



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΥΠΡΟΥ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ

Τμήμα Βυζαντινών και Νεοελληνικών Σπουδών

Μεταπτυχιακή εργασία

**Η δόμηση της ταυτότητας στη βάση μιας εγγενούς
διπολικότητας:**

Η βιοπολιτική, η γυμνή ζωή, η εμφυλοποίηση, η συντήρηση της
πατριαρχίας. Σχολιάζοντας την *Άκρα Ταπείνωση* της Ρέας Γαλανάκη.

Από:

Βανέσα Κωμοδρόμου

Επόπτης: Αναπληρωτής Καθηγητής Μαρίνος Πουργούρης

Δεκέμβριος 2022

«αν δεν συναντήσει αντίσταση, η εξουσία καταρρέει εσωτερικά».¹

¹ Eagleton 2007: 27.

Περίληψη

Οι κρίσεις αποτελούν έναν από τους λειτουργικούς μηχανισμούς της εξουσίας προκειμένου να συντηρείται και να διασφαλίζει την ομαλότητα. Γι' αυτό το φιλελεύθερο δημοκρατικό καθεστώς, το σύγχρονο βιοπολιτικό γίνεσθαι «πλήττεται» διαρκώς από κρίσεις, οι οποίες ελαχιστοποιούν όλο και περισσότερο τα ανθρώπινα δικαιώματα και την ποιότητα των συνθηκών διαβίωσης. Η οικονομική κρίση που πλήττει την Αθήνα της *Άκρας Ταπείνωσης*, της Ρέας Γαλανάκη, θέτει υπό αμφισβήτηση τη γενικότερη αξία της ζωής. Σ' αυτή τη βάση, έχοντας ως κεντρικό άξονα την φιλοσοφία του Giorgio Agamben, η οποία συνίσταται στο σχηματισμό της κυριαρχίας και του κανόνα στη βάση μιας «γυμνής ζωής» που τίθεται σε κατάσταση εξαίρεσης, προχωρούμε στη διερεύνηση, αφενός, των χαρακτήρων της Τειρεσίας και της Νύμφης, εμπερικλείοντάς τες στο δίπολο κυριαρχία vs γυμνή ζωή, κανονικότητα vs ετερότητα. Με γνώμονα την γυναικεία τους φύση, που πάντα τις συνοδεύει και τις καθορίζει, αναλύεται η ένταξή τους στο άσυλο, και μετέπειτα στον ξενώνα, όπως και οι βασικές ενέργειές τους: της αυτο-ονοματοθεσίας και της απαγορευμένης διαφυγής. Αφετέρου, εξετάζουμε τον χαρακτήρα του πασά από τον *Βίο του Ισμαήλ Φερίκ πασά: spina nel cuore*, της Γαλανάκη. Πρόκειται για μια φιγούρα στο όριο δύο κόσμων, του Αιγυπτιακού και του Ελληνικού, που τίθεται σε κατάσταση εξαίρεσης λόγω της απόκλισής του από την κανονικότητα της πατριαρχίας. Αφού αναλυθούν τα παραπάνω, θα γίνει μια προσπάθεια σύγκρισης της γυμνής ζωής του πασά και των δύο γυναικών: Τειρεσίας και Νύμφης. Ταυτόχρονα θα προτείνουμε ορισμένες λύσεις αλλαγής και ανάδυσης του γυναικείου φαντασιακού στον θεωρητικό άξονα των Luce Irigaray και Hélène Cixous.

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Περίληψη	3
Εισαγωγή.....	6

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

Η δημοκρατία, η χειραφέτηση, η ελευθερία, ο ατομικισμός και ο πλουραλισμός

1.1. <i>Η Άκρα Ταπείνωση</i>	13
1.2. Η σύγχρονη κοινωνικοπολιτική διεύθυνση που εξακολουθεί να αρθρώνεται στη βάση μιας διπολικότητας	15
1.3. Ο πειθαρχικός έλεγχος	19

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

Το νοσοκεντρικό μοντέλο ζωής. Η Τειρεσία και η Νύμφη: η ψυχική ασθένεια και ο κοινωνικός έλεγχος

2.1. Η αντικατάσταση του Βασιλιά/εκκλησιαστικού πατέρα από τον Ιατρό	22
2.2. Τα αίτια του εγκλεισμού των δύο γυναικών στον ξενώνα	25
2.3. Τειρεσία και Νύμφη: δύο σύγχρονοι <i>homines sacri</i>	29
2.3.1. Κυρίαρχο σώμα/ πολιτικός – <i>homo sacer</i> / Νύμφη: εμφάνιση vs εξαφάνιση	30
2.3.2. Τειρεσία: η απόκλιση από τη νόρμα που μεταπλάθει τη ζωή της σε «γυμνή ζωή»	33
2.4. Η πατερναλιστική μέριμνα και η «ανθρωπιστική βιοπολιτική» που επιβάλλεται στο <i>homo sacer</i>	35

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

Το πρόβλημα της καθολίκευσης του αγκαμπενικού *homo sacer*

3.1. Ο καπιταλισμός, η βιοπολιτική και οι τεχνολογίες του εαυτού	40
3.2. Το απομονωμένο υποκείμενο	42
3.3. Διαφορετικότητα vs Αλλοτρίωση	45

3.4. Η κοινωνική διαστρωμάτωση του σύγχρονου πολίτη στην πόλη	47
---	----

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ

Ο χώρος και η διαδικασία υποκειμενοποίησης. Ένας ιδιότυπος νόστος: Η απαγορευμένη φυγή και η μετονομασία (Θηρεσία/Τειρεσία και Θεονύμφη/ Νύμφη)

4.1. Ο σύγχρονος χώρος, ο προσωπικός χώρος και η απ-αλλοτρίωση.....	52
4.2. Η αρσενική διαπραγμάτευση του προσωπικού χώρου	55
4.3. Η υποκειμενοποίηση	57
4.4. Ο Νόστος	58
4.4.1. Η μετονομασία.....	61
4.4.2. Τειρεσία: η σύζευξη της αντρικής και της γυναικείας ταυτότητας	64
4.4.3. Η απαγορευμένη διαφυγή	66
4.5. Η επιστροφή στον ξενώνα/ in bando	68

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΕΜΠΤΟ

Ο Ισμαήλ Φερίκ πασάς (ένας αρσενικός νόστος)

5.1. Ο Βίος του Ισμαήλ Φερίκ πασά: <i>spina nel cuore</i> , η διχασμένη ταυτότητα και ο νόστος	74
5.2. Η φιγούρα του πασά ως homo sacer (κατάσταση εξαίρεσης)	78
5.3. Η αυτοσυνειδησία και η έλλειψη ζωής που την ακολουθεί	80

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΕΚΤΟ

Ισμαήλ Φερίκ πασάς (αρσενικός νόστος) vs Τειρεσία και Νύμφη (γυναικείος νόστος)

6.1. Αρσενικός vs θηλυκός νόστος: θάνατος vs ζωή	83
6.2. Το γυναικείο σώμα/φύση ως ο πρώτος χώρος εξαίρεσης	87
6.3. Η αποσιώπηση και η επανοικοδόμηση της γυναικείας ταυτότητας: Η υπονόμηση της πατριαρχίας	92
Επίλογος	96
Βιβλιογραφία	101

Εισαγωγή

«Η εξουσία χτίζεται στο έδαφος της διαφοράς και επομένως από εκεί πρέπει να ξεκινήσει η αμφισβήτησή της» γράφει η Joan W. Scott.² Στον πυρήνα της εξουσίας βρίσκεται η διαφορά, η αντίφαση, εκεί θεμελιώνεται το κανονιστικό πρότυπο της φαλλοκρατικής δυτικής κουλτούρας. «(Ο) μη διαχωρισμός θα απειλούσε να αποδιαρθρώσει ολόκληρη την κοινωνία» σημειώνει η Julia Kristeva.³ Για μια νέα ρύθμιση και οργάνωση της πολιτικής και κοινωνικής ζωής σε νέες συνθήκες ισότητας, ισόνομες, δίχως πειθαρχικούς ελέγχους, σε μια πιο ελεύθερη διαρρύθμιση, χωρίς υποτιμημένες ταυτότητες εξαιτίας της διαφορετικότητας που εμβαπτίζεται σε εχθρικότητα και εντάσσεται σε διαζευκτικές διακρίσεις, κρίνεται επιτακτική η ανάγκη της προβολής και έπειτα διερεύνησης του εδάφους που δομεί και συντηρεί τη διπολικότητα, την πατριαρχία, τη βιοπολιτική.

Το μυθιστόρημα της Ρέας Γαλανάκη, *Η Άκρα Ταπείνωση* (2015), τοποθετείται στην Αθήνα την περίοδο της οικονομικής κρίσης. Τα γεγονότα εκτυλίσσονται την 12^η Φεβρουαρίου του 2012, κατά τη διάρκεια των διαδηλώσεων για τα νέα μέτρα που ψηφίστηκαν από τη βουλή εξαιτίας της οικονομικής κρίσης, με συχνές αναδρομές στο παρελθόν. Βασικές φιγούρες οι δύο μεσοαστές ηρωίδες, Τειρεσία και Νύμφη, οι οποίες γνωρίζονται στο άσυλο, αλλά τώρα κατοικούν σ' έναν ξενώνα. Βρίσκονται σε κατ' οίκον περιορισμό και υπό την επίβλεψη του ιατρού, ο οποίος παίρνει από την Τειρεσία το ψευδώνυμο: Πατριάρχης. Οι δύο γυναίκες αποφασίζουν, την ημέρα των αναταράξεων να βγουν στην Αθήνα, ενώ απαγορεύεται, για να διαδηλώσουν για τα δικαιώματά τους. Παρά την χιουμοριστική και άλλοτε κωμικοτραγική εκτύλιξη των γεγονότων εντοπίζονται υποδοριώς σημαντικά ζητήματα, στο έργο της Γαλανάκη, που αφορούν όχι μόνο την οικονομική κρίση αλλά και την γενικότερη αμφισβήτηση της ζωής εξαιτίας της σωματοποίησης των ανθρώπων, την μετατροπή τους σε υπάνθρωπους που χάνουν τα βασικά ανθρώπινά τους δικαιώματα (στην αντικειμενοποίησή τους) σ' ένα κοινωνικοπολιτικό σύστημα που διατρανώνεται την δημοκρατία, την ισονομία, την ισότητα και την ελευθερία.

² Scott 2006: 162.

³ Kristeva 2006: 377.

Η απροσδιοριστία και αοριστία της αιτιολόγησης του εγκλεισμού των δύο γυναικών αρχικά στο άσυλο και μετέπειτα στον ξενώνα κρίνει αναγκαία αφενός, τη διερώτηση του λόγου για τον οποίο εντάσσονται και εσωκλείονται στον ξενώνα και αφετέρου, του προσδιορισμού της ψυχικής ασθένειας που τους καταλογίζεται. Θα αποπειραθώ να απαντήσω τα πιο πάνω ερωτήματα εντάσσοντας στο πλαίσιο τη βιοπολιτική, η οποία εφαρμόζεται στα υποκείμενα, εν προκειμένω, δια μέσου μιας ανθρωπιστικής πατερναλιστικής μέριμνας. Σ' αυτό το πρίσμα η χειραγώγηση, η βία, που δέχονται τα υποκείμενα «εξανθρωπίζεται» και μεταπλάθεται σε ιδεολογική βία που προωθείται ως προστασία. Η ανθρωπιστική μέριμνα αποκρύπτει τα νέα πειθαρχικά μέσα, τα οποία χρησιμοποιεί η εξουσία, όχι μόνο για να ελέγξει τα σώματα αλλά και για να κρίνει ποιες ζωές αξίζει να βιωθούν και ποιες όχι. Οι ζωές οι οποίες κρίνονται ως ανάξιες εντοπίζονται εκτεθειμένες διαρκώς στον θάνατο.

Κεντρικό ζήτημα της παρούσας έρευνας αποτελεί η διαδικασία αυτοπροσδιορισμού, αυτοδόμησης και αυτοκυριαρχίας, αφού στο νέο κοινωνικοπολιτικό μοντέλο η ζωή και η αξία της ζωής τίθενται διαρκώς σε αμφισβήτηση από την εξουσία, η οποία τοπο-θετεί και ταξι-θετεί τα άτομα σε ταυτότητες. Ιδιαίτερη προσοχή θα δοθεί στην αυτο-ονοματοθεσία των δύο ηρωίδων, καθώς μετά από δική τους επιλογή αποφασίζουν να αλλάξουν τα βαπτιστικά τους ονόματα, από Θηρεσία σε Τειρεσία και από Θεονύμφη σε Νύμφη. Η αυτο-ονοματοθεσία, όπως και η απαγορευμένη διαφυγή τους, θα εξετασθεί υπό την προοπτική της αμφισβήτησης και υπονόμησης της κυριαρχίας και της γυναικείας υποτίμησης· θα εξετασθεί, δηλαδή, το ενδεχόμενο η πράξη να αποτελεί προσπάθεια αυτοπροσδιορισμού. Πρόκειται για έναν ιδιότυπο νόστο, μια προσπάθεια επιστροφής και ανακάλυψης της ταυτότητας, της ζωής τους, που χάθηκε ή που αλλοτριώθηκε. Επειδή ο κεντρικός άξονας περιτριγυρίζεται διαρκώς γύρω από το ζήτημα της εμφυλοποίησης, έμφυλης διάκρισης, δηλαδή γύρω από, αυτό που κρίνεται ως a priori, διπολική διχοτόμηση —άνδρας vs γυναίκα— θεωρώ σκόπιμο να εξεταστεί η φιγούρα του Ισμαήλ Φερίκ πασά, από το μυθιστόρημα της Γαλανάκη *Ο βίος του Ισμαήλ Φερίκ πασά: spina nel cuore* (1989), και να αναλυθεί το δικό του αντρικό ταξίδι επιστροφής, δηλαδή ο ανδρικός νόστος, ο οποίος εν προκειμένω αφορά την εθνική ταυτότητα και την επιστροφή στην ελληνικότητα. Ο Ισμαήλ, ένα ιστορικό πρόσωπο που, μετεωρίζεται καθ' όλη τη διάρκεια του κειμένου μεταξύ της νέας αιγυπτιακής/μουσουλμανικής ταυτότητας και της παλιάς -η οποία βίαια του αποσπάστηκε- ελληνικής/χριστιανικής μετά την αρπαγή του από την σπηλιά στην Κρήτη και την μετέπειτα αιχμαλωσία του στην Αίγυπτο. Ο Ισμαήλ εξισλαμίζεται, και αφού ενταχθεί στον αιγυπτιακό στρατό, επιστρέφει στην Κρήτη για να καταστείλει την επανάσταση. Τότε η αμφίσημη ταυτότητά του είναι πιο προβληματική από ποτέ. Αφού, λοιπόν

εξεταστούν και οι τρεις φιγούρες, οι εσωτερικές και εξωτερικές συγκρούσεις τους, η υστερική κατάσταση την οποία και οι τρεις βιώνουν, κρίνεται αναγκαία η συγκριτική ανάλυση των δύο νόστων: του ανδρικού νόστου (που εντάσσεται στην κατηγορία του κυρίαρχου) και του γυναικείου νόστου (που εντάσσεται στην κατηγορία του κυριαρχούμενου).

Σ' αυτό το σημείο θα ήθελα να προχωρήσω σε μια βασική διευκρίνιση για τον ιδεολογικό άξονα της παρούσας έρευνας. Συχνά αναφέρομαι στην a priori διχοτόμηση που καθορίζει σχέσεις εξουσίας (άνδρας vs γυναίκα) και συχνά ταυτίζω τον άντρα με τον νόμο (κοινωνική κατάσταση) και τη γυναίκα με τη φύση. Αναφορικά με αυτή τη διχοτόμηση: δεν εννοώ βέβαια ότι η φύση ως η πρώτη κατάσταση/εμπειρία ή ως η προ-κοινωνική κατάσταση δεν είναι κοινή και για τα δύο φύλα. Κάθε άλλο. Η διαδικασία υποκειμενοποίησης ή εμφυλοποίησης, η ένταξη στο κοινωνικό σύστημα, είναι μια διαδικασία εξίσου αλλοτριωτική για όλους. Δηλαδή, το υποκείμενο που υποστασιοποιείται στην ανδρική ταυτότητα είναι όσο αλλοτριωμένο όσο το υποκείμενο που υποστασιοποιείται στη θηλυκή ταυτότητα.⁴ Μολονότι γράφω συχνά για την αλλοτρίωση στην οποία εκπίπτει η γυναίκα στο κοινωνικό σύστημα δεν υπονομεύω, ούτε αποσιωπώ επιτηδευμένα, την αλλοτρίωση που υφίστανται τα υποκείμενα στην διαδικασία της ανδρικής εμφυλοποίησης. Υπάρχει, ωστόσο, μια βασική διαφορά την οποία δεν μπορούμε να παραβλέψουμε: η διαδικασία εμφυλοποίησης της γυναίκας είναι ελλειμματική και ακολουθεί τις ανδρικές αναπαραστάσεις. Επομένως, εάν η αρσενική ταυτότητα είναι ξένη για το υποκείμενο, τότε η γυναικεία είναι διπλά ξένη, αφού αναγκάζεται να εισέλθει στο συμβολικό, σε μια ταυτότητα που καθορίζεται εξωτερικά -από την αρσενική/πατριαρχική σκοπιά. Αναγκάζεται να ταυτιστεί με τις ανδρικές αναπαραστάσεις της γυναικείας ταυτότητας και παραμένει μονίμως σε μια κατάσταση ποτέ εντός και ποτέ εκτός της κοινότητας. Η γυναίκα, με άλλα λόγια, συμβολίζει τη φύση, όχι μόνο εξαιτίας της μητρότητας και της αναπαραγωγής, αλλά εξαιτίας της έλλειψης του ανδρικού ευνουχισμού, και άρα της μη αποτελεσματικής κοινωνικοποίησης, βρίσκεται in limbo. Συνεπώς, σ' αυτήν διαρρηγνύεται «η αρχή της μη αντίφασης» που συνεπάγεται τον ανδρικό φόβο για το χάος, την αναρχία, τη μη οριοθέτηση, μη τοπο-θέτηση μη ταξι-θέτηση και επομένως τον κίνδυνο της καταστροφής της κοινωνικής κατάστασης εν γένει. Αυτό αποτελεί και το βασικό διακύβευμα της παρούσας έρευνας, το οποίο αναλύεται σχετικά με διάφορες εκφάνσεις της κοινωνικής

⁴ Διαπίστωση που ενισχύεται με την ανάλυση της Butler για τη διαφορά της βιολογίας και του πολιτισμού, καθώς: «η κοινωνική κατηγορία “γυναίκα” δεν είναι αναγκαστική πολιτική και πολιτισμική ερμηνεία ενός βιολογικά θηλυκού σώματος, ενώ η κοινωνική κατηγορία “άνδρας” δεν είναι η αναγκαστική πολιτική και πολιτισμική ερμηνεία ενός βιολογικά αρσενικού σώματος» (στο: Αθανασίου 2006: 23). Ας μη ξεχνάμε ότι η βιολογία αποτελεί κοινωνική επινόηση.

ζωής: χειραφέτηση/δημοκρατία, βιοπολιτική, σύγχρονο νοσοκεντρικό μοντέλο ζωής, πατριαρχικοποίηση της επιστήμης, κλπ.

Στην κατεύθυνση της φεμινιστικής προσέγγισης και στην προσπάθεια αποδόμησης και απο-οικειοποίησης της πατριαρχίας καθοδηγούμε κυρίως από τις Hélène Cixous και Luce Irigaray. Η Cixous γράφει για τη διαφορετική τροπικότητα με την οποία εντάσσεται η γυναίκα στο κοινωνικοπολιτικό σύστημα. Παραλληλίζει τον ανδρικό ευνουχισμό με τον γυναικείο (εν δυνάμει) αποκεφαλισμό, ο οποίος συνεπάγεται μια ελλειπτική ένταξη στο κοσμοσύστημα, το βασισμένο στο ανδρικό φαντασιακό, από το οποίο η γυναίκα είναι συνεχώς αποσιωπημένη και σεξουαλικοποιημένη. Για το ανδρικό φαντασιακό και τον τρόπο με τον οποίο δημιουργείται η γυναικεία ταυτότητα γράφει η Irigaray, η οποία αναφέρεται, μεταξύ άλλων, στην γλώσσα ως ανδρικό δημιούργημα, ενώ παράλληλα προτείνει ορισμένες λύσεις για να αναδυθεί ή να δημιουργηθεί η γυναικεία ταυτότητα που δεν θα προσδιορίζεται από το ανδρικό φαντασιακό.

Προκειμένου να αναδειχθεί και να σχολιαστεί το έμφυλο ζήτημα θα πρέπει πρώτα να γίνει μια εκτενής αναφορά στην έννοια του χώρου και στην διαδικασία δόμησης του εαυτού και της ταυτότητας. Καθώς για να ενταχθεί ένα άτομο στο συμβολικό, άρα στην κοινωνικοπολιτική κατάσταση θα πρέπει να βρίσκεται σε έναν τόπο οροθετημένο και προσδιορισμένο. Ο χώρος παράλληλα μετατρέπεται σε χώρο εξουσίας, εμφολοποιείται σε χώρο ανδρικό/ πατριαρχικό και ασκείται, σ' αυτόν, ο πειθαρχικός έλεγχος και η κυριαρχική επίβλεψη. Πολλοί θεωρητικοί δίνουν έμφαση στην έννοια του χώρου, ως χώρο εξουσίας ή ως χώρο προσδιορισμού ταυτοτήτων, όπως ο Giorgio Agamben, ο Michel Foucault, ο Marc Augé στους οποίους κατά διαστήματα θα επιστρέφουμε. Σ' αυτό το πλαίσιο ακολουθώ, επίσης, τη συζήτηση μεταξύ των Judith Butler και Αθηνά Αθανασίου που αφορά τη σημαντικότητα του χώρου στην υποκειμενοποίηση και κυρίως στις επιπτώσεις που δύναται να πλήξουν το υποκείμενο που απ-αλλοτριώνεται. Επίσης, επειδή στη σύγχρονη κοινωνία η διαδικασία δόμησης της ταυτότητας έχει αλλάξει ριζοσπαστικά αφού ο κυρίαρχος λόγος εξαναγκάζει τα υποκείμενα σε μια υποχρεωτική αυτο-διαφοροποίηση (πλουραλισμό) μετά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο και ταυτόχρονα τα οδηγεί σε έναν (νεο)ρατσισμό που συνεχίζει να «αρθρώνεται γύρω από τα στίγματα της ετερότητας [...]»,⁵ θα αναλυθούν κατά διαστήματα οι εξουσιαστικές μεθοδεύσεις που εντάσσουν τα άτομα, με φουκωικούς όρους, σ' ένα πλήθος ετεροτοπιών, εν-γράφουν στα άτομα ένα πλήθος τεχνολογιών με στόχο τη μετατροπή τους σε υποταγμένα πειθήνια σώματα. Στο ζήτημα της πολιτικής της ταυτότητας ακολουθώ, ακόμη,

⁵ Όπως αναφέρει ο Μπαλιμπάρ, στο: Μπαλιμπάρ και Βαλλερστάιν 1991: 32.

τον Francis Fukuyama και την ανάλυσή του περί της σημαντικότητας της αναγνώρισης ως ένα από τα βασικά ζητήματα που καθορίζουν τη θέση των υποκειμένων, την συμπεριφορά τους και τον βίο τους.

Ο Giorgio Agamben και η ανάλυσή στο *Homo sacer: Κυρίαρχη εξουσία και γυμνή ζωή* στάθηκε βασικός αρωγός στην διερεύνηση των ζητημάτων που αφορούν τη βιοπολιτική, την κυριαρχία, τη σωματοποίηση της ζωής που μετατρέπεται σε γυμνή ζωή, στην κατάσταση εξαίρεσης -στην οποία ανά πάσα στιγμή μπορεί να περιέλθει το κράτος- και στην έννοια του homo sacer. Στις, αν και διαφωτιστικές, αναφορές του φιλοσόφου στο δικαιοθεσμικό μοντέλο δεν θα δοθεί ιδιαίτερη εστίαση. Άλλωστε ο κεντρικός νοηματικός άξονας της έρευνας αφορά περισσότερο την εξέταση των ειδικών περιπτώσεων των ατόμων και την συγκεκριμενοποίηση (ή και εμφυλοποίηση) του homo sacer και της γυμνής ζωής. Με άλλα λόγια θα αναλυθούν οι βασικές έννοιες του αγκαμπενικού έργου: κατάσταση εξαίρεσης, γυμνή ζωή, homo sacer, με μια φεμινιστική προσέγγιση.

Ο Ιταλός φιλόσοφος ασχολήθηκε ιδιαίτερα με την ανάλυση της έννοιας της κυριαρχίας επηρεαζόμενος από τον Carl Schmitt και διευρύνοντας, τρόπον τινά, την φουκωική ανάλυση για τη βιοπολιτική. Σε αντίθεση με τον Γάλλο θεωρητικό, ο Agamben αναφέρεται στο γενικευμένο σώμα των πολιτών διευρύνοντας το κεντρικό παράδειγμα του φουκωικού βιοπολιτικού μοντέλου – τη φυλακή, σε στρατόπεδο συγκέντρωσης ως «συστατικό στοιχείο της κυριαρχίας»⁶. Το στρατόπεδο συγκέντρωσης αποτελεί τον κατεξοχήν χώρο εξαίρεσης, που κατοικείται από υποκείμενα-σώματα, και που σύμφωνα με τον Agamben, εκεί ο νόμος αναστέλλεται. Ακόμη, προτείνει ότι η πολιτική είναι πάντα βιοπολιτική εκκινώντας από την αρχαιότητα με τη διάκριση της ζωής και του βίου, δηλαδή τη διάκριση μεταξύ βιολογικής/φυσικής κατάσταση και πολιτικής/νομικής κατάσταση. Η θεσμοθέτηση του νόμου βασίζεται σε μια διαδικασία «περιληπτικού αποκλεισμού», στον αποκλεισμό ορισμένων σωμάτων που δεν συμπεριλαμβάνονται στον νόμο και αυτό αποτελεί τον «πυρήνα της εξουσίας». Η γυμνή ζωή περικλείεται στο νόμο μέσω του αποκλεισμού της, είναι δηλαδή εκτεθειμένη, υποτιμημένη, τοπο-θετημένη στο όριο, στο κατώφλι της ζωής. Ο αποκλεισμός της γυμνής ζωής από την πολιτική/νομική κατάσταση αποτελεί μια κατάσταση εξαίρεσης στη βάση της οποίας δομείται η κανονικότητα. Η κατάσταση εξαίρεσης «είναι η ουσία της κρατικής εξουσίας» και το βασικό διακύβευμα της αγκαμπενικής ανάλυσης αφορά ακριβώς την επέκταση, που επιδέχεται η κατάσταση εξαίρεσης σ' όλες τις πτυχές της καθημερινής ζωής

⁶ Πατσάκης 2016: 288.

και άρα την προϊούσα επέκταση στη δυτική κοινωνία στην οποία όλοι είμαστε «εν δυνάμει *homines sacri*»,⁷ δηλαδή άτομα εκτεθειμένα των οποίων οι ζωές μπορούν να δολοφονηθούν χωρίς καταδίκη. Όταν η διάκριση ζωής και βίου χάνεται τότε αντιμετωπίζουμε την σωματοποίηση των πολιτών, δηλαδή, εμβαπτίζονται οι πολίτες σε σώματα, των οποίων η ζωή πρέπει να διατηρηθεί ανεξαρτήτως ποιότητας.

Ορισμένα θεωρητικά προβλήματα του Agamben δεν είναι αμελητέα. Η ανάλυσή του παραμένει προβληματική στο ζήτημα της γυναικειάς ταυτότητας ή γενικότερα στην ανάλυση ειδικών περιπτώσεων, με άλλα λόγια στις ιστορικές ιδιαιτερότητες που αφορούν τις σχέσεις εξουσίας και τις τεχνολογίες του εαυτού που, σύμφωνα με τον Foucault, εντάσσουν τα άτομα σε κατασκευασμένες ταυτότητες με στόχο την αναμόρφωση και την περαιτέρω πειθάρχηση των σωμάτων. Θα αποπειραθώ, λοιπόν, να σχολιάσω τις φιγούρες της Νύμφης, της Τειρεσίας και του Ισμαήλ Φερικ πασά ως τρεις *homines sacri*, τηρουμένων των αναλογιών, αφού η ζωή τους παρουσιάζεται ως εκτεθειμένη στον θάνατο, εξαιτίας της ελαχιστοποίησης, αλλά όχι ολικής αφαίρεσης,⁸ των ανθρωπίνων δικαιωμάτων τους. Προσεγγίζοντας τον τρόπο με τον οποίο διαφοροποιείται η αξία ζωής του *homo sacer* ανάλογα με την ταυτότητα στην οποία εντάσσεται και τον τρόπο με τον οποίο ο *homo sacer* τοποθετείται στην οροθετημένη κοινότητα.⁹

Έγινε, νομίζω, σαφές πως σκοπός μου είναι να εξετάσω τη δυνατότητα αποδόμησης και εκθεμελίωσης της μονολιθικής ταυτότητας, που βασίζεται στην «αρχή της μη αντίφασης». Κρίνεται, λοιπόν, λειτουργικά αναγκαία η διερεύνηση του τρόπου με τον οποίο η φεμινιστική προσέγγιση της κατάστασης εξαίρεσης δύναται πρώτα να προβάλλει την αρχέγονη μορφή της κατάστασης εξαίρεσης, έπειτα να προτείνει λύσεις στην άρση των διαζευκτικών διακρίσεων που δομούν την κοινωνική κατάσταση και να υπονομεύσει τις υποχρεωτικές τοπο-θετήσεις σε χώρους και ταυτότητες. Γίνεται, με άλλα λόγια, μια προσπάθεια αναδιαπραγμάτευσης των διχοτομιών, έτσι ώστε αφενός να αναδυθεί η γυναικεία ταυτότητα και αφετέρου να δημιουργηθεί μια ταυτότητα ανθρωπινότητας που εντοπίζεται στο «μεταξύ» (*in limbo*).

⁷ Πατσάκης 2016: 288.

⁸ Βλ. Smith 2010: 8.

⁹ Βλ. Smith 2010: 8.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

Η δημοκρατία, η χειραφέτηση, η ελευθερία, ο ατομικισμός
και ο πλουραλισμός

1.1. Η Άκρα Ταπείνωση

Η Άκρα Ταπείνωση δημοσιεύεται το 2015 και αφορά την περίοδο της ελληνικής οικονομικής κρίσης. Τα γεγονότα εκτυλίσσονται, κυρίως, κατά τη διάρκεια των διαδηλώσεων που πραγματοποιήθηκαν την 12^η Φεβρουαρίου του 2012. Παρότι κεντρικό άξονα του κειμένου αποτελεί η ανεργία και η εξαθλίωση της ζωής, δεν θα σταθούμε ιδιαίτερα στο συγκεκριμένο πλαίσιο της οικονομικής κρίσης αλλά θα προσεγγίσουμε τις ευρύτερες συνθήκες ζωής στο σύγχρονο δημοκρατικό πλαίσιο: τη βιοπολιτική και τον τρόπο με τον οποίο η εξουσία ασκείται στα υποκείμενα: την κυριαρχία της επιστήμης (Ιατρού) και την σύμπλευσή της με την εξουσία (πατριαρχία). Επομένως, η προσέγγισή μας είναι ανθρωποκεντρική και εστιάζεται στις δύο κεντρικές και υποτιμημένες φιγούρες: τις Τειρεσία και Νύμφη. Μάλιστα, τα περισσότερα πρόσωπα του μυθιστορήματος (εκτός του πολιτικού, πρώην συζύγου της Νύμφης, και του πατριάρχη) είναι υποκείμενα υποτιμημένα, λόγω εθνότητας, φύλου, τάξης, κοκ. Μέσα από τη αφήγηση της Γαλαάκη υφέρπει η επιθυμία για αντίσταση/αλλαγή αφού η φυσικοποίηση και επιστημολογικοποίηση του Νόμου που επιβάλλεται στα υποκείμενα οδηγεί, πρώτα τους αναγνώστες και ύστερα τα πρόσωπα του έργου, σε διερωτήσεις σχετικά με την έμμεση πειθαρχία που ασκείται στα σώματα, με την ανθρωπιστική μορφή που παίρνει η εξουσία και η βία, με την αξία της ζωής/θανάτου, τη δόμηση της ζωής, τα ανθρώπινα δικαιώματα, κλπ.

Το θέμα που υπεισέρχεται σε αυτό το πλαίσιο, μεταξύ άλλων, είναι η πολιτική της ταυτότητας. Όπως γράφει ο Fukuyama:

Ο όρος ταυτότητα προέρχεται, κατά πρώτο λόγο, από μια διάκριση μεταξύ του πραγματικού εσωτερικού εαυτού κάποιου και ενός εξωτερικού κόσμου με κοινωνικούς κανόνες και νόρμες, ο οποίος δεν γνωρίζει επαρκώς την αξία ή την αξιοπρέπεια αυτού του εσωτερικού εαυτού.¹⁰

Η πολιτική της ταυτότητας αφορά, εν ολίγοις, τη σύγχρονη βιοπολιτική και τις οριοθετημένες, συγκεχυμένες και συνεχώς μεταβαλλόμενες σχέσεις εξουσίας (φυλετικές, κοινωνικές, έμφυλες, εθνικές, κοκ). Η Γαλαάκη μιλώντας για τις «εμμονικές ιδέες» της, που αναδύονται στα λογοτεχνικά έργα, αναφέρει πρώτα την εθνική και προσωπική ταυτότητα του ατόμου και το πως «η σημασία τους διαφέρει από άντρα σε γυναίκα» και «από τη μια κοινωνική ομάδα στην άλλη». Για την Γαλαάκη, θα μπορούσε να πει κανείς, πως η πολιτική της ταυτότητας

¹⁰ Fukuyama 2020: 46-7.

κινείται σε δύο βασικούς άξονες: την έμφυλη ταυτότητα και την εθνική. Η ιστορία, ακόμη, αποτελεί γι' αυτήν εμμονή αφού σ' αυτήν επιστρέφει σχεδόν σε κάθε έργο της και, όπως λέει, «δεν νοείται πρόσωπο εκτός Ιστορίας, εκτός δηλαδή κοινωνίας κι εκτός πολιτικής, εκτός τόπου και εκτός χρόνου». Αποφαίνεται ακόμη ότι:

δεν υπάρχει ενιαία είσπραξη της ιστορίας, η ερμηνεία δηλαδή των γεγονότων ποικίλλει αφάνταστα, γιατί έχει και ποικίλους στόχους. Ποτέ επίσης δεν υπάρχει η πλήρης ιστορική αφήγηση, ενώ για πάρα πολλά υπάρχουν κενά, ρωγμές, αποσιωπήσεις και ισχυρά ταμπού.¹¹

Για την Γαλανάκη, η ιστορία αποτελεί μια μεγάλη αφήγηση, μια κατασκευασμένη ηγεμονική αλήθεια, γι' αυτό, όπως θα φανεί στη συνέχεια, η συγγραφέας υπονομεύει την ιστορία και δια μέσου της αφήγησης προβάλλει τις σκοτεινές στιγμές και τα αποκλίνοντα άτομα, τα οποία η ιστορία καταδικάζει σε αποσιώπηση και αφανισμό. Υπονομεύει ευρύτερα τη σύγχρονη διευθέτηση της ζωής και την εξαθλίωση στην οποία εκπίπτουν οι πολίτες. Άλλωστε η ταυτότητα είναι ιστορικά προσδιορισμένη, αφορά τον εκάστοτε χωροχρόνο εντός του οποίου διαμορφώνεται. Η ιστορία και οι μείζονες αφηγήσεις προβάλλουν την εκάστοτε κανονικότητα έτσι ώστε να διασφαλίζουν την ομαλότητα. Σ' αυτή τη βάση, η δημοκρατική επινόηση αποτελεί τη δεσπόζουσα αφήγηση της εποχής μας και συντηρείται, δια μέσου της χειραφετικής παράδοσης, στην προβολή της ελευθερίας, της ισονομίας και της ισότητας. Η μεγάλη αφήγηση της εποχής μας αποσιωπεί τα ηγεμονικά συμφέροντα τα οποία εξυπηρετούνται εντός της δημοκρατίας, τα πειθαρχικά μέσα που επιστρατεύει ο κυρίαρχος για να συντηρεί την εξουσία· και τις ζωές, ή ολόκληρους τους λαούς, που ζουν σε καθεστώς εξαθλίωσης.¹²

¹¹ Γαλανάκη 2007: 22-5.

¹² Την διαπίστωση της δυτικής επινόησης του αφηγήματος της δημοκρατίας ενισχύει η εξαιρετική η επισήμανση του Πιπέρνο (2021: 38), ο οποίος τοποθετεί τον κίνδυνο της πρόσφατης πανδημίας σ' ένα παγκόσμιο πλαίσιο, για να σχολιάσει τον παραλογισμό της κατάστασης («μια ψυχωτική δυσαναλογία»), αφού «κάθε μέρα πεθαίνουν 24.000 παιδιά και αυτό, σε πολύ μεγάλο βαθμό συμβαίνει αλλού, όχι στις πλούσιες χώρες [...]».

