Αν κάποιος ταυτίζει το προλεταριάτο με τους εργοστασιακούς εργάτες (ή ακόμα χειρότερα, με τους χειρώνακτες) ή με τους φτωχούς, τότε αδυνατεί να κατανοήσει αυτό που είναι ανατρεπτικό στην προλεταριακή συνθήκη. Το προλεταριάτο είναι η άρνηση αυτής της κοινωνίας. Δεν είναι το σύνολο των φτωχών, αλλά των απελπισμένων, αυτών που δεν έχουν αποθέματα [...], αυτών που δεν έχουν να χάσουν παρά μόνο τις αλυσίδες τους· αυτών που δεν είναι τίποτα, δεν έχουν τίποτα και που δεν μπορούν να απελευθερώσουν τους εαυτούς τους παρά μόνο καταστρέφοντας ολόκληρο το κοινωνικό καθεστώς. Το προλεταριάτο είναι η διάλυση της υπάρχουσας κοινωνίας, επειδή αυτή η κοινωνία του στερεί σχεδόν όλες τις θετικές πλευρές του. Έτσι το προλεταριάτο είναι επίσης **η ίδια του** η καταστροφή. Όλες οι θεωρίες (αστικές, φασιστικές, σταλινικές, αριστερές ή «αριστεριστικές») οι οποίες με οποιοδήποτε τρόπο μυθοποιούν και εξυμνούν το προλεταριάτο όπως είναι και διεκδικούν για αυτό το θετικό ρόλο της υπεράσπισης αξιών και της αναδημιουργίας της κοινωνίας, είναι αντεπαναστατικές. Η λατρεία του προλεταριάτου έχει γίνει ένα από τα πιο αποτελεσματικά και επικίνδυνα όπλα του κεφαλαίου. Οι περισσότεροι προλετάριοι είναι χαμηλόμισθοι και πολλοί εργάζονται στην παραγωγή· παρόλα αυτά το ότι είναι προλετάριοι δεν προκύπτει από το ότι είναι χαμηλόμισθοι παραγωγοί αλλά από το ότι είναι «αποκομμένοι», αλλοτριωμένοι, χωρίς κανένα έλεγχο είτε πάνω στη ζωή τους είτε πάνω στο νόημα αυτού που αναγκάζονται να κάνουν για να κερδίσουν το ψωμί τους.

[...] Το προλεταριάτο δεν είναι η εργατική τάξη. Είναι **η τάξη της κριτικής της εργασίας**. Είναι η πανταχού παρούσα καταστροφή του παλιού κόσμου, αλλά μόνο **δυννητικά**. Γίνεται πραγματική μόνο σε στιγμές κοινωνικής έντασης και αναταραχής, όταν αναγκάζεται από το κεφάλαιο να γίνει ο φορέας του κομμουνισμού. Γίνεται η ανατροπή της κατεστημένης κοινωνίας μόνο όταν ενοποιείται, συγκροτείται ως τάξη και αυτοοργανώνεται, όχι για να γίνει η ίδια κυρίαρχη τάξη, όπως έκανε η αστική τάξη στην εποχή της, αλλά για να καταστρέψει την κοινωνία των τάξεων (Ζιλ Ντωβέ «Εκλειψη και επανεμφάνιση του κομμουνιστικού κινήματος», Κόκκινο Νήμα, 2002). Οι τονισμοί είναι του πρωτοτύπου.

ζα»<sup>52</sup>, οι μετασχηματισμοί που ακολούθησαν λόγω της αναδιάρθρωσης του κεφαλαίου και της «μεταφοράς» του έξω από τα τείχη του εργοστασίου (στο κοινωνικό αρχιπέλαγος), έκανε κάποιους από αυτούς να στρέψουν την προσοχή τους σε νέα υποκείμενα, θεωρώντας τα παλιότερα ενσωματωμένα, πτημένα. Μιλάμε, φυσικά, για τον «κοινωνικό εργάτη», το υποκείμενο που πρωταγωνίστηκε στους αγώνες του '77 που ξέσπασαν στο πεδίο της αναπαραγωγής (στέγαση, μεταφορές, εκπαίδευση κλπ.). Με τα χρόνια, όταν κι αυτός ο «κύκλος αγώνα» θα κλείσει με τους πρωταγωνιστές του να βρίσκονται στις φυλακές ή το περιθώριο, ο θρόνος της πρωτοπορίας θα διεκδικηθεί από νέες φιγούρες, νέες εννοιολογικές κατηγορίες, τύπου «πλήθος», γνωσιακό προλεταριάτο κλπ.<sup>53</sup>

Την ίδια περίοδο, σε όσες δυτικές μητροπόλεις είχαν ξεσπάσει φοιτητικοί, φυλετικοί, και γενικότερα κοινωνικοί, αγώνες, ένα άλλο επαναστατικό υποκείμενο απολάμβανε τη (σχεδόν ολοκληρωτική και στα όρια της μίμησης) συμπάρσταση των φυσικών πρωταγωνιστών των παραπάνω αγώνων: αυτό του μαχητή των εθνικοαπελευθερωτικών και αντιποικιακών κινήσεων στον «τρίτο κόσμο». Τη στιγμή που η «εργατική τάξη» έπαυε να θεωρείται επαναστατικός παράγοντας από τα παραπάνω κινήματα (λόγω της ολοένα μεγαλύτερης ενσωμάτωσής της στην καπιταλιστική κοινωνία) και οι ελπίδες που είχαν εναποθέσει πάνω της οι ιδεολόγοι έφθιναν ή εκμηδενίζονταν, ένα μέρος του κινήματος επέλεξε,

---

52. Με τον όρο «εργάτη-μάζα» οι Ιταλοί εργατιστές εννοούσαν τον ανειδίκευτο εργάτη της αλυσίδας παραγωγής που είχε αντικαταστήσει τον ειδικευμένο εργάτη-μάστορα των αρχών του 20ου αιώνα.

53. Η (αναγκαστικά περιληπτική) περιδιολόγηση στη σχέση των Ιταλών αυτόνομων με το «επαναστατικό υποκείμενο» θα ήταν ελλιπής εάν δεν αναφέραμε ότι η προαναφερόμενη τάση του να «εγκαταλείπεται» το προηγούμενο επαναστατικό υποκείμενο όταν εμφανιζόταν ένα καινούριο, δεν ήταν κάτι που χαρακτήριζε το σύνολο της αυτονομίας, αλλά συγκεκριμένες τάσεις της (όχι τυχαία, αυτές που ήταν πιο στενά συνδεδεμένες με τον λενινισμό). Επίσης δεν μπορεί να παραβλεφθεί το γεγονός ότι η αναζήτηση αυτής της μίας, μοναδικής, κεντρικής φιγούρας στην ταξική πάλη (που η προβληματικότητά της έγκειται στο ότι συχνά αγνοούσε άλλα κομμάτια της τάξης και τους αγώνες τους), πήγαζε από μία προσπάθεια να ξαναθεθεί στο επίκεντρο του επαναστατικού λόγου το *υποκείμενο* και η *δράση* του, σε αντιδιαστολή με όσους έβλεπαν μόνο τους «αντικειμενικούς όρους» της κίνησης του κεφαλαίου. Για μία συνοπτική παρουσίαση των πεπραγμένων της ιταλικής αυτονομίας, ο αναγνώστης μπορεί να ανατρέξει στην μπροσούρα «Φαντάσου ένα κίνημα» που κυκλοφόρησε η Ομάδα Βιβλιοθήκης της Φάμπρικα Υφανέτ το 2015.

όχι να χαρτογραφήσει εκ νέου τις καπιταλιστικές προσαγές και τις δικές του απαντήσεις (βάζοντας σε δοκιμασία τις ιδεολογίες του), αλλά απλά να μετατοπίσει τις ελπίδες του αλλού: από τη «μπτρόπολη» μεταφερόμαστε, λοιπόν, στην «περιφέρεια», αφού οι εκμεταλλεζόμενοι της «μπτρόπολης» παύουν, πλέον, να αποτελούν επαναστατικό δυναμικό, εφόσον ένα κοινωνικό σύστημα που αναπτύσσεται και προοδεύει, αμβλύνει και τις αντιφάσεις του. Από εκείνο το σημείο κι έπειτα, όποιος ενδιαφερόταν να δράσει ανατρεπτικά στον «πρώτο κόσμο», αναγκαστικά κατέληγε είτε να καταγγέλει τους «βολεμένους πρωτοκοσμικούς» για την απάθεια ή και τη συμμετοχή τους στην καταλήστευση των χωρών του τρίτου κόσμου, είτε να προσφέρει την αμέριστη συμπαράστασή του σε κάθε κίνημα που προέρχεται από τον «τρίτο κόσμο», ακόμα κι αν αυτό είχε να κάνει περισσότερο με την εθνική ανεξαρτησία και την καπιταλιστική ανάπτυξη, παρά με την κοινωνική απελευθέρωση<sup>54</sup>. Σε κάθε περίπτωση, αυτό που αναδεικνυόταν ήταν η κριτική στις «υπερβολικές» και «βάρβαρες» μορφές του καπιταλισμού –όχι στον καπιταλισμό τον ίδιο<sup>55</sup>. Μία τέτοια αντίληψη, φυ-

54. Στον Τρίτο Κόσμο δεν έχει ξεσπάσει μια «σοσιαλιστική επανάσταση». Πρέπει κανείς ν' αγνοεί εντελώς το Μαρξισμό –την κύρια ιδεολογία αυτών που φετιχοποιούν τον Τρίτο Κόσμο– ώστε να παραγνωρίσει την **αληθινή** φύση του αγώνα στην Ασία, Αφρική και Λατινική Αμερική. Αυτές οι περιοχές θέτουν σαν στόχους τους ακόμη πράγματα που ο καπιταλισμός πέτυχε για τις Η.Π.Α. και την Ευρώπη περισσότερο από έναν αιώνα πριν –εθνική ενοποίηση, εθνική ανεξαρτησία και βιομηχανική ανάπτυξη. Ο Τρίτος Κόσμος θέτει αυτούς τους στόχους σε μια εποχή που ο κρατικός καπιταλισμός επικρατεί εντελώς στις Η.Π.Α. και στην Ευρώπη, με αποτέλεσμα οι κοινωνικές του δυνάμεις να έχουν έναν εξαιρετικά κρατικιστικό χαρακτήρα. Ο «σοσιαλισμός» και οι προηγμένες μορφές κρατικού καπιταλισμού δεν είναι εύκολο να διαχωριστούν, ιδιαίτερα όταν η αντίληψη που έχει κανείς για το «σοσιαλισμό» είναι εξαιρετικά σχηματική. Ντύστε την ιεραρχία με μια κόκκινη σημαία, κρύψτε το πιο χοντροκομμένο σύστημα πρωταρχικής συσσώρευσης κι αναγκαστικής κολεκτιβοποίησης με ρητορείες σχετικά με τα συμφέροντα του «λαού» ή του «Προλεταριάτου», συγκαλύψτε την ιεραρχία, τον ελιτισμό κι ένα αστυνομικό κράτος με τεράστια πορτρέτα των Μαρξ, Εγκελς και Λένιν, τυπώστε «Κόκκινα Βιβλιάρια» που προσκαλούν την πιο εξουσιαστική κολακεία και κηρύττουν τις πιο κενές κοινοτοπίες στο όνομα της «διαλεκτικής» και του «σοσιαλισμού» –κι ο πιο αφελής φιλελεύθερος που είναι απογοητευμένος απ' την ιδεολογία του, μα που ακόμη δεν έχει καθόλου συνειδητοποιήσει την αστική πλύση εγκεφάλου που έχει υποστεί στην πατριαρχική οικογένεια και στο εξουσιαστικό σχολείο, μπορεί να γίνει ξαφνικά ένας φλεγόμενος «επαναστάτης» σοσιαλιστής (Μάρραϊν Μπούκτσιν «Άκου μαρξιστή», Ελεύθερος Τύπος, 2016). Οι τονισμοί είναι του πρωτοτύπου.

55. Γνωρίζουμε ότι η συσσώρευση του κεφαλαίου δεν έχει να κάνει με τη ληλασία του «τρίτου κόσμου», αλλά με τη συνδυασμένη εκμετάλλευση ειδικευμένης και ανειδίκευτης, χειρωνακτικής και διανοητικής εργασίας, είτε αυτή συντελείται στον «πρώτο», είτε στον

σικά, όχι μόνο συσκοτίζε τις ίδιες σχέσεις κυριαρχίας και εκμετάλλευσης που υπήρχαν και στον «πρώτο κόσμο», αλλά έτεινε να αγνοεί και τους υπαρκτούς, πραγματικούς αγώνες που συνέβαιναν στις μητροπόλεις του καπιταλισμού<sup>56</sup>.

«τρίτο» κόσμο (Ομάδα Εναντία στον Εθνικισμό-Κατάληψη Φάμπρικα Υφανέτ «Ένας είναι ο εχθρός...»: έθνος, αντιιμπεριαλισμός και ανταγωνιστικό κίνημα», 2007).

56. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελούν οι Weathermen (Weather Underground Organization: ομάδα που ιδρύθηκε το 1969 στις Η.Π.Α., κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του '70 ανέλαβε την ευθύνη για διάφορες βομβιστικές ενέργειες και τελικά διαλύθηκε το 1977): *Ενώ όλοι οι αντιιμπεριαλιστές στις ΗΠΑ αναγνώριζαν τον καθοδηγητικό ρόλο των αγώνων στο εξωτερικό στην πάλη για μια παγκόσμια σοσιαλιστική επανάσταση, οι Weathermen ισχυρίζονταν τώρα ότι μόνο αυτοί οι αγώνες στον «τρίτο κόσμο» θα πραγματοποιούσαν την επανάσταση. Όπως εξήγησε αργότερα ο Σαμίρ Αμίν, οι υπέρμαχοι αυτού του ακατέργαστου Τριτοκοσμισμού «αρπάζονταν από κυριολεκτικές εκφράσεις, όπως 'ο Ανατολικός άνεμος θα κυριαρχήσει πάνω στον Δυτικό', ή 'τα κέντρα της καταίγδας', για να απεικονίσουν την αδυνατότητα της πάλης για τον σοσιαλισμό στη Δύση, μάλλον, παρά για να συλλάβουν το γεγονός ότι η αναγκαία πάλη για τον σοσιαλισμό στη Δύση περνά επίσης μέσω του αντιιμπεριαλιστικού αγώνα στις ίδιες τις Δυτικές κοινωνίες". Παρά τις προθέσεις τους να επικεντρώσουν στους αγώνες των άλλων, αυτός ο τρόπος σκέψης οδήγησε τους Weathermen να δημιουργήσουν περισσότερα εμπόδια στην ενότητα.*

Οι Weathermen, όμως, δεν ήταν μόνοι. Στην πραγματικότητα, αντιπροσώπευαν έναν ευρύτερο μετασχηματισμό στις δεκαετίες του 1960 και 1970: **συγκεκριμένες τάσεις, εντός αυτών των χειραφετητικών κινήματων, άρχισαν να παράγουν ένα καινούριο σύνολο ορίων στην ενότητα.**

Ένα από τα πιο ανησυχητικά αυτά όρια ήταν η **ενοχή**. Ανακαλύπτοντας ξαφνικά το μεγάλο βάθος της καταπίεσης των άλλων, καθώς και τα ιστορικά όρια του σοσιαλισμού στους αγώνες για το ξεπέρασμα τέτοιων μορφών καταπίεσης, μερικοί ριζοσπάστες, ιδιαίτερα όπως οι Weathermen, υπέκυψαν σε μια πολιτική **της ενοχής**. Αισθανόμενοι προσωπικά υπεύθυνοι για τον ρατσισμό στην πατρίδα τους ή για τη μαζική δολοφονία Βιετναμέζων από την κυβέρνηση των ΗΠΑ στο εξωτερικό, ανήγαγαν, ουσιαστικά, τον ακτιβισμό σε αυτομαστίγωση, την πολιτική στον ηθικισμό. Κατά ειρωνικό τρόπο, αν και η πρόθεσή τους ήταν να τραβήξουν την προσοχή σε περιθωριοποιημένους αγώνες, όταν οι λευκοί ακτιβιστές έφεραν στο προσκήνιο τις πράξεις εξιλέωσής τους, επικέντρωσαν την ιστορία στους ίδιους.

Ο καταναγκασμός που συνόδευε την αποκήρυξη άλλων λευκών, επειδή απέτυχαν να αναγνωρίσουν την συνενοχή τους στον ρατσισμό ή τον ιμπεριαλισμό, απλά επιβάρυνε αυτή την τάση. Την ίδια στιγμή που αστυνόμευαν άλλους λευκούς, οι ριζοσπάστες αυτοί έτειναν να ρομαντικοποιούν τους μαύρους μαχητές και τους μαχητές από τον Τρίτο Κόσμο, αποθεώνοντας τους αγώνες τους. Πεισιμύητοι ότι οι επαναστάσεις στο εξωτερικό δεν θα μπορούσαν να κάνουν λάθος, οι αντιιμπεριαλιστές εξιδανίκευαν αυτά τα κινήματα, καταστέλλοντας την συντροφική κριτική για κάποια από τα προφανή όριά τους (Salar Mohandesli «Κρίση ταυτότητας»). Το κείμενο έχει μεταφράσει η συλλογικότητα In Medias Res.

Η παραπάνω ενδεικτική αναδρομή στο παρελθόν της έννοιας του «επαναστατικού υποκειμένου», δε γίνεται για κάποιον άλλο λόγο, αλλά για να μπορέσουμε να προσεγγίσουμε μία αρκετά διαδεδομένη αντίληψη της πραγματικότητας σήμερα: μία αντίληψη που, ενώ προσπαθεί να επισημάνει τους περιορισμούς που εμφανίζονται όταν αναδεικνύεται ένα μόνο «σύστημα καταπίεσης» ως κυρίαρχο (ισοπεδώνοντας, έτσι, σημαντικές διακρίσεις που συντηρούνται μέσα στην κάθε ταυτότητα), και να εντοπίσει τον τρόπο με τον οποίο συνδέονται αυτά τα διαφορετικά «συστήματα»<sup>57</sup>, τελικά καταφέρνει δύο πράγματα: το πρώτο είναι να εντείνει ακόμα περισσότερο τον κατακερματισμό που επέρχεται όταν οι ταυτότητες δεν αμφισβητούνται, αλλά συγκροτούνται γύρω από ένα συνδυασμό επιμέρους καταπίεσεων· το δεύτερο, να αντιλαμβάνεται τον κόσμο γύρω μας ως μία διαρκή ταξινόμηση καταπίεσεων και υποκειμένων (που παράγει και το χαρακτηριστικό λόγο περί «προνομίων» και διαφορετικών βιωμάτων που μορφοποιούν τις υποκειμενικές εμπειρίες των ανθρώπων, καθώς και την υλική πραγματικότητα).

Η ανάδειξη των διαφορετικών καταπίεσεων και εμπειριών πρόσθεσε μία πολύ σημαντική απόκλιση στον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβανόμαστε τον αγώνα ενάντια στην εξουσία. Η συνεισφορά αυτή έγκειται στο ότι απέδειξε ότι ήταν αδύνατο να απομονώσει κανείς ένα συγκεκριμένο σύνολο σχέσεων καταπίεσης από ένα άλλο, ότι έννοιες όπως η τάξη, το

---

Πρέπει να σημειώσουμε ότι η υποστήριξη της αριστεράς σε εθνικοαπελευθερωτικά/αντιποικιακά κινήματα δεν ήταν, φυσικά, ένα φαινόμενο αποκλειστικό των δεκαετιών του '60 και του '70, αλλά κάτι που παρατηρείται ήδη από τα τέλη του 19ου αιώνα –μόνο που τότε αυτή η υποστήριξη εδραζόταν (υποτίθεται) σε στρατηγικούς λόγους. Η διαφοροποίηση των τριτοκοσμικών/αντιιμπεριαλιστικών θεωριών είναι ότι ανήγαγαν αυτήν την υποστήριξη σε αλόγιστο άρθρο πίστεως, χωρίς καμία έρευνα για το τι είδους κοινωνία πιθανότατα θα δημιουργούσαν αυτά τα κινήματα.

57. «Το πρόβλημα με την πολιτική ταυτοτήτων», ισχυρίζεται η Kimberlé Crenshaw, η ακαδημαϊκή νομικός που επινόησε τον όρο «διαθεματικότητα», είναι ότι «συντάττει ή αγνοεί διαφορές στο εσωτερικό των ομάδων». Προσπάθησε να ξεπεράσει έναν από τους κομβικούς περιορισμούς της πολιτικής ταυτοτήτων δείχνοντας με ποιο τρόπο μερικές ομάδες υφίστανται όχι απλά ένα είδος καταπίεσης αλλά την «τομή» αρκετών μορφών καταπίεσης. Συνεπώς, η ταυτότητα δεν είναι μονολιθική, αλλά συχνά συντίθεται από αρκετά ανύσματα, κάτι που σημαίνει ότι το πολιτικό υποκείμενο πρέπει να διευκρινιστεί: όχι απλά μαύρη, για παράδειγμα, αλλά μαύρη, queer και γυναίκα (Salar Mohandes «Κρίση ταυτότητας»). Το κείμενο έχει μεταφράσει η συλλογικότητα In Medias Res.

φύλο ή η φυλή αδυνατούσαν (η καθεμία αποκομμένη από την άλλη) να ερμηνεύσουν το σύνολο των εξουσιαστικών και εκμεταλλευτικών σχέσεων που χαρακτηρίζουν την καπιταλιστική συνθήκη. Παρ' όλα αυτά, η ανάλυση αυτή, όσο προωθητική και να είναι, συχνά προσκρούει σε έναν γνώριμο σκόπελο, αυτόν της αδυναμίας να αναπτυχθεί μία συνεκτική εξήγηση του για ποιο λόγο αυτές οι διαφορετικές μορφές καταπίεσης τέμνονται μεταξύ τους με συγκεκριμένους τρόπους και όχι με άλλους, πώς και γιατί δημιουργήθηκαν, με ποιον τρόπο αλληλεπιδρούν και γιατί αναπαράγονται από κοινού. Αν αυτά τα σημεία μείνουν στο σκοτάδι, ανεξερεύνητα από την ανταγωνιστική ματιά, πολύ εύκολα θα καταλήξουμε για άλλη μια φορά να φυσικοποιούμε κοινωνικά κατασκευασμένες ταυτότητες και να αγνοούμε τις ιστορικές συνθήκες που τις δημιούργησαν και συνεχίζουν να τις συντηρούν. Όσο προβληματικό είναι να βασίζεις μία ολόκληρη πολιτική πάνω σε μία συγκεκριμένη εμπειρία, άλλο τόσο αδιέξοδο είναι να αναπαράγεις το ίδιο σκεπτικό προσθέτοντας απλώς συγκεκριμένες στιγμές ή σημεία. Μ' αυτόν τον τρόπο, πολλές φορές συναντάμε μία απλή απαρίθμηση των μορφών καταπίεσης (χωρίς κάποια εξήγηση του πώς ακριβώς αρθρώνονται μεταξύ τους) που τείνει να μοιάσει με έναν κατάλογο αδικιών με μοναδικό σκοπό να ανακαλυφθεί εκείνη η μορφή καταπίεσης που δε συμπεριλήφθηκε. Κι όποιος την ανακαλύψει να απολαύσει για λίγο την ανωτερότητα τού ν' αναγνωρίζεις την «κατωτερότητα» των άλλων.

Υποτίθεται ότι οι αναλύσεις αυτές αντέκρουαν τη μονολιθικότητα και την «ορθοδοξία» των παλιότερων αριστερών ιδεολογιών. Κι όμως, οι τρόποι προσέγγισής τους μοιράζονται αρκετά κοινά. Στη θέση του λευκού, βιομηχανικού εργάτη ως κεντρικού υποκειμένου της επαναστατικής αλλαγής, ήρθαν διάφορα άλλα υποκείμενα, χωρίς, όμως, να αμφισβητείται στη ρίζα της η ίδια η ιδέα του «επαναστατικού υποκειμένου», απλά αυτή διεκδικήθηκε από νέες φιγούρες που βρίσκονταν εκτός ριζοσπαστικής κριτικής ως εκείνη τη στιγμή. Στη θέση των «ορθόδοξων μαρξιστικών αναλύσεων» που έπρεπε να γίνονται δεκτές δίχως αμφισβήτηση από τους αδαείς εργάτες, ήρθαν οι αφηγήσεις για το βίωμα που διεκδίκησαν με παρόμοιο τρόπο το χαρακτηρισμό της «αντικειμενικής αλήθειας» που δεν μπορεί να αμφισβητηθεί από καμιά. Στη θέση των διαγραφών και των καταγγελιών για παρέκκλιση από την κομματική γραμμή, ήρθαν οι



κατηγορίες περί «αντι-φεμινισμού» ή «μη-φροντίδας» για όποια τολμούσε ν' ανοίξει συζητήσεις που «έθιγαν» θέσφατα. Αλλά ας τα πάρουμε ένα-ένα.

Σύμφωνα με κάποιους, το βίωμα τού να είσαι ένα καταπιεσμένο άτομο αυτόματα σε τοποθετεί και σε μία ξεχωριστή θέση όσον αφορά τον αγώνα και την έκφραση της *αυθεντικής φωνής*. Με άλλα λόγια, όσες περισσότερες καταπίεσεις αποδέχεσαι λόγω των πολλαπλών ταυτοτήτων σου, τόσο περισσότερο αρμόδιος είσαι ώστε να αποτελέσεις την πρωτοπορία του αγώνα εναντίον τους<sup>58</sup>. Είναι ευνόητο ότι ο παραπάνω τρόπος σκέψης δεν αρνείται την ύπαρξη ενός «κεντρικού επαναστατικού υποκειμένου», αλλά αντιθέτως αποδέχεται και ενθαρρύνει αυτήν την πολιτική παράδοση. Βλέπουμε, δηλαδή, ότι στην ουσία ο «λευκός χειρωνακτός εργάτης» που το οργανωμένο εργατικό κίνημα είχε τοποθετήσει στην κορυφή της ιεραρχίας, δεν εξαφανίστηκε, αλλά *αντικαταστάθηκε* από άλλα υποκείμενα, που, ανάλογα με το ποια κοινωνική ομάδα εκπροσωπούσαν, κρίνονταν και ως τα πιο σημαντικά για να αναδειχθούν<sup>59</sup>. Μάλιστα, αυτό πολλές φορές δεν απαιτούσε καν κάποια ανταγωνιστική διαδικασία στο

58. Για παράδειγμα: *Ως ομάδα, οι μαύρες γυναίκες βρίσκονται σε μια ασυνήθιστη θέση σε αυτή την κοινωνία, όχι μόνο γιατί βρισκόμαστε συλλογικά στο χαμηλότερο σκαλοπάτι της επαγγελματικής κλίμακας αλλά γιατί συνολικά το κοινωνικό μας στάτους είναι χαμηλότερο από κάθε άλλης ομάδας. Έχοντας μια τέτοια θέση, υφιστάμεθα την πιο σκληρή σεξιστική, ρατσιστική και ταξική καταπίεση. Την ίδια στιγμή, είμαστε η ίδια ομάδα που δεν έχει κοινωνικοποιηθεί με τέτοιο τρόπο ώστε να αναλαμβάνει τον ρόλο του εκμεταλλευτή/καταπιεστή, διότι δεν μας επιτρέπεται ένα θεσμικό "άλλο" που να μπορούμε να το εκμεταλλευτούμε ή να το καταπιέσουμε. [...] Ως μαύρες γυναίκες χωρίς θεσμοθετημένο "άλλο" που να μπορούμε να κάνουμε διακρίσεις εναντίον του, να το εκμεταλλευτούμε ή να το καταπιέσουμε, έχουμε συχνά μια βιωμένη εμπειρία που θέτει άμεσα υπό αμφισβήτηση την κυρίαρχη ταξική, σεξιστική και ρατσιστική κοινωνική δομή και τη συνακόλουθη ιδεολογία της. Αυτή η βιωμένη εμπειρία μπορεί να διαμορφώσει τη συνείδησή μας με τέτοιο τρόπο που η κοσμοθεωρία μας να διαφέρει σε σχέση με αυτών που έχουν έναν βαθμό προνομίου (όσο σχετικό κι αν είναι αυτό εντός του υφιστάμενου συστήματος). Για τον συνεχιζόμενο φεμινιστικό αγώνα είναι σημαντικό να αναγνωρίσουν οι μαύρες γυναίκες αυτό το ιδιαίτερο πλεονέκτημα που μας προσφέρει η περιθωριοποίησή μας και να εκμεταλλευτούμε αυτή την προοπτική για να ασκήσουμε κριτική στην κυρίαρχη ρατσιστική, ταξική, σεξιστική ηγεμονία καθώς και για να οραματιστούμε και να δημιουργήσουμε μια αντι-ηγεμονία, Bell Hooks (παρατίθεται στο «Είμαι γυναίκα και άνθρωπος: μια μαρξιστική φεμινιστική κριτική της θεωρίας της διαθεματικότητας», Διαλυτικό #01, 2017).*

59. Χαρακτηριστικά είναι τα λόγια του Robert F. Williams στο «*Negroes with guns*» του 1962 (η μετάφραση δική μας. Οι τονισμοί είναι του πρωτοτύπου):

κοινωνικό πεδίο, αφού η ανάδειξη αυτή γινόταν αντιληπτή ουσιοκρατικά ως μία φυσική εξέλιξη γενετικών χαρακτηριστικών (που κάποιους απέκλειε και άλλες συμπεριελάμβανε). Στη χειρότερη εκδοχή του, αυτός ο τρόπος ανάλυσης της πραγματικότητας οδήγησε στον *σεπαρατισμό* και τον αποκλεισμό υποκειμένων από αγώνες, χώρους, ομάδες, όχι λόγω αυτών που έπρατταν ή έλεγαν, αλλά λόγω αυτών που *ήταν*<sup>60</sup>.

Αυτή η ιεράρχηση των καταπίεσεων έχει προεκτάσεις και σε άλλα πεδία, με ένα από αυτά, όπως προαναφέραμε, να είναι και ο τρόπος με τον

[...] το πρώτο πράγμα που πρέπει να θυμάστε είναι ότι **εγώ** είμαι Αφρο-Αμερικανός και σε **μένα** έχουν αρνηθεί το δικαίωμα να εισέλθω στον βασικό κορμό της κοινωνία των Ηνωμένων Πολιτειών. Σαν Αφρο-Αμερικανός έχω δεχθεί απόρριψη και διακρίσεις. Είμαστε η ομάδα που έχει δεχθεί τους περισσότερους αποκλεισμούς και τις περισσότερες διακρίσεις στις Η.Π.Α.· η τάξη που έχει δεχθεί τις περισσότερες διακρίσεις. Οπότε τι πιο φυσικό από το να κατευθύνω τη μεγαλύτερη ενέργειά μου για την απελευθέρωση του λαού μου, που είναι η πιο καταπιεσμένη τάξη.

60. Και οι λεσβίες που είναι γυναίκες που στρέφονται προς τις γυναίκες που γύρω από αυτές «χτίζουν τον κόσμο τους» και σ' αυτές στέλνουν τα μηνύματα της ύπαρξής τους, είναι κάθε μέρα επαναστάτριες στην ιδεολογία και πρακτική τους, αφού, ιδεολογικά και πρακτικά αρνιούνται κάθε συνεργασία, κάθε είδους επαφή με τον ταξικό τους εχθρό και παλεύουν για την εξόντωση του σαν τέτοιου. Πιο απλά: είναι γυναίκες που αγαπούν γυναίκες κι έτσι αντιστέκονται στην αντρική κυριαρχία. Μ' αυτήν την έννοια όποιες «πολιτικές» (με την πατροπαράδοτη κομματική έννοια) διαφορές κι αν έχουν μεταξύ τους, συγκλίνουν αντικειμενικά σε μια κοινή βάση, γιατί πραγματικά ο λεσβιασμός είναι θέση πολιτική και δράση επαναστατική.

[...] είναι φανερό πως γενικά κι αόριστα, ένας όρος όπως «ομοφυλοφιλία» δεν μπορεί αβασάνιστα να περιλάβει τον λεσβιασμό και την αντρική ομοφυλοφιλία ταυτόχρονα. Η κατεύθυνση του ενδιαφέροντος και της αγάπης μας είναι διαμετρικά αντίθετη. Θεωρώ τον χαρακτηρισμό «ομοφυλόφιλη» γενικό και περιοριστικό συνάμα. Θα έλεγα καλύτερα «λεσβία» ή πιο κυριολεκτικά «γυναικοκεντρική» με την έννοια ότι, αν ήμουν άντρας με την ιδεολογία που ήδη έχω, θα στρεφόμουν και πάλι προς τις γυναίκες, δεν θα ήμουν ομοφυλόφιλος. [...]

Με τα παραπάνω δεδομένα είναι αρκετά συζητήσιμο αν μπορούμε να έχουμε συνεργασία με τους άντρες ομοφυλόφιλους και σε ποιους τομείς θα είναι αυτή. Δεν μπορώ να δω ουσιαστική επαφή μεταξύ μας, στο μέτρο που δεν έχουμε κοινές επιδιώξεις. [...] μήπως θα κατεβούμε χέρι-χέρι σε καταγγελίες των βισσμών; Πράγματι μπορούμε να κατεβούμε μαζί μ' ένα κομμάτι των ομοφυλόφιλων που θα φωνάξει: «Σπάσιμο του καταπιεστικού ρόλου του άντρα-αφέντη». Όμως μπορούμε να φωνάξουμε μαζί «Η νύχτα είναι και δικιάς μας» ή «το κορμί μας δεν είναι κρέας της αγοράς»; Εκεί που το αόριστο αρχίζει να συγκεκριμενοποιείται, εκεί διαχωρίζεται η δράση μας («Λεσβίες και ομοφυλόφιλοι: βράζουμε στο ίδιο καζάνι;», Λάβρως #03, 1983).



οποίον εκλαμβάνουν τα υποκείμενα τη διεξαγωγή του κινηματικού διαλόγου ή την παραγωγή της «πολιτικής θεωρίας»<sup>61</sup>. Εκεί που τα παραδοσιακά αριστερά κόμματα διεκδικούσαν έναν τύπο «αυθεντίας», όχι απαραίτητα λόγω της ορθότητας των θέσεων τους, αλλά λόγω της ορθότητας και ανωτερότητας του «πομπού», τώρα η επίκληση στην αυθεντία γίνεται μέσω της αναφοράς στο βίωμα που, εφόσον προέρχεται και αντιπροσωπεύει ένα καταπιεσμένο υποκείμενο, πρέπει να γίνεται δεκτό χωρίς περαιτέρω συζήτηση, αφού κάθε κριτική ή αντίλογος θα ερμηνευθεί ως μία επίθεση στο εν λόγω υποκείμενο, ως μία απόδειξη της υπεροχής που οφείλεται σε κάποιο «προνόμιο». Σύμφωνα με την παραπάνω αντίληψη (και διαστρεβλώνοντας με τον χειρότερο τρόπο την κατεκτημένη θέση ότι «για τις ζωές μας θα μιλάμε εμείς οι ίδιοι, και όχι κάποιος άλλος» που στόχευε τη *διαμεσολάβηση* των κινημάτων από πάσης φύσεως ειδικούς ή καθοδηγητές) δικαίωμα λόγου έχουν πρώτα και κύρια οι φορείς της κάθε καταπίεσης, με το περιεχόμενο αυτού του λόγου να είναι υπεράνω κριτικής, αφού σημασία δεν έχει το τι λέγεται, αλλά το ποιος είναι αυτός που μιλάει. Μ' αυτόν τον τρόπο το βίωμα αντλεί την ισχύ του από την ίδια τη συνθήκη ύπαρξής του, δηλαδή από το γεγονός ότι αποτελεί βίωμα, χωρίς να έχει ανάγκη από άλλα επιχειρήματα, ιστορικά παραδείγματα ή συλλογιστικές. Έχουμε να κάνουμε, στην προκειμένη, με μία ουσιαστική μετατόπιση στον τρόπο που προσεγγίζουμε τον λόγο: από την εστίαση στο περιεχόμενο της συζήτησης, μεταφερόμαστε στην ανάδειξη του τρόπου με τον οποίο αυτή διεξάγεται, γεγονός που φαίνεται να επικαθορίζει το ίδιο το περιεχόμενο. Κατ' αυτόν τον τρόπο, δημιουργούνται εκείνες οι συνθήκες που επιτρέπουν να μη συζητιούνται ποτέ κάποια πολιτικά διακυβεύματα ή αντιπαραθέσεις, αφού το περιεχόμενο της εκάστοτε συζήτησης εξοβελίζεται: έχει αντικατασταθεί από την πολύ πιο ενδιαφέρουσα συζήτηση για το αν αυτός που εκφράζεται «έχει» το απαραίτητο βίωμα ώστε να νομιμοποιείται (ή όχι) να λάβει μέρος στη συζήτηση. Και γνωρίζοντας το πόσο δύσκολο είναι να συλλέξει κανείς όλες τις κατηγορίες καταπίεσεων που μπορεί να καταγράψει κάποιος (ταξική, θρησκευτική,

61. Τα εισαγωγικά όχι για κάποιον άλλο λόγο, αλλά για να μην ξεχνάμε ότι η «επαναστατική θεωρία» δε γίνεται επαναστατική από μόνη της, αλλά από την ικανότητα εκείνων που την κατέχουν να τη χρησιμοποιήσουν αναστρεπτικά (Ζιλ Ντωβέ «Εκλειψη και επανεμφάνιση του κομμουνιστικού κινήματος», Κόκκινο Νήμα, 2002).

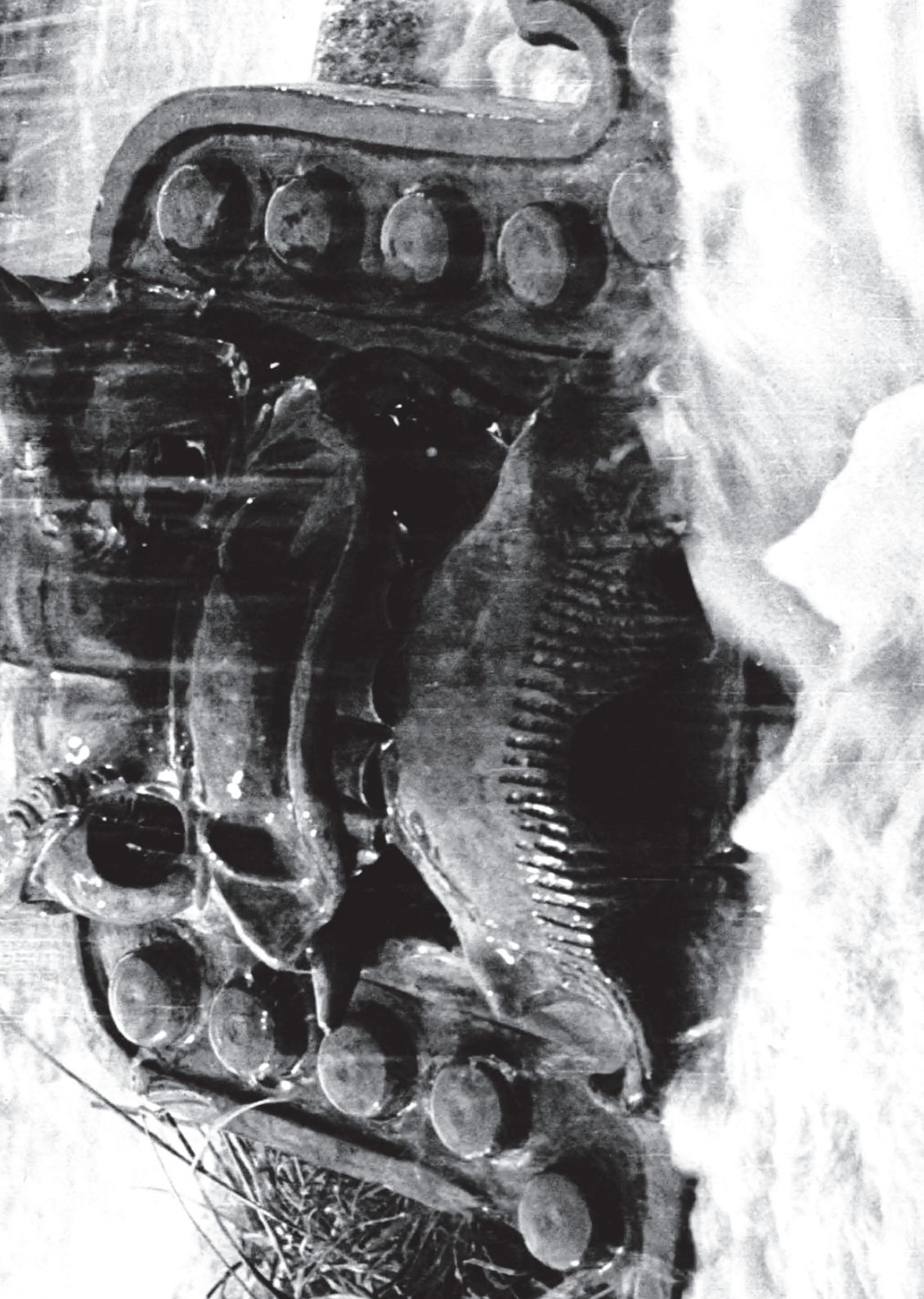
φυλετική, έμφυλη, ηλικιακή, διανοητική, ψυχολογική, σωματική κ.ο.κ. –ως γνωστόν πάντα κάποιος θα σε εγκალέσει για μία ιδιότητα που δεν κατέχεις), η παραπάνω διαδικασία γρήγορα μετατρέπεται σε ένα ιδιότυπο παιχνίδι εξουσίας που σαν σκοπό έχει την αποφυγή της συζήτησης περί αυτών που διαφωνείς, και τη δημιουργία νορμών που το μόνο που αναγνωρίζουν είναι ιδιότητες, ταυτότητες και προνόμια. Εάν αποδεχόμαστε ότι δικαίωμα λόγου έχουν μόνο οι όμοιοι με μας (οι λευκοί για τους λευκούς, οι μαύροι για τους μαύρους κ.ο.κ.), και αν χρησιμοποιήσουμε και τη λογική που λέει ότι οι παραπάνω κατηγορίες συσκοτίζουν την αλληλοδιαπλοκή των «συστημάτων καταπίεσης», γρήγορα αντιλαμβανόμαστε ότι αυτός ο τρόπος σκέψης (και η συνεχής κατάτμηση που προωθεί) έχει ως λογική κατάληξη το *άτομο*, πράγμα διόλου επικίνδυνο για τον νεοφιλελεύθερο τρόπο προσέγγισης του κόσμου.

Ένα άλλο σύμπτωμα που αναφέραμε πρωτίτερα είναι και η «υποδοχή» που διαφυλάσσεται για όσες δεν επιλέγουν να συμμορφώνονται σ' αυτήν την τάση κατασκευής «taboo» ή «ιερών» θεματικών, αλλά αντίθετα πιστεύουν ότι ο δρόμος της κριτικής *ανοίγει περάσματα* (κι αν χρειαστεί να θαφτούμε για λίγο στα καλάσματα, χαλάλι...). Σε μία άλλη αντιστοιχία, λοιπόν, με τον τρόπο που διαχειρίζονταν τα αριστερά κόμματα τη λοξοδρόμηση από τους «ορθόδοξους» δρόμους που χάραζαν τα πολιτικά γραφεία (διαγραφές, καταγγελίες, εξοστρακισμοί), βλέπουμε μία διεύρυνση της πρακτικής της *καταγγελίας* του πολιτικού αντιπάλου, αντί για την επιλογή της κριτικής αντιπαραθέσης. Μία απόπειρα επιβολής της «ορθής γραμμής» που, αν παλιότερα είχε σκοπό την πειθάρχηση και πάταξη κάθε διαφωνίας, σήμερα δεν μπορεί να αποδεχθεί τον πλουραλισμό και τη διαφορετικότητα στον τρόπο με τον οποίο διεξάγεται η πολιτική κουβέντα· στον τρόπο με τον οποίο διεξάγεται ο κάθε αγώνας. Δεν αμφισβητούμε τη χρησιμότητα του να αναδεικνύεις εκείνα τα σεξιστικά ή ρατσιστικά χαρακτηριστικά που (αναμφίβολα) ξεπηδάνε ακόμα και μέσα στις ομάδες μας. Αυτό που αμφισβητούμε είναι το πώς *προσεγγίζει* η καθεμιά την παραπάνω διαδικασία. Γιατί είναι ένα πράγμα το να έχεις τα (συλλογικά σου) μάτια και αυτιά ανοιχτά την ώρα που συζητάς, συνεργάζεσαι ή αλληλοσχετίζεσαι κατά τη διάρκεια ενός αγώνα ώστε να να μην αφήσεις σπιθαμή σ' αυτούς που θεωρούν ότι λόγω της «έντονης ιδιοσυγκρασίας», των «χρόνων εμπειρίας» ή του «σεβάσμιου προφίλ»

τους μπορούν να επιβάλλουν απόψεις σε όλες τις υπόλοιπες, και είναι άλλο πράγμα το να θεωρείς ότι αυτές οι πρακτικές, συμπεριφορές ή ανταγωνισμοί μπορούν (ή πρέπει) να ξεπεραστούν μεμονωμένα, χωρίς ένα ευρύτερο βλέμμα στις εξωτερικές μας σχέσεις. Ουσιαστικά κατ' αυτόν τον τρόπο ο κοινωνικός σχηματισμός ανάγεται σ' ένα κοινότοπο δίκτυο άμεσων ανθρώπινων σχέσεων, εξορίζοντας την κοινωνία και ξεχνώντας ότι αυτή παρεισφρύει ολόκληρη μέσα στη σχέση του «εγώ και εσύ», των κλειστών πολιτικών ομάδων, των πιο μικρών κοινοτήτων κλπ.

Κλείνοντας, το πρόβλημα για μας δεν έγκειται στο να πιστεύει κανείς ότι οι εκμεταλλεόμενοι θα κάνουν την επανάσταση, αλλά στο να προεξοφλεί την κίνηση την ιστορίας, παραγνωρίζοντας ότι *εμείς οι ίδιοι είμαστε ικανοί για τις λαμπρότερες νίκες και τις πιο επαίσχυντες ήττες*. Υπάρχει, άραγε, αυτό το «καθαρό» υποκείμενο (ή και αντικείμενο, κίνημα, αγώνας...) που θα επωμιστεί το βάρος της επανάστασης και θα ενσαρκώσει την ιδέα της «τάξης»; Υπάρχει αυτός ο «ήρωας» που θα καταφέρει να σταθεί υγιής και ακατάβλητος τη στιγμή που το κεφάλαιο διαπερνά και ανασχηματίζει όλες τις κοινωνικές σχέσεις; Η καθημερινότητα γύρω μας μάς δείχνει κάτι εντελώς διαφορετικό: μας φανερώνει πρόσωπα που υπόκεινται στις παραπάνω σχέσεις δίχως δυνατότητα «διαφυγής» ή καθαρότητας, κι αυτή ακριβώς η συμμετοχή τους είναι που τα κάνει ικανά να δημιουργήσουν την ανταγωνιστική κίνηση ενάντια σ' αυτές τις σχέσεις. Κοιτάμε γύρω μας και βλέπουμε πρόσωπα, σώματα, χειρονομίες σημαδεμένες από αυτήν ακριβώς την πάλη, μία πάλη υπέρβασης του κατακερματισμού. Γιατί αυτά τα πρόσωπα, αυτά τα σώματα, δεν είναι ολοκληρωμένα, είναι κομματιασμένα: θρύμματα ενός κόσμου που υποσχετεί μόνο ατομικές πληρότητες. Όσοι, λοιπόν, κατηγοριοποιούν (είτε με πολιτικούς, είτε με κοινωνικούς, είτε με οντολογικούς όρους) τον κόσμο γύρω μας τσεκάροντας κουτάκια για να βρουν ποιο είναι, επιτέλους, το πιο καταπιεσμένο υποκείμενο, ας γνωρίζουν ότι αυτό που ψάχνουν λέγεται «ιδεολογική αγνότητα», κι αυτή, αργά ή γρήγορα, στο μόνο που καταλήγει είναι να σχηματίζει περικόκλειστα club με αντικείμενο λατρείας τον ίδιο μας τον εαυτό. Αντί για υποκείμενα, ας προσπαθήσουμε να μιλήσουμε για διαδικασίες: διαδικασίες *υποκειμενοποίησης*. Ας απομακρυνθούμε από τις οντολογικές έννοιες της τάξης, κι ας αρχίσουμε να προσεγγίζουμε σχέσεις μετασχηματισμού. Έτσι θα αναγνωρίσουμε στους

ανθρώπους όχι κοινωνικά πεπρωμένα, αλλά συνεχείς αλλαγές κοινωνικών συμπεριφορών, νορμών, ταυτοτήτων. Ίσως έτσι σταματήσουμε να αναρωτιόμαστε σε ποια τάξη ανήκει κανείς, κι αρχίσουμε να ρωτάμε σε ποια πλευρά του ταξικού ανταγωνισμού επιλέγει κανείς να σταθεί.



### **Τι γυρεύει η αλεπού στο παζάρι (για την πορεία της 27<sup>ης</sup> Οκτώβρη);**

Στις 18 Σεπτέμβρη του 2017, κατατέθηκε στη Βουλή των Ελλήνων το νομοσχέδιο για την αναμόρφωση της διαδικασίας μέσω της οποίας τα trans άτομα θα μπορούσαν να έχουν πρόσβαση στη νομική αναγνώριση της ταυτότητας του φύλου τους. Το νομοσχέδιο, τελικά, υπερ-ψηφίστηκε στις 9 Οκτώβρη, αφού, όμως, μεσολάβησαν (κι ακολούθησαν) κάποιες εβδομάδες στις οποίες ο δημόσιος διάλογος πραγματικά κατακλύστηκε από έναν οχετό τοποθετήσεων για το ζήτημα, που σαν σκοπό είχαν να μας πείσουν για τις επικίνδυνες επιπτώσεις αυτού του νομοσχεδίου στην ελληνική κοινωνία. Ο καθένας με το δικό του, διαφορετικό τρόπο· ο καθένας κι από μία άλλη, διαφορετική σκοπιά· αλλά με μία σύμπλευση και κοινή παραδοχή στον στόχο: *την υπεράσπιση της έμφυλης κανονικότητας*. Είδαμε, λοιπόν, παπάδες να ωρύνονται για τις καταστροφικές συνέπειες που θα έχει αυτό το νομοσχέδιο πάνω στον άνθρωπο, καθώς και για τη συμβολή του στην αύξηση των ψυχικών διαταραχών<sup>62</sup>· παλαίμαχους ποδοσφαιριστές να εξισώνουν την αλλαγή φύλου με την παιδοφιλία<sup>63</sup>· δεξιούς βουλευτές να αναφέρονται σε εξωγήινους<sup>64</sup>· κεντρώους να χαρακτηρίζουν την απόφαση για αλλαγή φύλου ως «παράνοια» και

62. [...] το νομοσχέδιο προκαλεί το αίσθημα της κοινωνίας, τερπιλίζει τον ιερό θεσμό της οικογένειας, έρχεται σε αντίθεση με τα χρηστά ήθη και την κοινή λογική και κυρίως καταστρέφει τον άνθρωπο. Αντί να λιγοστεύει τη σύγχυση και τις ψυχικές διαταραχές, θα τις αυξήσει και θα δώσει διαστάσεις επικίνδυνου κοινωνικού φαινομένου, Ιερά Σύνοδος της Εκκλησίας της Ελλάδος («Το νομοσχέδιο καταστρέφει τον άνθρωπο», Καθημερινή, 06/10/2017).

63. Εύχομαι οι πρώτες αλλαγές φύλλου [sic] να γίνουν στα παιδιά αυτών που ψήφισαν αυτό το αίσχος. Να δω με τι καμάρι θα κυκλοφορήσουν. Υ. Γ. Νομιμοποιήστε κ τους παιδόφιλους να ολοκληρώσετε τα εγκλήματα, Βασίλης Τσιάρτας («Ομοφοβικό παραλήρημα Τσιάρτα για την ταυτότητα φύλου», The Toc, 04/10/2017).

64. [...] οι βουλευτές της ΝΔ διαγκωνίστηκαν σε ένα ρεσιτάλ κακοποιητικού λόγου για τους trans ανθρώπους, που ποίκιλε από τους ορισμούς του «φυσιολογικού» και του χαρακτηρισμού των trans ανθρώπων ως «ψυχικά ασθενών» που μάλιστα χρήζουν «βαριάς ψυχιατρικής επίβλεψης», και έφτανε έως την αναφορά σε εξωγήινους, που μάλιστα διατυπώθηκε από τον ίδιο τον Πρόεδρο της ΝΔ και αρχηγό της Αξωματικής Αντιπολίτευσης, κύριο Κυριάκο Μητσοστάκη («ΝΔ και Ένωση Κεντρώων σε κρεσέντο τρασοφοβικού λόγου και αθέτησης υποσχέσεων», Σωματείο Υποστήριξης Διεμφυλικών, 16/10/2017).



«ψυχασθένεια», καθώς και όσους/όσες την επιλέγουν ως «κτίνη»<sup>65</sup>. αριστερούς να ισχυρίζονται ότι το φύλο ορίζεται μόνο βιολογικά<sup>66</sup>. επιστήμονες, τέλος, να επισημαίνουν την ψυχοπαθολογική υφή της απόφασης αλλαγής φύλου<sup>67</sup>. Όλα τα παραπάνω θα μπορούσαν να θεωρηθούν ως μία «ενδεικτική σταχυολόγηση» των απόψεων που κυριάρχησαν στον δημόσιο λόγο εκείνες τις μέρες, με τον άμεσο κίνδυνο να πέσουμε στην παγίδα και να μην αντιληφθούμε ότι η παραπάνω συνθήκη είναι μία θεαματική διαδικασία, ένα πεδίο μάχης *εικονικό*. Οι «οπισθοδρομικοί» δεξιόι και οι «προοδευτικοί» ΣΥ.ΡΙΖ.-αίοι, το «μονολιθικό» Κ.Κ.Ε. και τα αστεία memes με τον Μητσοτάκη, οι κραυγές της Ελένης Λουκά και οι τηλεπερσόνες που στήνουν τις εκπομπές τους πάνω στο «hot θέμα» των ημερών, όλα αυτά μαζί δεν έκαναν τίποτα άλλο παρά να συρρικνώσουν

65. *Απευθυνόμενος στον πρόεδρο της Βουλής, Νίκο Βούτση, [ο Βασίλης Λεβέντης] υποστήριξε πως η απόφαση αλλαγής φύλου είναι ψυχασθένεια. «Είναι παράνοια, είναι ψυχασθένεια. Τους δίνετε κάτι που πάει κόντρα στη φύση. Ο Θεός καθόρισε τα φύλα σε άρρεν ή θήλυ. Είναι ανώμαλα πράγματα αυτά, να αλλάζει ο άνθρωπος μόνος του τα φύλα. Είναι ωραία πράγματα αυτά κ. Βούτση;». [...] Τέλος, έκανε λόγο για κτίνη. «Η εκκλησία τους δέχεται όλους αλλά μετανοούντες και όχι παραμένοντας κτίνη. Ως κτίνος δεν μπορεί να σε δεχθεί η εκκλησία» («Τρανσφοβικές δηλώσεις Β. Λεβέντη για «ψυχασθένεια», «ανωμαλία» και «κτίνη» στη Βουλή», Παρατηρητήριο Ρατσιστικών Εγκλημάτων, 10/10/2017).*

66. [Ο ειδικός αγορητής του Κ.Κ.Ε., Γιάννης Δελής] *ανέφερε ότι «η βασική διαφωνία βρίσκεται στο γεγονός ότι το συγκεκριμένο νομοσχέδιο υιοθετεί τον ανορθολογικό και αντιεπιστημονικό διαχωρισμό των χαρακτηριστικών του φύλου, με την ταυτότητα φύλου», όμως «το φύλο προσδιορίζεται αντικειμενικά και αυτό δεν σχετίζεται με τον σεξουαλικό προσανατολισμό» («Αναπαράγει την αστική αντιεπιστημονική αντίληψη για το φύλο», Ριζοσπάστης, 28/09/2017).*

67. *As σημειωθεί ότι σε μελέτες με μακρόχρονη παρακολούθηση παιδιών και εφήβων που προσέρχονται σε ειδικά ιατρεία δυσφορίας φύλου, σε επανεκτίμηση στην αρχή της ενήλικης ζωής, διαπιστώνουν ότι η δυσφορία φύλου επιμένει σε ποσοστό περίπου 30%, ενώ το υπόλοιπο 70% εξελίσσεται σε άτομα με ετεροφυλοφιλικό ή ομοφυλοφιλικό σεξουαλικό προσανατολισμό. [...] Σε αρκετές περιπτώσεις χρειάζεται προσεκτικός αποκλεισμός καταστάσεων που δεν εμπίπτουν στη δυσφορία φύλου και μερικές περιπτώσεις απαιτούν πολύμηνη τακτική παρακολούθηση με διαβίωση στον ρόλο του επιθυμητού φύλου πριν από τη λήψη μη αντιστρεπτών αποφάσεων. Σχεδόν πάντοτε, απαιτούνται παρεμβάσεις στην οικογένεια για ενημέρωση-ψυχοεκπαίδευση, προκειμένου να αποδεχθούν όχι μόνο τη νέα κατάσταση στο προσφιλέ πρόσωπο, αλλά και τις συνακόλουθες ορμονικές και χειρουργικές παρεμβάσεις που πρέπει να γίνονται από διεπιστημονικές εξειδικευμένες ομάδες και που θα πρέπει να είναι διαθέσιμες και προσβάσιμες («Σκέψεις και προβληματισμοί σχετικά με τη δυσφορία φύλου», Καθημερινή, 09/10/2017).*

τη συζήτηση και, αποστειρωμένη, να τη σερβίρουν ως ένα επίδικο που η κοινωνική του διάσταση περιορίζεται (κι εξαντλείται) στα δελτία Τύπου, στις διαδικτυακές μάχες, σε τηλεοπτικούς διαξιφισμούς, likes και dislikes. Με τον τρόπο αυτόν, όχι μόνο συλλαμβάνεται διαχωρισμένα το κοινωνικό ζήτημα, όχι μόνο οι κάθε είδους απαντήσεις αναγκάζονται να ταιριάξουν σε συγκεκριμένες, προκαθορισμένες ερωτήσεις, αλλά προκαταλαμβάνεται και η δική μας αντίδραση. Αυτή θα στριμωχτεί σε ιντερνετικές ανταπαντήσεις με κάθε είδους σεξιστές, σε ανέξοδα σιχτηρίσματα μέσα στην παρέα, στις συνήθεις κουβέντες στα καφενεία ή τα κλειστά διαδικτυακά groups που ξεκινάνε με ένα «δεν μπορείς να φανταστείς τι είπε ο τάδε...» και τελειώνουν στο «τι να κάνεις, δεν υπάρχει σωτηρία...». Χάνοντας, έτσι, τις δυνατότητες συλλογικοποίησης και δράσης που προσφέρει το κατεξοχήν πεδίο όπου οι παραπάνω διαδικασίες ξεδιπλώνονται κι αναπτύσσονται σε όλο τους το μεγαλείο: αυτό της καθημερινής, πραγματικής ζωής και των μοριακών ή συλλογικών ανταγωνισμών που τη χαρακτηρίζουν.