1.2. Η σύγχρονη κοινωνικοπολιτική διευθέτηση που εξακολουθεί να αρθρώνεται στη βάση μιας διπολικότητας

Στην *Άκρα Ταπείνωση*, η Τειρεσία αποφαινεται πως «στη σημερινή Αθήνα κάτι τέτοια δικαιώματα [όπως του δημόσιου λόγου] λίγο πολύ τα έχει, λένε, κατακτήσει ο κόσμος».¹³ Η υποδόρια αμφισβήτηση του δημοκρατικού πολιτεύματος που διακατέχει τη λέξη «λένε» ενισχύεται στην συνέχεια με την αναφορά της Τειρεσίας στον «σύγχρονο απελευθερωμένο δούλο». Παράλληλα ο Ορέστης, ο υιός της Νύμφης, αναρωτιέται εάν:

Εξαντλείται μόνο σε μια εκλογική διαδικασία η δημοκρατία; [...] γι' αυτήν εδώ τη δημοκρατία των ολίγων και των πλουσίων, γι' αυτήν εδώ την παντοδυναμία του χρήματος, που καταστρέφει τους λαούς της Ευρώπης, που καταργεί όσα κερδήθηκαν σε μακρούς κοινωνικούς αγώνες με το αίμα.¹⁴

Ας πάρουμε τα πράγματα από την αρχή: στη σύγχρονη εποχή, την περίοδο 1970-2000 ξεκινά, κατά τον Fukuyama, αυτό που ορίζουμε ως παγκοσμιοποίηση μαζί με μια προϊούσα καθιέρωση της δημοκρατίας ως μορφής διακυβέρνησης.¹⁵ Πέραν αυτών γίνεται μια, ας την πούμε, καθιέρωση βασικών συνταγματικών αρχών και δικαιωμάτων που θα μπορούν να προστατεύουν τους πολίτες ισότιμα και ισόνομα ενώ παράλληλα εδραιώνεται βαθμηδόν σε όλους το δικαίωμα της ψήφου (σε πολλά δυτικά, κυρίως, κράτη) και εντάσσεται η γυναίκα στην εργασία. Ωστόσο, παρά τα κεκτημένα, οι πολίτες γίνονται διαρκώς μάρτυρες της ελαχιστοποίησης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και της ποιότητας της ζωής, παρότι φαίνεται να ζουν κάτω από ένα καθεστώς σχετικής ευμάρειας, και ευκολίας σ' ένα καπιταλιστικό σύστημα. Η αλλαγή στο κοσμοσύστημα είναι δραστική. Κατά την Αθανασίου:

Στο πολιτικό φαντασιακό της (μετα)αποικιακής καπιταλιστικής νεωτερικότητας και των εκ μέρους της αξιώσεων να εκπροσωπεί την παγκόσμια ανθρωπότητα, το είναι και το έχειν ορίζονται ως οντολογικά συνυφασμένα· το είναι κατανοείται ως κατέχειν· ως ουσιακή προϋπόθεση ενός κανονικού ανθρώπινου όντος.

Μάλιστα όπως επισημαίνει στη συνέχεια:

¹³ Γαλανάκη 2015: 16-7.

¹⁴ Γαλανάκη 2015: 185-6.

¹⁵ Fukuyama 2020: 39-40.

Στο πολιτικό φαντασιακό της (μετα-)αποικιοκρατικής καπιταλιστικής δυτικής νεωτερικότητας, η οποία αυτοσυστήνεται ως πανανθρώπινη οικουμενικότητα, το είναι και το έχειν συγκροτούνται ως οντολογικά συνυφασμένα: το είναι ορίζεται ως έχειν· το έχειν κατασκευάζεται ως μια ουσιώδης συνθήκη του αληθινού ανθρώπινου είναι.¹⁶

Στη σύγχρονη εποχή «η [...] επιχείρηση διεύρυνσης των ελευθεριών και του πεδίου της ιδιωτικότητας, το δικαίωμα στη διαφορά και το αίτημα της “πολιτιστικής αυτοδιάθεσης” δεν επιδιώκουν τίποτε άλλο από την απαλλαγή του ελεύθερου ατόμου από [τα] κατάλοιπα των “ανελευθεριών”» τα οποία εξακολουθούν να περιορίζουν την ελευθερία και αυτονομία του υποκειμένου.¹⁷ Όσον αφορά στο ζήτημα της χειραφέτησης και της ελευθερίας, αμφοτέρως

[π]αράγονται πάντα από την ιστορία. Κάθε εποχή προτάσσει και προστατεύει τις δικές της ερμηνείες για την ιδέα της ελευθερίας (και κατ’ επέκτασιν για την ιδέα της ανελευθερίας), παράγει δικές τις ιδέες για την αυτονομία και την ετερονομία και οριοθετεί τα δικά της ειδοποιά χειραφετητικά προστάγματα. [...] Η εξέλιξη των ερμηνειών για την ιδέα «ελευθερία» αντανακλά τις ιστορικές μεταλλαγές του παραμορφωτικού καθρέφτη των φιλελεύθερων κοινωνιών.¹⁸

Με άλλα λόγια, η ελευθερία αποτελεί έννοια-όριο που διέπεται από ρευστότητα. Έχει δηλαδή πρωτεϊκή μορφή, αλλάζει στα εκάστοτε χρονοτοπικά συμφραζόμενα. Απαιτεί πάντα συμπλήρωση, αλλά ποτέ δεν είναι συμπληρωμένη.

Σ’ αυτό το κοσμοσύστημα ο λαός εξακολουθεί να είναι διαιρεμένος: από τη μια η εξουσία (ή ένα πλέγμα εξουσιών) και από την άλλη οι πολίτες. Σ’ αυτό το πλαίσιο είναι ενδιαφέρουσα η ανάλυση του Alain Badiou σχετικά με τις «δύο αρνητικές σημασίες τις λέξεις “λαός”». Η πρώτη «πιο προφανής [...] σφραγίζει μια κλειστή -και πάντα πλασματική- ταυτότητα φυλετικού ή εθνικού τύπου». Ένας λαός που οικοδομεί τα ολοκληρωτικά καθεστώτα. Ενώ,

[η] δεύτερη, πιο διακριτική, αλλά ακόμα πιο επιζήμια σε μεγάλη κλίμακα -λόγω της ευελιξίας της και της συναίνεσης που την περιβάλλει-, είναι εκείνη που καθυποτάσσει την αναγνώριση ενός «λαού» σε ένα, υποτίθεται, νόμιμο και αγαθοεργό κράτος, μόνο και μόνο επειδή αυτό οργανώνει την ανάπτυξη, όταν μπορεί, και εν πάση περιπτώσει

¹⁶ Μπάτλερ και Αθανασίου 2016: 29

¹⁷ Τσουκαλάς 2010: 95.

¹⁸ Τσουκαλάς 2010: 97.

τη συντήρηση μιας μεσαίας τάξης, ελεύθερης να καταναλώνει τα ανούσια προϊόντα που την μπουκώνει το Κεφάλαιο, και ελεύθερης επίσης να λείει ό, τι θέλει, υπό τον όρο αυτά που λείει να μην έχουν καμιά επίπτωση στον γενικό μηχανισμό.¹⁹

Από τη μια η εξουσία διασφαλίζει την συντήρησή της δια μέσου αφενός των μείζονων αφηγήσεων που παρουσιάζουν το λαό ως μια ομογενοποιημένη μάζα, καθαρή με κοινή καταγωγή και αφετέρου της άμεσης βίας που πειθαρχεί τα υποκείμενα βάσει του κανόνα. Από την άλλη, στον δημοκρατικό ορίζοντα η εξουσία εξακολουθεί να παρουσιάζει το λαό ενοποιημένο αλλά συντηρείται χωρίς την αναγκαιότητα της άσκησης άμεσης βίας. Η πειθαρχία και η αναμόρφωση εξασφαλίζεται δια μέσου της εκπαίδευσης, της ιατρικής, της ψυχανάλυσης κλπ., δια μέσου, δηλαδή, διάφορων «εξανθρωπισμένων» θεσμών. Σύστοιχο της σύγχρονης εξουσίας: η αναμόρφωση της ψυχής και όχι (μόνο) του σώματος. Πρόκειται για τον «εξανθρωπισμό» της «τιμωριτικής εξουσίας» που μετατρέπεται σε «ιδεολογική εξουσία»:

Ένας ανόητος τύραννος μπορεί να εξαναγκάζει σκλάβους με σιδερένιες αλυσίδες· αλλά ένας πραγματικός πολιτικός τους δίνει πολύ πιο σφιχτά χάρη στην αλυσίδα των ιδεών τους [...] πρόκειται για έναν δεσμό ακόμη πιο σφιχτό, στον βαθμό που αγνοούμε την ύφανσή του και τον θεωρούμε δικό μας έργο· η απελπισία και ο χρόνος διαβρώνουν τους δεσμούς από σίδηρο και από ατσάλι, αλλά δεν μπορούν να κάνουν τίποτα ενάντια στη συνήθη διασύνδεση των ιδεών, το μόνο που μπορούν μάλιστα είναι να τη σφίξουν ακόμη περισσότερο· η ακλόνητη βάση των πιο σταθερών Αυτοκρατοριών εδραιώνεται στις μαλακές ίνες του εγκεφάλου.²⁰

Μια νέα πολιτική οικονομία που εξακολουθεί να έχει ως κέντρο το σώμα αλλά χρησιμοποιεί, επίσης, την ψυχή και την ιδεολογία προκειμένου να επιβάλει την «ευπείθεια» και την υποταγή.²¹ Σ' αυτή τη βάση η τιμωρία δεν επέρχεται αποκλειστικά από εξωτερικούς παράγοντες (φυλακή, αστυνομία, αναμορφωτήριο, κλπ.) αλλά παράγεται αδιάκοπα στο εσωτερικό του κάθε υποκειμένου. Οφείλουμε να προσθέσουμε πως πρόκειται για μια πατερναλιστικού τύπου εξουσία όπου ο λαός, ως εξ υπαρχής κατώτερος και αμφίβολης, μάλλον, νοητικής κατανόησης και σίγουρα αμφίβολης διαβίωσης, αντιμετωπίζεται ως σαν να

¹⁹ Badiou 2013: 20. Όσον αφορά τη διφορούμενη και αμφίβολη έννοια την λέξης λαός, είναι αξιοσημείωτη η ανάλυση του Agamben (2016: 270-5) που υποστηρίζει ότι «δεν υπάρχει πουθενά μια μοναδική και στερη σημασία του όρου “λαός” [...] ο “λαός” είναι μια πολωτική έννοια, η οποία υποδηλώνει μια διπλή κίνηση και μια σύνθετη σχέση μεταξύ των δύο άκρων» που δείχνει ότι η «σύσταση του ανθρώπινου είδους σ' ένα πολιτικό σώμα περνά διαμέσου μιας θεμελιώδους διάσπασης» (ibid 272).

²⁰ Τα λόγια του J.M. Servan παραθέτει ο Foucault (2011: 119).

²¹ Foucault 2011: 34.

ήταν το παιδί της εξουσίας που χρήζει φροντίδας. Η πολιτική ύπαρξη του λαού είναι αμφίβολη, περιορισμένη και συχνά ανύπαρκτη. Η ελευθερία, δηλαδή, των πολιτών εμφανίζεται υπό αίρεση και καταλήγει να είναι πλασματική.

Πέραν αυτών, εξακολουθούν, μετά τον Β' Παγκόσμιο πόλεμο, να κυριαρχούν, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, τα φαινόμενα του ρατσισμού, του εθνικού εθνικισμού, του θρησκευτικού φονταμενταλισμού, κλπ. Δηλαδή όλες οι ιδεολογίες, που συντηρούν τον κυρίαρχο λόγο περί ομογενοποίησης και κανονικότητας, εμφανίζονται στην βάση της πολυπολιτισμικότητας, στη βάση ενός διεθνισμού και εκδηλώνονται αντιφατικά και οξύμωρα. Η Elizabeth Povinelli φαίνεται να αναγνωρίζει το ιδιαίτερο αυτό πλαίσιο όπου, όπως αναφέρει η Αθανασίου, «ο εθνικός ιδεολογικός σχηματισμός της πολυπολιτισμικότητας γίνεται θεμέλιο ενός νέου εθνικού μονοπολιτισμού»,²² αλλά και αντίστροφα. Σ' αυτή τη βάση, η Kristeva, αναφέρει πως μολοντί ο Δεύτερος Παγκόσμιο Πόλεμος επικεντρωνόταν στον εθνικό εθνικισμό, οι αιτιολογήσεις των συγκρούσεων με το επιχείρημα της καθαρότητας του έθνους ήταν ψευδεπίγραφες, ιδεολογικές και μόνο ή εξυπηρετούσαν άλλους πολιτικούς σκοπούς, ωστόσο η κοινωνική και φιλοσοφική συνοχή έχει καταρρεύσει.²³ Η ομογενοποίηση, που πολλοί υποστήριξαν ότι αποτελούσε βασικό «συστατικό συγκρότησης της κρατικής δομής» και της δημοκρατίας, όπως ο Ρουσσώ ή ο Σμιτ,²⁴ δηλαδή, ο αποκλεισμός της ετερογένειας αποδείχθηκε, μάλλον συστατικό στοιχείο της προπαγάνδας των εκάστοτε κυρίαρχων παρά της συνοχής του λαού. Άλλωστε η πολιτική και το σύγχρονο πλέγμα εξουσιών θεμελιώνεται και συντηρείται με την διαφορά, την πόλωση και την ετερογένεια αφού ο τόπος εξακολουθεί να υποστασιοποιεί τα υποκείμενα και άρα να αποτελεί βασικό διαμορφωτή σκέψης και ταυτότητας και να εμφανίζεται σε κάθε κοινωνική διευθέτηση, τηρουμένων των αναλογιών. Ο τόπος, αποτελεί συστατικό στοιχείο στη διαδικασία της εθνικής τοπο-θέτησης και οριοθέτησης και στη μετέπειτα διαμάχη για επικυριαρχία. Τέλος, αποτελεί βασικό συστατικό κάθε τοπο-θετημένης τάξης, η οποία πρέπει εξ ορισμού να παράγει μια «χωροταξική έκφραση εξουσίας».²⁵

Ας δούμε το ζήτημα αναλυτικά: πριν τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο η ποικιλομορφία εντός της αποικιοκρατίας ή των δυτικών αυτοκρατοριών πρέπει να περιοριστεί και να δημιουργηθούν ομογενοποιημένα κράτη. Αργότερα, όμως, εξαιτίας της καταδίκης των

²² Μπάτλερ και Αθανασίου 2016: 114.

²³ Kristeva 1981: 13.

²⁴ Πατσάκης 2016: 298.

²⁵ Augé 1995: 113.

γεγονότων που πραγματοποιήθηκαν κατά τη διάρκεια του Β' παγκοσμίου πολέμου αναδύεται η φιλελεύθερη δημοκρατία του πλουραλισμού, της αρχής της ελευθερίας στο πλαίσιο του καπιταλιστικού κράτους και της ελεύθερης αγοράς. Εντός του διεθνισμού δημιουργείται πια η ανάγκη για υποχρεωτική ποικιλομορφία (με πλήθος ταυτοτήτων, με ζητήματα πολιτικής ορθότητας, με επιμέρους συλλογικότητες -ο κατακερματισμός των οποίων οδηγεί στη δημιουργία εξατομικευμένων, αποκλεισμένων και εκτεθειμένων ατόμων- κλπ. κλπ.) και άρα σε έναν «υποχρεωτικό πλουραλισμό». Το σύγχρονο κράτος καταλήγει στην περεταίρω αμφισβήτηση της εθνικής ταυτότητας και της ταυτότητας εν γένει, ενώ παράλληλα οδηγεί στην βαθμιαία άνοδο εθνικιστικών και φασιστικών δυνάμεων παγκοσμίως (ιδιαίτερα σε συνθήκες και περιόδους κρίσεων). Ή ας το πούμε διαφορετικά: ο σύγχρονος «υποχρεωτικός πλουραλισμός» δεν φαίνεται να επηρεάζει τους λόγους περί ομογενοποίησης. Συνάγεται ότι ο πλουραλισμός και ο ολοποιητικός μηχανισμός συντηρούν τις ακλόνητες σταθερότητες και κανονικότητες που αρθρώνονται στη βάση της διπολικότητας.

1.3. Ο πειθαρχικός έλεγχος

Είναι σημαντικό να αναφερθεί πως δια μέσου του υποχρεωτικού πλουραλισμού, αναδύεται απειλητικά ο ατομικισμός, ιδιαίτερα τώρα μετά την εμπειρία του εγκλεισμού, που επέφεραν τα έκτακτα μέτρα εξαιτίας της πανδημίας του Covid-19, οδηγώντας στην διαδικτύωση των πάντων και άρα στην απομόνωση και απομάκρυνση των ατόμων («μια έγκλειστη και επιτηρούμενη μοναξιά»²⁶). Ωστόσο το φαινόμενο αυτό δεν είναι μόνο σύγχρονο, αφού σύμφωνα με την φουκωική ανάλυση: η «εξελικτική ιστορία» κυρίως από τον 18^ο αιώνα και έπειτα, και το πειθαρχικό σύστημα που τη διέπει, έχει ως σκοπό τον έλεγχο ενικωτήτων. Όπως σημειώνει ο Φουκώ: «Πρόοδος των κοινωνιών και γένεση των ατόμων: αυτές οι δύο μεγάλες “ανακαλύψεις” του 18^{ου} αιώνα είναι ίσως αλληλένδετες με τις νέες τεχνικές εξουσίας».²⁷ Η νέα τροπικότητα της εξουσίας λειτουργεί ως «πολιτική οικονομία»:

²⁶ Δανείζομαι τη φράση από: Foucault 2011: 229.

²⁷ Foucault 2011: 183.

Η επιτυχία της πειθαρχικής εξουσίας οφείλεται ασφαλώς στη χρήση απλών εργαλείων: του ιεραρχικού βλέμματος, της κανονικοποιητικής κύρωσης και του συνδυασμού τους σε μια προσίδια σε αυτή την διαδικασία που είναι η εξέταση.²⁸

Σ' αυτό το πλαίσιο ο ατομικισμός (η διαδικασία διαχείρισης απομονωμένων υποκειμένων) είναι άμεσα συνδεδεμένος με την αλλαγή – ή καλύτερα την εν εξελίξει διαφοροποίηση της «τροπικότητας της εξουσίας». Κυρίαρχος στόχος της πειθαρχικής εξουσίας αποτελεί η χειραγώγηση ενικοτήτων. Η εξουσία μετατρέπει τα υποκείμενα σε πειθήνια όργανα διαχωρίζοντάς τα και εντάσσοντάς τα σε ιδιαίτερες ταυτότητες και σε βαθμούς κανονικότητας.²⁹ Η κατανομή των σωμάτων δεν είναι απόλυτη με αποτέλεσμα το υποκείμενο να εκτίθεται στον ατέρμονο κατακερματισμό της ταυτότητάς του. Η καθυπόταξη των υποκειμένων επιτυγχάνεται εφόσον «είναι υπολογίσιμη, οργανωμένη, τεχνικά σχεδιασμένη, μπορεί να είναι διακριτική, να μην καταφεύγει σε όπλα ούτε στην τρομοκρατία και εντούτοις να ανήκει πάντα στην τάξη του σώματος».³⁰

Συνεπώς, η καταπιεστική βία που υφίστανται διαχρονικά τα υποκείμενα τα εξωθεί στην ναρκισσιστική ανάγκη της δόμησης μιας φαντασιακής πραγματικότητας,³¹ που λειτουργεί ως εκπλήρωση μιας εσωτερικής ανάγκης που προκύπτει από τον συμβολικό κόσμο. Λειτουργεί δηλαδή ως συμπλήρωση του συμβολικού που ενδέχεται να εκπληρωθεί κατά το δοκούν (υστερία, ψυχασθένεια, τρομοκρατία, κλπ.). Γι' αυτό το λόγο όλες οι ριζοσπαστικές επαναστάσεις που πραγματοποιήθηκαν μέχρι και σήμερα, δηλαδή η υπεραναπλήρωση της καθέκαστης ναρκισσιστικής ανάγκης -ανάγκη που γίνεται αίτημα που μόνο κοινό δεν είναι εξαιτίας της ασάφειας και ασυνέπειας που διέπει το συμβολικό- για «βελτίωση» του «κοινού» συμβολικού, ανταποκρινόταν μάλλον στην βελτίωση του καθέκαστου φαντασιακού. Καθοδηγηθήκαμε βαθμηδόν στο υπάρχον κοσμοσύστημα που απαρτίζεται από τα πιο επικίνδυνα, θα μπορούσε να πει κανείς, και αθέατα μέσα εξουσίας που εξακολουθούν να αναμορφώνουν το άτομο συντηρώντας μια ψευδεπίγραφη κανονικότητα.

²⁸ Foucault 2011: 195.

²⁹ Πρόχειρα για το φουκωικό παράδειγμα της «εξελικτικής ιστορικότητας» και των «ενικοτήτων» βλ. Foucault 2011, κυρίως το τρίτο κεφάλαιο.

³⁰ Foucault 2011: 35.

³¹ Χρησιμοποιώ τους λακανικούς όρους με ευρυχωρία.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

Το νοσοκεντρικό μοντέλο ζωής. Η Τειρεσία και η Νύμφη: η
ψυχική ασθένεια και ο κοινωνικός έλεγχος

2.1. Η αντικατάσταση του Βασιλιά/εκκλησιαστικού πατέρα από τον Ιατρό

Τον εικοστό και τον εικοστό πρώτο αιώνα παρατηρείται ότι η ψυχολογία, η θεραπεία, η ψυχανάλυση, κερδίζουν ολοένα και περισσότερο έδαφος. Κάποιοι θεωρητικοί όπως ο κοινωνιολόγος Φίλιπ Ριφ μίλησαν, ούτε λίγο ούτε πολύ, για την αντικατάσταση της θρησκείας από την ψυχοθεραπεία.³² Μάλιστα, κατά τον Foucault, «όλες οι επιστήμες, οι αναλύσεις ή οι πρακτικές με τη ρίζα “ψυχο-” είναι ενταγμένες» στην «ιστορική μεταστροφή των διαδικασιών εξατομίκευσης», εννοώντας το πειθαρχικό σύστημα το οποίο οροθετείται σε μια κανονικότητα, η οποία μετρά αποκλίσεις, καταγράφει, εξετάζει· κατασκευάζει γνώσεις, αλήθειες, ενικότητες· εξατομικεύει και εντάσσει σε πληθυντικότητες.³³ Με άλλα λόγια, ο Foucault μας προτείνει να σκεφτούμε τη ψυχοθεραπεία ως μια διαδικασία αποκατάστασης της κανονικότητας και την αντικατάσταση του εκκλησιαστικού πατέρα από τον Ιατρό,³⁴ μια άλλης μορφής πατριαρχικής εξάρτησης. Η Δήμητρα Τζανάκη γράφει πως:

Ο Φουκώ θεωρεί ότι μόνο μέσα από τη γενεαλογία της κατασκευής της παράνοιας θα φτάσουμε να κατανοήσουμε τι στην ουσία συνιστά η έννοια της αλήθειας και ακόμη πιο διεξοδικά, ποια είναι αυτή η αλήθεια που επιτρέπει, μέσω της ψυχιατρικής, στην αστική τάξη στο εξής ν’ απογυμνώνει τον Βασιλιά από τα καθήκοντά του και να αντικαθιστά το ηγεμονικό καθεστώς με το καθεστώς εξουσίας της Επιστήμης. Και αυτό μάλιστα να συμβαίνει με τέτοια επιτυχία, ώστε οι μέχρι τότε υπηρέτες του Βασιλιά να μετατρέπονται σε μια στιγμή σε δεσμώτες του, κάτω από την καθοδήγηση του ψυχίατρου.³⁵

Πρόκειται για την αντικατάσταση του εκκλησιαστικού Λόγου από τον επιστημονικό και για την εργαλειοποίηση της επιστήμης-ιατρικής και της ψυχανάλυσης ώστε να προωθούν κανονικότητες όπως: η «εργασιακή ηθική», οι πατριαρχικές και ετεροσεξιστικές οικογενειακές αξίες», κλπ.³⁶ Η συγκρότηση της εξουσίας αφορά ένα πλέγμα, στο οποίο

³² Fukuyama 2020: 151-55.

³³ Foucault 2011: 220.

³⁴ Το ίδιο σχολιάζει και ο Shamdasani 2020: 62.

³⁵ Τζανάκη 2019.

³⁶ Εδώ διευρύνω το επιχείρημα της Smith (2010: 5) σχετικά με τους φτωχούς και κυρίως με τις φτωχές ανύπαντρες γυναίκες, καθώς ανταποκρίνεται και σε άλλες ομάδες υποκειμένων, των γυναικών ευρύτερα, των προσφύγων, των μεταναστών, των ΛΟΑΤΚΙ, κλπ. Αξίζει να σημειώσουμε ότι στη συνέχεια η ίδια αναφέρει πως: «επί της ουσίας γινόμαστε μάρτυρες [...] ενός μαζικού ευτελισμού των κοινωνικών δικαιωμάτων και της ανόδου μιας σκληρής τιμωρίας που προωθεί τα φυλετικά-καπιταλιστικά και πατριαρχικά συμφέροντα [...]» [δική μου μετάφραση].

κυρίαρχη θέση καταλαμβάνει ο Ιατρός, η επιστήμη, το άσυλο, το νοσοκομείο που επιβάλλουν κανονικότητα και καθυπόταξη.³⁷ Ο Agamben γράφει πως:

(Η) ενοποίηση ιατρικής και πολιτικής [...] αποτελεί ένα από τα ουσιώδη χαρακτηριστικά της νεωτερικής βιοπολιτικής [...]. Το στοιχείο αυτό συνεπάγεται ότι η κυρίαρχη απόφαση περί γυμνής ζωής μετατοπίζεται από στενά πολιτικές επιταγές και σφαίρες σε ένα περισσότερο ασαφές πεδίο, όπου ο ιατρός και ο κυρίαρχος φαίνεται να ανταλλάσσουν ρόλους.³⁸

Η επιστήμη/ιατρική, ως απότοκο του φαλλοκρατισμού, μεταξύ άλλων, επιβεβαιώνει την κανονικότητα και την γυναικεία κατωτερότητα βάσει των βιολογικών διαφορών και άρα βάσει ενός βιολογικού ντετερμινισμού. Μ' αυτό τον τρόπο φυσικοποιείται η έμφυλη διαφοροποίηση και μετατρέπεται σ' έναν ισχυρό λόγο, αφού η βιολογική αιτιοκρατία αποτελεί απαράβατο λόγο (όπως όλοι οι λόγοι περί φύσης).³⁹ Υποδηλώνεται μια σύμπτυξη, ή καλύτερα σύγχυση που δημιουργεί την αδιακρίσια μεταξύ κοινωνικού και βιολογικού σώματος. Θα ήταν εύλογο αν λέγαμε πως η επιστημολογικοποίηση της έμφυλης διαφοράς δημιουργεί πολλές φορές έναν νόμο, μια κανονικότητα που συντηρεί την πατριαρχία και τις πρακτικές καταπίεσης.⁴⁰ Σ' αυτή τη βάση μιλώντας για τον Φρόντ και τον τρόπο με τον οποίο ανέλυσε τον ξένο και την ξενότητα που εμπεριέχεται στο κάθε άτομο, η Julia Kristeva γράφει πως:

(η) ηθική της ψυχανάλυσης εμπεριέχει μια πολιτική: πρόκειται για έναν κοσμοπολιτισμό νέου τύπου, ο οποίος εγκάρσιος ως προς τις κυβερνήσεις, τις οικονομίες, τις αγορές, αποτελεί έργο μιας ανθρωπότητας της οποίας η αλληλεγγύη βασίζεται πάνω στη συνείδηση του -παραληρηματικού, ολέθριου, περιδεούς, κενού, ανέφικτου- ασυνειδήτου της. Απέχουμε αρκετά, με μια τέτοια θέση, από μια επίκληση

³⁷ Μάλιστα, όπως επισημαίνει ο Τερζάκης (2020: 50-1) η νεωτερική επιστήμη «είναι μια πολιτική έναντι της φύσης». Εμπερικλείεται, δηλαδή, και η επιστήμη σ' ένα δίπολο: επιστήμη vs φύση, σε μια θέση όμοια με αυτή του νόμου (νόμος vs φύση). Μάλιστα την ταύτιση της ιατρικής και της πολιτικής εξουσίας αναφέρει και ο Agamben τόσο στο έργο του που αφορά την κατάσταση εξαίρεσης και το Homo sacer (2016: 224) όσο και στο πιο πρόσφατό του έργο *Που βρισκόμαστε: η επιδημία ως πολιτική*, το οποίο αφιερώνει σ' αυτό το ζήτημα σχετικά με τη βιοπολιτική και τις μεθοδεύσεις της εξουσίας κατά τη διάρκεια του Covid-19, στο οποίο αποφαίνεται μάλιστα ότι η επιστήμη έχει αντικαταστήσει τη θρησκεία και η τροπικότητα της επιβολής της βασίζεται σε «θεολογικές στρατηγικές» (βλ. Duque Silva και Prado Higuera 2021: 504).

³⁸ Agamben 2016: 224.

³⁹ Στις «βιολογικά προσδιορισμένες διαφορές» του φύλου αναφέρεται αναλυτικά η Ann Oakley (Αθνασίου 2006: 25-6).

⁴⁰ Αξιομνημόνευτη, σε αυτό το σημείο, αποτελεί η ανάλυση της Martin (2006) σχετικά με το ωάριο και το σπερματοζωάριο. Όπως σημειώνει η ίδια «τα έμφυλα στερεότυπα [...] λανθάνουν στην επιστημονική γλώσσα της βιολογίας» (2006: 314). Για παράδειγμα, στον επιστημονικό λόγο, το ωάριο παρουσιάζεται, είτε ως «παθητικό και αδύναμο» (προγενέστερα), είτε ως «επιθετικό και επικίνδυνο» (μεταγενέστερα).

της αδερφοσύνης, που είδαμε ειρωνικά πόσα χρωστάει στην πατρική και θεϊκή αυθεντία.⁴¹

Το κανονιστικό ιδεώδες, που διαμορφώνεται από την ανδρική κυριαρχία, δικαιολογεί την κατωτερότητα των αποκλινόντων δια μέσου ιατρικοποιημένων αιτιάσεων με αποτέλεσμα η διαφορετικότητα της γυναικείας ταυτότητας να στιγματίζεται, όποτε κρίνεται αναγκαίο, με ψυχωτικές διαταραχές. Η ψυχική ασθένεια αποτελεί μια από τις εξουσιαστικές μεθοδεύσεις που χρησιμοποιείται για να επιβεβαιωθεί η (δήθεν) κοινωνική κατωτερότητα ενός υποκειμένου και έπειτα για να περιοριστεί το υποκείμενο σ' έναν κλειστό χώρο (άσυλο, ίδρυμα, νοσοκομείο) που θα του παρέχεται φροντίδα προκειμένου να επανέλθει στην κανονικότητα. Το υποκείμενο εκπίπτει στην εξουσία της ανθρωπιστικής βιοπολιτικής, σε μια ιδιότυπη μέριμνα που καταπιέζει και χειραγωγεί.

Βέβαια αυτές οι εξουσιαστικές μεθοδεύσεις και πρακτικές, που εμφανίστηκαν, μεταξύ άλλων, και στη δική μας εποχή, αποκαλύπτουν ένα κοινό πρόβλημα στη μήτρα της σύγχρονης βιο-εξουσίας, η οποία προχωρεί στην εξατομίκευση και πατριαρχικοποίηση της επιστήμης, επενδύοντάς την, όποτε κρίνεται αναγκαίο, με παρεμβατικούς μηχανισμούς προκειμένου να επιτύχει τον έλεγχο, την αναμόρφωση, προκειμένου να ικανοποιήσει τα ηγεμονικά συμφέροντα. Σ' αυτή τη βάση, η επιστήμη έπαυε να αποτελεί «μια ορθολογική γνώση των πραγμάτων από τα οποία είναι φτιαγμένος ο κόσμος, μια έρευνα “ουσίας”», με στόχο το γενικό και κοινό καλό.⁴² Οι υπερ-εξειδικεύσεις των επιστημολογιών οδήγησαν στην κατάτμηση της επιστημονικής γνώσης, ενέργεια που αποσκοπεί στην εκπλήρωση ιδίων συμφερόντων, καθώς «η επιστήμη έχει χάσει οποιαδήποτε αυθεντία η οποία δεν προέρχεται από την πολιτική εξουσία».⁴³ Κατ' αυτό τον τρόπο η κοινωνία εκπίπτει σε διάφορες κρίσεις, καθώς υιοθετείται από τον ηγεμονικό λόγο μια «επίσημη άποψη», η οποία, συχνά, «παρουσιάζεται ως επιστημονική».⁴⁴ Ο κινδυνολογικός/καταστροφικός λόγος, που προκύπτει εξαιτίας μιας κρίσης, δεν εμφανίζεται μόνο σε σύγχρονα πολιτικά συμφραζόμενα. Αρκεί να θυμηθούμε την εμπειρία του Β' παγκοσμίου πολέμου, τους χιτλερικούς λόγους περί προστασίας και τα όσα διαδραματίστηκαν σ' αυτό το βιοπολιτικό μοντέλο, στο οποίο ο λόγος του εκφυλισμού οδήγησε στην αρνητική ευγονική και στον κοινωνικό δαρβινισμό, στις παρεμβατικές ενέργειες που είχαν (δήθεν) ως στόχο την βελτίωση της «φυλετικής ποιότητας».

⁴¹ Kristeva 2004: 255-6.

⁴² Πιπέρνο 2020a 45.

⁴³ Πιπέρνο 2020: 41.

⁴⁴ Πιπέρνο 2020: 38.

2.2. Τα αίτια του εγκλεισμού των δύο γυναικών στον ξενώνα

Επανερχόμενοι στο μυθιστόρημα: η ψυχική ασθένεια της Τειρεσίας και της Νύμφης παραμένει ασαφής και απροσδιόριστη γεγονός που μας καθοδηγεί στο να εικάσουμε ότι ο λόγος περί τρέλας συγκροτεί ένα εξουσιαστικό μηχανισμό αιτιολόγησης της γυναικείας κατωτερότητας. Επιβάλλεται, έτσι, η καταναγκαστική τοποθέτησή τους σ' έναν περικλειστο χώρο διαρκώς επιτηρούμενο. Υπενθυμίζω ότι οι δύο ηρωίδες, αρχικά ήταν εγκλειστες σε ίδρυμα στο οποίο γνωρίστηκαν, τώρα όμως είναι εγκλειστες σ' έναν ξενώνα, βρίσκονται υπό κατ' οίκον περιορισμό και υπό ιατρική παρακολούθηση. Η φιγούρα του ιατρού -μετονομάζεται από την Τειρεσία (ή την Γαλανάκη) σε πατριάρχη -γεγονός που καταδεικνύει, μεταξύ άλλων, την αντικατάσταση του πάτερ/βασιλιά από τον ιατρό, αλλά σ' αυτό έχουμε ήδη αναφερθεί. Φαίνεται ότι οι δύο ηρωίδες δεν πείθονται για την ψυχική ασθένεια που τους καταλογίζεται, και τις καθιστά εγκλειστες σε ψυχιατρικό ίδρυμα, ή τουλάχιστον δεν πείθονται για τη σοβαρότητά της:

Μαλώνανε επίσης όταν βαριόντουσαν ακόμη και την τρέλα, που οι άλλοι τους απέδιδαν σαν να επρόκειτο για μια βαριά ανίατη αρρώστια, μια κατάρα, ενώ εκείνες, η καθεμιά ξεχωριστά και πολύ προτού συγκατοικήσουν, ποτέ δεν είχαν πειστεί για τη σοβαρότητά της. Κατά τη γνώμη τους και παρότι καμιά φορά υπέφεραν ακόμη και σωματικά, αυτές απλώς κατείχαν ένα μυστικό κλειδάκι· κάτι σαν εύνοια σαν δωρεά, σαν το άλας της ζωής, κι ας μην το βλέπαν έτσι οι πολλοί, και δήθεν υγιείς. Χαιρόντουσαν, ωστόσο, κάθε που ο πατριάρχης υποστήριζε μπροστά τους πως τα χειρότερα είχαν περάσει με το προχώρημα της ηλικίας, με την αγωγή. [...] Έξω δεν έβγαιναν συχνά, και ποτέ μόνες τους. Αυτό απαγορευόταν. Είχαν πλέον συνηθίσει στην κλειστή ζωή [...].⁴⁵

Ή μήπως πως θα τους έπειthes ότι έπασχε από τη δική σου πάθηση ο Βαλτάσαρ -εάν όντως έπασχες κι εσύ [...].⁴⁶

Από τη μια η Angie Voela προτείνει ότι η απώλεια μνήμης των δύο γυναικών, κατά τη διάρκεια της φυγής τους, αφορά αφενός στην ηλικία τους και αφετέρου αποτελεί μια συμβολική αναπαράσταση της καθολικής αδράνειας των ανθρώπων στον αστοκαπιταλισμό και μια

⁴⁵ Γαλανάκη 2015: 28.

⁴⁶ Γαλανάκη 2015: 71.

απόλεια στην ένταση της ζωής.⁴⁷ Από την άλλη ο Παναγιώτης Σταθάτος προτείνει πως «[δ]εν υπάρχει κανένας λόγος που να αιτιολογεί την “ασθένεια” για την οποία είναι έγκλειστες, κάτι που μας κάνει να εικάσουμε ότι η αίτια της ψύχωσης είναι βιολογική».⁴⁸ Δεδομένης λοιπόν της απροσδιοριστίας της ασθένειας ή των αιτιών και «της υπόρρητης φυσικοποίησης της ψυχοσθένειάς τους»⁴⁹ ακολουθούμε τον άξονα διερώτησης του Σταθάτου: «τι είναι αυτό που τις καθιστά τελικά ψυχωτικές σε ένα σύστημα που βρίσκεται σε κρίση;».⁵⁰

Πολύ πριν καταστεί κάποιος τρελός ή ξένος προς την κοινότητα, με οποιοδήποτε τρόπο, υπάρχει ένας λόγος, ένα καθεστώς αλήθειας που ορίζει και οριοθετεί τη νόρμα, ένα καθεστώς (κατασκευασμένης) αλήθειας και κανονικότητας. Είναι, λοιπόν, αναγκαίο πριν να δημιουργηθεί ένας λόγος που να ορίζει τα στοιχεία που καθορίζουν κάποιον ως τέτοιο, μια λεπτομερής περιγραφή και καταγραφή του ατόμου που διαγιγνώσκεται ως τρελός. Η διαδικασία αυτή εμπερικλείεται στην ιατρική εξέταση. Για να το πούμε διαφορετικά: δημιουργείται ένα καθεστώς αλήθειας-κανονικότητας στη βάση μιας αθέατης εξουσίας, στο ρευστό πλαίσιο της κανονικότητας η εξουσία δύναται να διαγνώσει την τρέλα (όποτε χρειαστεί να «εξοριστεί» κάποιος),⁵¹ ή να μετατρέψει την τρέλα σε κανονικότητα (όποτε κρίνεται απαραίτητο) είναι ένα «παραπλανητικό παιχνίδι άγνοιας και γνώσης»,⁵² ο κυρίαρχος «γνωρίζει» αυτά που το υποκείμενο «αγνοεί». Φτάνει, δηλαδή, να δημιουργηθεί η ιδέα ότι κάποιος είναι τρελός και τότε η ιδέα αντικατοπτρίζεται στην πραγματικότητα. Συνεπώς,

⁴⁷ Voela 2021: 46. Η ίδια, στη συνέχεια, αναφέρεται σε μια, τρόπον τινά, πατριαρχικοποίηση της ψυχικής ίασης (48-9).

⁴⁸ Σταθάτος 2021: 65.

⁴⁹ Σταθάτος 2021: 65.

⁵⁰ Σταθάτος 2021: 62.

⁵¹ Είναι αξιοσημείωτη η εξής παρατήρηση: στη διαμόρφωση μιας εθνικής ταυτότητας, οι κυρίαρχοι μπορούν να αποβάλλουν ως εξωτερικά στοιχεία άτομα τα οποία έχουν την υπηκοότητα του έθνους παρότι «ο εθνικιστικός λόγος διακηρύσσει την αδιαίρετη ενότητα των πληθυσμών που ιστορικά έχουν συγκεντρωθεί στο ίδιο κράτος» (Μπαλιμπάρ και Βαλλερστάιν 2017: 346) και όχι μόνο. Μιλώ για τη διαδικασία αποεθνικοποίησης στην οποία δύναται να προχωρήσει το κράτος ανά πάσα στιγμή: «το πιο ενδεικτικό φαινόμενο στην προοπτική αυτή είναι η σύγχρονη εισαγωγή στη δικαιική οργάνωση πολλών ευρωπαϊκών κρατών κανόνων που επιτρέπουν τη μαζική απολιτογράφηση και αποεθνικοποίηση των πολιτών τους. Η πρώτη συντελέστηκε, το 1915, στη Γαλλία σε σχέση με τους πολιτογραφημένους πολίτες “εχθρικής” καταγωγής: το παράδειγμα το ακολούθησε, το 1922 το Βέλγιο, που ανακάλεσε την πολιτογράφηση πολιτών, οι οποίοι στη διάρκεια του πολέμου είχαν διαπράξει “αντιεθνικές πράξεις”· το 1926, το ιταλικό φασιστικό καθεστώς εξέδωσε έναν ανάλογο νόμο για όσους πολίτες είχαν φανεί “ανάξιοι της ιδιότητας του Ιταλού πολίτη”· το 1933 ήταν η σειρά της Αυστρίας και άπει λέγοντας, έως ότου ο νόμοι της Νυρεμβέργης για την “ιδιότητα του πολίτη του Ράιχ” και για την “προστασία του γερμανικού αίματος και της γερμανικής τιμής”, ώθησαν στα άκρα αυτή τη διαδικασία, χωρίζοντας τους Γερμανούς πολίτες σε πολίτες που απέλαυναν πλήρων δικαιωμάτων και πολίτες δευτερης κατηγορίας, εισάγοντας μάλιστα την αρχή σύμφωνα με την οποία η ιδιότητα του πολίτη ήταν κάτι για το οποίο έπρεπε να αποδειχτούν ανάξιοι και που, συνεπώς, μπορούσε ανά πάσα στιγμή να τεθεί υπό αίρεση και υπό αμφισβήτηση. Και μάλιστα ένας από τους ελάχιστους κανόνες που οι ναζί τήρησαν πιστά και σταθερά σε όλη τη διάρκεια της “τελικής λύσης”, ήταν εκείνος σύμφωνα με τον οποίο οι Εβραίοι θα μπορούσαν να οδηγηθούν στα στρατόπεδα εξόντωσης, μόνο, όμως αφού πρώτα θα είχαν αποεθνικοποιηθεί πλήρως» (Agamben 2016: 208-9).

⁵² Γαλανάκη 2015: 46.

εφόσον η εμπιστοσύνη απέναντι στον κυρίαρχο λόγο, εν προκειμένω στον Ιατρό, είναι αδιάσειστη, οποιοσδήποτε μπορεί να οριστεί ως τρελός και να «εξοριστεί» από την κοινότητα ανά πάσα στιγμή. Η κοινότητα δεν βλάπτεται από αυτή την έμμεση απο-πολιτικοποίηση. Τουναντίον, ενδυναμώνεται, αφού η δράση είναι η κινητήριος δύναμή της. Ο τρελός -που ορίζεται ως τέτοιος από την εξουσία- αποτελεί την καθαρή μορφή της εξουσίας, αποτελεί την εξαίρεση που επιβεβαιώνει το κανονιστικό πρότυπο. Πρόκειται για ένα εξουσιαστικό μηχανισμό ένταξης ενός ατόμου σε μια «αλλότρια» ταυτότητα (και άρα απο-κανονικοποίησής του), αμφίσημα «αλλότρια», αφού η τρέλα που καταλογίζεται στο υποκείμενο είναι τόσο ξένη/μη κανονική για τα υπόλοιπα μέλη της κοινότητας, όσο ξένη είναι και για το ίδιο το υποκείμενο· όπως και όλες οι ταυτότητες άλλωστε, αφού μετά την πρώτη απώλεια -της φύσης- και της ένταξης του ατόμου στην κοινωνική κατάσταση η οποιαδήποτε μεταγενέστερη και πάντα συμβολική επένδυσή του είναι αλλότρια. Γι' αυτό το λόγο η διαδικασία ταυτοποίησης λειτουργεί ως συμπληρωματική του εξουσιαστικού μηχανισμού και συμβάλλει με τον έλεγχο στην πειθαρχία των πολιτών. Πρόκειται για μια διαδικασία η οποία «εξατομικεύει τα σώματα μέσω μιας τοποθέτησης, η οποία δεν τα εγκαθιστά αλλά τα διαμοιράζει και τα διακινεί μέσα σε ένα δίκτυο σχέσεων» δημιουργώντας έτσι μια συνθήκη αντιπαλότητας που παραπέμπει σε πόλεμο.⁵³ Παραπέμπει επίσης και στον σύγχρονο ατομικισμό εξαιτίας μια κατασκευασμένης ασυμβατότητας δια μέσου της οποίας προκύπτει η αντιπαλότητα· ένας «εμφύλιος πόλεμος», ένας πόλεμος «εντός του ανθρώπινου είδους», όπως θα έλεγε η Δήμητρα Τζανάκη.⁵⁴ Ας θυμηθούμε μόνο ότι ο Κλοντ Λέβι-Στρως, αναλύοντας το έργο του Marcel Mauss, μιλάει για μια απαραίτητη αλλοτριώση «αφού το άτομο το οποίο θεωρούμε υγιές στο μυαλό είναι εκείνο που είναι αλλοτριωμένο καθώς αποδέχεται να ζει σε έναν κόσμο που καθορίζεται από τις σχέσεις με τους άλλους».⁵⁵ Προκειμένου να ενταχθεί ένα υποκείμενο στην κανονικότητα πρέπει να αλλοτριωθεί και να εν-τοποθετηθεί στον χώρο και στα δίπολα που διχοτομούν και ιεραρχούν. Μολονότι η ηγεμονική αλήθεια ορίζει την ετερότητα ως την αντιπαραβολή του υποκειμένου με έναν ξένο, η ξενότητα βρίσκεται πρώτα (αν όχι πάντα) εντός του υποκειμένου. Το έργο *Ξένοι μέσα στον εαυτό μας* της Kristeva πραγματεύεται αυτό το ζήτημα:

Ο ξένος, μορφή του μίσους και του άλλου, δεν είναι ούτε το ρομαντικό θύμα της οικογενειακής μας ραστώνης, ούτε ο παρείσακτος που ευθύνεται για όλα τα κακά της πόλης. Ούτε η ζωντανή και άμεση αποκάλυψη ούτε ο άμεσος εχθρός που πρέπει να

⁵³ Foucault 2011: 167.

⁵⁴ Τζανάκη 2019.

⁵⁵ Τον Λέβι-Στρως αναφέρει ο Augé 1995: 39 [δική μου μετάφραση].

εξολοθρευτεί για να βρει η ομάδα την ηρεμία της. Παραδόξως, ο ξένος μάς κατοικεί, είναι η κρυμμένη πλευρά της ταυτότητάς μας, ο τόπος όπου ερημώνεται η κατοικία μας, ο χρόνος κατά τον οποίο ναυαγούν η συναίνεση και η συμπάθεια. Αναγνωρίζοντάς τον μέσα μας, αποφεύγουμε να τον μισήσουμε. Ο ξένος, σύμπτωμα που κατά κύριο λόγο καθιστά προβληματικό, κι ίσως ανέφικτο, το «εμείς», αρχίζει να υπάρχει όταν αναδύεται η συνείδηση της διαφοράς μου, και ολοκληρώνεται όταν αναγνωρίζουμε ότι όλοι είμαστε ξένοι, απείθαρχοι απέναντι σε δεσμούς και κοινότητες.⁵⁶

Ο λόγος περί αλλοτριώσης αποτελεί, εν ολίγοις, μύθευμα και θεμέλιο του συμβολικού. Επανέρχομαι στις ηρωίδες: το ψυχικό νόσημα που τους καταλογίζεται, ο λόγος της τρέλας και ο πειθαρχικός έλεγχος εσωτερικεύεται στο έκαστο γυναικείο υποκείμενο που σημασιοδοτεί το συμβολικό σύμπαν υστερικά. Η μητέρα της Τειρεσίας επιβαρύνθηκε και αυτή με ένα αόριστο ψυχικό νόσημα, το οποίο αιτιολογούσε τη δική της (απαγορευμένη) φυγή από την οικογένειά της: «Μάλλον έπασχε ψυχικά, σε πληροφόρησαν προαναγγέλλοντας τη δική σου νόσο»⁵⁷ σκέφτεται η Τειρεσία. Εικάζουμε, εν τέλει, είτε ότι ο εγκλεισμός της Τειρεσία και της Νύμφης αφορά τη γυναικεία τους φύση, είτε ότι αφορά μια αποκλίνουσα συμπεριφορά στην οποία η αλήθεια/νόρμα του υποκειμένου διαφέρει από την ηγεμονική αλήθεια/νόρμα.⁵⁸ Σε κάθε περίπτωση, εικάζουμε ότι η ψύχωση είναι κατασκευασμένη. Η διάγνωση της ψυχικής ασθένειας πραγματώνεται σ' ένα καθεστώς κρυψίνουας και είναι αρκετό το κυρίαρχο σώμα να ορίζει και να επιβεβαιώνει την αιτιολόγηση. Ο Ιατρός, εν προκειμένω, οφείλει να τοπο-θετήσει το υποκείμενο σ' ένα περικλειστο χώρο ώστε να βλέπει τον μη-πολίτη – ή αυτόν που ορίζει ως μη-πολίτη – με τον οποίο οι υπόλοιποι κοινωνοί δεν έχουν επαφή, για να «προφυλάσσει» την υγεία του ασθενούς αναμορφώνοντάς τον. Εντασσόμαστε δηλαδή στο «παιχνίδι βλέμματος» ακολουθώντας τη φουκωική σκέψη,⁵⁹ όπου η πειθαρχηση ασκείται δια μέσου της επιτήρησης, της επίβλεψης, ώστε να διασφαλίζεται ότι η εξουσία μπορεί να τα βλέπει όλα, χωρίς οι πολίτες να έχουν «οπτική επαφή». Ας μη ξεχνάμε ότι:

Ο τέλειος πειθαρχικός μηχανισμός θα επέτρεπε σε ένα μόνο βλέμμα να κοιτάζει συνεχώς τα πάντα. Ένα κεντρικό σημείο θα ήταν αφενός πηγή φωτός που θα καθιστούσε τα πάντα ορατά και αφετέρου τόπος σύγκλισης για καθετί που πρέπει να

⁵⁶ Kristeva 2004: 11.

⁵⁷ Γαλανάκη 2015: 76.

⁵⁸ Γίνεται μια κατά προσέγγιση ανάλυση στο πρότυπο της ερμηνείας της ψύχωσης που δίνει η Τζανάκη (2019).

⁵⁹ Foucault 2011: 196.

είναι γνωστό: τέλειο μάτι, από το οποίο δεν ξεφεύγει τίποτε και κέντρο προς το οποίο στρέφονται όλα τα βλέμματα.⁶⁰

Σ' αυτό το πλαίσιο, η παρατήρηση των βλεμμάτων στην *Άκρα Ταπείνωση*, κυρίως μεταξύ των αποκλινόντων, φανερώνει ένα εν δυνάμει νέο επικοινωνιακό σύστημα, εκτός της εξουσιαστικής επίβλεψης και εκτός της γλώσσας. Άλλωστε η επιστροφή στον ξενώνα των δύο ηρωίδων γίνεται ακριβώς εξ αιτίας αυτού, της ανταλλαγής βλεμμάτων που διαρρηγνύει, τρόπον τινά, τον πειθαρχικό έλεγχο που απομονώνει τα υποκείμενα υποτάσσοντάς σε μια ατέρμονη επίβλεψη.

2.3. Τειρεσία και Νύμφη: δύο σύγχρονοι *homines sacri*

Τούτων δοθέντων, ενεργοποιείται ένας εξουσιαστικός μηχανισμός εκ-τόπισης του αποκλινόντος ατόμου. Ο ξενώνας λειτουργεί σ' ένα καθεστώς εξαίρεσης όπου αφαιρούνται από το υποκείμενο θεμελιώδη ανθρώπινα δικαιώματα. Ο χώρος εξαίρεσης τοποθετείται εκτός νόμου. Εν προκειμένω ο Ιατρός, ή ο πολιτικός (πρώην σύζυγος της Νύμφης) αποτελούν τον κυρίαρχο λόγο και ασκούν τη συμβολική βία. Σ' αυτό το πλαίσιο οι ζωές της Τειρεσίας και της Νύμφης, δεν διαφυλάττονται, αντίθετα εκτίθενται στην τρωτότητα, σ' ένα αργό θάνατο εξαιτίας, ακριβώς, της ελαχιστοποίησης της πολιτικής τους ύπαρξης. Κατά μια έννοια, επιτρέπεται να ζήσουν εφόσον παραμένουν εντός του ξενώνα (του αποκλεισμού) εάν βγουν εκτός, εάν δηλαδή παραβιάσουν τον αποκλεισμό, η ζωή τους είναι φονεύσιμη. Γι' αυτό το λόγο, κατά τη διάρκεια της διαδήλωσης, μερικών αριστερών:

καρφί δεν θα τους καίγονταν αν, και σήμερα, θα υπήρχαν πάλι μερικές παράπλευρες απώλειες, λόγου χάριν αυτές «οι δύο άσχετες γριές». Το καρναβαλικό τους ντύσιμο αυτόματα τις εξαίρουσε από κάθε συνηθισμένη πολιτική ένταξη, κομματική όσο και μη κομματική. Άρα τις εξαίρουσε και από την πιθανότητα μιας οποιασδήποτε πολιτικής υπεράσπισης. Κανείς θα συλλογιζόταν πιθανά ο τύπος – δεν θα θρηνούσε, επειδή θα τραβούσανε τον διάολό τους αυτές οι δύο γριές μάγισσες, διότι κάπως έτσι, γριές ξενέρωτες και παλαβές όπως αυτές θα ήταν και

⁶⁰ Foucault 2011: 198-9.

οι μάγισσες. Ούτε κανένα κόμμα θα θρηνούσε από καρδιάς τουλάχιστον, για τον χαμό τους.⁶¹

Είναι προφανές, ότι οι δύο ηρωίδες αποτελούν δύο σύγχρονους *homines sacri*. Επ' αυτού, ο Agamben σημειώνει πως πρόκειται για:

ένα παράδοξο ον που, ενώ δίνει την εντύπωση ότι διάγει μια φαινομενικώς φυσιολογική ζωή, στην πραγματικότητα κινείται σε ένα κατώφλι το οποίο δεν ανήκει ούτε στον κόσμο των ζωντανών ούτε και σε εκείνο των νεκρών· είναι ένας ζωντανός νεκρός [...].⁶²

Άλλωστε «[μ]όνο αυτό το κατώφλι, το οποίο δεν είναι ούτε η απλή φυσική ζωή, αλλά η γυμνή [...] ζωή, αποτελεί πανταχού παρούσα και ενεργή προϋπόθεση της κυριαρχίας»⁶³ επομένως «η γυμνή ζωή απολαμβάνει αυτό το μοναδικό προνόμιο: να είναι στοιχείο πάνω στον αποκλεισμό του οποίου θεμελιώνεται η πόλη των ανθρώπων».⁶⁴

2.3.1. Κυρίαρχο σώμα/ πολιτικός – homo sacer/ Νύμφη: εμφάνιση vs εξαφάνιση

Σ' αυτή τη βάση εξετάσουμε την περίπτωση της Νύμφης, εντάσσοντάς την στο δίπολο: homo sacer/γυμνή ζωή vs κυρίαρχο σώμα μέσα από την αφήγηση και τη διαπλοκή παρουσίας-απουσίας. Η Νύμφη φαίνεται πως είναι έγκλειστη στον ξενώνα εξαιτίας του πρώην συζύγου της:

(ε)ιδικά για τη Νύμφη υποβάλλεται η αίσθηση ότι αποτελεί μια περίπτωση «ενοχλητικού συγγενή» που εμπόδιζε την πολιτική σταδιοδρομία του συζύγου της. Όπως σημειώνει ο Γκουατταρί στην επίσκεψή του στη Λέρο και στο Δαφνί, το 1989

⁶¹ Γαλανάκη 2015: 175-6, [δική μου υπογράμμιση]. Σημειωτέον ότι στο μυθιστόρημα *Φωτιές του Ιούδα, στάχτες του Οιδίποδα*, η εβραία δασκάλα Μάρθα αντιμετωπίζεται με ανάλογο τρόπο και επιβαρύνεται με τον στιγματισμό της γυναίκας-μάγισσας: π.χ. «Κυρίως τους ήταν αδύνατον να χωνέψουν ότι αντί για το δικό μου, το άνευ αξίας γυναικείο, ξένο κι εβραϊκό αίμα, χύθηκε αίμα αντρικό, αίμα του τόπου του δικού τους [...] Η παραμορφωμένη γυναικεία φιγούρα που αντίκριζαν, δεν ήμουν εγώ, αλλά ένα είδωλο· ένα γυναικείο ομοίωμα του Ιούδα ήταν. Μια γυναίκα-Ιούδας που δεν μπόρεσαν να τιμωρήσουν με θάνατο στην πυρά, σαν μάγισσα (Γαλανάκη 2009: 262).

⁶² Στο απόσπασμα που παρατίθεται ο Agamben μιλάει για το καθιερωμένο πρόσωπο το οποίο επιζεί και γι' αυτό μπορεί να εξομοιωθεί με το homo sacer (2016: 161-2).

⁶³ Agamben 2016: 172.

⁶⁴ Agamben 2016: 26.

αρκούσε με μια ιατρική βεβαίωση για να σταλεί κανείς/μια στα παραπάνω κολαστήρια, που επιβεβαίωναν την ψυχιατρική ως «όργανο κοινωνικού ελέγχου στα χέρια της βιοεξουσίας». Όπως έδειξε η Τζοάννα Μονκρίφ [Joanna Moncrieff] η επιστημονική λογική της φυσικοποίησης και το νοσοκεντρικό μοντέλο θεμελίωσε σε μεγάλο βαθμό το ιδεολόγημα του μύθου της ψυχικής ίασης.⁶⁵

Επαναλαμβάνω: η ασθένεια της Νύμφης παραμένει αδήλωτη καθ' όλη τη διάρκεια του έργου. Ωστόσο, απών, μη προσδιορίσιμος και ανώνυμος παραμένει καθ' όλη τη διάρκεια του έργου και ο πρώην σύζυγός της. Στη βάση της θεμελιώδους εκ-τόπισης της γυμνής ζωής προβάλλεται η αναγκαιότητα της απομάκρυνσης της Νύμφης, έτσι ώστε να αποκατασταθεί η πολιτική σταδιοδρομία του πρώην συζύγου/ πολιτικού, η οποία μάλιστα συντηρείται με την απομόνωση της πρώην συζύγου του. Ακόμη, ο αποκλεισμός της Νύμφης, εξαιτίας της σχέσης της με ένα κυρίαρχο σώμα, την εξωθεί σε μια υστερική κατάσταση που οδηγεί στην αμφισβήτηση (και αυτο-αμφισβήτηση) αφού αποστερείται το κοινωνικό σώμα, ή καλύτερα, αφού εκ διώχνεται από αυτό. Πρόκειται για μια ιδιότυπη μορφή απ-αλλοτρίωσης. Ας το πούμε διαφορετικά. Ο εγκλεισμός της Νύμφης και η τρέλα που της καταλογίζεται φαίνεται να εμπίπτει σ' έναν εξουσιαστικό μηχανισμό που στόχο έχει την απόδοση και μετέπειτα προβολή της (υπερ)εξουσίας ενός υποκειμένου. Δηλαδή, ο εγκλεισμός της διασφαλίζει την εξουσία του πρώην συζύγου της. Φέρνει στο φως την εξουσία του στη βάση της δικής της αφάνειας. Είναι μια συμβολική μάχη μεταξύ εξουσίας και μη εξουσίας που καταλήγει στην τοποθέτηση του πολιτικού σε θέση κυριαρχίας. Είναι ακόμα σημαντικό να κατανοήσουμε πως η υπερεξουσία αυτών που «εμφανίζονται» εισβάλλει, προσβάλλει και παραβιάζει τον χώρο αυτών που «εξαφανίζονται».⁶⁶ Άρα η «εμφάνισή» τους, όπως π.χ. η κυριαρχία του πολιτικού – πρώην συζύγου της Νύμφης, γίνεται εις βάρος μιας άλλης (ή μιας μαζικής) αφάνειας-αποκλεισμού. Πρόκειται για μια αμφίδρομη σχέση αλληλοεξάρτησης η οποία συνοψίζεται στο δίπολο αφάνειας vs εμφάνισης, συμπερίληψης vs αποκλεισμού.

Σε αγκαμπενικούς τόνους, πέραν των διαφορών του κυρίαρχου σώματος – πολιτικού και της «παλαβής» συζύγου του, ως μια αλληγορική σχέση κυρίαρχου σώματος και homo sacer, η αφάνεια, η ακινησία, επαναλαμβάνω, προβάλλεται ως κοινή (αναφέρομαι στον υπό κατ' οίκον περιορισμό της Νύμφης και στη λογοτεχνική επιλογή της αφάνειας του πολιτικού

⁶⁵ Σταθάτος 2021: 65.

⁶⁶ Το κάθε ανθρώπινο σώμα, «τουλάχιστον φαντασιακά», κατέχει το δικό του χώρο μέσα στον ευρύτερο χώρο: βλ. Augé 1995: 60-1.

σε όλες τις φάσεις του μυθιστορήματος).⁶⁷ Εντοπίζεται μια οξύμωρη μα ισορροπημένη γειννίαση (ή ακόμα και συμβολική ταύτιση του σώματος του πολιτικού και του σώματος της Νύμφης). Η Νύμφη είναι μια «αντεστραμμένη φιγούρα» σ' ένα κανονιστικό κοινωνικό πλαίσιο, καθώς αναπληρώνει (ή συμπληρώνει) το κυρίαρχο σώμα. Ζει στο «κατώφλι μεταξύ δύο κόσμων» και άρα «πρέπει να διαχωριστεί από το φυσιολογικό συγκείμενο των ζωντανών»⁶⁸. Μπορούμε, λοιπόν, να πούμε πως η φιγούρα της Νύμφης έχει την ίδια πολιτική σημασία, κατά μια έννοια την ίδια κυριαρχία, ή ακόμη και περισσότερη, από αυτή που έχει ο πρώην σύζυγός της, αφού αποτελεί την καθαρή μορφή της κυριαρχίας. Την κυριαρχία που έχει τεθεί σε μια αέναη αναμονή. Ενώ ο κυρίαρχος κατέχει το υπόλειμμα αυτής της εξουσίας που εκδηλώνεται, ωστόσο, ως υπερεξουσία εις βάρος των μη έχοντων εξουσία. Για τον πολιτικό η Νύμφη θα αποτελούσε ένα «χώρο – μνημείο», ένα «σώμα – μνημείο» αφού σ' αυτήν συναντάμε αυτό που ήταν ο πολιτικός και αυτό που έγινε. Παράλληλα το ανύπαρκτο σώμα του πολιτικού αντιπροσωπεύει τον «απόλυτο(υ) και μη ανθρώπινο(υ) χαρακτήρα της κυριαρχίας»,⁶⁹ δηλαδή η ανωνυμία του δύναται να διευρυνθεί, ως προβολή της κυριαρχίας εν γένει.

Ας συνοψίσουμε: η Νύμφη -χαρακτηριστικό όνομα που επίσης δύναται να διευρυνθεί αφού παραπέμπει στη γυναικεία ταυτότητα εν γένει- αποκλείεται από την κοινότητα καθώς το, επενδυμένο με παραφροσύνη, σώμα της υπάγεται στον επιτηρούμενο και αποκλεισμένο ξενώνα (σ' ένα χώρο «περιληπτικού-αποκλεισμού»). Ο πολιτικός, για να αποκτήσει κυριαρχία, οφείλει αφενός να τοπο-θετήσει την Νύμφη εκτός της κοινότητας και αφετέρου να περιοριστεί και ο ίδιος, έτσι ώστε να διατηρήσει την εξουσία του. Οι δύο φιγούρες τοποθετούνται συμμετρικά στα δύο όρια του χώρου. Ο πολιτικός τοποθετείται εκτός του Νόμου, θέση που του επιτρέπει να διαμορφώνει τον νόμο και να ασκεί εξουσία. Σ' αυτό αναφέρεται ο Agamben όταν γράφει πως: «ο νόμος βρίσκεται έξω από τον ίδιο τον εαυτό του», με άλλα λόγια: “εγώ, ο κυρίαρχος, που βρίσκομαι εκτός νόμου, δηλώνω πως δεν υφίσταται τίποτε εκτός νόμου”». ⁷⁰ Ενώ η Νύμφη τοποθετείται εκτός κοινότητας αλλά εντός του Νόμου, στον πυρήνα του Νόμου, στη βάση του οποίου θεμελιώνεται η κυριαρχία.

⁶⁷ Agamben 2016: 148-67. Βλ. ακόμη: Augé 1995: 63-4, όσον αφορά την ακινησία και την, κατά τρόπον, «αφάνεια» του κυρίαρχου σώματος, όπως επίσης για τη σύνδεση χώρου – κυριαρχίας και κατ' ακολουθίαν για την πολιτική γλώσσα που τα υποστυλώνει.

⁶⁸ Agamben 2016: 161.

⁶⁹ Agamben 2016: 165.

⁷⁰ Agamben 2016: 37. Αξιοσημείωτη, σ' αυτό το πλαίσιο η παρατήρηση του Badiou (2013: 15): από τη στιγμή που το [...] κράτος έχει συγκροτηθεί, κανονικοποιηθεί, ενταχθεί στη “διεθνή κοινότητα”, ο λαός [...] παύει να είναι πολιτικό υποκείμενο» καθώς ο λαός «(ε)ίναι πάντα, και όποια κι αν είναι η μορφή του κράτους, μια παθητική μάζα την οποία διαπλάθει το κράτος».

2.3.2. Τειρεσία: η απόκλιση από τη νόρμα που μεταπλάθει τη ζωή της σε «γυμνή ζωή»

Στην περίπτωση της Τειρεσίας τα πράγματα δεν είναι τόσο σαφή. Εικάζουμε πως η ένταξή της στον ξενώνα, η ελαχιστοποίηση των δικαιωμάτων της –που την υποχρεώνουν μετέπειτα να βγει έξω στην Αθήνα για να διαδηλώσει «το δικαίωμα να έχει δικαιώματα»⁷¹– αφορά στην ευρύτερη υποτίμηση των γυναικών, και ιδίως εκείνων που δεν ακολουθούν το κανονιστικό φαλλοκρατικό και καπιταλιστικό φαντασιακό της ευμάρειας, του γάμου, της αναπαραγωγής, της «χρήσιμης» εργασίας. Η παρέκκλισή της από τη νόρμα, ως ανύπαντρη,⁷² διασαλεύει τον θεσμό της πυρηνικής οικογένειας και το κανονιστικό πρότυπο της γυναικείας εξάρτησης από έναν άνδρα. Παράλληλα, η ενέργεια της αλλαγής του ονόματός της από Θηρεσία σε Τειρεσία, που θα σχολιαστεί περαιτέρω στη συνέχεια, όπως και οι συχνές αυτο-αναφορές της ως μάγισσα δείχνουν την εσωτερίκευση του δαιμονολογικού λόγου (καθώς, η γυναικά εξακολουθεί να στιγματίζεται διά της «μαγείας» που συγκρούεται με το λόγο και το νόμο του άντρα). Συγχρόνως, η γυναικεία «απειλή» μεγεθύνεται εξαιτίας της ψυχασθένειας που της επιρρίπτεται.⁷³

Ο εξορθολογισμένος κινδυνολογικός λόγος συνδέει την χριστιανική παρέκκλιση της αγαμίας, το κοινωνικό στερεότυπο της νοικοκυράς, με την ψυχασθένεια. Η περίπτωση της Τειρεσίας κρίνει αναγκαία την παρέμβαση του αρμόδιου κυρίαρχου, έτσι ώστε να διαχειριστεί την απόκλιση και να την προφυλάξει (δήθεν), όχι μόνο από την υπόλοιπη κοινότητα, αλλά, κυρίως, από τον εαυτό της. Η τιμωρία της εξαίρεσης, της τοποθέτησής της στο όριο της κοινότητας παρουσιάζεται ως κρατική μέριμνα.

Στο δημοκρατικό και φιλελεύθερο σύστημα «εάν το υποκείμενο δεν “επιλέξει” την κοινότητα, αποκλείει τον εαυτό του από την κοινωνία και πέφτει σε ψύχωση», σημειώνει η Renata Salecl.⁷⁴ Πρόκειται για μια αντίφαση, η οποία αντί να πλήττει το σύστημα, εν-γράφεται στο υποκείμενο ως παθογένεια. Ένας φαύλος κύκλος, σύμφωνα με τον οποίο ο νόμος εντάσσει

⁷¹ Το ζήτημα «του δικαιώματος να έχουμε δικαιώματα» αναλύει η Αβραμοπούλου 2019.

⁷² Η γυναίκα, μετά τη χειραφέτησή της, γίνεται μεν μέλος του εργατικού δυναμικού, εντούτοις το κοινωνικό πρότυπο δεν παύει να προβάλλει «το πρότυπο μιας ενδογαμικής οικογένειας» γράφει ο Μπαλιμπάρ (Μπαλιμπάρ και Βαλλερστάιν 1991: 96).

⁷³ Άλλωστε, η γυναίκα αποτελούσε (και αποτελεί) πάντοτε απειλή για τον άνδρα, καθώς, όπως σημειώνει η Kristeva (2006: 373) «(α)υτό το άλλο φύλο [...], το γυναικείο, μετατρέπεται σε συνώνυμο ενός ριζικού κακού που πρέπει να εξολοθρευτεί». Ή τουλάχιστον να «αναμορφωθεί».

⁷⁴ Το χωρίο παραθέτει η Αβραμοπούλου 2019: 186.

τη γυναίκα στο συμβολικό δια μέσου του αποκλεισμού (της εξαίρεσης) εξαιτίας της έλλειψης (του φαλλού και του ευνουχισμού) και την εξαιρεί ξανά, όποτε κρίνεται αναγκαία η συμμόρφωσή της. Γι' αυτό το λόγο η Τειρεσία εντάσσεται στη δομή στήριξης και διαφύλαξης του βίου της, ο οποίος επιτρέπεται να βιωθεί νοουμένου ότι βρίσκεται υπό συνεχή επιτήρηση. Η ζωή της δεν είναι άμεσα φονεύσιμη. Όταν βρίσκεται σε επιτήρηση έχει το δικαίωμα να απολαμβάνει «τα προστατευμένα αγαθά» που τις παρέχονται, όταν όμως βρίσκεται μόνη στην πλατεία της Αθήνας δεν μετατρέπεται απλώς σε φονεύσιμο σώμα, αλλά εξωθείται στην αφάνεια. Άρα, η Τειρεσία όταν διέφυγε από τον ξενώνα, μια ενέργεια που αποσκοπούσε στην υποστήριξη των δικαιωμάτων της, έφερε το ακριβώς αντίθετο αποτέλεσμα, την περαιτέρω ελαχιστοποίησή τους.

Συνοψίζοντας, η φιγούρα της δεν ακολουθεί τις προδιαγραφές της γυναικείας ταυτότητας,⁷⁵ και άρα είναι υποχρεωτικά «διαθέσιμη» για αναμόρφωση από την φαλλική εξουσία. Πρόκειται για την καθαρή μορφή της γυμνής ζωής, στην οποία συντηρείται ο κανόνας και γι' αυτό είναι «ιερή». Μια σύγχρονη μορφή ενός «προστατευμένου» homo sacer, από το οποίο αφαιρούνται τα πολιτικά δικαιώματα. Η Τειρεσία ενόσω βρίσκεται επιτηρούμενη συμπεριλαμβάνεται στην πολιτική κοινότητα «μονάχα στη μορφή του αποκλεισμού της».⁷⁶ Η υποβόσκουσα συνειδητοποίηση του αποκλεισμού της, η οποία της επιβάλλει την απαγορευμένη διαφυγή, την κινητοποίηση προκειμένου να αποκτήσει τα «κεκτημένα» δικαιώματα που την περιόρισαν στο άσυλο, αυτές οι ενέργειες οδηγούν στον περαιτέρω αποκλεισμό της. Σ' αυτή τη βάση προκρίνεται, αν και υποδορίως, από την ίδια η αμφισβήτηση του υπάρχοντος κοσμοσυστήματος που περιορίζει εκ των ων ουκ άνευ ορισμένες ζωές, και κυρίως τις θηλυκές, ώστε να συντηρηθεί και να διαφυλαχτεί ο ηγεμονικός λόγος και το φαλλοκρατικό φαντασιακό. Πρόκειται, για την πραγματοποίηση της γυναίκας, η οποία δεν ανταποκρίνεται στο πατριαρχικό αφήγημα της κανονικότητας και γι' αυτό απομονώνεται σ' έναν «παραδοσιακό χώρο εγκλεισμού», στο άσυλο και μετέπειτα στον ξενώνα, ούτως ώστε να δεχθεί την αναμόρφωση και τις παρεμβάσεις του ηγεμονικού λόγου. Ασφαλώς μια τέτοια ενέργεια πραγματοποιείται δια μέσου της «ανθρωπιστικής ρητορείας». Άρα, εάν ο εγκλεισμός της Νύμφης οφείλεται στην σχέση της με έναν άντρα, ο εγκλεισμός της Τειρεσίας αφορά ακριβώς το αντίθετο, την ανυπαρξία ενός άντρα και της, άμεσης ή έμμεσης, απάρνησης της ένταξής της στη γυναικεία αναπαράσταση που επιβάλλει το ανδρικό φαντασιακό.