Πώς να μεταφέρεις, άραγε, στο χαρτί τις συζητήσεις (και τις αντιδράσεις) που πυροδότησε το νομοσχέδιο στην καθημερινή ζωή εκείνες τις μέρες; Πώς να περιγράψεις την αγανάκτηση για τους «πούστηδες» που εξέφραζαν διάφοροι τύποι εδώ κι εκεί, τις συζητήσεις όλο ένταση για το «φυσιολογικό» και το «μη-φυσιολογικό» στα κυριακάτικα οικογενειακά τραπέζια, τα εμετικά σχόλια που με άνεση διατυπώνονταν στα λεωφορεία και τα διπλανά τραπέζια στις καφετέριες; Πώς να συμπυκνώσεις σ' ένα κείμενο ό,τι εκείνες τις μέρες με επιμονή υπενθύμιζε ότι τα σεξιστικά αντανακλαστικά είναι εδώ και είναι ενεργά, ότι οι «περιέργες» δε χωράνε στην ελληνική κοινωνία, ότι ο θεσμός της οικογένειας, τα σπίτια μας και οι πλατείες μας πρέπει να μείνουν αμόλυντα από τους «ανώμαλους»; Εδώ, πλέον, δεν υπάρχουν δηλώσεις «επωνύμων» ή στημένα debates, εδώ υπάρχει η αφτιασίδωτη επίδειξη του πιο κυνικού προσώπου της έμφυλης κυριαρχίας, μία συνθήκη που καθημερινά εξορίζει, διώχνει, εγκλείει σε σπίτια και ψυχιατρεία. Εδώ, πλέον, μιλάμε για *κοινωνικές σχέσεις*, κι αν αυτές εκτείνονται και ορίζουν το σύνολο των ανθρώπινων δραστηριοτήτων, αυτό δε μας κάνει ν' απελπιζόμαστε, αλλά να στοχεύουμε στη διάρρηξή τους ακριβώς λόγω της δυναμικότητάς τους, λόγω των τόπων και των χρόνων πραγματικής αλληλοσχέτισης που δημιουργούν,



των πραγματικών συγκρούσεων, της πραγματικής αντιπαράθεσης. Μία τέτοια «διάρρηξη» επιχειρήσαμε κι εμείς, απ' τη μεριά μας, εκείνο το απόγευμα της 27<sup>ης</sup> Οκτώβρη...

Θα περίμενε κανείς ότι η πραγματικότητα που μόλις περιγράψαμε παραπάνω θα ήταν ένας επαρκής λόγος για να εμφανιστεί και μία αυτόνομη, αντιθεσμική κίνηση στο δημόσιο πεδίο του δρόμου που να εκφράζει τις προαναφερθέντες κοινωνικές συγκρούσεις (χωρίς, απαραίτητα, να ισχυριζόμαστε ότι είμαστε στη θέση για να υποδείξουμε τον τρόπο με τον οποίο θα έπρεπε να εκφραστεί αυτή η κίνηση). Κι όμως, αν εξαιρέσει κανείς τη διαμαρτυρία έξω από τη βουλή που οργάνωσαν διεμφυλικές οργανώσεις τη μέρα ψήφισης του νομοσχεδίου, η πρώτη τέτοια κίνηση δεν προήλθε απ' όλους και όλες, αυτούς κι αυτές, που θα είχαν κάθε λόγο να μιλήσουν ενάντια στην ομοφοβία και το σεξισμό που εκφράστηκε συνολικά, από κάθε πιθανή μεριά εκείνες τις μέρες, σε κάθε πτυχή της κοινωνικής ζωής, αλλά από την ακριβώς αντίθετη πλευρά: αυτοί που προσπάθησαν να συναντηθούν, να οργανωθούν και να μετουσιώσουν όλες τις παραπάνω συμπεριφορές/εικόνες σε ρητή, πολιτική, δημόσια έκφραση, ήταν χριστιανοί, φασίστες και πατριώτες κάθε φύλου και ηλικίας που επιχειρήσαν να διαμαρτυρηθούν ενάντια στο νομοσχέδιο στις 22 Οκτώβρη στην πλατεία Συντάγματος στην Αθήνα (προκαλώντας, μ' αυτήν τους την κίνηση, και μία αντι-συγκέντρωση αντιφασιστικών, κατά κύριο λόγο, οργανώσεων).

Θα είχε ενδιαφέρον ν' αναρωτηθεί κανείς για τους λόγους αυτής της *εκκωφαντικής σιωπής*, εκ μέρους του ανταγωνιστικού κινήματος, όσον αφορά την αντιμετώπιση αυτού του επιθετικού, ασφυκτικού κλίματος που δημιουργήθηκε εκείνες τις μέρες για όσες δε βλέπουν τις επιθυμίες και τις ζωές τους να στριμώχνονται μέσα σε κανονιστικά πλαίσια. Ωστόσο, ελλείπει άλλων διαδικασιών, μόνο υποθέσεις μπορούμε να κάνουμε γι' αυτήν την ιδιότυπη σιωπή· υποθέσεις, όμως, που δεν πηγάζουν από το τίποτα, αλλά βασίζονται σε κάτι πολύ σημαντικό (μα όχι και άσφαλο): τη συλλογική, κινηματική μας εμπειρία.

Αυτή η εμπειρία είναι που στο παρελθόν μας έχει δείξει ότι ένας πολιτικός χώρος που αντιμάχεται κάθε εξουσία, πολλές φορές μένει ασυγκίνητος

σε ζητήματα που πηγάζουν άμεσα από τις σχέσεις έμφυλης κυριαρχίας –εκτός κι αν αυτά, με κάποιον τρόπο, επενεργήσουν στα αντιφασιστικά του αντανακλαστικά. Μ' αυτό δε θέλουμε να παραγνωρίσουμε προσπάθειες που εδώ και χρόνια γίνονται ώστε αυτές οι σχέσεις ν' αναγνωριστούν ως αυτό που είναι, δηλαδή ένα αναπόσπαστο κομμάτι της ολότητας της κεφαλαιακής σχέσης που αντιπαλεύουμε, αλλά να υπενθυμίσουμε το πόσο προβληματικές είναι οι αντιλήψεις που είτε θεωρούν ότι ζητήματα σεξισμού, ομοφοβίας κλπ. είναι «υποδέεστερα» πράγματα που θα λυθούν αυτόματα με την έλευση της κοινωνικής επανάστασης (αφού «εκ των πραγμάτων» περιλαμβάνονται στα αναρχικά/αντιεξουσιαστικά προτάγματα), είτε ότι πρόκειται για ζητήματα που θα πρέπει να γίνονται αποκλειστικά αντικείμενο «ειδικών», μονοθεματικών ομάδων εργασίας, λες και διακατέχονται από κάποια «ιδιαίτερη» φύση που τα εμποδίζει να εγκολπώνονται στα γενικότερα προτάγματά μας<sup>68</sup>.

Η ίδια εμπειρία μας ωθεί ν' αναφέρουμε κι ένα άλλο σημείο των καιρών που έπαιξε τον ρόλο του και σκιαγραφήσαμε λίγες παραγράφους παραπάνω: εννοούμε, δηλαδή, τον τρόπο με τον οποίο συγκεκριμένες διαδικασίες αναπαράστασης τέτοιων ζητημάτων από την πλευρά της εξουσίας, καταφέρνουν να επενεργούν κοινωνικά ώστε η διευθέτηση αυτών να αναπαράγει τις ίδιες συνθηκες διαχωρισμού από όλους εμάς. Με άλλα λόγια, μιλάμε για τον *φетиχισμό της πληροφοριοποίησης* ως εκείνη την οργάνωση των κοινωνικών σχέσεων που, θεωρώντας ότι η διαχείριση της πληροφορίας είναι αυτή που θα κάνει τη διαφορά, δομείται και ικανοποιείται με την κοινοποίηση μιας ατομικής στάσης ή ηθικής, τον διαμοιρασμό αισθημάτων αγανάκτησης, την επιλογή της μοναχικής διεξόδου της ηλεκτρονικής (ή άλλης) έκφρασης ως υποκατάστατο της συλλογικής δράσης, επιβεβαιώνοντας ένα σκεπτικό που θέλει την πληροφορία να παύει πλέον να παραπέμπει σ' ένα γεγονός, αλλά να προωθείται η ίδια

68. Με την παρατήρηση αυτή, φυσικά και δε θέλουμε να αρνηθούμε τις διαφορετικές πτυχές, αναγκαιότητες και απαιτήσεις που χαρακτηρίζουν τον αγώνα ενάντια στις προαναφερθέντες (αλλά και άλλες) σχέσεις εξουσίας. Αυτό που μας προβληματίζει είναι το σημείο όπου η διαφορετικότητα προσλαμβάνεται ως «ιδιαιτερότητα», όχι για να να μας ωθήσει σε καινούρια μονοπάτια πολιτικής δράσης, να εμπλουτίσει την προσοχή και τις εμπειρίες μας, αλλά για να περιορίσει αυτήν την κίνηση σε λίγους κι εκλεκτούς, στους κλειδοκράτορες των κάθε φορά ζητημάτων.

ως τέτοιο. Ξανά: η επιλογή μας να διαδηλώσουμε για το συγκεκριμένο ζήτημα, καθώς και η επιλογή μας να δημοσιοποιήσουμε τη συλλογική μας θέση μέσω μίας αφίσας που κολλήθηκε στους δρόμους της Θεσσαλονίκης τις μέρες που όλα έδειχναν *τουλάχιστον εκθρικά* για μία τέτοια κίνηση, ήταν ένας έμπρακτος τρόπος διάρρηξης των προαναφερθέντων ακίνδυνων, ελεγχόμενων και ετεροκαθορισμένων πλαισίων δράσης. Ήταν μία προσπάθεια ανάδειξης ενός διαφορετικού τρόπου «πληροφόρησης», μίας διαφορετικής άποψης για το πώς «δημοσιοποιείται» κάτι και πώς αλληλεπιδράς με αυτές που συμφωνείς και με αυτούς που διαφωνείς. Εν τέλει, ήταν ο *δρόμος* – με ό,τι αυτό συνεπάγεται...

Προχωρώντας, δεν μπορούμε να μην αναφερθούμε και σ' έναν ακόμη λόγο «μουδιάσματος» όσων θέλησαν ν' αντιπαρεθούν στο σεξιστικό κλίμα των ημερών, και δεν εννοούμε κάτι άλλο από το γνωστό πια έργο «ο ΣΥ.ΠΙΖ.Α και τα δίπολα». Πιο συγκεκριμένα, κανείς μπορούσε να διακρίνει εκείνες τις μέρες ότι με έντεχνο τρόπο είχε καλλιεργηθεί η εντύπωση ότι ο μοναδικός αντίλογος απέναντι στις σκοταδιστικές φωνές των ομοφοβικών περνούσε αναγκαστικά μέσα από τις προοδευτικές κορώνες του κόμματος «της αριστεράς και των κινημάτων». Έτσι, οποιαδήποτε πρωτοβουλία για αυτόνομη παρέμβαση μέσα σ' αυτό το κλίμα, κινδύνευε να θεωρηθεί ως ένα αβαντάρισμα κυβερνητικών σχεδιασμών, πόσο μάλλον όταν η συζήτηση περιοριζόταν από κάθε πλευρά μέσα στα φιλάγραμματα του νόμου, αντί να επεκταθεί στις πιο κοινωνικές πλευρές της. Για να το πούμε και πιο απλά, δηλαδή: δε γινόταν να βγεις να μιλήσεις ενάντια στον σεξισμό που κυριαρχούσε στη δημόσια σφαίρα, χωρίς να θίζεις και το ίδιο το ζήτημα του νομοσχεδίου. Πράγμα διόλου εύκολο, εάν δεν επέλεγες τον «άκοπο» δρόμο του να παρουσιαστείς είτε ως ένας άκριτος υποστηρικτής του νομοσχεδίου λόγω των προφανών θετικών επιπτώσεων στα άτομα που αφορούσε σε πρώτο βαθμό, είτε ως ένας άτεγκτος αρνητής των θεσμικών οδών, όχι τόσο λόγω των πραγματικών περιορισμών που παρατηρήθηκαν (και καταγγέλλθηκαν) πρώτα απ' όλα από τα ίδια τα trans άτομα<sup>69</sup>, όσο για τη διαφύλαξη μίας κάποιας πολιτικής

69. Ενδεικτικά βλέπε «Το ΣΥΔ [Σωματείο Υποστήριξης Διεμφυλικών] καλωσορίζει την ψήφιση του νόμου για τη νομική αναγνώριση της ταυτότητας φύλου και συνεχίζει τον αγώνα για την βελτίωσή του», [transgendersupportassociation.wordpress.com](https://transgendersupportassociation.wordpress.com), 10/10/2017.

καθαρότητας.

Ως προς αυτό, και για να μην επαναλαμβάνουμε την ξεκάθαρη θέση της Φάμπρικα Υφανέτ (όπως αυτή διατυπώθηκε στην προκήρυξη που μοιράστηκε κατά τη διάρκεια της διαδήλωσης της 27<sup>ης</sup> Οκτώβρη), θα αρκεστούμε σε δύο σύντομα σχόλια: το πρώτο αφορά ένα παλιό, καλό σύνθημα από μια αφίσα της κατάληψης που έλεγε ότι «δε θέλουμε ένα κομμάτι ψωμί, θέλουμε όλο το ρημάδι το φουρνάρικο!». Λανθασμένα κάποιος θα μπορούσε ν' αντιληφθεί το νόημά του ως μία ταύτιση κάθε αγώνα που δε στοχεύει «άμεσα στην επανάσταση» με έναν ρεφορμιστικό αγώνα. Κι όμως, υπάρχει μία μεγάλη διαφορά ανάμεσα στους αγώνες που μπορεί να στοχεύουν στη βελτίωση της ζωής ή την αποτροπή της χειροτέρευσης των βιοτικών συνθηκών, και στον ίδιο τον ρεφορμισμό. Ο ρεφορμισμός είναι μία πολύ συγκεκριμένη πολιτική κατεύθυνση που αποσκοπεί στον εξωραϊσμό των υφιστάμενων κοινωνικών συνθηκών και ανταγωνισμών, μετριάξει τις απεχθέστερες επιπτώσεις αυτού του συστήματος και μεταθέτει αιτήματα που έχουν γίνει αναγκαία στη θεσμική οδό, διαϊωνίζοντας την ψευδαίσθηση ότι αυτή η κοινωνία μπορεί να μετασχηματιστεί μέσω μιας μακράς αλυσίδας από σταδιακές βελτιώσεις. Κοινώς, περιέχει μία πολύ συγκεκριμένη αντίληψη για το πώς θα πρέπει να διεξαχθούν οι αγώνες στο σήμερα και στο που θα πρέπει να στοχεύσουν οι αγώνες του σήμερα. Έχοντας αυτό στο νου μας, καταλαβαίνουμε ότι δεν είναι η αιτηματική μορφή των αγώνων που τους κάνει ρεφορμιστικούς, αλλά ο οριζοντάς τους, που δεν μπορεί να δει πέρα από την τωρινή κατάσταση των πραγμάτων, δε θέλει να ξεπεράσει την τωρινή κατάσταση των πραγμάτων. Γι' αυτό, και για παράδειγμα, ένα αίτημα τύπου «χαρτιά στους μετανάστες», αποκομμένο από κάθε συμφραζόμενο, μόνο του, δεν υπόσχεται τίποτα ούτε για εμάς, ούτε για τους μετανάστες<sup>70</sup>. Αντίθετα,

70. Η πρόταση αυτή ασ μη σκανδαλίζει με τη θρασύτητά της. Λέμε, απλά, ότι η κατοχύρωση νομικών δικαιωμάτων μπορεί μεν να περιορίζει την άμεση βία που ασκείται μέσα στην καπιταλιστική κοινωνία σε καταπιεσμένα κοινωνικά κομμάτια αλλά δεν αναιρεί τις άνισες κοινωνικές σχέσεις εξάρτησης και υποταγής, δε. Ένα ιστορικό παράδειγμα που επιβεβαιώνει αυτόν τον ισχυρισμό μπορεί να βρεθεί στους νόμους για τις φυλετικές διακρίσεις στις Η.Π.Α. Παρόλο που οι νόμοι για τις φυλετικές διακρίσεις καταργήθηκαν και κατακτήθηκε τυπικά η ισότητα απέναντι στον νόμο, στον βαθμό που οι καπιταλιστικές σχέσεις παρέμειναν κυρίαρχες και δεδομένης της κατάρρευσης του φορντιστικού / κεϋνσιανού καθεστώτος συσσωρεύσης, ένα μεγάλο κομμάτι του μαύρου προλεταριάτου μετατράπηκε

ενταγμένο σ' ένα πλαίσιο που μιλάει για κοινούς αγώνες ντόπιων-μεταναστών με ορίζοντα το ξεπέραςμα των διαφορών τους ή που θέτει ως πρωταρχικό σκοπό το σπάσιμο της απομόνωσης τους ή που θέλει τους μετανάστες και τις μετανάστριες να μιλάνε σε πρώτο πρόσωπο και να οργανώνουν τις αντιστάσεις τους, παύει να είναι ένα αιτηματικό σύνθημα, αποκτά διαφορετικό νόημα και διάσταση. Το ζήτημα, με λίγα λόγια, είναι να δούμε αν το *περιεχόμενο* αιτημάτων ή αγώνων είναι προωθητικό για τον κοινωνικό ανταγωνισμό, αν προσπαθεί δηλαδή, να διαρρήξει τις υπάρχουσες κοινωνικές σχέσεις ή αν καταφάσκει σε αυτές. Αν προωθεί τη συνάντηση των διάφορων υποκειμένων αφήνοντας και μια παρακαταθήκη σε επίπεδο σχέσεων και εμπειριών αγώνα ή εντείνει τους διαχωρισμούς. Αν ο ίδιος ο αγώνας διαμορφώνεται με προκαθορισμένα όρια σε μορφή αιτημάτων-στόχων που με το που εκπληρωθούν θα σημάζουν και τέλος του, ή κάθε στιγμή αποσκοπεί στο ξεπέραςμα αυτών των ορίων και την εξέλιξη του σε νέα πεδία<sup>71</sup>. Το πρόβλημα, στην τελική,

---

*σε σταθεροποιημένο υπερπληθυσμό, ο οποίος από τη μια μεριά αστυνομεύτηκε και κλείστηκε στη φυλακή μέσω του «πολέμου ενάντια στα ναρκωτικά» και από την άλλη μεριά παρουσιάστηκε και δαιμονοποιήθηκε ως ένα στρώμα που «παρασιτεί εις βάρος των φορολογούμενων απομυζώντας τις προνοιακές παροχές». Με άλλα λόγια, στον βαθμό που ο αγώνας των μαύρων δεν ξέφυγε από τα όρια της φυλετικής ταυτότητας και δεν έθεσε υπό αμφισβήτηση το σύνολο των καπιταλιστικών κοινωνικών σχέσεων αφομοιώθηκε εντός της καπιταλιστικής κανονικότητας. Η τυπική ισότητα στο επίπεδο των δικαιωμάτων και της νομοθεσίας δεν εγγυάται ούτε καν τη σχετική βελτίωση των συνθηκών ζωής των προλεταρίων. Αντιθέτως, οι μαύροι προλεταριοί συνέχισαν και συνεχίζουν να αναπαράγονται ως απαξιωμένη εργασιακή δύναμη («Η κριτική των πολιτικών της ταυτότητας ως κριτική του γενικευμένου διαχωρισμού», Το Διαλυτικό #01, 2017).*

71. Κάποιες φεμινίστριες στα 80's, σχολιάζοντας την κατάκτηση του νόμου περί εκτρώσεων στο ελληνικό παράδειγμα, έλεγαν:

*Μαρίκα: Να σου πω πώς το βλέπω εγώ. Το πρόβλημα είναι ότι όταν απευθυνόμαστε στην εξουσία, στους θεσμούς, ζητάμε κάποια πράγματα, μας δίνουνε μέρος από αυτά που ζητάμε και τότε κάτι συμβαίνει και πραγματικά ξεφουσκώνουμε. Νομίζω, από την εμπειρία τουλάχιστον της Αυτόνομης Κίνησης Γυναικών ότι έχει συμβεί το εξής: δουλέψαμε με στόχο ένα νόμο, αλλά δεν ήταν αυτός ο στόχος, ήταν το μέσο. Αν απογοητευτήκαμε ή κουρασθήκαμε ή βιάσαμε δυσκολία, αυτό συνέβη ακριβώς γιατί στόχος μας ήταν η συνειδητοποίηση των γυναικών μέσα από την κινητοποίηση που γινότανε, από την ανάλυσή του γιατί θέλουμε νόμιμες εκτρώσεις ή γιατί θέλουμε άλλη νομοθεσία για το βιασμό. Στόχος μας ήταν να φτάσει αυτή η ανάλυση στις γυναίκες, να συνειδητοποιήσουμε τις γυναίκες... Και για να ολοκληρώσω τη σκέψη μου, το γεγονός ότι αυτά γίνονται νόμοι, κάπου μας παίρνουνε το λόγο μας και τον αλλάζουνε, τον βάζουνε στα μέτρα της τρέχουσας πολιτικής, όπου εσύ, Δανάη, θέλεις να μπορούμε. Αυτό γίνεται με τους νόμους. Αλλάζοντας το λόγο μας, κάπου*

δεν έγκειται στο αν έχουμε τη δυνατότητα να διαχειριζόμαστε οι ίδιοι την υπάρχουσα οργάνωση των υλικών δυνάμεων (διότι αυτή η διαχείριση δε θα μπορούσε ούτως ή άλλως να είναι καλύτερη από εκείνα που θα έβρισκε να διαχειριστεί), αλλά στο πώς θ' αποκτήσουμε τη δυνατότητα να τα κρίνουμε όλα αυτά για να μπορέσουμε να τα μετασχηματίσουμε στο όνομα πλουσιότερων αναγκών, υπερβαίνοντας το πλαίσιο που επιβάλλεται σήμερα στη χρήση της ζωής.

Το δεύτερο σχόλιο αφορά την κρίσιμη διάκριση μεταξύ *νόμου* και *δρόμου*. Ενώ δεν τρέφουμε καμία αμφιβολία ότι οι νομικές διατάξεις επηρεάζουν σε καθοριστικό βαθμό τις ζωές ανθρώπων των οποίων πτυχές αποκρυσταλλώνονται σε αυτές, καταλαβαίνουμε ότι οι κοινωνικοί ανταγωνισμοί εκτείνονται σ' ένα πολύ πιο διευρυμένο πεδίο από την απλή αποτύπωσή τους στο γράμμα του νόμου. Είναι αλήθεια ότι η τυπική, νομική αναγνώριση συνεπάγεται και μία απτή ανατίμηση του καθημερινού βίου, μία διευκόλυνση σε πολλαπλά πεδία που πρότερα μπορεί ν' αποτελούσαν μέχρι και *απαγορευμένοι τόποι* από άποψη ορατότητας, προσβασιμότητας, ύπαρξης. Από την άλλη, γνωρίζουμε ότι σ' αυτόν τον κόσμο δε βρισκόμαστε σαν απομονωμένες υπάρξεις που έχουν ν' αντιμετωπίσουν μόνο απρόσωπους, αδέκαστους θεσμούς που τη μία στιγμή εξαντλούν όλη την αυστηρότητα πάνω μας και την άλλη θέλουν να φεράνε ένα ανεκτικό προσωπίδιο. Σ' αυτόν τον κόσμο περιβαλλόμαστε και από κοινωνικές σχέσεις -σχέσεις που μπορεί μεν να θεσπίζονται ή να μεταβάλλονται με βασικό συντελεστή τις νομικές διατάξεις, αλλά κάποιες φορές καθορίζονται από ένα διαφορετικό σύνταγμα: ένα σύνταγμα που δεν αλλάζει από τη μία μέρα στην άλλη με νομοσχέδια, ούτε συντάσσεται από κάποιους κυβερνώντες αρκετά μακριά από εμάς, αλλά τίθεται σε ισχύ καθημερινά και εξαρτάται από τους κοινωνικούς συσχετισμούς. Αυτοί οι συσχετισμοί, οι καθημερινές συγκρούσεις, οι μοριακές αντιστάσεις είναι

---

*συσκοτίζονται και οι αρχές για τις οποίες ξεκινήσαμε να παλέψουμε. [...]*

*Βάσω: Όταν έγιναν νόμος οι εκτρώσεις, εμείς αποπληρώσαμε κάτι άλλο, να έχουμε μια πρακτική, που να μπορεί να απαντάει καθημερινά σε αυτό που είχε φτάσει να γίνει νόμος και δεν είναι αυτό που θέλαμε... («Συζήτηση: Φεμινισμός και πολιτική», Δίλη #03, 1988).*

που μας πείθουν ότι τα υποτιμητικά βλέμματα, η λεκτική ή σωματική βία και οι παρενοκλήσεις δεν περιμένουν νομοσχέδια ώστε να περιοριστούν, ούτε άλλες φορές αποζητάνε (ή ξεπνθάνε από) κάποιο θεσμικό αβαντάρισμα. Όπως τόσες άλλες σχέσεις εξουσίας που έχουν εξωραϊστεί, όπως τόσες άλλες μορφές καταπίεσης κι εκμετάλλευσης που στα μάτια του νόμου έχουν καταστεί ακίνδυνες, αλλά στο πετσί κάποιων συνεχίζουν να εμφανίζονται αναλλοίωτες, όλα αυτά παραμένουν ένα διακύβευμα συλλογικών αντιστάσεων και μαχών, και ως τέτοια νιώθουμε την ανάγκη να τα πολεμήσουμε<sup>72</sup>.

Κάπως έτσι καταλήξαμε στην απόφαση για τη διοργάνωση μίας διαδήλωσης που με αφορμή το συγκεκριμένο νομοσχέδιο θα επιχειρούσε ν' απαντήσει συνολικά στο γενικότερο σεξιστικό λόγο που καλλιεργήθηκε και κυριάρχησε εκείνες τις μέρες. Μία διαδήλωση, παρ' όλα αυτά, που ενώ ήθελε να αποτελέσει μία δυναμική απάντηση που θα στόχευε και συγκεκριμένα σύμβολα-θεσμούς που ενορχήστρωσαν σε μεγάλο βαθμό το συγκεκριμένο κλίμα, τελικά δεν κατάφερε να ξεπεράσει τον κρίσιμο αριθμό των 100 ατόμων, καθ' όλη τη διάρκειά της δεχόταν τη συνεχή πίεση των μπάτσων απ' όλες τις πλευρές και αναγκάστηκε να διασχίσει μη-κεντρικούς δρόμους της πόλης. Όλα τα παραπάνω εύλογα σκιαγραφούν την εικόνα μιας *αποτυχημένης* διαδήλωσης: αποτυχίας ως προς την επίτευξη των προδιαμορφωμένων στόχων που είχε, αποτυχίας ως προς τον δημόσιο αντίκτυπο που ήθελε να προκαλέσει, αποτυχίας ως προς τη συσπείρωση του κόσμου που περιμέναμε να πλαισιώσει μία τέτοια διαδήλωση. Η δημόσια αυτοκριτική, σ' αυτό σημείο, φαντάζει μονόδρομος εάν συλλαμβάνουμε την κίνησή μας ως κάτι που αφορά κι άλλες πέρα από εμάς, και εάν αντιλαμβανόμαστε το μέγεθος της ευθύνης που υπάρχει όταν δρούμε δημόσια.

Δεν είναι λίγες οι φορές που σε παρόμοιες περιπτώσεις παρουσιάζεται έντονα ο πειρασμός να παρουσιαστεί ως αποκλειστική αιτία η *διαχειριστική* προσέγγιση των παραπάνω ζητημάτων, εννοώντας μ' αυτό την πρακτική και οργανωτική διάσταση τού να κατεβαίνει κανείς στο δρόμο.

72. Όπως είχαν παρατηρήσει και οι συντρόφισσες από το Μωβ Καφενείο σε μια συνέντευξη τους στο γαλλικό περιοδικό Z το 2013: *όπως όλοι/ες ξέρουμε ο σεξισμός, η πατριαρχία, η ομοφοβία και η τρανσφοβία εξακολουθούν να υπάρχουν. Με θέσπιση άρθρων ή χωρίς.*

Φυσικά και για εμάς, οι προπαρασκευαστικές κινήσεις μίας διαδήλωσης δεν μπορούν να εξαντληθούν σε μία συζήτηση διαχειριστικού τύπου, αλλά φανερώνουν πολλά για το ίδιο το πολιτικό νόημα που δίνει κανείς στην πράξη της διαδήλωσης: για τη σύλληψη της ως ένα «πριν», ένα «τώρα» κι ένα «μετά». Έτσι, η επαρκής προπαγάνδισή μέσω δράσεων που θα ακολουθούν ένα σκεπτικό κορύφωσης, η έγκαιρη επικοινωνία των σκεπτικών μέσω της διάχυσης του γραπτού, δημόσιου λόγου και η τήρηση ενός σχεδιαγράμματος που θα δώσει τον απαραίτητο χρόνο για να πραγματοποιηθούν όλα τα παραπάνω, δεν αποτελούν «ευκόλως εννοούμενα που παραλείπονται» ή μια πεπατημένη για την οποία δεν αξίζει να συζητάμε, αλλά μία απτή αντιπρόταση για το πώς οργανώνεις τη δημόσια παρουσία σου την εποχή της ταχύτατης διάχυσης της πληροφορίας, της βιασύνης και των λογικών του «εδώ και τώρα» που προσμένουν σ' ένα άκοπο αποτέλεσμα μέσα από το άλμα στην ιντερνετική σφαίρα. Πολύ περισσότερο, όλα τα παραπάνω θέτουν επί τάπητος το ζήτημα για το αν, τελικά, η επικοινωνία και κυκλοφορία των σκεπτικών είναι κάτι που εξαντλείται (και ικανοποιεί κι εμάς τους ίδιους) στα στενά όρια των ήδη πολιτικοποιημένων και «φιλικά προσκείμενων» που παρακολουθούν ούτως ή άλλως την κάθε μας κίνηση ή προσπαθεί να υπερβεί όρια και δυνατότητες, κοπιάζοντας για το άγνωστο και ψάχνοντας περάσματα. Για να μη μακρηγορούμε, ωστόσο, νομίζουμε ότι για τη συγκεκριμένη διαδήλωση η συζήτηση πρέπει να εστιάσει αλλού, χωρίς να θέλουμε μ' αυτό να υποτιμήσουμε (ή να αποτιμήσουμε ως ορθά πεπραγμένα από μεριάς μας) όλα τα παραπάνω.

Μία προφανής έλλειψη της συγκεκριμένης διαδήλωσης, έγκειτο στην αδιαφορία σύνδεσης με τα υποκείμενα που αφορούσε σε πρώτο βαθμό το νομοσχέδιο, δηλαδή τα trans άτομα. Καμία προηγούμενη εμπειρία, καμία προηγούμενη συνάντηση δεν είχε χτίσει ένα παρελθόν σχέσεων: ακόμα χειρότερα, καμία απόπειρα γνωριμίας δεν έγινε κατά τη (σύντομη, όπως και να έχει) διάρκεια ετοιμασίας αυτής της πορείας. Χωρίς να πιστεύουμε ότι εκείνη τη μέρα διαδηλώσαμε για κάποια άλλη (περισσότερα γι' αυτό παρακάτω), είναι πικρή διαπίστωση ότι δεν προσπαθήσαμε τουλάχιστον να διαδηλώσουμε με κάποια άλλη. Η έλλειψη αυτής της αλληλοσυσχετίσης εκείνη τη μέρα, φανέρωνε με τον πιο δεικτικό τρόπο μία χρόνια απουσία τριβής, απουσία κοινών αναφορών: πράγματα που δε διορθώ-



νονται εν μία νυκτί (κι ούτε με τους τεχνητούς, ευκαιριακούς όρους που μας έχει κληρονομήσει η μετωπική λογική της αριστεράς που μ' ευκολία θα βολευόταν με τη λύση διακριτών μπλοκ για παράδειγμα), αλλά είναι διακυβεύματα και κατακτήσεις μακροχρόνιων διαδικασιών που απαιτούν άλλου τύπου πολιτικές δεσμεύσεις και άλλου τύπου σχέσεις από αυτές που έχουμε συνηθίσει. Για να φέρουμε ένα παράδειγμα μίας τέτοια διαφορετικής προσέγγισης, θ' αναφερθούμε εν συντομία στην εμπειρία μας από κάποιες πρόσφατες απόπειρες σύνδεσης με τους μετανάστες. Πιο συγκεκριμένα, μετά την εμπειρία του No Border Camp 2016 και των τακτικών παρεμβάσεων-επισκέψεων στα camps γύρω από την πόλη (που είχαν σαν αποτέλεσμα είτε εκδηλώσεις/κουζίνες/γιορτές στην κατάληψη της Υφανέτ, είτε την κοινή παρουσία στο δρόμο), κι αφού η νέα μεταναστευτική πολιτική επέλεξε τη «διασπορά» των περισσότερων μεταναστών σε διαμερίσματα μέσα στην πόλη, διαπιστώσαμε ότι ένα από τα δυσκολότερα κομμάτια που είχαμε να διαχειριστούμε ήταν η διατήρηση ή η νέα σύναψη σχέσεων με τις μετανάστριες. Συνηθισμένοι (οι περισσότεροι από εμάς) στον βιαστικό σχεδιασμό κινήσεων που θα φέρουν βραχυπρόθεσμα αποτελέσματα, δεν αντιληφθήκαμε έγκαιρα ότι μία πραγματικά ανταγωνιστική, ρηξικέλευθη αντιμετώπιση του ζητήματος σημαίνει ν' αφιερώνεις χρόνο και δυνάμεις για να γνωρίσεις τη δύσκολη συνθήκη της καθημερινότητας των μεταναστών, για να καταλάβεις σε βάθος τις ανάγκες τους, να δημιουργήσεις σχέσεις πραγματικής αλληλεγγύης. Κάπως έτσι, η πρωτοβουλία διαφόρων συντρόφων και συντροφισσών (ντόπιων και μεταναστών) που οδήγησε στην έκδοση του πολύγλωσσου περιοδικού *Bulletin*<sup>73</sup> φάνηκε να δίνει μία διέξοδο, συστήνοντας διαδικασίες και τρόπους επικοινωνίας πρωτόγνωρους για πολλές από εμάς: οι συνεντεύξεις ως μέσο αντι-έρευνας, η αναθεώρηση του συνηθισμένου πολιτικού λεξιλογίου, οι στοχευμένες προσπάθειες προσέγγισης σε μέρη που δεν είχαμε ξαναυπάρξει, όλα αυτά κι ακόμα περισσότερα φανέρωσαν δυναμικές και καταστάσεις που δεν είχαν ψηλαφιστεί όλα τα προηγούμενα χρόνια μιας σταθερής, αλλά κατά ένα μεγάλο μέρος *διαχωρισμένης*, αλληλεγγύης προς τους μετανάστες. Χωρίς να λείπουν κι εδώ τα λάθη και οι περιορισμοί, μία πολύτιμη παρακαταθήκη του εγχειρήματος του

*Bulletin* είναι ότι μας έδωσε να καταλάβουμε ότι αν θέλεις να συνδεθείς και να παλέψεις μαζί, πρέπει πρώτα να *γνωριστείς*, και μέσα από αυτήν τη διαδικασία να είσαι έτοιμος ν' αλλάξεις κι εσύ ο ίδιος. Στην προκειμένη, και για να γυρίσουμε στο θέμα της διαδήλωσης, αναγνωρίζουμε ότι αν τέτοιου είδους συναντήσεις προϋποθέτουν το διάnuσμα μίας απόστασης, εμείς δεν τολμήσαμε να κάνουμε καν το πρώτο βήμα. Όσο μετέωρο κι αν ήταν αυτό, θα έπρεπε να είχε επιχειρηθεί, έστω κι αν αυτό γινόταν με τους χειρότερους όρους.

Ένα ακόμη ζήτημα που θεωρούμε απαραίτητο να θίξουμε, είναι αυτό του τρόπου με τον οποίον επιλέξαμε να παρέμβουμε πολιτικά, δηλαδή η επιλογή μίας κεντρικής πορείας (χωρίς καμία άλλη συνδιαμόρφωση με κάποια άλλη συλλογικότητα) με μοναδικό κριτήριο αποτελεσματικότητας την (έντονη) συλλογική διαίσθηση ότι «κάνουμε το σωστό». Αναφέραμε λίγες σελίδες πιο πριν ότι οι λόγοι για να βρίσκεται κανείς στο δρόμο εκείνες τις μέρες, όχι απλά υπήρχαν, αλλά περίσσευαν. Η απόσταση, όμως, μεταξύ αυτής ξεκάθαρης διαπίστωσης και της τελικής μορφής που πρέπει να πάρει η όποια διαμαρτυρία ώστε να λειτουργήσει προωθητικά για τον κοινωνικό ανταγωνισμό, είναι αυτό που ονομάζουμε *διαμεσολάβηση της πολιτικής* -μία συζήτηση που όχι μόνο δεν έχει εξαντληθεί τόσα χρόνια, αλλά συνεχίζει να εγείρει προβληματισμούς. Έγινε για εμάς κάτι παραπάνω από ξεκάθαρο ότι οι εποχές που ο εκβιασμός της «δράσης που δεν μπορεί να περιμένει» και της κατάθεσης του «κατάλληλου πολιτικού σκεπτικού» που αναπόφευκτα θα πείσει για την ορθότητά του έχουν περάσει ανεπιστρεπτή, αδυνατώντας αυτά να αποτελέσουν επαρκής συνθήκη ώστε κάποια να πειστεί ή να συγκινηθεί και να κατέβει στον δρόμο, αλλά μάλλον λειτουργούν περισσότερο ως μία απλή επιβεβαίωση για την ύπαρξη μιας πολιτικής ατζέντας που με κάθε τρόπο πρέπει να ν' αναδειχθεί. Υπό αυτούς τους όρους, δε θα ήμασταν υπερβολικές αν λέγαμε ότι η διαχείριση που επιλέξαμε για το συγκεκριμένο ζήτημα άφηνε να υποβόσκει μία λειτουργία *άτυπης πρωτοπορίας* από πλευράς μας -κι αυτό θα πρέπει να ειπωθεί ακριβώς μ' αυτούς τους σκληρούς όρους. Όταν η συμπόρευση δε γίνεται αντιληπτή ως μία διαδικασία αμφίδρομης επικοινωνίας, αλλά ως μία συνθήκη που απαιτεί από τον υπόλοιπο κόσμο «απλά ν' ακολουθήσει, γιατί δεν μπορεί να κάνει αλλιώς», τότε δε χωράνε και πολλοί προβληματισμοί ως προς το γιατί το παρόν δίνουνε

73. Περισσότερα για το *Bulletin* εδώ: <https://bulletin.espivblogs.net/>

(κάθε φορά, με συνέπεια) μόνο ήδη πολιτικοποιημένα υποκείμενα που αναγνωρίζουν τη σημασία και τη βαρύτητα μίας ανοικτά καλεσμένης διαδήλωσης (χωρίς αυτό να συνεπάγεται αυτόματα και μία υιοθέτηση ή απόλυτη συμφωνία με τα εκάστοτε περιεχόμενα)<sup>74</sup>.

Σ' αυτό το σημείο, ωστόσο, πρέπει να ξεκαθαριστεί κάτι: το ζήτημα της πρωτοπορίας που βάζουμε, δεν τίθεται ως προς κάποιον ετεροκαθορισμό ή υποκατάσταση ενός συγκεκριμένου υποκειμένου (στην προκειμένη: αυτό των των *trans* ατόμων) που κάποιες αναλύσεις μπορεί να το έβλεπαν ως το *μοναδικό* που βάλλεται, αλλά ως προς την αυτονόμηση σε σχέση με συλλογικές διαδικασίες και κινηματικές λογικές γενικότερα, καθώς και ως προς τη με-κάθε-τρόπο προώθηση μίας «ορθής» πολιτικής στάσης. Κι αυτό το τονίζουμε για να διαλύσουμε μια και καλή τον πυρήνα ενός πολιτικού σκεπτικού που πάνω απ' όλα θέτει κριτήρια πρωτοκαθεδρίας στην έκφραση, καταλήγοντας να θεωρητικοποιεί την πολιτική απραξία ως ένδειξη σεβασμού (;) και παραχώρησης χώρου σ' αυτές που «δικαιούνται» να μιλήσουν πρώτες. Είναι κατανοητό ότι φαινόμενα *επιβολής* μίας αντίληψης ή αναπαρωγής των χαρακτηριστικών που διέπουν τη μορφή-κόμμα (διαχωρισμός, ιεραρχία, καταπίεση της διαφορετικότητας κλπ.) *όντως* ακόμη ταλαιπωρούν κινήματα, ακόμα κι αν αυτά κατ' όνομα έχουν αποκηρύξει εδώ και καιρό τέτοιες πρακτικές ως επιζήμιες. Είναι τέτοια περιστατικά που σπρώχνουν κάθε φορά αυτούς που πνίγονται να φωνάζουν ότι «δεν αφήνουμε κανέναν άλλον να μιλήσει για εμάς!», διεκδικώντας τις ζωές τους ενάντια σε όσους ενισχύουν την παθητικότητα, την απάθεια, τον κυνισμό, τη χειραγώγηση, την τάση να βασιζόμαστε σε άλλους να δρουν για λογαριασμό μας. Συνέβη κάτι από τα παραπάνω, όμως, στην προκειμένη;

Η απάντηση, για εμάς, κυμαίνεται σε δύο επίπεδα. Το πρώτο επίπεδο

74. Υπάρχει μία ενδιαφέρουσα ιστορία που λέει ότι όταν η ζούγκλα έπιασε φωτιά κι όλα τα ζώα πανικόβλητα λούφαζαν στη λίμνη, ένα κολιμπρί βουτούσε κάθε τόσο στο νερό, γέμιζε το ράμφος του και πήγαινε να σβήσει τη φωτιά. Όταν, λοιπόν, ο ελέφαντας το ρώτησε: «μα δεν καταλαβαίνεις ότι αυτό που κάνεις είναι μάταιο;», το κολιμπρί απάντησε: «εγώ κάνω αυτό που μου αναλογεί». Αν και, ομολογουμένως, το δίδαγμα της ιστορίας αντικατοπτρίζει σε μεγάλο βαθμό μία ρομαντική υπόσταση (με την έννοια του ιδεαλιστικού) που υπάρχει στους αγώνες και τις ζωές μας, ίσως θ' άξιζε ν' αναρωτηθούμε τι θα γίνονταν αν το κολιμπρί απλά επιχειρούσε να *συνεννοηθεί* με τα υπόλοιπα ζώα...

έχει να κάνει γενικότερα με το ζήτημα της *αλληλεγγύης*. Αν και αυτό δεν αφορά άμεσα την ίδια τη διαδήλωση για την οποία μιλάμε (μιας και, όπως γίνεται ξεκάθαρα από την αφήσα και το κείμενο της πορείας, αυτή δεν ήταν μίας διαδήλωσης συμπαράστασης σ' ένα συγκεκριμένο υποκείμενο), θέλουμε να σταθούμε λίγο σ' αυτήν τη λέξη και τα νοήματά της, κυρίως γι' αυτούς που ανάμεσα στους εκμεταλλευόμενους δε διακρίνουν μόνο *αδυσώπητο ανταγωνισμό*, αλλά και κοινά συμφέροντα. Αυτά τα κοινά συμφέροντα, η ικανότητα για ενσυναίσθηση, η τάση σύγκλισης που μπορεί να βρεθεί ανάμεσα στους αγωνιζόμενους, έχει κάνει ανθρώπους των οποίων οι αφετηρίες μπορεί να είναι εντελώς διαφορετικές ή οι πορείες σχεδόν παράλληλες, να παίρνουν θέση ο ένας δίπλα στην άλλη, όχι επειδή αγαπά ή λυπάται ο ένας τον άλλον, αλλά επειδή γνωρίζουν ότι ο αγώνας του ενός θα δώσει άλλον αέρα στον αγώνα του άλλου, επειδή αντιλαμβάνονται ότι η αντίσταση σε μία πτυχή των καθημερινών μαχών θα συνεισφέρει στο μπλοκάρισμα μιας άλλης καταπιεστικής σχέσης. Δεν τρέφουμε κάποια αυταπάτη ότι οι καλές προθέσεις αρκούν για να ξεπεραστούν πολιτικές/ιδεολογικές αγκυλώσεις, μάλιστα κι εμείς οι ίδιοι συχνά έχουμε γίνει φορείς παραδειγμάτων των οποίων η δράση απλά «επικοινωνούσε», δεν προσπαθούσε (ή δεν κατάφερε) να είναι κομμάτι της ίδιας της υλικότητας του ανταγωνισμού ως σχέση με τον κόσμο (παρά ως σχέση με το νόημα). Είναι ένα καθημερινό διακύβευμα το πώς οι μορφές αλληλεγγύης κι επικοινωνίας που αναπτύσσουμε δε θα είναι εξωτερικές κι αφηρημένες, αναπαράγοντας την αποξένωση (σχετικά ή απόλυτα) κλειστών πολιτικών σχημάτων που δεν μπαίνουν καν σε διαδικασία να ψάξουν τις σχέσεις που μπορούν ν' αναπτύξουν με άλλες κοινωνικές ομάδες, κι ούτε διερευνούν το πώς μπορούν να ξεπεράσουν τη μοναξιά (μα και την καθαρότητα) του αιώνιου ιδεολογικού περιθωρίου. Είμαστε, παρ' όλα αυτά, αισιόδοξες, ότι όταν γυρνάμε πίσω στον χρόνο αντιλαμβανόμαστε ότι σε πολλές τέτοιες καταστάσεις υπάρχουν εκείνα τα ίχνη (άλλοτε ξεκάθαρα, άλλοτε μισοσβησμένα) που δείχνουν ένα μονοπάτι διεξόδου, ένα μονοπάτι που μπορεί σε στιγμές να χάνεται ή να 'ναι δύσβατο, αλλά χρόνο με τον χρόνο δεν παύει να διασχίζεται -έστω και με μπόλικα βήματα προς-πίσω.

Για να μιλήσουμε με παραδείγματα, αναγνωρίζουμε ότι *διασχίστηκε μία απόσταση* ανάμεσα στο 2006, όταν αναρχικοί κι αντιεξουσιαστές σπάγα-

νε τα γραφεία της TITAN και έρχιναν κόκκινες μπογιές για να εκφράσουν την οργή τους για τα εγκλήματα των αφεντικών<sup>75</sup>, και το 2009, όταν οι αντίστοιχες επιθέσεις στην Adecco και την OIKOMET φάνηκε ότι *δεν αρκούσαν*, αλλά έπρεπε να επιχειρηθεί μία *υπέρβαση* για πολλούς πολιτικοποιημένους, δηλαδή η προσπάθεια συνάντησης με εργαζόμενες στον τομέα του καθαρισμού που καθημερινά βιώνουν την τρομοκρατία σ' ένα κατειλημμένο κέντρο αγώνα που προσπαθούσε ν' ανοίξει ένα ζήτημα με συλλογικούς και αδιαμεσολάβητους όρους<sup>76</sup>. Αναγνωρίζουμε ότι υπήρξε μία *ποιοτική εξέλιξη* από τη δολοφονία του Τόνυ Όνουα το 2007 και τη συνύπαρξη ντόπιων και μεταναστών στις συγκρούσεις στην Καλαμαριά ενάντια στην αστυνομία<sup>77</sup> (συνύπαρξη που *σταμάτησε εκεί* και δεν κατάφερε να πάει παραπέρα), στο 2016, όταν ο θάνατος μίας μετανάστριας και του παιδιού της έξω από το camp Ωραιοκάστρου έγινε η αφορμή ώστε ντόπιοι και μετανάστες να βρεθούν σε camps και να συζητήσουν, να διαδηλώσουν μαζί, να εξωτερικεύσουν αυτήν την ανάπτυξη σχέσεων με συναντήσεις και εκδηλώσεις το επόμενο διάστημα<sup>78</sup>. Αναγνωρίζουμε ότι συντελέστηκε μία *ιστορική μετατόπιση* για το πώς κομμάτια της αντιεξουσίας ερμηνεύουν τη θέση τους μέσα στην αναδιάρθρωση που συντελείται στον εκπαιδευτικό τομέα π.χ., από μία θέση στην ουρά των φοιτητικών πορειών το '06-'07, στο ριζωμα μέσα στα πανεπιστήμια μέσω των αυτόνομων σχημάτων τα αμέσως επόμενα χρόνια. Οι χρονικές αυτές

75. Στις 30 Μαΐου του 2006, στο εργοστάσιο TITAN στην Ελευσίνα, δύο εργάτες έχασαν τη ζωή τους και πέντε ακόμη τραυματίστηκαν (οι δύο σοβαρά) όταν μέρος του γερανού κατέρρευσε.

76. Αναφερόμαστε, φυσικά, στο κίνημα κατά των εργολαβιών που αναπτύχθηκε μετά τη δολοφονική επίθεση εναντίον της Κωνσταντίνας Κούνεβα το Δεκέμβριο του 2008 και τη (για 22 μέρες) κατειλημμένη πρυτανεία του Α.Π.Θ. τον Μάρτιο του '09. Για ένα χρονικό του εν λόγω αγώνα μπορεί κανείς να μπει εδώ: <http://ergolabies.blogspot.com/> ή να ανατρέξει στην έκδοση «*Στα μάτια βιτριόλι και σφαίρες στο ψαχνό, τον πόλεμο τον ζούμε κάθε μέρα εδώ*» που έβγαλε η Συνέλευση Αλληλεγγύης στην Κ. Κούνεβα το 2010.

77. Στις 18 Αυγούστου του 2007, ο Νιγηριανός πωλητής CD Τόνυ Όνουα βρίσκει τραγικό θάνατο πηδώντας από τον 1ο όροφο καφετέριας (σύμφωνα με την εκδοχή της αστυνομίας), ενώ προσπαθούσε να ξεφύγει από ασφαλίτες που τον καταδίωκαν και τον είχαν ξυλοκοπήσει στο παρελθόν.

78. Στις 16 Οκτώβριο του 2016, έξω από το «κέντρο μετεγκατάστασης» του Ωραιοκάστρου, μία μετανάστρια και ο γιος της χάνουν τη ζωή τους έπειτα από παράσυρση από διερχόμενο αυτοκίνητο.

στιγμές δε συνδέονται με άλματα, αλλά διαμεσολαβούνται από αναρίθμητες απόπειρες προσέγγισης της αλληλεγγύης ως έκφρασης τερματισμού ενός διαχωρισμένου παρελθόντος. Ως έκφρασης του «εμείς» που αντικαθιστά το «εγώ κι εσύ».

Έτσι φτάνουμε και στο δεύτερο επίπεδο του συλλογισμού μας, το «εμείς» της περιβόητης αφίσας που καλούσε στη διαδήλωση της 27<sup>ης</sup> Οκτώβρη. Αυτός ο πρώτος πληθυντικός δεν ήταν σχήμα λόγου, κι ούτε πρέπει να προσπεραστεί μ' ευκολία. Είναι η *ουσία* της διαφοράς από αυτούς που δεν μπαίνουν καν στον κόπο πλέον να μιλήσουν για αλληλέγγυους (πόσο μάλλον για ένα συλλογικό υποκείμενο), αλλά μόνο για συμμάχους<sup>79</sup>. Είναι ο *πυρήνας* μιας αντίληψης που σ' αυτό το «εμείς», το προταγματικό πρώτο πρόσωπο, ψάχνει να βρει (και ενίοτε τα καταφέρνει, ενίοτε όχι) το *κοινό* των εμπειριών μας που πολλές φορές δε βρίσκεται στην επιφάνεια, αλλά καλά κρυμμένο κάτω από τόνους διαμεσολαβήσεων, ιδεολογιών και καθημερινών επιλογών. Κι όσο αυτή η προσπάθεια καταφέρνει να σκάβει όλο και βαθύτερα, τόσο αυτό το «εμείς» εμφανίζεται ξανά και ξανά να αφορά όλο και περισσότερες, όσες χρονικές και χωρικές αποστάσεις κι αν μεσολαβούν ανάμεσα τους. Γιατί «εμείς» δεν κυνηγηθήκαμε, ούτε κινδυνέψαμε να φάμε ξύλο μετά τον ποδοσφαιρικό αγώνα Αλβανίας-Ελλάδας το 2004. Νιώσαμε όμως ότι τα ίδια χέρια ήταν που είχαν σκωθεί την προηγούμενη ή θα σκωνόντουσαν την επόμενη πάνω μας με χίλιες δυο άλλες αφορμές. «Εμείς» δε βιαστήκαμε στην Αμάρυνο, ούτε αναγκαστήκαμε ν' αλλάξουμε πόλη μετά από κάποια δημόσια διαπόμπευση. Είχαμε, όμως, επίγνωση ότι η κοινωνική συνθήκη που γεννάει και διαιωνίζει Αμαρύνθους (ο κανιβαλισμός των media, η εκμετάλλευση των μεταναστών εργατών, η σεξιστική βία και η υποτίμηση των γυναικών) εκτείνεται πολύ παραπέρα από τα τοπικά όρια ενός χωριού

79. Χωρίς να ισχυριζόμαστε ότι η επικράτηση ενός «ορθού» επαναστατικού λεξιλογίου οδηγεί αναπόφευκτα και στις σχέσεις που θέλουμε να δομούμε (με άλλα λόγια, τα ράσα δεν κάνουν τον παπά), φοβόμαστε ότι έννοιες που παραπέμπουν άμεσα στην πολιτική ως *διαχωρισμένη τεχνική της εξουσίας*, δυσχεραίνουν αντί να προωθούν τις διαδικασίες της κοινωνικής απελευθέρωσης. Γιατί τι άλλο είναι οι «συμμαχίες», αν όχι επίπλαστες συνεργασίες που προωθήθηκαν, συμφωνήθηκαν και τηρούνται μόνο και μόνο επειδή δύο «αντιπαλάμενα», εν δυνάμει εχθρικά, στρατόπεδα, αποφάσισαν μία «κατάπαυση πυρός» λόγω ξεχωριστών συμφερόντων που απλά τυγχάνει να συναντώνται σε μία χρονική στιγμή; Είναι αυτός ο τρόπος με τον οποίο θέλουμε να αλληλεπιδρούμε στον καθημερινό αγώνα;

και επηρεάζει και ορίζει άμεσα και τις δικές μας ζωές<sup>80</sup>. «Εμείς» δε μέναμε καν στη γειτονιά της Ολύμπου όταν το 2015 ήρθαν στην επιφάνεια διάφορα περιστατικά έμφυλης βίας εκεί. Αλλά αυτό δε μας απέτρεψε από το να υπάρξουμε εκεί συλλογικά, ξεκαθαρίζοντας ότι *«μιλάμε σε πρώτο πρόσωπο παίρνοντας τις ζωές μας στα χέρια μας, η μία δίπλα στην άλλη»*<sup>81</sup>. «Εμείς» δεν απειλήθηκαμε με απέλαση κι ούτε φυλακιστήκαμε σε κάποιο κέντρο κράτησης. Αλλά αυτό δε μας απέτρεψε να διαδηλώσουμε σε Ξάνθη και Θεσσαλονίκη για τη Sanaa Taleb και να ισχυριστούμε ότι *«αντιμετωπίζουμε τους αγώνες των μεταναστών και των μεταναστριών ως δικούς μας αγώνες»*<sup>82</sup>. «Εμείς» μπορεί και να ξέραμε στο πίσω μέρος του μυαλού μας ότι τον χειμώνα που έρχεται «κάπως θα τη βγάλουμε» κι ότι δεν υπήρχε περίπτωση να μας κόψει το ρεύμα η Δ.Ε.Η. Αλλά αυτό δε μας εμπόδιζε το 2011 να ψάξουμε εκείνους που όντως «δεν μπορούν να τη βγάλουν» στη γειτονιά του Άγιου Θεράποντα, να οργανώσουμε μαζί συνελεύσεις και φαγοπότια, να καταλάβουμε λίγο μετά ένα κτίριο αδειανό και να παλέψουμε συλλογικά τα επόμενα χρόνια ώστε να μη μείνει ούτε ένα σπίτι χωρίς ρεύμα στη γειτονιά της Τούμπας. «Εμείς» δεν κάναμε την επιλογή της ολικής άρνησης στράτευσης, κι ούτε ήρθαμε αντιμέτωποι με τον κίνδυνο η εφορία να μας κατασχέσει το σπίτι λόγω των προστίμων των 6.000 ευρώ. Κι όμως, προσπαθήσαμε να σταθούμε δίπλα και ισότιμα σε όσους πήραν αυτόν το δρόμο, όπως θα θέλανε (κι όπως δημόσια δηλώσανε πολλοί από αυτούς) κι αυτοί οι ίδιοι, ενάντια σε ρητορείες που κατασκευάζει ήρωες ή θύματα που πρέπει να παρατηρούνται από μακριά με δέος ή λύπηση αντίστοιχα.

80. [...] η Αμάρυνθος μπορεί να γίνει οποιαδήποτε, κι όχι μόνο η περιχαρκαωμένη επαρχιακή τοπική, κοινωνία. Κι αυτό επίσης που φαντάζει παραπάνω από αυτονομία είναι ότι Αμαρυνθιώτες άνδρες τραμπούκοι και Αμαρυνθιώτισσες γυναίκες σιωπηρές μπορούν να είναι να γίνουν πολλοί περισσότεροι και περισσότερες σε κάθε κοινωνικό εξουσιαστικό τόπο και ιδιαίτερα εκεί όπου διακυβεύεται η ίδια η ισχύ της πατριαρχικής θέσμησης. Η Αμάρυνθος-κοινωνική συνθήκη είναι παντού και γι' αυτό μπορεί να γεννά πολλές μικρές (αλλά πάντα εκκωφαντικές) Αμαρύνθους-τόπου επάλληλων βιασμών («Η Αμάρυνθος είναι παντού», Σαμιζντάτ #15, 2007).

81. Φράση παρμένη από αφίσα της Φάμπρικα Υφανέτ που καλούσε σε πορεία γειτονιάς για τις εν λόγω επιθέσεις στις 27 Ιουνίου του 2015.

82. Φράση παρμένη από αφίσα της Φάμπρικα Υφανέτ που καλούσε σε συγκεντρώσεις και πορείες σε Ξάνθη και Θεσσαλονίκη ενάντια στην απέλαση της μετανάστριας Sanaa Taleb τον Μάιο του 2016.

Μπορεί η μνήμη μας να είναι κοντή, αλλά αν κάτι θυμόμαστε από παραδείγματα σαν τα παραπάνω, είναι ότι παρ' όλο που για την καθεμία περίπτωση η (αυτο)κριτική περί των μορφών, του τρόπου ή της στοχοθεσίας που είχε η κάθε διαμαρτυρία/κίνηση ήταν όχι απλά κάτι χρήσιμο, μα αναγκαίο, το ζήτημα για το αν νομιμοποιούνταν *η ίδια η ύπαρξη* της διαμαρτυρίας/κίνησης, εάν *υπήρχε λόγος*, δηλαδή, κανείς να εκφράσει την οργή ή την άποψή του, ήταν εκτός συζήτησης. Κανείς δε διανοήθηκε να κατηγορήσει όσους κατέβηκαν στο δρόμο μια και δυο φορές με αφορμή το αντιαλβανικό πογκρόμ της 4<sup>ης</sup> Σεπτεμβρίου του '04, ως «πολύ Έλληνες» για να νιώθουν οργή. Κανείς δε γύρισε να ζητήσει τον λόγο από το σύνολο της αντιεξουσίας ή της αριστεράς για το τι ρόλο βαρούσε δίπλα στους Νιγηριανούς στην Καλαμαριά, κι ούτε ισχυρίστηκε καμιά ότι ο νεκρός «ήταν δικός τους κι όχι δικός μας». Κανείς δε σκέφτηκε να εγκάλεσει τα πολιτικά υποκείμενα που μετά από χρόνια αποτυχημένων προσπαθειών κατάφεραν επιτέλους να δημιουργήσουν ένα ριζωμα στη γειτονιά, γιατί «οι γειτονιές της καθεμιάς είναι αρκετά μακριά από την πλατεία». Κανείς δε θ' αναρωτιόταν «τι δουλειά έχουν οι αναρχικοί να μιλάμε για τη βιασμένη μετανάστρια;», εκτός κι αν ο ίδιος ήταν μπάτσος, ρατσιστής ή ντόπιος άντρακλας που υπερασπίζεται το καθεστώς βίας που πηγάζει από το χέρι και τ' αρχίδια του. Κανείς δε θα τολμούσε να κατηγορήσει τους Αλβανούς μετανάστες ως «καπηλευτές» όταν τον Δεκέμβριο του '08 έβγαιναν και έλεγαν ότι *«αυτές οι μέρες είναι και δικές μας»*<sup>83</sup>. Κανείς δε θα έκανε κάτι από τα παραπάνω, όχι γιατί «παλιά οι εποχές ήταν καλύτερες», αλλά γιατί ίσως υπερίσχυε μία κινηματική αντίληψη που έλεγε ότι *τελικά μπορούμε να μιλάμε και για άλλα πράγματα που δεν είναι ο εαυτός μας*. Όχι για να επιβληθούμε στην άλλη, αλλά διότι αν μιλάμε μόνο για τον εαυτό μας, δε θα μπορέσουμε ποτέ να βρούμε τον κοινό τόπο για να επικοινωνήσουμε με τον άλλον. Γι' αυτό και η απάντηση στη γνωστή, αμείλικτη ερώτηση του «από ποια θέση μιλάς;» (που μέσα σε μία νύχτα μπορεί να μετατραπεί σε «από ποια θέση διαδηλώνεις;»), δεν περιορίζεται καν στην απλή υπόδειξη ότι από τη σιγή που σπάει μόνο από το μονόλογο της εξουσίας προτιμάμε τις απόπειρες άρθρωσης ενός αντίλογου

83. Τίτλος ανακοίνωσης από το Στέκι Αλβανών Μεταναστών εν μέσω της εξέγερσης του '08. Ολόκληρη η ανακοίνωση μπορεί να βρεθεί στο 2ο τεύχος του περιοδικού Revolt που εξέδιδε η εξεγερμένη κατάληψη της ΑΣΟΕΕ.



(μ' όλη τη μερικότητα που μπορεί να κουβαλάει αυτός), αλλά πάει πολύ βαθύτερα. Αγγίζει εκείνες τις χορδές της καθεμιάς μας που διαβάζοντας ένα ποίημα ή ακούγοντας ένα τραγούδι π.χ. ένιωσε ότι κάποιος μίλησε γι' αυτή χωρίς να την έχει γνωρίσει ποτέ, καταφέρνοντας να τη βγάλει από αυτό το μοναδικό προσωπικό κέλυφος που λέγεται «εαυτός» και να τη συνδέσει με τον υπόλοιπο κόσμο. Οπότε το ξεκαθαρίζουμε μια και καλή: *δε μιλάμε από κάποια θέση, γιατί (θέλουμε να) βρισκόμαστε σε κίνηση*<sup>84</sup>! Μιλάμε σε πληθυντικό αριθμό, όχι γιατί στο «εμείς» συνενώνουμε διάφορα ατομικά «εγώ», αλλά γιατί το ίδιο το «εμείς» συνίσταται από ακρωτηριασμένα «εγώ» που περιμένουν να ολοκληρωθούν, που έχουν συνείδηση της ανάγκης που έχει το ένα το άλλο. Ένα «εμείς» που δεν εκπροσωπεί μερικούς έναντι κάποιων άλλων, ούτε συνενώνει μετωπικά, αλλά προσπαθεί να συγκροτηθεί μέσω της ετερογένειας και της πολλαπλότητας, αναγνωρίζοντας τις διαφορές δίχως να τις επιβεβαιώνει. Όποιος, λοιπόν, ισχυρίζεται ότι το κάθε φορά «ειδικό» ζήτημα θα πρέπει να στενέψει ακόμα πιο πολύ ώστε να μη συμπεριλαμβάνει κανέναν άλλον, ή ότι στους καταπιεζόμενους υπάρχουν πρωταγωνιστές και κομπάρσοι, ή ότι το να διευρύνεις κάθε φορά τα πεδία αντίστασης σημαίνει ότι στρέφεις τους προβολείς μακριά από αυτούς που τους χρειάζονται, αυτός λοιπόν ή έχει μάθει να σκέφτεται και να εκφράζεται με τους όρους του θεάματος (μπροστά οι πρωταγωνιστές και πίσω οι χειροκροτητές) ή είναι απολογητής του υπάρχοντος (και κάνει το κορόιδο). Τόσο απλά και τόσο ξάστερα!

Προχωρώντας, πέρα από τον πρώτο πληθυντικό που χρησιμοποιήθηκε, κάτι άλλο που φάνηκε να ενοχλεί ήταν και η *ορολογία* της αφίσας. Για να γίνουμε πιο ξεκάθαρες, υπάρχει μία άποψη που θέλει ορισμένες λέξεις και φράσεις να χαρακτηρίζονται από ένα μοναδικό, συγκεκριμένο και αναλλοίωτο νόημα *και κανένα άλλο*. Να προορίζονται για αποκλειστική χρήση από κάποια συγκεκριμένα υποκείμενα *και για καμία άλλη*. Στην προκειμένη τίθενται δύο ζητήματα: το ένα αφορά μία αντίληψη που θέλει να προσδίδει στις λέξεις μία αυτονομία στο σημασιολογικό επίπεδο.

84. As μην εκληφθεί ως κομπασμός η συγκεκριμένη πρόταση. Εμείς πριν απ' όλους γνωρίζουμε πόσο ανεπαρκείς είμαστε για να καταφέρουμε αυτό που θέλουμε. Το ξεκαθάρισμα των προθέσεων, όμως, αποτελεί πάντα μία αφετηρία.

Κι όμως, τα νοήματα δεν πηγάζουν από τα λίγα σημασιολογικά στοιχεία που ενέχονται σε μία λέξη, αλλά καθορίζονται από τη σχέση της με τον άπειρο αριθμό προτάσεων που είναι σε θέση το μυαλό να δημιουργήσει. Με άλλα λόγια, είναι δυνατόν λέξεις και φράσεις (βλέπε «σώμα», «επιθυμία» κλπ.) να λειτουργούν εντελώς διαφορετικά, να αποκάνε διαφορετική ερμηνεία ανάλογα με το συγκεκριμένο που τα περιβάλλει καθώς και με τις διαδικασίες από τις οποίες παράγονται. Κάτι που, όπως παρατηρήσαμε και στο πρώτο μέρος αυτού του κειμένου, ήταν κι ένα χαρακτηριστικό σημείο της πολυεπίπεδης επίθεσης στα κινήματα του '68. Το άλλο ζήτημα αφορά ένα ιδιόμορφο καθεστώς *αποικιοποίησης* εννοιών ή συνθημάτων, για το οποίο πραγματικά το μόνο που αξίζει να λεχθεί είναι ότι στον πυρήνα του δεν εδράζεται τίποτε άλλο από τη λογική της *ιδιοκτησίας*, και αυτό που αναπαράγεται δεν είναι τίποτε άλλο από το ρόλο του *ειδικού* -στην προκειμένη, εκείνου που διεκδικεί το μονοπώλιο στην αγορά της καταπίεσης.

Τελειώνοντας αυτό το κείμενο, θα πρέπει να ομολογήσουμε κάτι ακόμη: όταν συλλαβίναμε την ιδέα γι' αυτήν την διαδήλωση, όταν συζητούσαμε το σκεπτικό της και την οργανώσαμε σε πρακτικό επίπεδο, *ξέραμε* ότι εκείνη τη μέρα θα ήμασταν μόνοι -ήταν κάτι που το περιμέναμε. Μια μοναξιά, όμως, που την ορίζαμε μόνο ως προς την εχθρική αντιμετώπιση ενός μεγάλου μέρους της ελληνικής κοινωνίας, μία «περήφανη» μοναξιά που συνειδητοποιεί ότι «όσο λίγοι και να είμαστε, πρέπει να βγούμε στο δρόμο, κάνουμε το σωστό!». Αυτό που σε καμία περίπτωση δεν περιμέναμε, ήταν ότι αυτή η μοναξιά θα διαμορφωνόταν κατά κύριο λόγο από τις κοντινές μας, συντροφικές σχέσεις...

Έχει γραφτεί στο παρελθόν ότι «απουσιολόγιο από τις κινηματικές διαδικασίες δεν κρατάει κανείς», και η κριτική αποστασιοποίηση είναι όχι μόνο κατανοητή, αλλά η πιο ειλικρινής και ακέραια στάση που μπορεί να γεννήσει η κουλτούρα που ξέρει να διακρίνει μεταξύ των διαπροσωπικών σχέσεων που διαμορφώνονται μέσα στα σκαμπανεβάσματα και τη διαρκή τριβή των καθημερινών εμπειριών, και των συντροφικών που χτίζονται πάνω σε μία αμοιβαία κατανόηση και κοινή θέληση αλλαγής αυτού του κόσμου, χωρίς ν' αφήνουν προσωπικές συμπάθειες κι αντιπάθειες να ταραίζουν αυτές τις πολιτικές συμφωνίες. Οπότε οι παρακάτω

γραμμές δεν απευθύνονται σ' αυτούς, μα σε όσους επέλεξαν τον δρόμο μιας (ελλείψει άλλων, καλύτερων όρων...) *ενεργητικής απουσίας* -εννοώντας μ' αυτό την άμεση και δραστική ενεργοποίηση κάθε λογής σχέσεων, μέσων ή άλλων αντανακλαστικών (με μία προτίμηση, φυσικά, στα ψυχολογικά/συναισθηματικά όπλα και τους εύκολους εκβιασμούς που αυτά παράγουν) με σκοπό το σαμποτάρισμα της διαδήλωσης.

Ο λόγος που αφιερώνουμε χώρο σ' αυτό το γεγονός δεν είναι η αποκατάσταση κάποιας «αδικίας» εις βάρος μας, ούτε η προσπάθεια διαχείρισης μιας τραυματικής εμπειρίας. Ούτε το ότι η μνησικακία σε βάρος ενός εγχειρήματος (εκτεθειμένου εκ των πραγμάτων) βαφτίστηκε και σεβριρίστηκε ως «κριτική» και «πολιτική άποψη», ενώ στην πραγματικότητα αποτελούσε έναν μονόλογο εμπάθειας, μας ωθεί να γράψουμε τις παρακάτω γραμμές. Ο λόγος δεν είναι καν το *πρωτόγνωρο* της όλης κατάστασης, δηλαδή ότι για πρώτη φορά στον κινηματικό μας βίο είδαμε συντρόφους να νιώθουν άνετα που υπονομεύουν τη δημόσια κίνηση μίας κατάληψης, στερώντας της συμπαραστάτες. Όχι, παρ' όλο που όλα τα παραπάνω είναι αρκετά σημαντικά, για εμάς το πρόβλημα δεν έγκειται σε κάποια έλλειψη «ηθικής» (πολιτικής, συντροφικής, όποιας...), αλλά στη διαμετρικά αντίθετη ερμηνεία που υπάρχει για τον κοινωνικό ανταγωνισμό, στη χαώδη απόσταση που υπάρχει για το τι σημαίνει *κινηματική αντίληψη*<sup>85</sup>. Κι αν κάτι αξίζει να ειπωθεί, να κληρονομηθεί και να φανεί χρήσιμο και σε άλλες τα επόμενα χρόνια, τότε είναι αυτή η προσέγγιση και μόνο. Εξηγούμαστε: για μερικούς, η πολιτική δραστηριότητα περιορίζεται σε 4 τοίχους (της κατάληψης, του δωματίου, κάποιες φορές στους τοίχους της ιντερνετικής προβολής του εαυτού μας...) που μοιάζουν να υπάρχουν εκεί από πάντα και θα συνεχίσουν να υπάρχουν για πάντα μ' έναν μεταφυσικό τρόπο, ανεξαρτήτως κοινωνικών και πολιτικών συσχετισμών, κινήσεων και εμποδίων, απραξίας και δράσης. Αυτό έχει δύο πολύ σημαντικές συνέπειες: η πρώτη είναι ότι όταν το οπτικό σου πεδίο περιορίζεται τόσο πολύ, αρχίζεις και τοποθετείς εκτός κάδρου και ενδιαφέροντος όχι μόνο όλους όσους μπορεί να μην έχουν ακούσει για τους 4

85. Να ξεκαθαρίσουμε, ωστόσο, ότι δεν αρνούμαστε τη διάσταση του ήθους των πολιτικών επιλογών. Άλλο όμως *ήθος*, και άλλο η *ηθική* που ως σύστημα τείνει να διογκώνεται εις βάρος της ίδιας της πολιτικής που τη συνοδεύει.

τοίχους σου, αλλά και το ίδιο το κράτος με τις πολιτικές αποφάσεις του, τους θεσμούς διαμεσολάβησής του, το μακρύ του χέρι που δε θα διστάσει να πέσει βαρύ όποτε βρει την ευκαιρία. Η συνολική εικόνα έχει συρρικνωθεί σε τέτοιο βαθμό, που οι άμεσες ή μακροχρόνιες επιπτώσεις των πράξεών μας μοιάζουν να αφορούν εμάς και κανέναν άλλον, μοιάζουν να έχουν ως αποδέκτη εμάς και κανέναν άλλον. Κι όμως, κάθε κίνηση ή απραξία μετριέται και αντιμετωπίζεται ανάλογα, κάτι που διαφεύγει από όσους τη δημόσια κίνηση την έχουν παρατήσει καιρό τώρα προς χάρη άλλων δρόμων, πιο σίγουρων, πιο εύκολων, πιο ακίνδυνων. Ούτε καν κατάφεραν να «διαβάσουν» τη συγκυρία: τη φορτισμένη εθνική ημερομηνία, τις συνεχόμενες αντισυγκεντρώσεις εθνικιστών λίγες μέρες πιο πριν<sup>86</sup>, την προκλητικότητα της δικιάς μας συγκέντρωσης. Αν είχαν την οξυδέρκεια ν' αντιληφθούν στιδήποτε από τα παραπάνω, απλουστάτα δε θα άφηναν έκθετη μία τέτοια συγκέντρωση στο πατριωτικό, επιθετικό κλίμα των ημερών, στους μπάτσους και στο κράτος που ξέρει να «διαβάσει» συγκυρίες, αριθμούς και δυνάμεις πολύ καλύτερα από κάποιες από εμάς.

Η δεύτερη συνέπεια αυτής της εσωτερίκευσης είναι ότι το πολιτικό σχέδιο ανακατευθύνεται: πλέον το βλέμμα κοιτάει μόνο προς τα μέσα, και η πολιτική δράση διοχετεύεται και εξαντλείται μέχρι εκεί που φτάνουν τα όρια της φυσικής αλληλεπίδρασης. Για να το πούμε με πιο απλά λόγια, το ότι κάποιες πήραν την πρωτοβουλία να δράσουν ενώ άλλοι αδρανούσαν, το ότι αυτές οι κάποιες αποφάσισαν να μιλήσουν σε πρώτο πρόσωπο αντί να κάνουν «διαχωρισμένη» αλληλεγγύη, το ότι επέλεξαν να επεκτείνουν τα πεδία συζήτησης ώστε πολύ περισσότερος κόσμος να δει τον εαυτό του σαν κομμάτι αυτής της ιστορίας και το ότι είχαν το θράσος να χρησιμοποιήσουν λέξεις όπως «σώματα» κι «επιθυμίες», ενώ λίγο καιρό πριν είχαν διατυπώσει μία πολύ συγκεκριμένη κριτική σε πολύ συγκεκριμένα νοήματα αυτών των λέξεων, όλα αυτά μαζί μάλλον ενόχλησαν πολύ περισσότερο από... την ίδια τη σεξιστική και ομοφοβική επίθεση που εκλυόταν εκείνες τις μέρες: όλα αυτά μαζί κατάφεραν να γίνουν η αιτία ώστε

86. Πιο συγκεκριμένα, στις 18 και 19 Οκτώβρη έγιναν συγκεντρώσεις και επεισόδια έξω από το θέατρο Αριστοτέλειον με αφορμή τη θεατρική παράσταση «Η ώρα του διαβόλου».

κόσμος να συσπειρωθεί (μετά από καιρό, ομολογούμε...) και να δράσει με αξιοθαύμαστο ζήλο για σκοπούς... που σίγουρα δεν είχαν να κάνουν με το ζήτημα του νομοσχεδίου και των παρελκομένων του. Είναι ακριβώς εκείνη η στιγμή που η «κακοδιαχείριση» του ζητήματος κάποιας καταπιεστικής σχέσης<sup>87</sup> ενοχλεί και παρακινεί προς δράση πολύ περισσότερο από τον αγώνα ενάντια στις ίδιες τις συνθήκες που δημιουργούν αυτήν τη σχέση. Ελπίζουμε να γίνεται κατανοητό ότι δεν υπονοούμε κάποια πλαστή κατατάσταση αρμονίας μέσα στους χώρους μας· μάλιστα αυτός ο τρόπος σκέψης περισσότερο ταιριάζει ακριβώς σε όσους προσμένουν ότι μέσω διαδικασιών κάθαρσης θα διαφυλάξουν ή θα κατασκευάσουν μία εσωτερική καθαρότητα που αρκεί για ν' απαντήσει στην επίθεση που εκτυλίσσεται στον «έξω κόσμο». Είναι οι ίδιοι που θα συγκεντρώσουν όλες τους τις δυνάμεις αποκλειστικά για να δημιουργήσουν έναν «εσωτερικό εχθρό» κι έπειτα με όλα τους τα όπλα θα βάλθούν να εξουδετερώσουν την απειλή με πολεμικούς πάντα όρους. Στους συντρόφους που έχουν βάλει τέτοιες προτεραιότητες, υπενθυμίζουμε: ο πόλεμος όντως μαίνεται, μα βρίσκειται αλλού<sup>88</sup>.

Η καταγραφή των παραπάνω αντιδράσεων δε γίνεται για να διασκεδάσουμε τις εντυπώσεις ή να συμπεράνουμε ότι η διαδήλωση δεν πέτυχε τους σκοπούς της αποκλειστικά και μόνο λόγω αυτών. Ακόμα και χωρίς αυτές, τα όρια και τα λάθη του αρχικού μας σκεπτικού που αναλύσαμε εκτενώς προωύτερα μας υποδεικνύουν μία *καλώς συλληφθείσα*, μα κα-

87. Είναι ενδιαφέρον ότι αυτή η «κακοδιαχείριση» μπορεί να συμβεί με δύο συμπληρωματικούς τρόπους: είτε με τη μη-συμπερίληψη μιας καταπίεσης που θα θεωρηθεί ως αγνόσή της, είτε με την ανάδειξή της, που θα θεωρηθεί ως εσκεμμένη οικειοποίηση για ίδιους σκοπούς.

88. Κάποιες φορές, βέβαια, αυτή η διαφοροποίηση και καταδίκη πηγάζει από μία άλλη αιτία (που με δυσκολία κρύβεται): την προσπάθεια κάλυψης των *ιδίων σκέψεων*, της *ιδίας θέλησης* στον ίδιο τον καταδικάζοντα. Πολύ συχνά η επίκριση σαν ενέργεια δεν αφείλεται στην απέχθεια για τις πράξεις κάποιου, αλλά αντίθετα στην (απαγορευμένη) γοητεία που μας προκαλούν οι ενέργειές του. Έτσι, το ότι κάποιος τόλμησαν να κάνουν κάτι που *εμείς ούτε καν σκεφτήκαμε*, μπορεί να έπαιξε το δικό του ρόλο στην τροφοδότηση αισθημάτων δυσφορίας και αγανάκτησης, αλλά παραδεχόμαστε ότι τα εργαλεία μας είναι ανεπαρκή για να φτάσουν σ' ένα βαθύτερο επίπεδο ανάλυσης τέτοιων συμπεριφορών, οπότε θα διακόψουμε το συλλογισμό μας εδώ.

*κώς εκτελεσθείσα*, κίνηση που δεν άφηνε περιθώρια για κανένα καλύτερο αποτέλεσμα. Το δηλώσαμε εξαρχής: οι αποτυχημένοι εκείνης της μέρας ήμασταν εμείς -για όσους ψάχνουν απεγνωσμένα νίκες και ήττες. Θα πρέπει να σημειώσουμε, βέβαια, ότι προτιμάμε χίλιες δυο τέτοιες αποτυχίες, απ' το να ήμασταν οι «νικητές» που δεν έχουν να δώσουν το χέρι σε κανέναν... Ούτε καν στους κοντινούς τους...



## Επίλογος

*Η παράδοση όλων των νεκρών γενεών βαραίνει σαν βραχνάς στο μυαλό των ζωντανών. Και όταν ακόμα οι ζωντανοί φαίνονται σαν ν' ασχολούνται ν' ανατρέψουν τους εαυτούς τους και τα πράγματα και να δημιουργήσουν κάτι που δεν έχει προϋπάρξει, σ' αυτές ακριβώς τις εποχές της επαναστατικής κρίσης επικαλούνται φοβισμένοι τα πνεύματα του παρελθόντος στην υπηρεσία τους, δανείζονται τα ονόματά τους, τα μαχητικά συνθήματά τους, τις στολές τους για να παραστήσουν με την αρχαιοπρεπή αυτή σεβάσμια μεταμφίεση και μ' αυτή τη δανεισμένη γλώσσα τη νέα σκηνή της παγκόσμιας ιστορίας<sup>89</sup>.*

Ένα πολιτικό κείμενο κριτικής ενδέχεται να γραφτεί και να ερμηνευθεί με δύο τρόπους: ο πρώτος τρόπος συνοψίζεται εύστοχα από τον γερο-Κάρλο, όταν εξηγούσε ότι η κριτική δεν είναι ένα πάθος του εγκεφάλου, αλλά ο εγκεφάλος του πάθους. Δεν είναι νυστέρι, αλλά όπλο. Το αντικείμενο της είναι ο **εχθρός** της, τον οποίο θέλει όχι να διαψεύσει, αλλά να **εκμηδενίσει**<sup>90</sup>. Ο δεύτερος τρόπος κάνει μία σαφή διάκριση μεταξύ κριτικής και πολεμικής, προσεγγίζει την πρώτη σαν μία προσπάθεια ερμηνείας και ξεπεράσματος ενός αντικειμένου και όχι αφανισμού του, τονίζοντας ότι μέσα από αυτήν τη διαδικασία το ίδιο το αντικείμενο της κριτικής θα αναδειχθεί ξανά με νέους, καλύτερους και πιο ριζοσπαστικούς όρους<sup>91</sup>. Δεν είμαστε εμείς αυτοί που θα ξεκαθαρίσουμε το τοπίο

89. Καρλ Μαρξ «Η 18η Μπρυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη» (Σύγχρονη Εποχή, 2012). Τροποποιημένη μετάφραση λόγω σημαντικών λαθών στη συγκεκριμένη έκδοση.

90. Το απόφθεγμα ανήκει στον Καρλ Μαρξ και αναφέρεται στην Προκαταρκτική Συζήτηση της Εγκυκλοπαίδειας των Βλαβών (1984). Οι τονισμοί είναι του πρωτοτύπου.

91. Αρθρώνεται συνήθως η αντίρρηση ότι αυτές και αυτοί που ασκούν κριτική λειτουργούν διαλυτικά, καταγγελτικά και αποτρεπτικά, ειδικά όταν αυτό αφορά τα κινήματα. Ενώ αυτή η αντίρρηση είναι δίκαιη, βασίζεται μάλλον σε μια παρεξηγημένη και μανιαϊστική αντίληψη της κριτικής, ένα δίπολο μεταξύ υπέρ ή κατά: μπερδεύουν έτσι την κριτική με την πολεμική. Η πολεμική, ως καταγγελία θέλει να σβήσει το αντικείμενό της, η κριτική πρώτα και κύρια το λατρεύει, θαμπώνεται από αυτό και θέλει να το καταλάβει. Του αφιερώνει χρόνο και το θέτει απέναντί της ως άξιο προσοχής. Η κριτική αντλεί η ίδια την αξία της από τα αντικείμενα που επιλέγει, γιαυτό και λέμε ότι κάποια σκέψη είναι ανάξια ή όχι, ανάλογα με το αντικείμενο της προσοχής της. [...] Η κριτική συνεπώς επιθυμεί το ξεπέρασμα, δεν



για το τι προθέσεις είχε είτε το απολογιστικό κείμενο της Φάμπρικα Υφανέτ για το No Border, είτε αυτό εδώ, είτε οποιαδήποτε άλλη κριτική θέση έχουμε διατυπώσει στο παρελθόν. Θα αρκεστούμε να επαναλάβουμε για πολλοστή φορά ότι μπορεί μεν ν' αντιλαμβανόμαστε την πολιτική δράση μέσα από ένα συγκεκριμένο πρίσμα, αλλά την ίδια στιγμή αναγνωρίζουμε κάθε αμφισβήτηση και πολιτική διαφωνία ως επιθυμητές, ως κινητήριες δυνάμεις και πηγές ανανέωσης της επαναστατικής σκέψης. Στην επιλογή κάποιων να θέλουν να εξαφανίσουν τη διαφορετική άποψη για να απολαύσουν τον θρίαμβό τους, αντιτάσσουμε έναν δρόμο που λέει ότι όλες οι οι πολιτικές απόψεις θα πρέπει να βελτιωθούν ώστε οι μεταξύ τους διαφορές να γίνουν πιο γόνιμες. Οπότε και ο όποιος «θρίαμβος» θα δώσει τη θέση του στο όφελος του κοινωνικού ανταγωνισμού *συνολικά*.

Πρέπει ακόμα να σημειωθεί ότι αν προσπαθήσαμε να ανατρέξουμε σε στιγμές, διδαχές και εργαλεία του παρελθόντος, δεν ήταν για να ξεφορτωθούμε αυτό το παρελθόν, αλλά για να διασώσουμε την όποια ανατρεπτική δυνατότητα αυτό περιείχε. Δεν πρέπει να μας εκπλήσσει, βέβαια, ότι όταν κανείς επιχειρεί κάτι τέτοιο, συχνά θα βρεθεί ενώπιον ανθρώπων που θα τον καλέσουν να «συμμορφωθεί» σε μία ορθή πολιτική γραμμή (που λόγω ιστορικότητας ή παλαιότητας αυτοεπιβεβαιώνεται με κάποιον τρόπο), θα τον νουθετήσουν με «ειλικρινή πατρική στοργή» για τον στραβό δρόμο που επέλεξε να πάρει και θα εμφανιστούν σοκαρισμένοι ή/και αγανακτισμένοι που οι γιοι και οι κόρες τους έμαθαν να μιλάνε μία καινούρια, ακαταλαβίστικη σ' αυτούς γλώσσα. Αυτό που δεν καταλαβαίνουν (ή ίσως επιλεκτικά ξεχνάνε<sup>92</sup>) αυτά τα άτομα, είναι ότι η δύναμη των κινημάτων βρίσκεται (και) στην τόλμη τους να χαράσσουν μονοπάτια σε πεδία ανεξερεύνητα μέχρι εκείνη τη στιγμή, να είναι ριζοσπαστικά με

---

είναι ούτε υπέρ ούτε κατά. Και μέσα σε αυτόν το στοχασμό λειτουργεί διασπαστικά στο αντικείμενο της για να το κάνει καλύτερο, πιο ριζοσπαστικό, πιο ζωογόνο («Για τις αγάπες που φεύγουν», <https://aruthlesscritiqueagainsteverythingexisting.wordpress.com/>).

92. Το να σκέφτεσαι κριτικά δεν είναι τίποτε άλλο από το να σκέφτεσαι ενάντια σε 'σένα τον ίδιο, ενάντια σε αυτό που είμαστε ή κάνουμε, όχι για να σταματήσουμε να είμαστε ή να κάνουμε αλλά για να αναπτυχθούμε και να προχωρήσουμε. Η κριτική σκέψη δεν μπορεί να βολευτεί στον τόπο που έχει κατακτήσει, όσο ενδιαφέρον κι αν έχει αυτός (από αφίσα για το 2-ήμερο αυτοοργανωμένης δημιουργίας και εξεγερσιακής ευαισθησίας που συνδιοργάνωσαν οι συλλογικότητες Λύσσα crew, +τεχνία- και κατάληψη Σινιάλο).

την κυριολεκτική έννοια του όρου: αν επιστρέφουν στο παρελθόν, το κάνουν όχι για να αυτοεπιβεβαιωθούν, αλλά για να σπάσουν κάθε δεσμό με αυτό, να κόψουν κάθε ρίζα που τα κρατά ακίνητα σε άγονα πεδία, να αποτινάξουν κάθε κληρονομιά που ορίζει το παρόν με νεκρές γλώσσες και νοήματα, με τα διδάγματα και τη σιγουριά των «παλιών νικηφόρων αγώνων». Η δύναμη τους εδράζεται ακριβώς σ' αυτήν την τόλμη *αναμέτρησης με το παρελθόν* και της εφόδου τους στο μέλλον.

Επομένως (και κινδυνεύοντας να επιβαρύνουμε ακόμα περισσότερο τη θέση μας στα μάτια των ορθόδοξων υπερασπιστών των κληρονομημένων βεβαιοτήτων) αυτήν τη διαδικασία αναστοχασμού και εμμενούς κριτικής θα συνεχίζουμε να την επιλέγουμε σαν ένα αναγκαίο μονοπάτι ξεπεράσματος των δικών μας, χθεσινών ορίων. Χωρίς να θλιβόμαστε για τις συγκρούσεις που αυτή αναπόφευκτα φέρει -αντιθέτως, θα την αντιμετωπίζουμε με τον ίδιο τρόπο που ξεφλουδίζουμε ένα κρεμμύδι: έχοντας αφαιρέσει 2-3 φλούδες μέχρι τώρα, συνεχίζουμε ακόμα βαθύτερα, χωρίς να μας απασχολεί αν αυτό μας κάνει να κλαίμε. Αυτό είναι το ελάχιστο που αντιστοιχεί σε όσους το παρελθόν το βλέπουν σαν ένα σφυρί· όχι για να το χρησιμοποιήσουν μαζί μ' ένα καρφί ώστε να κρεμάσουν τις αφηγήσεις του σ' ένα κάδρο, αλλά για να γκρεμίσουν ολόκληρο τον τοίχο αν χρειαστεί.

*Η κοινωνική επανάσταση [...] δεν μπορεί να αντλήσει την ποιήσή της από το παρελθόν, αλλά μόνο από το μέλλον. Δεν μπορεί ν' αρχίσει με τον ίδιο τον εαυτό της προτού σβήσει όλες τις προλήψεις σχετικά με το παρελθόν. Οι προηγούμενες επαναστάσεις είχαν ανάγκη από κοσμοϊστορικές αναμνήσεις για να κρύψουν από τον εαυτό τους το περιεχόμενό τους. Για να φτάσει στο δικό της περιεχόμενο η επανάσταση [...], πρέπει ν' αφήσει τους νεκρούς να θάψουν τους νεκρούς τους<sup>93</sup>.*

---

93. Καρλ Μαρξ «Η 18η Μπρυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη» (Σύγχρονη Εποχή, 2012). Τροποποιημένη μετάφραση.

**[ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ]***ι).Εργατικές αρνήσεις-εθελοντισμός*

Η αναδρομή μας στα μαχητικά κινήματα των 60's-70's θα ξεκινήσει από το πεδίο των *εργατικών αρνήσεων*, ένα πεδίο που κι αυτό αναμετρήθηκε με τις αφομοιωτικές δυνατότητες του κεφαλαίου. Τι εννοούμε; Τι άλλο από τη διαδικασία που ονομάστηκε «νεοφιλελεύθερη διαχείριση της εργασίας», διαδικασία που είχε σαν στόχο να τιθασεύσει τους απείθαρκους εργάτες των άγριων απεργιών, της λούφας και των σαμποτάζ στους εργασιακούς χώρους της δεκαετίας του '70. Μία διαδικασία που εισήγαγε νέες τεχνολογικές μεθόδους για να ρίξει το κόστος παραγωγής, αναδιάρθρωσε την οργάνωση της εργασίας με «ευέλικτα» ωράρια, part-time και προσωρινότητα, μείωσε τον έμμεσο μισθό μέσω περικοπών στα συστήματα υγείας, ασφάλισης και συνταξιοδότησης, μείωσε ακόμα και τους άμεσους μισθούς, μετέφερε τμήματα της παραγωγής σε περιοχές με χαμηλότερο κόστος, διεύρυνε τον τριτογενή τομέα κ.ά. Τα όπλα, όμως, του νεοφιλελευθερισμού ήταν και ιδεολογικά. Η ιδεολογία του ατομισμού, του motto «γίνε ο επιχειρηματίας του εαυτού σου», έμοιαζε να απελευθερώνει *ατομικά* τον καθένα απ' τους περιορισμούς στην κοινωνική ανέλιξη, κι αυτή η «απελευθέρωση» είχε πολλά κοινά με τον τρόπο που κάποιοι οραματιζόντουσαν τη δική τους «απελευθέρωση από την εργασία» λίγα χρόνια νωρίτερα. Για να γίνει πιο κατανοητή αυτή η κρίσιμη αντιστροφή, θα παραθέσουμε τα χαρακτηριστικά λόγια κάποιου που έζησε από κοντά εκείνα τα ταραγμένα χρόνια εργατικής (και όχι μόνο) ανυπακοής:

*Θυμάμαι πως μία από τις ισχυρές ιδέες του κινήματος της αυτονομίας τη δεκαετία του '70 ήταν η ιδέα ότι «η επισφάλεια είναι καλό πράγμα». Η επισφαλής εργασία είναι μια μορφή αυτονομίας από τη σταθερή και μόνιμη εργασία, που κρατά μια ζωή. Τη δεκαετία του '70 πολλοί άνθρωποι συνήθιζαν να δουλεύουν για λίγους μήνες, μετά να ταξιδεύουν, και να ξαναγυρνούν για λίγο στη δουλειά. Αυτό ήταν δυνατό την εποχή της σχεδόν πλήρους απασχόλησης και μιας γενικότερης εξισωτικής κουλτούρας. Αυτή η κατάσταση επέτρεψε τους ανθρώπους να δουλεύουν για*



*δικό τους συμφέρον και όχι για το συμφέρον του κεφαλαίου, αλλά προφανώς δεν μπορούσε να λειτουργήσει για πάντα. Έτσι η νεοφιλελεύθερη επίθεση της δεκαετίας του '80 θα αντέστρεφε το συσχετισμό δυνάμεων.*

*Η απορρύθμιση και η ελαστικοποίηση της εργασίας ήταν το αποτέλεσμα και η αντιστροφή της αυτονομίας των εργατών. Αυτό πρέπει να το γνωρίζουμε όχι μόνο για ιστορικούς λόγους. Αν θέλουμε να καταλάβουμε τι πρέπει να γίνει σήμερα, στην εποχή της πλήρως ελαστικοποιημένης εργασίας, πρέπει να καταλάβουμε πως επετεύχθη η καπιταλιστική ιδιοποίηση της κοινωνικής επιθυμίας<sup>94</sup>.*

Διαβάζοντας τα παραπάνω, μπορούμε να δούμε πόσο πετυχημένα ο νεοφιλελευθερισμός κατάφερε να διαχειριστεί τις συλλογικές αρνήσεις που εξεγέρθηκαν ενάντια σε κάθε είδους «σιγουριά» (εργασιακή, οικογενειακή, σεξουαλική, κομματική κλπ.), να «απαλλοτριώσει» τα περιεχόμενά τους και να τα σερβίρει με νέο περιτύλιγμα, αυτήν τη φορά προωθώντας το υποκείμενο του «ανεξάρτητου επιχειρηματία», του γυρπριε και του «ευαισθητοποιημένου πολίτη». Δεν είναι τυχαίο ότι το τελευταίο χαρακτηριστικό, αυτό της «κοινωνικής ευαισθησίας», έχει επίσης τις αφειτηρίες του στα κινήματα του '68, και θα σταθούμε λίγο σ' αυτό, γιατί εδώ μπορούμε να βρούμε μία άλλη όψη του ατομισμού. Όχι αυτήν του πατάω-επί-πτωμάτων, αλλά αυτήν της «ατομικής ευθύνης που εκπληρώνει τα χρέη στους συνανθρώπους γύρω της».

Δε μιλάμε για τίποτα διαφορετικό από τον εθελοντισμό. Ο εθελοντισμός, με τη μορφή που παρουσιάζεται σήμερα<sup>95</sup>, εμφανίστηκε στις αρχές της δεκαετίας του '70 ως μέρος του πολιτικού προγράμματος διάφορων ακροαριστερών οργανώσεων (με χαρακτηριστικά παραδείγματα τα συσσίτια για μαύρους μαθητές από τους Μαύρους Πάνθηρες και τη δράση της

94. Franco Berardi Bifo «Τι σημαίνει αυτονομία σήμερα;». Το άρθρο περιλαμβάνεται στο 4ο τεύχος της περιοδικής έκδοσης Τα Μάτια του Πλήθους, με γενικό τίτλο «Επισφάλεια?» (2006).

95. Ο εθελοντισμός προηγούμενων ιστορικών περιόδων που συνδέθηκε κυρίως με τη χριστιανική ηθική ή με την αστική φιλανθρωπία δε σχετίζεται με το θέμα μας.

γαλλικής μαοϊκής ομάδας Κόκκινη Βοήθεια). Οι πρακτικές αυτές, φυσικά, εντάσσονταν στο συγκεκριμένο πολιτικό σχεδιασμό της εκάστοτε οργάνωσης με στόχο είτε την ανάδειξη αποκλεισμών, είτε την προώθηση μιας πολιτικής ατζέντας, είτε την κατάληψη της εξουσίας κ.ο.κ. Αυτό που έχει ενδιαφέρον, στην προκειμένη, είναι τι συνέβη όταν οι στόχοι αυτοί έγιναν πολύ μακρινοί, δηλαδή όταν εμφανίστηκε η άμπωτη των κινήματων (για διάφορους λόγους: αστυνομική καταστολή, ώθηση στον μιλιταρισμό, νόμοι που ικανοποίησαν κάποια από τα αιτήματα κ.ά.):

*Θεωρώντας ανέφικτη τη συνολική πολιτική αλλαγή οι πρωταγωνιστές του «'68» εγκαταλείπουν την πολιτική. Ή μάλλον, επαναφομοιώνουν την κριτική της πολιτικής, η οποία ξεκίνησε το '68 σαν άρνηση εκ μέρους μιας σημαντικής προλεταριακής μειοψηφίας να καταλάβει την εξουσία –όπως έγινε (ή αποπειράθηκε να γίνει) μετά το τέλος του Α' Παγκοσμίου Πολέμου στη Ρωσία και τη Γερμανία- αλλά δεν κατάφερε ποτέ να μετατραπεί σε οικουμενική κοινωνική επανάσταση. Την επαναφομοιώνουν και τη μετατρέπουν σε μονοθεματική δραστηριότητα. Βασικό χαρακτηριστικό αυτών των νέων κοινωνικών κινήματων είναι η προσφορά εθελοντικής εργασίας για την επίτευξη συγκεκριμένων στόχων [...]. Αν και μπορεί κανείς να εντοπίσει κοινά χαρακτηριστικά ανάμεσα στον κινηματικό εθελοντισμό του '68 και τον ατομικιστικό-φιλανθρωπικό εθελοντισμό των δεκαετιών του '80 και του '90, η διαφορά έγκειται στο ότι η εθελοντική εργασία του δεύτερου τύπου προσφέρει σε αυτούς που την ασκούν την αίσθηση της αυτοπραγμάτωσης και της προσωπικής ικανοποίησης, την αίσθηση της αυτόνομης δράσης που «έχει απτά αποτελέσματα», «δεν είναι επαναστατικές φλυαρίες», κλπ. Φυσικά, αυτού του είδους η «εθελοντική προσφορά» και η ιδεολογία της ατομικής αυτοπραγμάτωσης που τη συνοδεύει δεν έχει καμία σχέση με την προλεταριακή αυτοοργάνωση ενάντια στην καπιταλιστική σχέση, τη δημιουργία μιας **κοινότητας αγώνα** ενάντια στο κεφάλαιο που αποσκοπεί στη συλλογική αυτοπραγμάτωση των ανθρώπων, στην ανασύνθεση της ανθρω-*

*πινης κοινότητας, τον κομμουνισμό*<sup>96</sup>.

Κομβικό σημείο στην παραπάνω διαδικασία αποτελεί η *μυστικοποίηση* της καπιταλιστικής σχέσης –απότοκο της μερικής ενασχόλησης με το ένα ή το άλλο «σύμπτωμα», δηλαδή με τα γεγονότα αυτά καθ' αυτά, αντί για την επικέντρωση στη ρίζα και την ουσία των καταστάσεων που τα προκαλούν. Υιοθετώντας μία τέτοια λογική, η ιδεολογία του εθελοντισμού μεταθέτει την ευθύνη για τη θεραπεία των κοινωνικών δεινών στην «ευαισθητοποίηση», την ατομική προσφορά και τις διάφορες «ομάδες πίεσης» που υποκαθιστούν τις συλλογικές διεκδικήσεις. Τα αιτήματα διατηρούνται στη σφαίρα του επιφανειακού, τα φαινόμενα αναλύονται μονοδιάστατα και εκλαϊκευμένα, κύριος σκοπός παραμένει πάντα η άμεση και πρακτική «βελτίωση» των εικόνων που χαλούσαν την ψευδαίσθηση ενός τέλειου κόσμου. Και όλα αυτά με τον κάθε εθελοντή να κοιμάται ανακουφισμένος το βράδυ ότι έκανε το χρέος του για τη βελτίωση (και ούτε καν αλλαγή) αυτού του κόσμου, χωρίς να θίγεται ούτε στο ελάχιστο η κεφαλαιακή συνθήκη –μάλλον ενισχυμένη από την όλη διαδικασία έβγαινε, θα λέγαμε<sup>97</sup>. Γιατί ο εθελοντισμός είναι αν μη τι άλλο ειλικρινής για όποιον δεν κωφεύει: είναι η μπίζνα που διατυμπανίζει ότι κάνει αυτόν τον κόσμο πιο υποφερτό –ούτε καλύτερο, ούτε αλλιώςτικο.

#### ii). Καταλήψεις-εναλλακτισμός

Κι αν όλα αυτά μας φαίνονται πολύ μακρινά από την πολιτική μας κουλτούρα, ας έρθουμε σε κάτι πιο κοντινό· ας εξετάσουμε την ταυτότητα του *καταληψία*. Αυτή, άραγε, έμεινε ανεπηρέαστη από την απειλή της ενσωμάτωσης στην κυρίαρχη πραγματικότητα; Την απάντηση τη δίνει,

96. «Το μπουντρούμι και το μάτι του κεφαλαίου», Τα Παιδιά της Γαλαρίας #11, 2005. Οι τονισμοί είναι του πρωτοτύπου.

97. Αντί να διαδηλώνεις ενάντια στον καπιταλισμό και να συμμετέχεις σε ακτιβιστικές δράσεις, μπορείς να ξεκινήσεις μια επιχείρηση και να προσλάβεις ανθρώπους που πιστεύεις ότι είναι σε μειονεκτική θέση. [...] Μπορείς να γίνεις εθελόντρια σε μια οργάνωση για την προστασία των γυναικών που έχουν πέσει θύματα βίας. [...] Αν ο καθένας μας προσφέρει την εθελοντική του δραστηριότητα τότε ο κόσμος θα γίνει καλύτερος, Russ Roberts (αναφέρεται στο «Ατομισμοί: τα «εγώ» που κινούν τον καπιταλιστικό κόσμο» που βρίσκεται στην έκδοση «Εισηγήσεις των ανοιχτών συνελεύσεων με την υποστήριξη της *federaction*, χειμώνας 2005-καλοκαίρι 2006», 2006).

εν μέρει, ένας Ολλανδός καταληψίας, από τους παλιότερους Kraakers<sup>98</sup>, ονόματι Herman, το 1981:

*Η κυβέρνηση είχε ανακοινώσει πως πρόκειται να το αγοράσει [το κτίριο] απ' τον ιδιοκτήτη και να το δώσει στους καταληψίες. Αυτό από πολλούς, κύρια από τους Punk's, θεωρήθηκε σαν αποδοχή κι ενσωμάτωση του κινήματος, κι άρχισε πραγματικός καυγός εκεί μέσα...*

*[...] Τον Φλεβάρη πολιτική της κυβέρνησης έγιναν οι διαπραγματεύσεις. Ταυτόχρονα αρχίζουν οι συζητήσεις μέσα στους Κράκερς αν είναι σωστό ή όχι να διαπραγματευόμαστε, κλπ...<sup>99</sup>*

Αυτή η διάσπαση που αναφέρει ο Herman ήταν πραγματική μέσα στο κίνημα των Kraakers. Υπήρχαν αυτοί που έβλεπαν τη στεγαστική κρίση ως ένα ακόμα σύμπτωμα της λειτουργίας του καπιταλισμού, κι αυτοί που πίστευαν ότι η ταυτόχρονη ύπαρξη χιλιάδων αστέγων και άδειων διαμερισμάτων ήταν ένα τεχνικό πρόβλημα το οποίο μπορούσε ναλυθεί σταδιακά από το υπάρχον σύστημα. Οι τελευταίοι θεωρούσαν ότι μία βίαιη αναμέτρηση με τις αρχές ήταν άνευ ουσίας όταν ήταν εφικτή μία διαπραγμάτευση με την κυβέρνηση, και ότι ο ριζικός μετασχηματισμός της κοινωνίας μπορούσε να περιμένει για χάρη της αναζήτησης κάποιας ατομικής λύσης στα στεγαστικά προβλήματα.

Παρόμοιες διαπραγματεύσεις (και νομιμοποιήσεις) συνέβησαν και σε άλλες καταλήψεις της Δυτικής Ευρώπης, συνήθως αφού είχε προηγηθεί μία περίοδος αντιπαράθεσης, ακόμα και σκληρών συγκρούσεων, με τις αρχές. Τα μέσα αγώνα που επέλεξαν οι καταληψίες διέφεραν ανά χώρα, συγκυρία και χρονική περίοδο, με το αποτέλεσμα, όμως, πολλές φορές να είναι ίδιο: η συνθηκολόγηση με τις αρχές. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η Christiania της Δανίας:

*Την 1<sup>η</sup> Απρίλη 1976 οι δανέζικες αρχές υποσχέθηκαν να ξεκαθαρίσουν τους κομμουνάρους, αλλά η ευφάνταστη εκστρατεία*

98. Kraakers (σπάστες) ονομάζονταν οι Ολλανδοί καταληψίες της εποχής εκείνης.

99. Συλλογικό «Καταλήψεις σπιτιών στη Δυτική Ευρώπη» (Κομμούνα, 1982).



που ξεκίνησε ο Στρατός του Ουράνιου Τόξου [έτσι ονομαζόταν ο «στρατός» των κατοίκων της Christiania που ήθελε να αντιμετωπίζει τις απειλές για έξωση μέσω της μη-βίας] έφερε 25.000 υποστηρικτές στην Κριστιανία την καθορισμένη μέρα. Μερικές από τις καλύτερες μπάντες της Δανίας έφτιαξαν έναν δίσκο για την Κριστιανία και το θέατρο Δράσης της Κριστιανίας έκανε περιοδεία στη χώρα με το έργο Η απριλιάτικη μέρα των τρελών. Προφανώς ο Στρατός του Ουράνιου Τόξου κατήγαγε μια αποφασιστική νίκη, γιατί η σχεδιασμένη έξωση πρώτα αναβλήθηκε και τελικά ακυρώθηκε προκειμένου να υπάρξει μια νομιμοποίηση. Έτσι η Κριστιανία μεταμορφώθηκε από έναν ελεύθερο χώρο στον οποίο οι νόμοι δεν ισχύουν, σ' ένα γοητευτικό χωριό που θυμίζει τη φεουδαλική Ευρώπη και στο οποίο η αυτονομία υφίσταται μόνο χάρη στη συγκατάθεση του αφέντη. Σ' αυτήν τη περίπτωση η Κριστιανία πληρώνει ετησίως στο Υπουργείο Άμυνας πάνω από 500.000\$ για νερό, ηλεκτρικό και άλλες υπηρεσίες και αναγνωρίζεται επισήμως ως ένα «κοινωνικό πείραμα»<sup>100</sup>.

Το χαρακτηριστικότερο, βέβαια, παράδειγμα ενσωμάτωσης αποτέλεσε η Δυτική Γερμανία, όχι τόσο λόγω της έκτασης του φαινομένου, αλλά λόγω της εκρηκτικής σύνθεσης των υποκειμένων, των αγώνων και των περιεχομένων που εμφανίστηκαν. Όσον αφορά τις καταλήψεις, ήδη από τα πρώτα κατασταλτικά χτυπήματα του κράτους δημιουργήθηκαν οι δύο γνωστοί πόλοι: διαπραγμάτευση/μη-διαπραγμάτευση. Η πρώτη αντίληψη θα αποτελέσει αντικείμενο σκληρής κριτικής σε κείμενα των Γερμανών Αυτονομη που θεωρούσαν τις μορφές αυτοοργάνωσης ως αυτονόητες, αλλά όχι ως αυτοσκοπό, θεωρώντας πως οι «χώροι ελευθερίας» μπορούν να αφομοιωθούν και να μετατραπούν σε γκέτο αν δεν ειδικθούν ως εφελήτρια για αγώνες<sup>101</sup>. Η ίδια η «δημιουργία» των Γερμανών αυτόνομων μπορεί να συσχετιστεί με αυτήν την κρίσιμη καμπή του κινήματος,

100. George Katsiaficas «Η ανατροπή της πολιτικής-Ευρωπαϊκά αυτόνομα κοινωνικά κινήματα και η αποαποικιοποίηση της καθημερινής ζωής» (Ελευθεριακή Κουλτούρα, 2007).

101. Συλλογικό «Δυτική Γερμανία 1967-1987: 20 χρόνια ριζοσπαστικών αγώνων. Μια κριτική ματιά στο φοιτητικό κίνημα, τις άγριες απεργίες, το αντάρτικο πόλης, τις μαζικές συγκρούσεις» (2010).

όπως μπορούμε να διαβάσουμε εδώ:

*Το ενδεχόμενο των «μη-διαπραγματευτών» ξεκίνησε να τους διαφοροποιεί από το εναλλακτικό κίνημα και άρχισαν να αυτοαποκαλούνται ως «αυτόνομοι» (cf. Schwarzmeier, 2001: 50ff), και κατηγορούσαν τους διαπραγματευτές ότι εγκατέλειπαν τον πολιτικό αγώνα και ότι προσφεύγουν στην απλή διατήρηση των δικών τους χώρων<sup>102</sup>.*

Μέχρι το 1984 οι περισσότερες καταλήψεις αυτής της περιόδου είτε θα εκκενωθούν είτε θα νομιμοποιηθούν, με τους εκδιωγμένους καταληψίες να συρρέουν στο Kreuzberg, περιοχή που έκτοτε θα αποτελέσει το σημείο όπου θα εφαρμόζονται οι τακτικές «προσεκτικής ανανέωσης της πόλης» και σταδιακής ενσωμάτωσης πειραματικών εγχειρημάτων<sup>103</sup>. Αλλά ας παραθέσουμε μία πιο λεπτομερή καταγραφή των γεγονότων που συνέβησαν στις αρχές της δεκαετίας του '80 στη Γερμανία:

*Τα οδοφράγματα του Δεκέμβρη και οι άγριες οδομαχίες του Βερολίνου προκάλεσαν μεγάλη αναταραχή. Η στεγαστική κρίση της πόλης έγινε πρώτο θέμα στα Μ.Μ.Ε. της χώρας, σκάνδαλα τάραξαν την τοπική κυβέρνηση και το τι θα γίνει με τους καταληψίες έγινε ένα από τα μεγαλύτερα πολιτικά ζητήματα της χώρας. Αντιμέτωποι με την ισχυρή αντίσταση του κινήματος των καταληψεων απέναντι στις επιθέσεις της αστυνομίας, οι κυβερνώντες σοσιαλδημοκράτες του Βερολίνου προώθησαν ένα σχέδιο που θα επέτρεπε στους καταληψίες να μείνουν στα κατειλημμένα σπίτια τους, υπό τον όρο να πληρώνουν ένα ελάχιστο ενοίκιο. Οι συντηρητικοί επέκριναν αυστηρά τους σοσιαλδημοκράτες γι' αυτή τη συμβιβαστική προσφορά, κατηγορώντας τους ότι πα-*

102. Andrej Holm & Armin Kuhn «Καταλήψεις και αστική ανανέωση: Η αλληλεπίδραση των κινήματων των καταλήψεων με τις στρατηγικές αστικής αναδιάρθρωσης στο Βερολίνο» (International Journal of Urban and Regional Research #35, 2011). Η ελληνική μετάφραση από το Rebel.

103. Συλλογικό «Δυτική Γερμανία 1967-1987: 20 χρόνια ριζοσπαστικών αγώνων. Μια κριτική ματιά στο φοιτητικό κίνημα, τις άγριες απεργίες, το αντάρτικο πόλης, τις μαζικές συγκρούσεις» (2010).

ραβλέπουν την παρανομία στην κατάληψη κενών κτιρίων. Μέσα στο κίνημα των καταλήψεων η συμβιβαστική πρόταση προκάλεσε τα συνήθη χασμουρητά αλλά και έντονες συζητήσεις μεταξύ αυτών που την έβλεπαν απλώς σαν έναν τρόπο ενσωμάτωσης του κινήματος στο σύστημα και εκείνων που την καλωσόρισαν ως μια ευκαιρία για βραχυπρόθεσμη λύση του ατομικού τους στεγαστικού προβλήματος. Αν και κάποιες ομάδες καταληψιών αποφάσισαν συλλογικά να αρχίσουν να πληρώνουν νοίκι, η μεγάλη τους πλειοψηφία απέρριψε την πρόταση.

[...] Το 1981 η ανικανότητα της κυβέρνησης να νικήσει στο δρόμο τους καταληψίες οδήγησε σε μια τακτική καινοτομία: νομιμοποίηση των κατειλημμένων σπιτιών στις μεγάλες πόλεις, συνεπώς στέρηση από το κίνημα ενός λόγου δράσης και, κάτι που είναι πιο σημαντικό, στέρηση της αίσθησης πως αγωνίζεται εναντίον του υπάρχοντος συστήματος. Η νομιμοποίηση σήμαινε ότι εκείνοι που ζούσαν προηγουμένως μέσα σε μια καθημερινή αίσθηση αντίστασης απέναντι σε μια καταπιεστική τάξη, ξαφνικά μεταμορφώθηκαν σε φιλοξενούμενους ενός ανεκτικού μεγάλου αδελφού, ο οποίος όχι μόνο τους έδινε ένα σπίτι με χαμηλό ενοίκιο, αλλά και τα χρήματα για να το ανακαινίσουν. Από τη μια πλευρά υπήρχε το καρότο –αλλά το κράτος συνέχισε να εναλλάσσει τη χρήση του με το μαστίγιο, ελπίζοντας ότι όχι μόνο θα απομόνωνε τον «σκληρό πυρήνα» του κινήματος από τους «πρόσκαιρους υποστηρικτές» του, αλλά επίσης πως θα οδηγούσε τους πιο μαχητικούς ακτιβιστές σε παράνομες ενέργειες που θα αποξένωναν και θα αποπολιτικοποιούσαν το λαϊκό κίνημα.

[...] στις μεγαλύτερες πόλεις όπως το Βερολίνο, το Αμβούργο και η Φρανκφούρτη, η νομιμοποίηση ήταν ένας σημαντικός παράγοντας στην αποπολιτικοποίηση του κινήματος. [...] οι «σκληροπυρηνικές» καταλήψεις στοχοποιήθηκαν στη συνέχεια από την αστυνομία, ενώ οι υπόλοιπες κάθισαν στο τραπέζι των διαπραγματεύσεων<sup>104</sup>.

104. George Katsiaficas «Η ανατροπή της πολιτικής-Ευρωπαϊκά αυτόνομα κοινωνικά κι-

Παρόμοια εξέλιξη είχε και η σκληρή μάχη των καταληψιών της Hafenstrasse στο Αμβούργο λίγα χρόνια αργότερα:

Ο δήμαρχος Dohnanyi, όμως, είχε χορτάσει και κατάφερε να αποτρέψει μια τελική μάχη, επιτυγχάνοντας να κερδίσει υποστήριξη για το νέο του σχέδιο: νομιμοποίηση των καταλήψεων της Χάφενστρασε και δημιουργία μιας εταιρείας που θα την απάρτιζαν φιλελεύθερα μέλη του δημοτικού συμβουλίου και κάποιοι από τους καταληψίες. Κατόπιν τα κτίρια θα εκμισθώνονταν στους καταληψίες και ο δήμος θα χρηματοδοτούσε τις ανακαινίσεις, δημιουργώντας έτσι μια «εναλλακτική» στέγαση. Αυτό που έχει ακόμη μεγαλύτερη σημασία είναι ότι έχοντας την κυβερνητική έγκριση, αυτά τα μέτρα θα είχαν ως αποτέλεσμα το τέλος της παράνομης κατοχής της Χάφενστρασε.

[...] Χρόνια διαπραγματεύσεων οδήγησαν σε μια μακροπρόθεσμη συμφωνία μέσω της οποίας οι πρώην καταληψίες μπορούσαν να παραμείνουν στα κτίρια και στις αρχές της δεκαετίας του '90 οι κάτοικοι άρχισαν να κάνουν σχέδια ανακαίνισης παρά μαχητικής αυτοάμυνας<sup>105</sup>.

Και στην περίπτωση της Mainzer Strasse (Βερολίνο), έπειτα από επίσης σκληρές συγκρούσεις με την αστυνομία:

Η εκκένωση της Mainzer Strasse κατέδειξε με σαφήνεια ότι η επιλογή της στρατιωτικής άμυνας των καταλήψεων είχε αποτύχει. Αυτή η διαπίστωση οδήγησε την πλειοψηφία των ομάδων σε κατειλημμένα σπίτια να βρεθούν στο τραπέζι των διαπραγματεύσεων. Κατά τη διάρκεια διαπραγματεύσεων σε μια συγκεκριμένη περιοχή, έγιναν συμφωνίες χρήσης για την πλειοψηφία των σπιτιών με τις αντίστοιχες ενώσεις κατοίκων<sup>106</sup>.

νήματα και η αποαποικιοποίηση της καθημερινής ζωής» (Ελευθεριακή Κουλτούρα, 2007).

105. ό.π.

106. Andrej Holm & Armin Kuhn «Καταλήψεις και αστική ανανέωση: Η αλληλεπίδραση των κινήματων των καταλήψεων με τις στρατηγικές αστικής αναδιάρθρωσης στο Βερολίνο» (International Journal of Urban and Regional Research #35, 2011). Η ελληνική μετά-

Αρκετό ενδιαφέρον έχει και η παρακάτω συνέντευξη με κατελιμμένα σπίτια:

### **Πώς σας αντιμετωπίζει το κράτος;**

1<sup>ο</sup> σπίτι: [...] δοκιμάζει η τοπική κυβέρνηση (Senat) την τακτική της ενσωμάτωσης: προσπαθεί να «καθησυχάσει» ένα μέρος απ' τα σπίτια προσφέροντας τους νομιμοποίηση. [...]

2<sup>ο</sup> σπίτι: Προς στιγμή προσπαθούν να μας φοβίσουν για να προετοιμάσουν έδαφος για διαπραγματεύσεις. [...]