⁷⁵ Αξιόλογο το παράδειγμα της Sojourner Truth και της ομιλίας της με τίτλο «Ain't I a woman», την οποία σχολιάζει η Haraway 2006.

⁷⁶ Agamben 2016: 28.

2.4. Η πατερναλιστική μέριμνα και η «ανθρωπιστική βιοπολιτική» που επιβάλλεται στο homo sacer

Ο Slavoj Žižek, σχολιάζοντας την αγκαμπενική φιλοσοφία, εστιάζει περισσότερο στην απουσία του homo sacer από τον πολιτικό χώρο, και όχι στην έννοια της κυριαρχίας. Εν ολίγοις υποστηρίζει ότι το σύγχρονο διακύβευμα περί «της ιερότητας της ζωής» που οδηγεί, μεταξύ άλλων, στην «αυξανόμενη απόρριψη της θανατικής ποινής» συνδέεται με την προστασία της ζωής, και άρα την απαλλαγή της απαραίτητης φονευσιμότητας του homo sacer, και τη διατήρησή της «σε έναν “επιτηρούμενο κόσμο όπου θα ζούμε όλοι χωρίς πόνο, με ασφάλεια - και πληκτικά”» σημειώνει ο Christopher Hitchens.⁷⁷ Γι’ αυτό το λόγο ο Žižek υποστηρίζει ότι:

Οι αποκλεισμένοι δεν είναι μόνον τρομοκράτες αλλά επίσης όλοι όσοι βρίσκονται στη άκρη της αλυσίδας της ανθρωπιστικής βοήθειας, στη θέση του παραλήπτη [...] ο σημερινός *Homo sacer* είναι το προνομιούχο αντικείμενο της ανθρωπιστικής βιοπολιτικής, εκείνος από τον οποίο έχουν στερήσει την ανθρωπιά του και τον φροντίζουν με τρόπο ιδιαίτερα συγκαταβατικό. Οφείλουμε λοιπόν να αναγνωρίσουμε το παράδοξο ότι τα στρατόπεδα συγκέντρωσης και τα στρατόπεδα προσφύγων όπου παρέχεται ανθρωπιστική βοήθεια αποτελούν δύο όψεις, την «απάνθρωπη» και την «ανθρώπινη», της ίδιας κοινωνιο-λογικής τυπικής μήτρας.⁷⁸

Η ανθρωπιστική βοήθεια «αναπαράγει την απομόνωση της ιερής ζωής». Ας μη ξεχνάμε, ακόμη, ότι το κράτος «καθώς παράγει γυμνή ζωή [...] ισχυρίζεται ότι προωθεί τον θεμελιώδη στόχο του, τη “φροντίδα” για το έθνος» και ότι «ακόμη και οι πιο ανθρωπιστικές εκδηλώσεις της κυβέρνησης, δύναται να έχουν, ως κρυφή βασική αρχή, τη βάνουση παραβίαση θεμελιωδών ανθρωπίνων δικαιωμάτων».⁷⁹ Στην νέα βιοπολιτική εποχή ο κυρίαρχος καλείται να αποφασίσει από ποιο σημείο και μετά «η ζωή παύει να είναι πολιτικώς υπολογίσιμη».⁸⁰ Και μάλιστα:

ο διαχωρισμός μεταξύ ανθρωπιστικού και πολιτικού [...] αποτελεί το έσχατο στάδιο της ρήξης μεταξύ δικαιωμάτων του ανθρώπου και δικαιωμάτων του πολίτη. [...] οι

⁷⁷ Žižek 2003: 123-4.

⁷⁸ Žižek 2003: 125-6.

⁷⁹ Smith 2010: 3, 4 και 6.

⁸⁰ Agamben 2016: 222-3.

ανθρωπιστικές οργανώσεις δεν μπορούν παρά να αντιλαμβάνονται την ανθρώπινη ζωή με τη μορφή της γυμνής ζωής [...] και μόνο ως τέτοια αναδεικνύεται σε αντικείμενο αρωγής και προστασίας.⁸¹

Η εξουσία παίρνει τη μορφή του ανθρωπισμού και ο homo sacer υπάγεται σε μια πολιτική οικονομία που εξασφαλίζει τον αποκλεισμό του και την μείωση των δικαιωμάτων δια μέσου της προστασίας και της μέριμνας.

Σχολιάζοντας την *Άκρα Ταπείνωση*, ο Παγκράτης σημειώνει ότι:

στις δύο κύριες ηρωίδες του μυθιστορήματος για λόγους διαφύλαξης των δικών τους ζωτικών συμφερόντων αποστερείται η δυνατότητα του αυτοκαθορισμού και της αυτοδιάθεσής τους. Γιατί, πράγματι, ο αναγκαστικός εγκλεισμός τους, λόγω των ψυχολογικών διαταραχών τους, αρχικά σε ίδρυμα -όπου γνωρίζονται οι μέχρι τότε άγνωστες ηρωίδες- και μετέπειτα η συγκατοίκησή τους σε ξενώνα όπου τελούν υπό ιατρική παρακολούθηση και γενικότερη φροντίδα, σηματοδοτεί την απώλεια της ελευθερίας των κινήσεών τους στην κοινωνία, χωρίς ίσως απώλεια των ιδεών τους, αλλά με επίδραση στην πληροφόρηση και στον ψυχικό τους κόσμο. Αυτό συμβαίνει βέβαια προκειμένου να διαφυλαχθούν υπέρτερα θεωρούμενα αγαθά, όπως η ζωή και η προσωπική αξιοπρέπεια.⁸²

Ιδού όμως το πρόβλημα: ο εγκλεισμός δεν πραγματοποιείται έτσι ώστε «να διαφυλαχθούν [...] η ζωή και η προσωπική αξιοπρέπεια» αλλά για να παραβιαστούν τα ανθρώπινα δικαιώματα που θέτουν τις δύο ηρωίδες ως αυθύπαρκτες και αυτεξούσιες οντότητες.

Τέλος, ας σημειώσουμε εδώ ότι η σύζευξη της φιγούρας της γυναίκας με αυτή του παράφρονου δεν είναι πρωτότυπη, αφού η γυναίκα, από την γαλλική επανάσταση και έπειτα (όταν δηλαδή ξεκίνησε η διαδικασία απόδοσης δικαιωμάτων, άρα χειραφέτηση), θεωρήθηκε ως μη πολίτης μαζί με τα παιδιά, τους παράφρονες, τους ξένους.⁸³ Άρα, οι δύο ηρωίδες χάνουν τον προσωπικό τους χαρακτήρα σε ένα ευρύτερο πλαίσιο ιστορικότητας που διακατέχει την γκετοποίηση όλων εκείνων των ανθρώπων που δεν «πληρούν [τις] προϋποθέσεις, ώστε να αναγνωρίζεται η εμφάνισή τους ως ανθρώπινη»⁸⁴. Αφ' ης στιγμής οι δύο γυναίκες, όταν

⁸¹ Agamben 2016: 210-1.

⁸² Παγκράτης 2016: 79.

⁸³ Agamben 2016: 206-7.

⁸⁴ Μπάτλερ και Αθανασίου 2016: 273.

εσωκλείονται στον ξενώνα και, μετέπειτα, εφόσον διαφοροποιούνται από το υπόλοιπο πλήθος της πλατείας, εντάσσονται στα όρια μιας ορισμένης περιοχής που αποτελείται από την «ανύπαρκτη μάζα» σε αντίθεση με τον «επίσημο λαό του κράτους».⁸⁵ Ειδικά σήμερα μετά το βίωμα του γενικευμένου-παγκόσμιου εγκλεισμού, και μετά τα κηρύγματα περί προστασίας της ανθρώπινης ζωής από τη νόσο του Covid-19, τα λόγια του Agamben: «Αν σήμερα δεν υφίσταται πλέον μια εκ των προτέρων προσδιορίσιμη φιγούρα του homo sacer είναι, ίσως γιατί είμαστε όλοι ανεξαιρέτως δυνάμει homines sacri»⁸⁶ ηχούν στα αυτιά μας σχεδόν προφητικά:

Η γυμνή ζωή δεν είναι πλέον εκτοπισμένη σε έναν ιδιαίτερο και απομονωμένο τόπο ούτε και περιορίζεται σε μια συγκεκριμένη κατηγορία, αλλά κατοικεί στο βιολογικό σώμα κάθε έμβιου όντος.⁸⁷

Επομένως, η γυμνή ζωή ξεφεύγει από τα κλειστά όρια ενός ξενώνα ή ενός στρατοπέδου συγκέντρωσης και κατοικεί στον ανοιχτό χώρο της πόλης, όπως διαπιστώνει και η Τειρεσία:

Μπορούσες πάλι να διακρίνεις το άνω τμήμα του κοινοβουλευτικού ανακτόρου κάτω από τις δεσμίδες των αχτίνων που διασταυρώνονταν στον ουρανό χιαστί, βγαίνοντας από προβολείς που σου θύμιζαν προβολείς φυλακών ή στρατοπέδων όταν ψάχνουν για δραπέτες σε έργα παλιά, ασπρόμαυρα, φιλάνθρωπα. Γιατί όχι, σου θύμιζαν και φάρο στις εσχατιές του κόσμου που, παρά τις αλλαγές τεχνολογίας, αυτός μάταια συνέχιζε το έργο του.⁸⁸

Η αναφορά στην εμπειρία των έκτακτων νόμων που επιβλήθηκαν παγκοσμίως εξαιτίας της πανδημίας του Covid-19 είναι και πάλι απαραίτητη. Αφού, η «ανθρωπιστική βία» εκτελέστηκε σε συνθήκες πολέμου, εξαιτίας της στρατικοποίηση του βίου εναντίον ενός αόρατου εχθρού του οποίου η αλήθεια επικυρώθηκε επιστημονικά, και η καταστροφικότητά του διογκώνεται

⁸⁵ Αξίζει εδώ να θυμηθούμε αυτό που γράφει ο Badiou (2013: 18) σχετικά με την ανύπαρκτη μάζα, στη σύγχρονη εποχή, στην οποία εντάσσονται οι μετανάστες και την «ακαθόριστη ολότητα» που βρίσκεται γύρω από αυτήν, η οποία συντελείται από «επισφαλείς εργάτες, κατώτατους μισθωτούς, ξεπερασμένους διανοούμενους» κλπ.

⁸⁶ Agamben 2016: 185.

⁸⁷ Agamben 2016: 219.

⁸⁸ Γαλανάκη 2015: 106-7. Ας σημειώσουμε εδώ ότι η σωματική βία και μάλιστα η κατάχρησή της, είναι διάχυτη στο έργο κατά τη διάρκεια των διαδηλώσεων, π.χ. «Για ώρες μετά, μπορεί και μέχρι το ξημέρωμα, που θα βραδυπορούσε όχι μόνο εξαιτίας του χειμώνα αλλά και μιας αργόσυρτης, στην πλατεία και σε όλους τους γύρω δρόμους θα συνεχιζόταν ένας πόλεμος παράλληλος, πλην όμως με μεγάλες καταστροφικές συνέπειες, τις “παράπλευρες απώλειες” όπως θα δικαιολογούσαν κάποιου» (Γαλανάκη 2015: 111): των βίαιων εθνικιστικών επεισοδίων που προκλήθηκαν από χρυσαυγήτες εναντίον των προσφύγων στο κοτέτσι «σε κοτέτσι γυναίκες, τρεις μεγάλες από Αίγυπτος, αυτή με παιδί. Μέσα, βλέπανε ξύλο έξω [...]» (ibid 156-8): των αναδρομών στο παρελθόν: η δολοφονία του Σωτήρη Πέτρουλα, η εξέγερση στο πολυτεχνείο, η δολοφονία του Αλέξη Γρηγορόπουλου, ο εμπρησμός της τράπεζας Marfin, κλπ.

από την κινδυνολογία των ΜΜΕ, τα οποία αναπαρήγαγαν έναν λόγο «καταστροφικό και αποκαλυπτικό».⁸⁹ Η ταύτιση ενός θεολογικού αποκαλυπτικού λόγου με την επιστημολογική αυθεντία, όπως αναφέρθηκε ακροθιγώς παραπάνω, εντοπίζεται και στο έργο της Γαλανάκη, τόσο στις εννοιολογικές σημάνσεις με τις οποίες είναι επενδυμένος ο τίτλος, όσο και στη φιγούρα του πατριάρχη, ο οποίος συνενώνει, θα μπορούσε να πει κανείς τον θεολογικό (προ-νεωτερικό) με τον επιστημονικό (νεωτερικό) λόγο σε μια «νέα πολιτική οικονομία» και καταδεικνύει τη θεολογικοποίηση της επιστήμης.

⁸⁹ Πιπέργο 2021.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

Το πρόβλημα της καθολίκευσης του αγκαμπενικού homo
sacer

3.1. Ο καπιταλισμός, η βιοπολιτική και οι τεχνολογίες του εαυτού

Εξαιτίας των σύγχρονων κρατικών και διεθνικών πρακτικών, των μέτρων και νόμων που επιβάλλονται στα υποκείμενα, της διεύρυνσης της κατάστασης εξαίρεσης στο σύνολο των πολιτών, το άτομο εντοπίζεται πιο εκτεθειμένο από ποτέ και σ' αυτό αναφέρεται ο Agamben μιλώντας για ένα γενικευμένο σώμα, που αποτελείται από εν δυνάμει *homines sacri*. Ωστόσο, σ' αυτό το βιοπολιτικό μοντέλο, οι τεχνολογίες του εαυτού, που εξατομικεύουν τα άτομα σε ορισμένες ταυτότητες, τα εντάσσουν σε βαθμούς κανονικότητας και τα ταξινομούν σε ιεραρχήσεις, δεν εξαφανίζονται.⁹⁰ Αντίθετα, κατανέμουν τα άτομα σε βαθμίδες που ορίζουν την κανονικότητα και άρα καθορίζουν άτομα των οποίων η ζωή είναι περισσότερο εκτεθειμένη στον θάνατο (περισσότερη ελαχιστοποίηση των δικαιωμάτων) και άλλα των οποίων η ζωή είναι λιγότερο εκτεθειμένη (λιγότερη ελαχιστοποίηση των δικαιωμάτων). Σ' αυτό το πλαίσιο, θα επιχειρηθεί μια ανάλυση του εσωτερικού σώματος του *homo sacer* που ταξι-νομείται διαφορετικά στο χώρο, ανάλογα με το άτομο, και επενδύεται με βαθμούς κανονικότητας. Σημειωτέων ότι διαδικασία ένταξης των ατόμων σε «κανονικότητες» είναι ευμετάβλητη και τα όρια που διαχωρίζουν τα άτομα, εκτός του έμφυλου ορίου το οποίο θα εξεταστεί αναλυτικά στη συνέχεια, είναι ρευστά.

Ο Ροντόλφο Σταβενχάγκεν «υποστηρίζει ότι»:

δύο μορφές εξάρτησης, μια αποικιακή μορφή (βασισμένη στις εθνικές διακρίσεις και στην πολιτική υποταγή) και μια ταξική μορφή (βασισμένη στις σχέσεις εργασίας), αναπτύχθηκαν δίπλα δίπλα και αντανακλούν ένα παράλληλο σύστημα ταξινόμησης.⁹¹

Ο μανιχαϊσμός,⁹² όρος που εμφανίστηκε έτσι ώστε να δώσει νόημα στις σχέσεις εξουσίας, δηλαδή στη σχέση μεταξύ αποικιοκράτη και αποικιοκρατούμενου φαίνεται να εμφανίζεται,

⁹⁰ Σ' αυτό το θεωρητικό πρόβλημα της αγκαμπενικής ανάλυσης-του γενικευμένου σώματος του *homo sacer* αναφέρονται συχνά όσοι ασκούν κριτική σ' αυτήν, βλ. πρόχειρα Lemke 2005, Cerwonka και Loutfi 2011. Είναι σημαντικό να αναφέρουμε πως το θεωρητικό πρόβλημα της γενίκευσης στην οποία προχωρεί ο Agamben αφορά τις υποστασιοποιήσεις των ατόμων, τις ταξι-θετήσεις, τοποθετήσεις, τους βαθμούς κανονικότητας που εντάσσεται το κάθε σώμα και τον τρόπο με τον οποίο η βιοπολιτική ασκείται σ' αυτά τα σώματα. Η εξαίρεση όμως, και σ' αυτό έχει δίκιο ο Agamben, δεν αφορά τις εκάστοτε καταστάσεις και συνθήκες αλλά σ' ένα ευρύτερο πλαίσιο αφορά «τον τρόπο με τον οποίο εσωτερικεύουμε» στην καθημερινή μας ζωή, στην κανονικότητα «όσα δεν πρέπει σε καμία περίπτωση να είναι αποδεκτά. Για παράδειγμα έχουμε εσωτερικεύσει ως κανονικότητα το γεγονός ότι τεράστιες πληθυσμιακές κοινότητες του κόσμου ζουν απομονωμένοι σε συνθήκες πείνας και μιζέριας» (Duque Silva και Prado Higuera 2021: 506).

⁹¹ Τον οποίο αναφέρει ο Βαλλερστάιν, στο: Μπαλιμπάρ και Βαλλερστάιν 2017: 306.

⁹² Fanon 1982: 15.

αδήλωτος βέβαια, στη σύγχρονη κοινωνία, όλο και πιο συχνά. Ο όρος δύναται να ανασηματοδοτηθεί και να ανταποκριθεί στη διπολική δομή της σύγχρονης κοινωνίας. Άλλωστε οι διπολικές δομές αποτελούν θεμέλιο του Δυτικού πολιτισμού (και της κοινωνικής κατάστασης ευρύτερα). Γενικότερα, και κοιτάζοντας το ζήτημα καταχρηστικά, το πλαίσιο φαίνεται να παραμένει το ίδιο: γυναίκα vs άντρας, ο έχων vs του μη έχοντος, αυτός που επιβάλλει vs του επιβαλλόμενου, ο εκμεταλλευτής vs του εκμεταλλεόμενου, κοκ. Ή για να το θέσω διαφορετικά, γίνεται λόγος για μια «εμφάνιση υβριδικών μετα-αποικιακών ταυτοτήτων»⁹³. Ο Frantz Fanon γράφει ότι:

(ο) αποικιοκρατούμενος κόσμος είναι ένας κόσμος κομμένος στα δύο. Η διαχωριστική γραμμή, τα σύνορα, σημειώνονται από τους στρατώνες και τ' αστυνομικά τμήματα. Στις αποικίες ο νόμιμος και συνταγματικός συνομιλητής του αποικιοκρατούμενου, ο εκπρόσωπος του άποικου και του καταπιεστικού καθεστώτος είναι ο χωροφύλακας ή ο στρατιώτης. Στις κοινωνίες του καπιταλιστικού τύπου, η παιδεία, θρησκευτική ή λαϊκή, η δημιουργία ηθικών αντιδράσεων κληρονομήσιμων από πατέρα σε γιό, η παραδειγματική τιμότητα εργατών παρασημοφορημένων μετά από πενήντα χρόνων καλές και νομιμόφρονες υπηρεσίες, η ενθάρρυνση της αγάπης για την αρμονία και την φρονιμάδα, αυτές οι αισθητικές μορφές σεβασμού της καθεστηκυίας τάξης, δημιουργούν γύρω από τον εκμεταλλεόμενο μια ατμόσφαιρα υποταγής και περιορισμού, που διευκολύνει σημαντικά τη δουλειά των Σωμάτων ασφαλείας. Στις καπιταλιστικές χώρες, ανάμεσα στον εκμεταλλεόμενο και στην εξουσία μεσολαβούν ένα πλήθος καθηγητές της ηθικής, σύμβουλοι, «αποπροσανατολιστές». Αντίθετα στις αποικιοκρατούμενες περιοχές ο χωροφύλακας κι ο στρατιώτης, με την άμεση παρουσία τους, με τις άμεσες και συχνές επεμβάσεις τους, διατηρούν την επαφή με τον αποικιοκρατούμενο και με το κοντάκι του ντουφεκιού ή τη ναπάλμ τον συμβουλεύουν να μην το κουνήσει. Το βλέπουμε: ο διάμεσος της εξουσίας χρησιμοποιεί τη γλώσσα της καθαρής βίας.⁹⁴

Βρισκόμαστε πια στην εποχή όπου ο καπιταλισμός αποτελεί το επικρατούν σύστημα σε παγκόσμιο επίπεδο και οι αποικιοκρατούμενες περιοχές, οι περισσότερες, απέκτησαν τουλάχιστον συμβολικά την ελευθερία τους. Τώρα, ο όρος αποικιοκρατία γίνεται μετέωρος, ρευστός, σχετικός. Το ζήτημα δεν είναι μόνο φυλετικό ή εθνικιστικό, ούτε αφορά μονάχα μια

⁹³ Δανείζομαι τον όρο από τον Žižek 2003: 87.

⁹⁴ Fanon 1982: 12.

ορισμένη επικράτεια. Το ζήτημα είναι παγκόσμιο και ταξικό, φυλετικό, εθνικιστικό και έμφυλο. Αφορά την εσωτερική δομή και διαστρωμάτωση ενός κράτους, αλλά αφορά και την παγκόσμια διαστρωμάτωση. «Οι αποικίες έγιναν αγορά. Ο αποικιακός πληθυσμός είναι μια πελατεία που αγοράζει».⁹⁵ Ο παγκόσμιος πληθυσμός της εργατικής τάξης ή μιας αστιζουσας τάξης εργατικού πληθυσμού γίνεται ολόκληρη ένα εργατικό δυναμικό που εντάσσεται στη μηχανή του καπιταλισμού. Κατόπιν τούτου, σε διεθνική κλίμακα ο άνευ όρων έλεγχος της εξουσίας είναι συμφυής με την ανάγκη του αυτοκαθορισμού στη βάση της πολιτικής της ταυτότητας. Αφού όπως αποφαίνεται ο Foucault:

[τ]ο «δικαίωμα» στη ζωή [...] στο σώμα, στην υγεία, στην ευτυχία, στην ικανοποίηση των αναγκών, το «δικαίωμα» να ξαναβρείς, πέρα από κάθε καταπίεση ή αλλοτρίωση, αυτό που είσαι και ό, τι μπορείς να είσαι, αυτό το τόσο ακατανόητο για το κλασικό δικαίωμα σύστημα «δικαίωμα», στάθηκε η πολιτική απάντηση σε όλες αυτές τις καινούριες μεθοδεύσεις και πρακτικές της εξουσίας.⁹⁶

3.2. Το απομονωμένο υποκείμενο

Οι νέες μεθοδεύσεις εντάσσουν τα άτομα σε πληθυντικότητες και σ' αυτό αναφέρεται η Τειρεσία όταν θέτει το ερώτημα «Πόσα είδη Αθηναίων [...] υπάρχουν στη σημερινή Αθήνα» και βιάζεται να απαντήσει πρόχειρα «όσα και οι γειτονιές της»⁹⁷ συνειδητοποιώντας σχεδόν αμέσως πως στην κάθε γειτονιά, ή ευρύτερα στην κάθε ομάδα -στο κάθε «εμείς»- κρύβεται «του καθενός η αλήθεια». Αξίζει εδώ να θυμηθούμε τα λόγια του Augé, ο οποίος, αναλύοντας την υπερνεωτερικότητα (supermodernity), αναφέρει πως: ποτέ ξανά στο παρελθόν η ατομικότητα (το εγώ) δεν επηρεαζόταν τόσο από την συλλογική ιστορία, και επίσης, ποτέ ξανά τα σημεία αναφοράς της κοινής ταυτότητας δεν ήταν τόσο ασταθή. Και επιστρέφει στο ερώτημα που προβληματίζει τον Marcel Mauss (αλλά και τη σύγχρονη ανθρωπολογία): «Πως να σκεφτόμαστε και να τοποθετούμε τα άτομα» σήμερα;⁹⁸ Αφού στην κάθε ομάδα που προσδιορίζεται ως «εμείς» λανθάνουν άλλες υπο-ομάδες, η κατάτμηση των οποίων συγκροτεί

⁹⁵ Fanon 1982: 39.

⁹⁶ Χωρίο που παραθέτει ο Agamben 2016: 193.

⁹⁷ Γαλανάκη 2015: 226.

⁹⁸ Augé 1995: 37-8.

άλλες ομάδες και πάλι από άτομα όμοιας ταυτότητας και εν τέλει πίσω από τις πάσης φύσεως υπο-ομάδες λανθάνει το απομονωμένο υποκείμενο. Γράφει ο Κωνσταντίνος Τσουκαλάς:

η εμβληματική φράση της Μάργκαρετ Θάτσερ «δεν υπάρχει κοινωνία, αλλά μόνο άτομα» σηματοδοτεί την έλευση μιας νέας περιόδου όπου στη θέση του ενός φαντασιακά δεδομένου και οριοθετημένου όλου, στους κόλπους του οποίου γεννιέται και ζει το κάθε άτομο, τοποθετείται ένα ρευστό σύστημα *πολλαπλών* και εναλλακτικών κοινωνικών, πολιτικών και πολιτισμικών δεδομένων και συσσωματώσεων. [...] Βυθισμένα σε έναν άκρατο πλέον ατομοκεντρισμό, διαποτισμένα από τις διάχυτες αντικρατιστικές και αντιεθνικιστικές ιδέες και διαβρωμένα από την υπερπροσφορά εναλλακτικών ή και αντιφατικών σημάτων, συμβόλων και επιλογών, τα κατά παράδοσιν αυτοτελή και αυθύπαρκτα κοινά συμβολικά συστήματα έχουν πάψει να αντιμετωπίζονται ως συγκροτημένες εστίες παραγωγής σταθερών και αμετάκλητων νοημάτων και σημασιών.⁹⁹

Γίνεται, εν ολίγοις, μια καθολική απο-σημασιοδότηση και η κοινωνία ρυθμίζεται με όρους ανασημασιοδοτημένους. Όλα «τίθενται σε αμφισβήτηση» και βρίσκονται μετέωρα στο νέο κοσμοσύστημα. Αποτελεί χαρακτηριστικό της νέας τάξης η «προϊούσα αποδυνάμωση της ανακουφιστικής αίσθησης του “ανήκειν” σε ένα δεδομένο, σταθερό και συνεκτικό κοινωνικό Όλο».¹⁰⁰ Παρά ταύτα το άτομο εξακολουθεί να υποχρεώνεται να ακολουθεί, να ενταχθεί στα κοινωνικά πρότυπα μιας ομοιογένειας και να ακολουθεί ένα σύνολο κανόνων. Ο παροξυσμός των νέων αντιφατικών «συνθημάτων της εξουσίας» φαίνεται να δημιουργεί μια πλασματική αίσθηση της ελευθερίας καθώς «αποφορτίζει» το υποκείμενο από την υποχρέωση να ενταχθεί και να ανταποκριθεί στα πρότυπα της απόλυτης ομοιογένειας. Δεν είναι το πειθαναγκαστικό σύστημα που προβάλλει την υποχρέωση για κανονικοποίηση, αλλά τα ελεύθερα υποκείμενα που χειραγωγούνται εξ υπαρχής ώστε να πιστέψουν πως αυτο-δημιουργούνται, ενώ στην πραγματικότητα αποτελούν μέρος της νέας πολιτικής οικονομίας. Πρέπει ακόμα να σκεφτούμε ότι, σήμερα, ο αποφορτισμός επιτελείται, ακόμη, σ' όλους τους μη-τόπους -ως θεμελιακή δομή της υπερνεωτερικότητας- όπως ορίζονται από την οζείκη ανάλυση, στους οποίους το άτομα διαχέονται με ένα ψευδεπίγραφο αίσθημα ελευθερίας. Μάλιστα, σ' ένα ευρύτερο πλαίσιο, στην ανάλυση για την υπερνεωτερικότητα ο Augé προτείνει πως τα πάντα σήμερα έχουν ρόλο ρυθμιστικό, εντάσσοντάς μας στο παιχνίδι των κανόνων δια μέσου ενός σιωπηλού ελέγχου:

⁹⁹ Τσουκαλάς 2010: 20.

¹⁰⁰ Τσουκαλάς 2010: 21.

όπως για παράδειγμα τα μηχανήματα ΑΤΜ με τις αυτόματες αυστηρές και λιτές οδηγίες τους ή οι πινακίδες στους αυτοκινητόδρομους. Πρόκειται για την κατασκευή ενός «μέσου ανθρώπου» που προσδιορίζει ένα αυτόματο σύστημα μηχανικών οδηγιών κανονικότητας.¹⁰¹ Σ' αυτή τη βάση θα μπορούσε να πει κανείς πως (οι μη-τόποι), λειτουργούν ως κατασκευασμένες καταστάσεις εξαιρέσεις στους οποίους προσωρινά το άτομο χάνει την ταυτότητά του για να βιώσει την εμπειρία της ελευθερίας. Η κατασκευασμένη αδιακρισία του κυρίαρχου χώρου και του μη χώρου θα μπορούσε να ιδωθεί ως μια νέα πολιτική οικονομία, εντός της οποίας επιτρέπονται ορισμένες στιγμές ελευθερίας (το αεροδρόμιο, ο αυτοκινητόδρομος, τα εμπορικά κέντρα, κλπ.) με σκοπό να αποφορτίζουν το υποκείμενο και να καθιστούν την πειθάρχησή του ακόμα πιο εύκολη. Συνεπώς, μια τέτοια πολιτική οικονομία δεν χρειάζεται ούτε την ιδεολογική, ούτε την σωματική βία, αφού το υποκείμενο εξωθείται σ' ένα κοσμοσύστημα που ρυθμίζεται μηχανικά και αυτόματα, όπως και το ίδιο.

Πρόκειται πράγματι για οριστική διάρρηξη του συνανήκειν. Η προϊούσα επικράτηση του ατομικισμού αρχίζει από την εποχή του διαφωτισμού και έπειτα, όταν το άτομο αρχίζει βαθμηδόν να κατακτά δήθεν το αυτεξούσιο και καλείται, σήμερα πια, «να διαμορφώνει ελεύθερα τον εαυτό του» αφού «ο άνθρωπος πρέπει να δικαιούται να οικοδομεί, να αποδομεί και να επιλέγει ελεύθερα τον δικό του *ατομικό* “πολιτισμό”». ¹⁰² Φτάνουμε βαθμηδόν σε μια φетиχοποίηση της διαφοράς, εξαιτίας του νέου ατομικισμού και της νέας «αγοραίας» προπαγάνδας, η οποία προωθεί την διαφορετικότητα – την «αυτοδιαφοροποίηση»¹⁰³ με κάθε τρόπο αφού «όλα τα άτομα οφείλουν να υφίστανται τις συνέπειες της αναγκαστικής τους διαφοροποίησης». ¹⁰⁴ Βέβαια, εφόσον ακόμη ζούμε στις υφιστάμενες οροθετημένες κοινωνικές δομές ο παροξυσμός μιας τέτοιας προπαγάνδας είναι φανερός. «Ο πειρασμός του Ναρκισσισμού», γράφει ο Αυγέ, σ' αυτό το κοσμοσύστημα είναι ακόμη πιο δελεαστικός αφού,

¹⁰¹ Augé 1995: 100. Επίσης, αναφορικά με τους μη-τόπους, βλ. *ibid*, κυρίως, 75-115.

¹⁰² Τσουκαλάς 2010: 100.

¹⁰³ Η «αυτοδιαφοροποίηση» επεκτείνεται σε όλους τους τομείς της ζωής και γίνεται το σλόγκαν του νέου *modus vivendi*. Χαρακτηριστικό παράδειγμα όλα τα quotes που εντοπίζονται μαζικά στα μέσα κοινωνικής δικτύωσης, π.χ. στο Facebook και Instagram κάτω από σχεδόν κοινότυπες φωτογραφίες από διάφορους χρήστες παγκοσμίως: «in order to be irreplaceable one must always be different», «dare to be different», «be yourself» κ.ά. Άρα η «αυτοδιαφοροποίηση» έχει ως αποτέλεσμα, αφενός την επικράτηση του ατομικισμού, και αφετέρου την κατίσχυση του κράτους σε όλους τους τομείς. Αφού μέσω της αγοραίας προπαγάνδας ρυθμίζει, εκτός από το εργασιακό περιβάλλον και το *Dopolavoro*. (Όσον αφορά στον έλεγχο του *dopolavoro*, δηλαδή «την πλήρη πολιτικοποίηση [...] των πάντων», βλ. την ανάλυση του Karl Löwith η οποία παρατίθεται στο: Agamben 2016: 191-2).

¹⁰⁴ Τσουκαλάς 2010: 123. Ο οποίος γράφει ακόμη πως το άτομο «δεν μπορεί πια να επιδιώκει τίποτα από κοινού με τους άλλους» (*ibid* 152). Αξίζει εδώ να σημειώσουμε ότι η διάρρηξη του συνανήκειν και ο φόβος εξαιτίας της επικράτησης του ατομικισμού, ο φόβος της αποξένωσης, θεματοποιείται και από άλλους λογοτέχνες κυρίως από τη γενιά της αμφισβήτησης και έπειτα.

όπως φαίνεται, εκφράζει έναν «κοινό νόμο»: «κάνε ότι κάνουν και οι άλλοι για να είσαι ο εαυτός σου».¹⁰⁵

3.3. Διαφορετικότητα vs Αλλοτρίωση

Επαναλαμβάνω: παρά τα αφηγήματα και τα ιδεολογήματα που προτρέπουν τα υποκείμενα προς την υπερ-εκδήλωση της διαφορετικότητάς τους, τα ιδεολογήματα περί συλλογικών και ομογενοποιημένων ταυτήτων δεν εξαφανίζονται. Δεν αλλάζει, δηλαδή, η διαδικασία της αποβολής ενός ξένου/Άλλου από μία κοινότητα που (αυτο)καθορίζεται ως Εμείς. Η «ιστορικοκοινωνική [...] σήμανση» της διαφοράς αλλάζει. Ο Ζιλ Ντελέζ σημειώνει ότι «διαφορά λοιπόν δεν είναι το φαινόμενο αλλά το “εγγύτατο νοούμενο του φαινομένου”».¹⁰⁶ Προκύπτει δηλαδή «σε συνάρτηση της συγκεκριμένης κοινωνικής σήμανσης της ατομικής ετερότητας άρα και της ατομικής εκποίκισης της σκέψης ή της δράσης σε σχέση με τα “άλλως” κρατούντα».¹⁰⁷ Άρα σε κάθε εποχή η διαφορά επιφορτίζεται με άλλες σημάνσεις ανάλογα με τα ιστορικά συφραζόμενα:

Σε κάθε κοινωνία, και ανάλογα με τις επικρατούσες συνθήκες, η διεκδίκηση και πραγμάτωση της εξατομικευμένης ετερότητας μπορεί να αντιμετωπίζεται ως απλή και αδιάφορη ατομική ιδιαιτερότητα, να επισημαίνεται ως παραβατική παρέκκλιση ή ατιμωτικό στίγμα ή, στο άλλο άκρο, να καθαγιάζεται ως θεμελιώδης και αναφαίρετη έκφραση της ελεύθερης και αδάμαστης ανθρώπινης φύσης. Η μείζων ιστορική σημασία της σημερινής αναγνώρισης του «δικαιώματος στη διαφορά» εντοπίζεται πρωτίστως στο καινοφανές γεγονός της «επίσημης» ιδεολογικής κατίσχυσης της τελευταίας αυτής εκδοχής.¹⁰⁸

Η πριμοδότηση του δικαιώματος για διαφορά καταλήγει σε επιβολή της διαφοράς. Το δικαίωμα μπορεί, ανά πάσα στιγμή, να αντιστραφεί σε καταδίκη καθώς η διαφοροποίηση δύναται να στιγματιστεί ως παραβατική, μη-κανονική, αποκλίνουσα όποτε κρίνει η εξουσία αναγκαία την αποβολή του υποκειμένου από το Όλον. Πρόκειται για μεθοδεύσεις της εξουσίας

¹⁰⁵ Augé 1995: 106 [δική μου μετάφραση].

¹⁰⁶ Τον οποίο παραθέτει ο Τσουκαλάς 2010: 102-3.

¹⁰⁷ Τσουκαλάς 2010: 103.

¹⁰⁸ Τσουκαλάς 2010: 103.