3<sup>ο</sup> σπίτι: Όταν δεν το κάνουν φανερά με τη βία, προσπαθούν πίσω από τις πλάτες μας να μας σβήσουν. [...] Προσπαθούν να χωρίσουν το κίνημα σε ήσυχους και βίαιους. Δίνουν μεμονωμένα σε σπίτια προτάσεις για μοντέλα, προσφέρουν χρήματα, συμβόλαια για νόμιμη ενοικίαση κλπ.

### **Πιστεύετε ότι μια αλλαγή στο συσχετισμό δυνάμεων στο Κοινοβούλιο θα επιδρούσε στο κίνημα σας;**

1<sup>ο</sup> σπίτι: [...] Φυσικά μία σοσιαλδημοκρατική κυβέρνηση θα προωθήσει περισσότερο την ενσωμάτωσή μας παρά την ποινικοποίηση, σε τελευταία όμως ανάλυση αυτό μικρή σημασία έχει για το κίνημα. [...] Επίσης οι 1 ή 2 αντιπρόσωποι της Εναλλακτικής Παράταξης στην Τοπική Βουλή το μόνο πλεονέκτημα που προσφέρουν είναι ότι η αντίσταση μέσα απ' το κοινοβούλιο γίνεται πλατειά γνωστή, ωστόσο όμως δεν μπορούν ν' αλλάξουν τις πολιτικές αποφάσεις. [...]

### **Υπάρχουν αντιτιθέμενες απόψεις αναμεταξύ σας;**

1<sup>ο</sup> σπίτι: [...] Η πιο σημαντική αντίθεση βρίσκεται στο αν τα σπίτια θα διεκδικήσουν συμβόλαιο ή θα απαιτηθεί ν' ανήκουν σ' αυτούς που τα κατοικούν. [...]

2<sup>ο</sup> σπίτι: Αντικειμενικά υπάρχουν. Είναι σήμερα σπίτια που θέλουν να νομιμοποιηθούν, δηλ. θέλουν συμβόλαιο ενοικιασμού. [...]

Τέλος υπάρχουν σπίτια που διαπραγματεύονται για όλα τα θέματα, κι άλλα που απορρίπτουν τις διαπραγματεύσεις<sup>107</sup>.

Η εναπόθεση των ελπίδων σε θεσμικά μορφώματα που αναφέρεται παραπάνω ήταν ένας από τους κομβικότερους λόγους για την ήττα των κινημάτων στη Γερμανία. Οι σοσιαλδημοκράτες και έπειτα το κόμμα των Πράσινων άνοιξε ένα πεδίο διαλόγου γύρω από την εναλλακτική κουλτούρα σε μια περαιτέρω προσπάθεια ενσωμάτωσης των καινοτομιών και των ανταγωνιστικών ιδεών που αυτό παρήγαγε. Η αναγνώριση του εναλλακτικού κινήματος από το κράτος ήταν μια νέα μορφή έμμεσης απομόνωσης των πολιτικών εγχειρημάτων με σαφή αντικρατικά και αντικαπιταλιστικά χαρακτηριστικά, αφού προσέδιδε σε ένα μεγάλο κομμάτι των Σπόντις [έτσι ονομαζόταν το κομμάτι που ξεπήδησε από την εξωκοινοβουλευτική αριστερά της Γερμανίας στα 70's και πήρε σαφή αντιθεσμικά χαρακτηριστικά] μορφολογικά κριτήρια τα οποία έγιναν αποδεκτά από τους ίδιους ως ισχυροποίηση της θέσης τους<sup>108</sup>. Συγκεκριμένα για την πόλη του Βερολίνου:

Καθώς η συνεχιζόμενη πολιτική βία πόλωνε την πόλη, η ριζοσπαστική Alternative Liste (AL) κατέβηκε στις εκλογές ισχυρίζομενη ότι αντιπροσωπεύει τους καταληψίες. Ένας συνασπισμός οικολόγων, καταληψιών, Τούρκων και άλλων μεταναστών, ριζοσπαστών ειρηνιστών, γυναικείων ομάδων, θεωρητικών και ακτιβιστών από τη Νέα Αριστερά της δεκαετίας του '60, η AL περιλάμβανε επίσης μερικούς ιδεολόγους από το μικρό νέο κομμουνιστικό κίνημα της δεκαετίας του '70 (κυρίως μαοϊκούς που ήταν ενεργοί από τις απαρχές της). Αυτά τα άτομα συνασπίστηκαν με πάνω από 35 ομάδες πολιτών (οι οποίοι προηγουμένως

107. Συλλογικό «Καταλήψεις σπιτιών στη Δυτική Ευρώπη» (Κομμούνα, 1982).

108. Συλλογικό «Δυτική Γερμανία 1967-1987: 20 χρόνια ριζοσπαστικών αγώνων. Μια κριτική ματιά στο φοιτητικό κίνημα, τις άγριες απεργίες, το αντάρτικο πόλης, τις μαζικές συγκρούσεις» (2010).

περιορίζονταν το να θέτουν ζητήματα –όχι να κατεβάζουν υποψηφίους- στις εκλογές), με κάποιες ομάδες ηλικιωμένων πολιτών και με τους τοπικούς Πράσινους [...]. Οι τοπικοί Πράσινοι –και οι ίδιοι μαστιζόμενοι από τα σκάνδαλα- ενώθηκαν με την πιο ριζοσπαστική AL, η οποία τότε έγινε, στην πραγματικότητα, ο τοπικός βραχίονας του πανεθνικού κόμματος των Πρασίνων.

[...] Η AL συμπορεύτηκε με το κύμα της λαϊκής εξέγερσης στο Βερολίνο. Το Μάρτη του 1981 όταν το κίνημα των καταλήψεων συγκρούεται με την αστυνομία και οι δημοσκοπήσεις έδιναν στην AL πάνω από 15%, αυτή δεν αποστασιοποιήθηκε από το κίνημα, αλλά μάλιστα δημοσιοποίησε το ότι ένα από τα γραφεία της βρισκόταν σε κατειλημμένο σπίτι, ενώ προωθούσε ιδιαίτερα τους υποψηφίους που ζούσαν πίσω από τα οδοφράγματα [...]. Λόγω της σταθερής της στάσης εναντίον της πυρηνικής ενέργειας και των όπλων, η AL δεσμεύτηκε να μη συνασπιστεί με τους φιλοπυρηνικούς και αντικαταληψίες σοσιαλδημοκράτες, μια θέση που βοήθησε περαιτέρω στην άγρα ψήφων από την AL από πολλούς ανθρώπους που γενικά μπουϊκόταραν τις εκλογές<sup>109</sup>.

Τα αποτελέσματα των δημοτικών εκλογών του '81 στο Βερολίνο επιβεβαιώνουν την παραπάνω ανάλυση για τη δυναμική της AL και την ενίσχυσή της από το εναλλακτικό κίνημα:

Από τη μια πλευρά η κυβέρνηση του φιλελεύθερου συνασπισμού των σοσιαλδημοκρατών κατέρρευσε, αλλά από την άλλη, η AL, που κάποιοι θεωρούσαν ως ένα όπλο του κινήματος, μπήκε για πρώτη φορά στη βουλή. Αν και τα ΜΜΕ θεώρησαν το αποτέλεσμα σαν στροφή στα δεξιά, ο πραγματικός νικητής ήταν η ριζοσπαστική AL, η οποία σχεδόν διπλασίασε το ποσοστό της από τις προ δύο χρόνων εκλογές και για πρώτη φορά κέρδισε

έδρες στη βουλή<sup>110</sup>.

Αλλά ας δούμε λίγο πιο συγκεκριμένα τι ακριβώς ήταν αυτός ο εναλλακτισμός:

Το εναλλακτικό κίνημα στη Γερμανία εμφανίζεται στα μέσα της δεκαετίας του '70 και συνδέεται με έναν αποπροσανατολισμό και μια αποστροφή ως προς τις επιλογές των πολιτικών πρωτοβουλιών των Σπόντις που σχετίζονταν με κοινωνικά ζητήματα (εργασία, στεγαστικό κτλ.). Αρχικά τα εναλλακτικά σχέδια έγιναν αντιληπτά ως αναγκαία υποστήριξη του κινήματος στον καθημερινό πολιτικό αγώνα. Σε πόλεις όπως η Φρανκφούρτη και το Δ. Βερολίνο, όπου είχαν λάβει χώρα έντονες διαμάχες στους κόλπους της Αριστεράς, άρχισε να εμφανίζεται ένα παράλληλο κίνημα που προσπαθούσε έμπρακτα να οικοδομήσει μια εναλλακτική κοινωνία. Η λογική ήταν, πέρα από την υποστήριξη του αγώνα, τα εναλλακτικά εγχειρήματα να ειδωθούν ως σοσιαλιστικά παραδείγματα μέσα σε συνθήκες καπιταλισμού με μια τάση να αποδεσμευτεί το κίνημα υλικά –και οικονομικά– από τις καπιταλιστικές δομές. Μια τέτοια λογική συνδεόταν προφανώς και με τις τάσεις των αυτόνομων για αντίσταση και άρνηση της καπιταλιστικής μισθωτής εργασίας. Σταδιακά το εναλλακτικό κίνημα αποπολιτικοποιήθηκε και η έξοδος που προπαγανδιζόταν κατέληξε για ένα μεγάλο κομμάτι αυτής της τάσης σε μια αυτάρεσκη και ατομιστική αυτοπεριθωριοποίηση. Έτσι η ιδεολογικοποίηση των εναλλακτικών αυτοδιαχειριζόμενων μικροεπιχειρήσεων ως αντικαπιταλιστικών, απέκρυπτε τον ενσωματώσιμο χαρακτήρα αυτών των εγχειρημάτων. Στην πραγματικότητα και παρ' όλες τις κριτικές που ασκούσαν ήδη από τότε, αυτές οι οικονομικές δομές στήριξαν και στηρίζουν τη άκρα αριστερά ακόμα και σήμερα, περισσότερο όμως σε ένα επίπεδο παράλληλης υποκοουλτούρας –που παρέχει μεγαλύτερη ελευθερία και πρόσβαση σε δομές επικοινωνίας- παρά σε ένα επίπεδο πολιτικής δράσης και κοινωνικού μετασχηματισμού. Προφανώς μια τέτοια εξέλιξη δεν

109. George Katsiaficas «Η ανατροπή της πολιτικής-Ευρωπαϊκά αυτόνομα κοινωνικά κινήματα και η αποσπαικιοποίηση της καθημερινής ζωής» (Ελευθεριακή Κουλτούρα, 2007).

110. ό.π.



ισχύει για όλες τις δομές ή για το σύνολο των Σπόντις<sup>111</sup>.

Σύμφωνα με το Γόζεφ Χούμπερ, στις αρχές του '80, 11.500 εναλλακτικά προγράμματα θα απασχολήσουν άμεσα 80.000 άτομα, με τη συντριπτική τους πλειοψηφία να ασχολείται με την παροχή υπηρεσιών (ελεύθερα σχολεία, κέντρα καθημερινής φροντίδας παιδιών, ομάδες «αυτοβοήθειας» κλπ.)<sup>112</sup>. Πέρα από αυτά, μιλάμε για ένα ταχέως αναπτυσσόμενο δίκτυο που περιελάμβανε μπαρ, βιβλιοπωλεία, εργαστήρια ποδηλάτων και καταστήματα τροφίμων και με την εξάρτηση από τις επιδοτήσεις του κράτους να μην αφήνουν πολλά περιθώρια για ριζοσπαστισμό. Η κριτική, ωστόσο, από την πλευρά κάποιων αυτόνομων, υπήρξε άμεση, οξυδερκής και στοχευμένη ήδη από τότε:

*Τα τελευταία χρόνια, η γερμανική σοσιαλδημοκρατία χρησιμοποίησε την «εναλλακτική σκηνή» σα χώρο πειραματισμού για τα κοινωνικά και «τεχνικής φύσης» προβλήματα της, την επιχορήγησε και, εν μέρει, οικειοποιήθηκε τ' αποτελέσματά της: η «εναλλακτική σκηνή» ως πεδίο διάγνωσης και θεραπείας της άρρωστης καπιταλιστικής κοινωνίας»<sup>113</sup>.*

Επίσης:

*Κατηγορούμε ένα μεγάλο κομμάτι του εναλλακτικού κινήματος, ότι το μόνο που τους ενδιαφέρει είναι να οργανώσουν αλλιώς την ζωή τους και όχι να πολεμήσουν το σύστημα. Βολεύονται στη φωλιά τους και κουνάνε τον κώλο τους μόνο όταν απειληθούν άμεσα. Οι μορφές της αυτοοργάνωσής μας θα έπρεπε να θεωρούνται αυτονόητες και όχι να ανακηρύσσονται σε πολιτικό σκοπό<sup>114</sup>.*

111. Συλλογικό «Δυτική Γερμανία 1967-1987: 20 χρόνια ριζοσπαστικών αγώνων. Μια κριτική ματιά στο φοιτητικό κίνημα, τις άγριες απεργίες, το αντάρτικο πόλης, τις μαζικές συγκρούσεις» (2010).

112. «Όψεις της κοινωνικής γεωγραφίας της Γερμανίας», Τα Παιδιά της Γαλαρίας #04, 1994.

113. ό.π.

114. Geronimo «Μπουρλότο και φωτιά-Η ιστορία των Γερμανών αυτόνομων» (Ελευθε-

Και, τέλος:

*Δεν ασκούμε κριτική στους χώρους σχετικής ελευθερίας μας ως τέτοιους, αλλά όταν αποτελούν στόχο. Για μας αποτελούν μόνο αφετηρίες του αγώνα μας. Να κατακτούμε «χώρους ελευθερίας», να τους διασφαλίζουμε... αυτός είναι κλασσικός ρεφορμισμός! Αυτό δεν κλονίζει κανένα σύστημα –ακόμη και το καπιταλιστικό σύστημα αντιδρά πολύ ελαστικά: οι «κώροι ελευθερίας» μπορούν να αφομοιωθούν, η αντίσταση μπορεί να χαντακωθεί, γκέτο χωρίς τη δύναμη της έκρηξης –παιδικές χαρές<sup>115</sup>.*

Η κριτική των Γερμανών αυτόνομων δεν περιοριζόταν στην κατάδειξη του γεγονότος ότι πολλά από αυτά τα εγχειρήματα επιχορηγούνταν άμεσα από το γερμανικό κράτος. Κάποιες φωνές το πήγαιναν παραπέρα, στο κατά πόσον οι εναλλακτικοί θεσμοί λειτουργούσαν ως ένας μηχανισμός ενσωμάτωσης, εμπορευματοποίησης προηγουμένως μη-εμπορευματικών αναγκών και στήριξης του κατεστημένου απαλύνοντας, απλά, τις χειρότερες υπερβολές του. Ποιες ήταν οι απελευθερωτικές τους λειτουργίες όταν αυτό που κάποτε προπαγανδιζόταν ως έξοδος από τις αποξενωτικές και καταπιεστικές δομές της κοινωνίας κατέληγε να δομήσει μία εναλλακτική οικονομία;

*Το εναλλακτικό κίνημα αποπολιτικοποιήθηκε στο βαθμό που ιδεολογικοποίησε την πεζότητα των οικονομικών του δραστηριοτήτων με τη βοήθεια μιας εναλλακτικής ιδεολογίας που το ίδιο παρήγαγε. Αυτή η διαδικασία γινόταν όλο και περισσότερο ένα μέσο για την προώθηση προϊόντων που παράγονταν σε καπιταλιστικά υπανάπτυκτες επιχειρήσεις. Ο όρος εναλλακτική οικονομία λειτουργούσε κατά κάποιο τρόπο ως ένα μέσο επιχειρηματικής οικονομικής λογικής, λογική η οποία όμως στόχευε στην καπιταλιστική αγορά διακίνησης προϊόντων. Μαζί με την αγορά ενός πανάκριβου μήλου από βιολογική καλλιέργεια ή ενός βιοδυναμικού καρότου για ζωτροφή προερχόμενου από*

ριακή Κουλτούρα, 2001).

115. ό.π.

*ένα εναλλακτικό πρόγραμμα καλλιέργειας αγοραζόταν και η ιδεολογία της υγιεινής διατροφής. [...]*

*Η πίεση της οικονομικής κρίσης σε συνδυασμό με την καινοτομία της ενσωμάτωσης ορισμένων αρχών του εναλλακτικού κινήματος που, αρχικώς, είχαν τα χαρακτηριστικά ενός διαφορετικού πολιτισμού, κατάφεραν να βυθίσουν πολλούς από τους τότε ακτιβιστές στη συμφεροντολογία ενός εναλλακτικού μικρο-επιχειρηματία. Πίσω από την πλάτη πολλών πρωταγωνιστών/τριών, σε αυτή τη διαδικασία κοινωνικής επανενσωμάτωσης, ανανεώθηκαν οι καπιταλιστικές νόρμες και αρχές της παροχής υπηρεσιών.*

*Στους κύκλους των αυτόνομων μπορεί να καταλογιστεί, με τη θετική έννοια του όρου, το ότι άσκησαν μια οξεία και ριζική κριτική στις ψευδαισθήσεις που έτρεφε το εναλλακτικό κίνημα. Υποστήριζαν ότι η εξέλιξη του κινήματος αυτού δείχνει ότι η κριτική σε ορισμένες μόνο πτυχές της ζωής είναι πάντοτε αφομοίωσιμη και παίρνει λανθασμένη μορφή, όσο δεν συνδέεται με τον αγώνα ενάντια στις συνθήκες που παράγουν αυτή τη ζωή. Το εναλλακτικό κίνημα είναι, έλεγαν, καθ' όλα παραγωγικό για το κεφάλαιο, καθώς τράβηξε όλα τα επαναστατικά στοιχεία από τα εργοστάσια και το δρόμο και τα απασχόλησε στο κτίσιμο ενός γκέτο. Εκτός αυτού, στην εκμετάλλευση από το κεφάλαιο πρόσθεσε την ιδεολογικά συγκαλυμμένη εκμετάλλευση ([...])<sup>116</sup>.*

### iii). Οικολογικό/αντιπυρηνικό κίνημα

Προχωρώντας την ανασκόπησή μας σ' ένα άλλο πεδίο αγώνα της εποχής, θα αναφερθούμε στο οικολογικό/αντιπυρηνικό κίνημα, ένα κίνημα που συνδέθηκε άμεσα με την εμφάνιση των Πράσινων στη Γερμανία. Η αλή-

116. ό.π.

Στο σημείο αυτό θα πρέπει να αναφερθεί, ωστόσο, πως το γεγονός ότι πολλοί από τους αυτόνομους κινούνταν με σχετική ελευθερία και ασφάλεια σε αλληλέγγυες δομές επικοινωνίας, οφειλόταν σε μεγάλο βαθμό ακριβώς σε αυτές τις δομές (τις οποίες συχνά θεωρούσαν και οικονομική βάση των αγώνων τους).

θεια είναι ότι το φλερτ των «νέων κοινωνικών κινημάτων» με τη θεσμική εξουσία είχε ξεκινήσει αρκετά πιο πριν και αποτελούσε τον έναν από τους δύο δρόμους στους οποίους οδήγησε η πρώτη ύφεση των αγώνων (με τον άλλον να είναι η στρατιωτικοποίηση). Αυτό που μας ενδιαφέρει, όμως, στην προκειμένη, είναι να καταδείξουμε το πώς η θεσμική ενσωμάτωση των μαχητικών οικολογικών/αντιπυρηνικών κινήματων του '60 και '70, δηλαδή η διαδικασία με την οποία κάποιοι από τους μεγαλύτερους κοινωνικούς αγώνες της εποχής μετατράπηκαν σε προσχέδια ενός «green new deal», δε συνέβη στα σκοτεινά γραφεία κάποιων καρεκλοκένταυρων, αλλά αναπτύχθηκε με διαλεκτικό τρόπο μέσα στα κινήματα της εποχής. Όπως είχε γραφτεί πριν κάποια χρόνια:

*Φυσικά, συνοδοιπόροι και μπροστάρηδες του νέου καπιταλιστικού colpo grosso της πράσινης ανάπτυξης είναι το σύνολο των αριστερών και πράσινων κομμάτων, τα οποία για λίγα ψίχουλα εξουσίας αφομοίωσαν και εξαργύρωσαν τις οικολογικές αρνήσεις και τους δυναμικούς αυτοοργανωμένους οικολογικούς αγώνες των δεκαετιών του '70 και '80 που είχαν κλονίσει τη κοινωνική νομιμοποίηση του μεταπολεμικού αναπτυξιακού μοντέλου<sup>117</sup>.*

Ή όπως είχε γραφτεί ακόμα πιο παλιά (οι τονισμοί είναι του πρωτοτύπου):

*Ως νέα «κοινωνικά κινήματα» είχε εννοηθεί το ρεύμα της αμφισβήτησης που (σαν κυριότερος παράγοντας) προκάλεσε την κρίση του φορντισμού στις δεκαετίες του '60 και του '70. Το γεγονός ότι η σύνθεση τους δεν περιοριζόταν στην παραδοσιακή εργατική τάξη, όπως και το γεγονός ότι τα προτάγματα τους ξεπερνούσαν τα στενά πλαίσια της παραγωγικής σφαίρας, τους έδωσε τον χαρακτηρισμό αυτό. Ήταν οι «νέοι χώροι ελευθερίας», σ' ένα επόμενο στάδιο, όπως έγραψε ο Νέγκρι. Ο κεντρικός βραχίονας αυτών των κινήματων ήταν το οικολογικό, αλλά όχι μόνο: γυναικεία κινήματα, κινήματα μειονοτήτων, κινήματα πό-*

117. «Green new deal», Factory #01, 2010.

λης, φοιτητικά κινήματα, κ.α. Αν κάτι χαρακτήριζε σε μεγάλο βαθμό και ειδικά στις πρώιμες φάσεις του αυτό το κοινωνικό ρεύμα, ήταν τα προτάγματα **συνολικής αμφισβήτησης** της κυριαρχίας σαν άκρη ενός νήματος που εκκινούσε από το επιμέρους κάθε φορά πεδίο αναφοράς του κάθε κινήματος (π.χ. από το πανεπιστήμιο για τους φοιτητές). Τα μέσα της δεκαετίας του 80 και η δεκαετία του 90 υπήρξε μάρτυρας της σταδιακής αποσύνθεσης αυτού του ρεύματος και της ενσωμάτωσής του στο κυρίαρχο σύστημα, κατάσταση που πήρε την πιο δραματική της μορφή στην Δ. Γερμανία, όπου το οικολογικό κίνημα ήταν ισχυρότερο από οπουδήποτε αλλού, με την οριστική επικράτηση των «ρεάλος» [συντηρητικοί] επί των «φούντις» [ριζοσπάστες], εντός των «πράσινων»<sup>118</sup>.

Βλέπουμε, λοιπόν, ότι όσον αφορά το κόμμα των Πράσινων στη Γερμανία, αυτό ξεπήδησε ακριβώς μέσα από τους οικολογικούς αγώνες της εποχής εκείνης, κάτι που, ούτως ή άλλως, μαρτυρά και η κοινωνική του σύνθεση:

*Η ελπίδα για ένα παγκόσμιο Πράσινο κίνημα γεννήθηκε από τους Γερμανούς Πράσινους στις αρχές της δεκαετίας του '80. Προκάλεσαν την προσοχή των ριζοσπαστών και των οικολόγων σ' ολόκληρο τον κόσμο με την ικανότητά τους να φέρουν σε επαφή αντιπυρηνικούς ακτιβιστές, περιβαλλοντιστές, αναρχικούς, ανθρώπους από διάφορα απελευθερωτικά κινήματα (φεμινιστικό, ομοφυλοφίλων, λεσβιών και εθνικής αυτονομίας) καθώς και τη γερασμένη Νέα Αριστερά ώστε να δημιουργήσουν μια νέα δυναμική σύνθεση και συμμαχία*<sup>119</sup>.

Ας μη φαίνεται περίεργο στον αναγνώστη το πώς μπορεί να συσχετίζεται ένα πολιτικό κόμμα με ρεύματα που δηλώνουν ρητά αντιθεσμικά, όπως το αναρχικό. Σε μία σχετική ερώτηση της Ελευθεροτυπίας (30/11/1986)

118. «Travelled circus ή ταξιδιάρια ψυχή», Το Τραίνο #21, 2003. Οι τονισμοί είναι του πρωτοτύπου.

119. «Πράσινοι και οικολόγοι στις ΗΠΑ», Άνθη του Κακού #08-09, 1993.

προς τον ευρωβουλευτή των Πράσινων Frieder Otto Wolf («Ποια η σχέση των οικολόγων με τους αναρχικούς;»), αυτός απαντάει:

*Από τη δεκαετία του '60 υπάρχει η άποψη ότι οι αριστεροί-ριζοσπαστικοί και οι αναρχικοί αποτελούν φάρμακο για τη γεροντική αρρώστια του κομμουνισμού. Καταπιανόμαστε, όντως, με προβλήματα που ιστορικά τοποθέτησαν οι αναρχικοί, χωρίς ωστόσο να βρουν λύσεις. Δεν σημαίνει βέβαια ότι δημιούργησαν ανύπαρκτα προβλήματα. Το παιχνίδι της εξουσίας στο κράτος ή μέσα σε κομματικούς χώρους, υφίσταται. Ο τρόπος που εμείς το αντιμετωπίζουμε, διαφέρει. Δεν μπορείς να ρίξεις το κράτος σε μια νύχτα. Ούτε να διακηρύξεις απλώς ότι κατάργησες την εξουσία, νομίζοντας ότι έχει καταργηθεί. Δεν αρκεί η καλή θέληση. Χωρίς κάποια οργανωμένη δράση, δεν μπορείς να αλλάξεις κοινωνικές δομές. Οι αλλαγές πρέπει να γίνουν σκαλί-σκαλί. Θέλουμε να μας δεχτεί όλος ο κόσμος. Όχι μόνο μερικοί θεότρελοι διανοούμενοι. Αυτοί μπορούν να δεχτούν οτιδήποτε*<sup>120</sup>.

Η πολυσυλλεκτική λογική των Πράσινων, πάντως, ήταν κάτι που τους χαρακτήριζε εξ' αρχής και τονίζεται σε κάθε αναφορά που γίνεται σ' αυτούς, παρ' όλες τις παραλλαγές που μπορεί να εμφανίζονται κάθε φορά. Για παράδειγμα:

*Προερχόμενοι από ένα αμάλγαμα από εξωκοινοβουλευτική αριστερά (τροτσκιστές, μαοϊκούς, μέλη του κομμουνιστικού κόμματος, νεολαία των σοσιαλδημοκρατών), Πρωτοβουλίες Πολιτών, Σροντίς (αυθορμητιστές), φεμινίστριες, ριζοσπαστικές υποκουλτούρες, πειραματιζόμενους με εναλλακτικές μορφές ζωής και παραγωγής κι αναρχικούς, οι πράσινοι με αιχμή την οικολογία εισδύουν «σ' ένα σύστημα κομμάτων που έμοιαζε υπερσταθερό εισάγοντας έναν παράγοντα αναταραχής και αποσταθεροποίησης»*<sup>121</sup>.

120. «Υπάρχουν προϋποθέσεις για μια καινούρια άνοιξη, μέρος Β», Άνθη του Κακού #03, 1989.

121. ό.π.

Ο Geronimo, στο κλασικό βιβλίο «Μπουρλότο και φωτιά-Η ιστορία των Γερμανών αυτόνομων», συσχετίζει άμεσα τη γέννηση των Πράσινων με το αντιπυρηνικό κίνημα. Διαβάζουμε:

*Αυτές οι διαφορές [αναφέρεται στη διάσπαση του αντιπυρηνικού κινήματος πάνω στο ζήτημα της βίας] ενισχύθηκαν από τις «πράσινες», «πολύχρωμες» ή «εναλλακτικές» λίστες που φλέγταν με τον κοινοβουλευτισμό και δρούσαν στα πλαίσια του αντιπυρηνικού κινήματος. Αυτές οι λίστες υπήρξαν οι πρόδρομοι του κόμματος των Πρασίνων που έμελλε να δημιουργηθεί λίγο αργότερα. [...]*

*Η απαρχή της δημιουργίας του κόμματος των Πρασίνων εντοπίζεται χρονικά στο δεύτερο μισό της δεκαετίας του '70, μέσα στο γενικό εξωκοινοβουλευτικό χαμό ανάμεσα στη Νέα Αριστερά, το αντιπυρηνικό κίνημα και εν μέρει τη διάλυση των μ-λ γκρουπούσκουλων<sup>122</sup>.*

Η εκλογική επιτυχία των Πρασίνων τις χρονιές 1979-1982 στις δημοτικές εκλογές διαφόρων πόλεων (Βερολίνο, Αμβούργο, Φρανκφούρτη και αλλού), επαναλήφθηκε και στις εθνικές εκλογές του 1983, με αποτέλεσμα να γίνουν μέρος της κοινοβουλευτικής αντιπολίτευσης. Η κατάληψη μιας σειράς θέσεων στη βουλή, στα δημοτικά συμβούλια και στα τοπικά κοινοβούλια σε τόσο μικρό χρονικό διάστημα, αποδεικνύει ότι η επιτυχία των Πρασίνων δεν οφείλεται μόνο στη γενική αντίδραση απέναντι στους νέους πυραύλους του NATO ή στην κακή κατάσταση των ποταμών και των δασών της Γερμανίας, αλλά και στην ταυτόχρονη ύπαρξη ενός κινήματος που αμφισβητούσε μαχητικά τον κυβερνητικό έλεγχο των πόλεων και την εθνική πολιτική σχετικά με την πυρηνική ενέργεια ή τη συνεχιζόμενη ανάπτυξη των όπλων. Μία κρίσιμη μάζα του κινήματος αυτού πίστεψε ότι η αλλαγή μπορούσε να επέλθει και μέσα από τους διαδρόμους του κοινοβουλίου, κάτι που στη δεκαετία του '80 αποδείχθηκε καταστροφικό για τα εν λόγω κινήματα. Για παράδειγμα:

122. Geronimo «Μπουρλότο και φωτιά-Η ιστορία των Γερμανών αυτόνομων» (Ελευθεριακή Κουλτούρα, 2001).

*Την ίδια περίοδο ['85-'86] λόγω της κοινωνικής ευαισθητοποίησης που προκάλεσε το Τσερνομπίλ επιχειρείται επαναδραστηριοποίηση στο Μπρόκντορφ [πόλη στην οποία παλιότερα είχαν ξεσπάσει αγώνες ενάντια στα πυρηνικά]. [...] Το σχέδιο του κομβόι απέτυχε να πραγματοποιηθεί καθώς δέχτηκε πολύ καλά προετοιμασμένη επίθεση των μπάτσων [...]. Η εξέλιξη αυτή ανέκοψε την ορμή του αντιπυρηνικού κινήματος που είχε εκδηλωθεί μετά το Τσερνομπίλ και σήμανε μια σιωπηρή αποχώρηση των αυτόνομων από το κίνημα αυτό. Ο συνδυασμός, επίσης, μεθόδων αφομοίωσης (εναλλακτισμός) και καταστολής έκαναν ακόμα πιο δυσχερή, εκείνη τη περίοδο, την δυνατότητα κοινωνικής αποδοχής των βίαιων μορφών αντίστασης που εφάρμοζαν οι αυτόνομοι.*

*[...] Η μη-βίαιη και μέσα από τους νόμους τακτική των ομάδων πολιτών μακροπρόθεσμα δεν πέτυχε κανένα από τους σκοπούς της -όπως την διεξαγωγή δημοψηφίσματος- συρρικνώνοντας έτσι και το πλάτος του κινήματος<sup>123</sup>.*

Βέβαια η διαχωριστική γραμμή που εννοείται παραπάνω ανάμεσα στους αυτόνομους και τους εκπροσώπους εναλλακτικών μορφών αντίστασης, δεν ήταν πάντα τόσο ξεκάθαρη. Συγκεκριμένα, Πράσινοι και αυτόνομοι, καθ' όλη τη διάρκεια της δεκαετίας του '80, συμπορεύτηκαν και συγκρούστηκαν επανειλημμένα. Αναλυτικότερα:

*Με μια παράδοξη σχέση ανάμεσα στον ανταγωνισμό και τη συνεργασία τη δεκαετία του '80, γίνονταν συνέχεια προσπάθειες και από τις δύο πλευρές [αυτόνομους και Πράσινους] να χρησιμοποιήσει ο ένας τον άλλο ως όργανο για τους πολιτικούς του στόχους.*

*[...] πραγματοποιήθηκαν διαδηλώσεις με ενωμένες τις δυνάμεις των αυτόνομων και των Πρασίνων [...]*

123. Συλλογικό «Δυτική Γερμανία 1967-1987: 20 χρόνια ριζοσπαστικών αγώνων. Μια κριτική ματιά στο φοιτητικό κίνημα, τις άγριες απεργίες, το αντάρτικο πόλης, τις μαζικές συγκρούσεις» (2010).



Οι πολιτικές και κοινωνικές διαχωριστικές γραμμές ανάμεσα στους Πράσινους και τους αυτόνομους γίνονταν όλο και πιο εμφανείς τα επόμενα χρόνια. Κατά καιρούς οι διαχωρισμοί αυτοί εντάθηκαν και από τις δύο πλευρές [...]

Παρ' όλα αυτά δεν υπήρχε μια δεσμευτική, «καθαρή πολιτική γραμμή» στη σχέση μεταξύ αυτόνομων και Πρασίνων σε ολόκληρη τη δεκαετία του '80. Έτσι γίνονταν συνέχεια πολιτικές συνεργασίες [...]. Κατά καιρούς οι Πράσινοι είχαν ανάγκη τους αυτόνομους στις κοινωνικές αντιπαράθεσεις ως «βίαιο βραχίονα», δημιουργώντας έτσι μια διαπραγματευτική δυναμική στην άσκηση της κοινοβουλευτικής τους πολιτικής. Έχοντας αυτά κατά νου, η επιλογή της έκφρασης ότι οι αυτόνομοι είναι «η ένοπλη πτέρυγα του Πράσινου κόμματος» που διατύπωσε ο τότε υπουργός οικονομικών του CDU [Χριστιανοδημοκρατικό Κόμμα] Stoltenberg σε σχέση με τις συγκρούσεις για το Τσερνομπίλ δεν ήταν, από καθαρά λειτουργική άποψη, και τόσο άστοχη.

Από την άλλη, οι αυτόνομοι χρειάζονταν τη συνεργασία με τους Πράσινους για την προστασία τους από την κρατική καταστολή. Αυτή όμως η σχέση αλληλεπίδρασης άρχισε να διαλύεται λίγο-πολύ μετά το 1987. [...]

Συνοψίζοντας, πρέπει να κρατήσουμε το εξής σημείο στην εξελικτική πορεία των Πρασίνων στη δεκαετία του '80: το «δημοκρατικό κράτος δικαίου» πέτυχε με τη διαδικασία προσαρμογής αυτού του κόμματος μια τεράστια αφομοιωτική νίκη. Η διαπίστωση των αυτόνομων, ήδη από τα τέλη του 1984, ότι «εάν δεν υπήρχαν οι Πράσινοι, θα έπρεπε το κράτος να τους εφεύρει!» επιβεβαιώθηκε πλήρως<sup>124</sup>.

Θα ήταν λάθος, ωστόσο, να θεωρήσουμε τους Πράσινους (και γενικότερα: τη δυνατότητα των αφομοιωτικών πολιτικών να υπονομεύουν τα κινήματα) ως μία γερμανική ιδιαιτερότητα. Παρόμοια κόμματα (με ίδιες

124. Geronimo «Μπουρλότο και φωτιά-Η ιστορία των Γερμανών αυτόνομων» (Ελευθεριακή Κουλτούρα, 2001).

καταβολές, συνθέσεις και σκοπούς) εμφανίστηκαν σε μία πλειάδα δυτικών χωρών, όπως την Ισπανία<sup>125</sup>, τις Η.Π.Α.<sup>126</sup> και αλλού. Ούτε η Ελλάδα έμεινε ανεπηρέαστη από το ανερχόμενο εναλλακτικό ρεύμα. Στη δεκαετία του '80, ομάδες με αντιεξουσιαστικές καταβολές, επιρροές από την ιταλική αυτονομία, κριτική στάση προς την ένοπλη πάλη και αναφορές στα «νέα κοινωνικά κινήματα» (φεμινιστικό, οικολογικό κλπ.), συγκρότησαν τους Οικολόγους-Εναλλακτικούς που σύντομα εκπροσωπήθηκαν κοινοβουλευτικά και ακόμα πιο σύντομα έπεσαν στην απόλυτη παρακμή. Ας δούμε πώς οι ίδιοι δικαιολογούσαν αυτήν την αντίφαση θεσμικής εκπροσώπησης και αντιεξουσιαστικής οπτικής, μέσα από ένα από τα χαρακτηριστικότερα περιοδικά αυτής της πολιτικής τάσης, τα Άνθη του Κακού:

*Αλλά ποιος μίλησε για κατάργηση της εξουσίας;*

*Η οικολογία είναι βαθύτατα αντιεξουσιαστική. Αυτό δεν σημαίνει όμως πως οραματίζεται μια κοινωνία απεριόριστης ελευθερίας, ανυπαρξίας οποιασδήποτε μεσολάβησης, εξαφάνισης κάθε εξουσίας. Ένας τέτοιος στόχος είναι απ' τη μια ανέφικτος κι απ' την άλλη ανεπιθύμητος. [...]*

*Το οικολογικό κίνημα είναι αντιεξουσιαστικό όχι γιατί δονείται από την ύβρη της κατάργησης κάθε εξουσίας αλλά γιατί στοχεύει σε μια άλλη κοινωνία χρησιμοποιώντας μέσα που ελέγχουν την εξουσία, που προσανατολίζουν ενάντια στις εξουσίες που θεσμίζονται και στους ειδικούς που δημιουργούνται. Το οικολογικό κίνημα είναι αντιεξουσιαστικό με την προϋπόθεση πως*

125. Τώρα, όσον αφορά τη σχέση των αναρχικών με το δικό μας φορέα... Από την εποχή που οι Verdes [οι Ισπανοί Πράσινοι] ακόμα σχηματίζονταν, συσπειρώθηκαν σ' αυτούς άνθρωποι με καταβολές και οπτική ελευθεριακή. [...] Πολλά μέλη του είναι αντιεξουσιαστές, αντιμιλιταριστές, παλιοί μαρξιστές, φυσιολάτρες [...] (από συνέντευξη μέλους των Ισπανών Πρασίνων που περιλαμβάνεται στο 5ο τεύχος του περιοδικού Άνθη του Κακού, 1990).

126. Οι Αμερικανοί [Πράσινοι], όπως και οι Γερμανοί, προέρχονταν από τους αγώνες για ειρήνη και δικαιοσύνη που είχαν γίνει στη δεκαετία του '70 και είχαν συμμετάσχει στα λαϊκά κινήματα της Νέας Αριστεράς. [...] Οραματίζονταν να δημιουργήσουν ένα πολυπολιτισμικό κοινωνικό κίνημα που θα έωνε κάτω από την πράσινη σημαία [...] τα καλύτερα στοιχεία του περιβαλλοντικού κινήματος με τα νέα κοινωνικά κινήματα [...] («Πράσινοι και οικολόγοι στις ΗΠΑ», Άνθη του Κακού #08-09, 1993).

ο όρος εξουσία δεν παραπέμπει στο «χωρίς εξουσία» αλλά στην αντίθεση με την εξουσία<sup>127</sup>.

Σε ένα άλλο τεύχος του ίδιου περιοδικού διαβάζουμε:

*Το οικολογικό κίνημα από τη φύση του είναι **αντιεξουσιαστικό**. [...] Το οικολογικό κίνημα είναι θεμελιακά **αντιαναπτυξιακό**. [...] Το οικολογικό κίνημα μπορεί να γίνει, αν υποθέσουμε πως δεν είναι, ξεκάθαρα **αντικαπιταλιστικό**. [...]*

*Η ανάπτυξη του επαφίεται στην αυτοσυνείδηση των νεοελλήνων **πολιτών** που κατορθώνοντας να απαλλαχθούν από τις εβραιο-χριστιανικές αντιλήψεις θα συνδεθούν με την κοσμοθεωρία της αρχαίας ελληνικής δημοκρατίας [...]*<sup>128</sup>.

Ακόμα και με θεωρητικές ακροβασίες (που λόγω χώρου, και μόνο, δεν μπορούμε να παραθέσουμε ολόκληρες), πολύ δύσκολα αποφεύγεται ο σκόπελος που αναπόφευκτα εμφανίζεται στην τελευταία φράση που παραθέσαμε παραπάνω: η κατάφαση στις έννοιες της *δημοκρατίας* και του *πολίτη* είναι λογική επαγωγή μιας σκέψης που έχει εκ των προτέρων επιλέξει να οριοθετήσει τον ορίζοντά της στα στενά πλαίσια του κυρίαρχου συστήματος. Οι οικολογικοί αγώνες του '60-'70 πήραν μορφή μαχητική, παρήγαγαν θετικότητες και επιχειρήσαν συνδέσεις. Τα όρια που συνάντησαν και δεν κατόρθωσαν να ξεπεράσουν ήταν ακριβώς η αναγωγή του αποσπασματικού σε ολικό, ο προσανατολισμός σε βραχυπρόθεσμους στόχους, η επίκληση του «όλοι μαζί» όχι ως δημιουργία κοινοτήτων, αλλά σαν λογική μετώπου. Όσο για την κατάληξη των υποκειμένων (τουλάχιστον κάποιων) που συμμετείχαν στους αγώνες αυτούς;

**Το '60 και το '70 υπήρχε ένα ισχυρό κίνημα στη Γερμανία. Πού είναι όλοι αυτοί;**

*Μα η κυβέρνηση αποτελείται από αυτό το κίνημα. Από τη γενιά*

127. «Οικολογία και αντιεξουσία», Άνθη του Κακού #04, 1989.

128. «Υπάρχουν προϋποθέσεις για μια καινούρια άνοιξη, μέρος Β», Άνθη του Κακού #03, 1989. Οι τονισμοί είναι του πρωτοτύπου.

του '60-'70. Οι πράσινοι και οι σοσιαλδημοκράτες, αυτοί που ήταν κάποτε στο κίνημα γίνανε οι χειρότεροι και από τους παλιούς τους εχθρούς, επιτίθενται με μεγαλύτερη βιαιότητα στους μετανάστες και σε εμάς. Είναι αυτοί που πρώτοι στείλανε στρατεύματα μετά τον 2ο Παγκόσμιο Πόλεμο.

**Οι υπόλοιποι;**

*Αφομοιώθηκαν, έχουν επιχειρήσεις, ή δουλεύουν στα κρατικά αντιρατσιστικά προγράμματα. Ίσως να μην είναι 100% αλήθεια, αλλά το κίνημα δεν υπάρχει<sup>129</sup>.*

*iv). M.M.E. -διαφήμιση-νεανικές αντικουλτούρες*

Αφήνοντας τη Γερμανία, θα περάσουμε για μία σύντομη ματιά και στην Ιταλία των 70's. Όσο περίεργο και να φαίνεται (λόγω του μεγάλου βαθμού καταστολής, παρά ενσωμάτωσης, που γνώρισε το κίνημα της γειτονικής χώρας), ακόμα κι εκεί ο αφομοιωτικός χαρακτήρας της εξουσίας έκανε τη δουλειά του, κυρίως στον τομέα των *M.M.E.* και της *επικοινωνίας*. Πιο συγκεκριμένα, από τα τέλη της δεκαετίας του '70 (όχι μόνο στην Ιταλία, αλλά γενικότερα) εμφανίστηκε, σαν οργανικό τμήμα των νέων συστημάτων παραγωγής, ένας γαλαξίας νέων τεχνολογιών επικοινωνίας (δορυφορική τηλεόραση, βίντεο, υπολογιστές κλπ.). Στον αντίποδα των «μονομερών», κρατικών μέσων, οι νέες τεχνολογίες υπόσχονταν τη διαδραστικότητα μεταξύ πομπού και δέκτη, την απελευθέρωση της πληροφορίας και την είσοδο στον μαγικό κόσμο του θεάματος και της ατομικής πληρότητας. Αυτό που έχει ενδιαφέρον να καταδειχθεί εδώ, δεν είναι ο ρόλος που έπαιξαν τα νέα αυτά μέσα στη μεγέθυνση των αγορών διασκέδασης και πληροφόρησης ή στην εμπορευματοποίηση των επιθυμιών πολιτιστικής διαφοροποίησης, αλλά στο πώς το κεφάλαιο κατάφερε να αξιοποιήσει μία ενέργεια που, αρχικά, είχε εκλυθεί εναντίον του. Ας δούμε το χαρακτηριστικό παράδειγμα της Ιταλίας μέσα από τα λόγια κάποιων που έζησαν αυτήν την αντιστροφή εκ των έσω:

*Σ' αυτό το σημείο θα πρέπει να αναφερθούμε συγκεκριμένα*

129. «Αστυνομικό κράτος, διαδηλώσεις και κίνημα στη Γερμανία», Black Out #08, 2007.

στο ζήτημα των ΜΜΕ και της επικοινωνίας. Στην ιστορία του Μπερλουσκόνι κατά τις δεκαετίες του '80 και του '90. Το '77 τα ελεύθερα ραδιόφωνα ήταν 300. Ήταν πραγματικό κίνημα. Αυτό άνοιξε το δρόμο για μια επικοινωνία ελεύθερη από κρατικό έλεγχο. Έτσι δημιουργήθηκαν τα ελεύθερα ραδιόφωνα, αλλά ταυτόχρονα, οι διαφημιστές και το κεφάλαιο δημιούργησαν εμπορικά ραδιόφωνα και τηλεοράσεις. [...] Σ' αυτά τα χρόνια το κεφάλαιο αγκάλιασε το χώρο των ΜΜΕ. [...] Σ' εκείνη την περίοδο ήταν δύσκολο να αντιληφθούμε την αλλαγή στο πεδίο των ΜΜΕ, γιατί το ζήτημα ήταν η ελευθερία, από το κρατικό μονοπώλιο και γενικότερα. Έτσι η κουλτούρα του Μπερλουσκόνι ήταν η άλλη πλευρά αυτής της ελευθερίας. Χρησιμοποίησαν την ενέργεια που προερχόταν από το κίνημα των ελεύθερων ραδιοφώνων<sup>130</sup>.

Και κάτι άλλο ακόμη: ποιος διοικεί σήμερα τα media, ποια είναι σήμερα τα ιταλικά media, στα χέρια ποιανού είναι; Σε γενικές γραμμές είναι όλο εκείνο το κομμάτι που βγήκε από το κίνημα του '68 και προσέγγισε την δεξιά. Το '68 υπήρξε ένα κίνημα πολύ ευρύ αλλά και πολύ μικροαστικό, με ένα μεγάλο μέρος του να προσχωρεί σε συντηρητικές θέσεις όπως συνέβη σε όλο τον κόσμο. Στην Ιταλία μεγάλο μέρος του τομέα των media βρίσκεται στα χέρια αυτών των δυνάμεων<sup>131</sup>.

Ο Μπερλουσκόνι ήταν και είναι ο μέγα-επιχειρηματίας του είδους και υπήρξε υποκείμενο απόλυτης ανανέωσης στην Ιταλία. Αυτό το νέο επικοινωνιακό υποκείμενο, όπως παραδόξως αναδύθηκε από το κίνημα του '77. Τότε ήταν η εποχή που έγινε μια επικοινωνιακή κινηματική έκρηξη: έντυπα, εφημερίδες και ραδιόφωνα σε κάθε πόλη, σε κάθε γειτονιά. Το '77 η κεντρική επαναστατική φιγούρα ήταν η επικοινωνιακή φιγούρα. Είχε συμβεί μια μεγάλη ανανέωση και σήμερα ακόμη το κίνημα του

130. «Συνέντευξη με τον Franco Berardi (Bifo)», Τα Μάτια του Πλήθους #04, 2006.

131. Το παράθεμα ανήκει στον Augusto Illuminati και μπορεί να βρεθεί στην έκδοση «Μια νύχτα με τον Sergio στη Ρώμη» (Τα Μάτια του Πλήθους #03, 2005).

'77 το θυμόμαστε και γι' αυτή του την επικοινωνιακή δύναμη. Μετά την ήττα, ο Μπερλουσκόνι ψάρεψε τους πρώτους συνεργάτες του μέσα από το χώρο μας. Έχτισε την επικοινωνιακή του αυτοκρατορία χρησιμοποιώντας τις ιδέες αλλά και τους ανθρώπους μας. Για να το πούμε πιο απλά, αιχμαλώτισε αυτή την νέα επικοινωνιακή φιγούρα. Έδωσε καλές θέσεις εργασίας στον κόσμο αυτό που είχε εμπειρία από ραδιόφωνα, εφημερίδες, περιοδικά κ.τ.λ. Κι εδώ λοιπόν η δεξιά σφετερίστηκε αυτό που η αυτονομία προέβλεψε. Όπως και στον τομέα της υλικής παραγωγής η αυτονομία προέβλεψε τις αλλαγές και εντόπισε το νέο υποκείμενο, αλλά ήταν απύσχα λόγω καταστολής για να το κερδίσει, έτσι και στο χώρο της άυλης εργασίας η αυτονομία όχι μόνο προέβλεψε τις διαδικασίες, αλλά και τις έβαλε η ίδια σε κίνηση δημιουργώντας η ίδια, μέσα από το κίνημα του '77, τη φιγούρα εκείνη του εργαζόμενου στο χώρο της άυλης εργασίας, δηλαδή στο χώρο της παραγωγής γλώσσας και κοινωνικότητας. Έτσι τα δυο αυτά στοιχεία, που υπήρχαν ήδη στο κίνημα, εν τη απουσία μας, αιχμαλωτίστηκαν και εργαλειοποιήθηκαν από τις δυο δεξιές<sup>132</sup>.

Μένοντας στον τομέα της διαφήμισης, αξίζει να δούμε τον τρόπο με τον οποίο αυτή αξιοποίησε την κατηγορία της «νεολαίας»<sup>133</sup> και την εκρη-

132. Τα λόγια ανήκουν στον Sergio Bianchi. Ολόκληρη η συνέντευξη, με τίτλο «Η άνοδος της ακροδεξιάς και το ανταγωνιστικό κίνημα στην Ιταλία», μπορεί να βρεθεί στο 11ο τεύχος του Black Out (2009).

133. Αποκαλούμε νέους όλους αυτούς που ανεξάρτητα από την ηλικία τους, δε συμμορφώνονται ακόμα με τους ρόλους τους, που αγωνίζονται να κατακτήσουν το πεδίο της δραστηριότητας που οι ίδιοι πραγματικά επιθυμούν, που προσπαθούν να κάνουν μια καριέρα δημιουργώντας μια κατάσταση κι ένα τύπο δουλειάς διαφορετικό απ' αυτόν που είχε προσχεδιαστεί γι' αυτούς... Κάθε μεταρρύθμιση πρέπει να ξεκινήσει από τα εκατομμύρια των ανήλικων που συλλογικά αποτελούν «την αρρώστια της κοινωνίας»... Αυτοί που αγαπούν τη θέση τους, είτε είναι προλετάριοι είτε καπιταλιστές, είναι παθητικοί, γιατί δε θέλουν να διακυβεύσουν τίποτα βγαίνοντας στο δρόμο. Έχουν περιουσίες και παιδιά να προστατεύσουν! Οι νέοι, αυτοί που δεν έχουν τίποτα να χάσουν, είναι η έφοδος, είναι η περιπέτεια. Ας πάψει η νεολαία να είναι ένα απλό εμπόρευμα για να γίνει ο καταναλωτής της ίδιας της της ορμής, Isidore Isou, ηγέτης των Λεττριστών (αναφέρεται στο «Θέσεις για το μικροαστισμό & την αντικουλτούρα στην Ελλάδα, μέρος Β'», Τα Παιδιά της Γαλαρίας #04, 1994). Οι τονισμοί είναι του πρωτοτύπου.

κτική υποκειμενικότητά της (άρνηση της παραδοσιακής, μικροαστικής οικογένειας, απομυθοποίηση των πατροπαράδοτων αξιών, επίθεση στα κόμματα και τους κρατικούς θεσμούς κλπ.), μετατρέποντας τη σε κάρβουνο στην ατμομηχανή του θεάματος και ωθώντας τον καπιταλισμό σε μια εκπληκτική ανανέωση. Πιο συγκεκριμένα:

*Οι διαφημιστές ανακάλυψαν, κατά τη διάρκεια των παραγμένων δεκαετιών του '60 και του '70, ότι το γούστο των ανθρώπων μπορεί να πηγαίνει «ενάντια στο περιβάλλον τους», εφόσον θέλουν να ξεφύγουν από τον προκαθορισμό της ζωής τους. Εκείνη ακριβώς την εποχή άρχισε να διαμορφώνεται μια ολόκληρη φιλολογία περί «ταυτότητας» και «προσωπικότητας» των ανθρώπων που ζουν στη «μαζική κοινωνία». Το 1964, ο ερευνητής αγοράς Sidney Levy που εργαζόταν στη Society Research Incorporated, σε ένα άρθρο του με τίτλο «Symbolism and Lifestyle», άρθρο που άσκησε μεγάλη επιρροή, έδωσε τον εξής ορισμό της προσωπικότητας ενός ατόμου: «η προσωπικότητα ενός καταναλωτή μπορεί να ειπωθεί ως το ιδιαίτερο σύνολο των προϊόντων που καταναλώνει».*

*Η έκρηξη της προλεταριακής υποκειμενικότητας, που εκφράστηκε με την αλλοτριωμένη μορφή της αντικουλτούρας, κορυφώθηκε στις αρχές της δεκαετίας του '70 και είχε συνέπειες στον τρόπο που άρχισαν να βλέπουν οι διαφημιστές τα πράγματα. Ο αντικουλτουριάρης καταναλωτής ήταν δύσκολα διαχειρίσιμος αν αντιμετωπιζόταν με τις παραδοσιακές μεθόδους. Οι διαφημιστές είχαν να αντιμετωπίσουν ένα «δυναμικό» περιβάλλον που χαρακτηριζόταν από ταχύτατες αλλαγές στις αξίες, από την παραγωγή νέων στυλ, ταυτοτήτων και «κοινοτήτων». Χαρακτηριστικά είναι τα λόγια ενός διαφημιστή στα μέσα της δεκαετίας του '70: «Ζούμε σε μια εποχή πλουραλισμού, αντικοινομορφισμού και ραγδαίων αλλαγών. Φυλετικές ομάδες αναζητούν μια νέα ταυτότητα και προωθούν περισσότερο το διαχωρισμό παρά την αφομοίωση. Τα κοινωνικά ήθη αλλάζουν ραγδαία. Το γυναικείο κίνημα προωθεί αλλαγές που μπορεί να επηρεάσουν τις βασικές οικογενειακές δομές μας. Τα στυλ ζωής και ένδυσης πράγματι*

*ποικίλλουν. Ο καταναλωτισμός έχει γίνει κυρίαρχη δύναμη. Οι αλλαγές αυτές κάνουν περισσότερο επικίνδυνη παρά ποτέ την εμπιστοσύνη στις δικές μας προκαταλήψεις ή σε δεδομένα σχετικά με τους καταναλωτές που είναι πενιχρά ή ξεπερασμένα. Όλα αυτά αποτελούν επιπλέον λόγους για να στραφούμε στην ψυχογραφική».*

*Η ψυχογραφική αποτέλεσε αυτήν ακριβώς την περίοδο μια νέα μεθοδολογία, η οποία αποφεύγοντας το τσουβάλιασμα των καταναλωτών σε α priori κατηγορίες προωθούσε τη δημιουργία νέων α posteriori κατηγοριών βασισμένων στη νέα κοινωνική «κινητικότητα» των καταναλωτών<sup>134</sup>.*

Αυτό που είναι σημαντικό να κατανοηθεί, είναι το πώς τα κύματα αμφισβήτησης των 60's και 70's χρησίμευσαν και αξιοποιήθηκαν σαν διαφημιστικοί μύθοι που εξέφρασαν καλύτερα από οτιδήποτε άλλο τον «προσοδευτικό» χαρακτήρα και τον δυναμισμό του καπιταλισμού σ' εκείνη τη χρονική συγκυρία. Το πώς αυτή η προσπάθεια για κοινωνική και πολιτιστική απελευθέρωση, για τη δημιουργία νέων, «εναλλακτικών» αξιών και αντιθεσμών, αυτή η πραγματική *πολιτιστική επανάσταση*, τελικά κατέληξε να είναι συμπληρωματική ως προς την κυρίαρχη κουλτούρα και να συμβιώνει εύκολα πλάι της χωρίς να προϋποθέτει την καταστροφή της. Χωρίς να πετάμε στον κάλαθο των αχρήστων τις πραγματικές *ρήξεις* που επιχειρήθηκαν σε σχέση με τη θέση της νεολαίας (και των αναγκών της, των επιθυμιών της) πριν και μετά την έκρηξη του '68, ούτε τις κατευθύνσεις που χαράχθηκαν για την επανανοηματοδότηση κοινοτήτων διαλυμένων για δεκαετίες, αυτό που μας ενδιαφέρει είναι να βρούμε το πώς τελικά αυτή η «φυγή προς τα μπροστά» άνοιξε τον δρόμο για μία νέα επέλαση του κεφαλαίου: μιλάμε για τους νέους τύπους δουλειάς που δεν είχαν προσχεδιαστεί από τον παλιό κόσμο του καπιταλισμού (διαφημιστές, ιδιοκτήτες «εναλλακτικών» ραδιοφωνικών σταθμών και βιβλιοπωλείων, δημοσιογράφοι του «εναλλακτικού» Τύπου), για την επανάσταση που ταυτίστηκε με την κατανάλωση πολιτιστικών εμπορευμάτων και αξεσουάρ, εν τέλει για μία αντικουλτούρα που συνέβαλε στο να καταξιωθεί η

134. «Το μπουντρούμι και το μάτι του κεφαλαίου», Τα Παιδιά της Γαλαρίας #11, 2005.



μισθωτή εργασία και τα αφεντικά στη συνείδηση των νέων προλετάρων (με προεξέχουσα μορφή αυτήν του *στελέχους*)<sup>135</sup>.

135. Στο σημείο αυτό θα πρέπει να σημειώσουμε ότι αυτή η προσπάθεια συλλογικής υπέρβασης των διαχωρισμών που έθετε η ιδεολογία σε σχέση με την αξιοποίηση του ελεύθερου χρόνου και την πρωτοκαθεδρία της παραγωγικής διαδικασίας στην επαναστατική θεωρία, δηλαδή το ζήτημα της *αντικουλτούρας*, παρ' όλη την ευαλωτότητα της, χαρακτηριζόταν και από μία δυναμικότητα που δεν μπορεί να υποτιμηθεί. Ως προς αυτό, θα ανατρέξουμε σ' ένα κείμενο της Φάμπρικα Υφανέτ που είχε παρουσιαστεί δημόσια σε εκδήλωση το Μάη του 2017: *Ξεκινώντας από την αντικουλτούρα, φυσικά και δεν μπορούμε να παραγράψουμε κριτικές αποτιμήσεις που εδώ και χρόνια έχουν καταδείξει την ευκολία με την οποία αυτή μπορεί να μετουσιωθεί σε εναλλακτισμό, lifestyle ή και σε κυρίαρχη πολιτισμική πρόταση. Δε χρειάζεται καν να ανατρέξουμε στην ενσωμάτωση των κινημάτων αμφισβήτησης των 70's και 80's (και των μουσικών τους ή των στυλιστικών τους επιλογών κλπ.) από το κεφάλαιο, όταν τη διαδικασία αυτήν τη βλέπουμε καθημερινά γύρω μας σε «iπ» στέκια που μας θέλουν καταναλωτές και της «επανάστασης» αλλά και των ποτών τους, σε πρώην εμπνευσμένους φίλους και φίλες που πλέον αυτήν την έμπνευση δεν έχουν πρόβλημα να την εκφράζουν και σε εκδηλώσεις του Δήμου, σε «φιλικά προσκείμενους» στην κατάληψη που, όμως, στενοχωριούνται που η κατάληψη (της Υφανέτ, στην προκειμένη) δεν αξιοποιείται με τον καλύτερο τρόπο.*

*Με ευκολία, λοιπόν, θα μπορούσαμε να μετρήσουμε και σε αυτόν το στίβο άλλη μία ήττα, μία από τις τόσες των τελευταίων χρόνων. Το γεγονός της επιμονής μας, παρ' όλα αυτά, είναι ακριβώς αυτή η παραδοχή, ότι δηλαδή και η αντικουλτούρα είναι άλλο ένα **πεδίο μάχης**. Αρνούμαστε να πετάξουμε στον κάλαθο των αχρήστων μία λέξη (και τις διαδικασίες που αυτή φέρει), όχι λόγω κάποιου φετιχισμού, αλλά γιατί από μικροί μάθαμε ότι οι λέξεις, πέρα απ' όλα τ' άλλα, είναι και σχέσεις. Και σαν τέτοιες δεν παύουν στιγμή να κουβαλάνε τα όνειρα, τις προσδοκίες ή τους προβληματισμούς των υποκειμένων που τις νοηματοδοτούν κάθε φορά. Η επιλογή της έννοιας της αντικουλτούρας στον τίτλο του συγκεκριμένου τριημέρου (αλλά και άλλων εκδηλώσεων του πρόσφατου παρελθόντος – βλέπε «Εκδήλωση για τη hip-hop αντικουλτούρα», 05/06/2014) *as* ερμηνευθεί ως η δική μας, συλλογική προσπάθεια στο να μην αποδεχόμαστε σταθερές και αναλλοίωτες ερμηνείες σε πράγματα που ορίζονται από την ίδια την κοινωνική κίνηση.*

*Μιλώντας για σχέσεις και διαδικασίες, μπορούμε να αρχίζουμε να ψηλαφίζουμε την έννοια της αντικουλτούρας λίγο πιο συγκεκριμένα, κάτι απαραίτητο αν αναλογιστεί κανείς τις «ήττες» που έχει χρεωθεί αυτή η έννοια μέσα στα χρόνια. Ήττες υπαρκτές, προερχόμενες από τις αντιφάσεις των ίδιων των υποκειμένων που προσπάθησαν να οικοδομήσουν φανταστικές κοινότητες, να οχυρωθούν μέσα σε αυτές και στη συνέχεια τις είδαν να αφομοιώνονται με θεματικό τρόπο από τον κόσμο του εμπορεύματος. Η δική μας αγωνία βρίσκεται ακριβώς στο πώς τέτοιες κινήσεις θα είναι **ανταγωνιστικές** προς το κεφάλαιο και τις εκφράσεις του, όχι εναλλακτικά καταφύγια. Πως το μοίρασμα, η συλλογική έκφραση και δημιουργία, η χαριστικότητα μπορούν να αποτελέσουν τις στιγμές όπου η διαμεσολάβηση κάθε είδους (των ειδικών της τέχνης, των εμπορευματικών σχέσεων, του χρήματος) γίνεται λίγο δυσκολότερη. Χωρίς αυταπάτες περί αντικαπιταλιστικών οάσεων, χωρίς τη θέληση να δημιουργήσουμε καινούριες ταυτότητες για να πληθύνουμε και να νιώσουμε δυνατοί και δυνατές. Απλά, όπως είχαμε πει και παλιότερα, επιχειρούμε μια*

v). *Κινήματα γυναικών*

Ένα άλλο, αναπόσπαστο κομμάτι των αγώνων της εποχής εκείνης αποτελούν και τα κινήματα των *γυναικών*. Άραγε σ' αυτό το πεδίο αγώνα το κεφάλαιο κατάφερε να ανασυγκροτηθεί, να αντιστρέψει τις αρνήσεις και να τις χρησιμοποιήσει εις βάρος μας; Αρχικά θα πρέπει να γίνει ξεκάθαρο ότι προσεγγίζουμε τα γυναικεία κινήματα της εποχής σαν ένα αναπόσπαστο κομμάτι των αγώνων που ξεδιπλώθηκαν τότε, και σαν τέτοιο γνώρισαν κι αυτά παρόμοιες αντιφάσεις, όρια και απόπειρες ενσωμάτωσης. Ακόμη, δεν ξεχνάμε ότι τα γυναικεία κινήματα ήταν τα *κατεξοχήν* κινήματα που κατάφεραν να γεννήσουν την αυτονομία από τα κόμματα και τους θεσμούς μίας αριστεράς που έδειχνε εγκλωβισμένη μέσα σε ξεπερασμένα εργατίστικα εργαλεία· ήταν τα κινήματα που κατάφεραν να μετατρέψουν την κατάσταση της προσωπικής καταπίεσης σε αφετηρία πολιτικών πρακτικών· ήταν τα κινήματα, τέλος, που έθεσαν σε αμφισβήτηση κλασικές πολιτικές δομές εισάγοντας νέες διαδικασίες αυτοθέσμησης. Τα κινήματα των γυναικών (μέχρις ένα σημείο, τουλάχιστον) συμπορεύτηκαν με εργατικά, φυλετικά κ.ά. κινήματα, μοιράστηκαν περιεχόμενα και αγώνες, και αναπόφευκτα μοιράστηκαν και την ήττα. *Στενά συνδεδεμένο με την Αριστερά το κίνημα των γυναικών θα δοκίμαζε όμως την ίδια μοίρα: μέρη της επιχειρηματολογίας του μετασηματίστηκαν και αφομοιώθηκαν, έγιναν αντικείμενο στέρησης του επαναστατικού τους συμφραζομένου. Τα ριζοσπαστικά μέρη διασπάστηκαν και οι εκπρόσωποι τους απομονώθηκαν και ποινικοποιήθηκαν*<sup>136</sup>. Όπως και με τα υπόλοιπα κινήματα της εποχής εκείνης, δεν ερμηνεύουμε το γυναικείο κίνημα ως κάποιο περίκλειστο ιδεολογικό σύστημα, αλλά ως μία ζωντανή διαδικασία με διακλαδώσεις, εσωτερικές συγκρούσεις και διαρκή εξέλιξη<sup>137</sup>. Το μόνο εύκολο

*δική μας χαρτογράφηση αυτήν τη φορά στο χώρο του πολιτισμού, ένα χώρο όπου (όπως παντού) το κεφάλαιο κυριαρχεί (Φάμπρικα Υφανέτ «Η υπεράσπιση των καταλήψεων και η αντικουλτούρα ως κομμάτι της», 2017). Οι τονισμοί είναι του πρωτοτύπου.*

136. «Συγκρότηση του υποκειμένου και φύλο», Terminal 119 #03, 2008.

137. Πράγμα που δεν αφορά μονάχα τα γυναικεία κινήματα του '60 και '70, αλλά και αυτά που σημάδεψαν τις πρώτες δεκαετίες του 20ου αιώνα. Είναι χαρακτηριστική η συμπίεση, η αντιπαράθεση αλλά και η ρήξη μεταξύ του σοσιαλιστικού και του φεμινιστικού κινήματος της εποχής, με άλλες φορές να υπάρχει μία πρόσκαιρη συνεργασία σοσιαλιστριών και φεμινιστριών, άλλες φορές να επιλέγεται το μοντέλο των ξεχωριστικών γυναικείων

θα ήταν να αναγάγουμε όλες αυτές τις ρήξεις ως απλές μορφές μίας συνολικότερης σύγκρουσης τύπου «ριζοσπαστικός φεμινισμός-μεταρρυθμιστικός/ρεφορμιστικός φεμινισμός»<sup>138</sup>. Όπως είπαμε και στην αρχή του κειμένου, όμως, κάτι τέτοιο μας φαίνεται αρκετά περιοριστικό. Περισσότερο ενδιαφέρον για εμάς έχει να εξετάζουμε κάθε φορά τα κομβικά ζητήματα που έγιναν αιτίες κριτικών διαφωνιών. Σε αυτά τα σημεία καμπής ήταν που άλλαξε η ρότα των κινήσεων. Ένα τέτοιο παράδειγμα είναι η συζήτηση που άνοιξε μέσα στους φεμινιστικούς κύκλους περί εστίασης στην *τάξη* ή το *φύλο*, γεγονός που ώθησε τη Selma James να υποδείξει τους κινδύνους μίας φιλελεύθερης διαχείρισης και στις δύο περιπτώσεις:

*Ξεκινώντας από έναν αρσενικό ορισμό για την τάξη, η απελευθέρωση των γυναικών περιορίζεται στους ίσους μισθούς και σε ένα πιο «δίκαιο» και πιο αποτελεσματικό κράτος πρόνοιας. Για τις γυναίκες αυτές το κεφάλαιο είναι ο βασικός εχθρός επειδή εί-*

οργανώσεων, άλλες φορές αυτό να απορρίπτεται κλπ. Για μία ενδιαφέρουσα καταγραφή εκείνων των χρόνων δεσ «Μικρό χρονικό σε τρεις πράξεις: «αστικός» και «σοσιαλιστικός» φεμινισμός στη δεκαετία του '20», Δίμη #03, 1988.

138. Για παράδειγμα, αν μεταφερθούμε στο 1986 και στο Καλοκαιρινό Πρόγραμμα Γυναικείων Σπουδών που οργάνωσε το Κέντρο Ερευνών για τις Γυναίκες της Μεσογείου, θα ακούγαμε την Αμερικανίδα Kathleen Barry να λέει πως οι σχέσεις ανάμεσα στις φεμινιστικές μεταρρυθμίσεις μέσω της αριστεράς καθώς και μέσω θεσμικών φορέων αφενός και στον ριζοσπαστικό φεμινισμό αφετέρου υπήρξαν πάντοτε τεταμένες. Οι ριζοσπάστριες φεμινίστριες ανακινούν και αγωνίζονται για ζητήματα προτού τα ζητήματα αυτά γίνουν αποδεκτά στον κοινωνικό λόγο –ζητήματα που είναι ακόμα εξαιρετικά επίμαχα κι έτσι πολύ συχνά βρισκόμαστε γυναίκες που συμμετέχουν σε θεσμικούς φορείς, πολιτικά κόμματα και προγράμματα γυναικείων σπουδών να διαχωρίζουν τον εαυτό τους από, και στις χειρότερες περιπτώσεις να καταδικάζουν, τον ριζοσπαστικό φεμινισμό. Σε αντίθεση με τις ριζοσπάστριες φεμινίστριες, οι γυναίκες αυτές φαίνονται να είναι αποδεκτές από τους επίσημους φορείς. Και πράγματι, πολλές γυναίκες μέσα στο γυναικείο κίνημα επιχειρούν να αποδείξουν την ορθότητα του σημαντικού μεταρρυθμιστικού τους έργου καταγγέλοντας τον ριζοσπαστικό φεμινισμό. Κι όταν αυτό συμβαίνει, το ριζοσπαστικό ή αυτόνομο γυναικείο κίνημα για την απελευθέρωση των γυναικών πρέπει με τη σειρά του να διαχωρίζει τον εαυτό του από αυτές τις γυναίκες και τις ομάδες. [...]

Οι διαφορές ανάμεσα στον θεσμικό, τον μεταρρυθμιστικό και τον αριστερό φεμινισμό και στον ριζοσπαστικό φεμινισμό είναι βαθιά πολιτικές και δεν μπορούμε να τις αγνοήσουμε σαν να αντιπροσώπευαν απλώς διαφορετικές ιδέες, σκέψεις ή συμπεριφορές. Στην πραγματικότητα απεικονίζουν σημαντικά διαφορετικές πολιτικές κοσμοθεωρίες και διαφορετικές ερμηνείες της σημασίας της υποτέλειας των γυναικών («Ο διεθνής φεμινισμός», Δίμη #01, 1986).

και **οπισθοδρομικό**, όχι επειδή **υπάρχει**. Δεν στοχεύουν στην καταστροφή της καπιταλιστικής κοινωνικής σχέσης παρά μόνο στην πιο ορθολογική οργάνωση της<sup>139</sup>.

Όσον αφορά τη δεύτερη τάση η Selma James αναφέρει:

*Κάποιες από τις γυναίκες που επέμεναν ότι το φύλο και όχι η τάξη είναι το θεμελιώδες ζήτημα, ισχυρίστηκαν πως αυτό που ονομάζουν «οικονομική ανάλυση» δεν μπορεί να συμπεριλάβει τη φυσική και ψυχολογική καταπίεση των γυναικών, και ο πολιτικός αγώνας δεν μπορεί να φέρει το τέλος αυτής της καταπίεσης. Οι γυναίκες αυτές απορρίπτουν τον επαναστατικό πολιτικό αγώνα. Λένε πως το κεφάλαιο είναι ανήθικο, πρέπει να υποστεί μεταρρυθμίσεις και τελικά να το αφήσουμε πίσω μας (υπονοώντας συνεπώς πως οι μεταρρυθμίσεις είναι ηθική υποχρέωση των γυναικών, και αποτελούν μια υπό διαπραγμάτευση και προπαντός μη βίαιη μετάβαση στον «σοσιαλισμό»), αλλά το κεφάλαιο δεν είναι ο μόνος εχθρός. Πρέπει πρώτα να αλλάξουμε τους άνδρες ή/και τους εαυτούς μας<sup>140</sup>.*

139. Selma James-Mariarosa Dalla Costa «Η δύναμη των γυναικών και η κοινωνική ανατροπή» (No Woman's Land, 2008). Οι τονισμοί είναι του πρωτοτύπου.

Όσον αφορά το τι εννοούσε η Selma James όταν αναφερόταν σε αγώνες με ορίζοντα το κράτος, η ίδια πιο κάτω αναφέρει: [...] *δείτε με ποια αιτήματα διαδηλώναμε στην Αγγλία το 1971: ίσοι μισθοί, δωρεάν 24ωρη φύλαξη των παιδιών, ίσες ευκαιρίες στη μόρφωση, ελεύθερος έλεγχος των γεννήσεων και ελεύθερες εκτρώσεις. Κάποια από τα αιτήματα αυτά είναι ζωτικής σημασίας, αν ενσωματωθούν σε έναν ευρύτερο αγώνα. Θέτοντας τα έτσι απομονωμένα όμως, αποδεχόμαστε ότι δεν θα κάνουμε παιδιά που δεν μπορούμε να συντηρήσουμε· απαιτούμε από το κράτος να φροντίσει τα παιδιά που γεννάμε 24 ώρες την ημέρα· απαιτούμε τα παιδιά αυτά να έχουν ίσες ευκαιρίες για να εκπαιδευτούν ώστε να ανταγωνίζονται μεταξύ τους στην αγορά εργασίας. Από μόνα τους τα αιτήματα αυτά δεν είναι απλώς αφομοιώσιμα. Είναι ο ίδιος ο καπιταλιστικός σχεδιασμός. Για πολλές από εμάς τέτοια αιτήματα δεν εξέφραζαν τις επιθυμίες μας για την πορεία του κινήματος, αλλά υπό την απουσία ενός ανεξάρτητου φεμινιστικού πολιτικού πλαισίου ήμασταν εξ ορισμού χαμένες. Οι βασικοί αρχιτέκτονες των αιτημάτων αυτών ήταν γυναίκες με «ταξική ανάλυση».*

As μπν ξεχνάμε και το παλιό σύνθημα της αριστεράς στην Ελλάδα: «μόνιμη και σταθερή δουλειά για όλους». Ιδωμένο έξω από ένα πλαίσιο αγώνων ενάντια στην επισφάλεια και τις απολύσεις ακούγεται από εφιαλτικό σενάριο μέχρι μαζοχιστική φαντασίωση.

140. ό.π.

Η Selma James υποστήριξε ότι μία πιθανή μελλοντική κατεύθυνση αυτής της πολιτικής τάσης θα ήταν να γίνει πηγή παραγωγής εκείνων των τύπων μάντζερ που αναζητά η κυρίαρχη τάξη για ρόλους διευθυντικούς, σε βάρος των επαναστατημένων γυναικών και, ισότητας γαρ, των επαναστατημένων αντρών επίσης<sup>141</sup>. Προβλέποντας ότι κάτι διαφορετικό από τις φιλοδοξίες και τον άκρατο ανταγωνισμό που θα υποσχόταν λίγα χρόνια αργότερα η νεοφιλελεύθερη διαχείριση της εργασίας. Μια ντόπια φεμινιστική ομάδα, καμιά δεκαριά χρόνια πριν, έδινε τη δική της εκδοχή για το τι ακριβώς σήμαινε αυτή η διαχείριση και πώς κατάφερε να αμβλύνει τις αιχμές του γυναικείου κινήματος και να τις μετασχηματίσει σε νέες μορφές καπιταλιστικών προσταγών:

*Οι μετέπειτα ροζ και εναλλακτικές αποχρώσεις του φεμινισμού που βολεύτεκαν μέσα στην ιδεολογική νίκη των αφεντικών και την αφομοίωση είχαν κάθε συμφέρον να δικαιολογήσουν την ύπαρξη τους με το να αποτινάσσουν μετά βδελυγμίας την υλικότητα των ταξικών αντιθέσεων, επειδή απλούστατα στέκονταν μακριά από αυτές κι επειδή το να μιλάς για αντιθέσεις σημαίνει να μιλάς για αντικαπιταλιστικούς αγώνες. [...]*

*Και μερικά χρόνια αργότερα, εκεί στις αρχές της δεκαετίας του '80, όταν κράτος και αφεντικά πέταξαν το δόλωμα των ίσων ευκαιριών στις γυναίκες και άνοιξαν τον δρόμο στην ανάπτυξη μιας μεγάλης γκάμας υπηρεσιών αναπαραγωγής (φαστ φουντ, παιδικοί σταθμοί, κλπ.), που στελεχώθηκαν από φθηνές εργάτριες, και όταν την ίδια περίοδο ξηλώνονταν όλοι οι τομείς της πρόνοιας, το έδαφος των αντιστάσεων είχε ήδη υποχωρήσει. Ένα σεβαστό ποσοστό των φεμινιστριών είχε ήδη μπει στη γυάλα των πανεπιστημίων και άρχισε να καταπιάνεται με τα άνοστα ιδεολογικά ζητήματα των «ταυτοτήτων» και της «υποκειμενικότητας»<sup>142</sup>.*

Είναι σημαντικό, σ' αυτό το σημείο, να αναδείξουμε και μία άλλη πτυχή,

141. ό.π.

142. ό.π. Το κείμενο υπογράφει η ομάδα No Woman's Land.

αυτή που επέτρεψε στο κεφάλαιο να αξιοποιήσει τις κατευθύνσεις ενός μέρους του κινήματος εισάγοντας το λεξιλόγιο του πολίτη, των δικαιωμάτων κλπ. Όπως διαβάζουμε σε μία πρόσφατη έκδοση:

*Λόγοι εκπροσώπων ενός φιλελεύθερου φεμινισμού στα κινήματα της δεκαετίας του '60 και του '70 ακούστηκαν επίσης κατά καιρούς, αν και σπάνια αρθρώθηκαν ως διακριτή τάση. Οι λόγοι αυτοί εστίασαν στα ανθρώπινα δικαιώματα και ένα εν γένει εξισωτικό όραμα, καθώς και σε μια πολιτική φιλοσοφία που στόχευε στην επίτευξη της ατομικής αυτονομίας δίχως την παρέμβαση του κράτους στη δημόσια σφαίρα. Βέβαια, συνήθως αυτή η τάση δεν ασχολούταν με την ανάλυση των αιτιών της καταπίεσης, όπως έκαναν οι ριζοσπάστριες και οι σοσιαλίστριες, και έτεινε να χρησιμοποιεί τη διάκριση δημόσιας και ιδιωτικής σφαίρας άκριτα. Επιπλέον, οι φιλελεύθερες αυτές απόψεις συνήθως αγνοούσαν τον κοινωνικό αντίκτυπο της πατριαρχικής θέσμησης (π.χ. την αόρατη οικιακή εργασία) και εστίαζαν μονοθεματικά σε ό,τι είχε να κάνει με νόμους, ενώ παράλληλα επέρριπταν ευθύνες στο άτομο για την κατάσταση στην οποία βρισκόταν, όταν δεν αγωνιζόταν για τα δικαιώματα του κ.τ.λ. –εν ολίγοις επανέφεραν στο δημόσιο λόγο μεγάλο μέρος της ρητορικής που ασκούσαν από τις φιλελεύθερες αστές φεμινίστριες του μεσοπολέμου<sup>143</sup>.*

Τα παραπάνω παραδείγματα είναι ενδεικτικά της πολυτασικότητας που χαρακτήριζε όχι μόνο το γυναικείο κίνημα, αλλά το σύνολο των κινήματων εκείνης της εποχής. Εάν εστιάσουμε, για άλλη μία φορά, στους αγώνες που ξέσπασαν στη Δυτική Γερμανία, θα αντιληφθούμε εύκολα αυτήν τη διαφοροποίηση τόσο σε θεωρητικό, όσο και σε πρακτικό επίπεδο, στο φάσμα του αυτόνομου φεμινιστικού χώρου<sup>144</sup>. Για παράδειγμα:

143. Fight Back! «Εθνος, φύλο και γυναικεία κινήματα στην Ελλάδα, 1880-1949» (2017).

144. Όπως έγραφε και μία μπροσούρα που είχε παρουσιαστεί σε δημόσια εκδήλωση στα πλαίσια του Μωβ Καφερείο το Μάρτιο του 2010: το 1977 το κίνημα αλληλεγγύης προς τις ένοπλες ομάδες της Δ.Γερμανίας και το γυναικείο κίνημα είχε καταλαγιάσει. Ένα κομμάτι του κινήματος τότε διάλεξε την εσωστρέφεια και ένα άλλο κομμάτι απομακρύνθηκε από



Μετά την καμπάνια ενάντια στην παράγραφο 218 [σχετικά με την άμβλωση στη Γερμανία], η αντίσταση του γυναικείου κινήματος εξελίχθηκε σχεδόν αποκλειστικά στον τομέα της αντιπαράθεσης με κάθε άντρα ξεχωριστά. Οι γυναίκες δημιούργησαν ομάδες αυτοάμυνας, τηλεφωνικές γραμμές καταγγελίας βιασμού, και προπαντός, γυναικεία καταφύγια. Η καταστολή του κράτους αναλύθηκε και περιγράφηκε, παρόλα αυτά ο χαρακτήρας τους ήταν στο ελάχιστο πολιτικός. Και τα δύο γυναικεία συνέδρια του 1978, «Γυναικεία καταστολή» στη Φρανκφούρτη και «Βία εναντίον των γυναικών» στην Κολωνία, ανέδειξαν ξεκάθαρα το δίλημμα του γυναικείου κινήματος. Η ταύτιση των δύο εμπειριών, της βίας σαν καθημερινή επιθετική πρακτική και της βίας προσανατολισμένης ειδικά στην καταστολή από το κράτος, δεν ήταν συνδεδεμένες μεταξύ τους. Εγκαταλείποντας την αναγκαιότητα τεκμηρίωσης της σύνδεσης ανάμεσα στον καπιταλισμό και την κοινωνική καταπίεση, εγκαταλείποντας την ανάγκη για την εξακρίβωση του ποιος είναι ο άντρας, οδήγησε, ως εκ τούτου, στη εξάπλωση της τάσης των «εγχειρημάτων αυτοβοήθειας» (καταφύγια γυναικών, ομάδες κρίσης, γυναικεία κέντρα) λειτουργώντας μόνο καταπραϋντικά για τις γυναίκες που βρίσκονται σε κρίση. Στο σημείο, που οι γυναίκες βάζουν οι ίδιες όρια στον εαυτό τους για να αντιμετωπίσουν την αγανάκτηση τους, χωρίς να παίρνουν θέση και να επιτίθενται στις κοινωνικές αιτίες, όταν εγκαταλείπουν την αντιπαράθεση στους θεσμούς του κράτους, δεν υπάρχει καμιά εγγύηση ενάντια στη διαφθορά, ο ριζοσπαστισμός σε σχέση με το αντρικό φύλο των αστυνομικών δυνάμεων είναι σε ένα τέλμα. Οι διαπραγματεύσεις με τους μπά-

τον ένοπλο αγώνα και επέλεξε να δημιουργήσει κοινωνικούς χώρους, όπως αυτόνομα σπίτια γυναικών που ήταν ενάντια στη σεξιστική βία. Όμως ακόμα και αυτή η πολύ σημαντική και απαραίτητη πολιτική δουλειά, γινόταν και προπαγανδιζόταν ως εναλλακτική πρόταση στον αντίποδα της ένοπλης αντίστασης. Όλες αυτές οι προσπάθειες ξεκίνησαν από το ριζοσπαστικό κομμάτι του γυναικείου/λεσβιακού κινήματος, το οποίο αντιτίθονταν στην καπιταλιστική αγορά, την εκμετάλλευση, την αποξένωση και την κατανάλωση γρήγορα όμως μετατράπηκε σε μια εναλλακτική οικονομία, μέρος της καπιταλιστικής, νεωτεριστικής ανανέωσης (Συλλογικό «Δυτική Γερμανία 1967-1987: 20 χρόνια ριζοσπαστικών αγώνων. Μια κριτική ματιά στο φοιτητικό κίνημα, τις άγριες απεργίες, το αντάρτικο πόλης, τις μαζικές συγκρούσεις», 2010).

τσους και το μηχανισμό της δικαιοσύνης για να βοηθήσουν μια γυναίκα που έχει υποστεί επίθεση, να φυλακιστεί ο βιαστής δεν μπορεί να αντικαταστήσει τη δύναμη που χάνεται και εκφυλίζεται σε συνηνοχή με το κράτος. Και ξεκάθαρα, σε αυτό το σημείο η συνολική κρατική προσπάθεια ενσωμάτωσης εκδηλώνει την αποτελεσματικότητα του. Ο στόχος αυτής της προσπάθειας για ενσωμάτωση, ήταν και είναι, να καταστρέψει την εκρηκτική επαναστατική δύναμη του γυναικείου κινήματος, να μετατρέψει τις γυναίκες σε κακοπληρωμένες διαχειρίστριες της μιζέριας<sup>145</sup>.

Το ότι οι συγγραφείς του παραπάνω κειμένου, ωστόσο, είχαν μία πολύ συγκεκριμένη, διατυπωμένη άποψη για το σημαίνει «ριζοσπαστικός αγώνας» και ποια είναι η σύνδεσή του με τις υπόλοιπες κοινωνικές δυνάμεις είναι κάτι που πρέπει να λαμβάνεται σοβαρά υπόψη, ωστόσο ξεφεύγει από τους σκοπούς της δικής μας καταγραφής. Κι αν κάποιος αντιλαμβάνονταν ως το ένα άκρο ομάδες τύπου Rote Zora<sup>146</sup>, στο άλλο άκρο υπήρχε πάντα το κόμμα των Πράσινων που περίμενε με ανοιχτές αγκάλες τις διεργασίες μέσα στο γερμανικό φεμινιστικό κίνημα.

Πολλές πολιτικοποιημένες γυναίκες ενεργοποιήθηκαν στους Πράσινους, αλλά συχνά απογοητεύονταν. Στο τοπικό συνέδριο του κόμματος στο κρατίδιο της Βάδης-Βυτεμβέργης το 1980, ψήφισμα που περιελάμβανε το δικαίωμα στην έκτρωση δεν πέρασε με ελάχιστη διαφορά. Οι γυναίκες ήταν αποφασισμένες να ταρακουνήσουν τους Πράσινους και το 1983 προέκυψε μια σχεδόν αποκλειστικά γυναικεία ηγεσία, η αποκαλούμενη «Femimat», η οποία κατείχε τα τέσσερα κρίσιμα πόστα του κόμματος από το 1984 μέχρι το 1985. Οδήγησαν την επίθεση εναντίον εκείνων στο κόμμα που δεν ήθελαν να επανέλθει στο προσκήνιο το ζήτημα της κατάργησης της παραγράφου 218. Μέσα στο κόμμα οι γυναίκες κέρδισαν το δικαίωμα να ψηφίζουν ξεχωριστά για

145. Συλλογικό «Κάθε καρδιά και ένας επαναστατικός πυρήνας-Η ιστορία των Επαναστατικών Πυρήνων και της Rote Zora (1973-1995): κείμενα/χρονικό/συνεντεύξεις/απολογισμός» (εκδόσεις Guillotine, 2014).

146. Οι Rote Zora ήταν μία φεμινιστική, ένοπλη οργάνωση που έδρασε στη Γερμανία τη δεκαετία του '80.



ζητήματα που τις αφορούσαν και στην περίπτωση που δεν συμφωνούσαν με την πλειοψηφία του κόμματος, η ψήφος τους λειτουργούσε ως βέτο. Καθιερώθηκε ένα αυστηρό ποσοστό 50% για όλες τις εκλογικές αναμετρήσεις και το κόμμα υποστήριζε πανεθνικές συναντήσεις μόνο για γυναίκες-μέλη προκειμένου να συζητήσουν προβλήματα του αυτόνομου γυναικείου κινήματος, όπως και αυτά που υπήρχαν μέσα στους Πράσινους. Η πρώτη απ' αυτές τις συναντήσεις τράβηξε 1000 γυναίκες. [...]

Καθώς ο φεμινισμός απομακρυνόταν από ένα σκοτεινό περιθώριο προς το κατεστημένο κίνημα, εκατομμύρια γυναίκες εσωτερίκευαν μια νέα συνείδηση, μεταμορφώνοντας την πολιτική κουλτούρα της Δυτικής Γερμανίας. Όλα τα πολιτικά κόμματα υποχρεώθηκαν να εντάξουν τα γυναικεία θέματα στα προγράμματά τους<sup>147</sup>.

Το παράδειγμα της Γερμανίας, ωστόσο, δεν είναι και το μοναδικό. Στην Ελλάδα, με λίγα χρόνια διαφορά, τον ρόλο της θεσμικής ενσωμάτωσης έπαιξε το ΠΑ.ΣΟ.Κ. Χαρακτηριστικά:

[...] με την άνοδο του ΠΑΣΟΚ στην κυβέρνηση, το φεμινιστικό πρόταγμα της απελευθέρωσης των γυναικών και του δικαιώματός τους να αποφασίζουν για το σώμα τους διευρύνεται κοινωνικά και ταυτόχρονα οι φεμινιστικές διεκδικήσεις γίνονται αντικείμενο κρατικής μέριμνας, μετατοπίζοντας το έδαφος από την αυτοοργάνωση και τους αγώνες των ίδιων των γυναικών στη θεσμική διαχείριση. Αρχίζει έτσι να αναδύεται ένα είδος «κρατικού φεμινισμού», με χαρακτηριστικό παράδειγμα την Ένωση Γυναικών Ελλάδας, οργάνωση που πρόσκειται στο ΠΑΣΟΚ, με τη Μ. Παπανδρέου επικεφαλής της ένωσης. [...]

Την επόμενη μέρα της ψήφισης του νομοσχεδίου [για τις αμβλώσεις] η δήλωση της Παπανδρέου είναι χαρακτηριστική της κεφαλαιοποίησης των αγώνων: «Το νομοσχέδιο κατατέθηκε χάρη σ'

147. George Katsiaficas «Η ανατροπή της πολιτικής-Ευρωπαϊκά αυτόνομα κοινωνικά κινήματα και η αποσπαικιοποίηση της καθημερινής ζωής» (Ελευθεριακή Κουλτούρα, 2007).

εμάς. Οι αγώνες μας δικαιώνονται»<sup>148</sup>.

Αλλά ας δούμε τι έλεγαν τα ίδια τα υποκείμενα του αγώνα σχετικά με τις απειλές ενσωμάτωσης της εποχής εκείνης στον ελλαδικό χώρο:

Για να γίνουν οι αντίστοιχες μεταρρυθμίσεις [όπως η κατάργηση της μοικείας σαν ποινικό αδίκημα, ο πολιτικός γάμος κλπ.] στις άλλες χώρες χρειάστηκαν μεγάλες κινητοποιήσεις από πλευράς των γυναικών και έγιναν σημαντικοί αγώνες. Στην Ελλάδα οι αλλαγές γίνονται μαζεμένες και χωρίς ιδιαίτερους αγώνες και μάλιστα σε μια στιγμή που το γυναικείο κίνημα είναι οργανωτικά αδύνατο και θεωρητικά πολύ μπερδεμένο. Αν θέλουμε να είμαστε ειλικρινείς είναι μάλλον δύσκολο να μιλήσουμε για κατακτήσεις και νίκες του κινήματος. Εμφανίζεται εδώ λοιπόν ένα παράδοξο, ένα «γιατί;» που μας αναγκάζει να ψάξουμε λίγο την πολιτική του ΠΑΣΟΚ.

[...] Αν θέλουμε να εξηγήσουμε τις παραχωρήσεις του ΠΑΣΟΚ στις γυναίκες δεν μπορούμε να μην δούμε την συνολική πολιτική του, όσο μας είναι δυνατό, που παρ' όλες τις αντιφάσεις, έχει χοντρικά δύο κατευθύνσεις.

Απ' τη μια αδυναμία να εκσυγχρονίσει την παραγωγική μηχανή και την οικονομία, αδυναμία να βγάλει τη χώρα από την κρίση. [...]

Απ' την άλλη και σε αντάλλαγμα κάποιες θεσμικές αλλαγές, εκσυγχρονισμός του κράτους, της αυτοδιοίκησης, «εξυγείανση», του δημόσιου τομέα. Θεσμοποίηση των συνδικάτων, αναγνώριση της εθνικής αντίστασης, υφυπουργείο νέας γενειάς, «ισότητα» των γυναικών. Η μόνη θεσμική αλλαγή που σκοντάφτει είναι το νομοσχέδιο για την υγεία γιατί το οικονομικό κόστος είναι μεγάλο.

148. Θεραΐτς «Οι αμβλώσεις ως διαρκές επίδικο του ελέγχου επί του γυναικείου σώματος» (2017).

Το κράτος ενσωματώνει τα πάντα και τα κάνει κομμάτι του μηχανισμού του. Μέσα από συνδικάτα, αυτοδιοίκηση, κομματικές νεολαίες, και κομματικούς μηχανισμούς, μαζική πληροφόρηση και ελεγχόμενους γυναικείους φορείς εισχωρεί παντού, στη γειτονιά, στο τετράγωνο, στο σπίτι, στη συνείδηση.

Ακριβώς λοιπόν από τις ιδιομορφίες του σοσιαλισμού αλλά ελληνικά εξηγούνται όλες αυτές οι μεταρρυθμίσεις σε σχέση με τις γυναίκες. Τα περισσότερα αιτήματα των γυναικείων φορέων ικανοποιούνται παραπέρα, γίνονται μαζική προπαγάνδα και μπαίνουν στα προγράμματα του ΠΑΣΟΚ. Το κομμάτι του γυναικείου κινήματος που είχε κέντρο την πάλη για μεταρρυθμίσεις, μπαίνει σε κρίση, και χάνει το έδαφος κάτω από τα πόδια του. Παραπονιέται ότι η ΕΓΕ του κλέβει τα συνθήματα, ότι αντιγράφει τα αιτήματα από τις προκηρύξεις του, τα οποία ακόμα χειρότερα γίνονται αιτήματα της εξουσίας και προβάλλονται σε έκταση απείρως μεγαλύτερη από την τηλεόραση.

Και φυσικά δεν είμαστε εμείς που θα κλάψουμε επειδή οι νόμοι αλλάζουν εύκολα και δεν μας αφήνουν να φωνάξουμε αρκετά. Η διεύρυνση του κράτους και των θεσμών ώστε να δεχτούν γυναίκες με «ίσα δικαιώματα», η ισότητα στα πλαίσια του κράτους ποτέ δεν ήταν αίτημά μας. Είναι καθαρό ότι αγώνες για θεσμικές μεταρρυθμίσεις στην Ελλάδα δεν προλαβαίνουν καλά-καλά να γίνουν. Το κίνημα λοιπόν πρέπει να βαθύνει, να θίξει πιο ζωτικά σημεία της γυναικείας καταπίεσης, να αποκτήσει στόχους που πάνε πέρα από την αλλαγή κάποιων νόμων. Δεν λέμε ότι οι όποιες μεταρρυθμίσεις είναι από χέρι «κακές», λέμε απλά ότι δεν πρόκειται να ικανοποιηθούμε με την αστική ισότητα, τη συμμετοχή στην εξουσία, την αναρρίχηση στην καπιταλιστική ιεραρχία. Κάθε μεταρρύθμιση είναι από μια πλευρά θετική, είναι δυνατόν όμως να εκφράσει την εδραίωση και την ανάπτυξη του αστικού ανδροκρατούμενου κράτους και μπορεί να ενσωματωθεί μέσα στα πλαίσια μιας δομής πάνω στην οποία οι γυναίκες δεν έχουν κανένα έλεγχο.

Ακριβώς αυτόν τον κίνδυνο ενσωμάτωσης στην κρατική δομή διατρέχουν όσες περιορίζουν το φεμινισμό σε μια σειρά μεμονωμένους στόχους. Γιατί φεμινισμός δεν είναι απλά περισσότερες μεταρρυθμίσεις, περισσότερα μέτρα κοινωνικής πρόνοιας, ίση αμοιβή. Πάνω απ' όλα είναι τρόπος ζωής και όραμα μιας άλλης κοινωνίας...<sup>149</sup>

Και μέσα σ' όλα τ' άλλα ήρθε η περιβόητη Αλλαγή. Η «σοσιαλιστική» μας κυβέρνηση πήρε τα αιτήματα και τα έκανε προ- και μετά-εκλογικά συνθήματα. Το γυναικείο έγινε σήριαλ στην τηλεόραση και η ισότητα συζητήθηκε στη Βουλή όλων των Ελλήνων, ψηφίστηκε κι έγινε νόμος του κράτους. Έτσι, απ' τη μια μέρα στην άλλη, πραγματοποιήθηκε η γυναικεία απελευθέρωση. Το γυναικείο ζήτημα τώρα πια συζητιέται πλατιά, η ΕΓΕ περηφανεύεται και η Μαργαρίτα [Παπανδρέου, πρόεδρος της Ε.Γ.Ε.] περιοδεύει απ' άκρη σε άκρη την Ελλάδα. Και το αυτόνομο Γυναικείο Κίνημα βρίσκεται για μια ακόμα φορά αδύναμο, απροετοίμαστο, ανίκανο να εξηγήσει και να αναλύσει τις νέες συνθήκες. Ένα καινούργιο ερώτημα μπαίνει βέβαια όλο και πιο πολύ σε συζήτηση: Είναι αφομοιώσιμο το Γυναικείο Κίνημα από τον καπιταλισμό που μπορεί να πάρει χιλιάδες πρόσωπα και να ελιχθεί όσο το δυνατό περισσότερο για να επιβιώσει; Βλέπουμε το Γυναικείο Κίνημα έξω, αποδυναμωμένο, αφομοιωμένο σε μεγάλο βαθμό. Κι αυτό γιατί στηρίχθηκε πολύ σε μεταρρυθμιστικά αιτήματα, σε δικαιώματα που το κράτος δεν αρνήθηκε να παραχωρήσει<sup>150</sup>.

Κι αν λάβουμε υπόψη μας το παρακάτω κείμενο που γράφτηκε λίγα χρόνια αργότερα, φαίνεται ότι οι συγγραφείς των παραπάνω κειμένων χαρακτηρίζονταν από αρκετή οξυδέρκεια:

Απογυμνωμένος από τα περιεχόμενά του (το όραμα για την απελευθέρωση των γυναικών) και στερημένος από τα μεθοδολογικά του εργαλεία (τη συλλογικότητα και την αυτονομία),

149. «Γυναίκες, μεταρρυθμίσεις και “αλλαγή”», Γαία #01, 1983.

150. «Παρελθόν παρόν και μέλλον και τα ιδεολογικά σου», Γαία #01, 1983.

ο πανταχού πλέον παρών φεμινισμός έχει μεταμορφωθεί σε ισονομιστική υπόσχεση, σε προεκλογική κομματική επαγγελία, σε άνευρο περί γυναικών λόγο. Με τη βοήθεια των δήθεν αυτονόητων εννοιών «γυναίκες», «φεμινισμός», «γυναικείο κίνημα», «γυναικεία οπτική», «γυναικείος λόγος», διευκολύνονται οι κομματικές σκοπιμότητες και ταυτόχρονα επιτυγχάνονται συμπλεύσεις που –εν ονόματι πάντοτε των γυναικών- έρχονται να υπηρετήσουν πιστά τις κύριες πολιτικές προτεραιότητες. Η διαδικασία αυτή έχει ασφαλώς τα ιστορικά της προηγούμενα. Έως πρόσφατα όμως έπρεπε να εξορκιστεί ο φεμινισμός για να αποκτήσει πειθώ η κομματική «πολιτική για τις γυναίκες». Σήμερα, η επίκληση του φεμινισμού θεωρείται πια απαραίτητη προκειμένου να επιτευχθεί η υπέρβασή του εκείνη που αφήνει το πεδίο ελεύθερη στη άσκηση της «γυναικείας πολιτικής» μέσα από τις γραμμές των κομμάτων. Η παγίωση του κρατικού φεμινισμού, η μετατόπιση του κέντρου βάρους από τις ανεξάρτητες οργανωτικά αλλά καθοδηγούμενες πολιτικά γυναικείες οργανώσεις στα νεότευκτα τμήματα των κομμάτων, η επιλεκτική οικειοποίηση στοιχείων του φεμινιστικού προβληματισμού αποκαθαρωμένων από το περιεχόμενό τους, αποτελούν εκφάνσεις της πολιτικής συγκυρίας που σχετίζονται στενά –και- με τη σταδιακή συρρίκνωση των αυτόνομων φεμινιστικών ομάδων και, πιο συγκεκριμένα, με την απουσία φεμινιστικής κριτικής για τα τεκταινόμενα.

Καθώς λοιπόν, και πάντοτε ενόψει εκλογών, τα κόμματα έχουν και πάλι αποδυθεί στον αγώνα κατάκτησης της γυναικείας ψήφου, ηγεσίες και στελέχη αναφέρονται όλο και πιο συχνά, όλο και πιο μαζικά στο φεμινισμό για να αντλήσουν τα αναμενόμενα οφέλη. Η δραστηριότητα αυτή, κοινή σε κάθε προεκλογική περίοδο, αλλά και καινοφανής ως προς ουσιαστικά επιμέρους χαρακτηριστικά της, παρουσιάζει κατά τη γνώμη μας ιδιαίτερο ενδιαφέρον. Το πρόβλημα δεν είναι βέβαια η διεκδίκηση μιας, ανύπαρκτης εξάλλου, φεμινιστικής καθαρότητας. Σε μια περίοδο όμως κρίσης των ιδεολογιών, γενικευμένου κοινωνικού συντηρητισμού και ύφεσης του αυτόνομου φεμινιστικού κινήματος, τι

μπορεί να σημαίνει η ανεπιφύλακτη υιοθέτηση του φεμινισμού; Ποιο κοινό απελευθερωτικό όραμα μοιράζονται πλέον γυναίκες ενταγμένες σε πολιτικές δυνάμεις με διαμετρικά αντίθετες απόψεις για την πολιτική και την κοινωνία; Και ποιο θα μπορούσε να είναι το αποτέλεσμα της πολυπόθητης γυναικείας ενότητας αν όχι η ένταξη των γυναικών στην πολιτική με κάπως πιο προνομιακούς γι' αυτές όρους; Πιστεύουμε ότι την εποχή αυτή παρακολουθούμε τη σταδιακή ενσωμάτωση ορισμένων στοιχείων του φεμινιστικού προβληματισμού στην κομματική πολιτική, τη δημιουργία δηλαδή ενός ιδιότυπου φεμινισμού εντεταλμένου με τη «γυναικεία πολιτική» των κομμάτων και αρμόδιου να εκπροσωπεί τις γυναίκες στην κεντρική πολιτική σκηνή. Πρόκειται για ένα μηχανισμό που μπορεί να γίνεται περισσότερο ορατός λόγω της προεκλογικής περιόδου, τείνει ωστόσο να αποτελέσει ένα σταθερό χαρακτηριστικό της τρέχουσας πολιτικής και να μετατρέψει το φεμινισμό σε υπόθεση του κράτους και των κομμάτων<sup>151</sup>.

Στο ίδιο περιοδικό μπορούμε να διαβάσουμε κι έναν ενδιαφέροντα αντίλογο σχετικά με ένα άλλο προεκλογικό ζήτημα της εποχής, αυτό της διεκδίκησης του ποσοστού συμμετοχής 35% για τις γυναίκες στα ψηφοδέλτια των κομμάτων:

Η διεκδίκηση της κατοχύρωσης της συμμετοχής γυναικών σε ποσοστό τουλάχιστον 35% στα ψηφοδέλτια όλων των κομμάτων και στα διευθυντικά τους κλιμάκια, ένα αίτημα που προωθείται μαζικά και συλλογικά από πολλές γυναικείες οργανώσεις, έχει αναμφίβολα ως στόχο να χτυπήσει ορισμένες από τις εκφράσεις της ανισότητας των φύλων, και ιδιαίτερα αυτή που αφορά την τεράστια υποαντιπροσώπηση ενός μέρους του εκλογικού σώματος στη Βουλή, στο μέτρο που αυτή απορρέει και από τις εσωκομματικές διεργασίες επιλογής και προβολής υποψηφίων. Το ερώτημα όμως που δημιουργείται αφορά το αν και σε ποιο βαθμό ο τρόπος με τον οποίο μεθοδεύεται η καταπολέμηση της

151. «Εκλογές '89: πολιτική, φύλο, γυναικεία πολιτική», Δίπνη #04, 1989.

συγκεκριμένης **έκφρασης** της ανισότητας των δύο φύλων αποτελεί συγχρόνως και ουσιαστική καταγγελία και συμβολή στην καταπολέμηση της σχετικής κοινωνικής ανισότητας ή αντίθετα λειτουργεί στο ιδεολογικό επίπεδο νομιμοποιητικά προς όφελός της. Ποιο είναι το πρότυπο της γυναικείας πολιτικής συμμετοχής που νομιμοποιείται στο ιδεολογικό επίπεδο μέσω της διεκδίκησης του 35%; Μήπως, και σε αντίθεση βέβαια με τις προθέσεις των συγκεκριμένων γυναικείων οργανώσεων, αυτό που διεκδικείται στο όνομα της ισότητας είναι τελικά η θεσμοθέτηση και ο εκσυγχρονισμός της ανισότητας; Δηλαδή, μήπως ανάγοντας σε αυτοσκοπό, κατά κάποιο τρόπο, την πάλη ενάντια σε μια από τις **εκφράσεις** της ανισότητας των δύο φύλων, διευκολύνουμε ιδεολογικά τη διαιώνισή της μέσω της αποδοχής της γυναικείας μειονεξίας που διαφαίνεται στο σχετικό αίτημα<sup>152</sup>;

Για το ίδιο ακριβώς ζήτημα, σε μία προκύρηξη της εποχής διαβάζουμε:

Ένα βασικό και εύλογο ερώτημα που θα θέλαμε να διατυπώσουμε είναι τι **είδους πολιτική** θα ασκηθεί από τις γυναίκες στα κέντρα, λήψης των αποφάσεων. Και, ταυτόχρονα, να επισημάνουμε ότι ουσιαστικά δεν υπάρχει καμιά απάντηση στο μείζον αυτό πολιτικό πρόβλημα και ότι, κατά τη γνώμη μας, δεν μπορεί και να υπάρξει, από τη στιγμή που άξονας της διεκδίκησης είναι απλά και μόνο το φύλο, απλά και μόνο το γεγονός ότι είμαστε γυναίκες. Εάν, λοιπόν, η κατηγορία **βιολογικό φύλο** είναι μη πολιτική κατηγορία και από μόνη της δεν σηματοδοτεί τίποτα που να μην ανάγεται στο επίπεδο των χρωμοσωμάτων, είναι προφανές ότι η λογική του αιτήματος «περισσότερες γυναίκες στα κέντρα λήψης των αποφάσεων» ουσιαστικά αποπολιτικοποιεί το όλο πρόβλημα, αγνοεί το γεγονός ότι οι γυναίκες –όπως εξάλλου και οι άνδρες– δεν είναι ούτε πολιτικά ούτε κοινωνικά ουδέτερες. Τι είδους λοιπόν πολιτική ασκούν οι γυναίκες, ως γυναίκες;

Ο μόνος τρόπος να απαντηθεί ένα τέτοιο ερώτημα, θα ήταν η –ρητή ή λανθάνουσα– επίκληση των «γυναικείων αξιών», της παραδοσιακής δηλ. και κυρίαρχης συνάμα αντίληψης, ότι η «φύση» των γυναικών προσδιορίζει και την ψυχική τους ιδιοσυγκρασία, την κοινωνική και πολιτική τους συμπεριφορά· η αποδοχή δηλ. στην ουσία της έννοιας του **κοινωνικού φύλου**, των καθιερωμένων γυναικείων προτύπων, που ακριβώς πολεμά ο φεμινισμός, βάζοντας το θέμα της κοινωνικής απελευθέρωσης των γυναικών. Είναι εξάλλου ενδεικτικό, ότι συχνά αναφέρεται (ή υπονοείται), πως οι γυναίκες θα μπολιάσουν την πολιτική με τα ιδεώδη, της ηθικής, της ειρήνης, θα την κάνουν πιο «υποφερτή», θα την «νοικοκυρέψουν», θα συνεισφέρουν με τη γυναικεία τους «ευαισθησία», την «υπευθυνότητά» τους, τη «μη ανταγωνιστικότητά» τους, με όλα δηλαδή εκείνα τα χαρακτηριστικά που στο παρελθόν προβλήθηκαν για να στηρίξουν ιδεολογικά ακριβώς τον αποκλεισμό μας από το δημόσιο βίο και την πολιτική. [...]

Το σύνολο ωστόσο του παραπάνω προβληματισμού οδηγεί σε ένα άλλο ζήτημα που συνδέεται, με τη φεμινιστική πολιτική και πρακτική. Το φεμινιστικό κίνημα, και εδώ στην Ελλάδα, δεν έθεσε ποτέ ως κεντρικό του πρόβλημα ότι οι γυναίκες δεν συμμετέχουν αρκετά στα διάφορα αξιώματα της πολιτείας, «στα κέντρα λήψης των αποφάσεων». Παράλληλα, δεν κεντράρισε τη δράση του απλά στην ισονομία, που από μόνη της –το ξέρουμε αυτό– δεν αρκεί να αλλάξει την υλική βάση της κατωτερότητας των γυναικών, κατά συνέπεια, δεν καθορίστηκε από την αναζήτηση θεσμικών ή μάλλον «διοικητικών μέτρων», που, εκτός του ότι εμπεριέχουν την έννοια της επιβολής, περιορίζονται σε ένα ρόλο διαπαιδαγωγητικό και αλλαγής νοοτροπίας, μία τακτική που έχει αποδειχθεί ότι δεν θίγει –και μάλιστα όταν προέρχεται εκ των άνω– τις πολύπλοκες δομές ιεραρχίας ανάμεσα στα φύλα. Αντίθετα, διαμορφώνοντας τη δική του πολιτική, βάζοντας το θέμα της **απελευθέρωσης των γυναικών** και της **κατάργησης των κοινωνικών φύλων**, το σύγχρονο φεμινιστικό κίνημα άσκησε κριτική **συνολικά στο σύστημα της κλασικής**

152. «Πολιτική υπέρ της ισότητας ή «ισότητα» υπέρ της πολιτικής; Η ιδεολογική λειτουργία της διεκδίκησης του 35%», Δίητη #04, 1989. Οι τονισμοί είναι του πρωτοτύπου.



**πολιτικής.** Η πρόθεση αυτή δηλώνεται καθαρά στις πρακτικές του, στην επιλογή των μικρών ομάδων, στην απόρριψη των διαφόρων μορφών ιεραρχίας μέσα σ' αυτές<sup>153</sup>.

Οι παραπάνω αναλύσεις είναι υπέρ του δέοντος διαφωτιστικές για να αντιληφθούμε τον τρόπο με τον οποίο έλαβε χώρα η αφομοίωση και η διαστρέβλωση του λόγου και των διεκδικήσεων των γυναικείων ομάδων από το ΠΑ.ΣΟ.Κ. και άλλες καθεστωτικές φεμινιστικές παρατάξεις. Είμαστε επιφυλακτικοί, ωστόσο, με τη διαπίστωση κάποιων από των συγγραφέων ότι οι μεταρρυθμίσεις αυτές προχώρησαν χωρίς να προσμετράται η δυναμική των φεμινιστικών αρνήσεων που προηγήθηκαν. Κατά τη γνώμη μας, πτυχές της σοσιαλδημοκρατικής ρύθμισης που εγκαινιάστηκε με το ΠΑ.ΣΟ.Κ. οφειλόταν **και** στην τομή που έκαναν αυτές οι αυτόνομες, φεμινιστικές ομάδες στην ελληνική κοινωνική πραγματικότητα. Τομή τόσο όσον αφορά τα πολιτικά περιεχόμενα που εισήγαγαν στην πολιτική σκηνή (ζητήματα όπως η εκμετάλλευση της σεξουαλικότητας των γυναικών, η άρνηση των παραδοσιακών τους ρόλων, η νομιμοποίηση της έκτρωσης κ.ά.), όσο και με την επιλογή τους να δράσουν με αντιεραρχικά χαρακτηριστικά, έξω από τα κόμματα και με αυτόνομο πολιτικό λόγο και δράση, επηρεάζοντας βαθύτατα τις πολιτικές διαδικασίες του αντιθεσμικού χώρου.

Αφήνοντας το πεδίο της κρατικής πολιτικής, αλλά παραμένοντας εντός του ελλαδικού χώρου, αξίζει να δούμε και την παρακάτω οπτική που δεν εστιάζει μόνο στη δυνατότητα ενσωμάτωσης από τους οργανωμένους κομματικούς μηχανισμούς, αλλά εισάγει κι ένα άλλο στοιχείο, αυτό του *ακαδημαϊσμού*. Το απόσπασμα έχει παρθεί από μία συνέντευξη που έδωσε το 2013 η συλλογικότητα Μωβ Καφενείο στο γαλλικό περιοδικό Z:

**Μπορείτε να μας πείτε λίγα λόγια για το φεμινιστικό κίνημα στην Ελλάδα; Ποιες φεμινιστικές ομάδες υπάρχουν στη Θεσσαλονίκη αλλά και στην υπόλοιπη Ελλάδα σήμερα;**

153. «Γυναικεία πολιτική και φεμινιστικές πρακτικές». Η προκήρυξη υπογράφεται από την Αυτόνομη Κίνηση Γυναικών, το φεμινιστικό περιοδικό Δίνη και το Σπίτι Γυναικών και μπορεί να βρεθεί στο 4ο τεύχος του περιοδικού Δίνη. Οι τονισμοί είναι του πρωτοτύπου.

[...] Την περίοδο αυτή ακμής, διαδέχεται η δεκαετία του '90 που σηματοδοτεί την κρίση των φεμινισμών. Οι φεμινιστικοί αγώνες αφομοιώνονται μέσα από έναν συνδυασμό αναγνώρισης, κρατικών παροχών και θεσμοποίησης. [...] Για πάνω από μία δεκαετία, οι φεμινιστικοί προβληματισμοί επιβιώνουν είτε σε διαχωρισμένους ακαδημαϊκούς χώρους, είτε σε μικρές ομάδες με συγγραφικό κυρίως έργο, χωρίς ευρείες κινηματικές διεργασίες και χωρίς να απασχολούν κεντρικά τη δημόσια συζήτηση. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτής της μετάβασης είναι το φεμινιστικό περιοδικό Δίνη, που ξεκίνησε να εκδίδεται ως κομμάτι του φεμινιστικού κινήματος το 1986, για να διακόψει την κυκλοφορία του για δύο χρόνια και να επανεμφανιστεί με τέσσερα ακόμη τεύχη από το 1993 έως το 1997, αυτή τη φορά προσανατολισμένο στην επιστημονική φεμινιστική κριτική<sup>154</sup>.

Ενδιαφέρον παρουσιάζουν και τα παρακάτω συμπεράσματα σχετικά με το ρόλο και το περιεχόμενο των «προοδευτικών σπουδών»:

Ενώ η ανάλυση και η θεωρία παράγονταν ιστορικά μέσα στα πλαίσια ριζοσπαστικών αγώνων, αυτό έχει πλέον μετατοπιστεί στη σφαίρα της ακαδημίας. Τις τελευταίες δεκαετίες, ολόκληρα βιβλιογραφικά σώματα και αντίστοιχα λεξικά έχουν αναπτυχθεί, μετατρέποντας τη ριζοσπαστική θεωρία και ανάλυση σε ένα υψηλά εξειδικευμένο εγχείρημα. Προς το τέλος της δεκαετίας του 1970, πολλά κινήματα απελευθέρωσης αναζήτησαν να δημιουργήσουν έδρες για αυτά στο πανεπιστήμιο, μέσα από τη δημιουργία τμημάτων «Προοδευτικών Σπουδών» (π.χ. σπουδές φύλου, κριτική φυλετική θεωρία, σπουδές για την αναπηρία ως κοινωνική κατασκευή, σπουδές queer, σπουδές εργασίας, κλπ.).

Τότε, κάποιοι/ες ακτιβιστές/στριες σκέφτηκαν ότι το να κερδίσουν χώρο μέσα στα πανεπιστήμια ήταν ένας σημαντικός στόχος, λόγω της προοπτικής κάποιου είδους συλλογικής οργάνω-

154. Από τη συνέντευξη που έδωσε το Μωβ Καφενείο στο γαλλικό περιοδικό Z το 2013.

σης, αλλά και της ύπαρξης μεγάλης ποσότητας πόρων. Εντούτοις, κρίνοντας εκ των υστέρων, η μεταφορά της αντίστασης στο εσωτερικό του πανεπιστημίου, διευκόλυνε την καταστροφή των κινημάτων βάσης και δημιούργησε ένα μέρος μέσα στο οποίο άνθρωποι μπορούσαν να χτίσουν καριέρες πάνω στις πλάτες των αγώνων του παρελθόντος. Παρά τη φαινομενικά ριζοσπαστική τους εκκίνηση, οι Προοδευτικές Σπουδές λειτουργούν για να επιβραδύνουν (αντί να προωθούν) τα συμφέροντα των επαναστατικών κινημάτων.

Η μετάβαση των πιθανών μελλοντικών επαναστατών στο πανεπιστήμιο για μια «εκπαίδευση», όπου η ριζοσπαστική θεωρία υπόκειται στις αστικές πιέσεις, αντί του να λογοδοτεί στο κίνημα, τιθασει τις ριζοσπαστικές μας παραδόσεις και σβήνει τη συλλογική μνήμη του αγώνα<sup>155</sup>.