που εναλλάξ προβάλλουν το θετικό ή το αρνητικό πρόσημο της διαφοράς. Οι πολίτες, ως εν δυνάμει *homines sacri*,¹⁰⁹ ευάλωτοι πια περισσότερο από ποτέ, μπορούν κάθε στιγμή, και κυρίως χάριν της αυτοδιαφοροποίησής τους, να τεθούν εκτός συστήματος και να επιφορτιστούν με νέες -στιγματισμένες- ταυτότητες όπως της παραφροσύνης, της εγκληματικότητας, κλπ. Η κάθε νέα ταυτότητα, λοιπόν, ως εξ'υπαρχής πια διαφοροποιημένη, επιφορτίζεται με παλαιότερες σημάσεις και νοηματοδοτήσεις. Η σήμανση των ατόμων οργανώνεται σ' ένα διστορικό σύστημα ταυτοποίησης.

Πρόκειται για τη γυμνή ζωή των ατόμων, που ως διαφοροποιημένη και εκτεθειμένη δύναται, να αποβληθεί από την κοινότητα, από τον νόμο, ανά πάσα στιγμή. Μάλιστα, στην *Άκρα Ταπείνωση*, στο ιστορικό πλαίσιο της ελληνικής οικονομικής κρίσης, προβάλλεται επιτακτική η ανάγκη της ανακήρυξης μιας ιδιότυπης, καπιταλιστικά μορφοποιημένης, κατάστασης εξαίρεσης. Σ' αυτή τη βάση, η ανάγκη να παρθούν νέα μέτρα παρουσιάζεται ως επείγουσα. Έστω κι αν η κρίση είναι πραγματική δεν παύει να εξυπηρετεί τα ηγεμονικά συμφέροντα και να πλήττει τα αναλώσιμα υποκείμενα. Ο καταστροφικός λόγος της εξουσίας και οι καταστάσεις κρίσης αποτελούν μια «τάση εγγενής σε μια κοινωνία στην οποία δεν κυριαρχεί το διαυγές συμφέρον εκείνων που δουλεύουν και ζουν σε αυτή».¹¹⁰ Ο Σταθάτος υποστηρίζει ότι «η ρητορική της κατάστασης εξαίρεσης που ανασύρεται από την κυρίαρχη τάξη σε περιπτώσεις οικονομικής κρίσης, δεν θα έπρεπε να μας παραπλανά από το γεγονός ότι οι κρίσεις δεν είναι παρά ο ομαλός τρόπος λειτουργίας του καπιταλισμού».¹¹¹ Στην ίδια λογική η Αθανασίου γράφει ότι «οι λόγοι της κρίσης γίνονται τρόπος κυβερνολογικής παραγωγής και διαχείρισης (παρά αποτροπής) της κρίσης. Η “κρίση” γίνεται μια αέναη κατάσταση εξαίρεσης που μετατρέπεται σε κανόνα [...]».¹¹² Η πρόσφατη εμπειρία του κορονοϊού, της «ρητορικής της κατάστασης εξαίρεσης» και της οικονομικής κρίσης που επακολούθη, επιβεβαιώνει την υπόθεση που αφορά στην εγγενή τάση του συστήματος να παράγει και να αναπαράγει κρίσεις, ως μια ατέρμονη επανεμφάνιση και διαιώνιση της κατάστασης εξαίρεσης, έτσι ώστε να βρίσκεται συνεχώς σ' ένα τέτοιο καθεστώς.

¹⁰⁹ Agamben 2016: 185.

¹¹⁰ Δανείζομαι τα λόγια του Πιπέρνο (2020: 40) αναφορικά με τα έκτακτα μέτρα που πάρθηκαν κατά τη διάρκεια της πανδημίας και τα εντάσσω στο πλαίσιο της οικονομικής κρίσης με μια ευρυχωρία.

¹¹¹ Σταθάτος 2021: 64. Μάλιστα, η Abigail Solomon-Godeau (1997: 39) αποφαινεται ότι τόσο η πατριαρχία όσο και ο καπιταλισμός παραμένουν διαρκώς σε κατάσταση κρίσης και κατ' αυτό τον τρόπο συντηρούνται ατέρμονα (γι' αυτό τον λόγο παρομοιάζει την πατριαρχία και τον καπιταλισμό με τον φοίνικα).

¹¹² Μπάτλερ και Αθανασίου 2016: 213.

3.4. Η κοινωνική διαστρωμάτωση του σύγχρονου πολίτη στην πόλη

Στο πλαίσιο της οικονομικής κρίσης, το υποκείμενο:

αποκομμένο, μέσω ενός εκτεταμένου καταμερισμού της εργασίας, ο οποίος περνά από τους χώρους εργασίας, στην ακραία εξειδίκευση των επιστημονικών πεδίων, φτάνοντας μέχρι και τον κατακερματισμό του ίδιου του υποκειμένου σε μια σειρά ταυτοτήτων που η καθεμία διεκδικεί τη δική της πρωτοκαθεδρία, το άτομο αδυνατεί να δει την ολότητα του καπιταλιστικού πεδίου και να χαρτογραφήσει την πορεία του εν τω κόσμω.¹¹³

Κατά τη φουκωική αντίληψη πρόκειται για τον πειθαρχικό χώρο στα πρότυπα της «αρχής της στοιχειώδους εντόπισης ή του *διατετραγωνισμού*» σύμφωνα με την οποία:

Κάθε άτομο έχει τη θέση του, και σε κάθε θέση υπάρχει ένα άτομο. Πρέπει να αποφεύγεται η κατανομή ανά ομάδες: να αποσυντίθενται οι συλλογικές εγκαταστάσεις: να αναλύονται οι συγκεχυμένες, μαζικές ή φευγαλέες πληθυντικότητες. Ο πειθαρχικός χώρος τείνει να διαιρεθεί σε τόσα τμήματα όσο και τα σώματα ή τα στοιχεία που κατανέμει. Πρέπει να εξαλειφθούν τα αποτελέσματα των μετέωρων κατανομών, η ανεξέλεγκτη εξαφάνιση των ατόμων, η διάχυτη κυκλοφορία τους, η αχρείαστη και επικίνδυνη σύμπτυξή τους. Τακτική εναντίον της λιποταξίας, της περιπλάνησης, της συσσωμάτωσης. [...] Είναι επομένως μια διαδικασία που επιδιώκει να γνωρίσει, να ελέγξει και να χρησιμοποιήσει.¹¹⁴

Σκοπός του διατετραγωνισμού είναι η διευκόλυνση της πειθάρχησης, αναμόρφωσης και κανονικοποίησης των υποκειμένων.¹¹⁵

Σ' αυτή τη βάση ας εξετάσουμε την κατανομή των σωμάτων και τις συγκεχυμένες πληθυντικότητες, όπως τις εντοπίζουμε στο μυθιστόρημα της Γαλανάκη, αναλύοντας την

¹¹³ Σταθάτος 2021: 62.

¹¹⁴ Foucault 2011: 163-4.

¹¹⁵ Αυτή η πτυχή της βιοπολιτικής: οι «βαθμοί κανονικότητας», η «κατανομή σε βαθμίδες» η οποία δεν εμφανίζεται μόνο σήμερα, αλλά παράλληλα ποτέ δεν εμφανίστηκε ξανά σε ένα τέτοιο βεληνεκές και με τόσες διαβαθμίσεις, δεν απασχολεί καθόλου τον Agamben. Ωστόσο, οφείλουμε να σημειώσουμε πως εάν η βιοπολιτική αφορά τον έλεγχο των σωμάτων τότε ξεκινά από τον έλεγχο των υποκειμενοτήτων που κατατάσσονται σε διαζευκτικούς πόλους. Παράλληλα θα πρέπει να τοποθετήσουμε τις απαρχές της βιοπολιτικής πολύ παλαιότερα απ' ό τι ο Foucault τις ορίζει. Όπως προτείνει ο Agamben η βιοπολιτική αρχίζει ήδη από την αρχαία ελληνική εποχή. Και όπως θα δούμε πιο κάτω η a priori διχοτόμηση: άνδρας vs γυναίκα το επιβεβαιώνει.

ποικιλότητα (και πάντα σχετική) διαστρωμάτωση μια πόλης: ταξική, φυλετική, κοκ., και την πολυπλοκότητα του νέου κοινωνικού συστήματος. Κατά τον Loïc Marcou, η Γαλανάκη παρουσιάζει την διάσπαση της ελληνικής κοινωνίας σε δύο στρατόπεδα, κατά την περίοδο της κρίσης: στους έχοντες και στους μη έχοντες.¹¹⁶ Η διαστρωμάτωση, ωστόσο, της ελληνικής κοινωνίας, ειδικότερα κατά την περίοδο της κρίσης δεν είναι τόσο σαφής.

Κατ' αρχάς, στο πλαίσιο της οικονομικής κρίσης, πράγματι η ταξινόμηση των υποκειμένων αφορά το δίπολο: έχοντες vs μη έχοντες, το οποίο όμως δεν είναι τίποτα περισσότερο από μια αλληγορική εμφάνιση του πραγματικού διπόλου: κυριαρχία vs γυμνή ζωή. Στους έχοντες/κυρίαρχους (οι οποίοι και πάλι ταξινομούνται και κατανέμονται σε ιεραρχημένες βαθμίδες, αφού ο Πατριάρχης είναι αναμφίβολα «κανονικός», ενώ ο πολιτικός είναι η επιτομή της «κανονικότητας» και άρα πιο «κανονικός» από τον Πατριάρχη, αλλά ας μη σταθούμε εδώ) θα μπορούσαμε να εντάξουμε τον ανώνυμο πολιτικό πρώην σύζυγο της Νύμφης και τον πατριάρχη. Οι μη έχοντες/η γυμνή ζωή υπάγονται/υπάγεται σε διάφορες κλίμακες κανονικότητας και άρα ο βαθμός τρωτότητας στον οποίο εκτίθεται το κάθε υποκείμενο διαφέρει και διαμορφώνεται ανάλογα με την περιουσία, με το «έχειν», εξαιτίας της επικράτησης του καπιταλιστικού ιδεώδους. Η γυμνή ζωή επηρεάζεται και από την κατοχή (από το «έχειν», την περιουσία) επομένως εντός της γυμνής ζωής εντοπίζουμε διάφορες κατηγορίες. Για παράδειγμα έχουμε τον Περικλή ή τον Θανάση (τις δύο άστεγες φιγούρες) και από την άλλη την Τειρεσία, την Νύμφη ή τον άνεργο Τάκη (τον χρυσαυγίτη υιό της Κατερίνας, η οποία φροντίζει τις δύο γυναίκες στον ξενώνα). Βέβαια, η ταξι-θέτησή του αλλάζει εάν εντάξουμε στη συζήτηση το ταξικό – ιδεολογικό ζήτημα και άρα όταν αυτός εντάσσεται στην οργανωμένη ακροδεξιά αυτόματα ανεβαίνει σε μια καλύτερη διαβάθμιση και μάλιστα ανάλογα με την εξουσία που θα αποκτήσει, δύναται να μετατραπεί από homo sacer σε κυρίαρχος. Η γυμνή ζωή της Τειρεσίας και της Νύμφης, που αντιμετωπίζονται ως «παλαβές» «τρελές» ως «καρναβάλι», οι οποίες παρουσιάζονται ως ψυχικά ασθενείς, μπορεί να περιληφθεί στη ρευστή κατηγορία των μη έχοντων αλλά όχι άστεγων. Ωστόσο αποκλείεται από την ίδια κατηγορία η Γιασμίν (η Αιγύπτια καθαρίστρια του ξενώνα) λόγω της εθνικότητάς της, παρόλο που ουσιαστικά και οι τρεις μπορούν να περιληφθούν στην ομάδα των homines sacri. Μάλιστα μολονότι η Γιασμίν είναι περισσότερο «ξένη» από τις «παλαβές [...] και ξένες»

¹¹⁶ Marcou 2018.

ηλικιωμένες,¹¹⁷ μπορεί να κυκλοφορήσει μόνη της χωρίς επίβλεψη, ενώ οι δύο ηλικιωμένες όχι.

Οι αντιφάσεις είναι πολλές και σε αυτό το πλαίσιο ταξινόμησης εάν εντάξουμε και το έμφυλο ζήτημα τότε η διαίρεση και η ιεράρχηση του πληθυσμού γίνεται πολύ πιο περίπλοκη με τους κοινωνούς να μετεωρίζονται από το ένα στρώμα στο άλλο σε ένα πλαίσιο συνεχών μετασχηματισμών και ανακατατάξεων. Σ' αυτό το πλαίσιο, η γυμνή ζωή του Περικλή, αν και άστεγος, είναι πιο «κανονική» από την γυμνή ζωή της Τειρεσίας και τη Νύμφης και σαφώς λιγότερο από του Τάκη. Η γυμνή ζωή της Δανάης (της κοινωνικής λειτουργού) παρότι είναι ενεργή, αφού η εργασία της την καθιστά χρήσιμη και παραγωγική, είναι πιο «ασήμαντη» από του Τάκη ή του Ορέστη (του αριστερού υιού της Νύμφης). Ο πατέρας της Τειρεσίας είναι πιο σημαντικός και κανονικός από την Τειρεσία, ωστόσο και οι δυο στο κοσμοσύστημα μετρούν ως «ασήμαντοι», ως γυμνές ζωές. Βέβαια, η διαστρωμάτωση αυτή ανά πάσα στιγμή μπορεί να αλλάξει και να προσαρμοστεί αναλόγως σε νέα δεδομένα.¹¹⁸ Αυτά ως μια γρήγορη απεικόνιση της συνθετότητας του συστήματος διαστρωμάτωσης και της συνθετότητας που διέπει τη γυμνή ζωή, που εν ολίγοις συντελείται από, ρευστούς, μετέωρους και αέναα μετακινούμενους αντινομικούς πόλους. Το μόνο σίγουρο είναι πως η διάγωση των ορίων αυτών είναι εξαιρετικά δύσκολη, αφού η κοινωνική διαστρωμάτωση είναι συγκεχυμένη.¹¹⁹

Συνεπώς, ο Agamben προσπαθώντας να ορίσει τη γυμνή ζωή, το homo sacer τοποθετώντας το στη σύγχρονη κοινωνία παραβλέπει, ή αποσιωπεί, τον πειθαρχικό έλεγχο που ασκείται στις επιμέρους οντότητες και τους βαθμούς κανονικότητας στις οποίες τα άτομα ταξινομούνται. Η αγκαμπενική ερμηνεία θέτει τα θεμέλια ώστε να διευρυνθεί η ανάλυση στην

¹¹⁷ Γαλανάκη 2015: 28.

¹¹⁸ Για παράδειγμα η Γιασμίν, παρότι Αιγύπτια, εάν ερχόταν στην Ελλάδα ως κεφαλαιούχα, ή αν ξαφνικά κέρδιζε ή κληρονομούσε πολλά χρήματα, αφ' ης στιγμής η ταυτότητά της ως μετανάστρια αντικαθίσταται από μια πιο κανονική ταυτότητα αυτή της επενδύτριας, και η βαθμίδα της θέσης της, αν και «ξένη», θα ήταν υψηλότερη από αυτή της Τειρεσίας, της Νύμφης, πιθανότατα υψηλότερη και από του Τάκη ή του Ορέστη, αλλά σαφέστατα όχι κυρίαρχη και άρα πιο χαμηλή από αυτή του πολιτικού ή του πατριάρχη. Από την άλλη, εάν ο Ορέστης (ή ο Τάκης, ο Περικλής, ο Θανάσης) ξαφνικά μετατρεπόταν σε κεφαλαιούχο, τότε η θέση του θα ήταν υψηλότερη από αυτή της «πλούσιας» Γιασμίν, και πιθανόν ψηλότερη από αυτή του πολιτικού και του πατριάρχη, αρά θα εντασσόταν στην κατηγορία του κυρίαρχου.

¹¹⁹ Αξίζει σε αυτό το σημείο να αναφέρω ότι το θέμα της ποικίλης διαστρωμάτωσης, στις συνθήκες της οικονομικής κρίσης, συζητά η συγγραφέας στην συνέντευξη που παραχώρησε στον Ελπιδοφόρο Ιντζέμπελη. Τα λόγια της οφείλουμε σε αυτό το σημείο να τα μνημονεύσουμε: «Πρώτα πρώτα, η κρίση δεν είναι μόνο οικονομική. Είναι ανθρωπιστική, ηθική, πολιτισμική κι αρκετά άλλα επιπλέον. Φυσικά κι επηρεαστήκαμε όλοι από την κρίση, και σε πολλά επίπεδα μάλιστα. Επειδή όμως θεωρώ ότι τέτοιου τύπου γενικεύσεις κρύβουν πολλά ψέματα, πρέπει να διευκρινιστεί ότι η κρίση δεν έπληξε στον ίδιο βαθμό τους πάντες. Δηλαδή «ο Νεοέλληνας», που λέτε, καλύπτει μια μεγάλη κοινωνική διαστρωμάτωση, μια συγκρουσιακή και συγκρουόμενη διαστρωμάτωση. Από μόνο του αυτό το «ο Νεοέλληνας» δεν σημαίνει τίποτε, διότι δεν σηματοδοτεί την πολυπλοκότητα της σημερινής κοινωνίας, όπου –το επαναλαμβάνω– άλλοι χτυπήθηκαν πάρα πολύ, άλλοι λίγο ή λιγότερο, άλλοι καθόλου, ενώ άλλοι μπορεί ακόμη και να ωφεληθήκαν» (στο: Ιντζέμπελης 2015).

εξέταση της ειδικής περίπτωσης του ατόμου, που τοπο-θετείται εκτός της κοινότητας, που ορίζεται ως μη κανονικό, το οποίο εντάσσεται σε μια πληθυντικότητα από όμοιους *homines sacri* και αποκλείεται από άλλη, με διαφορετικούς από αυτόν *homines sacri*. Δεν αναφέρομαι σ' ένα στρατόπεδο συγκέντρωσης, άλλωστε «(η) γυμνή ζωή δεν είναι πλέον εκτοπισμένη σε έναν ιδιαίτερο και απομονωμένο τόπο»,¹²⁰ ή τουλάχιστον δεν είναι απαραίτητα εκτοπισμένη, ούτε είναι άμεσα εκτεθειμένη στον θάνατο. Η γυμνή ζωή εντοπίζεται εντός της πόλης και εκτίθεται εξαιτίας της ελαχιστοποίησης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων που διατηρούν τη (βιολογική) ζωή, άλλοτε στο σημείο που αυτή θα είναι χρήσιμη (εργάτες/ εργάτριες), άλλοτε στο σημείο που αυτή θα αναπαράγει το ανθρώπινο γένος (γυναίκες), άλλοτε στο σημείο που θα συνενώνει την κοινότητα (ξένοι), κλπ. Αν και η ελαχιστοποίηση των δικαιωμάτων είναι κοινή σε όλους, δεν συνεπάγεται ότι όλοι κατέχουν τα ίδια υποτυπώδη δικαιώματα, ούτε ότι όλοι είναι εκτεθειμένοι στον ίδιο βαθμό, και με τον ίδιο τρόπο, στον θάνατο. Η επισφάλεια της ζωής καθορίζεται ανάλογα με τις βαθμίδες και τις ιεραρχημένες κατηγορίες στις οποίες εντάσσεται το υποκείμενο.

¹²⁰ Agamben 2016: 219.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ

Ο χώρος και η διαδικασία υποκειμενοποίησης. Ένας ιδιότυπος νόστος: Η απαγορευμένη φυγή και η μετονομασία (Θηρεσία/Τειρεσία και Θεονύμφη/ Νύμφη)

4.1. Ο σύγχρονος χώρος, ο προσωπικός χώρος και η απ-αλλοτρίωση

Το «έχειν» ορίζεται από την κατοχή «κινητής και ακίνητης περιουσίας» η οποία «βρίσκεται [...] στον πυρήνα των οντο-επιστημολογιών σχηματισμού υποκειμένων στις ιστορίες του δυτικού, λευκού, ανδρικού, αποικιοκρατικού, καπιταλιστικού, ιδιοκτητικού και κυριαρχικού ανθρώπινου υποκειμένου». ¹²¹ Η σημασία του χώρου στη σύγχρονη καπιταλιστική κοινωνία έχει αλλάξει σημαντικά, αρκεί να σκεφτεί κανείς την άνοδο της αρχιτεκτονικής ή την κρατική και τραπεζική αρωγή προκειμένου να καταστεί εφικτή η κατοχή κατοικίας: στεγαστικά σχέδια, τραπεζικές διευκολύνσεις, κλπ. Μ' αυτό τον τρόπο προβάλλεται η ανάγκη της κατοχής κατοικίας και μάλιστα δημιουργούνται διάφορα εργασιακά πεδία ώστε να μορφοποιηθεί ο χώρος και να αρμόζει στην ταυτότητα του κάθε υποκειμένου, εν ολίγοις, να δημιουργηθεί ένας χώρος που θα μοιάζει και θα έχει την αίσθηση του σπιτιού. ¹²² Ο προσίδιος ρόλος της σύγχρονης κατοικίας αποβλέπει στη συντήρηση του χειραφετητικού σχεδίου και της σύγχρονης πολιτικής οικονομίας η οποία διαθέτει ορισμένους χώρους αποφορτισμένους που προσφέρουν την αίσθηση της ανεξαρτησίας και της ελευθερίας. Πρόκειται, ακόμη, για μια αναγνώριση, χάριν της κατοχής, της δόμησης ενός χώρου στον οποίο το άτομο θα παράγει και θα λαμβάνει αποδοχή (ή αυτο-αποδοχή), σε έναν χώρο προσδιορισμένο, οργανωμένο, μορφοποιημένο, δομημένο όπως «πρέπει», εντός του χώρου (του ευρύτερου) και μάλιστα έναν χώρο που του ανήκει. ¹²³ Με δυο λόγια «μου ανήκει» και «ανήκω» ή «ανήκω» σε κάτι που «μου ανήκει», λαμβάνω χώρο, υπάρχω. Η μη κατοχή της στέγης παίρνει πια άλλες διαστάσεις. Στο καπιταλιστικό ιδεώδες «όπου δεν υπάρχει κατοχή ιδιοκτησίας δεν υπάρχει άτομο». ¹²⁴ Δεν «ανήκει» κανένας χώρος στον άστεγο και εξαιτίας αυτού ο ίδιος «δεν ανήκει» πουθενά, δεν εντάσσεται σε εκείνες τις πληθυντικότητες που ορίζονται ως κανονικές. Η «κατοχή» συμβάλλει στον καθορισμό της θέσης του υποκειμένου στην κοινωνία/κοινότητα, αφού όσα

¹²¹ Γράφει η Αθανασίου, στο: Μπάτλερ και Αθανασίου 2016: 28-9.

¹²² Ας μην ξεχνάμε ότι το σπίτι συνδέεται άμεσα με την πυρηνική οικογένεια. Βλ. για παράδειγμα αυτά που αναφέρει η Sara Martin Alegre (2008: 140) για την επιστροφή των στρατιωτών από τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο. Συγκεκριμένα αναφερόμενη στην Julia Swindells γράφει πως η ιδέα του «σπιτιού» στην οποία επέστρεφαν οι βετεράνοι (αλλά και οι γυναίκες τους) ήταν «η παραδοσιακή πυρηνική οικογένεια βασισμένη σε πατριαρχικές αξίες» [δική μου μετάφραση].

¹²³ Γενικότερα, χρησιμοποιώ τους όρους του Augé χώρος/ τόπος με μια ανοιχτή προσέγγιση, ενώ ακολουθώ πιστά την οξείκη ανάλυση στην έννοια του μη-τόπου: τον «διαπεραστικό» τόπο (π.χ. πλατεία, αεροδρόμιο, κλπ.) εντός του οποίου παρωδικά η ταυτότητα του ατόμου αναστέλλεται (όχι όμως πάντα). Χώρος: ανοιχτή έννοια, ο χώρος που δεν έχει οροθετηθεί σε μια προσδιορισμένη εδαφική επικράτεια. Χώρος/τόπος: ένα πλαίσιο που μπορεί να ανταποκριθεί σε διάφορους χώρους. Τόπος: κλειστή έννοια, ο προσδιορισμένος χώρος που μπορεί να εκδηλώνεται ως έθνος, πόλη, σπίτι, κλπ.

¹²⁴ Μπάτλερ και Αθανασίου 2016: 21.

περισσότερα «ανήκουν» σ' ένα υποκείμενο, τόσο περισσότερο «ανήκει», «συν-ανήκει» και τόσο πιο πολύ χώρο (προσωπικό κι ευρύτερο) έχει στη διάθεσή του. Συνεπώς, ενδυναμώνεται, χάριν της κατοχής ιδιοκτησίας, η (πλασματική) εντύπωση του αυτεξούσιου και συντηρούνται ο φαλλοκρατισμός και οι διχοτομικές διακρίσεις.

Ο χώρος θα μας απασχολήσει εν προκειμένω ως η εμπειρική διάσταση στην οποία διαμορφώνονται και υποκειμενοποιούνται τα άτομα, και ως η νοητική διάσταση που διαμορφώνει, καθορίζει και οριοθετεί κοινωνικές σχέσεις. Δηλαδή, δεν μας απασχολεί τόσο η διαμόρφωση του χώρου, για παράδειγμα, στο καπιταλιστικό καθεστώς, στο οποίο έγινε χώρος παραγωγής, όσο ως ο συντελεστής της άρθρωσης των υποκειμένων. Ο τόπος προσδιορίζει ταυτότητες, εθνότητες, παραδόσεις, ενώ ο κατακερματισμός –«ο διατετραγωνισμός»- του τόπου/χώρου προσδιορίζει τις κοινωνικές σχέσεις και τις κατανέμει σε ιεραρχημένες βαθμίδες. Με άλλα λόγια, είναι μια διαδικασία ενσωμάτωσης (και διαμόρφωσης) του υποκειμένου στον οριοθετημένο χώρο, ως μια πρώτη ενσωμάτωση. Αυτή τη διαδικασία ακολουθεί η χωρική τοπο-θέτηση του ατόμου (κοινωνική κατάσταση < κράτος/έθνος < χωριό/πόλη < οικεία). Πέραν της διαδικασίας της έμφυλοποίησης και της χωρικής τοπο-θέτησης και κοινωνικής ταξι-θέτησης που απορρέουν από αυτήν, δηλαδή από την πρώτη διάκριση: άνδρας vs γυναίκα, η ευρύτερη διαδικασία τοπο-θέτησης και ταξι-θέτησης είναι ευμετάβλητη και διαμορφώνεται εν τω γίνεσθαι. Πρόκειται για μια δυστικού τύπου τοπο-θέτηση η οποία αφορά την ταυτότητα του ατόμου. Αποτελεί μια διαδικασία που εντάσσει το άτομο στον ευρύτερο χώρο και μετέπειτα στον συγκεκριμένο τόπο, μια διαδικασία που συμβάλλει στη διαμόρφωση του φαντασιακού, της συμπεριφοράς και της συνύπαρξης του ατόμου με τα υπόλοιπα υποκείμενα.

Σ' αυτή τη βάση, η αποστέρηση του χώρου επιφέρει τα αντίστροφα αποτελέσματα. Η απ-αλλοτρίωση θέτει το υποκείμενο σε μια υστερική και επισφαλής κατάσταση. Η ανάλυση της Αθανασίου προτείνει την ύπαρξη μιας διπλής απ-αλλοτρίωσης. Από τη μια:

απ-αλλοτρίωση σημαίνει μια πρωταρχική υποταγή του υποκειμένου-υπό-διαμόρφωση σε κανόνες του διανοητού, μια υποταγή η οποία, δυνάμει του γεγονότος ότι είναι παραδόξως ταυτόχρονη με την κυριαρχία, συγκροτεί τις αμφίσημες και λεπτοφυείς διαδικασίες της υποκειμενοποίησης. Συνυφαίνεται έτσι με τους ψυχικούς αποκλεισμούς που καθορίζουν ποιες «παθιασμένες προσκολλήσεις» είναι δυνατές και εύλογες για να γίνει «κανείς» υποκείμενο. Από τη σκοπιά αυτή, η έννοια απ-αλλοτρίωση εμπεριέχει τις συντελεσμένες, εκ προοιμίου απώλειες που καθορίζουν την κατάσταση του να είμαστε απ-αλλοτριωμένοι/ες από την άλλη/τον άλλο [...]:

κινούμαστε προς την άλλη και από την άλλη -εκτιθέμεθα στην τρωτότητα της άλλης και επηρεαζόμαστε από αυτήν. Το υποκείμενο αρχίζει να «υπάρχει» εγκαθιστώντας μέσα του απολεσθέντα αντικείμενα μαζί με κοινωνικές νόρμες που ρυθμίζουν τη διαθεσιμότητα του υποκειμένου προς το κάλεσμα του άλλου.¹²⁵

Επομένως, η πρώτη διαδικασία υποκειμενοποίησης και ένταξης του υποκειμένου στο χώρο αφορά μια απ-αλλοτρίωση. Ας αναλύσουμε περαιτέρω τη «διαθεσιμότητα του υποκειμένου». Το κάθε υποκείμενο έχει στη διάθεσή του ένα προσωπικό χώρο, τον οποίο διαθέτει στα άλλα υποκείμενα και εντάσσεται, κατ' αυτό τον τρόπο, στην κοινωνική κατάσταση. Μπορούμε να φανταστούμε το υποκείμενο στο κέντρο με ένα ζωγραφισμένο κύκλο γύρω του. Όταν το υποκείμενο έρθει σε επαφή με κάποιο άλλο τότε ο κύκλος σπάει, αλλά συμπληρώνεται παράλληλα από τον κύκλο που του διατίθεται. Ο κύκλος δεν φαίνεται αλλά δημιουργείται από τη διαλεκτική της διάθεσης χώρου. Σ' αυτή τη διαδικασία, διάθεσης χώρου, το υποκείμενο είναι πάντα σε μια θέση «εκτός-εντός» αφού απαλλοτριώνεται στον χώρο του -βγαίνει εκτός εαυτού- προκειμένου να έρθει σε επαφή με κάποιον άλλο. Με άλλα λόγια, είναι ένα παιχνίδι συνδιαλλαγής χώρων που αποτελεί «αναγκαία προϋπόθεση της επιβίωσης του υποκειμένου»¹²⁶. Το κάθε υποκείμενο έχει ανάγκη το Άλλο υποκείμενο, αφού η κοινωνική κατάσταση είναι ένα σύνθετο σύνολο στη δομή μιας αλληλοεξάρτησης, μιας δια-διάθεσης χώρων. «Το ανθρώπινο είναι πάντοτε το συμβάν των πολλαπλών του εκθέσεων».¹²⁷

Από την άλλη, η περίπτωση της βίαιης εκδίωξης του υποκειμένου από τον χώρο, στον οποίο πραγματοποιήθηκε η διαδικασία της υποκειμενοποίησης, αφορά τη δεύτερη σημασία της απ-αλλοτρίωσης:

αναφέρεται σε κοινωνικές διαδικασίες και ιδεολογίες με τις οποίες συγκεκριμένα υποκείμενα περιέρχονται σε κατάσταση αποστέρησης και αποβολής από κανονιστικές και κανονικοποιητικές εξουσίες που ορίζουν το πολιτισμικά διανοητό και ρυθμίζουν την κατανομή της τρωτότητας: αναφέρεται στην απώλεια εδαφών και κοινοτήτων του ζώντος σώματος του εαυτού μας από ένα άλλο πρόσωπο, όπως συμβαίνει στις ιστορίες της σκλαβιάς: στην υποβολή σε στρατιωτική, ιμπεριαλιστική και οικονομική βία: στη φτώχεια, τα καθεστώτα ασφάλειας, τη βιοπολιτική υποκειμενοποίησης, τον

¹²⁵ Μπάτλερ και Αθανασίου 2016: 13-4.

¹²⁶ Μπάτλερ και Αθανασίου 2016: 15.

¹²⁷ Μπάτλερ και Αθανασίου 2016: 57.

φιλελεύθερο κτητικό ατομικισμό, τη νεοφιλελεύθερη κυβερνολογική και την επισφαλειοποίηση.¹²⁸

Τα υποκείμενα βρίσκονται εκτός εαυτού εξ αρχής γι' αυτό το λόγο «καθίσταται δυνατή» η απ-αλλοτρίωση, δηλαδή, η βίαιη αποστέρηση χώρου. Συνεπώς, αφού η κατανομή των ατόμων στο χώρο σκοπεύει στην υποκειμενοποίησή τους, η βίαιη υφαρπαγή του ατόμου από τον χώρο του προκαλεί υστερία και (αυτο)αμφισβήτηση. Η ανάκτηση της ταυτότητας του ατόμου ή ο (επανα)καθορισμός της αφορά άμεσα τον τόπο στον οποίο έγινε η συμβολική αρχή (ή και αλλαγή), γι' αυτό το λόγο το απ-αλλοτριωμένο υποκείμενο επιθυμεί να επιστρέψει σε ότι ορίζει ως πρώτο χώρο.

4.2. Η αρσενική διαπραγμάτευση του προσωπικού χώρου

Το αρσενικό υποκείμενο βρίσκεται εντός ενός δανεισμένου χώρου, βρίσκεται σ' έναν χώρο τον οποίο χρωστάει (όπως και η γυναίκα αλλά σ' ένα διαφορετικό πλαίσιο) στην γονική αναπαραγωγή. Δεν είναι απλώς μια διάθεση του χώρου στους γονείς που θα τον εντάξουν, μέσω της συνδιαλλαγής χώρου, στον ευρύτερο χώρο-κοινότητα, αλλά είναι μια αιώνια υποχρέωση καθώς «το παιδί χρωστά τη ζωή του στους γονείς του και το πρόβλημά του προβάλλεται να είναι ακριβώς το πως θα τους *ξεπληρώσει*» και «δεν υπάρχει τίποτα πιο επικίνδυνο από μια υποχρέωση», καθώς «υποχρέωση σημαίνει [...] υποταγή». Πρόκειται για μια υποταγή εξαιτίας «της γενναιοδωρίας του άλλου», το παιδί «απειλείται από ένα θαύμα... και θαύμα όταν προέρχεται από κάποιον άλλο είναι πάντοτε διαβολικό», γράφει η Cixous. Όταν ο χώρος είναι χρεωμένος σε κάποιον άλλο, το αρσενικό υποκείμενο βρίσκεται σε μια θέση επισφάλειας, επιθυμεί να επιστρέψει «το δώρο» έτσι ώστε να μην είναι «κανενός το παιδί, να μην χρωστά(ς) τίποτα σε κανέναν».¹²⁹ Η ανάγκη ανταπόδοσης, ως θεμελιακή προϋπόθεση της κοινωνικής κατάστασης, εντοπίζεται επίσης στον θρησκευτικό νόμο: «οδόντα αντί οδόντος», «οφθαλμό αντί οφθαλμού», κλπ. Πρέπει, δηλαδή να υπάρχει η ανταπόδοση (η απόκριση στη διάθεση) για να υπάρξει ισότητα, γιατί για έναν άντρα η ανισότητα σημαίνει «διαφορά δύναμης» και άρα «απειλή».¹³⁰ Γι' αυτό το λόγο, όταν ο άντρας απαλλαγεί από την

¹²⁸ Μπάτλερ και Αθανασίου 2016: 14.

¹²⁹ Cixous 1981: 48 [δική μου μετάφραση].

¹³⁰ Cixous 1981: 48.

οφειλή παραμένει στάσιμος, όπως επισημαίνει η Irigaray, ο χώρος του άντρα, είναι ένας χώρος όπου η ανταλλαγή είναι αδύνατη, εκτός και αν πρόκειται για μια ανταλλαγή μεταξύ του άντρα και του εαυτού του.¹³¹

Στο πλαίσιο της «υποχρεωτικής ανταπόδοσης» εντάσσει η Cixous και τη σχέση μεταξύ του άντρα και της γυναίκας. Ο άντρας πρέπει να κρατά τη γυναίκα σε απόσταση ώστε να αποτελεί γι' αυτόν ένα μυστήριο, το οποίο θα ανακαλύπτει διαρκώς. Όταν ο άντρας πλησιάσει τη γυναίκα κινδυνεύει και γι' αυτό οφείλει πάλι να την τοποθετήσει σε απόσταση, ώστε να εξασφαλίσει και να αποδείξει την κυριαρχία του. Ο χώρος της γυναίκας ορίζεται και οριοθετείται από τον άντρα: εκείνη τοποθετείται στο σημείο που θα διασφαλίζει και θα συντηρεί την κυριαρχία του. «Είναι εκτός της πόλης, στο όριο της πόλης-της πόλης του άντρα, πόλη που κυβερνάται βάσει του αρσενικού νόμου».¹³² Ας σημειώσουμε εδώ, ότι ο ανδρικός χώρος εμπερικλείεται αναγκαστικά στον κυρίαρχο χώρο. Ξεκινώντας από το δεδομένο ότι η κυριαρχία είναι πατριαρχική μπορούμε να μιλήσουμε για ολική αναγωγή του κυριαρχικού χώρου σε ανδρικό χώρο.