Σε παρόμοια συμπεράσματα έφτασε και η παρακάτω συγγραφέας σχετικά με την προώθηση των «γυναικείων σπουδών», αυτήν τη φορά τονίζοντας και τις επιπτώσεις αυτών στα εργαλεία που είχε αναπτύξει το γυναικείο κίνημα, με χαρακτηριστικό παράδειγμα τις ομάδες για την «καλλιέργεια συνείδησης»:

Καθώς η φεμινιστική σκέψη, που εμφανίστηκε πρώτα στο πλαίσιο μικρών ομάδων όπου τα άτομα συχνά γνωρίζονταν μεταξύ τους (μπορεί να δούλευαν μαζί και/ή να ήταν φίλες), άρχισε να εκφράζεται ως θεωρία σε έντυπα ώστε να φτάσει σε πιο ευρύ κοινό, οι ομάδες διαλύθηκαν. Η δημιουργία των γυναικείων σπουδών ως ακαδημαϊκού κλάδου παρείχε άλλον ένα χώρο όπου οι γυναίκες μπορούσαν να ενημερώνονται για τη φεμινιστική σκέψη και τη φεμινιστική θεωρία. Πολλές γυναίκες που πρωτοστάτησαν στην εισαγωγή των μαθημάτων γυναικείων σπουδών στα κολλέγια και σε πανεπιστήμια ήταν ριζοσπαστικές ακτιβίστριες στους αγώνες για τα πολιτικά δικαιώματα, για τα δικαιώματα των ομοφυλόφιλων, και στο πρώιμο φεμινιστι-

κό κίνημα. [...] Οι περισσότερες θεωρούσαμε την αφοσίωσή μας στις γυναικείες σπουδές πολιτική δράση· ήμασταν έτοιμες να θυσιαστούμε για να δημιουργηθεί ακαδημαϊκή βάση για το φεμινιστικό κίνημα. Στα τέλη της δεκαετίας του '70 είχε δρομολογηθεί η αποδοχή των γυναικείων σπουδών ως ακαδημαϊκός κλάδος. Αυτός ο θρίαμβος επισκίασε το γεγονός ότι πολλές από τις γυναίκες που είχαν ανοίξει το δρόμο για τη θεσμοποίηση των γυναικείων σπουδών απολύθηκαν επειδή είχαν μάστερ και όχι διδακτορικό. Ενώ μερικές από εμάς επέστρεψαν στο μεταπτυχιακό για να πάρουμε διδακτορικό, μερικές από τις καλύτερες και πιο έξυπνες ανάμεσά μας δεν το έκαναν λόγω πλήρους απομυθοποίησης του πανεπιστημίου και εξάντλησης από τον υπερβολικό φόρτο εργασίας, και επειδή είχαν απογοητευτεί και εξοργιστεί που η ριζοσπαστική πολιτική που υποστήριζε τις γυναικείες σπουδές αντικαθιστούταν από φιλελεύθερο ρεφορμισμό. Σύντομα το μάθημα των γυναικείων σπουδών είχε αντικαταστήσει την ανοιχτή σε όλες ομάδα καλλιέργειας συνείδησης. Ενώ στις ομάδες καλλιέργειας συνείδησης βρισκόταν γυναίκες από διάφορα υπόβαθρα, αυτές που δούλευαν μόνο ως νοικοκυρές ή σε δουλειές εξυπηρέτησης, και επιτυχημένες επαγγελματίες, η ακαδημία ήταν και παραμένει χώρος ταξικού προνομίου. Συχνά προβάλλονταν προνομιούχες λευκές μεσοαστές γυναίκες που ήταν η αριθμητική πλειοψηφία αλλά όχι απαραίτητα οι ριζοσπαστικές ηγέτιδες του σύγχρονου φεμινιστικού κινήματος επειδή σε αυτή την ομάδα εστίαζαν τα μέσα μαζικής ενημέρωσης ως εκπροσώπους του αγώνα. Γυναίκες με επαναστατική φεμινιστική συνείδηση, πολλές από αυτές λεσβίες και από την εργατική τάξη, συχνά δε φαινόταν καθώς το κίνημα τραβούσε τη γενική προσοχή. Η εκτόπισή τους έγινε ολοκληρωτική μόλις οι γυναικείες σπουδές εδραιώθηκαν στα κολλέγια και στα πανεπιστήμια που είναι συντηρητικές συγκροτημένες δομές. Μόλις το μάθημα των γυναικείων σπουδών αντικατέστησε την ομάδα καλλιέργειας συνείδησης ως βασικός χώρος μετάδοσης της φεμινιστικής σκέψης και των στρατηγικών για κοινωνική αλλαγή το κίνημα

155. «With allies like these: reflections on privilege reductionism», Mortar #02, 2014. Η μετάφραση έγινε από σύντροφο.

*έχασε τη δυνατότητα μαζικής βάσης του*<sup>156</sup>.

Αυτό που περιγράφεται στα παραπάνω αποσπάσματα και είναι κάτι που χαρακτηρίζει την πορεία των επαναστατικών κινημάτων σχεδόν από την αρχή της εμφάνισής τους, δεν είναι τίποτα άλλο από την *παραγωγή διαχωρισμένης θεωρίας*, μία διαδικασία στενά συνδεδεμένη με την εμφάνιση της φιγούρας του «διανοούμενου του κινήματος». Μια φιγούρα που κανείς μπορεί να συναντήσει είτε να σχεδιάζει μανιφέστα μέσα σε κεντρικές επιτροπές κομμάτων (περιμένοντας τους αδαείς εργάτες να ακολουθήσουν άκριτα τα θεωρητικά του οικοδομήματα), είτε και σε πανεπιστημιακούς χώρους και καθηγητικά γραφεία (με την άνοδο μέσα στην ιεραρχία του κόμματος να έχει αντικατασταθεί από μία πολλά υποσχόμενη καριέρα στους ακαδημαϊκούς κύκλους). Μπορεί οι συνθήκες να είναι διαφορετικές, αλλά η ουσία παραμένει ίδια κι αναλλοίωτη: πάντα θα υπάρχουν κάποιες που θα πιστέψουν ότι έχουν ανακαλύψει μία περιεκτική σύλληψη της πραγματικότητας και (αυτό είναι το χειρότερο) πάντα θα υπάρχουν κι αυτοί που θα δεχτούν το έργο τους όχι ως εργαλείο κριτικής σκέψης, αλλά ως ενός είδους ευαγγέλιο, και τις ίδιες όχι ως ανθρώπους-υποκείμενα του κοινωνικού ανταγωνισμού, αλλά ως αυθεντίες. Η παραγωγή φεμινιστικής θεωρίας, σαν διαδικασία-κομμάτι των επαναστατικών μετασχηματισμών, δοκίμασε κι αυτή τα ίδια όρια. *Ρίχνοντας το βάρος της στη μελέτη των ιδιαίτερων τομέων ή χώρων των γυναικείων δραστηριοτήτων συντέλεσε εν μέρει στο να συγκροτηθεί ένα χωριστό και «κλειστό» πεδίο γνώσης που διαμορφώνεται παράλληλα ή αντιπαράτίθεται στην ανδροκεντρική οπτική της ιστορίας*<sup>157</sup>. Το φυσικό επακόλουθο, όμως, της παραγωγής θεωρίας μέσα σε κλειστά, διαχωρισμένα πεδία γνώσης, είναι ότι αυτή σιγά-σιγά παύει να έχει οποιαδήποτε σχέση με την πραγματικότητα, παύει να είναι χρήσιμη για εμάς. Μπορούμε να μιλήσουμε για ανθρώπους ικανούς να χτίζουν ολόκληρες θεωρητικές κατασκευές, να τις υποστηρίζουν με πάθος και πύρινους λόγους, να θεωρούν ότι βρήκαν εκείνο το εργαλείο που επιτέλους θα ξεκλειδώσει την κερκόπορτα του

156. Bell Hooks «*Ο φεμινισμός είναι για όλους*» (2000). Η μετάφραση έγινε από την ομάδα Καμένα Σουτιέν.

157. Fight Back! «*Έθνος, φύλο και γυναικεία κινήματα στην Ελλάδα, 1880-1949*» (2017).

κεφαλαίου, να είναι πεπεισμένοι για την αλήθεια που ανακάλυψαν, και στην πραγματικότητα κάθε σπιθαμή από αυτήν την κατασκευή να μην έχει καμία σχέση με τις ανθρώπινες σκέψεις και πράξεις, με την καθημερινότητα των ανθρώπινων υποκειμένων.

Αξίζει να δούμε και μία σχετική αποτίμηση από κάποια που γνώρισε από πολύ κοντά αυτήν τη μετάβαση, μία αποτίμηση με πιο βιωματικά στοιχεία, φυσικά:

*Κοντά σ' αυτή τη στιγμή της κρίσης έφτασε η καταστολή και μαζί μ' αυτήν –ειδικά από τις αριστερές κοινωνιολόγους και ιστορικούς η συνολική ακύρωση της φεμινιστικής μας τάσης, των αγώνων και της δράσης στα πλαίσια αυτής. [...] Τη δεκαετία του '80, χρόνια καταστολής και ομαλοποίησης, ένας κυρίως πολιτισμικός φεμινισμός θα αντικαθιστούσε αυτούς τους δυνατούς αγώνες και αυτές τις διεκδικήσεις ενορχηστρώνοντας μια διαδικασία ελέγχου των γυναικείων διεκδικήσεων και φωνών. Μας έστησαν στον τοίχο. Μ' έναν πολύ κουραστικό τρόπο, δεδομένων των συνθηκών, κάποιες ιστορικές και θεωρητικές δουλειές ολοκληρώθηκαν από συντρόφους. Δουλειές που είχαν αρχικά συλληφθεί τη δεκαετία του '70 ως μέρος ομάδων αυτομόρφωσης που δεν θα πραγματοποιούνταν πια. Θα ήταν ένας ευφημισμός να πούμε ότι η κυκλοφορία αυτών των εργασιών εμποδίστηκε. Βασικά εξαφανίστηκαν. Υπονομεύτηκαν από μια αντίθετη πολιτική βούληση και μια αφθονία μελετών πάνω στη γυναικεία κατάσταση γραμμένες από μια διαφορετική σκοπιά. Η παραγωγή μας σε μια μεγάλη έκταση επίσης απαλλοτριώθηκε από μας. Στη μελέτη της γυναικείας κατάστασης οι θεσμοί χρησιμοποίησαν όλη τους της δύναμη, κατευθύνθηκαν επιχορηγήσεις, δίκτυα και έρευνα καναλιζαρίστηκαν προσεκτικά. Στήθηκαν εικονικοί θεσμοί και πρωτοβουλίες*<sup>158</sup>.

Βέβαια όταν η Dalla Costa μιλάει σε πρώτο πληθυντικό, δεν αναφέρεται γενικά στο γυναικείο κίνημα, αλλά σε μία πολύ συγκεκριμένη τάση

158. Mariarossa Dalla Costa «*Μικρή ιστορία για τον φεμινιστικό αγώνα-0 εργατίστικος φεμινισμός στην Ιταλία του '70*» (Τα Μάτια του Πλήθους #02, 2005).

του, αυτήν του εργατίστικου φεμινισμού. Και σ' αυτήν την περίπτωση, έχει ενδιαφέρον να δούμε πώς διεξήχθη ο διάλογος μέσα στο κίνημα με αφορμή το πρωτοποριακό αίτημα για «μισθό για την οικιακή εργασία», τι συγκρούσεις γέννησε και τι κληρονομιά άφησε. Πιο συγκεκριμένα, το ρεύμα του εργατίστικου φεμινισμού θεωρούσε ότι η απλήρωτη οικιακή εργασία έπρεπε να θεωρείται μέρος της εργασίας, και ως τέτοια να πληρώνεται. Κάτι τέτοιο θα οδηγούσε σε μία ολοκληρωτική επανεκτίμηση του ρόλου των γυναικών, στον τερματισμό του περιορισμού τους στο σπίτι και στην ιδιωτική σφαίρα, και στο άνοιγμα νέων πεδίων αγώνα, εφόσον η δύναμη μας δεν προέρχεται από την αναγνώριση της θέσης μας μέσα στον κύκλο της παραγωγής, αλλά από την ικανότητά μας να αγωνιστούμε ενάντια σ' αυτόν<sup>159</sup>. Άλλες φεμινίστριες, όμως, πίστευαν ότι η ενεργοποίηση ενός συστήματος υπολογισμού της οικιακής εργασίας θα παγίωνε τις γυναίκες σ' αυτήν τη σφαίρα και θα λειτουργούσε εξωραϊστικά για τη θέση των γυναικών στο σπίτι, αντί να συντελεί στη συμμετοχή των ανδρών στα βάρη του σπιτιού. Να πώς παρουσίαζε τις κριτικές αυτές μία ντόπια φεμινιστική ομάδα αρκετά χρόνια πριν:

*Οι φεμινίστριες που οργανώθηκαν γύρω από τον μισθό για την οικιακή εργασία δέχτηκαν πυρά όχι μόνο από τ' απέξω, δηλαδή από τα καθεστωτικά κομμουνιστικά κόμματα, αλλά και μέσα από τους κόλπους του γυναικείου κινήματος. Η πιο διαδεδομένη κατηγορία που εκτοξεύθηκε εναντίον τους ήταν αυτή που απέδιδε στην ανάλυση και την δράση τους τον χαρακτηρισμό του «στείρου οικονομισμού». Ότι το αίτημα να αμειβεται η οικιακή εργασία ήταν ένα αίτημα που καθήλωνε την γυναίκα μέσα στο σπίτι, ότι η πατριαρχία, ο σεξισμός και η ανισότητα είναι τα πρώτα πράγματα που πρέπει να κτυπήσει το γυναικείο κίνημα, ότι τα προβλήματα των γυναικών ξεφεύγουν από την καπιταλιστική οργάνωση της εργασίας και αφορούν τις σχέσεις ανδρών, γυναικών. Ένας από τους κύριους αντιπάλους του αιτήματος για μισθό στην οικιακή εργασία δεν είναι τυχαίο ότι ήταν εκείνη η τάση του γυναικείου κινήματος που ζητούσε ίσα δικαιώματα, ίσες ευκαιρίες για δουλειά και επαγγελματική ανέλιξη. Και δεν*

159. Silvia Federici & Nicole Cox «Αντεπίθεση απ' την κουζίνα» (ΑΥΤΟ/ #16, 2007).

*είναι επίσης τυχαίο ότι αυτός ο αντίπαλος αποδείχτηκε και ο πιο γρήγορα αφομοιώσιμος<sup>160</sup>.*

Ενώ σε ένα φεμινιστικό περιοδικό της δεκαετίας του '80 είχε γραφτεί το εξής σχετικά με το θέμα:

*Αυτή η ενσωμάτωση [αιτημάτων και διεκδικήσεων που αποσκοπούν στη «βελτίωση» της ζωής των γυναικών και εμπειρέχουν ως αναγκαστική την αποδοχή των κοινωνικών ρόλων] λειτουργεί ουσιαστικά ενισχύοντας τον κοινωνικό καταμερισμό κατά φύλα, και προτείνει λύσεις που «βελτιώνουν» τις συνθήκες χωρίς στόχο ανατροπής τους. Η διεκδίκηση, λόγου χάρη, «μισθού της νοικοκυράς» είναι, κατά τη γνώμη μας, το ακραίο παράδειγμα μιας λογικής που από καμιά οπτική γωνία δεν μπορεί να συνδεθεί με τον στόχο της απελευθέρωσης των γυναικών, διότι στην ουσία αποδέχεται το ρόλο της νοικοκυράς, την οικονομική αποτίμηση και θεσμοθέτηση του οποίου προτείνει. Στην ίδια κατηγορία εντάσσονται και μια σειρά από αιτήματα βελτιωτικού χαρακτήρα, που εμφανίζονται κύρια από δυνάμεις του γυναικείου χώρου και που παραπέμπουν σε μια έστω και με όρους αποδοχή της «γυναικείας κατάστασης»<sup>161</sup>.*

Συνεχίζοντας αυτήν την παρουσίαση ζητημάτων που είτε δίδαξαν το φεμινιστικό κίνημα, είτε επέτρεψαν στο κεφάλαιο να τα χρησιμοποιήσει εναντίον του, θα ασχοληθούμε με τη ρητορική περί επανανοηματοδότησης των σωμάτων που αναπτύχθηκε στα 70's και τον τρόπο με τον οποίο αυτή συνδέθηκε με τις νέες τεχνολογίες αναπαραγωγής που εισήχθησαν τη δεκαετία του '80:

*Οι νέες τεχνολογίες της αναπαραγωγής, που όπως πολλές φορές έχουμε επαναλάβει στρέφονται με σφοδρότητα ενάντια στην αυτονομία των σωμάτων και την αυτονομία των σχέσεων, δεν είναι παρόλ' αυτά μια ρύθμιση κατασταλτική. Μιλώντας σχημα-*

160. «Γυναίκες, κεφάλαιο και οικιακή εργασία στα 70's», ΑΥΤΟ/ #16, 2007. Η επιμέλεια του άρθρου έγινε από την ομάδα No Woman's Land.

161. «Σκέψεις για την πολιτική ταυτότητα του φεμινισμού στην Ελλάδα», Δίλη #04, 1989.



τικά, κανείς δεν βούτηξε τις γυναίκες να τις κλείσει στα βιοτεχνολογικά εργαστήρια, να τους αρπάξει τα ωάρια και να τους καταψύξει τους ιστούς. Αντιθέτως αυτές οι τεχνολογίες, αποτελούν μια συγκεκριμένη απάντηση σε ζητήματα που τέθηκαν και από το γυναικείο κίνημα. Και ως τέτοια απάντηση, αποτελούν γέννημα-θρέμμα των καπιταλιστικών κοινωνιών που προέκυψαν μετά την ήττα και την αφομοίωση των λόγων των επαναστατημένων γυναικών. Οι νέες τεχνολογίες της αναπαραγωγής «συνδιαλέχθηκαν» άριστα με τις κοινωνίες-προϊόντα αυτής της ήττας, δημιουργώντας ταυτόχρονα νέα ερωτήματα και δίνοντας νέες απαντήσεις. Ας δούμε με λίγο περισσότερες λεπτομέρειες τις συνιστώσες αυτής της «συνδιαλλαγής»:

Μέσα από το διαχωρισμό της αναπαραγωγικής λειτουργίας του γυναικείου σώματος από τη σεξουαλικότητα, οι κινηματικοί λόγοι στηρίχτηκαν σε μεγάλο βαθμό στη διεκδίκηση της δυνατότητας επιλογής του πότε και πώς οι γυναίκες θα κάνουν παιδιά. Οι τεχνολογίες ουδέποτε αμφισβήτησαν την επιλογή αυτή. Αντιθέτως, στήριξαν την κυριαρχία τους ακριβώς εκεί, δημιουργώντας «ευρύτερες» δυνατότητες. Οι τεχνολογίες εμφανίστηκαν λοιπόν ως απάντηση όχι μόνο στις νέες ιδεολογικές κατασκευές και χρήσεις της υπογονιμότητας [...], αλλά επιπλέον στην πραγματική απαίτηση των γυναικών να «ζουν τη ζωή τους», επαγγελματική ή κοινωνική, χωρίς να αισθάνονται την ανάσα του βιολογικού ρολογιού στο σβέρκο τους. Αντί για την ανάσα του βιολογικού ρολογιού, αισθάνθηκαν το φιλικό χτύπημα της επιστήμης στην πλάτη. Μπορείτε να κάνετε παιδιά όποτε θέλετε, όταν όμως κάνετε, θα γίνει με το δικό μας τρόπο, υπό το δικό μας έλεγχο.

Αυτό που επαναλαμβάνεται εδώ είναι ένα γνωστό μοτίβο του τρόπου που το κεφάλαιο επέλεξε να διαχειριστεί την κρίση της έκρηξης των «θέλων»: με έναν πληθωρισμό από «πάρτε». Πάρτε ελευθερία, πάρτε δυνατότητες επιλογών, πάρτε ποικιλία και ανομοιομορφία, διαλέξτε το δρόμο σας, «αρκεί ο δρόμος σας να περνάει μέσα από τη δική μας περιοχή», την ασφαλή περιοχή της κατανάλωσης, του θεού-εμπορεύματος, της καπιταλιστικής

αναπαραγωγής των σχέσεων. Οι γυναίκες σήμερα πληρώνουν πολύ ακριβά αυτήν την εξαγορά: δεν είναι απλή κουβέντα ότι ο δρόμος της «απελευθερωμένης γυναίκας» περνά μέσα από τις διαδρομές του κεφαλαίου. Είναι σημαντικό να καταλάβουμε ότι αυτή η γυναίκα εκχώρησε την νεοαποκτηθείσα κοινωνική της δύναμη, για την οποία συζητούσαμε λίγο πριν, για να διατηρήσει την ψευδαίσθηση της ελευθερίας της. Την έκανε κινητήριο δύναμη της ίδιας της καπιταλιστικής σχέσης και πηγή μεγάλου κέρδους για τα αφεντικά στο τέλος του εικοστού αιώνα. Δεν συμβαίνει αυτό μόνο στην ανθρώπινη αναπαραγωγή: αλλά στην ομορφιά, στη μόδα και στην υγεία. Και δεν συνέβη μόνο στις γυναίκες<sup>162</sup>.

Είναι, άραγε, προκλητική αυτή η θέση που υποστηρίζει ότι κάποιες από τις «λύσεις» που πρόσφερε ο καπιταλισμός ενυπήρχαν, ανυποψίαστα, στις ίδιες τις αρνήσεις που διατυπώθηκαν εναντίον του; Το παρακάτω απόσπασμα συμπληρώνει, ως προς αυτό, το σκεπτικό που μόλις διαβάσαμε:

Ένα από τα βασικά προτάγματα του γυναικείου κινήματος ήταν το ξεπέραςμα της καθεστωτικής αντίληψης για τις γυναίκες, που περνούσε από τη «μητρότητα». Αρκετές φεμινίστριες υποστήριξαν μάλιστα πως μόνο με τον διαχωρισμό του γυναικείου σώματος από τις βιολογικές/αναπαραγωγικές του λειτουργίες, θα μπορέσει να έρθει η απελευθέρωση. Αμφισβητήθηκε έτσι ο ρόλος της μάνας ως η βασικότερη αρχή και ο κοινωνικός προσδιορισμός της γυναικείας ταυτότητας. Η σεξουαλική ελευθερία με κέντρο την απόλαυση κι όχι την αναπαραγωγή, καθώς και το δικαίωμα στην έκτρωση έγιναν αντικείμενο σκληρών και συχνά βίαιων διεκδικήσεων. Ακριβώς γι' αυτό, με τη δική τους, με την καταδική τους αδιαμεσολάβητη από τους άντρες γλώσσα/εμπειρία, όρισαν το έμβρυο ως γυναικείο σώμα κι όχι ως ένα άλλο σώμα μέσα στο σώμα τους. Προσδιορίζοντας το έμβρυο ως γυ-

162. Συλλογικό «Εισηγήσεις των ανοικτών συνελεύσεων με την υποστήριξη της federaction, χειμώνας 2005-καλοκαίρι 2006» (2006).

ναικείο σώμα υποστήριξαν πως η διαχείρισή του, η εγκυμοσύνη ή η διακοπή της, είναι καθαρά γυναικεία υπόθεση.

Μια άποψη γι' αυτό το ζήτημα στις αρχές της δεκαετίας του '70, χωρίς να είναι απόλυτα αποδεκτή από όλες τις φεμινίστριες, ήταν πως υπάρχει η ανάγκη εξέλιξης τόσο των μεθόδων αντισύλληψης όσο και των τεχνολογιών που αφορούν την αναπαραγωγή. Με στόχο την απελευθέρωση των γυναικών από την «τυραννία της αναπαραγωγής». Και πως:

«Η εγκυμοσύνη είναι η προσωρινή παραμόρφωση του σώματος της γυναίκας για χάρη της διαιώνισης του είδους. Σημειωτέον, η γέννα είναι μια διαδικασία με πάρα πολύ πόνο, η οποία βλάπτει την υγεία της γυναίκας που γεννάει. Τουλάχιστον η εξέλιξη μιας εναλλακτικής λύσης στη γέννα, θα πρέπει να κάνει πιθανή μια ειλικρινή εξέταση της αρχαίας αξίας της μητρότητας».

Μια ερμηνεία της άποψης αυτής υποστήριζε πως η καταπίεση των γυναικών στηρίζεται στην ίδια τους την βιολογία, και πρότεινε μια τεχνολογική επανάσταση με την μορφή της εξωγένεσης (ectogenesis), η οποία θα είχε ως αποτέλεσμα το τέλος της βιολογικής μητρότητας κάνοντας έτσι δυνατή σεξουαλική ισότητα των δύο φύλων, μέσα από την επινόηση μιας τεχνικής μήτρας...

Τέτοιες ιδέες μπορούσαν να θεωρούνται ριζοσπαστικές μέσα στο γυναικείο κίνημα στη δεκαετία του '70, όταν οι βιοτεχνολογικές προσεγγίσεις, απόψεις και εφαρμογές ήταν ακόμα άγνωστες ή και αδιαμόρφωτες γενικά<sup>163</sup>.

Το ενδιαφέρον σ' αυτό το σημείο είναι ότι αυτή η επανανοηματοδότηση του σώματος και τα (πρωτόγνωρα και ριζοσπαστικά, αν μη τι άλλο) συνθήματα ενάντια στην πειθάρχησή του, οδήγησαν και σε άλλους δρόμους που έδωσαν μία εντελώς διαφορετική οπτική για τη μητρότητα και την

163. «Αλλαγή παραδείγματος: ο κοινωνικός/ταξικός ανταγωνισμός πρώτα και πάντα!», Sarajevo #11, 2007.

αναπαραγωγή, δικάζοντας ακόμα περισσότερο το φεμινιστικό κίνημα. Πιο συγκεκριμένα:

Σ' αυτές τις ιδέες [που θεωρούσαν τις συνθήκες της μητρότητας καταπιεστικές] αντιτάχθηκε ένα κείμενο στο «Courage» [γερμανικό φεμινιστικό περιοδικό της εποχής] που περιελάμβανε ιδέες όπως «η φυσική επιθυμία για παιδιά» που έχουν όλες οι γυναίκες και η οποία προέρχεται από τα βάθη της ψυχής τους, μια φυσικής προέλευσης «ειρηνική σχέση μητέρας-παιδιού» και «μια φυσικά παγιωμένη ετοιμότητα των μητέρων να είναι θύματα». Μαζί με τις ιδέες του New Age μερικές γυναίκες άρχισαν να υμνούν τη «γυναικεία διαίσθηση» και να θεωρούν τα Ταρώ μια μέθοδο πρόβλεψης του μέλλοντος. Αυτή η ενδοσκοπική στροφή στο κίνημα σηματοδότησε μια «νέα θηλυκότητα» και μια εξύμνηση της μητρότητας, που επιβεβαίωναν τα αισθήματα μερικών γυναικών ότι η θηλυκότητά τους, συμπεριλαμβανομένης της πρόθεσης τους να γίνουν (ή ότι ήταν) μητέρες, δεν ακυρωνόταν με τη μητρότητα. Αυτές οι εξελίξεις προκάλεσαν αντιδράσεις και οξείες απαντήσεις (ιδιαιτέρως από τις λεσβίες που έβλεπαν σ' αυτά «μια αποδοχή της ετεροσεξουαλικότητας μέσα στο γυναικείο κίνημα»).

[...] Μερικές φεμινίστριες υποστήριξαν τα κέντρα μητέρων που φτιάχτηκαν με κυβερνητικό χρήμα προκειμένου να βοηθηθούν οι νέες μητέρες να αποκτήσουν νέες δυνατότητες, να μπορούν να βγάλουν χρήματα και να βάζουν τα παιδιά τους σε ομάδες παιχνιδιού. [...] Το «Courage» ζήτησε τουλάχιστον ένα χρόνο άδεια με πλήρεις αποδοχές για τις μητέρες, εγγυημένη επιστροφή των μητέρων στις δουλειές τους, δημιουργία δουλειών στις οποίες οι μητέρες θα μπορούν να φέρνουν τα παιδιά τους, υψηλότερη πληρωμή για μη εργαζόμενες γυναίκες και περισσότερες εκδόσεις σχετικά με το θηλασμό. Στον βαθμό που αυτές οι ιδέες υπερκαλύπτονταν από κάποιες που συζητούσε η κυβέρνηση, υπόκεινταν σε αδιάκοπη κριτική από τις ριζοσπάστριες<sup>164</sup>.

164. George Katsiaficas «Η ανατροπή της πολιτικής-Ευρωπαϊκά αυτόνομα κοινωνικά κι-

As ρίξουμε μια ματιά στο πώς ακριβώς οραματίζονταν τη γυναικεία απελευθέρωση οι τάσεις αυτές που εξυμνούσαν τη θηλυκότητα, τη γυναικεία φύση και τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της:

*Οι γυναίκες, με τη βαθειά αίσθηση φροντίδας κι αγάπης που τις χαρακτηρίζει, είναι εκείνες που ίσως καταφέρουν κι αλλάξουν την καταστροφική πορείας της ανθρωπότητας.*

*Αυτό εννοούμε όταν λέμε «Το Μέλλον Είναι Θηλυκό».*

*Όταν λέμε θηλυκό, δεν εννοούμε βέβαια πως μόνο οι γυναίκες θα επικρατήσουν. Μάλλον ελπίζουμε πως θα επικρατήσουν οι αξίες αυτές που ήταν ανέκαθεν θηλυκές, που παραμερίστηκαν από τους άνδρες γιατί εμπόδιζαν την εξέλιξη της πατριαρχίας, και που, σε κοινωνικό επίπεδο, παρουσιάζονται σε λεγόμενες μητριαρχικές κοινωνίες, είτε του προϊστορικού παρελθόντος, είτε του παρόντος, όπως οι κοινωνίες των Αμερ. Ινδιάνων, ορισμένων Αφρικανικών φυλών, ορισμένων Πολυνησίων φυλών, κλπ.*

*Βασικό χαρακτηριστικό της φιλοσοφίας και της μεταφυσικής αυτών των κοινωνιών είναι η βαθιά εκτίμηση της γυναίκας σαν μια δύναμη δημιουργική, ο απόλυτος σεβασμός της Μητέρας Φύσης, κι η πίστη πως όλα τα πράγματα μέσα στον κόσμο που ζούμε αλληλοσυνδέονται, αλληλοεξαρτώνται, και μια τυχόν αλλαγή που υφίσταται ένα κομμάτι από τον κόσμο ασκεί έμμεση επιρροή πάνω σ' όλα τ' άλλα κομμάτια.*

*Η μεταφυσική αυτή αρνείται πως υπάρχει μια γραμμική εξέλιξη των πραγμάτων και υποστηρίζει πως κάθε κίνηση είναι κυκλική. Δεν υπάρχουν διχοτομίες και διαχωρισμοί ανάμεσα σε καλό και σε κακό, σ' αρσενικό και σε θηλυκό, σε σωματικό και σε ψυχικό ή πνευματικό, άυλο και υλικό, ανθρώπινο, φυτικό ή ζωικό, «έμψυχο» και «άψυχο». Υπάρχουν μόνο αλληλένδετα πράγματα, το Yin και Yang της ανατολικής φιλοσοφίας (πριν αυτό χρωμα-*

*τιστεί από τη μετέπειτα πατριαρχική φιλοσοφία που το βγαλε παθητικό/ενεργητικό, θηλυκό/αρσενικό) όπου το ένα μισό συμπληρώνει το άλλο, και τα δύο μαζί είναι οι διαφορετικές μορφές της ίδιας οντότητας. [...]*

*Η αρχαιολογία, παρ' όλο που κι αυτή ελέγχεται από τη πατριαρχία κι επομένως δυσκολεύεται να δει αντικειμενικά τα ευρήματά της, όλο και περισσότερο φέρνει στο φως ενδείξεις πως κάποτε υπήρχε μια άλλη θεολογία, ένας άλλος πολιτισμός, που δεν στηριζόταν στις διακρίσεις και το διχασμό. Ήδη μπορούμε να σχηματίσουμε μια εικόνα της παλιάς θρησκείας, και κύριο χαρακτηριστικό της (όπως και των σημερινών κοινωνιών που αναφέραμε προηγούμενα) ήταν ο σεβασμός προς τη Γυναίκα και τη δημιουργική της δύναμη. [...]*

*Το γυναικείο κίνημα στην Ευρώπη και την Αμερική έχει τώρα τελευταία διακλαδωθεί σε δύο μεγάλα τμήματα, και τα δύο συσπειρώνονται και μάχονται για τον ίδιο σκοπό. Το ένα αποκαλείται «Πνευματικός Φεμινισμός», το άλλο παλεύει για την Ειρήνη. Και τα δύο βασίζονται στην ίδια ενωτική ιδεολογία πως το μέλλον μας κρίνεται από την ικανότητά μας για μια ολοκληρωτική αλλαγή των εαυτών μας και της κοινωνίας μας. [...]*

*Σαν γυναίκες πρέπει να ξαναθυμηθούμε την γνώση που είχαμε από την αρχή του κόσμου, και που εμείς οι ίδιες πρωτογεννήσαμε και πρωτοδιαδώσαμε. [...]*

*Οι αρχές και οι αξίες του πολιτισμού που αναπτύχθηκε κι έλαμψε πριν από τον ερχομό της πατριαρχίας είναι εκείνες που θα μας βγάλουν από το αδιέξοδο βίας όπου μας οδήγησε η ανδροκρατία<sup>165</sup>.*

Στο ίδιο περιοδικό μπορούμε να βρούμε και τη μετάφραση ενός κειμένου της Janice Raymond, το οποίο καταλήγει ως εξής:

νήματα και η αποαποικιοποίηση της καθημερινής ζωής» (Ελευθεριακή Κουλτούρα, 2007).

165. «Το μέλλον είναι θηλυκό», Λάβρυσ #03, 1983. Οι τονισμοί είναι του πρωτοτύπου.

Διαλέγω να ονομάσω αυτόν τον οραματισμό της γυναικείας φιλίας πνευματικό, ακόμα και θρησκευτικό, παρ' όλο που αυτές οι έννοιες έχουν διαστρεβλωθεί από τις πατριαρχικές θρησκείες και τα διάφορα πατριαρχικά πνευματικά κινήματα. Λέω θρησκευτικό, γιατί για μένα η Γυν-αγάπη θέτει ορισμένα βασικά ερωτήματα οντολογικής έννοιας για τις γυναίκες. Είναι λοιπόν μια θρησκευτική αναζήτηση που ξεπερνά την ταύτιση της θρησκείας με τον θεό ή τις θρησκευτικές οργανώσεις. Η Γυναικεία φιλία πρέπει και μπορεί να δημιουργήσει ένα πλέγμα εννοιών που ξεπερνά το γυναικείο παρελθόν και το παρόν μας. Είναι μια έννοια που έχει τη δύναμη να μας οδηγήσει σ' ένα ταξίδι στον Άλλο Κόσμο, σ' ένα κόσμο μη πατριαρχικό. Αυτή η έννοια της σαν ένα άλλο-κοσμικό, υπερφυσικό ταξίδι είναι εκείνο που της δίνει την ιδιαίτερη θρησκευτική της μορφή. Και το όραμα αυτό της Γυν-αγάπης βλέπει τη γυναικεία φιλία σαν κάτι που έχει υπερφυσικές, αποκαλυπτικές δυνάμεις, σαν την υπέρτατη υπόσταση που δημιουργεί για τις γυναίκες όλο και περισσότερες δυνατότητες μιας απέραντης Ύπαρξης<sup>166</sup>.

#### vi). Πνευματισμός-αντιψυχιατρική

As μην απορεί κανείς με την αποκάλυψη εξύμνηση του new age και των θρησκευτικών αναζητήσεων που βρίσκεται στο προηγούμενο απόσπασμα. Οι ανατολικές θρησκείες και ο πνευματισμός άσκησαν τεράστια επιρροή στην όλη συζήτηση περί «επιστροφής» των σωμάτων σε μία προ-καπιταλιστική, προ-χριστιανική, προ-πατριαρχική συνθήκη. Ο φεμινιστικός λόγος δεν ήταν ο μόνος, φυσικά, που γοητεύτηκε από τον ανατολικισμό. Η yoga, οι εναλλακτικές ιατρικές, οι πολεμικές τέχνες της Άπω Ανατολής και ο διαμεσολαβημένος εμπειρισμός ήταν πρακτικές που χαρακτήρισαν γενικότερα ένα μέρος του κινήματος που ήθελε να επανανοηματοδοτήσει τη σχέση του με το σώμα –και όχι μόνο. Ούτε η αντιψυχιατρική έμεινε ανεπηρέαστη από τέτοιες ιδέες. Αλλά as ξεκινήσουμε με μία πρώτη κριτική στο σύνολο αυτών των απόψεων που υποστήριζαν ότι δεν είχε τόσο σημασία ν' αλλάξει ο κόσμος, όσο ο τρόπος που κοιτάζει

166. «Μια γενεαλογία», Λάβρυσ #03, 1983.

τον κόσμο.

Καταναλωτές μιας απροβλημάτιστα νομαδικής ιδεολογίας και λαιφ-σταιλ οι στελεχωτές του χώρου αυτού κινούνται ελεύθερα, αντιφατικά και ακαταλόγιστα σε διάφορα κοινωνικά πεδία κι αναπόφευκτα και στο αντιεξουσιαστικό όπου αφήνουν τους σπόρους της μεταφυσικής τους μωρίας. Ο συχνά επιτηδευμένος αντι-καπιταλισμός αυτών των ατόμων δεν οφείλεται βέβαια σε κάποια συγκροτημένη ταξική συνείδηση, αλλά σε έναν άκρατο και ιδεαλιστικό αντι-υλισμό ο οποίος συνιστά και διακηρύττει την αντίθεση του όχι μόνο στον ορθολογικό πολιτισμό, αλλά στον ίδιο τον λόγο, την πολιτική/κριτική σκέψη και την κοινωνική-ταξική πάλη.

Οι εναλλακτιστές θεωρούν πως ο λόγος περιορίζει την επικοινωνία τόσο των ανθρώπων μεταξύ τους όσο και αυτών με τη φύση και το υπερφυσικό. Έτσι η μη-λεκτική επικοινωνία τίθεται ως ηθικά ανώτερη, ως πιο σοφή (μια μεταφυσική έννοια που άλλωστε κυριαρχεί), ως αντίθετη στην αναπαράσταση και την πληροφορία. Το σώμα φετιχοποιείται και απενοχοποιείται, κηρύσσεται αλάθητο, αληθινό, αυθόρμητο. Η πίστη στον αυτοματισμό επιστρέφει, ενώ το κάθε τι γίνεται κατανοητό ως γεμάτο νόημα, ένα νόημα που ως οικουμενικό, φανερό και υπερβατικό δεν χρήζει επεξήγησης αφού τέτοια πράγματα δεν λέγονται αλλά απλά βιώνονται.

Αντίστοιχα η πολιτική/κριτική σκέψη καταδικάζεται βάσει του συλλογισμού πως ένα πολιτικό υποκείμενο είναι μια οντότητα που ασχολείται υπερβολικά πολύ με τα χαμερπή επίγεια χάνοντας έτσι την ευκαιρία να σφρυνθεί την απολίτικη αγνότητα των αισθέρων. Το πολιτικό/κριτικό διαχωρίζει ό,τι πρέπει να ενωθεί, βλέπει αντιθέσεις εκεί που υπάρχει μόνο το αιώνιο και απαράλλακτο Ένα. Με άλλα λόγια η πολιτική/κριτική σκέψη δεν είναι τίποτα παραπάνω από μια ψευδαισθησιακή συνειδητότητα που σκοτεινιάζει τον νου και την ψυχή στομώνοντας τις συναισθησιακές τους δυνατότητες.



Τέλος η κοινωνική-ταξική πάλη καταδικάζεται ως μάταιη μιας και είτε οδηγεί σε δυσάρεστες καρμικές συνέπειες (αφού βασίζεται στην παραπάνω διαχωριστική ψευδο-συνείδηση), είτε εντάσσεται στο πλαίσιο κοινωνικών κινημάτων που δεν αποτελούν παρά πόνια των προθέσεων πολύ μεγαλύτερων και μυστικών δυνάμεων τύπου Ιλλουμινάτοι. Έτσι το βάρος της επιφαντικής ανταγωνιστικότητας του χώρου αυτού δίνεται όχι στην ριζοσπαστική δράση, ούτε καν στην ριζοσπαστική σκέψη αλλά στην συνειδητοποίηση που θα επιτρέψει όχι το σπάσιμο των ριζών μα την επιστροφή σε αυτές.

[...] Απόλυτα τοτεμικά είδωλα [...] αποτελούν για αυτούς τους εναλλακτιστές οι λεγόμενες πρωτόγονες κοινωνίες οι οποίες, ει- κάζονται οι ίδιοι, συνδυάζουν την έλλειψη της εξουσίας (ισονομικότητα) με μια πλούσια και φυσιολατρική κοσμολογία. Έτσι οι εναλλακτιστές αναπαράγουν απροβλημάτιστα το αποικιοκρατικό ρουσσωικό μοντέλο «ο αγαθός άγριος στο αγνό δάσος» συγκαλύπτοντας το γεγονός πως όσον αφορά αυτές τις κοινωνίες

A). το επικάλυμμα μιας ηθικής οικονομίας αμοιβαιότητας κρύβει μια άγρια θρησκευτική πραγματικότητα που μπορεί να μην χαρακτηρίζεται από πειθαρχικές εξουσίες αλλά σίγουρα βρίθκει ελέγχου και βίας

B). η όντως στενή ιδεολογική σχέση κοινωνίας-φύσης δεν χαρακτηρίζεται από ποιότητες αγάπης και αρμονικής συμβίωσης, αλλά αντίθετα από φόβο και προκαταλήψεις που με τη σειρά τους χρησιμοποιούνται ως όργανα του κοινωνικού ελέγχου.

[...] Μαζί με αυτά συναντάμε και τον θαυμασμό για τους μοναστικούς «μαχητές» της Άπω Ανατολής [...] και τις πολεμικές τέχνες τους επειδή ακριβώς, παρά το ότι αυτό το σύμπλεγμα γυμναστηρίων-μοναστηρίων-δασκάλων-χρηματοδοτών κοκ είναι καπιταλιστικές επιχειρήσεις με τα όλα τους, σε ανατολή και δύση, παραμένουν επενδυμένες με μια φιλοσοφική και μυστικιστική αύρα, η οποία λειτουργεί ως άλλοθι για τα πάντα. Έτσι, ο μέσος μεταφυσικό-εναλλακτικός μπορεί να περιφρονεί το

υποταγμένο στα στερεότυπα της εποχής σώμα του μπόντι-μπιλντινγκ ως macho και «λαϊκό», όμως το ακόμα πιο υποταγμένο σώμα, τώρα στο βούρδουλα του βουδιστή μοναχού, είναι αντικείμενο θαυμασμού και εσωτερικό πρότυπο, καθώς η οριεντάλ προέλευσης πειθαρχία, ως εναλλακτική, εμφανίζει μια επίφαση διαφορετικότητας<sup>167</sup>.

Με μία πρώτη ματιά, ίσως κάποιος να έλεγε ότι το «άλλα προς τα μπροστά» που υποσχόταν ο νεοφιλελευθερισμός, δε θα μπορούσε ποτέ να συσχετιστεί με μία «επιστροφή προς τα πίσω» που πρέσβευαν οι παραπάνω μεταφυσικές ιδεολογίες. Ωστόσο έτσι θα παραγνωρίζαμε ένα κοινό, βασικό τους σημείο: η «πνευματικότητα» που περιγράφηκε παραπάνω δε διαφέρει σε τίποτα από τη μικροαστική ιδεολογία της προσωπικής ανέλιξης και καβάτζας, μιας και το υποκείμενο που και οι δύο ιδεολογίες αναγνωρίζουν και διαπραγματεύονται είναι το άτομο και ο τρόπος συσχέτισής του με τον κόσμο. Σ' αυτές τις διαδρομές «προσωπικής ανάκτησης» και «εσωτερικής κατάκτησης» είναι που βρήκαν χώρο να διειδύσουν όλες αυτές οι φιλοσοφίες περί προσωπικής βελτίωσης. Και το χειρότερο είναι ότι αυτή η εσωστρέφεια ντύθηκε με το μανδύα της «επαναστατικής πράξης». Και ηττήθηκε. Αφομοιώθηκε με τους όρους της κυριαρχίας. Με όρους μοναξιάς<sup>168</sup>.

Υποστηρίξαμε παραπάνω ότι με παρόμοιο τρόπο (με όρους αφομοίωσης, «ελευθερίας», εμπειρίας) η κυριαρχία εναπαροσδιόρισε προτάγματα που είχε αρθρώσει το δυναμικό κίνημα της αντιψυχιατρικής. Ως προς αυτό, μπορούμε να ανατρέξουμε σε μία παλιά μπροσούρα:

[...] τα αφεντικά απάντησαν με την καταστολή των αγώνων, **αλλά και με την αφομοίωση κάποιων απαιτήσεων -μερικών ως προς την ολότητα των διεκδικήσεων- στο νεοφιλελεύθερο σύστημα.** Ο αγώνας για τη δημιουργία νέων δομών περίθαλψης με εργατικές και ταξικές πρωτοβουλίες θα απαγο-

167. «Ο μεταφυσικός εναλλακτισμός και τα δεινά του», Χουλιγκανιζατέρ #02, 2003.

168. Συλλογικό «Εισηγήσεις των ανοικτών συνελεύσεων των μητροπολιτικών συμβουλίων, χειμώνας 2003-καλοκαίρι 2004» (2004).

ρευτεί. Ψηφίστηκε η ψυχιατρική μεταρρύθμιση –τέλη δεκαετίας '80- θεσμοποίησε όλες τις εναλλακτικές μορφές του κινήματος και εδραίωσε μια από τα πάνω υγειονομική και διοικητική περίθαλψη, ευρωκομμουνιστικής έμπνευσης. Η θεραπευτική κοινότητα, που πήρε το ρόλο του ψυχιατρείου, οργανώθηκε τεχνικά κατά τις επιταγές της εξουσίας. Με το νέο ψυχο-κοινωνικό μοτίβο ο τρόπος επίλυσης όλων των κοινωνικών συγκρούσεων, αντίστοιχα και εντός κοινότητας, μπορεί να βρεθεί μέσα από τη συζήτηση. Η συζήτηση, καθοδηγούμενη από τον ψυχίατρο-διαιτητή, κατευθύνεται προς έναν στόχο: την αποκατάσταση της «σωστής συμπεριφοράς»<sup>169</sup>.

Ας δούμε λίγο αναλυτικότερα τι περιελάμβανε αυτό το νέο μοτίβο ψυχιατρικής και πώς συσχετιζόταν με τα περιεχόμενα της αντιψυχιατρικής:

Οι πρακτικές εφαρμογές των αντί-ψυχιάτρων είχαν ως αποτέλεσμα την πρόοδο της ψυχιατρικής επιστήμης. Προωθήθηκε το μοντέλο αποασυλοποίησης, των *group therapy*, των κοινοτήτων. Προωθήθηκε η ιδέα του «να μιλάμε», να ξεβράζουμε τα «εσώψυχα μας», στον ειδικό, στον γιατρό, στον σύμβουλο, στον κοινωνικό λειτουργό. Γιατί αυτοί κατέχουν τη γνώση, την μοναδική αλήθεια, γιατί το «πρόβλημα» γύρισε πάλι μέσα. Οι κοινότητες που είχαν δημιουργηθεί υπό το πρίσμα της ελεύθερης βίωσης της εμπειρίας, κατέληξαν σε εξωτερικά ιατρεία της κάθε πόλης. Αν θέλουμε να μιλήσουμε με τη γλώσσα τους, ήταν μία «λογική ή φυσική» κατάληξη. Το αντί-ψυχιατρικό ρεύμα αν και προσδιόριζε πως οι καπιταλιστικές κοινωνικές δομές υπήρξαν η αιτία για τη γέννηση της «ψυχικής ασθένειας» και μπορεί να καταπολεμηθεί μόνο σε συλλογικό επίπεδο, με την κοινωνική επανάσταση, ωστόσο οι πολιτικές πρακτικές τους περιορίστηκαν σε ατομικό-κλειστό επίπεδο. Πάντα με όρους ψυχιατρικής. Πάντα από τη θέση του «θεραπευτή». Όσο και εναλλακτική να θεωρείται μία θεραπευτική μέθοδος δεν παύει να παραμένει

169. Ψυχιατροχολί «Από την κατασκευή της ψυχικής ασθένειας... στη συρρίκνωση του υγιούς ανθρώπινου μοντέλου. Από τη βία του εγκλεισμού... στην ελευθερία της ψυχοκατανάλωσης» (2004). Οι τονισμοί είναι του πρωτοτύπου.

στα πλαίσια της θεραπείας. Δεν παύει να βγάζει συμπεράσματα και να μελετάει την ανθρώπινη συμπεριφορά. Όσο αγνές κι αν ήταν οι προθέσεις δεν παύουν να αποτελούν πυροδότηση της εξέλιξης της καθεστωτικής ιατρικής.

Τα κοινοτικά κέντρα ψυχικής υγείας, οι τηλεφωνικές υπηρεσίες αντιμετώπισης κρίσεων και απόπειρας αυτοκτονίας, οι ομάδες αυτοαρωγής (ανώνυμοι αλκοολικοί κλπ.), η δημιουργία ξενώνων, κοινοτικών κατοικιών, ανάδοχων οικογενειών με στόχο την αποασυλοποίηση, απορρέουν από την αφομοίωση της αντί-ψυχιατρικής πρακτικής με ιατρικοκεντρική όμως οπτική. Η επιστήμη ξαναπαίρνει το λόγο στα χέρια της και γίνεται πιο κοινωνική. Ο λόγος περί ψυχής γίνεται πιο κοινωνικός. Η εσωτερικότητα γίνεται μαζική και μετρατρέπει τις κοινωνικές αναταραχές και τις ταξικές ανισότητες σε «ψυχολογικό πρόβλημα». Αποδίδει τις ταξικές συγκρούσεις σε ψυχολογικά αίτια. Επαναπροσδιορίζει το άτομο σε μονάδα, με όρους μοναξιάς, με όρους αυτοελέγχου και αυτό-επιτήρησης, με όρους εσωτερικής ασφάλειας<sup>170</sup>.

#### vii). Κινήματα μαύρων/φυλετικά κινήματα

Ένα άλλο κίνημα που, αναμφίβολα, σημάδεψε τις δεκαετίες του '60 και '70 ήταν αυτό των μαύρων, ένα κίνημα που ούτε αυτό κατάφερε να αποφύγει τις παγίδες της ενσωμάτωσης στους κυρίαρχους μηχανισμούς. Ως προς αυτό, οι διαφορετικές διαδρομές που χάραξαν, τα αντικρουόμενα πλαίσια που τέθηκαν και οι αλλαγές πλεύσης που συνέβησαν μέσα στα χρόνια, μας δίνουν μία αντιπροσωπευτική εικόνα για το πώς εξελίσσεται ένα κίνημα που δεν παύει στιγμή να βρίσκεται σε διαλεκτική σχέση με τα υπόλοιπα κινήματα της εποχής (φοιτητικό, φεμινιστικό, νέα αριστερά κ.ά.). Ένα από τα πρώτα ζητήματα που χάραξε διαχωριστικές γραμμές μέσα στο κίνημα των μαύρων ήταν το ζήτημα της βίας. Ήδη από αρκετά νωρίς είχαν εμφανιστεί κριτικές ενάντια στην πασιφιστική πολιτική που προωθούσε το Civil Rights Movement («κίνημα για τα πολιτικά δικαιώματα»), με πιο χαρακτηριστική περίπτωση να είναι αυτή του Robert F.

170. Συλλογικό «Εισηγήσεις των ανοικτών συνελεύσεων των μητροπολιτικών συμβουλίων, χειμώνας 2003-καλοκαίρι 2004» (2004).

Williams:

*Ήρθε η ώρα για τους Αφροαμερικανούς να δράσουν. Η αίσθηση της εθνικής μας συνείδησης και της μαχητικότητάς μας αυξάνεται. [...] μιλάω για τους ανθρώπους στο Μονροε, όπου πέντε χρόνια πριν, όταν άρχισα να μιλάω για την αυτοάμυνα στους δρόμους, πολλοί από τους μαύρους γείτονές μου απομακρύνονταν για να με αποφύγουν. [...]*

*Έμαθα στην Atlanta ότι ο κύριος Elijah Muhammad [ηγέτης του Έθνους του Ισλάμ] έκανε αρκετή εντύπωση κι ότι πολλοί Αφροαμερικανοί, παρά τις ανησυχίες και την αμηχανία της μαύρης, ευσπόλητης ηγεσίας, μαθαίνουν ότι έχει να προσφέρει πολλά παραπάνω από αδύναμες προσευχές για τη σωτηρία. [...]*

*Υπάρχουν εξαιρέσεις ανάμεσά μας. Οι μπαρμπα-θωμάδες, οι Ιούδες, οι Quisling της μαύρης «ελίτ» θα αρνούσαν αυτήν την ανερχόμενη συνείδηση. Κάνουν το κάθε τι δυνατό για να κάνουν τους λευκούς Αμερικάνους να πιστέψουν ότι δεν είναι αληθινή, ενώ απολογούνται για εμάς στα ίδια τ' άτομα που μας καταπιέζουν. Κάποιοι από αυτούς τους «υπεύθυνους» Νέγρους φοβούνται ότι η μαχητική δράση ζημιώνει τις «φιλικές φυλετικές σχέσεις». [...]*

*Συνειδητοποιούμε ότι πρέπει να υπάρξει ένας αγώνας μέσα στις γραμμές μας για να πάρουμε την ηγεσία από τους μαύρους Quisling που μας προδίδουν<sup>171</sup>.*

Διαβάζοντας κανείς τις απόψεις του Robert F. Williams καταλαβαίνει ότι η κριτική του δεν εδράζεται μόνο στο ζήτημα της βίας και της αυτοάμυνας, αλλά στις συμβιβαστικές πολιτικές του Civil Rights Movement γενικότερα. Μιλάμε, εδώ, για ένα άλλο ζήτημα που δίχασε το κίνημα απελευθέρωσης των μαύρων, αυτό της επιλογής ανάμεσα στην *ενσωμάτωση* ή τον *διαχωρισμό*. Πιο συγκεκριμένα, εκεί που οι κύριες οργανώσεις του Civil Rights Movement (NAACP, SNCC κ.ά.) πάλευαν για την ένταξη του μαύρου πλη-

171. Robert F. Williams «*Negroes with guns*» (1962). Η μετάφραση δική μας.

θυσμού στη λευκή κοινωνία, υπήρχε κι ένας άλλος αστερισμός οργανώσεων που, στον αντίποδα, προωθούσε τον μαύρο εθνικισμό<sup>172</sup> ή/και σεπαρατισμό (Έθνος του Ισλάμ, Five-Percent Nation, Revolutionary Action Movement κ.ά.)<sup>173</sup>. Κυριότερος εκπρόσωπος αυτού του ρεύματος (μέχρι κάποιο σημείο) δεν ήταν άλλος από τον Malcolm X:

*«Ο λευκός είναι ο πρώτος και κύριος εχθρός μας. Ο δεύτερος εχθρός μας είναι οι μπαρμπα-θωμάδες, σαν τον Martin Luther King και οι μέθοδοί του που λένε να γυρνάμε και το άλλο μάγουλο». [...]*

*«Οι λευκοί ακολουθούν τον King. Οι λευκοί τον πληρώνουν. Οι λευκοί τον επιχορηγούν. Οι λευκοί τον υποστηρίζουν. Αλλά οι μάζες δεν τον υποστηρίζουν. Ο King είναι το καλύτερο όπλο που είχε ποτέ ο λευκός, που θέλει να αποκτηνώσει τους Νέγρους, σ' αυτήν τη χώρα, γιατί φτιάχνει μια κατάσταση στην οποία όταν ο λευκός θέλει να επιτεθεί στους Νέγρους, αυτοί δεν μπορούν να υπερασπιστούν τον εαυτό τους, γιατί ο King έχει βγάλει αυτήν τη ηλίθια φιλοσοφία –υποτίθεται ότι δεν πρέπει να... αμύνε-*

172. Ο μαύρος εθνικισμός έχει την καταγωγή του στον Marcus Garvey, τζαμαϊκανό εκδότη, δημοσιογράφο και επιχειρηματία, που το 1914 ίδρυσε την UNIA (Universal Negro Improvement Association), οργάνωση βασισμένη στη φιλοσοφία του Παναφρικανισμού. Ο Garvey διακήρυξε το τέλος της λευκής αποικιοκρατίας και υποστήριξε πως η μαύρη διασπορά –ανεξαρτήτως εθνικότητας- θα έπρεπε να επιστρέψει στην Αφρική. [...] ο Garvey θα κατηγορηθεί σαν «αντιδραστικός» από ριζοσπάστες της εποχής όπως ο W. E. B. Du Bois –η πιο σημαντική μορφή του αγώνα για τα δικαιώματα των μαύρων στο πρώτο μισό του 20ου αιώνα- μέσα σ' ένα πλαίσιο διαφωνίας ανάλογο με αυτό που επικράτησε στους κόλπους του κινήματος στα 60's περί «ενσωμάτωσης» και «διαχωρισμού» («Η νύχτα μας ανήκει: Η Μαύρη Δύναμη και το Κίνημα των Μαύρων Τεχνών, 1965-1975/μέρος Α'», ΑΥΤΟ/ #21, 2008).

173. Είναι περιττό να πούμε ότι πολλές από αυτές τις οργανώσεις τις χώριζε μία θεωρητική άβυσσος, υπήρχαν περισσότερες από μία τάσεις που προωθούσαν τον μαύρο εθνικισμό. Είναι χαρακτηριστική, για παράδειγμα, η θρησκευτική οπτική από τον Malcolm X, ο οποίος κάποια στιγμή έφτασε να δηλώσει ότι «ο λευκός θα καταστραφεί όχι από εμάς, αλλά από τον Παντοδύναμο Θεό που λέγεται Αλλάχ. Εμείς δε χρειαζόμαστε να κάνουμε τίποτα, παρά να ζήσουμε μία ενάρετη ζωή». Ίσως κάποιος αναρωτηθεί σε ποιο σημείο τέμνονται τέτοιες μοιρολατρικές δηλώσεις με τις φιλοσοφίες του μαοϊσμού και του τριτοκοσμιισμού που εισήγαγε η RAM στο Black Power Movement (και για την οποία ο Malcolm X υπήρξε μέντορας). Μα, στο σημείο της *ανάδειξης μίας ξεχωριστής εθνικής/φυλετικής ταυτότητας*, απαντάμε εμείς.

σαι». [...]

Εφόσον «**ο ίδιος** ο Παντοδύναμος Θεός **Αλλάχ** διακήρυξε ότι θα απομακρύνει... αυτήν την δολοφονική, τερατώδη, διαβολική λευκή φυλή... από τον πλανήτη γη», έγραφε ο Malcolm σε μια στήλη της Los Angeles Herald Dispatch, **κανένας** μαύρος δε θα έπρεπε να ενταχθεί σ' αυτούς. Θα έπρεπε να «ασχοληθούμε με το δικό μας είδος» και να προσπαθήσουμε να «βρεθούμε στην πλευρά του Θεού, να εσωματωθούμε σ' Αυτόν και να Τον μιμηθούμε, αντί να τρέχουμε σαν ηλίθιοι εδώ κι εκεί προσπαθώντας να ενταχθούμε στους λευκούς».

Για τον Malcolm ο διαχωρισμός δεν ήταν μία προσωρινή, τακτική θέση, αλλά μία ιδεολογική δέσμευση. Ο Θεός απαιτούσε τον διαχωρισμό· η επιθυμία για ενσωμάτωση ήταν σημάδι μίσους προς τον εαυτό<sup>174</sup>.

Ακόμα κι όταν ο Malcolm X διαχωρίστηκε από το Έθνος του Ισλάμ και τις ιδέες του σεπαρατισμού (προσπαθώντας να προσεγγίσει τις ιδέες του Civil Rights Movement) παρέμεινε αταλάντευτα στις εθνικιστικές του θέσεις:

*Η πολιτική φιλοσοφία του μαύρου εθνικισμού σημαίνει ότι ο μαύρος θα πρέπει να ελέγχει την πολιτική και τους πολιτικούς στις δικές του κοινότητες· τίποτα παραπάνω. [...]*

*Η οικονομική φιλοσοφία του μαύρου εθνικισμού είναι ξεκάθαρη. Σημαίνει απλά ότι θα πρέπει να ελέγχουμε την οικονομία στην κοινότητά μας. Γιατί να έχουν οι λευκοί όλα τα μαγαζιά στην κοινότητά μας; Γιατί να ελέγχουν οι λευκοί όλες τις τράπεζες στην κοινότητά μας; Γιατί η οικονομία της κοινότητάς μας να είναι στα χέρια του λευκού; Γιατί; Αν ένας μαύρος δεν μπορεί να μεταφέρει το μαγαζί του σε μια λευκή κοινότητα, θέλω να μου πείτε εσείς γιατί ένα λευκός θα πρέπει να μεταφέρει το*

174. James H. Cone «Martin & Malcolm & America: a dream or a nightmare» (Orbis Books, 1992). Η μετάφραση δική μας. Οι τονισμοί είναι του πρωτοτύπου.

*μαγαζί του σε μια μαύρη κοινότητα. Η φιλοσοφία του μαύρου εθνικισμού περιλαμβάνει ένα πρόγραμμα αναμόρφωσης στη μαύρη κοινότητα όσον αφορά την οικονομία. Ο λαός μας πρέπει να καταλάβει ότι κάθε φορά που παίρνεις το δολάριο σου έξω απ' την κοινότητά μας και το ξοδεύεις σε μια κοινότητα όπου δε ζεις, η κοινότητα στην οποία ζεις γίνεται όλο και φτωχότερη, και η κοινότητα στην οποία ξοδεύεις τα λεφτά σου γίνεται όλο και πλουσιότερη. [...]*

*Το ευαγγέλιο μας είναι ο μαύρος εθνικισμός<sup>175</sup>.*

Όλα τα παραπάνω ζητήματα (το ζήτημα της επιλογής βίαιων ή μη-βίαιων μέσων, της επιλογής του σεπαρατισμού ή της ένταξης στη λευκή κοινωνία, η συμπόρευση ή η αντιπαράθεση στις πολιτικές του Civil Rights Movement, στην τελική το ζήτημα της *πολιτικής έκφρασης της απελευθέρωσης των μαύρων*) έφτασαν σε εκρηκτικό σημείο στα μέσα της δεκαετίας του '60, και συντέλεσαν στην εμφάνιση του Black Power Movement («κίνημα της μαύρης δύναμης»)<sup>176</sup>. Ας δούμε τι έγραφε η SNCC σε ένα από τα πρώτα και βασικότερα κείμενα διακήρυξης του Black Power Movement:

*Οι λευκοί που έρχονται στη μαύρη κοινότητα με ιδέες αλλαγής, φαίνεται να θέλουν να δώσουν άφεση αμαρτιών στη δομή εξουσίας για τις ευθύνες της, και λένε ότι η αλλαγή μπορεί να έρθει μόνο μέσω της μαύρης ενότητας, που είναι το χειρότερο είδος πατερναλισμού. Αυτό δε σημαίνει ότι οι λευκοί δεν είχαν ένα σημαντικό ρόλο στο κίνημα. Στην περίπτωση του Mississippi ο*

175. Τα αποσπάσματα προέρχονται από δημόσια ομιλία του Malcolm X στο Cleveland στις 3 Απριλίου του 1964. Η μετάφραση δική μας.

176. Συμβολική αφητηρία του Black Power Movement θεωρείται η ημερομηνία 16 Ιουνίου του 1966, όταν κατά τη διάρκεια μιας πορείας στο Mississippi ένα μέρος της πορείας επέλεξε να μην ακολουθήσει το δημοφιλές σύνθημα του M. L. King «freedom now», αλλά το ριζοσπαστικό «black power» που μόλις είχαν εισάγει η SNCC και οι ηγέτες της, Stokely Carmichael και Willie Ricks. Σαν πολιτικός όρος η Μαύρη Δύναμη υπήρχε ήδη από τα 50's και μιλούσε για το τέλος της αποικιοκρατίας και την ανάδυση των ανεξάρτητων μαύρων κρατών. Ωστόσο η υιοθέτηση του όρου το '66 από τη SNCC θα τον γειώσει εκ νέου με περισσότερη σαφήνεια και επικαιροποιημένα προτάγματα.



*ρόλος τους ήταν πολύ καθοριστικός με το να βοηθήσουν να δωθεί στους μαύρους το δικαίωμα να οργανώνονται, αλλά αυτός ο ρόλος τώρα τελείωσε, και έπρεπε να τελειώσει. [...]*

*Δεν μπορεί να υπάρξει κουβέντα περί σύνδεσης, εκτός κι αν οι μαύροι οργανώσουν τους μαύρους και οι λευκοί οργανώσουν τους λευκούς. Εάν υπάρξουν αυτές οι προϋποθέσεις, τότε ίσως κάποια στιγμή στο μέλλον –και αν πηγαίνουμε προς την ίδια κατεύθυνση– να μπορούμε να συζητηθούνε ζητήματα όπως η ανταλλαγή προσωπικού, η συμμαχία και άλλες σημαντικές συνεργασίες. [...]*

*Εάν θέλουμε να προχωρήσουμε προς την πραγματική απελευθέρωση, πρέπει να αποκοπούμε από τους λευκούς. Πρέπει να φτιάξουμε τους δικούς μας θεσμούς, πιστωτικές ενώσεις, συνεταιρισμούς, πολιτικά κόμματα, να γράψουμε τις δικές μας ιστορίες.*

*Για να πάμε παραπέρα, as κάνουμε μερικές συγκρίσεις μεταξύ του Μαύρου Κινήματος στις αρχές του 20<sup>ου</sup> αιώνα και του κινήματος στα 60's –ή αλλιώς να συγκρίνουμε την NAACP με την SNCC. Οι λευκοί υπονόμισαν το Κίνημα του Νιαγάρα (προάγγελος της NAACP) που, αρχικά, ήταν ένα κίνημα αποτελούμενο αποκλειστικά από μαύρους. Το όνομα της νέας οργάνωσης ήταν επίσης πολύ αποκαλυπτικό, δεδομένου ότι προϋπέθετε ότι οι μαύροι έπρεπε να προοδεύσουν μέχρι το επίπεδο των λευκών. Τώρα γνωρίζουμε ότι η NAACP έχει γίνει αντιδραστική, ελέγχεται από την ίδια τη μαύρη δομή εξουσίας και είναι ένα από τα κύρια μπλόκα για τη μαύρη ελευθερία. Η SNCC, επιτρέποντας στους λευκούς να παραμείνουν στην οργάνωση, μπορεί να δει τις προσπάθειές της να υπονομεύονται με παρόμοιο τρόπο, για παράδειγμα με το να τους επιτρέπει να παίζουν σημαντικό ρόλο, π.χ. σαν οργανωτές της κοινότητας κλπ. Δεν μπορούμε να χτίσουμε γηγενή ηγεσία με τους λευκούς να κατέχουν τις θέσεις που έχουν τώρα.*

*Αυτά τα γεγονότα δε σημαίνουν ότι οι λευκοί δεν μπορούν να*

*βοηθήσουν. Μπορούν να συμμετέχουν σε εθελοντική βάση. Μπορούμε να τους αναθέτουμε δουλειές, αλλά σε καμία περίπτωση δεν μπορούν να συμμετέχουν στο επίπεδο της χάραξης πολιτικής<sup>177</sup>.*

Θα είχε ένα ενδιαφέρον να αναλύσουμε το πώς προσεγγίζουν οι συγγραφείς του παραπάνω κειμένου τις έννοιες της σύνδεσης των κινήματων, των «συμμαχιών» ή των ιεραρχιών μέσα στις επαναστατικές οργανώσεις. Ωστόσο κάτι τέτοιο θα ξέφευγε από τον σκοπό μας, που είναι η ανάδειξη των διαφορετικών σκεπτικών μέσα στα φυλετικά κινήματα. Είδαμε, έτσι, ότι η ίδια η εμφάνιση του Black Power Movement εδράζεται στη ρεφορμιστική (κατά την άποψη ενός συγκεκριμένου μέρους του κινήματος) πορεία που είχε χαράξει το Civil Rights Movement. Ήταν εκείνη η στιγμή, όταν η μη-βίαιη, πασιφιστική «πολιτική της ανυπακοής» βρήκε το δικό της όριο, που τα περιεχόμενα του μαύρου εθνικισμού και του παναφρικανισμού (ανανεωμένα, επικαιροποιημένα) έδειξαν έναν άλλον δρόμο, πιο μαχητικό, πιο ριζοσπαστικό, πιο «περήφανο». Πλέον οι διδασχές του Malcolm X και του Frantz Fanon από τη μία πλευρά, και του Μάο και του τριτοκοσμισμού από την άλλη, θα γινόταν η θεωρητική βάση για να αναπτυχθεί ένα κίνημα αυτοκαθορισμού που θα προπαγάνδιζε τη βίαιη αυτοάμυνα στις μητροπόλεις των Η.Π.Α.<sup>178</sup> Φυσικά και το Black Power Movement είχε τις δικές του διαφοροποιήσεις και εσωτερικές συγκρούσεις<sup>179</sup>. Είναι χαρακτηριστικό ότι και οι Μαύροι Πάνθηρες, η οργάνωση με την πιο έντονη ταξική οπτική, καθ' όλη τη διάρκεια εκείνων των ταραγμένων χρόνων θα ισορροπούσε ανάμεσα στις επιρροές του μαύρου εθνικισμού από τη μία, και της αριστεράς από την άλλη, χωρίς

177. Τα αποσπάσματα προέρχονται από το κείμενο «*The basis of Black Power*» που δημοσίευσε η SNCC το 1966. Η μετάφραση δική μας.

178. Σ' αυτό το σημείο θα πρέπει να σημειώσουμε ότι οι μαύροι δεν ήταν η μοναδική μειονότητα που διεκδίκησε με μαχητικό τρόπο την ανατίμησή της. Παρόμοιες οργανώσεις είχαν σχηματίσει οι Chicano (Καφέ Μπερέδες), οι Πορτορικανοί (Young Lords) και οι Κινεζοαμερικανοί (Red Guard Party). Ακόμα και οι λευκοί είχαν ιδρύσει τους Νέους Πατριώτες. Παρά την οργανωτική τους αυτονομία, όλες αυτές οι ομάδες συνεργάζονταν μεταξύ τους, μάλιστα στο Chicago είχαν σχηματίσει και τον συνασπισμό Rainbow Coalition.

179. Με ακραίο παράδειγμα τις βίαιες αντιπαράθεσης μεταξύ Μαύρων Πανθήρων και US Organization που είχαν ως αποτέλεσμα και νεκρούς.

να καταφέρουν να αποφύγουν τις αντιφάσεις στον λόγο και την πρακτική τους. Έτσι από τη μία θα προκρίνουν το σύνθημα «power to the people» αντί του «black power» και δε θα διστάσουν να συνεργαστούν με λευκές ακροαριστερές οργανώσεις, από την άλλη στο πρόγραμμα των δέκα σημείων που δημοσίευσαν το 1967:

[...] διεκδικούσαν, μεταξύ άλλων, την απελευθέρωση όλων των μαύρων που κρατούνταν στις φυλακές όλης της χώρας διότι δεν είχαν υποβληθεί σε δίκαιη και αμερόληπτη δίκη. Θα μπορούσε άραγε κανείς να ισχυριστεί ότι οι λευκοί προλετάριοι που βρίσκονταν στις φυλακές των ΗΠΑ είχαν την τύχη μιας δίκαιης και αμερόληπτης δίκης; Προφανώς όχι, ούτε τη δεκαετία του '60 ούτε τώρα, ούτε στις ΗΠΑ ούτε πουθενά στον καπιταλιστικό κόσμο<sup>180</sup>.

Ο ορισμός, όμως, της ανοικοδόμησης αυτής της μαύρης κοινότητας μέσα στην κοινωνία των Η.Π.Α., ήταν κάτι που συναντούσε αρκετές διαφοροποιήσεις μέσα το κίνημα των μαύρων, ακόμα και μέσα στα πλαίσια μίας οργάνωσης:

[...] οι περισσότεροι μαύροι εθνικιστές, συμπεριλαμβανομένων των Μαύρων Πανθήρων, μίλησαν για την “μαύρη κοινότητα” ως τη βάση των πολιτικών τους σχεδίων –κοινοτική άμυνα, κοινοτικός έλεγχος, κοινοτική ενδυνάμωση. Όμως, κάποιοι από τους Πάνθηρες κατέβαλαν μεγάλες προσπάθειες να μην ομογενοποιήσουν τη μαύρη κοινότητα σε ένα μοναδικό όλον, αποκλείοντας, για παράδειγμα, εκείνους τους μαύρους επιχειρηματίες που αρνούνταν να συνεισφέρουν στα προγράμματα επιβίωσης των Πανθήρων. Όπως το έθεσε αργότερα ο Eldridge Cleaver: «Ανακαλύψαμε ότι μέσα στην μαύρη κοινότητα είχαμε εχθρούς εξίσου θανάσιμους με τους εχθρούς μας στη λευκή κοινότητα, οπότε οι κατηγορίες της μαύρης και της λευκής κοινότητας κατέ-

180. «Η κριτική των πολιτικών της ταυτότητας ως κριτική του γενικευμένου διαχωρισμού», Το Διαλυτικό #01, 2017.

ληξαν να μην έχουν νόημα για μας»<sup>181</sup>.

Ωστόσο αυτή η οπτική δεν ήταν η κυρίαρχη μέσα στο κίνημα των μαύρων και σύντομα οι λόγοι περί μαύρης κοινότητας κατέληξαν να σημαίνουν *κοινοτικό έλεγχο από μαύρους*, δηλαδή στήριξη των κρατικών θεσμών. Όπως διαβάζουμε στο παρακάτω απόσπασμα:

[...] μερικά εθνικιστικά ρεύματα ισχυρίζονταν πως η φυλετική ενότητα των Αφροαμερικανών μπροστά στη λευκή Αμερική υπερέβαινε όλες τις άλλες δυνατές διαιρέσεις εντός της μαύρης κοινότητας. Αν και η ιδέα είχε κάποια πραγματική βάση, και μπορούσε να υπηρετήσει την επιτελεστική λειτουργία της παραγωγής μιας ενότητας, η σύλληψη μιας οργανικής μαύρης κοινότητας κατέληξε να ισοπεδώνει κρίσιμες ενδοφυλετικές διαιρέσεις, **φυσικοποιώντας την κοινωνική κατασκευή της «κοινότητας»**, και τελικά ανοίγοντας τον δρόμο σε μια πολιτική βασιζόμενη στη γνησιότητα.

Η εστίαση στον κοινοτικό έλεγχο έπαιξε σημαντικό ρόλο στην αυξανόμενη έμφαση στην πολιτική της αντιπροσώπευσης, που συμπεριελάμβανε αλλά δεν περιοριζόταν, στην εκλογική αντιπροσώπευση. Αρχίζοντας στα τέλη της δεκαετίας του 1960, μαύροι ακτιβιστές έστρεψαν σταθερά την προσοχή τους στην κατάληψη της κρατικής ισχύος. Ακόμα και οι πιο επαναστατικές ομάδες, όπως οι Μαύροι Πάνθηρες, άρχισαν να βάζουν σαν προτεραιότητα τον εκλογικό αγώνα, με τον Bobby Seale να κατεβαίνει ως υποψήφιος δήμαρχος στο Όκλαντ το 1973. Η ιδέα της «μαύρης κοινότητας» έπαιξε καθοριστικό ρόλο στην προώθηση ενός κύματος μαύρων πολιτικών σε δημόσιες θέσεις, αλλά είχε δυο πλευρές. «Στο κατασκεύασμα της μαύρης κοινότητας», ισχυρίστηκε ο Adolph Reed, «αυτοί που εμφανίζονται ως ηγέτες ή εκπρόσωποι δεν είναι τόσο αντιπρόσωποι όσο καθαρή ενσάρκωση των συλλογικών φιλοδοξιών». Αυτό αφήνει την σχέση μεταξύ των ηγετών και των καθοδηγούμενων «αδιαμεσολάβη-

181. Salar Mohandesī «Κρίση ταυτότητας». Το κείμενο έχει μεταφράσει η συλλογικότητα In Medias Res.

τη».

*Η συνέπεια είναι, καταδεικνύει ο Reed, ένα προβληματικό είδος αντιπροσώπευσης:*

*Με το ίδιο κριτήριο, σε αυτή την άποψη της μαύρης πολιτικής, το ζήτημα του εκλογικού σώματος επιλύεται από την αρχή· υπάρχει ένα, γενικά φυλετικό εκλογικό σώμα, καθώς όλα τα μέλη της οργανικής κοινότητας προϋποτίθεται ότι μοιράζονται εξίσου τους στόχους της και τους καρπούς της υλοποίησής τους.*

Αυτό που αναδύεται, με άλλα λόγια, είναι η υπόθεση ότι όλα τα μέλη της κοινότητας κατέχουν τα ίδια συμφέροντα, και ότι οι αντιπρόσωποι είναι άμεση ενσάρκωση αυτής της συλλογικής βούλησης. Η υπόθεση αντιμετώπισε προκλήσεις. Το να λειτουργεί κανείς με μια τόσο βαθιά οργανική σύλληψη της κοινότητας έκανε εξαιρετικά δύσκολη την αξιολόγηση των αντιπροσώπων. Ο μόνος τρόπος καταδίκης ενός μαύρου πολιτικού, οι πολιτικές του οποίου δεν ευεργετούσαν την υποτιθέμενα αδιαφοροποίητη μαύρη κοινότητα, την οποία είχαν εκλεγεί να υπηρετούν, ήταν καταφεύγοντας στη γλώσσα της **αυθεντικότητας**: δεν ήταν πραγματικά μαύροι. Επιπλέον, υποθέτοντας την ταυτότητα ανάμεσα στους αντιπροσώπους και ένα προκαθορισμένο εκλογικό σώμα άνοιξε την πόρτα σε ένα είδος προσχηματικής υποστήριξης. Το αποτέλεσμα ήταν, όπως περιγράφει ο Reed, ότι λευκοί εκτός της κοινότητας αυτής, σοσιαλιστές ή όχι, έφτασαν να ισχυρίζονται ότι αφού δεν ήταν μέρος της μαύρης κοινότητας, έπρεπε να ταυτοποιήσουν μεμονωμένα άτομα ή ομάδες μαύρων που «αντανακλούν τη γνήσια διάθεση, συναισθήματα, βούληση ή προτιμήσεις της πραγματοποιημένης κοινότητας». «Αυτή η παρώθηση», συνεχίζει, «προσθέτει ένα παραπάνω φορτίο σε ικανούς μαύρους ρήτορες-εκπροσώπους να ενεργούν ως ιεραπόστολοι στην λευκή αριστερά». Η διαφυλετική αλληλεγγύη κινδύνευε να αναχθεί σε προσχηματική υποστήριξη.

*Τέλος, χωρίς ένα ξεκάθαρο πρόγραμμα, σταθερή πίεση από τα*

*κάτω και μια ανθεκτική σύνδεση με μαζικά κινήματα, οι εκλεγμένοι αξιωματούχοι μπορεί να αποτύχουν να πραγματοποιήσουν θεμελιώδεις αλλαγές στις πραγματικές κοινωνικές σχέσεις. Ή, ακόμα χειρότερα, θα μπορούσαν να απορροφηθούν σε κρατικά όργανα ως ένα διακριτό ηγετικό στρώμα σχεδιασμένο να κρατά το εκλογικό σώμα σε τάξη. Όπως προνοητικά ευφυσολογούσε ο Amiri Baraka το 1972: «μαύρα πρόσωπα σε υψηλές θέσεις, αλλά οι ίδιοι αρουραίοι και κατσαρίδες, οι ίδιες παράγκες και σκουπίδια, η ίδια αστυνομία να μαστιγώνει τα κεφάλια σας, η ίδια ανεργία και οι ίδιοι τοξικομανείς στους διαδρόμους να ληστεύουν γριούλες»<sup>182</sup>.*

Η εξέλιξη αυτή, όμως, δεν πέρασε απαρατήρητη από τα ίδια τα υποκείμενα του αγώνα. Μέσα στη δεκαετία του '70 υπήρξε ένα χαρακτηριστικό κύμα «μεταστροφής» και αυτοκριτικής όσον αφορά τις πρώτες εθνικιστικές θέσεις:

*Στα μέσα της δεκαετίας του '70 το πολιτικό σκηνικό της ΗΠΑ είχε ήδη αλλάξει. Με τις οργανώσεις της Νέας Αριστεράς, των Μαύρων και των γυναικών να παρουσιάζουν σοβαρά σημάδια κόπωσης ή και απόλυτης διάλυσης από την αντεπίθεση των αφεντικών, το κίνημα των Μαύρων Τεχνών [Black Arts Movement: καλλιτεχνικό ρεύμα που προπαγάνδιζε υπέρ των αναγκών της Μαύρης Αμερικής] και του Μαύρου εθνικισμού δεν θα μπορούσαν να μείνουν ανεπηρέαστα από τις εξελίξεις. Χαρακτηριστικό όμως είναι πως μέσα στη δίνη της δεξιόστροφης αυτής πολιτικής συγκυρίας η μετεξέλιξη των εν λόγω κινήματων συνδέθηκε με το εξής πολιτικό «παράδοξο»: ενώ το υπόλοιπο κίνημα αφομοιωνόταν ή καταστέλλοταν βίαια από το αμερικάνικο κράτος, το πιο ριζοσπαστικό κομμάτι των Black Arts αποφάσισε πως έπρεπε να μετακινηθεί αριστερότερα αποκηρύσσοντας τη λογική του «δι-αχωρισμού», κάτι το οποίο έδειχνε να αποτελεί και τη γραμμή για τα Μαύρα κινήματα παγκοσμίως. Πιο συγκεκριμένα, στο 6<sup>ο</sup> Παναφρικανικό Συνέδριο που φιλοξενήθηκε στη Τανζανία (τον*

182. ό.π. Οι τονισμοί είναι του πρωτοτύπου.

Αύγουστο του '74) η «φυλετικοκεντρική» πάλη καταγγέλθηκε και αποκηρύχθηκε από τις ισχυρότερες αφρικανικές δυνάμεις, ενώ 3 μήνες νωρίτερα η Αφρικάνικη Απελευθερωτική Επιτροπή Αλληλεγγύης θα χωριστεί απ' το ρήγμα μεταξύ μαρξιστών και εθνικιστών. Λίγο αργότερα την ίδια χρονιά, το Κογκρέσο του Αφρικάνικου Λαού (οργάνωση που είχε ιδρύσει το '70 ο Baraka) θα ανακοινώσει επίσημα πως αλλάζει από «παναφρικανική εθνικιστική» σε «μαρξιστική-λενινιστική», ένας πολιτικός διαχωρισμός που θα μεταφερθεί σαν σημείο αναφοράς και στο Ετήσιο Εθνικό Συνέδριο Αφροαμερικανών Συγγραφέων που έγινε στο πανεπιστήμιο του Howard τον προσεχή Νοέμβρη.

Στο άρθρο με τίτλο "Γιατί άλλαξα την ιδεολογία μου: μαύρος εθνικισμός και σοσιαλιστική επανάσταση" (περιοδικό *Black World*, 1974) ένας επαναπροσδιορισμένος πια Baraka υποστήριζε πως «είναι καθαρή φαντασία να πιστεύουμε πως, μπορούμε να παλέψουμε για την απελευθέρωση μας αδιαφορώντας για τους άλλους καταπιεσμένους». Ο Baraka κατηγόρησε τους μαύρους εθνικιστές (και τον εαυτό του ανάμεσα σ' αυτούς) για αδιάκριτη και γενικόλογη έμφαση στην Αφρική και για την προσπάθειά τους «να επιβάλουν ήθη και έθιμα, κάποια εκ των οποίων προκαπιταλιστικού/φεουδαρχικού τύπου, σε μαύρους ανθρώπους που ζουν στη Βόρεια Αμερική επί 3 αιώνες, έχοντας σχηματίσει τη δική τους ιδιαίτερη αφροαμερικανική κουλτούρα». Στην άποψη αυτή θα υπερθεματίσει και ο Nathan Hare, εκδότης του περιοδικού *Black Scholar*, υποστηρίζοντας πως το κίνημα σκόνηταπε στην απουσία του συνδυασμού φυλετικών και ταξικών αγώνων, λέγοντας χαρακτηριστικά πως «από ένα σημείο κι έπειτα τα σύμβολα μας, τα dashikis και τα afros, μετατράπηκαν σε επαναστατόσημα που δεν απαιτούσαν κάποια υλική έκφραση». [...]

Η μεταστροφή αυτή μπορεί για τη χρονική συγκυρία που έλαβε χώρα να φαντάζει παράδοξη, τα αίτια της ωστόσο ήταν απόλυτα λογικά. Το ζήτημα ήταν πως το πολιτικό κλίμα είχε αρχίσει να αλλάζει από τα τέλη των 60's, όπου παράλληλα με τους σφο-

δρους ταξικούς αγώνες διογκώθηκε και η μαύρη μεσαία τάξη κάτι το οποίο είχαν καταγγείλει και τα ίδια τα μέλη του BAM· εγκλωβισμένα, παρ' όλα αυτά, στην αντίφαση ανάμεσα στο μαύρο σεπαρατισμό και την κοινωνική επανάσταση. Οι μαύροι έκαναν την εμφάνισή τους στο mainstream της εκπαίδευσης, της πολιτικής και των επιχειρήσεων, βάζοντας τέλος στις αυταπάτες του μαύρου προλεταριάτου. Παράλληλα, τα εκλογικά δικαιώματα που κατοχυρώθηκαν το 1964 εκτόξευσαν τον αριθμό των μαύρων εκλογέων με την αλλαγή της δεκαετίας, και ειδικά στο Νότο. Πολλοί ήταν οι μαύροι υποψήφιοι που εκλέγονταν σε δημοκρατικές θέσεις όπως στο Κλήβελαντ, το Νιούαρκ, την Ατλάντα, το Νιτχρόιτ και το Λος Άντζελες· σε περιοχές, δηλαδή, που στα 60's είχαν σαρωθεί από μαύρες εξεγέρσεις. Οπότε χωρίς δισταγμό θα μπορούσαμε να πούμε πως η ανάδειξη και εκλογή μαύρων πολιτικών αποτελούσε το αποτέλεσμα της, εκ μέρους του πολιτικού κατεστημένου, κεφαλαιοποίησης των μαύρων αγώνων και του κύματος μητροπολιτικής βίας των 60's, τη στιγμή που ένα κομμάτι του μαύρου εκλογικού σώματος αισθάνθηκε ικανό να πετύχει τους στόχους του «μέσα από το σύστημα». Αν και υπάρχει η άποψη πως η λογική της «ενσωμάτωσης» αποδείχθηκε πιο πρόσφορη για κάτι τέτοιο απ' ό,τι ο μαύρος σεπαρατισμός, η αλήθεια κατά την άποψη μας βρίσκεται κάπου στη μέση. Γιατί μπορεί από τη μία να επιτεύχθηκε το ζητούμενο των *civil rights* που ήταν μια ισότιμη συμμετοχή των μαύρων «στα κοινά», την ίδια στιγμή όμως οι μαύροι εθνικιστές έβλεπαν να γίνεται πραγματικότητα αυτό για το οποίο αγωνίζονταν: το πέρας της τοπικής (πολιτικής και οικονομικής) αυτοδιοίκησης των «μαύρων» περιοχών σε μαύρα χέρια. Επιπλέον έβλεπαν μία άνθιση του μαύρου καπιταλισμού, ο οποίος φυσικά δεν «υπηρετούσε την κοινότητα», αντίθετα προωθήθηκε από τον ίδιο τον Νίξον σαν απάντηση στο Μαύρο ριζοσπαστισμό, καθώς και μια αλλαγή φρουράς στους πανεπιστημιακούς κύκλους όπου οι ακτιβιστές του Μαύρου κινήματος αντικαταστάθηκαν από μαύρους τεχνοκράτες και ακαδημαϊκούς που ήταν ξεκάθαρα εχθρικοί στους πολιτικούς προσανατολισμούς των πρώτων. Ο ίδιος ο Baraka χρόνια αργότερα θα δηλώσει: «το '70 εκλέχθηκε



στο Νιούαρκ ο πρώτος μαύρος δήμαρχος, ο Ken Gibson (σ.τ.σ. υπενθυμίζουμε πως ο Baraka είχε συλληφθεί κατά τη διάρκεια των ταραχών του Νιούαρκ το '67). Από τότε άρχισα να συνειδητοποιώ πως υπάρχουν τάξεις: σαν μαύρος εθνικιστής πίστευα πως χρειάζεται να μπουν οι μαύροι σε θέσεις εξουσίας για να λυθούν τα προβλήματα... άλλαξα τις ιδέες μου γιατί έπρεπε να αγωνιστώ να ξεπεραστούν οι ταξικές διαιρέσεις»<sup>183</sup>.

Ουσιαστικά αυτό που περιγράφεται παραπάνω δεν είναι τίποτα άλλο από την κατάληξη ενός αγώνα όταν αυτός συγκροτείται γύρω από τη φυλή και μόνο, επιτρέποντας, μ' αυτόν τον τρόπο, να αναδειχθεί ένα αδιαφοροποίητο σύνολο ατόμων (στην προκειμένη ο μαύρος πληθυσμός) του οποίου τα αιτήματα για ανατροπή της φυλετικής ιεραρχίας ικανοποιούνται με τη δημιουργία μίας νέας μεσαίας ή ανώτερης τάξης και τη στελέχωση διευθυντικών θέσεων σε κρατικούς μηχανισμούς ή καπιταλιστικές επιχειρήσεις. Αυτή η τάξη είναι που θα αναλάβει και τον ρόλο ελέγχου και καταστολής τις στιγμές που το μαύρο προλεταράτο θα εξεγείρεται με ριζοσπαστικό τρόπο ενάντια στα άθλιες συνθήκες της ζωής του. Σε τέτοιες στιγμές έκρηξης και συμπύκνωσης ριζοσπαστικών διαδικασιών είναι που έμπρακτα και με άμεσο τρόπο τέθηκαν όλα τα παραπάνω ζητήματα στους εξεγερμένους. Κι ακόμα και τότε, τα περιεχόμενα δε σταμάτησαν να κυκλοφορούν. Όπως έγραφε η Καταστασιακή Διεθνής το 1965, με αφορμή την εξέγερση στο Watts του Los Angeles:

[...] το βασικό δεδομένο είναι ότι το κίνημα για τα δικαιώματα του πολίτη, χρησιμοποιώντας νόμιμα μέσα, δεν μπορούσε να θέσει παρά νομικά προβλήματα. Είναι λογικό να επικαλείσαι τον νόμο σχετικά με νομικά ζητήματα. Το παράλογο είναι να ζητιανεύεις νόμιμα μπροστά στην προφανή παρανομία, λες κι αυτή η παρανομία είναι απλά ένας παραλογισμός που θα διαλυθεί μόλις τον δείξεις με το δάκτυλο. Είναι φανερό ότι η άγρια και κατάφωρη παρανομία, που ακόμα ασκείται σε βάρος των μαύρων σε πολλές πολιτείες των Η.Π.Α., έχει τις ρίζες της σε μια οικονομι-

183. «Η νύχτα μας ανήκει: Η Μαύρη Δύναμη και το Κίνημα των Μαύρων Τεχνών, 1965-1975/Μέρος Δ'», ΑΥΤΟ/ #23, 2009.

κοινωνική αντίφαση που δεν είναι της αρμοδιότητας των σημερινών νόμων. Είναι επίσης φανερό ότι κανένας μελλοντικός **δικαστικός** νόμος δε θα μπορέσει να τη θίξει στο παραμικρό ενάντια στους πιο θεμελιώδεις νόμους της κοινωνίας. Αυτό που οι αμερικάνοι μαύροι πραγματικά τολμούν να απαιτήσουν είναι το δικαίωμα να ζουν πραγματικά και σε τελική ανάλυση αυτό απαιτεί την ολοκληρωτική ανατροπή αυτής της κοινωνίας. Αυτό γίνεται όλο και πιο φανερό, καθώς οι μαύροι στην καθημερινή ζωή τους αναγκάζονται να χρησιμοποιούν όλο και πιο ανατρεπτικά μέσα. Το ζήτημα δεν είναι πλέον η κατάσταση των μαύρων της Αμερικής, αλλά η κατάσταση της Αμερικής, κάτι που απλά τυχαίνει να εκφράζεται αρχικά μεταξύ των μαύρων. Η εξέγερση του Γουάτς δεν ήταν μια **φυλετική** σύγκρουση: οι εξεγερμένοι δεν επιτέθηκαν στους λευκούς που βρέθηκαν στο δρόμο τους -χύπησαν μόνο τους λευκούς αστυνομικούς. Άλλωστε, η μαύρη αλληλεγγύη δεν αφορούσε τους μαύρους κατασηματάχρες ούτε τους μαύρους αυτοκινητιστές. Ο ίδιος ο Λούθερ Κινγκ αναγκάστηκε να ομολογήσει ότι τα όρια της ειδικότητας του είχαν ξεπεραστεί, δηλώνοντας τον Οκτώβριο στο Παρίσι ότι «οι συγκρούσεις δεν ήταν φυλετικές αλλά ταξικές».

[...] Οι προσπάθειες για δημιουργία ενός μαύρου εθνικισμού (φιλοαφρικάνικου ή αυτονομιστικού) είναι όνειρα που δεν απαντάνε στην πραγματική καταπίεση. Οι αμερικάνοι μαύροι δεν έχουν πατρίδα. Στην Αμερική **βρίσκονται στην πατρίδα τους, αλλοτριωμένοι** όσο και οι άλλοι αμερικάνοι με τη διαφορά ότι αυτοί έχουν επίγνωση της κατάστασης τους. Γι' αυτό δεν είναι το καθυστερημένο αλλά το πιο προηγμένο κομμάτι της αμερικάνικης κοινωνίας. Είναι η εξελισσόμενη άρνηση, «η κακή πλευρά που φτιάχνει την ιστορία προκαλώντας αγώνες» (Η αθλιότητα της Φιλοσοφίας). Η Αφρική δεν έχει κανένα ειδικό μονοπώλιο σ' αυτό<sup>184</sup>.

184. «Η εξέγερση του Γουάτς, Los Άντζελες, 1965», Blaumachen #03, 2009. Οι τονισμοί είναι του πρωτοτύπου.

Ενδιαφέρον έχει ότι παρόμοιες κριτικές μπορεί να βρει καμιά και με αφορμή μία άλλη εξέ-

Τέλος, δεν μπορούμε να μην αναφερθούμε και στις *έμφυλες* κριτικές που αναπτύχθηκαν μέσα στο Black Power Movement. Κριτικές που είχαν ως αποτέλεσμα (σε συνδυασμό και με άλλους παράγοντες, όπως για παράδειγμα την πρωτοκαθεδρία που είχαν οι λευκές γυναίκες στο φεμινιστικό κίνημα) την ανάπτυξη του *μαύρου φεμινισμού*, ο οποίος και μορφοποιήθηκε μέσα από τις δικές του οργανώσεις, τα δικά του μέσα αγώνα και τις δικές του καινοτομίες στον λόγο και τη δράση. Οι φεμινιστικές κριτικές για τον σεξισμό μέσα στο Black Power Movement διατυπώθηκαν αρκετά νωρίς με αφορμή τον καταμερισμό εργασιών μέσα στο κίνημα, την απουσία κάποιων φεμινιστικής οπτικής στον «μαύρο λόγο» κ.ά. Ενδεικτικά:

*Οι Μαύρες γυναίκες, τουλάχιστον οι Μαύρες γυναίκες με τις οποίες έχω έρθει σ' επαφή μέσα στο κίνημα, έχουν αφιερώσει όλες τους τις δυνάμεις στο να «ελευθερώσουν» τους Μαύρους άνδρες (εάν εσύ η ίδια δεν είσαι ελεύθερη, πώς μπορείς να ελευθερώσεις κάποιον άλλον;). Σαν συνέπεια, το κίνημα έχει*

γερση, στην ίδια πόλη, 27 χρόνια μετά. Πιο συγκεκριμένα: το ότι δεν πρόκειται για έναν πόλεμο μεταξύ φυλών το μαρτυρεί –πέρα από τη συμμετοχή πολλών λευκών προλετάριων στα γεγονότα- και η απουσία από τις συγκρούσεις των μαύρων μεσοαστών, αυτών των λίγων που κατάφεραν ν' *ανέβουν* κοινωνικά, γιατί οι μαύροι στην πλειοψηφία τους είναι προορισμένοι **ν'** *αντιπροσωπεύουν τη φτώχεια* μιας κοινωνίας ιεραρχημένου πλούτου. Ο υπερτονισμός του φυλετικού χαρακτήρα των εξεγέρσεων δεν είναι απλά μια υπερβολή ή μια επιφανειακή εξέταση των γεγονότων, αλλά κάτι που βολεύει πολλούς. Για αρκετούς αριστερούς διανοούμενους το συνεχές πιπίλισμα του ρατσιστικού προβλήματος και ο τονισμός των εθνικών και φυλετικών διαφορών προδίδει τον αφελή ανθρωπισμό της άποψής τους για τη δημιουργία ενός Κράτους που φιλόστοργα, χωρίς πια διακρίσεις, θ' αγκαλιάσει όλες τις ράτσες. Πράγμα που σημαίνει τη διατήρηση του Εθνικού Κράτους έτσι όπως υπάρχει παντού και τον εγκλεισμό φυλών και τάξεων μέσα στα όριά του, μόνο που οι βελτιωτές του τον ονειρεύονται με καλύτερους όρους. Ο ρατσισμός όμως και οι τάξεις μπορούν να καταργηθούν ολοκληρωτικά μόνο με το ξεπέρασμα του Εθνικού Κράτους και του καπιταλισμού. Γι' αυτό το λόγο, η επανεμφάνιση του μαύρου εθνικισμού, που εκφράζεται δημόσια από τις βεντέτες του μαύρου θεάματος –είτε σε ήπια μορφή (Spike Lee) είτε σε ακραία (Public Enemy)- αναπόφευκτα θα συντηρεί τους μαύρους της Αμερικής σαν τους αιώνιως «νέγρους» του παγκόσμιου καπιταλιστικού συστήματος («Rappin' and rocanrollin' L.A.: Η εξέγερση του γκέτο», Τα Παιδιά της Γαλαρίας #03, 1992). Οι τονισμοί είναι του πρωτοτύπου.

Για μία ακόμη πιο επικαιροποιημένη διαπραγμάτευση των συγκεκριμένων προβληματισμών, βλέπε και την έκδοση «*Βαλτιμόρη #nolivesmatter*» (Σχολή Κακών Παιδιών, 2015).

*πρακτικά ακινητοποιηθεί. Όχι, ωστόσο, αποκλειστικά λόγω των σπαταλημένων δυνάμεων, αλλά λόγω της προσκόλλησης σε βασικές λανθασμένες ιδέες, αντί των επαναστατικών αρχών. Και σ' αυτό το στάδιο του παιχνιδιού πρέπει να καταλάβουμε ότι εάν δεν είναι επαναστατικό, τότε είναι λάθος.*

*Έχουμε καταλάβει ότι η Απελευθέρωση των Γυναικών είναι ένα υπερβολικά ευαίσθητο ζήτημα, αλλά κι εκρηκτικό συνάμα. Οι Μαύροι άνδρες ακόμη παπαγαλίζουν τις φλυαρίες των αφεντών περί αρσενικής ανωτερότητας. [...]*

*Είναι πραγματικά αηδιαστικό να ακούς Μαύρες γυναίκες να συζητάνε για να δώσουν στους Μαύρους άνδρες την αρρενωπότητα τους –ή να τους επιτρέπουν να την πάρουν. Αυτό είναι ταπεινωτικό για τις υπόλοιπες Μαύρες γυναίκες κι εντελώς προσβλητικό για τους Μαύρους άνδρες (ή, τουλάχιστον, θα έπρεπε να είναι). Πώς γίνεται κάποιος να «δώσει» σε κάποιον κάτι τόσο προσωπικό όσο την ενηλικίωσή του; Αυτό είναι ακριβώς σαν να ζητάς από το κτήνος την ελευθερία σου. Επίσης κουβεντιάζουμε για το πώς στεκόμαστε πίσω από τους άνδρες μας. Αυτό με αναγκάζει να ρωτήσω: είμαστε γυναίκες ή αποκούμπια και στηρίγματα; Ακούγεται σαν να λέμε ότι εάν φύγουμε από πίσω του, αυτός θα πέσει κάτω. Για 'μένα αυτές είναι ξεκάθαρα μητρικές δηλώσεις και θα πρέπει να εξεταστούν προσεκτικά.*

*[...] Οι γυναίκες έχουν παλέψει μαζί με τους άνδρες, κι έχουμε πεθάνει μαζί με τους άνδρες, σε κάθε επανάσταση, πιο πρόσφατα στην Κούβα, την Αλγερία, την Κίνα και τώρα στο Βιετνάμ. Εάν προσέξετε, επικεφαλής του NLF [National Liberation Front: η οργάνωση των Βιετκόνγκ] στις «ειρηνευτικές συνομιλίες» στο Παρίσι είναι γυναίκα. Τι συμβαίνει με τις Μαύρες γυναίκες; Είμαστε ξεκάθαρα η πιο καταπιεσμένη και ταπεινωμένη μειονότητα στον κόσμο, πόσο μάλλον στη χώρα. Γιατί δεν μπορούμε να διεκδικήσουμε με δίκαιο τρόπο τη θέση μας στον κόσμο;*

*Συνειδητοποιώντας πλήρως αυτό που λέγεται, θα πρέπει να σας προειδοποιήσω ότι η αντίθεση στην απελευθέρωση θα προέλ-*

θαι απ' όλα τα μέρη, ειδικά από άλλες γυναίκες και από τους Μαύρους άνδρες. [...]

[...] στο παρελθόν μόνο συγκεκριμένοι τύποι Μαύρων προσελκύνθηκαν στο κίνημα –νεοί, ριζοσπάστες και μάχιμοι. Οι πολύ φτωχοί, η μεσαία τάξη, οι γηραιότεροι και οι γυναίκες δεν είχαν τη συναίσθηση ή την ικανότητα να μετατρέψουν την αντίληψη σε πράξη<sup>185</sup>.

Τα επόμενα αποσπάσματα είναι από ένα κείμενο που κυκλοφόρησαν δύο (λευκές) γυναίκες-μέλη της SNCC το 1964. Το κείμενο, αφού απαριθμεί 11 σημεία-παραδείγματα σεξιστικών συμπεριφορών μέσα στην SNCC, προχωρά σε μία γενική καταγγελία της αρσενικής ανωτερότητας όπως αυτή εκφράζεται μέσα στο κίνημα για την απελευθέρωση των μαύρων.

3. Παρόλο που υπάρχουν μερικές γυναίκες στο project του Mississippi που δουλεύουν όσο καιρό δουλεύουν και οι άνδρες, η ηγετική ομάδα στην COFO [Council Of Federated Organizations: συνασπισμός οργανώσεων του Civil Rights Movement στην περιοχή του Mississippi] αποτελείται μόνο από άνδρες. [...]

7. Μια βετεράνος που δουλεύει εδώ και δύο χρόνια για την SNCC σε δύο πολιτείες, ξοδεύει όλη της τη μέρα δακτυλογραφώντας και κάνοντας γραφειοκρατικές δουλειές για άλλους ανθρώπους στο project της. [...]

10. Ικανές, υπεύθυνες και έμπειρες γυναίκες που βρίσκονται σε ηγετικές θέσεις πρέπει να αναμένουν να συμμορφώνονται με τη γνώμη ενός άνδρα για το project τους για την τελική λήψη αποφάσεων.

[...] Αναλογιστείτε γιατί στην SNCC γυναίκες που είναι ικανές, με προσόντα κι έμπειρες, αυτόματα αναλαμβάνουν τα «γυναικεία» είδη εργασιών, όπως δακτυλογράφηση, δουλειές γραφεί-

185. Mary Ann Weathers «An argument for black women's liberation as a revolutionary force» (No More Fun and Games: A Journal of Female Liberation #02, 1969). Η μετάφραση δική μας.

ου, τηλεφωνικές υπηρεσίες, αρχειοθέτηση, βιβλιοθηκονομία, μαγείρεμα και το είδος βοηθού διοικητικών εργασιών, αλλά σπάνια «διεθντικών».

[...] Αυτό το άρθρο είναι ανώνυμο. Σκεφτείτε τι πράγματα θα πρέπει να υπομείνει η συγγραφέας, εάν γνωστοποιηθεί, λόγω του ότι άνοιξε αυτού του είδους τη συζήτηση. Όχι τα τελεσίδικα πράγματα τύπου απόλυση ή άμεσος αποκλεισμός, αλλά αυτά που σε σκοτώνουν μέσα σου –οι υπαινιγμοί, ο κλεισασμός, η υπερβολική αντιστάθμιση.

Το άρθρο αυτό παρουσιάζεται παρ' όλα αυτά, γιατί πρέπει να μαθευτεί ότι πολλές γυναίκες μέσα στο κίνημα δεν είναι «χαρούμενες κι ευχαριστημένες» με την κατάστασή τους<sup>186</sup>.

viii). Κινήματα ομοφυλόφιλων

Συνεχίζοντας την αναδρομή μας στους τρόπους με τους οποίους το κεφάλαιο επέκτεινε τις αγορές του πάνω στα περιεχόμενα του κινήματος, δεν μπορούμε να μην αναφερθούμε και στην εμπορευματοποίηση της *gay ταυτότητας*. Ως προς το συγκεκριμένο ζήτημα, για αρχή, δε θα μπορούσαμε να το θέσουμε καλύτερα από τον τρόπο που το έθεσε το Μωβ Καφενείο πριν κάποια χρόνια σε μία συνέντευξη:

**Είναι διαφορετικές οι καταστάσεις που αντιμετωπίζετε στην υπόλοιπη κοινωνία (στο λεωφορείο, στο μπαρ, στην εργασία) και στον αναρχικό και ελευθεριακό χώρο; Εάν ναι, σε τι διαφέρουν;**

[...] Ένα τελευταίο σημείο άξιο προσοχής αποτελούν τα *gay* και *LGBT bars*. Σίγουρα σε τέτοιους χώρους, οι μη κυρίαρχες σεξουαλικότητες δεν είναι αναγκασμένες να αντιμετωπίζουν τις σεξιστικές συμπεριφορές και τις έντονες επιδείξεις ομοφοβίας που είναι διακριτές σε άλλα μαγαζιά. Γι' αυτό το λόγο, και ελ-

186. Το κείμενο γράφτηκε από τις Mary King και Casey Hayden και είχε τον τίτλο «Women in the movement» (η μετάφραση δική μας). Λίγα χρόνια αργότερα οι ίδιες γυναίκες δημοσίευσαν ένα επίσης ενδιαφέρον κείμενο για τα ίδια ζητήματα με τον τίτλο «Sex and caste».

λείπει άλλων κινηματικών χώρων όπου δραστηριοποιούνται LGBT άτομα, τέτοια μέρη στην Ελλάδα έχουν αποτελέσει για κάποιους/ες μονόδρομο και κομβικό σημείο συνάντησης μιας ολόκληρης κοινότητας. Βέβαια, εδώ οι συμπεριφορές οριοθετούνται από την ίδια την εμπορευματική συνθήκη της διασκέδασης και όχι από σχέσεις συλλογικής εναντίωσης στην έμφυλη βία. Το εμπόρευμα-διασκέδαση είναι αυτό που απορρίπτει κάποιες συμπεριφορές, γιατί κάνουν κακό στην επιχείρηση και επιδοκιμάζει άλλες, που εμπίπτουν στο αγοραστικό του κοινό. Η ρύθμιση των συμπεριφορών γίνεται μέσα από τον αυτοματισμό του χρήματος, οι οποίες παρ'όλα αυτά, βρίσκονται πολύ μακριά από την ομοφοβία και την τρανσφοβία στο δρόμο<sup>187</sup>.

Η αντιμετώπιση των ομοφυλοφιλικών κινημάτων ως ένα εν δυνάμει εξειδικευμένο αγοραστικό κοινό ξεκίνησε αρκετά νωρίς, όπως μπορούμε να διαβάσουμε στο παρακάτω απόσπασμα:

Από τα μέσα των 60's στις Η.Π.Α., υπήρξε μία καταγεγραμμένη μετατόπιση στις πρακτικές του marketing από τη στόχευση της mainstream ή μαζικής αγοράς στην ένταξη πιο εξειδικευμένων τμημάτων της αγοράς (Engel, Fiorillo και Cayley, 1971). Ακολουθώντας αυτήν την τάση, κερδοσκοπικές επιχειρήσεις και επαγγελματίες στο marketing ξεκίνησαν να ψάχνουν για περισσότερους πιθανούς «εναλλακτικούς» πελάτες, πυροδοτώντας τη δημοτικότητα εξειδικευμένων αγορών όπως η αγορά για λατινοαμερικανούς και η gay/λεσβιακή αγορά (Penalosa, 1996). Την

ίδια στιγμή, το gay και λεσβιακό κοινωνικό κίνημα στις Η.Π.Α., όπως και σε άλλες δυτικές χώρες (π.χ. Ολλανδία και Ισπανία στην Ευρώπη), επίσης οδήγησε στην ευαισθητοποίηση και την αυξανόμενη ορατότητα της μη-ετεροσεξουαλικής παρουσίας.

Κάτω από αυτές τις συνθήκες, γεννήθηκε ο ροζ καπιταλισμός, σηματοδοτώντας μία «νέα» αγορά –μία αγορά αποτελούμενη από gay και λεσβίες, και άτομα με μη-ετεροσεξουαλικό προσανατολισμό, γνωστά σαν LGBTQ. Ήταν «νέα» γιατί προηγουμένως, συνειδητά ή μη, αγνοούνταν από την κοινωνία, τις επιχειρήσεις και τα media.

Ο ροζ καπιταλισμός, γνωστός και ως «ροζ λεφτά» ή «ροζ οικονομία», είναι πλέον ένας δημοφιλής όρος που περιγράφει αυτό το κοινωνικο-οικονομικό και αγοραστικό φαινόμενο της ένταξης των gay/λεσβιών ή/και ατόμων με διαφορετικό μη-κυρίαρχο σεξουαλικό προσανατολισμό στην οικονομία της αγοράς (Roque Ramirez και Horacio, 2011). Είναι ο συνδυασμός του καπιταλισμού, της οικονομίας της αγοράς και του σεξουαλικού προσανατολισμού, όπου οι άνθρωποι διαφοροποιούνται σύμφωνα με το σεξουαλικό τους προσανατολισμό και οι gay/λεσβίες –ειδικά οι λευκοί, μεσοαστοί και αστοί gay άνδρες- θεωρούνται αγοραστικό κοινό, πιθανοί πελάτες ή εύποροι αγοραστές.

[...] Ο ροζ καπιταλισμός αποτελεί επίσης ένα φαινόμενο του marketing. Η εξειδικευμένη αγορά είναι μια έννοια του marketing που αναφέρεται σ' ένα υποσύνολο της γενικής αγοράς, το οποίο είναι στενά συνδεδεμένο μ' ένα συγκεκριμένο κομμάτι της αγοράς που βασίζεται σε κοινά χαρακτηριστικά. Στη σφαίρα του ροζ καπιταλισμού, ειδικά στις πρακτικές του LGBTQ marketing, οι LGBTQ θεωρούνται μία κατηγοριοποίηση πελατών. Άτομα του marketing και και διευθυντές επιχειρήσεων θεωρούν αυτήν την κατηγορία πλούσια και πιστή:

1). Οι gay και οι λεσβίες έχουν κατά μέσο όρο μεγαλύτερο εισό-

187. Η συνέντευξη δώθηκε το 2013 στο γαλλικό περιοδικό Z και μπορεί να βρεθεί στο site του Μωβ Καφενείου. Μία παρόμοια τοποθέτηση επί του ιδίου θέματος είχε κάνει η συλλογικότητα και δύο χρόνια πριν (28 Μαΐου 2011) στα πλαίσια του φεστιβάλ-συνεδρίου Communismos στην κατάληψη Φάμπρικα Υφανέτ. Πιο συγκεκριμένα είχε δηλώσει πως στη Θεσσαλονίκη, όπως και σε άλλες μεγάλες πόλεις, έχουν δημιουργηθεί χώροι-μαγαζιά που απευθύνονται σε ομοφυλόφιλους/ες και τρανς, εξυπηρετώντας τις ανάγκες κοινωνικοποίησης τους. Αυτά τα lgbt μέρη δεν είναι απλά μέρη μιας κοινότητας, είναι εμπορευματοποιημένα μέρη που είναι μερικώς προσβάσιμα σε όσους/ες μπορούν να αντεπεξέλθουν στις οικονομικές, ενδυματολογικές και πολιτισμικές απαιτήσεις τους. Ουσιαστικά αυτά τα μέρη είναι από τις ελάχιστες περιπτώσεις χρόνου και τόπου όπου υπάρχει ασφάλεια (Συλλογικό "Φεστιβάλ-συνέδριο Communismos: για την έξοδο από τον καπιταλισμό", κατάληψη Φάμπρικα Υφανέτ, 2012).



δημα σε σχέση με τους ετεροσεξουαλικούς ομολόγους τους.<sup>188</sup>

2). Δεν έχουν παιδιά, με αποτέλεσμα μεγαλύτερο διαθέσιμο εισόδημα·

3). Είναι ευαίσθητοι/ες με την αισθητική και θεωρείται ότι έχουν υψηλή αξιοπιστία (Gluckman και Reed, 1993).

Οι επιχειρήσεις βλέπουν τους gay και τις λεσβίες πελάτισσες ως μία ενδεχόμενη αγορά που προηγουμένως αγνοούνταν.

Μερικοί ακαδημαϊκοί έχουν διαφορετική άποψη πάνω σ' αυτό το ζήτημα. Για παράδειγμα, ο Fugate (1993) δε θεωρεί τους/ τις LGBTQ σαν ένα αναγνωρισμένο κομμάτι της αγοράς, αφού αυτή η ομάδα δεν ικανοποιεί τα συνήθη στάνταρ αναγνωρισιμότητας, προσβασιμότητας και επαρκούς μεγέθους για ένα τμήμα της αγοράς. Παρ' όλα αυτά, η Lisa (1996) διατηρεί μία αντίθετη άποψη δηλώνοντας ότι οι LGBTQ είναι αυτό-αναγνωρίσιμοι/ες και προσβάσιμοι/ες από τη στιγμή που είναι ενεργοί/ες στην αγορά, τα Μ.Μ.Ε. και τα κοινωνικά κινήματα (τουλάχιστον στις Η.Π.Α.). Επίσης πιστεύει ότι το LGBTQ marketing είναι η εκδήλωση της παρουσίας των LGBTQ κοινωνικών κινήματων στον κόσμο της αγοράς.<sup>189</sup>

Αυτό που παραπάνω ονομάζεται «ροζ καπιταλισμός» δεν είναι τίποτα άλλο από τους διάφορους κι ευφάνταστους τρόπους που βρίσκει το κεφάλαιο να εισχωρεί σε κάθε πτυχή των κοινωνικών μας σχέσεων, σε κάθε έκφανση της κοινωνικής μας αναπαραγωγής που σχετίζεται με την έκφραση των σεξουαλικών μας προτιμήσεων, με σκοπό να τις απογυμνώσει από κάθε ανταγωνιστικό χαρακτηριστικό που αυτές μπορεί να φέρουν ενάντια στις κυρίαρχες σεξουαλικότητες. Μιλάμε για έναν ολό-

188. Για δύο έρευνες που αντικρούουν αυτόν τον ισχυρισμό, βλέπε Badgett, Lau, Sears και Ho «Bias in the workplace: consistent evidence of sexual orientation and gender identity discrimination» (2007) και Albelda, Badgett και Scheebaum «Poverty in the lesbian, gay and bisexual community» (2009).

189. Lorenzo Yeh (Junzuan Ye) «Pink capitalism: perspectives and implications for cultural management» (2018). Η μετάφραση έγινε από εμάς.

κληρο οικονομικό κόσμο που περιλαμβάνει επιχειρηματικές δραστηριότητες που μπορούν να ξεκινούν από το στοχευμένο marketing ή την κυκλοφορία εξειδικευμένων προϊόντων με στόχο την gay κοινότητα<sup>190</sup> μέχρι την ανάπτυξη ξεχωριστών εφαρμογών κοινωνικής δικτύωσης<sup>191</sup> και τη λειτουργία gay bar, club, εστιατορίων, ξενοδοχείων και άλλων χώρων κοινωνικοποίησης που προωθούν εμπορευματικές λογικές. Το ερώτημα που τίθεται, στην προκειμένη, είναι κατά πόσον η παραπάνω πραγματικότητα όντως αποτελεί μια συνθήκη που συνέβαλε στην έξοδο της ομοφυλοφιλικής κοινότητας από την αορατότητα και την ευκολότερη αποδοχή της από ένα κοινωνικό σύνολο που μέχρι τότε την κρατούσε στο περιθώριο. Ως προς αυτό, έχει μεγάλη σημασία ότι κριτικές κι επιφυλάξεις διατυπώθηκαν πολύ νωρίς από συγκεκριμένα κομμάτια του ομοφυλοφιλικού κινήματος. Ενδεικτικά, στο 2<sup>ο</sup> τεύχος του περιοδικού *Gay Left*, η ομώνυμη συλλογικότητα έγραφε:

*Το πρώιμο κίνημα απελευθέρωσης των gay είδε μία συνεχή επίθεση σ' αυτό που μας άρεσε ν' αποκαλούμε «gay γκέτο». Αυτό γινόταν αντιληπτό και σαν ψυχική κατάσταση (κρυφή [closeted], περιορισμένη, μοδάτη, αντικειμενοποιημένη), και σαν γεωγραφικό μέρος (μπαρ και club-άκια του Earls Court και του Chelsea στα οποία πας μόνο για να γαμήσεις). Η απελευθέρωση των gay προσέφερε μία δημιουργική εναλλακτική: κοινότητα έναντι της απομόνωσης, συντροφικότητα αντί για αποξένωση, αγάπη αντί για ανταγωνισμό, αγώνας εναντίον του σεξισμού και του*

190. Τις προάλλες ένας φίλος μου έστειλε τη φωτογραφία μιας εικόνας από παπούτσια που πωλούνταν στο διαδίκτυο. Τα παπούτσια ήταν μαύρα Converse μοτάκια με τα χρώματα του ουράνιου τόξου πιτσιλισμένα και διάστικτα πάνω τους. Ήταν μέρος της νέας συλλογής Pride των Converse, και πρέπει να ομολογήσω πως μου άρεσαν πολύ. Λατρεύω τα Converse, κι αυτά ήταν όμορφα παπούτσια. Αλλά επίσης έχω και πλήρη επίγνωση του γεγονότος ότι αυτή η εταιρεία εκμεταλλεύεται την αδυναμία μου γιατί είμαι μέλος της LGBTQ+ κοινότητας (Christi Sessa «The business of Pride: the problem with pink capitalism», Odyssey, 2016). Η μετάφραση δική μας.