Ο Agamben γράφει πως κυρίαρχος δεν είναι ένα συγκεκριμένο άτομο, αλλά ένας χώρος.¹³³ και επεκτείνοντας την σμιτιανή ανάλυση γράφει πως « “η τακτοποίηση του χώρου” [...] δεν είναι μόνο “πάρσιμο γης” [...], παγίωση μιας δικαιοκτικής ταξι-θέτησης [...] και εδαφικής (τοπο-θέτησης) [...], αλλά πρωτίστως “πάρσιμο του έξω”, εξαίρεση [...]».¹³⁴ Διευρύνοντας την τοποθέτησή του: εάν, θεωρήσουμε ότι ο κυρίαρχος χώρος είναι πατριαρχικός, τότε θα ήταν εύλογο να αναρωτηθούμε εάν η εξαίρεση που οροθετεί τον κοινωνικό χώρο, και μάλιστα εάν η πρώτη εξαίρεση που ρυθμίζει και οργανώνει την κοινωνική κατάσταση είναι αυτή του γυναικείου σώματος. Σ' αυτό το ερώτημα, όμως, θα ήθελα να επανέλθω στη συνέχεια.

¹³¹ Irigaray 1989: 198.

¹³² Cixous 1981: 49.

¹³³ Duque Silva και Prado Higuera 2021: 505.

¹³⁴ Agamben 2016: 42-3.

4.3. Η υποκειμενοποίηση

Ας πάρουμε όμως τα πράγματα από την αρχή. Τόσο ο χώρος όσο και ο χρόνος συμβάλλουν καθοριστικά στην διαμόρφωση του υποκειμένου και κατ' επέκταση στην άρθρωση ή δόμηση των επιμέρους ταυτοτήτων. Αναμφίβολα, δεν νοείται ένα συγκεκριμένο άτομο να καθορίζεται σε άλλο χωροχρονικό περιβάλλον πέραν του δικού του, στο πλαίσιο της κοινωνικής κατάστασης. Δεν εννοώ βέβαια ότι το άτομο δεν προσδιορίζεται βάσει της ιστορικής εμπειρίας. Κάθε άλλο. Η ιστορική και η κοινωνική πραγματικότητα σε συνδυασμό με το ατομικό ή συλλογικό βίωμα, αποτελούν τις βασικές συνιστώσες, όχι μόνο του προσδιορισμού του ατόμου αλλά και, του συνόλου. Ο χώρος – τόπος, ωστόσο αποτελεί τη βασικότερη συνιστώσα στη δημιουργία του εαυτού ή καλύτερα στη ενσωμάτωση και άρα υποκειμενοποίηση του ατόμου (αφού πρέπει να ενταχθεί η υποκειμενικότητά του στη συλλογικότητα που ενοικεί στο χώρο και αντιστρόφως να ενταχθεί ο χώρος στην υποκειμενικότητα του ατόμου). Η διαδικασία υποκειμενοποίησης πραγματοποιείται μόνο όταν το άτομο βρίσκεται σε ένα τόπο, σ' ένα περιβάλλον, οριοθετημένο γεωγραφικά, κοινωνικό και πολιτισμένο. Το άτομο εκτός τόπου, εκτός δηλαδή πολιτισμού και κοινωνικής κατάστασης, είναι ήδη ξένο-μη ανθρώπινο (άρδην αλλοτριωμένο) και πάντα περιθωριοποιημένο. Ας θυμηθούμε τα γνωστά σε όλους παραμύθια *Το βιβλίο της Ζούγκλας* και *Ο βασιλιάς της Ζούγκλας* (ή *Ταρζάν*) με το αρχετυπικό παράδειγμα του αγοριού που γεννιέται σε ένα μη προσδιορισμένο χώρο -τη ζούγκλα/φύση- σε μια, δηλαδή μη οριοθετημένη, μη κοινωνικο-πολιτική κατάσταση. Επομένως, η διαδικασία υποκειμενοποίησης προϋποθέτει την εγκατάσταση σ' έναν χώρο. Οι διάφορες φάσεις στις οποίες αρθρώνεται, ή αλλάζει, η ταυτότητα ενός ατόμου είναι συνδεδεμένες πάντα με έναν κλειστό χώρο (οροθετημένο και οργανωμένο): έθνος, οίκος, κλπ. Παράλληλα, για να ενταχθεί το άτομο στην κοινωνική κατάσταση αφήνει πίσω του ένα μέρος από τη φύση. Πρόκειται δηλαδή για μια άρθρωση στα πλαίσια μιας σχέσης διαρκούς αφομοίωσης και αποβολής, ή καλύτερα για μια διαρκή διαπραγμάτευση της απουσίας-απώλειας.¹³⁵

¹³⁵ Ασφαλώς ο χώρος που συμβάλει στην υποκειμενοποίηση δεν είναι μόνο ένας. Είναι σημαντικό να θυμηθούμε αυτό που ο Foucault (2011: 162) γράφει: «Η πειθαρχία προβαίνει κατ' αρχάς στην κατανομή των ατόμων στον χώρο. Για να το πετύχει, χρησιμοποιεί διάφορες τεχνικές». Και το θέμα λαμβάνει άλλες προεκτάσεις, στις οποίες ήδη αναφερθήκαμε. Ας τονίσουμε μόνο τον ρόλο του χώρου στην γενική υποκειμενοποίηση του ατόμου και ας ξανασκεφτούμε εάν ο χώρος αφορά μόνο τον σύγχρονο άνθρωπο ή αν αποτελεί ένα αρχέτυπο, το οποίο δομεί και οριοθετεί τη θέση και την ταυτότητα του ατόμου, ξεκινώντας από τη μετάβαση της προ-κοινωνικής στην κοινωνική κατάσταση έως σήμερα, τηρουμένων των αναλογιών.

Ο Augé, αναλύοντας την έννοια του τόπου, γράφει ότι πρόκειται για μια κατασκευή και μια διαπραγμάτευση, μια συν-κίνηση των πρώτων κατοίκων με των εκάστοτε κατοίκων και άρα «(ο) τόπος [...] είναι κατά μια έννοια (η έννοια της λατινικής λέξης *invenire*) μια κατασκευή».¹³⁶ Εκφράζεται η τάση να αποδίδεται στο λαό μια καταγωγή, μια νομοτέλεια απαραίτητη για τη δημιουργία της εθνικής και κυριαρχικής ταυτότητας. Πρόκειται, κατά μια έννοια, για μια διαρκή επιβεβαίωση της αξίας της ανθρωπότητας, ή κάθε λαού ως συνόλου, βάσει των προτύπων του «πρώτου» ανθρώπου ή του εκάστοτε αφηγήματος που ορίζει τον «πρώτο άνθρωπο». Βέβαια αυτά μας φέρνουν στο μυαλό τα αφηγήματα τα οποία βασίζουν τον ρατσισμό, τον εθνικισμό, τον φυλετισμό και κάθε είδους ολοκληρωτισμό που αφορά στην καταγωγή και το είδος ή ακόμη και τον θρησκευτικό φονταμενταλισμό, οτιδήποτε δηλαδή σχετίζεται με τον τόπο και τις παραδόσεις του. Αυτού του είδους τα αφηγήματα αποτελούν αρσενικούς μύθους («masculine myths»)¹³⁷ Είναι τα αφηγήματα εκείνα που κυριαρχούν στην προσπάθεια ομογενοποίησης του πληθυσμού, στην προσπάθεια του αποκλεισμού της ετερογένειας, που οδήγησαν βαθμηδόν στον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο, και που συνεχίζουν να στηρίζουν τον πολιτισμό.

4.4. Ο Νόστος

Ο χρόνος, όπως ήδη αναφέρθηκε, σχετίζεται άμεσα με τον χώρο και άρα με τη διαδικασία υποκειμενοποίησης. «Όλες οι σχέσεις που εγγράφονται στον χώρο είναι επίσης εγγεγραμμένες στον χρόνο».¹³⁸ Η Γαλανάκη στις συγγραφικές εμμονές της εντάσσει τον «νόστο». Συνδέει τον «χαμένο χρόνο», «το παρελθόν, κοντινό ή μακρινό, ιστορικό ή πρόσφατο, προσωπικό ή δάνειο», που «χρησιμοποιεί η πεζογραφία, η αφήγηση» με το «αίσθημα της απώλειας, με τον νόστο». Πρόκειται για μια εμμονή στο παρελθόν, που είναι συνάμα ατομική και συλλογική. Γράφει η Γαλανάκη:

Όπως όμως και την απώλεια, έτσι εκλαμβάνω και τον «νόστο» σαν κάτι αφάνταστα πιο ευρύ από έναν συγκεκριμένο τόπο, από μια συγκεκριμένη χρονική περίοδο της προσωπικής ζωής, από τα πρόσωπα μιας δεδομένης συγκυρίας, ανάγοντας και τα δύο

¹³⁶ Augé 1995: 43 [δική μου μετάφραση].

¹³⁷ Βλ. Cixous 1981: 53. Βλ., ακόμη Irigaray 1989: 193.

¹³⁸ Augé 1995: 58 [δική μου μετάφραση].

μέχρι τους πιο παλιούς συμβολισμούς του γραπτού έντεχνου λόγου. Μιλώ για την Ιθάκη και τον Απολεσθέντα Παράδεισο, δηλαδή για την επιθυμία του «νόστου» που έχει δημιουργήσει στην ιστορία του πολιτισμού η δική τους απώλεια. Μιλώ για τον τρόπο που -κάπου- συνεχίζουν να μας αφορούν ως σύμβολα.¹³⁹

Γράφει, ούτε λίγο ούτε πολύ, ότι ο νόστος βρίσκεται σε μια θέση παράλληλη με αυτή της τέχνης του λόγου, ότι διανύουν μια κοινή πορεία σαν, δηλαδή, το ένα να παράγει και να αναπαράγει το άλλο:

από τη στιγμή που υπάρχει τέχνη του λόγου φαίνεται να υπάρχει κι ένα θέμα ‘χαμένου χρόνου’ ή ‘χαμένου Παραδείσου’, συνεπώς κι ένα θέμα ‘νόστου’. Κοντινή η μακρινή, βιωματική ή δάνεια, αυτή η απώλεια ανιχνεύεται ανά τους αιώνες σε σημαντικά λογοτεχνικά έργα. Σημασία έχει ο τρόπος που κάθε λογοτέχνης στον καιρό του χειρίζεται αυτό το ενσωματωμένο, το σχεδόν σύμφυτο με τη λογοτεχνία, αίσθημα της απώλειας. Γιατί, λέω προχωρώντας, από τη στιγμή που υπάρχει τέχνη, φαίνεται να υπάρχει κι ένα ασταμάτητο, ένα πολύτροπο παιχνίδι ζωής και θανάτου.¹⁴⁰

Στην *Άκρα Ταπείνωση*, η Τειρεσία και η Νύμφη, όταν φεύγουν από το άσυλο και εντάσσονται στον ξενώνα αποφασίζουν να αλλάξουν τα ονόματά τους:

Μόνες τους φυσικά τα διάλεξαν πριν από λίγα μόλις χρόνια, όταν ξεκίνησε η συγκατοίκησή τους, με το ακλόνητο για κείνες επιχείρημα ότι ο καθένας έχει δικαίωμα να επιλέγει ένα καινούργιο όνομα κάποια στιγμή, έστω να παραλλάσει το βαφτιστικό του, το οποίο φυσικά δεν το είχε διαλέξει ο ίδιος, όταν τον βάφτισαν μωρό, αλλά πάνω του θα χτιζόταν η ταυτότητά του αργά και αναγκαστικά.¹⁴¹

Στη συνέχεια αποφασίζουν να βγουν έξω στην Αθήνα, παρότι ο εγκλεισμός τους το απαγόρευε, έτσι ώστε να διαδηλώσουν για τα δικαιώματά τους, αφού έμαθαν πως «μπορεί να κλείσει [...] η κυβέρνηση τον ξενώνα [...] όλους τους ξενώνες»,¹⁴² εξαιτίας της οικονομικής κρίσης. Αποφάσισαν ότι έπρεπε και αυτές να συμμετάσχουν στις διαδηλώσεις: «Είχατε κι εσείς

¹³⁹ Γαλανάκη 2007: 25-9.

¹⁴⁰ Γαλανάκη 1997: 67.

¹⁴¹ Γαλανάκη 2015: 22.

¹⁴² Γαλανάκη 2015: 54.

καθήκον να βγείτε και να διαμαρτυρηθείτε με όλο τον κόσμο για το δικό σας αίτημα, να μην κλείσουν τους ξενώνες, να μην ξανακλείσουν και εσάς στο άσυλο [...]».¹⁴³

Θα επιχειρηθεί, λοιπόν, μια ανάλυση των δύο ενεργειών, ιδωμένες ως προσπάθειες αυτο-προσδιορισμού, ως αιτήματα αυτοδιάθεσης. Η πρώτη, η μετονομασία, επιτελείται δια μέσου της γλώσσας, ενός εξ' ορισμού ανδροκεντρικού και κυριαρχικού συμβολικού συστήματος, επομένως η πράξη, που αποσκοπεί στην ελευθερία, συγκρούεται με το μέσο επιτέλεσής της. Η δεύτερη, η διαφυγή, από απόδραση μετατρέπεται σε «ταξίδι επιστροφής», αφού μετά την αρχική χαρά της ελευθερίας, γρήγορα εκδηλώνεται η επιθυμία για επιστροφή στον ξενώνα. Ωστόσο, η προσωρινή αμνησία των δύο γυναικών παρατείνει το ταξίδι τους στην Αθήνα μέχρις ότου βρεθεί ο άστεγος Περικλής και τις καθοδηγήσει στο διαμέρισμα. Αμφότερες οι πράξεις, και η επιθυμία που τις συνέχει για επιστροφή σε κάτι που θα νοηματοδοτήσει την παρούσα αστάθεια, παρουσιάζονται ως ένας ιδιότυπος νόστος που αρχίζει με το πρόσημο της ελευθερίας και καταλήγει στον αποκλεισμό, στην εξορία. Μολαταύτα, αξίζει να διερευνηθεί εάν πραγματοποιείται η υπονόμηση στο υπάρχον σύστημα, όχι παρά την εξορία αλλά σε σχέση με αυτή, δηλαδή εάν η επιστροφή στον χώρο εξάιρεσης προβάλλει μια αμφισβήτηση στον φαλλοκρατισμό και στην υποχρεωτική έμφυλη εν-σωμάτωση. Με άλλα λόγια, θα εξετασθεί η διαλεκτική σχέση, που προκύπτει, μεταξύ: επιλογής (μετονομασίας, διαφυγής και επιστροφής) - αυτοδόμησης (ελευθερίας), η οποία πιθανόν να καταλήγει στη σύνθεση των δύο δια μέσου της συντροφικότητας, της συγκίνησης (συν-κίνησης) η οποία σηματοδοτεί το τέλος του έργου. Σ' αυτό τον άξονα θα εξετασθούν τόσο οι δύο φιγούρες και οι επιλογές τους όσο και η συγγραφική επιλογή της Γαλανάκη ως προς το όνομα της Τειρεσίας.

¹⁴³ Γαλανάκη 2015: 71.

4.4.1. Η μετονομασία

«Κι έπειτα βλέπεις ότι χωρίς τις λέξεις τίποτα δεν αποκτά υπόσταση...»¹⁴⁴

«[Ο]ι δύο ηρωίδες διαδηλώνουν τη βούληση διατήρησης του αυτοκαθορισμού τους με μια συμβολική χειρονομία: με την παράλλαξη των ονομάτων τους, από Θηρεσία σε Τειρεσία και από Θεονύμφη σε Νύμφη» αποφαινεται ο Παγκράτης.¹⁴⁵ Αναλύοντας, όμως, περαιτέρω την αιγιματική «παράλλαξη των ονομάτων» με μια πρόχειρη ματιά διακρίνουμε ότι: η Θηρεσία μια ανύπαντρη γυναίκα-μάγισσα έχει αλλάξει το όνομά της σε Τειρεσία, ένα ανδρικό όνομα σύμφωνα με τους πιο διαδεδομένους, τουλάχιστον, αρχαιοελληνικούς μύθους και τραγωδίες. Εκείνη πίστευε ότι «παίρνοντας αυτό το όνομα, επανέφερε την προϊστορική και λησμονημένη γυναικεία ικανότητα της μαντικής κατευθείαν στον εικοστό πρώτο αιώνα» και ότι «απέδιδε τιμή στα αποσιωπημένα χρόνια που, κατά τους μύθους, ο μάντης Τειρεσίας είχε ζήσει ως γυναίκα».¹⁴⁶ Ωστόσο, η αυτο-ονοματοθεσία φαίνεται να κατοχυρώνει την, ήδη αλλοτριωμένη, ταυτότητά της, ως μια γυναίκα η οποία δεν εμπίπτει στο κοινωνικό και ηθικό πρότυπο, αφού είναι ανύπαντρη. Μάλιστα, η Τειρεσία αυτοπροσδιορίζεται ως μάγισσα, μια ταυτότητα που εγείρει ένα παλιό ζήτημα και κομβικό: τον έμφυλο στιγματισμό που επέφερε την έμφυλη υποτίμηση και εν τέλει μια πληθώρα γυναικείων θανατώσεων. Η Θεονύμφη μετατονομάζομενη ως Νύμφη, παρά τους ισχυρισμούς της «ότι και το δικό της το καινούργιο όνομα [όπως και της Τειρεσίας] “διόρθωνε το παρελθόν”»,¹⁴⁷ μάλλον αναπαράγει τα κανονιστικά πρότυπα της ηθικής, σύμφωνα με τα οποία ταυτοποιείται βάσει του γάμου της με τον κρατούντα πολιτικό και άρα προσδιορίζεται πλήρως βάσει των λεγόμενων παραδοσιακών ρόλων και των στερεοτυπικών αντιλήψεων.¹⁴⁸ Πρόκειται για τις στερεοτυπικές αντιλήψεις που

¹⁴⁴ Ο στίχος του Τίτου Πατρικίου παρατίθεται από την ίδια την Γαλανάκη (2015: 10) στην αρχή του μυθιστορήματος.

¹⁴⁵ Παγκράτης 2016: 79.

¹⁴⁶ Γαλανάκη 2015: 23.

¹⁴⁷ Γαλανάκη 2015: 25.

¹⁴⁸ Αξίζει σε αυτό το σημείο να θυμηθούμε ένα άλλο μυθιστόρημα της Γαλανάκη, το *Ελένη ή ο κανένας*, στο οποίο φέρνει στο προσκήνιο η συγγραφέας παρόμοια ζητήματα, αφού η κεντρική φιγούρα, η ζωγράφος Ελένη Μπούκουρα-Αλταμούρα «καλλιεργεί την εικόνα της παράφρονα για τον εαυτό της απέναντι στους κατοίκους του νησιού» (Λιάπη 2016: 90). Η Μαρκία Λιάπη (2016: 90-1) γράφει ακόμη πως: «[α]ν η απόδοση του χαρακτηρισμού της τρέλας σχετίζεται με τα στερεότυπα για τη θέση του καλλιτέχνη στο κοινωνικό σύνολο, τότε η απόδοση της μαγείας σχετίζεται με ένα πιο ισχυρό στερεότυπο εργαλείο, αυτό της μυστηριώδους μάγισσας. Σύμφωνα με μια πολιτισμική ανάλυση η εικόνα της μάγισσας πρέπει να αναχθεί στην προσπάθεια ελέγχου της επικίνδυνης και ανταγωνιστικής, για το πατριαρχικό φαντασιακό, γυναικείας δράσης και δημιουργικότητας, ενώ

εκπηγάζουν από την πατριαρχική κοινωνία που οργανώνει, ακόμη, τον κόσμο βάσει ενός ιδανικού αρσενικού προτύπου, βάσει του «ανδρικού φαντασιακού», με τους όρους της Irigaray. Σ' αυτό το πλαίσιο η γυναικεία ταυτότητα προκύπτει μέσω της «αρσενικής αναπαράστασης». Με αποτέλεσμα να απωθείται πλήρως το «γυναικείο φαντασιακό».¹⁴⁹ Η γυναίκα είναι «παγιδευμένη σ' ένα εννοιολογικό σύστημα που εξυπηρετεί» τον ανδρικό ναρκισσισμό και τις ανδρικές ανάγκες και επιθυμίες.¹⁵⁰ Επομένως είναι επιτακτική η ανάγκη να ανακαλυφθεί ένας χώρος στον οποίο να αρθρώνεται το γυναικείο φαντασιακό.¹⁵¹

Η μετονομασία εκδηλώνει την επιθυμία της επιστροφής σε αυτό που έχει χαθεί. Το άτομο νοσταλγεί, ενώ ελπίζει κατά βάθος ότι αυτό που έχει χάσει είναι αυτό που χρειάζεται για να ολοκληρωθεί, να ενταχθεί σε μια ταυτότητα και να απαγκιστρωθεί από μια άλλη που το περιορίζει. Γίνεται, δηλαδή, σαφές πως μέσω του γλωσσικού ενεργήματος, μέσω της συμβολικής αλλαγής σε συνάρτηση με την μετέπειτα φυγή τους, οι δύο ηλικιωμένες, ως αποκλεισμένες και περιθωριοποιημένες, προσπαθούν (ενεργούν με την επιθυμία) να διεκδικήσουν την δική τους ταυτότητα εναντίον της κυρίαρχης επιβολής. Ποιο είναι το αποτέλεσμα της προσπάθειας του αυτο-προσδιορισμού; Επανοικοδομείται η ταυτότητά τους στη βάση μιας νέας υποκειμενικότητας, ή μήπως «[η] διεκδίκηση γίνεται μια πράξη που επαναλαμβάνει την πράξη την οποία επιβεβαιώνει, επεκτείνοντας την πράξη [...] με την επιτέλεση της»¹⁵² αλλαγής δια μέσου της γλώσσας; Ας μη ξεχνάμε ότι τα υποκείμενα ονομάζονται πάντοτε από άλλα υποκείμενα, τότε, όπως επισημαίνει η Μπάτλερ, «το όνομα σημαίνει μια κάποια απ-αλλοτρίωση εξαρχής. Αν επιζητούμε να ονομάσουμε τον εαυτό μας, αυτό γίνεται πάντα στο πλαίσιο της γλώσσας, δεν είναι ποτέ δικό μας δημιούργημα».¹⁵³ Άλλωστε η γλώσσα απορρέει από το ανδρικό κανονιστικό πρότυπο, αποτελεί «ένα σύστημα συγκρότησης νοήματος» εντός του συμβολικού.¹⁵⁴ Η γλώσσα παράγεται από τον κυρίαρχο λόγο (τον οποίο και συντηρεί) από τον οποίο οι δύο ηρωίδες προσπαθούν να αποδεσμευτούν. Από τη στιγμή που η γλώσσα συμβάλλει στη δόμηση της κοινωνίας που προωθεί τη γυναικεία κατωτερότητα, πως μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως εργαλείο για υπονόμευση της πατριαρχίας; Η μετονομασία, αφορά, επομένως, μια πράξη αυτοποιητική ή μήπως η Τειρεσία και η Νύμφη

η σύνδεση μαγείας και οικειοκτησίας μεταφυσικοποιείται με σκοπό τον έλεγχο της οικονομικής δράσης των γυναικών την περίοδο μετάβασης από το φεουδαρχικό στο πρώιμο καπιταλιστικό οικονομικό σύστημα».

¹⁴⁹ Πρόχειρα όσον αφορά στους όρους της Irigaray «ανδρικό φαντασιακό» και «γυναικείο φαντασιακό», βλ. Whitford 1986.

¹⁵⁰ Irigaray 1985:122-3.

¹⁵¹ Irigaray 1985: 164 και Cixous 1981: 52.

¹⁵² Δανείζομαι τα λόγια της Butler (2014: 11) τα οποία χρησιμοποίηω με ευρυχωρία.

¹⁵³ Μπάτλερ και Αθανασίου 2016: 199.

¹⁵⁴ Scott 2006: 143.

ακολουθούν μιμητικά τον κυρίαρχο λόγο και τα κοινωνικά στερεότυπα με την πεποίθηση ότι η ενέργειά τους ανταποκρίνεται σε δική τους επιθυμία; Πριν απαντήσουμε, ας θυμηθούμε το ερώτημα που υποβάλλει η Irigaray στο *The Language of Man*, «Πως μιλάμε για τον άλλο χωρίς να τον υποτάσσουμε ξανά στο ένα» -δηλαδή στον άντρα.¹⁵⁵ Η μετονομασία, εν προκειμένω, που σκοπό είχε την υπονόμηση του κανονιστικού ιδεώδους, υποτάσσεται ξανά στο ανδρικό συμβολικό;

Ας θυμηθούμε, ακόμη, τις ιδιαίτερες συνθήκες στις οποίες έγινε η αλλαγή του ονόματος. Η μετονομασία πραγματοποιείται όταν η ψυχική κατάσταση των ηρωίδων αμφισβητείται από εξωτερικούς παράγοντες, τότε αρχίζει μια εσωτερική αμφισβήτηση που οδηγεί στη σύγκρουση και μετέπειτα στην ιδεατή αλλαγή. Οι δυο τους είναι έρμια της αμφισημίας και της διπολικότητας που υπονομεύουν την υπόστασή τους, έρμια της αδυνατότητας του αυτοπροσδιορισμού, αφού ως γυναίκες δεν είναι ποτέ ικανές να ενσωματωθούν πλήρως στην αρσενική κουλτούρα. Η σχέση τους με έναν άντρα, η επιβολή εξουσίας από αυτόν, αφενός καθορίζει την κοινωνική τους θέση ως ιδρυματοποιημένα υποκείμενα και αφετέρου εσωτερικεύεται ώστε να προσδιορίζει την αντίληψη για τον εαυτό τους. Ο Παγκράτης, σε ένα γενικότερο πλαίσιο αναφέρει πως στο έργο αποκαλύπτεται, δια μέσου των μονολόγων, η «πραγματική(ς) λειτουργία(ς) της “ιδιωτικότητας” των προσώπων, δηλαδή της δυνατότητας να συγκροτήσουν αυτόνομα τον εαυτό τους χωρίς παρεμβάσεις στον ιδιωτικό τους χώρο».¹⁵⁶ Ωστόσο, δεν είναι αμελητέο το γεγονός ότι οι μονόλογοι των δύο ηρωίδων, οι επιθυμίες τους, όπως και οι πράξεις που αποσκοπούν στην κατοχύρωση της ελευθερίας, δημιουργούνται σ' ένα επιτηρούμενο χώρο υπό το συνεχόμενο βλέμμα του Πατριάρχη/ ιατρού. Ο πατριάρχης, ως σύμβολο της κανονικοποιητικής εξουσίας, καθιερώνει «σχέσεις εξουσίας», κανονικότητες, γνώσεις, τρόπους σκέψης, επιθυμίες, κλπ. Η Τειρεσία και η Νύμφη όταν προχωρούν στις ενέργειες που στόχο έχουν τον αυτοπροσδιορισμό και την ελευθερία είναι ήδη βαθιά εντεταγμένες σ' αυτό το σύστημα στο οποίο το σώμα και η ψυχή έχουν καταστεί χειραγωγήσιμα. Την πρώτη διαδικασία τοπο-θέτησης των δύο γυναικών στο συμβολικό, τη διαδικασία της εμφυλοποίησης, σύμφωνα με την οποία καθίστανται στο όριο του χώρου (εκτός του κυρίαρχου χώρου αλλά εντός -στο όριο- του ευρύτερου χώρου), διαδέχεται μια δεύτερη διαδικασία (όταν οι δυο γυναίκες είναι άχρηστες στο κοσμοσύστημα, καθώς η ζωή τους έπαψε να είναι χρήσιμη αφού δεν μπορούν ούτε να αναπαράγουν το

¹⁵⁵ Irigaray 1989: 193 [δική μου μετάφραση].

¹⁵⁶ Παγκράτης 2016: 79 και 78. Ο οποίος θεωρεί ότι οι περισσότεροι μονόλογοι εντάσσονται «οργανικά [...] στον ευρύτερο εναλλασσόμενο διάλογο ηρώων και “άστεως”».

ανθρώπινο γένος -βιολογική χρησιμότητα- ούτε να ενταχθούν στην εργασία -καπιταλιστική χρησιμότητα) της εξατομίκευσης και επιβάρυνσης της, ήδη αλλοτριωμένης, ταυτότητάς τους με την παραφροσύνη, την ψυχωτική συμπεριφορά. Η διπλή διαδικασία αναμόρφωσης με σκοπό την ένταξή τους στο συμβολικό τις αιχμαλωτίζει μέσα στον μηχανισμό εξουσίας. Ας το διατυπώσουμε απλά, ο μηχανισμός της εξουσίας δεν περιορίζεται στο να στιγματίζει, να κατανέμει και να επιτηρεί, διευρύνεται στο σώμα και στην ψυχή της ατομικότητας καθορίζοντας συμπεριφορές και καθορίζοντας σκέψεις και επιθυμίες. Σ' αυτό το πλαίσιο εντάσσεται η αυτο-ονοματοθεσία ευρύτερα, ως απότοκη του πειθαρχικού ελέγχου.

4.4.2. Τειρεσία: η σύζευξη της αντρικής και της γυναικείας ταυτότητας

Ωστόσο, όσον αφορά τη συγγραφική επιλογή, τη γυναικεία γραφή, εκεί εντοπίζεται, πράγματι, μια προσπάθεια υπονόμησης. Το όνομα της Τειρεσίας προβάλλει μια δισημία,¹⁵⁷ που εμπερικλείεται σε μια γύνανδρη/ ανδρόγυνη ταυτότητα. Άρα, φαίνεται πως η Γαλανάκη μέσω της ονοματοθεσίας της Τειρεσίας υπονομεύει τη διαδικασία της εμφυλοποίησης και το *α priori* δίπολο: άνδρας vs γυναίκα. Η αμφισημία του ονόματος προτείνει την ένωση, την ανάμιξη του θηλυκού και του αρσενικού «σε ένα παιχνίδι οικοδόμησης και αποδόμησης των στερεοτύπων»,¹⁵⁸ σε μια προσπάθεια, δηλαδή, οικειοποίησης του προσωπικού λόγου και αποφυσικοποίησης της διαφοράς. Πρόκειται για μια ταυτότητα *in limbo*, στο μεταξύ. Υπονομεύεται, με άλλα λόγια, η «αρχή της μη-αντίφασης»,¹⁵⁹ της μοναδικότητας, της μονολιθικής αλήθειας καθώς προτείνεται ένας επαναπροσδιορισμό στη βάση μιας έμφυλης ουδετερότητας.¹⁶⁰

¹⁵⁷ Θεωρώ ενδιαφέρουσα σε αυτό το σημείο την αναφορά στο άρθρο της Κατερίνας Λεμούσια (2016) για τη διαπραγμάτευση της απουσίας στο μυθιστόρημα της Γαλανάκη *Θα υπογράψω Λούι*.

¹⁵⁸ Δανείζομαι τη φράση από τη Σοφία Βούλγαρη (2016: 38) η οποία αναλύει τα μικρά πεζά της Γαλανάκη.

¹⁵⁹ Όσον αφορά στον δυαδισμό και στις διχοτομήσεις: βλ. Irigaray 1989: 196.

¹⁶⁰ Παρότι η ανάλυσή μου δεν σχετίζεται άμεσα με την γενικευμένη έννοια του λαού, καθώς αφορά τις επιμέρους πολιτικές διεκδικήσεις των υποκειμένων ή των εκάστοτε «εμείς», βασίζομαι και κατά διαστήματα δανείζομαι στοιχεία από την Butler (2013), αλλά και γενικότερα από τη θεωρία της σχετικά με την επιτελεστικότητα των ομιλιακών ενεργημάτων και τη διεκδίκηση της αναλώσιμης ζωής. Και παρότι η ανάλυσή της σε καμία περίπτωση δεν με βρίσκει αντίθετη, θέλω, εν προκειμένω, να αναδείξω τη σημαντικότητα των επί μέρους πληθυντικοτήτων, και το πλήγμα που δύνανται να δημιουργήσουν στην παρεμβατική εξουσία της βιοπολιτικής και στην επικράτηση του ατομικισμού. Ωστόσο, νομίζω, πως σε ένα σημείο η μπατλερική θεώρηση (2013: 69) σχετικά με την συνάθροιση, τη διεκδίκηση στην προσπάθεια δημιουργίας ενός «νέο[υ] πολιτικο[ύ] σώμα[τος]», «χωρίς καμία υποχρεωτική προϋπόθεση αρμονίας ή αγάπης» είναι αντίθετη με αυτό που η Γαλανάκη προσπαθεί να αναδείξει ως ελπίδα για μια νέα επανοικοδόμηση της πραγματικότητας. Ακόμη, θεωρώ ενδιαφέρον το γεγονός ότι, εν προκειμένω, η πληθυντικότητα αφορά δύο υποκείμενα, δηλαδή, πρόκειται για μια δυαδικότητα, και άρα ότι η

Άλλωστε, η Τειρεσία φαίνεται να αντιπροσωπεύει γενικότερα την αντίσταση στην έμφυλη καταπίεση και την κατάρριψη των στερεοτύπων αφού υπονομεύει, ακόμη, τους οικογενειακούς δεσμούς (την ενοχική σύνδεση με το κοινωνικο-συμβολικό). Όπως η ίδια λέει στη Νύμφη: «[...] ξέρεις ότι κάθε εικόνα είναι ένα παιδί με γονείς, παππούδες και ούτω καθεξής, που τους αγαπά, μα οφείλει, έστω και συμβολικά, κάποια στιγμή να τους σκοτώσει».¹⁶¹ Ας θυμηθούμε, ακόμη, ότι η Γαλανάκη, στο ίδιο πνεύμα, γράφει στο *Πού ζει ο Λύκος*;, με φροϋδικούς τόνους που θυμίζουν μια αντιστροφή της θυσίας του πατέρα αφού εν προκειμένω εντοπίζουμε μια μητρική θυσία: «Μαγειρεύει το κρέας της μάνας της ή της γιαγιάς της και πίνει το αίμα τους».¹⁶² Η συμβολική θυσία, σε αμφότερα τα χωρία, αφενός αφορά την υπονόμηση του καθιερωμένου προτύπου της γυναίκας, στερεότυπο το οποίο μεταδίδεται κυρίως μέσω της οικογένειας, και αφετέρου υπερβαίνει τους μύθους που συντηρούν την πατερναλιστικού τύπου διακυβέρνηση και πατριαρχικού προτύπου κοινωνία σύμφωνα με τους οποίους η μόνη θυσία που πρέπει να πραγματοποιηθεί είναι αυτή του πατέρα. Θα μπορούσαμε συνεπώς να θεωρήσουμε ότι η συμβολική μητροκτονία έχει διττό σκοπό: αφενός την αποδόμηση των στερεοτύπων ρόλων και αφετέρου την αντίσταση στα αφηγήματα που θέλουν τον πατέρα ως την πρώτη εξουσία, η οποία πρέπει να θυσιαστεί ή πρέπει να θυσιάζεται. Ακόμη, η συμβολική μητροκτονία, παραπέμπει στον θεσμό της οικογένειας και στις σχέσεις συγγένειας. Σ' αυτή τη βάση υπονομεύεται ακόμη το πριμοδοτούμενο οιδιπόδειο σύμπλεγμα. Στο *Women's time* η Kristeva μας παρέχει σημαντικές πληροφορίες σχετικά με την υποχρεωτική διάρρηξη της σχέσης μητέρας-κόρης που, σε αντιδιαστολή με το οιδιπόδειο σύμπλεγμα, φαίνεται να είναι αδύνατη η αποκατάστασή της, καθώς η απώλεια της μητέρας οδηγεί την κόρη σε μια μόνιμη αλλοτρίωση. Το αγόρι μπορεί να αποκαταστήσει την μητρική απώλεια «μέσω της ετεροφυλοφιλικής σχέσης», το κορίτσι όμως όχι. Η μητρική απώλεια, στο κορίτσι, δύναται να αναπληρωθεί μόνο δια μέσου ενός παιδιού (όταν το κορίτσι πάρει τη θέση της μητέρας) ή δια μέσου μιας ομοφυλοφιλικής σχέσης, σχέση «εξαιρετικά δύσκολη» αφού επιδέχεται την κοινωνική καταδίκη.¹⁶³ Συνεπώς, η αδυναμία διαμεσολάβησης και αναπλήρωσης του μητρικού κενού αφήνει τη γυναίκα εκτεθειμένη και της προσθέτει ακόμα μια απώλεια (την απώλεια του μητρικού τόπου). Ίσως θα μπορούσαμε σ' αυτό το πλαίσιο να ξανασκεφτούμε το «καίριο ζήτημα» που απασχολεί την Judith Butler στο βιβλίο *Η διεκδίκηση*

διχαστική διπολικότητα (έμφυλη, κυριαρχική, κλπ.) καταλύεται στη βάση μιας δυαδικότητας, όπως θα αναλυθεί στη συνέχεια.

¹⁶¹ Γαλανάκη 2015: 60.

¹⁶² Γαλανάκη 1986: 74.

¹⁶³ Kristeva 1981: 29 [δικές μου μεταφράσεις].

της Αντιγόνης¹⁶⁴: «ποιες νέες μορφές συγγένειας και σχεσιακότητας θα προέκυπταν αν το οιδιπόδειο σύμπλεγμα είχε ως κέντρο αναφοράς την Αντιγόνη και όχι τον Οιδίποδα».¹⁶⁵

4.4.3. Η απαγορευμένη διαφυγή

Η έξοδός σας χωρίς συνοδεία ήταν πολύ δύσκολο εγχείρημα, επειδή απαγορευόταν [...]. Θα βγαίνατε κρυφά.¹⁶⁶

Η απαγόρευση κυκλοφορίας έγκειται στην επιβεβλημένη ανικανότητα (εξαιτίας της ελαχιστοποίησης των δικαιωμάτων των δύο γυναικών) να λάβουν μέρος σε ζητήματα πολιτικά όπως λόγου χάριν στη διαδήλωση.¹⁶⁷ Όπως η Αντιγόνη του Σοφοκλή εκτοπίζονται και αυτές «στη μεθόριο του λόγου (και) της ανθρώπινης ιδιότητας»¹⁶⁸ βρίσκονται δηλαδή, στο κατώφλι αδιαφορίας (κατάσταση εξαίρεσης), αποκλείονται από τα κοσμικά και εκτίθενται, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο στον θάνατο,¹⁶⁹ σε έναν μεταφορικό αποκεφαλισμό στον οποίο «διατηρούν τα κεφάλια τους με τη μοναδική προϋπόθεση ότι θα τα χάσουν»¹⁷⁰.

Η έξοδος των δύο γυναικών είναι μια απόφαση προσωπική, μια προσωρινή αποικειοποίηση της «ασφάλειας» που προσφέρει ο ξενώνας (της πατριαρχικής/ιατρικής ασφάλειας). Όταν βγαίνουν από τον ξενώνα το αίσθημα της χαράς εξαιτίας της απελευθέρωσης είναι διάχυτο:

Μόλις βγήκε η πρώτη γυναίκα, άνοιξε απότομα το βήμα της τραβώντας και τη δεύτερη, την πιο κοντή, ξοπίσω της. Η δεύτερη δίστασε μια στιγμή να βγει, σαν να φοβόταν. Μόλις όμως έκανε στο πεζοδρόμιο τα πρώτα βηματάκια, άρχισε να τρέχει όλο χαρά στο πλευρό της πρώτης, κρατώντας τη σφιχτά από το μπράτσο. [...] Τη στιγμή που έστριβαν ακούστηκε από το στόμα τους ένας αλαλαγμός χαράς.¹⁷¹

¹⁶⁴ Butler 2014.

¹⁶⁵ Τζελέπη 2014: x.

¹⁶⁶ Γαλανάκη 2015: 71.

¹⁶⁷ Μάλιστα η απαγόρευση επενδύεται με χριστιανικά συμφραζόμενα -π.χ. «έξω από τον παράδεισο του πατριάρχη» (Γαλανάκη 2015: 72)- ως μια ενδεχόμενη σύνδεση του επιστημολογικού και του θρησκευτικού λόγου.

¹⁶⁸ Τζελέπη 2014: xi.

¹⁶⁹ Agamben 2016: 162-5.

¹⁷⁰ Cixous 1981: 43 [δική μου μετάφραση].

¹⁷¹ Γαλανάκη 2015: 81-3.

Ωστόσο η χαρά της απελευθέρωσης γρήγορα μετατρέπεται σε ενοχική επιθυμία για επιστροφή. Έπρεπε να επιστρέψουν στον ξενώνα πριν καταλάβει κανείς ότι έλειπαν «διότι τότε θα σας τιμωρούσε αυστηρά ο πατριάρχης, ότι δοκιμάσατε κρυφά το απαγορευμένο μήλο».¹⁷² Η Τειρεσία αναλαμβάνει γρήγορα να διορθώσει από μόνη της την απόκλιση τους από τον κανόνα. Χάρη στη νέα διαρρύθμιση του κοσμοσυστήματος η εξουσία είναι αόρατη, «αθόρυβη, ανεξιχνίαστη» εσωτερικεύεται σε τέτοιο βαθμό στο έκαστο υποκείμενο «πράγμα που επιτρέπει την απρόσκοπτη, συνεχή λειτουργία της, ακόμη και όταν δεν ασκείται πραγματικά, ακόμη και όταν λείπει το “βλέμμα” του εποπτεύοντος». Πρόκειται για έναν «εθισμό των κοινωνιών», και των κοινωνιών εξαιτίας της εφ’ όρου ζωής εποπτείας, «στην “κανονικότητα”». Αυτός ο έλεγχος συνεπάγει ένα «δεσμοτηριακό συνεχές».¹⁷³ Ας θυμηθούμε ότι η εξουσία εγγράφεται στις δύο γυναίκες, όχι μόνο δια μέσου της απαγόρευσης, αλλά τις διαπερνά εκ των έσω εποπτεύοντας τις σκέψεις, τα όνειρα: «υπήρχε τιμωρία όχι μονάχα για τις πράξεις αλλά για σχέδια κρυφά κι ανείπωτα ακόμη»,¹⁷⁴ αφού ο πανεπόπτης πατριάρχης/ ιατρός μπορούσε ανά πάσα στιγμή να μετατραπεί σε ανακριτή,¹⁷⁵ με στόχο την ηθική αναμόρφωση.

Ας σημειώσουμε ότι η απαγορευμένη φυγή που ακολουθείται από το ενοχικό αίσθημα για αναγκαία επιστροφή αφορά τις γυναίκες ευρύτερα, καθώς η πειθάρχησή τους διασφαλίζεται ενόσω παραμένουν έγκλειστες στο σπίτι. Αναφέρομαι στην τοπο-θέτηση της γυναίκας εντός του σπιτιού, εντός ενός κλειστού χώρου σε μια συμβολική ακινησία. Η μόνη γυναικεία διακίνηση που επιτρέπεται είναι η μεταφορά από την πατρική οικεία στην συζυγική. Είναι δηλαδή κοινωνικά ανίκανες να εξερευνησουν τον υπόλοιπο, ανοικτό, χώρο.¹⁷⁶ Η γυναικεία ακινησία είναι διαχρονική και διαιώνίζεται δια μέσου των μύθων και των στερεοτύπων που συντηρούν την πεποίθηση της έμφυλης κατωτερότητάς τους. Τους ασκείται «μια μόνιμη πίεση για να υποταχτούν στο ίδιο πρότυπο, για να εξαναγκαστούν» στην υποταγή «(ώ)στε να υπάρχει ομοιομορφία».¹⁷⁷

¹⁷² Γαλανάκη 2015: 72.

¹⁷³ Κουράκης 1976: 420-1.

¹⁷⁴ Γαλανάκη 2015: 73.

¹⁷⁵ Γαλανάκη 2015: 74.

¹⁷⁶ Αξιοσημείωτο το παράδειγμα της Κοκκινοσκουφίτσας που αναφέρει η Cixous: 1981: 43-4.

¹⁷⁷ Foucault 2011: 209.

4.5. Η επιστροφή στον ξενώνα/ in bando

Μετά την περιπέτεια που έζησαν εξαιτίας της απαγορευμένης διαφυγής και πριν την επιστροφή τους, οι δύο γυναίκες χάνονται για λίγο στην Αθήνα όπου τις εκμεταλλεύεται ο άστεγος Θανάσης αναγκάζοντάς τες να ζητιανέψουν, τις σώζει όμως ένας άλλος άστεγος ο Περικλής. Τον Περικλή τον συναντούν για πρώτη φορά μόλις βγαίνουν από τον ξενώνα. Τότε η Τειρεσία,

[φ]τάνοντας στην άκρη του δρόμου, φρέναρε απότομα μπροστά στον άστεγο. Ανταλλάζανε ένα βλέμμα. Βαθύ, έντονο, αστραπιαίο βλέμμα. Γνωρίζονταν χωρίς να έχουν γνωριστεί. Δεν θα ξεχνούσε ποτέ ο ένας τον άλλο.¹⁷⁸

Και πράγματι ο Περικλής όταν συναντά τις δύο γυναίκες στο συσσίτιο και τις αναγνωρίζει, τις οδηγεί πίσω στο διαμέρισμα:

Κυριολεκτικά δεν πίστευες στα μάτια σου όταν ο άστεγος, που κοιμόταν στο διαμέρισμά σας, ήρθε μόνος του να σας μιλήσει και να σου συστηθεί. [...] Είχες δει από κοντά το πρόσωπό του το μεσημέρι που το σκάσατε μαζί με τη Νύμφη για να βγείτε στη διαδήλωση [...] δεν σε είχε εγκαταλείψει το βαθύ, έντονο, αστραπιαίο βλέμμα που ανταλλάξατε και μια αίσθηση ότι γνωρίζοσασταν χωρίς να έχετε ποτέ συστηθεί, μαζί και μια διαίσθηση ότι δεν θα ξεχνούσατε εύκολα ο ένας τον άλλο. [...] Βρεθήκατε, λοιπόν, παλιοί «γνωστοί» ανάμεσα στο πλήθος των ταπεινωμένων και φτωχών, την πολυπληθέστερη αυτή ερημιά του κόσμου, όσο και αν ακούγεται αντιφατικό. Καθίσατε σε μιαν άκρη ο Περικλής, η Νύμφη κι εσύ, να φάτε παρέα το συσσίτιό σας. [...] Λόγο τον λόγο, του ομολογήσατε ότι από το σοκ των γεγονότων, μπορεί και γι' άλλους δικούς σας λόγους, είχατε χάσει την αίσθηση του χώρου και του χρόνου, ξεχνούσατε πρόσφατα, κι έτσι δεν θυμόσασταν που βρισκόταν το διαμέρισμα για να γυρίσετε. Ο Περικλής το θυμόταν, είπε, αφού εξακολουθούσε να κοιμάται στον δρόμο σας. Αν θέλατε, μπορούσε να σας οδηγήσει πίσω. [...] Πετάξατε κι οι δύο από τη χαρά σας, χοροπηδούσατε στο δρόμο αγκαλιασμένες. Μα ένας κοντορεβιθούλης δαίμων πριόνιζε βαθιά το νου σου, επιμένοντας ότι δεν πάει καιρός που κι άλλη μια φορά πετάξατε από τη χαρά σας, όταν το σκάσατε από το ίδιο μέρος, από τον παράδεισο του Πατριάρχη, εκεί που θέλατε περιχαρείς να επιστρέψετε. Κι άλλη μια

¹⁷⁸ Γαλανάκη 2015: 83.

φορά είχατε πετάξει πάλι από τη χαρά σας, όταν σας έβγαλε ο λεγόμενος Θανάσης από τη στοά.¹⁷⁹

Εδώ η αφήγηση της Τειρεσίας παρουσιάζει την ύπαρξη της γυναίκας σ' έναν ανοικτό χώρο ως επικίνδυνη, απροστάτευτη. Γι' αυτό το λόγο, η μοιραία επιστροφή στον ξενώνα πραγματοποιείται δια μέσου της αρσενικής αρωγής. Ακόμα ένας σωτήρας συμβάλλει στην προστασία της γυναίκας συντηρώντας το πατριαρχικό ιδεώδες. «Αυτό το καλό περιμένατε, επιτέλους κάποιος έπρεπε να σας βρει και να σας σώσει, έτσι γίνεται στα παραμύθια, εκτός κι αν κοροϊδεύουνε τον κόσμο».¹⁸⁰ Παρότι οι γυναίκες, γεμάτες χαρά, επιστρέφουν στον εξειδανικευμένο, και ωραιοποιημένο πια, προστατευμένο ξενώνα, η Τειρεσία βασανίζεται με την υφέρπουσα αναγνώριση της ανικανότητας για εύρεση ενός χώρου, ενός τόπου δικού τους, στον οποίο θα τοποθετηθούν από μόνες τους και στον οποίο κανένα αφήγημα δεν θα τις απογοητεύσει.

Καθίστανται και πάλι in bando, δηλαδή «εις ανάθεμα», σε μια συμβολική εξορία που κατά τον Κικέρωνα «η εξορία δεν είναι μια ποινή, αλλά ένα καταφύγιο και ένα λιμάνι σωτηρίας από την ποινή».¹⁸¹ Σ' αυτή τη βάση, διερωτόμαστε, εάν διανοίγεται μια προοπτική προσωπικού ανασχηματισμού, όχι στον ανοικτό χώρο της πόλης ή διαμέσου της γλώσσας, αλλά στη δομή της αδιαφορίας. Είναι, λοιπόν, πιθανόν η επιστροφή και η παραμονή στην «εξορία» να οδηγεί στη δημιουργία μετα-ταυτότητων υποκειμένων απεγκλωβισμένων από τη διπολικότητα, τον ατομικισμό, τον πειθαρχικό έλεγχο στη βάση μιας συν-κίνησης;

Η συντροφικότητα των δύο γυναικών, η οποία διαρρηγνύει, τρόπον τινά, τον σύγχρονο ατομικισμό, ξεκινά ήδη όταν αυτές βρίσκονται στην πλατεία. Ας θυμηθούμε ότι κατά τη διάρκεια της διαδήλωσης συμπλέχτηκαν τα δύο σώματα των γυναικών:

Έντρομη η Νύμφη ρίχτηκε πάνω σου, σε αγκάλιασε σφιχτά κρύβοντας το πρόσωπο στο στήθος σου. Το σύμπλεγμά σας έδινε με την επιβλητική του ιερότητα το μέτρο του ανθρώπου, ή πιο σωστά, την αδυναμία του ανθρώπου να έρθει σε δύναμη. Αυτό σου άρεσε. Και σε βοηθούσε, αφού έτρεμες κι εσύ από τον φόβο σου, δεν έπρεπε όμως να το δείχνεις.¹⁸²

¹⁷⁹ Γαλανάκη 2015: 263-5.

¹⁸⁰ Γαλανάκη 2015: 142.

¹⁸¹ Agamben 2016: 178.

¹⁸² Γαλανάκη 2015: 104.

Όταν αναγκάστηκαν να ζητιανέψουν πλησίασαν «παράνομα» η μια την άλλη:

Δεν πέρασαν δυο λεπτά, η Νύμφη ήρθε κοντά σου [...] «Να ζητιανεύουμε μαζί;» Δεν ήξερες αν θα σας το επέτρεπε ο λεγόμενος Θανάσης, όμως έλειπε προς το παρόν. Με χαρά της έκανες δίπλα σου χώρο, έστρωσε τα πράγματά της κοντά στα δικά σου. Τώρα ήταν δύο τα τενεκεδάκια, δύο μικρά χαρτόνια με τις ανορθόγραφες ικεσίες. [...] Κολλήσατε η μια πάνω στην άλλη για ζεστασιά, για συντροφιά, για συμπαράσταση. Οι περαστικοί αρχίσαν να σας κοιτάζουν τώρα παραξενεμένοι, οι επαίτες ζητιανεύουν ένας-ένας, η μοναξιά τους πρέπει να υπογραμμίζει την εικόνα εξαθλίωσης.¹⁸³

Και επισφραγίζεται όταν επιστρέφουν στον ξενώνα, στο τέλος του έργου:

Η καινούργια Νύμφη κατάλαβε αυτοστιγμεί τους φόβους σου, σαν να είχε γίνει κι αυτή μάντισσα από τη στιγμή που είχαν γυρίσει στη ζωή της τα ιαματικά χρώματα. Πλησίασε, κάθισε κοντά σου. «Περάσαμε πολλά μαζί. Μαζί θα συνεχίσουμε. Όλοι μαζί. Μη μου φοβάσαι...». Μίλησε καθαρά και δυνατά, σαν να έπρεπε ν' ακούσει τον δικό σας τον πληθυντικό, πληθυντικό των γεραμάτων [...]. Τα δάχτυλά σας βρέθηκαν πλεγμένα, χέρι που αγγίζει άλλο χέρι όλο ελπίδα. Και να μην ξέρεις αν έπρεπε να εμπιστευτείς, ή, αντίθετα, να μην εμπιστευτείς καθόλου αυτόν τον εύθραστο, παρηγορητικό, μα κατά βάθος τραγικό πληθυντικό των γεραμάτων. Δεν είχες, όμως, άλλο αντίδοτο στον φόβο από την αγάπη.¹⁸⁴

Η Γαλανάκη, σ' αυτά τα αποσπάσματα, και δια μέσου της δυαδικής γυναικείας συντροφικότητας που προτείνει, «απαντάει» στο ερώτημα της Irigaray: «Τι θα γινόταν εάν οι γυναίκες ήταν πάντα “τουλάχιστον δύο”, χωρίς αντιθέσεις μεταξύ αυτών των δύο, χωρίς την αναγωγή του άλλου στο ένα, χωρίς καμιά δυνατή οικειοποίησή τους στη λογική του ενός [...]». «Να είναι πάντοτε τουλάχιστον δύο», χωρίς να οικειοποιούνται ούτε την υποχρεωτική απόσταση, ούτε την κυριαρχία του άλλου.¹⁸⁵

Το έργο καταλήγει με τη θέσπιση ενός «εμείς» μέσω της ένωσης δύο σωμάτων σε μια μη συστημική ηθική στη βάση της αγάπης και της φροντίδας. Το «εμείς», όπως το σχολιάζει η Butler, είναι αυτό «που έχει την τελική εξουσία νομιμοποίησης», έχει την εξουσία να

¹⁸³ Γαλανάκη 2015: 226-7.

¹⁸⁴ Γαλανάκη 2015: 321.

¹⁸⁵ Irigaray 1989: 197 [δική μου μετάφραση].

απειλήσει κάθε κυβέρνηση «με δυσλειτουργία ή ακόμα και διάλυση» και ως μια «εξωκοινοβουλευτική εξουσία»:

(μ)πορούμε να την ονομάσουμε «αναρχική» ενέργεια ή μια μόνιμη επαναστατική αρχή στο εσωτερικό των δημοκρατικών καθεστώτων. Σε κάθε περίπτωση, βασίζεται σε ένα σύνολο σωμάτων που συναθροίζονται και συναθροίζουν, και των οποίων οι πράξεις το συγκροτούν έμπρακτα ως «λαό».¹⁸⁶

Πράγματι, η συντροφικότητα των σωμάτων αποτελεί μια αναρχική ενέργεια, ωστόσο, αυτό που μας, ενδιαφέρει, εν προκειμένω, δεν είναι τόσο αυτό που η Butler¹⁸⁷ συζητά σχετικά με το λαό ευρύτερα και τη συνάθροιση των σωμάτων στις διαδηλώσεις, αλλά, η δυνατότητα, ειδικά στη εποχή μας να δημιουργηθεί το «εμείς» στη βάση μάλιστα μιας αμοιβαία αγάπης, φροντίδας, αλληλεγγύης και όχι ως μια συμβολιακή σύμβαση εξυπηρέτησης ιδίων συμφερόντων. Γιατί αυτό το «εμείς» αποπειράται να υπονομεύσει το υπάρχον κοσμοσύστημα. Συνεπώς, η συν-κίνηση, στη βάση μιας συγκίνησης, σχηματίζεται δυνητικά ως μια αντιστασιακή μορφή συν-προσανατολισμού, συν-καθορισμού και «στοχαστικής ανασυγκρότησης»¹⁸⁸.

Ας μη ξεχνάμε, επίσης, ότι η κυριαρχία αν και θεμελιώνεται στην βάση των διχοτομικών αντιθέσεων, συντηρείται δια μέσου της προβολής οντολογικών, πολιτικών και υπερβατικών ιδεολογιών βασισμένων στη μοναδικότητα, στην «αρχή της μη αντίφασης». Διαμελίζει τον δυαδισμό, την ετερογένεια, τις διαφοροποιήσεις, την πληθυντικότητα. Άρα η ένωση των δύο γυναικών επιχειρεί την κατάλυση της μοναδικότητας και των διπολικών διακρίσεων, ή έστω υπονομεύει την απολυτότητα της ομοιογένειας. Ενώ παράλληλα, η σύνδεσή τους σε μια δυαδικότητα καταλύει την υποχρεωτική διχοτομημένη πόλωση των σωμάτων. Η γυναικεία δυαδικότητα-συντροφικότητα διαρρηγνύει ακόμη τον «de facto ανταγωνισμό μεταξύ των γυναικών» που έχει δημιουργήσει ο αντρικός λόγος. Πρόκειται για τη συνειδητοποίηση ότι η «προσωπική εμπειρία της» είναι μια κοινή εμπειρία για όλες τις γυναίκες. Μάλιστα κάτι τέτοιο θα επιτρέψει στις γυναίκες να μετατρέψουν το κοινό βίωμά τους σε πολιτική διεκδίκηση.¹⁸⁹

¹⁸⁶ Butler 2013: 51-2.

¹⁸⁷ Butler 2013: τα όσα διατείνεται η Butler στο παρόν εκπόνημά της μας ενδιαφέρουν άμεσα όταν η συζήτηση στρέφεται στις διαδηλώσεις που πραγματοποιήθηκαν κατά την 12 Φεβρουαρίου του 2012, αλλά σ' αυτό δεν θα επεκταθώ.

¹⁸⁸ Butler 2013: 52. Όσον αφορά το μυθιστόρημα, βλ. ακόμη: Μικέ 2017:81, όπου αναφέρει πως στην κατακλείδα του έργου φαίνεται «ότι η (συντροφική) αγάπη μπορεί να νικήσει το φόβο».

¹⁸⁹ Irigaray 1985: 164.

Συνεπώς, γίνεται μια επιστροφή στο χώρο στον οποίο πραγματοποιήθηκε η αλλοτρίωση και μετέπειτα η απομόνωση, στη μήτρα δηλαδή της κυριαρχίας. Με άλλα λόγια οι γυναίκες επιστρέφουν στον αποκλεισμό στον οποίο τοποθετούνται όλοι όσοι κρίθηκαν ως «ανάξιοι πολίτες». Και αναδύεται εκεί μια κινητοποίηση στη βάση της αλληλεγγύης και μια διεκδίκηση της ζωή στον εκτός τόπο, στο κατώφλι, στο όριο της ζωής. Αν το ξανασκεφτούμε, με τη διεκδίκηση της αβίωτης ζωής -στην απονομιμοποίηση- συντελείται παράλληλα ένα πλήγμα στην μήτρα της κυριαρχίας, αφού η ίδια θεμελιώνεται στην αναγκαιότητα της ύπαρξης γυμνής ζωής, στην κατάσταση εξαίρεσης. Η επιστροφή τους στο χώρο της εξαίρεσης «επενεργεί μια [...] μορφή αυτογένεσης». Η συν-κίνηση, το «εμείς» των δύο γυναικών επιμένει στην στασιμότητα, στην επιστροφή και στην αναδημιουργία τους στη βάση μιας ανθρώπινης ταυτότητας, χωρίς έμφυλα όρια και στερεότυπα οικογενειακά πρότυπα, επιτελεί μια πιο σημαντική και βασική πολιτική διεκδίκηση απ' ό,τι το «εμείς, ο λαός» των διαδηλώσεων που πραγματοποιείται στην πλατεία. Ο κλειστός χώρος του ξενώνα, η συμβολική εξορία στην οποία δηλώνεται το «εμείς», σε αντίθεση με την πλατεία στην οποία πραγματοποιείται η διαδήλωση, αποτελεί έναν κλειστό χώρο-όριο, άρα η εξουσία υπονομεύεται στη μήτρα, στο χώρο που δημιουργήθηκε και στον χώρο που τη συντηρεί. Δεν επιθυμούν οι δύο γυναίκες «να αντλήσουν νομιμότητα», άλλωστε κάτι τέτοιο θα συντελείτο στα όρια και στα πρότυπα της εξουσίας, από την οποία προσπαθούν να αποδεσμευτούν. Δεν επιζητούν αναγνώριση από την κυρίαρχη εξουσία και άρα επαναπροσδιορισμό στην βάση της κυριαρχίας και επανατοποθέτηση στον κυριαρχικό χώρο. Με άλλα λόγια διεκδικούν τον αυτοκαθορισμό στη απονομιμότητα της εξορίας, στη βάση της γυμνής ζωής, χωρίς να προϋποθέτει την εξω-αναγνώριση και χωρίς να αναζητούν πια μια ολοκληρωτική συμπερίληψη στην κοινότητα. Ο θάνατος του πατριάρχη, στο τέλος του έργου, ενισχύει την άποψη αυτή. Εκτός από τη μεταξύ τους συντροφικότητα, οι δύο γυναίκες έχουν την στήριξη των υπόλοιπων υποκειμένων με τα οποία συμβιώνουν, τρόπον τινά, στον ξενώνα γιατί «τα σώματα χρειάζονται τη στήριξη των άλλων σωμάτων για να επιβιώσουν» - ως εκτεθειμένα, τρωτά όντα- ειδικά τώρα στον σύγχρονο κόσμο όπου η ζωή «αποδεικνύεται άκρως επισφαλής».¹⁹⁰

¹⁹⁰ Butler 2013: 63.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΕΜΠΤΟ

Ο Ισμαήλ Φερικ πασάς (ένας αρσενικός νόστος)

5.1. Ο Βίος του Ισμαήλ Φερίκ πασά: *srina nel cuore*, η διχασμένη ταυτότητα και ο νόστος

Ας θυμηθούμε πρώτα ότι το κείμενο *Ο βίος του Ισμαήλ Φερίκ πασά: srina nel cuore* αφορά τη βίαιη αρπαγή του Ισμαήλ από την σπηλιά στην Κρήτη και την μετέπειτα αιχμαλωσία του στην Αίγυπτο. Στην Αίγυπτο εξισλαμίζεται και εντάσσεται στον στρατό και παίρνει το αξίωμα του υπουργού πολέμου. Η Γαλανάκη, εξ αρχής, δια μέσου του τίτλου και της λέξης βίος, «θέτει [...] προβληματισμούς»¹⁹¹. Αναφέρομαι, βέβαια στην αγκαμπενική έννοια του βίου, της γυμνής ζωής, ή στο φουκωικό πλαίσιο της βιο-εξουσίας, κατά την οποία το άτομο οφείλει να προσδιοριστεί σ' ένα από τους δύο πόλους, σ' έναν «δυναμικό διαμοιρασμό»¹⁹². Η υποχρεωτική τοπο-θέτηση εν προκειμένω απηχεί στους εξής δύο πόλους: Έλληνας/ μη Αιγύπτιος vs Αιγύπτιος/ μη Έλληνας.

Ο Ισμαήλ, μετά την αρπαγή του από τη σπηλιά¹⁹³ (η οποία με συμβολικές προεκτάσεις θα παρέπεμπε στη μήτρα, σαν μια δεύτερη απώλεια της παιδικής ηλικίας και της μητρικής προστασίας -άρα πιθανόν σ' έναν δεύτερο ευνουχισμό), είναι διχασμένος ανάμεσα στην ελληνική και την αιγυπτιακή του ταυτότητα, αμφότερες ενοικούν στο σώμα του ανίκανες τόσο να συνυπάρξουν και να δημιουργήσουν μια μοναδικότητα, όσο και να συγκρουστούν ώστε να αποβληθεί η μια εκ των δύο. Είναι:

(ε)γκλωβισμένος στον ρόλο του οθωμανού στρατηλάτη, αλλά και του Ελληνόπαιδος της παιδικής του μνήμης, ο Ισμαήλ Φερίκ θα διχαστεί ανάμεσα στο αίμα της πατρίδας και τη στρατιωτική του εκπαίδευση και θα αναγκαστεί να αντικρίσει τον θάνατο μετά από μια οδυνηρή όσο και παντελώς αδιέξοδη εσωτερική περιπλάνηση [...].¹⁹⁴

¹⁹¹ Αφορμώμαι από τον Θαλάσση (1991: 100) και τον δικό του προβληματισμό σχετικά με τη λέξη «βίος» στον τίτλο του έργου.

¹⁹² Foucault 2011: 227.

¹⁹³ Η ίδια γράφει πως «αυτοί οι δύο κλειστοί χώροι» δηλαδή η σπηλιά και το πατρικό σπίτι «συνδέονται κυριολεκτικά και συμβολικά με τις “γεννήσεις” και τους “θανάτους” του Ισμαήλ Φερίκ πασά (Γαλανάκη 2008a: 212-3).

¹⁹⁴ Χατζηβασιλείου 2017: 76. Ο οποίος αναφέρεται σε ακόμη δύο ήρωες (της τριλογίας) της Γαλανάκη -Ανδρέας Ρηγόπουλος (*Θα υπογράψω Λούι*) και Ελένη Αλταμούρα (*Ελένη ή ο Κανένας*)- όλοι είναι ανίκανοι να τοποθετηθούν, να αντιμετωπίσουν τη νόρμα και να ορίσουν την ταυτότητά τους. Το ίδιο αναφέρει και η Μαίρη Μικέ (2017: 78) για τα μυθιστορήματα της τριλογίας, ότι δηλαδή εντάσσονται στη «(νεωτερική) λογική του δίφυλου, διώνυμου (ή πολυώνυμου), δίβουλου προσώπου, που αναζητά την ταυτότητά του σε μια ναρκοθετημένη περιοχή χωρίς ασφάλεια και σταθερό σημείο αναφοράς» και «όταν ένα πρόσωπο είναι πάντα πολλά [...], γίνεται φανερό ότι την ίδια στιγμή καταργείται η αντίληψη περί ενός εαυτού συνεκτικού και αυτενεργού».

Ο πασάς οφείλει ως υποκείμενο, και δη ως άντρας, να τοποθετηθεί σε ένα χώρο, σε μια ταυτότητα ώστε να μην να προσβάλλει την «αρχή της μη αντίφασης». Με άλλα λόγια, ο πασάς αδυνατεί να ενταχθεί εντός του συμβολικού και εντός του τόπου. Είναι ένας ήρωας «για τον οποίο δεν υπήρχε ισχυρό ως το τέλος κανένα ιδεολογικό στήριγμα».¹⁹⁵ Αυτή η ανικανότητά του τον επηρεάζει ολοκληρωτικά αφού δομεί την ζωή του πάνω σε μια αστάθεια-υστερική δηλαδή- και βιώνει τη διαρκή διαπραγμάτευση με την απώλεια, βρίσκεται σε μια αέναη αναζήτηση του απολεσθέντος, της ελληνικής ταυτότητας, ή της ταυτότητας εν γένει.

Από τότε που απαλλοτριώνεται παραμένει μετέωρος και θέτει τη διαδικασία δόμησης της ταυτότητας σε αναμονή, εξαιτίας της επιθυμίας του νόστου – της επιθυμίας για επανεύρεση του απολεσθέντος. Παράλληλα, ενόσω βρίσκεται στην Ελλάδα, όταν η επιστροφή που τόσο επιθυμούσε πραγματοποιείται, ο ίδιος αρνείται να αποβάλλει την αιγυπτιακή του ταυτότητα, αρνείται να βιώσει μια δεύτερη εθνική απώλεια. Όπως αναφέρει ο ίδιος:

Δεν είχα... τη συνείδηση της μιας και μόνης πατρίδας, που θα διεκδικούσε τη θυσία μου [...]. Όχι, δεν μπορούσα πια στην ηλικία μου ν' αλλάξω τα πεδία της μνήμης. Η ιδέα και μόνο της Αιγύπτου σαν χαμένου τόπου με ξάφνιαζε πολύ. Δεν ήταν δυνατόν. Και σίγουρα θα τρελαινόμουν, αν είχα δύο χαμένους τόπους αντί για έναν στην υπόλοιπη ζωή μου [...].¹⁹⁶

Εξαιτίας της βίαιης και υποχρεωτικής ενσωμάτωση στο νέο τόπο προκύπτει η αναγκαστική και αναπόφευκτη ταύτισή του με την Αιγυπτιακή ταυτότητα, εξάλλου εκεί τοποθετείται και διαθέτει τον δικό του προσωπικό χώρο.

Ο νόστος του πασά είναι διπλός. Επιστρέφει στην πατρώα γη και στην ελληνική του ταυτότητα αρχικά μέσω της διαρκώς επαναλαμβανόμενης δια μνήμης επιστροφής και έπειτα μέσω της πραγματικής επιστροφής. Όταν επιστρέφει στην Κρήτη και συγκεκριμένα στην πατρική του οικεία, την οποία μέχρι τότε είχε διαφυλάξει στη μνήμη του ως εξιδανικευμένο χώρο (όταν επιτελείται η επιθυμία, μια επιθυμία που συντελούσε στη δόμηση-αναμόρφωση του φαντασιακού), συνειδητοποιεί ότι η επιθυμία επιστροφής ήταν φαντασιακή και μόνο, ότι ουδέποτε υπήρξε κάτι τόσο αθώο, ανόθευτο και σταθερό:

(Ο) Ισμαήλ Φερίκ πασάς μπήκε στο σπίτι του και μίλησε με τους δικούς του γιατί κατείχε την παλιά τελετουργία. Μα δεν αρκούσε μόνο αυτή. Τόσο πολύ είχε επιθυμήσει

¹⁹⁵ Γαλανάκη 2008a: 204.

¹⁹⁶ Γαλανάκη 2008: 137-8.

και για μισόν αιώνα οραματιστεί αυτή την συνάντηση, ώστε του δόθηκε η χάρη να συμβεί, μολοντί δεν ήταν ο ίδιος θρήσκος. Μπόρεσε να δει και τον αδερφό του, που έμενε ζωντανός αλλά με άγνωστα αισθήματα. [...] Εκείνη τη νύχτα ήθελε ν' αποτυπωθεί αιώνιος, γιατί αισθανόταν πως είχε σηκωθεί πάνω από σχήματα και λέξεις για ν' αγγίξει την έσχατη γνώση. Χρόνια τώρα υπέθετε ότι εκεί θα συναντούσε τη χαμένη αθωότητα· δεν του άξιζε όμως να ευτυχίσει το τέλος των αθών, αν δεν εξομοιωνόταν. Εκείνη λοιπόν τη νύχτα στο παλιό του σπίτι η αθωότητα χαμογελούσε σαν ανευρισκόμενος φύλακας άγγελος της μνήμης. Διστάζοντας να πιστέψει το θαύμα άπλωσε το χεράκι του ν' αγγίξει τον άγγελο. Τότε μόνο είδε τα μαύρα φίδια, που τυλίγονταν στους φωτεινούς βοστρύχους και οπισθοχώρησε. Το μυαλό του έλαμψε ξαφνικά και κατανόησε ότι δεν υπάρχει, ούτε και υπήρξε, κάτι τόσο αθώο ώστε να χαθεί. Άρα πως δεν υπάρχει ούτε και υπήρξε επιστροφή. Σηκώθηκε. Πλησίασε την παρασιά και τράβηξε την πέτρα από τη χαραμάδα. Φίλησε το γράμμα του Αντώνη, χωρίς να το ξαναδιαβάσει, και το έσκισε κομματάκια. Πήρε μετά το παλιό μαχαίρι και το έμπηξε στην καρδιά του.¹⁹⁷

Κατά την Τζίνα Πολίτη ο Ισμαήλ «αν τη στιγμή του θανάτου του [...] συμπεραίνει πως “Άρα... δεν υπάρχει, ούτε και ποτέ υπήρξε επιστροφή”, αυτό αφορά τη μη-αναστρεψιμότητα του ιστορικού χρόνου και μόνο».¹⁹⁸ Τα πράγματα, όμως, δεν είναι τόσο σαφή. Είναι, γράφει η Γαλανάκη, «ο φόβος του νόστου» ένας «φόβος που δεν διαψεύδεται. Ο νόστος τον οδηγεί στον θάνατο, αφού του έδωσε ό,τι είχε να του δώσει ως αποδόμηση του εξιδανικευμένου τόπου, που τον είχε κρατήσει αμυντικά στη μνήμη του».¹⁹⁹ Αυτό που τόσο καιρό νόμιζε ο πασάς ότι δομεί την ταυτότητά του, και την πραγματικότητά του εν γένει, αποδεικνύεται πως είναι «αποτέλεσμα αναμόρφωσης, ένας “ίσκιος απ’ το ανύπαρχτο” και αυτό που» εισπράττει, αν κοιτάξει ευθέως την πραγματικότητα «είναι ένα χαώδες τίποτα». Όταν απεκδύεται τις «συμβολικές [...] ταυτίσεις» όταν «απομοναρχοποιείται» αυτό που μένει «είναι το τίποτα». Μετά την συνειδητοποίηση ο πασάς, όπως ο Ριχάρδος του Σαίξπηρ, σύμφωνα με την λακανική ανάλυση του Žižek, θα έλεγε «δεν έχω “εγώ” για να το κάνω!»,²⁰⁰ δεν έχω «εγώ» για να ζήσω. Την συνειδητοποίηση ακολουθεί ο θάνατος. Αξιοσημείωτη η αναφορά της Γαλανάκη ότι ο

¹⁹⁷ Γαλανάκη 2008: 197-7.

¹⁹⁸ Πολίτη 2001: 244.

¹⁹⁹ Γαλανάκη 2008a: 206.