191. Η καταναλωτική δύναμη της gay κοινότητας είναι ισχυρή, αλλά πάντα παραμελούνταν. Θέλουμε να πούμε στον κόσμο ότι η ροζ οικονομία είναι δυνατή, Geng Le (ιδρυτής του Blued, της δημοφιλέστερης εφαρμογής για την gay κοινωνική δικτύωση στον κόσμο). Η φράση αναφέρεται στο Lorenzo Yeh (Junzuan Ye) «Pink capitalism: perspectives and implications for cultural management» (2018). Η μετάφραση δική μας.

ηλικιακού ρατσισμού αντί της υποδούλωσης στην εμπορευματοποίηση και τις τελευταίες μόδες. Αλλά η πρώιμη απελευθέρωση των gay είχε μόνο περιορισμένο άμεσο αντίκτυπο στον κόσμο των gay· η υπόσχεσή της για ατομική απελευθέρωση φαινόταν πλέον βαρετή, συγκρινόμενη με το βάθος της εξωτερικής προκατάληψης, την επιμονή των εσωτερικών ορίων, τη δύναμη των βαθιά ριζωμένων (και συχνά σεξιστικών) συναισθηματικών κατασκευών μας, και την ανάγκη να βγάξουμε το ψωμί μας. Επιπλέον, σ' ένα εξωτερικό επίπεδο το gay γκέτο δεν ήταν ανθεκτικό στην αλλαγή. Η κρυφή [closeted] ατμόσφαιρα των gay bar διαλύθηκε σε χρυσόσκονη όταν οι ιδιοκτήτες τους συνειδητοποίησαν ότι μπορούσαν να επιτρέπουν στους gay να χορεύουν χωρίς να πέσει ο (νομικός) ουρανός στα κεφάλια τους. [...] Η εμπορευματοποιημένη gay σκηνή έχει αποδειχθεί υπερβολικά ελαστική. Αν η απελευθέρωση των gay μπορούσε να στήσει μία «disko του λαού», το ίδιο μπορούσε να κάνει και ο Tricky Dicky [ψευδώνυμο του Richard Scanes -DJ] και ιδιοκτήτη διαφόρων club στα 70's και 80's]. Αν η απελευθέρωση των gay μπορούσε να εκδώσει gay περιοδικά, το ίδιο μπορούσε να κάνει και ο Don Busby· μεγαλύτερα και πιο φανταχτερά, αν και λιγότερο απελευθερωμένα. Η απελευθέρωση των gay άνοιξε τη ρωγμή, αλλά τα gay εμπορευματοποιημένα ενδιαφέροντα βιάστηκαν να κωθούν μέσα.

Το αποτέλεσμα είναι ότι όλο και περισσότερο ο κόσμος των gay πλάθεται και ορίζεται αποκλειστικά από τις αξίες του καπιταλισμού. [...]

Το αρσενικό gay κίνημα, αντί να προκαλέσει και ν' αντιμετωπίσει τον σεξισμό, έγινε όλο και περισσότερο αμυντικό. Το δικαίωμα τού να είσαι ανοιχτά gay γινόταν αντιληπτό μόνο σαν ένα τεράστιο κέρδος που δεν έπρεπε να χαθεί· όλο και λιγότερο θεωρούνταν σαν ένα πρώτο, μικρό βήμα σε μία καινούρια εποχή της σεξουαλικής πολιτικής. Το κίνημα των gay, ιδιαίτερα μέσα από οργανώσεις-παρακλάδια σαν τους Icebreakers [ομάδα που έδρασε από το 1973 μέχρι το 1984 στη Μεγάλη Βρετανία],

δρούσε σαν μία σημαντική ομάδα υποστήριξης για άτομα που αποκάλυπταν ότι είναι ομοφυλόφιλοι. Αλλά λόγω της εγκατάλειψης ευρύτερων πολιτικών στόχων, έτεινε πλέον να εξυμνεί αυτό που ήδη υπήρχε. Το σύνθημα «χαίρομαι που είμαι gay», πλέον μετατράπηκε πολύ περισσότερο σε «ό,τι είναι gay είναι καλό». Η αποκάλυψη τού να είναι κανείς ομοφυλόφιλος, δε σήμαινε πλέον απόρριψη του γκέτο, αλλά μάλλον μία ανοιχτή δήλωση συμμετοχής σε αυτό.

Η ανάγκη για διπλή ζωή καταστρεφόταν. Ήταν πλέον πολύ πιο εφικτό να είσαι ανοιχτός με την ομοφυλοφιλία σου. Η εμφάνιση μιας εφημερίδας της gay κοινότητας βοήθησε να δυναμώσει αυτή η τάση. Οι ειδήσεις για οποιονδήποτε ή οτιδήποτε gay, οι συνεντεύξεις με πλούσιους και διάσημους gay, οι λίστες των gay club και rub, οι αγγελίες γνωριμιών, όλα βοήθησαν ώστε να επιβεβαιωθεί η άποψη ότι δεν ήσουν απλά ένα απομονωμένο άτομο. Ήσουν πλέον κομμάτι μιας κοινότητας, αλλά μιας κοινότητας που παρέμενε συντηρητική και, σε μεγάλο βαθμό, αδιαπέραστη. Μπορούσαμε να μπούμε σε τοπικές gay ομάδες ή gay φοιτητικές οργανώσεις, εάν ήμασταν φοιτητές, στις οποίες μπορούσαμε συναντήσουμε ανοιχτά τους «δικούς μας». Το γκέτο, στην πραγματικότητα, είχε «αποκαλυφθεί». Χωρίς το γκέτο όλες οι νέες εκδόσεις και ομάδες ήταν άνευ νοήματος. Ήταν απλά καινούρια προϊόντα περιποίησης για τα κουρασμένα, γερασμένα πρόσωπα του γκέτο.

[...] Η αποτυχία πολλών gay κοινοτήτων αποτυπώνει πολύ καθαρά τις τεράστιες δυσκολίες του ν' αποδράσεις από τις καπιταλιστικές αξίες και να δημιουργήσεις βιώσιμες εναλλακτικές. Οι υπηρεσίες των gay κοινοτήτων προσπαθούν εν μέρει να προσφέρουν μη-εμπορευματικές υπηρεσίες, αλλά ακόμα κι αυτές δεν μπορούν ν' αποφύγουν πλήρως τις διάχυτες σεξιστικές και εμπορευματικές αξίες που υπάρχουν γύρω τους. Οπότε, χωρίς να είμαστε απελπιστικά ντετερμινιστές, πρέπει να διατυπώσουμε την άποψή μας ότι ειλικρινά πλήρεις, μη-σεξιστικές, ισότιμες σχέσεις, σπάνια θα υπάρξουν μέσα στην καπιταλιστική κοινωνία

([...]). Συνεχώς θα υπόκεινται στον ανταγωνισμό των καπιταλιστικών αξιών.

[...] πρέπει να δημιουργήσουμε και να υποστηρίξουμε όσο μπορούμε, εναλλακτικές στην εμπορευματική σκηνή. Το πιο σημαντικό κέρδος του κινήματος των gay τα προηγούμενα 2 ή 3 χρόνια, ήταν η ανάπτυξη ομάδων υποστήριξης όπως gay δάσκαλοι, gay κοινωνικοί λειτουργοί, gay συνδικαλιστικές ομάδες, λεσβιακές ομάδες και τα gay κοινοτικά κέντρα όπως αυτά στο νότιο Λονδίνο και το Μπράντφορντ. Αυτές οι ομάδες υποστήριξης παρέχουν ένα περιβάλλον στο οποίο οι gay μπορούν να εξερευνήσουν τις ρίζες της καταπίεσής τους σε άμεση σχέση με τις κοντινές κοινωνικές ή εργασιακές καταστάσεις τους, και την ίδια στιγμή δίνουν τη δυνατότητα σε γυναίκες και άντρες να αναπτύξουν την αντίληψη και την αυτοπεποίθησή τους με τις δικές τους ικανότητες. Αυτά τα σημεία ανάπτυξης είναι οι γραμμές από τις οποίες μπορούμε να εξαπολύσουμε μία συντονισμένη επίθεση στις αξίες και τις θέσεις μίας ετεροφυλοφιλικής κοινωνίας<sup>192</sup>.

Το παραπάνω απόσπασμα, πέρα από την αναφορά στις αφομοιωτικές δυνατότητες του κόσμου του εμπορεύματος, θίγει κι ένα άλλο ζήτημα που αποτέλεσε αντικείμενο συζήτησης στους κόλπους των ομοφυλοφιλικών κινήματων: αυτό των στερεότυπων ρόλων, του σεπαρατισμού και της (ανα)παραγωγής του lifestyle. Για όλα τα παραπάνω (καθώς και για κάποια από τα διατυπωμένα αιτήματα συνιστωσών των ομοφυλοφιλικών κινήματων) γράφει και η ομάδα Red Butterfly<sup>193</sup> σε μία προκήρυξη που κυκλοφόρησε το 1970:

α). Στερεότυπα: περιλαμβάνουν μία πληθώρα ιδεών που που δεν έχουν καμία σχέση με τη σεξουαλική συμπεριφορά· με

192. «*Within these walls...*», Gay Left #02, 1976. Η μετάφραση δική μας.

193. Η ίδια η ομάδα αυτοχαρακτηριζόταν ως μία οργάνωση gay ανδρών και γυναικών που σαν επαναστάτες σοσιαλιστές βλέπουν την απελευθέρωσή τους συνδεδεμένη με την ταξική πάλη (Red Butterfly «*A critique on gay demands*», 1970). Η μετάφραση δική μας.

γνωρίσματα και χαρακτηριστικά που συνδέονται με το σεξ ή τη σεξουαλική συμπεριφορά. Οι ορισμοί αυτοί δίνονται απ' την κυρίαρχη κουλτούρα και είναι μέρος του σεξιστικού συστήματος που μας καταδυναστεύει όλους. «Gay» lifestyle, «gay» ρούχα, «gay» σωματότυποι, «gay» συνήθειες, «gay» γλώσσα –όλα αυτά αντιπροσωπεύουν έναν στερεότυπο τρόπο σκέψης. Οποιοσδήποτε πιθανός τρόπος ζωής μπορεί να βρεθεί σ' αυτούς που έχουν ομοφυλοφιλική συμπεριφορά. Το να χρησιμοποιείς στερεότυπα γνωρίσματα και χαρακτηριστικά για να ορίσεις ένα άτομο ως gay, είναι τόσο άκυρο όσο οι αντιδραστικοί στερεότυποι ορισμοί του «πραγματικού» άνδρα και της «πραγματικής» γυναίκας. Το αστείο είναι ότι το άκρον άωτον αυτού του τρόπου σκέψης μπορεί να παρατηρηθεί στα 50's στην Αμερική, όταν κάθε είδος αντικομοφορμισμού θεωρούνταν σεξουαλική απόκλιση.

β). Gay εθνικισμός: ο στερεότυπος τρόπος σκέψης, συνδεδεμένος με την άγνοια ή την αντίσταση στο συνεχές [continuum theory] της ανθρώπινης σεξουαλικότητας, έχει οδηγήσει σε μία τάση μέσα στο «ομοφυλοφιλικό» κίνημα/κίνημα απελευθέρωσης των gay που ονομάζουμε «gay εθνικισμό». Με τον όρο gay εθνικισμό εννοούμε την ακραία διαχωριστική συμπεριφορά που παρουσιάζει σαν ιδανικό της το lifestyle που βασίζεται στα στερεότυπα της κυρίαρχης κουλτούρας.

[...]

[Κριτικάρουμε το γεγονός ότι] Όλοι οι τρόποι της ανθρώπινης, σεξουαλικής αυτό-έκφρασης πρέπει να προστατεύονται από τον νόμο και να εγκρίνονται κοινωνικά: η ελευθερία της ανθρώπινης, σεξουαλικής αυτό-έκφρασης πρέπει να εγγράφεται σ' ένα γενικό πλαίσιο υπευθυνότητας, δηλαδή να περιορίζονται από σεβασμό προς τα δικαιώματα άλλων ανθρώπων.

Όλοι οι άνθρωποι θα πρέπει να δικάζονται από μέλη ομόλογων ομάδων τους (με την επεξήγηση ότι όλοι οι gay είναι ομόλογοι άλλων gay): το αίτημα αυτό αποτελεί κραυγαλέο gay εθνικισμό.

Φυσικά και δεν είναι όλοι gay ομολογοί μας. Πρέπει να κρινόμαστε από τις πράξεις μας, κι ένα gay γουρούνι συνεχίζει ν' αποτελεί ένα gay γουρούνι. Προφανώς, οι εχθροί κάποιων δε θα πρέπει να δικάζονται από ένα σώμα ενόρκων που θ'αποτελείται από άλλους εχθρούς.

Ότι οι gay θα πρέπει να εκπροσωπούνται σε όλους τους κυβερνητικούς και κοινοτικούς θεσμούς: αυτό θα πρέπει να σημαίνει ότι δε θα υπάρχουν διακρίσεις, όχι ένα σύστημα ποσοστώσεων που θα βασίζεται σ' έναν υποχρεωτικό ορισμό των ανθρώπων ως gay ή straight.

Ότι οι gay θα πρέπει να καθορίζουν τη μοίρα των δικών τους κοινοτήτων: αυτό το αίτημα θα μπορούσε εύκολα να εκληφθεί ως ένα gay εθνικιστικό ιδανικό για μία μελλοντική κοινωνία, ή ως μία στρατηγική για την απελευθέρωση που βασίζεται στον έλεγχο των δήθεν υφιστάμενων gay κοινοτήτων. Διαφωνούμε και με τις δύο ερμηνείες.

Αν εννοείται ο έλεγχος των υφιστάμενων «gay κοινοτήτων», τότε το αίτημα αυτό θα παρουσιαζόταν ως το αποτέλεσμα μίας επιπόλαιης και απερίσκεπτης αναλογίας μεταξύ των μαύρων και άλλων κοινοτήτων (ή γκέτο) και των υποτιθέμενων «gay κοινοτήτων». Μία πιο προσεκτική εξέταση δείχνει ότι η αναλογία αυτή δεν ευσταθεί. Η επιτυχία ή η αποτυχία της προσέγγισης αυτής ως μία τεχνική οργάνωσης των πληθυσμών των «gay» ατόμων σ' αυτήν τη χώρα, θα μπορούσε να φανεί από τη σύγκριση της δομής των «gay κοινοτήτων» και των γκέτο των μαύρων. Τρία σημεία αναδύονται:

i). Απομόνωση: α). Οι πληθυσμοί των μαύρων κατοικούν σε γκέτο. Στην πραγματικότητα, είναι το γκέτο. Οι πληθυσμοί των «gay» από την άλλη 1). δεν κατοικούν σε γκετοποιημένες περιοχές, 2). δε σχετίζονται με κανέναν τρόπο με γκετοποιημένες περιοχές, ή 3). σχετίζονται μόνο περιστασιακά, όπως στα σαββατοκύριακα. β). Γκέτο των μαύρων υπάρχουν σε κάθε μεγάλη πόλη και σε πολλές, αν όχι στις περισσότερες, κωμοπόλεις.

Αντίθετα, οι «gay κοινότητες» υπάρχουν μόνο σε λίγες πόλεις, στις μεγαλύτερες από αυτές.

ii). Διαχωρισμός: Ακόμα και μέσα στις «gay κοινότητες», οι gay (σ' αντίθεση με τους μαύρους) παραμένουν μία μειοψηφία. Δε θα έπρεπε να περιμένουμε από τους gay σαν μειοψηφία να κυβερνήσουν δίκαια ολόκληρο το χώρο της επονομαζόμενης «gay κοινότητας».

iii). Σεξισμός: Δε γνωρίζουμε για την ύπαρξη κανενός λεσβιακού γκέτο σε ολόκληρη τη χώρα. Είναι αυταπόδεικτο ότι ένα πρόγραμμα για την απελευθέρωση των gay θα έπρεπε να περιλαμβάνει και τις γυναίκες όπως και τους άνδρες.

Εν συντομία, οι γκετοποιημένοι gay δεν είναι σε καμία περίπτωση εκπρόσωποι του πλήθους των ανθρώπων που έχουν βιώσει ομοφυλοφικές αντιδράσεις. Η μεγάλη πλειοψηφία αυτών των ανθρώπων δεν κατοικεί σε γκέτο, δε σχετίζεται με γκέτο και δεν ταυτίζεται με τα στερεότυπα life-style των «gay» γκέτο.

Αν το αίτημα αυτό προορίζεται για ένα μελλοντικό ιδανικό, τότε πρέπει ν' αναρωτηθούμε: θα σήμαινε κάτι τέτοιο αποκλειστικά αρσενικές και αποκλειστικά θηλυκές κοινότητες (με το οποίο, παρεμπιπτόντως, δε διαφωνούμε αν αυτό είναι μία επιλογή μέσα σε άλλες για αυτούς που το θέλουνε); Επιπλέον, πώς θα πληρούσε κανείς τις προϋποθέσεις για να μπει σε μία «gay κοινότητα»;

Η καταπίεσή μας αποτελείται σε μεγάλο βαθμό από το γεγονός ότι εξαναγκάζομαστε σε αποκλειστικά ετεροφυλοφιλικές ή ομοφυλοφιλικές κατηγορίες, στη βάση των οποίων δίνονται στερεότυπα χαρακτηριστικά. Το ιδανικό των αποκλειστικά gay ή straight κοινοτήτων μεταφέρει αυτήν την καταπίεση στο άκρο των χώρων ξεχωριστών (δηλαδή απομονωμένων) ζώων. Είναι αντιδραστικό το να αναγκάζεις κάποιον/α να ορίζει την προσωπικότητά του/της αποκλειστικά με όρους σεξουαλικής συμπεριφοράς σε μία συγκεκριμένη στιγμή της ζωής. Κι αν ένα «gay»



άτομο προτιμούσε να ζήσει σε μία «κοινότητα φοιτητών», σε μία «κοινότητα μουσικών», σε μία «κοινότητα αθλητών» ή σε μία «κοινότητα αγροτών»;

Είμαστε υπέρμαχοι μιας κοινωνίας στην οποία άτομα όλων των βαθμών gay ή straight συμπεριφοράς σχετίζονται μεταξύ τους συλλογικά. Επομένως, δεν οραματιζόμαστε «gay κοινότητες», «gay ομολόγους», «gay life-style» ή οποιαδήποτε άλλη τέτοια γκετοποιημένη έννοια σ' έναν ελεύθερο κι ανθρώπινο πολιτισμό<sup>194</sup>.

Ενδιαφέρον παρουσιάζει και η παρακάτω προσέγγιση που δίνει βαρύτητα στο πώς διαχειρίζεται το θέμα την ομοφυλοφιλική πραγματικότητα:

Συγκεκριμένα, η ορατότητα της gay κοινότητας έχει φτάσει να εξαρτάται από την εκμετάλλευση στερεοτύπων μέσω των M.M.E. και της βιομηχανίας του marketing. Τα στερεότυπα αυτά συμπεριλαμβάνουν «μία μανία με τη μόδα, τις πολιτιστικές τάσεις και φανερές εκφράσεις θηλυπρέπειας». Ενώ η πολιτιστική ορατότητα είναι απαραίτητη για μία θετική απεικόνιση των gay ατόμων, η εμπορευματοποίηση της gay κουλτούρας μπορεί να δαιωνίζει την αρνητικότητα. Οι εικόνες των μεσοαστών gay καταναλωτών ορίζουν τις queer ταυτότητες μόνο όσον αφορά «το στυλ, την κειμενικότητα ή την εκτέλεση μιας παράστασης που παράγει φανταστικά gay/queer υποκείμενα που κρατάνε αόρατα τον διαχωρισμό πλούτου και εργασίας από τον οποίον εξαρτώνται αυτές οι εικόνες». Ο εμπορευματοποιημένος συμβολισμός αποκρύπτει επίσης ομοφυλόφιλους που είναι χειρωνακτικοί εργάτες, άνεργοι ή φυλακισμένοι. Το ¼ με ½ εκατομμύριο ομοφυλόφιλων ή αμφιφυλόφιλων νέων διώχνονται από τα σπίτια τους και υπόκεινται σε βία στους δρόμους. Η ανάλυση των εμπειριών αυτών, μέσω της εμπορευματοποίησης, πρέπει να αντιμετωπιστεί για να υπάρξει κάποια πρόοδος.

[...] Αυτήν τη στιγμή, η μοντέρνα καταναλωτική κουλτούρα θε-

ωρεί ότι ο όρος «lifestyle» είναι της μόδας. Μέσα στη «σύγχρονη καταναλωτική κουλτούρα, το lifestyle υπονοεί την ατομικότητα, την αυτοέκφραση και μία στυλιστική αυτοσυνειδηση» που εγκαθιδρύει το γούστο και την αίσθηση του στυλ. Ο Mike Featherstone εξηγεί πως, αντί να αποδέχονται την gay κουλτούρα, τα lifestyles «επιδεικνύουν την ατομικότητά τους και την αίσθηση του στυλ στην ιδιαιτερότητα της συγκέντρωσης προϊόντων, ρούχων, πρακτικών, εμπειριών και της εμφάνισης και του σωματικού χαρακτήρα που σχεδιάζουν», ανεξαρτήτως στερεοτύπων. Η εμπορευματοποίηση προκατασκευάζει την κουλτούρα σε εύκολα-προς-κατανάλωση προϊόντα και εικόνες που επιτρέπουν στην κυρίαρχη κουλτούρα να αξιοποιεί τα στερεότυπα για να κατασκευάζει «lifestyle» προς κατανάλωση.

Ο θεωρητικός Antonio Gramsci ορίζει την ηγεμονία σαν ένα πολιτιστικό και ιδεολογικό μέσο με το οποίο οι κυρίαρχες ομάδες σε μια κοινωνία διατηρούν την κυριαρχία τους εξασφαλίζοντας τη «συναίνεση» κατώτερων ομάδων. Αυτή η «συναίνεση» επιτυγχάνεται διαπραγματεύοντας την κατασκευή μιας πολιτικής και ιδεολογικής συμφωνίας που συμπεριλαμβάνει όλες τις ομάδες. Ο Gramsci δηλώνει ότι η ηγεμονία «αφομοίωσε τον τρόπο σκέψης της κυρίαρχης ομάδας· μία αφομοίωση που επιτρέπει στην ομάδα να επεκτείνει τις πολιτιστικές της νόρμες πάνω σ' αυτές άλλων ομάδων κι ακόμη να αφομοιώνει περιθωριοποιημένες ομάδες σε μια προσπάθεια να παραμείνει κυρίαρχη. Καθώς η ομογενοποίηση και η αφομοίωση κάνουν τα M.M.E. να δηλώνουν ότι οι διαφορές δεν υφίστανται πλέον, η εμπορευματοποίηση του queer υπερβαίνει τα πολιτιστικά ταμπού που περιβάλλουν τη σεξουαλικότητα. Η εμπορευματοποίηση της διαφοράς προωθεί παραδείγματα κατανάλωσης στα οποία η διαφορά έχει εξαλειφθεί, μέσω της ανταλλαγής, από έναν καταναλωτή που όχι μόνο εκτοπίζει τον Άλλο, αλλά αρνείται επίσης τη σημασία του ιστορικού αυτού του Άλλου μέσω της αποσυγκειμενοποίησης.

[...] Με το να αναπαριστούν στερεότυπα, τα M.M.E. επιτρέπουν

194. Red Butterfly «A critique on gay demands», 1970. Η μετάφραση δική μας.

στην κοινωνία να «αποδέχεται εικόνες της gay ζωής, αλλά να παραμένει διστακτική στο να αποδέχεται πρόθυμα τις πραγματικότητες των gay ταυτοτήτων». Η κοινωνία «στην οποία ζούμε χαρακτηρίζεται από βαθείς συγκρούσεις σχετικά με την ομοφυλοφιλία, αλλά δεν μπορεί πια να αρνείται την ύπαρξή της». Οι τακτικές των Μ.Μ.Ε. «κάνουν ταυτόχρονα τα gay άτομα μία ιδανική ομάδα για το εξειδικευμένο marketing και για τον περιρισμό που είναι εγγενής στην εμπορευματοποίηση σε straight πελάτες».

Ενώ τα gay άτομα μπορεί να εμφανίζονται περισσότερο στην ψυχαγωγία, απεικονίσεις των «coming out» ιστοριών τους και των πολιτιστικών στυλ έχουν είτε μετατραπεί σε mainstream εκδοχές ή αγνοηθεί. Σε σχέση με το *Queer Eye* [αμερικάνικο reality στο οποίο πέντε ομοφυλόφιλοι αναλαμβάνουν να αλλάξουν την εμφάνιση ενός straight ατόμου], οι ανοιχτά gay παρουσιαστές αξιολογούνται μόνο ως ψυχαγωγία και μέσο κερδοφορίας. Σαν διασκεδαστές που παρουσιάζονται μόνο στην τηλεόραση, δεν απειλούν πλέον την κοινωνία με τον τρόπο ζωής τους. Το gay άτομο έχει μετακινηθεί από το να είναι μόνο και να χλευάζεται, και «φανερώθηκε» για να δώσει μια παράσταση. Ο Guy Debord αποκαλεί αυτήν τη διαδικασία «θέαμα», δηλώνοντας ότι «σε κοινωνίες στις οποίες κυριαρχούν οι σύγχρονες συνθήκες παραγωγής, άπασα η ζωή προαγγέλεται ως μία απέραντη συσσώρευση θεαμάτων. Ό,τι υπήρξε άμεσο βίωμα έχει απομακρυνθεί σε μία αναπαράσταση». Το θέαμα, που περικυκλώνει τις πρακτικές και τις ζωές των μελών του, κινεί την αμερικάνικη καταναλωτική κοινωνία. Με το να καταναλώνει το θέαμα του gay άνδρα που προπαγανδίζεται από τα Μ.Μ.Ε., ο καταναλωτής εσωτερικεύει τα στερεότυπα που τον περιβάλλουν.

Προγράμματα σαν το *Queer Eye* έχουν μία διττή φύση η οποία την ίδια στιγμή βοηθά και κάνει κακό στην gay κοινότητα. Ενώ προσφέρει συμβουλές περιποίησης του εαυτού και προσωπικής υγιεινής, το πρόγραμμα χρησιμοποιεί στερεότυπους παρουσιαστές για να μεταφέρουν στο κοινό το πώς η «queer ματιά»

είναι στερεοτυπικά καλύτερη από τη straight ματιά. Με το να «κάνουμε την ομοφυλοφιλία mainstream, ομογενοποιούμε την gay κοινωνία στο σημείο που πιστεύεται ότι ντύνονται και ενεργούν παρόμοια σε όλες τις εκφράσεις της ζωής τους». Αυτή η ομογενοποίηση θα μπορούσε είτε να κάνει ζημιά στην gay κουλτούρα με το να ενισχύει το θέαμα της πραγματικότητας, είτε να τη βοηθήσει με το να υπάρχει σε μια εποχή στην οποία η ομοφυλοφιλία κάποτε θεωρούνταν διανοητική διαταραχή και ταμπού.

Η παρουσία δημοφιλών gay προγραμμάτων όπως το *Queer Eye* στα Μ.Μ.Ε. μέσα στα τελευταία 5 ή 8 χρόνια, καταδεικνύει ότι οι επαγγελματίες του marketing έχουν εστιάσει στην ιδέα του να στοχεύσουν σε μία κερδοφόρα gay αγορά. Οι διαφημιστές θεωρούν τον gay καταναλωτή μία «ονειρική αγορά». Σύμφωνα με μία έρευνα που διεξήχθη το 1997 από το *Simmons Market Research Bureau*, η gay αγορά φαινόταν να έχει μία εκτιμώμενη αγοραστική δύναμη που έφτανε τα 35.000.000.000 [35 δισεκατομμύρια] δολάρια τον χρόνο<sup>195</sup>.

Ένα άλλο χαρακτηριστικό παράδειγμα εμπορευματοποίησης ανταγωνιστικών περιεχομένων μέσα στο ομοφυλοφιλικό κίνημα είναι και η εξέλιξη των gay prides<sup>196</sup>. Η έντονη παρουσία χορηγών, η εμπλοκή θεσμικών

195. «Consuming queer: the commodification of culture and its effects on social acceptance», Elements #01, 2005. Η μετάφραση δική μας.

196. Αυτό που είναι σήμερα γνωστό ως ομοφυλοφιλική κοινότητα είναι το αποτέλεσμα ενός κοινωνικού κινήματος που αναγκάστηκε να οπισθοχωρήσει. Για να πάρουμε απλώς το παράδειγμα της Νέας Υόρκης, γύρω στα 1900 υπήρχε μια ανοιχτή και ενεργή ανδρική ομοφυλοφιλική κουλτούρα, με ισχυρό το στοιχείο της εργατικής τάξης, η οποία συνανασρεφόταν με περιοχές ετεροφυλόφιλων και μαύρων, μπαρ και μουσική. Κατεστάλη τις δεκαετίες του '20 και του '30. Η φημισμένη «εξέγερση του Stonewall» [...] ενάντια στις παρενοχλήσεις και τους ξυλοδαρμούς από την αστυνομία δεν ήταν ένα αμιγώς ομοφυλοφιλικό γεγονός. Πράγματι, το συνειδητό μίσος των μπάτσων κατευθυνόταν ενάντια στους ομοφυλόφιλους, αλλά η αιτία του γεγονότος και η απάντηση των ανθρώπων πήγε πέρα από το ζήτημα του φύλου ή το όριό του. «Παράλογη, αυθόρμητη, πυρετώδης, γεννημένη από την οργή του λούμπεν προλεταριάτου» (Benderson), η ταραχή ένωσε τραβεστί, πόρνες και άστεγους νέους σε μια εξέγερση που ήταν περισσότερο κοινωνική παρά προσανατολισμένη από το φύλο, σε μια περίοδο βαθιάς αναταραχής σε όλες τις ΗΠΑ και σε

οργάνων/προσώπων και η σταδιακή αντικατάσταση του μαχητικού χαρακτήρα της διαδήλωσης από το ψυχαγωγικό αίσθημα μιας γιορτής είναι κάτι που δεν έχει γίνει μόνο στόχος έντονης κριτικής από ομάδες και άτομα που θεωρούν ότι τα ριζοσπαστικά χαρακτηριστικά των pride έχουν χαθεί, αλλά που έχει γεννήσει με τη σειρά του καινούριες κινήσεις (πορείες, παρεμβάσεις κλπ.) με σκοπό την κατάδειξη όλων των παραπάνω γεγονότων. Για παράδειγμα, όσον αφορά το pride στο Montreal:

*Οι Εορτασμοί για το Pride κριτικάρονται εκτενώς από ριζοσπάστες/ιες queer που πιστεύουν ότι το Pride θα έπρεπε να είναι ισομερώς διαμαρτυρία και party, παρά μία απλή παρέλαση. Οι Pantheres Roses<sup>197</sup> διαμαρτυρήθηκαν ενάντια στους εορτασμούς του Divers/Cite Pride στο Montreal το προηγούμενο καλοκαίρι παριστάνοντας τις νεκρές, εμπνεόμενες από τις τακτικές που χρησιμοποιούσε το ACT UP για να διαμαρτυρηθεί για τους χιλιάδες gay που πέθαναν από AIDS στα 80's:*

*«Σήμερα κατάπιαμε ροζ και μαύρα χάπια. Δυστυχώς, τα μαύρα υπερβήκανε τα ροζ στις παρυφές της παρέλασης για το gay pride. Τα φώτα μας σβήσανε σε μια στιγμή διαμαρτυρίας, αλλά και σε μια στιγμή αμφιβολίας. Εάν πέρασε η μία μετά την άλλη, στη μέση του party, το*

όλο τον κόσμο. Είναι η αποτυχία αυτών των κοινωνικών δυνάμεων να συμπυκνωθούν σε επαναστατική δράση που επανέφερε το διαχωρισμό ανάμεσα σε κατηγορίες και γέννησε το σλόγκαν της «Δύναμης των Ομοφυλόφιλων» (Gay Power), μαζί με τη «Δύναμη των Μαύρων» (Black Power) και ένα σωρό άλλες. Λογικά λοιπόν, οι ομοφυλόφιλοι αργότερα μετατράπηκαν σε μια εσωστρεφή κοινότητα, ορίζοντας τον εαυτό τους με βάση αυτό που υποτίθεται ότι τους διαφοροποιεί από τους άλλους ανθρώπους, και όχι με βάση αυτό που έχουν κοινό με τους άλλους. Τα τεράστια πλήθη που τώρα κάνουν πορείες και διασκεδάζουν στην παντελώς ακίνδυνη και ιδιαίτερα εμπορική Γκέι Παρέλαση στις 27 Ιουνίου δε συνειδητοποιούν ότι χορεύουν πάνω σε κοινωνικές ήττες του παρελθόντος («Moral disorder», Troploin, 2003). Η μετάφραση έγινε από το περιοδικό Blaumachen.

197. Οι Pantheres Roses είναι «μία μαχητική ομάδα δίγλωσσων queer που παλεύουν από το 2002 για να αντιμετωπίσουν την κυρίαρχη GLBT ατζέντα της αφομοίωσης, της κατανόησης και της διαμόρφωσης στενών ορισμών για την ομορφιά του σώματος» (Pantheres Roses, CMAQ.net) («Radical queers: a pop culture assessment of Montreal's Anti-Capitalist Ass Pirates, the Pantheres Roses, and Lesbians on Ecstasy», Canadian Woman Studies les cahiers de la femme #24, 2005). Η μετάφραση δική μας.

*κάναμε στη μνήμη όλων των ξεχασμένων ή κρυμμένων πραγματικοτήτων σ' αυτό το μεγάλο, gay έθνος: γιατί αποφεύγουμε να μιλάμε για τη συζυγική βία σε ομόφυλα ζευγάρια; Για τις αυτοκτονίες στην queer νεολαία; Για τη μη-επαρκή αντιπροσώπευση γυναικών και έγχρωμων στην «και καλά» πολύχρωμη κοινότητα; Για την ομοφοβία που υπάρχει ακόμα έντονα ανάμεσα στη νεολαία; Για το πώς ο ροζ καπιταλισμός γίνεται όλο και περισσότερο λυσιώδης και παγιωμένος σαν το κυρίαρχο μοντέλο; Για τους άψογους, λευκούς, αρσενικούς επαγγελματίες που αντιπροσωπεύουν την πατριαρχική φιγούρα προσωποποιημένη, κλπ; Όλα αυτά σας κάνουν να χορεύετε;» (Pantheres roses)*

Επιπλέον, η εμπορευματοποίηση των εορτασμών δείχνει την εμπορευματοποίηση μιας κουλτούρας:

*«Αυτό που μας τσαντίζει με την παρέλαση», δηλώνει η Emma, «είναι ότι αν κοιτάξεις όλες τις πλατφόρμες, θα βρεις την Coca-Cola, θα βρεις τη Molson Dry –υπάρχουν περισσότερες πλατφόρμες επιχειρήσεων σ' αυτήν την παρέλαση από ομάδες που βασίζονται στην κοινότητα. Εμπορευματοποιούν τη σεξουαλικότητά μου, και αρνούμαι να γίνω κάποιο είδος στοχευμένης αγοράς». (Pourtauf)*

Αντί για Παρέλαση Υπερηφάνειας, οι Anti-Capitalist Ass Pirates<sup>198</sup> οργάνωσαν μια Παρέλαση Ντροπής, στην οποία οι διδασκωτές, στολισμένοι με μαύρα ρούχα, έκαναν ποδήλατο στο κέντρο της πόλης μετά το τέλος της παρέλασης με πλακάτ που έγραφαν «αφήστε τις εταιρείες-χορηγούς και πιάστε κάνα κώ-

198. Οι Anti-Capitalist Ass Pirates είναι μία ομάδα με βάση το Montreal, «οργισμένη με τη βαθειά έλλειψη ριζοσπαστικού, φεμινιστικού περιεχομένου που να μιλά ενάντια στη φτώχεια, τον ρατσισμό και υπέρ των trans στους κυρίαρχους αγώνες για την ενσωμάτωση» (Hewings) (ό.π.). Η μετάφραση δική μας.

λο»<sup>199</sup>.

ix).... Και η ελληνική εκδοχή

Κλείνοντας αυτήν τη σύντομη περιοδολόγηση στα καθέκαστα των κινημάτων του '68, αξίζει να γίνει και μία ξεχωριστή αναφορά στην ελληνική εκδοχή της «ενσωμάτωσης των κινημάτων», δηλαδή το φαινόμενο που ακούει στο όνομα «ΠΑ.ΣΟ.Κ.». Αυτό που μας ενδιαφέρει στην προκειμένη δεν είναι να αναδείξουμε το πρόγραμμα της «σοσιαλιστικής διαχείρισης της εργασίας» που χρησιμοποιήθηκε για να αναδιαρθρωθεί ριζικά ο ελληνικός κοινωνικός σχηματισμός, αλλά τα στοιχεία αυτά (συνθήματα, αιτήματα, πρακτικές) που αποτέλεσαν σημεία σύγκλισης του ΠΑ.ΣΟ.Κ. και των αδιαμεσολάβητων κοινωνικών κινημάτων. Ως προς αυτό, μιλήσαμε ήδη πρωτίτερα για τα αιτήματα του αυτόνομου φεμινιστικού κινήματος και πώς αυτά κατέληξαν στις πολιτικές ατζέντες, όχι μόνο του ΠΑ.ΣΟ.Κ., αλλά και των λοιπών αριστερών κομμάτων. Πέρα από αυτό, το ΠΑ.ΣΟ.Κ., με πραγματική μαεστρία, κατάφερε να πλευρίσει με επιτυχία και άλλες κοινωνικές δυνάμεις, χρησιμοποιώντας με επιτυχία τα συνθήματα περί άμεσης «αλλαγής», «συμμετοχής» αυτών που μέχρι τότε βρίσκονται στο περιθώριο, «διάχυσης» της κεντρικής εξουσίας σε δημοκρατικότερα μοντέλα διαχείρισης. Σχετικά με όλα αυτά, μπορούμε να διαβάσουμε:

*Δεν θα ήταν υπερβολή να υποστηρίξουμε ότι τα στελέχη του [ΠΑ.ΣΟ.Κ.] ήταν εκείνα που είχαν, ήδη από το '75, την πιο εύστοχη ανάλυση γύρω από το ποιες ήταν οι ανερχόμενες κοινωνικές δυνάμεις και τάσεις της εποχής, αλλά κυρίως ότι η πιο κατάλληλη δύναμη για την καθυστάση του προλεταριάτου στις νέες συνθήκες δεν ήταν τόσο η καταστολή, όσο η αφομοίωση. Αυτή η διαχείριση είναι που από το '81 θα βάλει πραγματικά τέλος στα κινήματα της εποχής και όχι η ήττα του '77, που αν δεν είχε μεσολαβήσει η σοσιαλδημοκρατία δεν έχουμε λόγο να πιστεύουμε ότι θα ήταν προσωρινή. Κύρια τακτική της θα είναι η ακραία πολιτικοποίηση των όποιων ζητημάτων –πόλωση ονο-*

199. ό.π. Η μετάφραση δική μας.

μάστηκε<sup>200</sup>.

[...] με την ΠΑΣΟΚική Κυβέρνηση θεωρητικοποιείται η –υπαρκτή- διαφορά μεταξύ Κυβέρνησης και εξουσίας σαν άλλοθι για την παραίτηση από τη διεκδίκηση της δεύτερης. Στην έννοια της εξουσίας εκείνο τον καιρό δίνεται από το ΠΑΣΟΚ «αναρχοαυτόνομο» περιεχόμενο (!), μιλά δηλαδή για προσωπικές σχέσεις, σχέσεις περιφέρειας κέντρου, εξουσιαστικές σχέσεις στην καθημερινότητα κτλ. (την κοινωνιολογική δηλ. διάσταση), αλλά τσιμουδιά για κείνη την «παλιά» εξουσία: των οικονομικών και στρατιωτικών κέντρων (την πολιτική της διάσταση).

*Έτσι ο στόχος της εξουσίας περνάει σε δεύτερο ή καλύτερα σε τελευταίο επίπεδο. Όχι πια σαν πρώτος στρατηγικός στόχος, αλλά σαν τελικό «προϊόν» των λογής λογής κοινωνικών αλλαγών!*

*Εκείνο που αντίθετα έμπαινε σε πρώτο πλάνο ήταν οι περίφημοι **Νέοι Θεσμοί**. Με βάση την παλιά ΠΑΣΟΚική (και ΠΑΚική) πρόταση του Δημοκρατικού Προγραμματισμού, δημιουργούνται περιφερειακά όργανα και θεσμοί για να βοηθήσουν την κεντρική εξουσία στην εκπόνηση του αναπτυξιακού της προγράμματος.*

*Το μεθύσι των Νέων Θεσμών λοιπόν, ενώ για το ταξικό κίνημα σήμαινε την είσοδο του στο αρχιπέλαγος των μικρο-αντιθέσεων (και μικρο-αντιφάσεων), για το σύστημα σήμαινε τη συνολική του αναβάπτιση στην κολυμπήθρα της λαϊκής συναίνεσης, ακριβώς μέσα από τα πλοκάμια των «λαϊκών» (περιφερειακών, επαγγελματικών κτλ.) οργάνων.*

[...] **Επιτέλους το Κράτος κοινωνικοποιείται!**<sup>201</sup>

200. Miette «Το προλεταριακό κίνημα των πρώτων χρόνων της μεταπολίτευσης-Το «κοινωνικό» και το «πολιτικό»: η ελληνική εκδοχή» (Κινούμενοι Τόποι, 2010).

201. Χρήστος Νάσιος «Κείμενα του Χρήστου Νάσιου από την... Πλατεία Εξαρχείων» (Ιδιομορφή, 2005). Οι τονισμοί είναι του πρωτοτύπου.



As δούμε και μία άλλη μαρτυρία της εποχής που περιγράφει με... γλαφυρό τρόπο το φλερτ μεταξύ αντιεξουσιαστών και ΠΑ.ΣΟ.Κ:

*As δούμε πως έβλεπαν οι αντιεξουσιαστικές ομάδες την αλλαγή: μεγάλος αριθμός από ανθρώπους που ανήκαν σε τέτοιες ομάδες πίστεψαν τις πολιτικές σκοπιμότητες του ΠΑ.ΣΟ.Κ.*

*Θα αναφέρω δύο περιστατικά για να κατάλαβετε ότι το ΠΑ.ΣΟ.Κ. τότε είχε καταφέρει όχι μόνο το μεγάλο μέρος του λαού να πιστέψει τις υποσχέσεις της αλλαγής, αλλά να το πιστέψουν και άνθρωποι που ιδεολογικά δεν πίστευαν σε καμιά μορφή εξουσίας, από όπου κι αν προέρχεται αυτή. Σημαντική πρέπει να θεωρηθεί και η προσφορά αυτών των ατόμων στην πάλη που έδινε το ΠΑ.ΣΟ.Κ. για την νίκη του που του την είχαν εξασφαλισμένη. Κόσμος από τον χώρο των αυτόνομων κι άλλων αντιεξουσιαστικών ομάδων πήγαινε μαζί με πασοκτζήδες για αφισκοκόλληση. Έμαθα τότε, ότι κόσμος από τον χώρο των αυτόνομων της περιοχής του Ηρακλείου πήγαινε για αφισκοκόλληση μαζί με τους πασοκτζήδες. Για να καταλάβετε τι σημαίνει αυτό, πρέπει να σας πω ότι το Ηράκλειο τότε ήταν από τις δυνατότερες περιοχές από αυτόνομους και άτομα με μεγάλη δραστηριότητα. Είχα κι ένα ζωντανό παράδειγμα που με κατάπληξε με κάποιον κάπως γνωστό μου. Αυτός είχε φυλακιστεί τρεις μήνες για αντίσταση κατά της αρχής. Άτομο του χώρου και αυτό, έλεγε, ότι το ΠΑ.ΣΟ.Κ. μαζί με την αλλαγή του θα φέρει και την Ελευθερία, θα αφήσει ελεύθερο το «μαύρο» και την μαριχουάνα, θα ζούμε καλύτερα, δεν θα βαράνε οι μπάτσοι τον κόσμο, ούτε θα φυλακίζουν άνθρωπο για τις ιδέες του. Γενικά, μου λέει, ο Ανδρέας είναι σαν κι εμάς<sup>202</sup>.*

Τέλος, ξεχωριστή αναφορά αξίζει να γίνει και στους τρόπους με τους οποίους η κυβέρνηση του ΠΑ.ΣΟ.Κ. προσέγγισε τη λεγόμενη «άγρια νεολαία» του '80, δηλαδή τη γνωστή μέθοδο του μαστιγίου και του καρότου. Αν το «μαστίγιο», λοιπόν, ήταν τα γκλομπς των μπάτσων στις «επιχει-

202. Μανόλο «Οι κοινωνικοί αγώνες στην Ελλάδα των αντιεξουσιαστικών ομάδων κατά την δετία του ΠΑΣΟΚ (1981-1989)» (1989).

ρήσεις Αρετή» στα Εξάρχεια, το «καρότο» ήταν τα διάφορα πολιτιστικά festivals τύπου Rock in Athens και οι νεωτερισμοί του υφυπουργείου Νέας Γενιάς. Αναλυτικότερα:

*Αποδίδοντας ιδιαίτερη σημασία σε ζητήματα που άπτονται της διαχείρισης του ελεύθερου χρόνου των πολιτών και ιδίως της νεολαίας, η κυβέρνηση του ΠΑ.ΣΟ.Κ. ιδρύει ήδη από το 1982 το υφυπουργείο Νέας Γενιάς και Αθλητισμού και ένα χρόνο αργότερα την Γενική Γραμματεία Νέας Γενιάς που αρχικά υπάγεται στο Υπουργείο Πολιτισμού. Η ενεργοποίηση ενός θεσμού προσηλωμένου στην άσκηση αποκλειστικά πολιτιστικής πολιτικής αποτελεί καινοτόμο εξέλιξη για τα ελληνικά δεδομένα. Ιδίως κατά τα πρώτα χρόνια λειτουργίας του θεσμού, οι ποικίλες παροχές του προς την ελληνική νεολαία (π.χ. κοινωνικός τουρισμός, εκπαιδευτικές κάρτες και δωρεάν εισιτήρια θεατρικών παραστάσεων) έχουν σημαντική απήχηση. [...]*

*Ο υφυπουργός Νέας Γενιάς και Αθλητισμού Κώστας Λαλιώτης θα περιβάλει το θεσμό της Γενικής Γραμματείας Νέας Γενιάς με μια έντονη νότα αντικομφορμισμού, προωθώντας ένα ριζοσπαστικό τρόπο άσκησης κυβερνητικής πολιτικής που θα ερμηνευθεί από τον α/α «χώρο» ως κατεξοχήν προσπάθεια «αφομοίωσης» του. Ως ενδεικτικό μιας τέτοιας «αφομοιωτικής» διάθεσης εκλαμβάνεται το ιδιαίτερο ενδιαφέρον που επιδεικνύει η Γενική Γραμματεία Νέας Γενιάς σε ό,τι αφορά τη ροκ μουσική σκηνή. Η διοργάνωση μεγάλων ροκ συναυλιών υπό την αιγίδα του εν λόγω θεσμού (π.χ. φεστιβάλ Rock in Athens 1985), όπως και οι διάφορες κρατικές επιχορηγήσεις τέτοιου είδους εγχειρημάτων, θα προκαλέσουν έντονο προβληματισμό και διενέξεις στους κόλπους του α/α «χώρου», με την κριτική συχνά να στρέφεται και εναντίον rock μουσικών που επιδεικνύουν διάθεση συνεργασίας<sup>203</sup>.*

203. Νίκος Σούζας «“Σταμάτα να μιλάς για θάνατο μωρό μου”»: Πολιτική και κουλτούρα στο ανταγωνιστικό κίνημα στην Ελλάδα (1974-1998)» (Ελευθεριακές Εκδόσεις Ναυτίλος, 2015).

**Βιβλιογραφία****Βιβλία/μηνύματα:**

+τεχνία- (2009), *12.08: Η εξέγερση του Δεκέμβρη, το εμπόρευμα και το θέαμα*

Block (2010), *Απ' τα ψηλά στα χαμηλά κι απ' τα πολλά στα λίγα! Η κρίση, η προέλευσή της, τα βασικά της δεδομένα και η συγκάλυψή τους*

Bookchin, Murray (2005), *Κοινωνικός αναρχισμός ή lifestyle αναρχισμός: ένα αγεφύρωτο χάσμα*, εκδόσεις Ισνάφι

Γαβριηλίδης, Άκνς (2007), *Η αθεράπευτη νεκροφιλία του ριζοσπαστικού πατριωτισμού: Ρίτσος-Ελύτης-Θεοδωράκης-Σβορώνος*, Futura

Γκουατταρί, Φελίξ (1984), *Μοριακή επανάσταση*, Κομμούνια

Coghnotti (2018), *Best of*

Cone, James H. (1992), *Martin & Malcolm & America: a dream or a nightmare*, Orbis Books

Δεσποινιάδης, Κώστας (2016), *Έξοδος κινδύνου-Δοκιμές και αντιρρήσεις*, Πανοπτικών

Davis, Angela (2014), *Γυναίκες, φυλή και τάξη*, Αρχείο 71/Μιγάδα

Federaction (2005), *Θέσεις μάχης σ' ένα γυάλινο κόσμο*

Fight Back! (2017), *Έθνος, φύλο και γυναικεία κινήματα στην Ελλάδα, 1880-1949*

Geronimo (2001), *Μπουρλότο και φωτιά-Η ιστορία των Γερμανών αυτόνομων*, Ελευθεριακή Κουλτούρα

Θερσίτης (2017), *Οι αμβλώσεις ως διαρκές επίδικο του ελέγχου επί του γυναικείου σώματος*

Hobo (2008), *Ίχνη στο χιόνι-Από τα Καρπάθια στα Εξάρχεια: ιχνηλατώντας τον κοινωνικό ανταγωνισμό*, Κινούμενοι Τόποι

Holloway, John (2011), *As αλλάξουμε τον κόσμο χωρίς να καταλάβουμε την εξουσία-Το νόημα της επανάστασης σήμερα*, εκδόσεις Σαββάλας

James, Selma-Dalla Costa, Mariarosa (2008), *Η δύναμη των γυναικών και η κοινωνική ανατροπή*, No Woman's Land

Katsiaficas, George (2007), *Η ανατροπή της πολιτικής-Ευρωπαϊκά αυτόνομα κοινωνικά κινήματα και η αποαποικιοποίηση της καθημερινής ζωής*, Ελευθεριακή Κουλτούρα

Λαντάουερ, Γκούσταβ (2001), *Έκκληση για σοσιαλισμό*, εκδόσεις Τροπή

Μανόλο (1989), *Οι κοινωνικοί αγώνες στην Ελλάδα των αντιεξουσιαστικών ομάδων κατά την δεκαετία του ΠΑΣΟΚ (1981-1989)*

Μαρξ, Καρλ (2006), *Το εβραϊκό ζήτημα*, εκδόσεις Οδυσσεάς

Μαρξ, Καρλ (2012), *Η 18<sup>η</sup> Μηνυμαία του Λουδοβίκου Βοναπάρτη*, Σύγχρονη Εποχή

Μεταξάς, Γιώργος (2001), *Εμείς, αυτό και οι άλλοι: ο «χώρος», το κράτος και η κοινωνία*, Μαύρη Λίστα

Μπάσταρδες με Μνήμη (2012), *Μπάσταρδη μνήμη: Θεσσαλονίκη 1912-2012. Εκατό χρόνια Ελλάδας, πατριαρχίας, καπιταλισμού είναι αρκετά*

Μπούκτσιν, Μάρραϊν (2016), *Άκου μαρξιστή*, Ελεύθερος Τύπος

Miette (2010), *Το προλεταριακό κίνημα των πρώτων χρόνων της μεταπολίτευσης-Το «κοινωνικό» και το «πολιτικό»: η ελληνική εκδοχή*, Κινούμενοι Τόποι

Νάσιος, Χρήστος (2005), *Κείμενα του Χρήστου Νάσιου από την... Πλατεία Εξαρχείων*, Ιδιομορφή

Νέγκρι, Αντόνιο (1983), *Από τον εργάτη-μάζα στον κοινωνικό εργάτη*

(ο ιταλικός «Μάης»), Κομμούνια

Νέγκρι, Αντόνιο-Γκουατταρί, Φελίξ (1986), *Από το κόκκινο στο πράσινο*, Κομμούνια

Ντωβέ, Ζιλ (2002), *Έκλειψη και επανεμφάνιση του κομμουνιστικού κινήματος*, Κόκκινο Νήμα

Ομάδα Βιβλιοθήκης Φάμπρικα Υφανέτ (2015), *Φαντάσου ένα κίνημα*

Ομάδα Βιβλιοθήκης Φάμπρικα Υφανέτ (2016), *Σημειώσεις για λέξεις, εικόνες και κοινότητες*

Ομάδα Ενάντια στον Εθνικισμό-Κατάληψη Φάμπρικα Υφανέτ (2007), *«Ένας είναι ο εχθρός...»: έθνος, αντιμπεριαλισμός και ανταγωνιστικό κίνημα*

Παζ, Οκτάβιο (2002), *Η πέτρα του ήλιου*, Ελεύθερος Τύπος

Σούζας, Νίκος (2015), *«Σταμάτα να μιλάς για θάνατο μωρό μου»: Πολιτική και κουλτούρα στο ανταγωνιστικό κίνημα στην Ελλάδα (1974-1998)*, Ελευθεριακές Εκδόσεις Ναυτίλος

Συλλογικό (1982), *Καταλήψεις σπιτιών στη Δυτική Ευρώπη*, Κομμούνια

Συλλογικό (2004), *Εισηγήσεις των ανοικτών συνελεύσεων των μητροπολιτικών συμβουλίων, χειμώνας 2003-καλοκαίρι 2004*

Συλλογικό (2006), *Εισηγήσεις των ανοικτών συνελεύσεων με την υποστήριξη της federaction, χειμώνας 2005-καλοκαίρι 2006*

Συλλογικό (2006), *The Black Power Movement: rethinking the Civil Rights-Black Power era*, Routledge

Συλλογικό (2008), *Anti-media: συλλογή κειμένων*, Αντισχολείο

Συλλογικό (2010), *Δυτική Γερμανία 1967-1987: 20 χρόνια ριζοσπαστικών αγώνων. Μια κριτική ματιά στο φοιτητικό κίνημα, τις άγριες απεργίες, το αντάρτικο πόλης, τις μαζικές συγκρούσεις*

Συλλογικό (2011), *Commons vs Crisis: Η έξοδος από την κρίση, τον καπιταλισμό και κάθε ετερονομία περνάει μέσα από τον αγώνα για τα κοινά*, Rebel: θεωρία και Ανάλυση για το Ανταγωνιστικό Κίνημα

Συλλογικό (2012), *Φεστιβάλ-συνέδριο Communismos: για την έξοδο από τον καπιταλισμό*, κατάληψη Φάμπρικα Υφανέτ

Συλλογικό (2014), *Ιστάνμπολ: Η πιο όμορφη πόλη. Ο εξεγερμένος κοινός χώρος-Χωρική ανάλυση της εξέγερσης του πάρκου Γκεζί (Μάιος-Ιούνιος 2013)*, Urban Anarchy

Συλλογικό (2014), *Κάθε καρδιά και ένας επαναστατικός πυρήνας-Η ιστορία των Επαναστατικών Πυρήνων και της Rote Zora (1973-1995): κείμενα/χρονικό/συνεντεύξεις/απολογισμός*, εκδόσεις Guillotine

Scalzone, Oreste (2019), *Η κόκκινη διετία 1968-1969*, Ελευθεριακή Κουλτούρα

Τζακόμπι, Ράσελ (2007), *Κοινωνική αμνησία: κριτική της κονφορμιστικής ψυχολογίας από τον Άντλερ στον Λαινγκ, Ύψιλον/βιβλία*

Thompson, E.P. (2018), *Η συγκρότηση της αγγλικής εργατικής τάξης*, Πολιτιστικό Ίδρυμα Ομίλου Πειραιώς

Traverso, Enzo (2013), *Διά πυρός και σιδήρου: Περί του ευρωπαϊκού εμφυλίου πολέμου 1914-1945*, Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου

Williams, Robert F. (1962), *Negroes with guns*, Marzani & Munsell

Wright, Steve (2012), *Η έφοδος στον ουρανό. Ταξική σύνθεση και ταξική πάλη στον ιταλικό αυτομόμο μαρξισμό*, Κόκκινο Νήμα

Ψυχιατροχοί (2004), *Από την κατασκευή της ψυχικής ασθένειας... στη συρρίκνωση του υγιούς ανθρώπινου μοντέλου. Από τη βία του εγκλεισμού... στην ελευθερία της ψυχοκατανάλωσης*

<b>Εφημερίδες/περιοδικά:</b>	Λάβρυσ
3 <sup>η</sup> Γενιά	Τα Μάτια του Πλήθους
Άνθη του Κακού	Μαύρο & Κόκκινο
ΑΥΤΟ/	Μιγάδα
Black Out	Τα Παιδιά της Γαλαρίας
Blaumachen	Σαμιζντάτ
Γαία	Sarajevo
Crochet	Τραίνο
Διαλυτικό	Τυφλοπόντικας
Διεθνιστική Αριστερά	Χουλιγκανιζατέρ
Δίνη	
Εγκυκλοπαίδεια των Βλαβών	
Εστία Ανομίας	
Elements	
Endnotes	
Factory	
Θέσεις	
Hannibal Ante Portas	
Κιβώτιο	
Κοινωνία και Φύση	
Κουκουλοφόρος	

<b>Blogs/sites:</b>	<a href="https://mwvkafeneio.squat.gr/">https://mwvkafeneio.squat.gr/</a>
<a href="https://alertacomunista.wordpress.com/">https://alertacomunista.wordpress.com/</a>	<a href="https://queerfatfemme.com/">https://queerfatfemme.com/</a>
<a href="https://aruthlesscritiqueagainsteverythingexisting.wordpress.com/">https://aruthlesscritiqueagainsteverythingexisting.wordpress.com/</a>	<a href="https://www.rebelnet.gr/">https://www.rebelnet.gr/</a>
<a href="https://athens.indymedia.org/">https://athens.indymedia.org/</a>	<a href="http://replikaspace.tumblr.com/">http://replikaspace.tumblr.com/</a>
<a href="https://autonomofysiko.wordpress.com/">https://autonomofysiko.wordpress.com/</a>	<a href="https://rioters.espivblogs.net/">https://rioters.espivblogs.net/</a>
<a href="https://caringlabor.wordpress.com/">https://caringlabor.wordpress.com/</a>	<a href="http://www.techiechan.com/">http://www.techiechan.com/</a>
<a href="http://www.crmvet.org/">http://www.crmvet.org/</a>	<a href="http://www.ub.edu/web/ub/ca/">http://www.ub.edu/web/ub/ca/</a>
<a href="https://cws.journals.yorku.ca/index.php/cws/index">https://cws.journals.yorku.ca/index.php/cws/index</a>	<a href="https://williamsinstitute.law.ucla.edu/">https://williamsinstitute.law.ucla.edu/</a>
<a href="http://history.msu.edu/">http://history.msu.edu/</a>	<a href="https://yfanet.espivblogs.net/">https://yfanet.espivblogs.net/</a>
<a href="http://www2.iath.virginia.edu/sixties/HTML_docs/Sixties.html">http://www2.iath.virginia.edu/sixties/HTML_docs/Sixties.html</a>	
<a href="https://inmediasres.espivblogs.net/">https://inmediasres.espivblogs.net/</a>	
<a href="https://kamenasoutien.com/">https://kamenasoutien.com/</a>	
<a href="https://kontrosol.espivblogs.net/">https://kontrosol.espivblogs.net/</a>	
<a href="https://www.ksm.gr/">https://www.ksm.gr/</a>	
<a href="https://libcom.org/">https://libcom.org/</a>	