²⁰⁰ Žižek 2009: 108-9, χρησιμοποίησε τη λακανική ανάλυση για το *objet a* με ευρυχωρία, εξακολουθώ να αναλύω το φαντασιακό, αλλά ιδωμένο ως μια κατασκευασμένη πραγματικότητα που προκύπτει από το επίσης κατασκευασμένο συμβολικό. Με ενδιαφέρει, δηλαδή, το μύθευμα του τόπου, του φύλου, η διαδικασία της υποκειμενοποίησης που χωρίς αυτά το υποκείμενο συγκρούεται με το συμβολικό/κοινωνικό.

πασάς «συμβολικά είναι [...] γυμνός».²⁰¹ Απογυμνωμένος, δηλαδή, απ' όλες τις κατασκευασμένες αλήθειες του συμβολικού. Η ανάμνηση της ελληνικής του ζωής, την οποία αναβίωνε επανειλημμένα για να οργανώσει τον χώρο του και για να δομήσει την ταυτότητά του, και εν συνεχεία η επιθυμία του να επιστρέψει, είχε ως αποτέλεσμα μια μετωπιαία σύγκρουση με την πραγματικότητα. Όταν απογυμνώνεται, απογυμνώνει την πραγματικότητα, την ιστορία, τους θεσμούς, τα ιδεολογήματα που θεμελιώνουν το συμβολικό. Διακρίνουμε, επομένως, δύο θανάτους: έναν συμβολικό και έναν πραγματικό. Όταν ο πασάς διαπίστωσε ότι «τίποτε δεν είναι τόσο αθώο, ώστε να χαθεί», ότι -κατά κάποιο τρόπο- δεν υπάρχει απώλεια ενός ουδέποτε αθώου παραδείσου, και ότι δεν υπάρχει επιστροφή»,²⁰² τίθεται εκτός του συμβολικού. Ο πρώτος θάνατος πραγματοποιείται ενόσω βρίσκεται ακόμη εν ζωή, όταν διαλύεται η κατασκευασμένη του ταυτότητα. Έπειτα, «η έσχατη γνώση» της κατασκευασμένης αλήθειας τον καθοδηγεί στον δεύτερο -τον πραγματικό- θάνατο, χάνει, δηλαδή, την ταυτότητα και το σώμα του, την μορφή και την ύλη.

Μάλιστα η αυτοκτονία του πασά εντός του πατρικού σπιτιού («με το παλιό μινωικό μαχαίρι» το οποίο βρήκε στη σπηλιά),²⁰³ κατά τη συγγραφική εκδοχή η οποία αποκλίνει από την γραπτή ή προφορική παράδοση, απογυμνώνει, όχι μόνο την ατομική ταυτότητα αλλά επίσης, τον πολιτισμό και την ιστορία που τον υποστυλώνει.²⁰⁴ Η Γαλανάκη παρωδεί την Ιστορία μέσω της αμφισημίας που της αποδίδει. Φανερώνει πως πρόκειται για μια κατασκευασμένη αλήθεια. «Ο ιστορικός χαρακτηρίζεται από τον Φερικ πασά ως *αυτουργός* (εγκλήματος), αφού κάθε αφήγηση έχει ως αποτέλεσμα την αλλοίωση, την αλλοτρίωση του αντικειμένου της περιγραφής, τον αφανισμό του ως υποκειμένου που μεταβάλλεται σε αντικείμενο».²⁰⁵ Σ' αυτή τη βάση οφείλουμε να προσθέσουμε το εξής: η Γαλανάκη συνδέει

²⁰¹ Γαλανάκη 2008: 214.

²⁰² Γαλανάκη 2008: 214. Σ' ένα ευρύτερο πλαίσιο αξιοσημείωτη είναι η παρατήρηση της Sarah Elisabeth Thorne (2012: 5) ότι η διαδικασία της επιστροφής στο σπίτι/στην πατρίδα κλπ., δεν επιτελείται ποτέ, δηλαδή, φαίνεται πως κανένας δεν φτάνει πραγματικά πίσω σ' αυτό που νοσταλγεί. Στο ίδιο πλαίσιο η Γαλανάκη γράφει ότι ο νόστος είναι ένα «επίπονο και ατελεύτητο ταξίδι» (Γαλανάκη 2007: 29).

²⁰³ Γαλανάκη 2008a: 231.

²⁰⁴ Ας μην ξεχνάμε ότι ο Θαλάσσης (1992: 101) γράφει, αναφορικά με τη σχέση μύθου και ιστορίας στο έργο της Γαλανάκη, ότι η «διάκριση του μύθου και της Ιστορίας παρωδείται και αποδομείται, από το ίδιο το μυθιστόρημα, έτσι ώστε οι λέξεις μύθος και Ιστορία να καταλήγουν συνώνυμες». Μια τελευταία σημείωση επί του θέματος: η διαπίστωση της υπονόμησης της ιστορίας ενισχύεται ακόμη από την αϋλότητα που διέπει ορισμένες βασικές φιγούρες. Μάλιστα ο κάθε ίσκιος «συνδέεται με έναν συγκεκριμένο χώρο, χρόνο και γλώσσα» (Γαλανάκη 2008a: 227) και ακόμη ο τρίτος ίσκιος (του πατέρα) αποτελεί την «προσωποποίηση της διαφορετικής και χαμένης παιδικής ζωής». Όλοι οι ίσκιои, δηλαδή η αϋλότητα, η ανυπαρξία, καθορίζουν την ύπαρξη του Ισμαήλ με τον ίδιο τρόπο που το νοηματοδοτημένο κενό-τίποτα παράγει το συμβολικό. (Η Γαλανάκη υπονομεύει την κατασκευασμένη αλήθεια και σύμφωνα με τον Foucault «η τέχνη του να μην κυβερνάται κάποιος» αφορά, κατά μια έννοια, ακριβώς αυτό, την αμφισβήτηση της παραδεδομένης αλήθειας, της ιστορίας. Βλ. Deuber-Mankowsky 2015: 63-5).

²⁰⁵ Θαλάσσης 1991: 102.

άμεσα το μύθου του νόστου (ή αντιστοίχως τον φόβο του νόστου) με την πατρική μορφή/οικεία και ο νόστος αποτελεί θεμελιώδες στοιχείο των πολιτισμών της εντοπιότητας.²⁰⁶ Στο κείμενο υφέρπει η υπονόμηση της πατριαρχίας μέσω της προβολής του κατασκευασμένου και βασισμένου στα αρσενικά στερεότυπα πολιτισμού. Αρκεί να θυμηθούμε ότι στη σπηλιά, στην οποία πραγματοποιείται η αρπαγή του πασά σύμφωνα με τη Γαλανάκη, εκεί «κατά την αρχαία ελληνική μυθολογία η Ρέα γέννησε κρυφά τον Δία [...], επειδή φοβόταν μήπως ο σύζυγός της Κρόνος καταβροχθίσει κι αυτό το νεογέννητο παιδί του».²⁰⁷

5.2. Η φιγούρα του πασά ως homo sacer (κατάσταση εξαίρεσης)

Ο Ισμαήλ συγκρούεται με τον ακλόνητο αρσενικό λόγο τον οποίο οφείλει να ακολουθεί διαρρηγνύοντας το ιδεολόγημα περί μοναδικότητας που διέπει την φαλλοκρατική κυριαρχία, πράξη που τον θέτει στο όριο, στο κατώφλι της ζωής. Για να το πούμε απλά, αποτελεί ένα homo sacer, όχι μόνο εξαιτίας της αδυναμίας του να τοπο-θετηθεί λόγω της δίσημης εθνικής του ταυτότητας, αλλά εξαιτίας της ίδιας της ανδρικής του ταυτότητας, και δη της κυρίαρχης ταυτότητας, αφού του δίνεται μια εξουσία, αυτή του πασά, την οποία ο ίδιος φαίνεται να απαρνείται και γι' αυτό αδυνατεί να ανταποκριθεί στα κανονιστικά πρότυπα της κυριαρχίας. Ο Γιώργος Θαλάσσης γράφει ότι:

(ο) Ισμαήλ Φερίκ πασάς δεν παρουσιάζεται ως ο τρομερός γενίτσαρος, ο τρομερός ήρωας, ο αληθινός επαναστάτης, ο ακατανίκητος εραστής και πολλά άλλα που θα μπορούσε να προσθέσει κανείς. Αντίθετα ο Φερίκ πασάς παρουσιάζεται απογυμνωμένος από τα στερεότυπα του ηρωισμού και του ανδρισμού.²⁰⁸

Τούτων δοθέντων αντιμετωπίζεται από την κυριαρχία ως υπάνθρωπος, ως γυμνή ζωή και εξ αυτού εκτίθεται στον θάνατο. Η αποβολή του από το σύστημα, με οποιοδήποτε τρόπο, είναι απαραίτητη. Τονίζω η αποβολή, και όχι μόνο η εκ-τόπισή του, καθώς η αποβολή του είναι

²⁰⁶ Ο μύθος του νόστου «συναρτάται με τους κώδικες των *πολιτισμών της εντοπιότητας*», πρόκειται για ένα μύθευμα που καθορίζει «τον τύπο ενός πολιτισμικού συστήματος: τη σχέση του ανθρώπου [...] με τη γενέθλια γη (Νόστος)». «Ο μύθος του Νόστους αποτελεί μια ακριβή μυθολογική μεταγραφή της *κουλτούρας της εντοπιότητας*, που σημαίνει πως ο οδυσσειακός μύθος του Νόστου μπορεί να θεωρηθεί ως μυθικό αρχέτυπο των πολιτισμών της εντοπιότητας» (Καψωμένος 2019: 2 και 6).

²⁰⁷ Γαλανάκη 2008a: 212-3.

²⁰⁸ Θαλάσσης 1991: 106.

συμφυής με την δισημία που προβάλλει η αρσενική του ταυτότητα. Η αδυναμία της διεκπεραίωσης της υποχρέωσής του να ανταποκριθεί στην κληρονομία του βιολογικού του σώματος, οδηγεί στην αναγκαιότητα αποβολής του από το συμβολικό. Γι' αυτό την «απομοναρχοποίησή» του ακολουθεί η έλλειψη ζωής.

Πάρα ταύτα, δημιουργήθηκαν δυο κύριες εκδοχές για τον θάνατό του, μια προφορική και μια γραπτή και τόσο η Ελληνική όσο και η Αιγυπτιακή διεκδικούσαν τον πασά ως εθνικό τους ήρωα:

Η προφορική παράδοση ήθελε τον πασά κρυπτοχριστιανό και δολοφονημένο, ενώ η γραπτή αιγυπτιακή παράδοση τον ήθελε πιστό Οθωμανό και καλό στρατιώτη, και δεν αναφέρεται στη δολοφονία αλλά στο θάνατό του κατά την εκστρατεία του ως αρχηγού του αιγυπτιακού στρατού στην Κρήτη.²⁰⁹

Το κάθε έθνος αναλαμβάνει να κανονικοποιήσει τη φιγούρα του πασά, ώστε να την τοποθετήσει, με τον ένα ή με τον άλλο τρόπο, στην ιστορία. Η διπλή εμφάνισή του στην ιστορία αποσκοπεί στην συντήρηση της θεμελιωμένης εθνικής ταυτότητας και της αδιάρρηκτης συνεκτικότητας-ομοιογένειας (αναφέρομαι τόσο στην εθνική όσο και στην ανδρική ομοιογένεια). Μολονότι είναι ξένος, και παραμένει ξένος σε οποιοδήποτε χώρο εντοποθετείται κατά τη διάρκεια της ζωής του, η φιγούρα του, μεταθάνατον, ανάγεται σε καθαρά πολιτική, αφού μετά την πρώτη προσβολή έπεται η επανοικοδόμηση της ομοιογένειας δια μέσου της ιστορίας. Ο πασάς θέτει τα όρια εν κινήσει. Ο θάνατός του συμβάλλει στη περαιτέρω δόμηση και ενοποίηση τόσο της ελληνικής, όσο και της αιγυπτιακής κοινότητας. Η μορφή του αποδεικνύει, για άλλη μια φορά, την εγγύτητα του γυμνού corpus και του κυρίαρχου corpus, όπως παρατηρήθηκε πιο πάνω στην ανάλυση της φιγούρας της Νύμφης, αφού το πολιτικό οργανώνεται «αποκλειστικώς και μόνο πάνω στη γυμνή ζωή». Στην περίπτωση του πασά, η κληρονομιά της ανδρικής του φύσης, και πιθανόν της στρατιωτικής του σταδιοδρομίας, τον επανεντάσσει στο συμβολικό μετάθαντον αποκαθιστώντας την κανονικότητα της ανδρικής κυριαρχίας.²¹⁰

²⁰⁹ Γαλανάκη 2008a: 207.

²¹⁰ Βλ. γενικότερα την ανάλυση του Agamben: «κυρίαρχο σώμα το ιερό σώμα» (2016: 148-167), «Τα δικαιώματα του ανθρώπου και η βιοπολιτική» (2016: 200-213) και *passim*.

5.3. Η αυτοσυνειδησία και η έλλειψη ζωής που την ακολουθεί

Η φιγούρα του Ισμαήλ φθάνει στην αυτογνωσία, έρχεται σε σύγκρουση με την εγγενή φύση του συμβολικού. Αμέσως μετά την αυτοσυνειδησία επακολουθεί ο θάνατος. Ίσως όμως θα ήταν σκόπιμο να θέσουμε μια τομή ανάμεσα στην στιγμή της αυτοσυνειδησίας και στον επερχόμενο θάνατο και να αναρωτηθούμε, εάν υπάρχει δυνατότητα, μεταξύ των δύο, στο όριο δηλαδή της ζωής και του θανάτου, *in limbo*, να θεμελιωθεί ένας χώρος στον οποίο θα επιτρέπεται ο αυτο-προσδιορισμός του ατόμου, χωρίς να ακολουθείται από την έλλειψη ζωής και χωρίς να επιτηρείται από το ηγεμονικό βλέμμα.

Ας στραφούμε στη φουκωϊκή ανάλυση του κολασμού (στην προ-νεωτερικότητα) όπου ο κατάδικος αντιμετώπιζε τη θανατική ποινή δια βασανισμού. Ο κολασμός ήταν δημόσιος: επί της ουσίας γίνεται λόγος για την συμμετοχή των πολιτών σε μια διαδικασία αμφίσημη: καταδίκη του εγκλήματος-αταξίας (δηλαδή παράβαση της κανονικότητας) και αναμέτρηση με τον κυρίαρχο. Η διαδικασία του κολασμού καταλήγει στην επίδειξη του πλεονάσματος εξουσίας που κατέχει ο δεύτερος.²¹¹ Ο όχλος:

συνωστίζεται γύρω από το ικρίωμα [...] και για να ακούσει εκείνον που δεν έχει τίποτα να χάσει πλέον να καταριέται τους δικαστές, τους νόμους, την εξουσία, τη θρησκεία. Το βασανιστήριο επιτρέπει στον κατάδικο τέτοιες στιγμιαίες ακολασίες, όπου τίποτα πλέον δεν απαγορεύεται και δεν τιμωρείται. Υπό την προστασία του επικείμενου θανάτου, ο εγκληματίας μπορεί να πει τα πάντα και οι παρευρισκόμενοι να τον επευφημούν.²¹²

Φαίνεται, λοιπόν, πως τη στιγμή που προηγείται του επικείμενου θανάτου ο εγκληματίας δεν είναι ούτε ζωντανός, ούτε νεκρός. Η ζωή του έχει απεκδυθεί τα κοινωνικά στεγανά, τις ενοχές, τους νόμους και γενικότερα, εκείνη τη στιγμή ο εγκληματίας καταργεί, τρόπον τινά, το φροϋδικό υπερεγώ. Βρίσκεται εν τη φύσει, χωρίς απαγορεύσεις χάριν της «προστασίας του επικείμενου θανάτου». Αυτή τη στιγμή ο κατάδικος, όπως και ο Ισμαήλ, βιώνει μια στιγμή/έκλαμψη ελευθερίας που προκαλεί, όμως, συνειδητά ή ασυνείδητα υστερία λόγω της αδυναμίας αυτοπροσδιορισμού. Το υποκείμενο κοιτάζει την πραγματικότητα από άλλη οπτική γωνιά. Ας πούμε ότι είναι η απόσταση, που χάνεται και έρχεται τρομακτικά κοντά στην

²¹¹ Foucault 2011: 41-82 και *passim*.

²¹² Foucault 2011: 72.

«ανυπαρξία» του πραγματικού. Ωστόσο, είναι σαν να οφείλει η αυτοσυνειδησία να ακολουθείται από τον θάνατο, σαν να αδυνατεί το υποκείμενο να απεκδυθεί του νόμου, την εξουσία- και την ταυτότητά του- χωρίς να το ακολουθεί η έλλειψη ζωής και η απόλυτη αποβολή του από το σύστημα. Ο θάνατος, θα μπορούσε να πει κανείς, αναπληρώνει, το κενό, το πρόβλημα που δημιουργείται στην μήτρα του συμβολικού εξαιτίας του «αναρχικού» ατόμου. Επαναλαμβάνω το αρχικό ερώτημα: αν είναι αυτή η μοναδική στιγμή αποδέσμευσης και πραγματικής ελευθερίας που μπορεί να βιώσει το υποκείμενο, λόγω της κοινωνικής και κυριαρχικής απέκδυσης, μπορεί να πραγματοποιηθεί χωρίς να την ακολουθεί ο θάνατος;²¹³

²¹³ Ο Ισμαήλ εντάσσεται σ' αυτό το πλαίσιο της αυτοσυνειδησίας, ως ένα άτομο που διατάραξε την κανονικότητα, ως μια αποκλίνουσα οντότητα.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΕΚΤΟ

Ισμαήλ Φερίκ πασάς (αρσενικός νόστος) vs Τειρεσία και
Νύμφη (γυναικείος νόστος)²¹⁴

²¹⁴ Παρότι οι εποχές στις οποίες διαδραματίζονται τα δύο μυθιστορήματα είναι διαφορετικές, τα χρησιμοποιώ εδώ ως διαχρονικά παραδείγματα που μπορούν -με τις ανάλογες διαφοροποιήσεις- να ενταχθούν στον εκάστοτε χωροχρόνο. Η ως μια μετα-αφήγηση της ιστορίας του Ισμαήλ Φερίκ πασά και το πως – το αντρικό παράδειγμά του- αφορά ακόμη την εποχή μας. Άλλωστε το έργο γράφεται πολύ πιο πρόσφατα από την εποχή στην οποία έζησε πραγματικά ο πασάς (δηλαδή γράφεται στα τέλη του 20^{ου} αιώνα).

6.1. Αρσενικός vs θηλυκός νόστος: θάνατος vs ζωή

Σύμφωνα με την παραπάνω ανάλυση, διαπιστώθηκε ότι ο πασάς έφτασε στο ακρότατο σημείο αποδέσμευσης από το συμβολικό, από όλα τα ιδεολογήματα, όλους τους θεσμούς και τις ταυτότητες και εξαιτίας τούτου κατόρθωσε να πλησιάσει τις εκλάμψεις ελευθερίας, η ενεργοποίηση και διεύρυνση των οποίων θέτουν το υπάρχον κατεστημένο εν κινδύνω. Ωστόσο, μέσω αυτής της συνειδητοποίησης το σύστημα δεν πλήττεται, αντίθετα ενδυναμώνεται αφού ο πασάς εντάσσεται στη μήτρα του συμβολικού διατηρώντας και διασφαλίζοντάς το, καθώς μετά το θάνατό του επενδύεται το σώμα του με την έकाστη εθνική κανονικότητα και εγγράφεται στην ιστορία. Η έκλαμψη της Τειρεσίας και της Νύμφης (της οποίας η δικής της «έκλαμψη» αφορά την επιστροφή της στην τέχνη και τα χρώματα)²¹⁵, δεν είναι τόσο άμεση, αποτελεί περισσότερο υποβόσκον στοιχείο, συνειδητοποιώντας πως τόσο η ανδρική «προστασία» όσο και η γυναικεία «ελευθερία» αποτελούν κατασκευασμένες αφηγήσεις. Ψάχνουν τον εαυτό τους μέσω της αυτο-ονοματοθεσίας, ψάχνουν τα δικαιώματά τους μέσω της φυγής, ψάχνουν την ασφάλεια μέσω της επιστροφής, με την πάντα, υποδόρια, συνειδητοποίηση πως αυτά που ψάχνουν δεν υπήρξαν ποτέ πραγματικά, αλλά προέκυψαν δια μέσου των θεμελιακών μύθων της Δυτικής κουλτούρας. Επομένως, αν και οι τρεις ήρωες (Τειρεσία, Νύμφη, Ισμαήλ) έφτασαν σε τέτοιες εκλάμψεις, πού οφείλεται η διαφοροποίηση μεταξύ ζωής και θανάτου; Η ανδρική επιστροφή στον θάνατο και η γυναικεία επιστροφή στη ζωή, απηχεί σε μια έμφυλη διαφοροποίηση; Με άλλα λόγια, η διαφοροποίηση της περίπτωσης του πασά, ως γυμνή ζωή που παραμένει in limbo και πεθαίνει εξαιτίας αυτού, δηλαδή της αδυνατότητας τοπο-θέτησης, συγκρούεται με τις γυμνές ζωές των δύο γυναικών, που διατηρούν τη ζωή τους in bando, εξαιτίας τη έμφυλης διαφορετικότητάς τους;

Ο πασάς εντάσσεται στην «ανδρική οικονομία», ανήκει στην κυρίαρχη τάξη. Οφείλει να διατηρεί τον πατρικό/αδελφικό νόμο, την κληρονομία του άντρα, να ακολουθεί την επιβαλλόμενη διαδικασία της αρσενικής εμφυλοποίησης, να ευνουχίζεται. Στο πατριαρχικό συμβολικό η διαδικασία ενσωμάτωσης και υποκειμενοποίησης της γυναίκας είναι δευτερεύουσα μεν, πιο πειθαρχική και αλλότρια δε, αφού η γυναίκα καλείται να ενταχθεί σε μια ξένη αναπαράσταση και μεταπλάθεται σ' ένα «σιωπηλό αυτόματο» πιστό στον πατριαρχικό νόμο, ακολουθώντας το πειθαναγκαστικό σύστημα. Αρκεί να θυμηθούμε την

²¹⁵ Γαλανάκη 2015: 229-36.

κινέζικη ιστορία, στην οποία αναφέρεται η Cixous, για να γίνει κατανοητή η τροπικότητα στην οποία βασίζεται η ένταξη της γυναίκας στο πατριαρχικό σύστημα, δια μέσου του επικείμενου «αποκεφαλισμού» που ακολουθεί την ανυπακοή της.²¹⁶ Για να το πούμε απλά: ο άνδρας οφείλει να ακολουθεί και να διατηρεί τον νόμο, ενώ η γυναίκα οφείλει να διατηρείται εντός του νόμου και παράλληλα αποκομμένη από αυτόν, επιθυμώντας διαρκώς να αναπληρώσει ένα κενό που κληρονομεί εξαιτίας της προβληματικής υποκειμενοποίησής της, εξαιτίας της έλλειψης του φαλλού.

Σ' αυτή τη βάση, η Τειρεσία (όπως και η Νύμφη) επιζητεί απεγνωσμένα να καλύψει το κενό της γυναικείας της φύσης δια μέσου μιας ανδρικής φιγούρας (πατέρας, Πατριάρχη, Θανάσης, Περικλής, κλπ.). Μετά την απώλεια του πατέρα της, παίρνει ως υποκατάστατο τον Ιατρό-πατριάρχη:

Όσο για τον πατριάρχη, εσύ του είχες δώσει αυτή την ονομασία, με μια λέξη που περιλάμβανε το «πάτερ». Φυσικά, δεν είχε μάθει ότι υπήρξε το κακότεχνο αντίγραφο ενός πατέρα, επειδή εσύ είχες ανάγκη από ένα αντίγραφο του έστω και κακότεχνο· εκτός κι αν το κατάλαβε, και απλώς σιώπησε.²¹⁷

Φαίνεται, λοιπόν, πως η ίδια αδυνατεί να νοηματοδοτήσει τη ζωή της δίχως την πατρική έγκριση και το πατρικό βλέμμα, υπακούει «λατρεύοντάς τον πάλι σαν θεό-πατέρα».²¹⁸ Μόνο στο τέλος, μετά τη χαρά της επιστροφής, η Τειρεσία συνειδητοποιεί, πως:

Η τύχη δεν θα σου χαμογελούσε πάλι, αυτό συμβαίνει άπαξ λέει η σοφία αιώνων. Με λίγα λόγια, δεν θα ξανασυναντούσες τον καλό ποιμένα για να σε γυρίζει στο λησμονημένο σπίτι. Διότι κυριολεκτικά δεν θα είχες σπίτι πια, και δεν θα υπάρχει επιστροφή σε κάτι που είναι ανύπαρκτο.²¹⁹

Για ακόμα μια φορά υποδαυλίζονται, από τη Γαλανάκη, οι μείζονες αφηγήσεις και οι μύθοι που στηρίζουν τη Δυτική κουλτούρα. Σ' αυτό το πλαίσιο, ας ξανασκεφτούμε την

²¹⁶ Αναφέρομαι στο άρθρο της το οποίο αφορά τον ανδρικό ευνουχισμό και τον γυναικείο αποκεφαλισμό: Cixous 1981: 42-3, 45 και passim.

²¹⁷ Γαλανάκη 2015: 316. Αξίζει να αναφερθεί πως η αντικατάσταση του πατέρα από τον πατριάρχη αφορά, ευρύτερα την επανεκτίμηση της πυρηνικής οικογένειας και αφορά ακόμη την Δανάη, την κοινωνική λειτουργό που «(α)πό την αρχή την είχαν αγαπήσει “σαν παιδί τους”. Ένα παραπάνω που σ' αυτή την καινούργια, την άτυπη οικογένεια των δύο τους, περίσσευε άφθονος χώρος για ένα καινούργιο, άτυπο πλην μεγάλο σόι.» και την Σόνια, την κόρη της «(γ)ι' αυτό είχαν αγαπήσει τη Σόνια της, προτού τη δούνε πρώτη φορά τους σήμερα, σαν μια ζωντανή Κοκκινোসκουφίτσα. Παιδί του παιδιού τους ήταν, η χαρά που στα γράματα ονομάζεται εγγόνι» (Γαλανάκη 2015: 29).

²¹⁸ Γαλανάκη 2015: 267.

²¹⁹ Γαλανάκη 2015: 319.

προβληματική επανεύρεση του ξενώνα μετά την απαγορευμένη διαφυγή της Τειρεσίας και της Νύμφης. Η ανικανότητα για την εύρεση του απολεσθέντος, η απουσία του νοήματος, η ανικανότητα της πλήρους ένταξης στο συμβολικό, η ατέρμονη αναζήτηση ενός σωτήρα ή μιας εννοιολογικής σήμανσης, η αδυναμία αυτοπροσδιορισμού: όλα είναι οικεία για τις δύο γυναίκες. Η γυναίκα, διαχρονικά, είναι συμφιλωμένη με την απουσία, αφού πρώτα απ' όλα απουσιάζει η ίδια από τον εαυτό της. Εάν ψάξεις τη γυναίκα, το κοινότυπο «Cherchez la femme» όπως γράφει η Cixous, «θα τη βρεις στο κρεβάτι».²²⁰ Θα τη βρεις, δηλαδή, στο ανδρικό φαντασιακό και θα την κατανοήσεις βάσει αυτού, δηλαδή σύμφωνα με τις ανδρικές νοηματοδοτήσεις και αναπαραστάσεις, διαχρονικές και σύγχρονες (αρκεί να θυμηθεί κανείς τα πιο διαδεδομένα παραμύθια στα οποία η γυναίκα είναι πάντα μια παθητική πριγκίπισσα που αναμένει τον πρίγκιπα για να την σώσει από τον κίνδυνο ή ευρύτερα από την δίχως νόημα ζωή της). Από την άλλη, ο Ισμαήλ Φερικ πασάς, παρότι χαμένος είναι πάντα εδώ, πάντα παρών. Μετά το θάνατό του, είναι ακόμα εδώ, έχει ενταχθεί στην ιστορία, στο πατριαρχικό συμβολικό. Άλλωστε η ιστορία, η γλώσσα, οι μύθοι, οι μονολιθικές αλήθειες είναι πάντα φτιαγμένες από έναν άντρα, από τις ανάγκες ενός άντρα.²²¹ Ο πασάς, ως θεμελιώδης μορφή εξαιτίας του φύλου και του πολιτικού του βίου (ως πασάς και υπουργός πολέμου), παρότι ήταν ξένος στην κοινότητα, λόγω της ανικανότητας του αυτοπροσδιορισμού του και εξαιτίας της διπλής ταυτότητάς του, ο μηχανισμός της εξουσίας προχωρεί στην ανασηματοδότηση της μορφής του ώστε να τον εντάξει στην Ιστορία. Σε αντίθεση, για παράδειγμα, με την Τειρεσία που έπρεπε «να πεθάνει(ς) μόνη, ταπεινά κι ανώνυμα» σαν τον πατέρα της «μα εξίσου τραγικά με όλους τους εστεμμένους του επίσημου θεάτρου, που εγκλημάτησαν φριχτά για να μη χάσουνε τον θρόνο, με όλες τις βασίλισσες και τους αιματοβαμμένους έρωτές τους, με όλες τις πριγκίπισσες που χαραμίστηκαν παρθένας».²²²

Επιστρέφω στην απώλεια του πασά. Ο πασάς και οποιαδήποτε αρσενική μορφή, όταν χάνει βίαια τις νοηματικές του προσλαμβάνουσες εισέρχεται σε μια υστερική κατάσταση εντός της οποίας αδυνατεί να αυτο-προσδιοριστεί (αποκομμένος από τον τοπικό και γονικό δεσμό). Ευρισκόμενος σε μια ρευστή και μετέωρη κατάσταση, ο άντρας είναι ανίκανος να δράσει. Άλλωστε μια τέτοια υστερική κατάσταση είναι για τον άντρα τόσο ξένη, όσο ξένη είναι η

²²⁰ Cixous 1981: 45.

²²¹ Όσον αφορά το discourse του άντρα, δηλαδή τον τρόπο με τον οποίο σήμερα και διαχρονικά η κοινωνία δομείται σ' έναν ανδρικό κόσμο βλ. Irigaray 1989 ευρύτερα, και συγκεκριμένα 191-3. Ακόμη, αξιόλογο παράδειγμα αντίθετης περίπτωσης, από αυτής του πασά, αποτελεί και η γιαγιά της Μάρθας (*Φωτιές του Ιούδα, στάχτες του Οιδίποδα*) που ως «δαιμονοποιημένη», εξαιτίας του αιμομικτικού δεσμού με τον Ζαχαρή (Γαλανάκη 2009: 61, 67 και passim), «εξορίζεται ακόμη και από τη συλλογική μνήμη, απωθείται και καταχωνιάζεται στις χωματερές της λήθης» (Μικέ 2017: 80).

²²² Γαλανάκη 2015: 231-2.

υπάρχουσα κουλτούρα για την γυναίκα. Όταν ο πασάς βρεθεί εκτός του νοήματος, όταν απομοναρχοποιηθεί δεν αντικρίζει μόνο το πραγματικό, όπως ήδη αναφέρθηκε, αλλά βιώνει, βίαια, μια κατάσταση, μια εμπειρία, ξένη γι' αυτόν, βρίσκεται μέσα σε μια «γυναικεία» ζωή. Βιώνει την εξωτερική αλλοτρίωση η οποία είναι τραυματική και ξένη. Γι' αυτό το λόγο ο πασάς αποτελεί ένα παθητικό υποκείμενο που περιμένει τον «αποκεφαλισμό» του. Και εδώ είναι που εντοπίζεται η κυρίαρχη διαφοροποίηση μεταξύ των τριών φιγούρων· μια διαφοροποίηση έμφυλη, πολιτική, κοινωνική· μια διαφοροποίηση ζωής και θανάτου.

Ας θυμηθούμε ότι η Cixous αναλύοντας την απώλεια γράφει πως ο άντρας «δεν μπορεί να ζήσει εάν δεν παραδοθεί στην απώλεια». Περνάει από τη διαδικασία του ευνουχισμού που του επιβάλλει το πένθος, πρέπει να πενήσει την απώλεια, την απώλεια του φαλλού στη διαδικασία του ευνουχισμού. Το πένθος αποτελεί μια διαδικασία αποκατάστασης, μια διαδικασία συμπλήρωσης του ανδρικού υποκειμένου. Όταν πενήσει την απώλεια, κατά κάποιο τρόπο, δεν την χάνει, την βρίσκει ξανά και επανεντάσσεται μέσω του θρήνου εντός του συστήματος. Πρόκειται για τη συμπλήρωση του κενού που αφήνει η απώλεια του φαλλού. Επειδή, η απώλεια δεν αφορά μόνο το απολεσθέν αντικείμενο αλλά διευρύνεται σε απώλεια δομική, καθώς επηρεάζει το υποκείμενο το οποίο χάνει ένα μέρος της ταυτότητάς του. Για να το πούμε αλλιώς, το υποκείμενο χάνει ένα μέρος αυτού που νομίζει ότι είναι -προσκολλημένος σ' αυτό που ήταν ο ίδιος πριν πραγματοποιηθεί η απώλεια. Ο άνδρας διαπραγματεύεται και έπειτα ξεπερνά την απώλεια δια μέσου του θρήνου, η γυναίκα όμως ζει με την απώλεια, δεν την ξεπερνά, η απώλεια γίνεται συνοδοιπόρος της, εντάσσεται εντός του σώματός της, γι' αυτό το λόγο η γυναίκα είναι εξ αρχής διχασμένη και αλλοτριωμένη. Παράλληλα, ο μη-θρήνος της γυναίκας της επιτρέπει, τρόπον τινά, τη διαγραφή της απώλειας· δεν επανευρίσκει το απολεσθέν δια μέσου του θρήνου, όπως ο άνδρας, αλλά διανοίγεται σ' ένα ανοικτό χώρο χάριν της μη-εγγραφής της στο πένθος της απώλειας. Η διαδικασία του πένθους αποτελεί κυρίαρχη διαφοροποίηση μεταξύ της ανδρικής και γυναικείας έμφυλης ενσωμάτωσης.²²³

Ο θρήνος του πασά είναι προβληματικός καθώς η δεύτερη απώλειά του, αυτή του χώρου τον αποπροσανατολίζει και τον εντάσσει στο ακρότατο όριο, στον γυναικείο χώρο, στον χώρο εξαίρεσης. Αρκεί να συσχετίσουμε την επιστροφή του πασά, με την πιο διαδεδομένη επιστροφή, αυτή του ομηρικού Οδυσσέα ώστε να αντιληφθούμε παρευθύς ότι ο δεύτερος επιστρέφει στην Ιθάκη ως πατέρας που αναζητεί την εξουσία από τον υιό και από τους μνηστήρες (από τα υποκατάστατα της εξουσίας), ενώ ο πρώτος πριν προλάβει να ενταχθεί στο

²²³ Cixous 1981: 54.

πατριαρχικό ηγεμονικό σύστημα, βάσει του κανονιστικού προτύπου αρρενωπότητας, χάνει τις νοηματικές του σημάνσεις, δεν είναι ούτε πατέρας ούτε υιός, αφού δεν είναι ούτε Έλληνας, ούτε Αιγύπτιος. Η επιστροφή του, δηλαδή, είναι εξ αρχής προβληματική, αφού δεν είχε πότε την συμβολική θέση (την τοπο-θέτηση και ταξι-θέτηση), την εξουσιαστική θέση, ενός άντρα ή ενός πολίτη, βρισκόταν διαρκώς στο όριο. Η ανεύρεση του απολεσθέντος δεν μπορεί να τελεσφορήσει, αφού διεκδικεί ένα χώρο (ευρύτερο και προσωπικό) που δεν του ανήκει, καθώς του προσάπτεται από την εξουσία, όπως και στις γυναίκες, η αλλοτρίωση. Αδυνατεί να θρηνήσει τη δεύτερη απώλεια ώστε να την επαναφέρει εντός του και άρα αδυνατεί να επανενταχτεί στο σύστημα. Η αδυναμία του αυτοκαθορισμού σε μια μοναδιαία ταυτότητα τον καθιστά ένα φονεύσιμο *homo sacer*. Αντίθετα, η Τειρεσία και η Νύμφη μπορούν να οικειοποιηθούν την αλλοτριωτική κατάσταση, το όριο στο οποίο εντάσσονται, να οικειοποιηθούν το χώρο εξαίρεσης, και σ' αυτό το χώρο, *in bando*, προσπαθούν να αυτονομιοποιηθούν στη βάση της απονομιμοποίησης. Μ' αυτό τον τρόπο διανοίγεται ένα φάσμα πιθανοτήτων και δυνατοτήτων εκθεμελίωσης της εξαίρεσης και απο-οικειοποίησης της ασφάλειας που προσφέρει η κυριαρχία, χάριν της δυνατότητας της γυναίκας να διαγράψει ή να οικειοποιείται την απώλεια.

6.2. Το γυναικείο σώμα/φύση ως ο πρώτος χώρος εξαίρεσης

Επιστρέφω στην φυγή: οι δύο ηρωίδες αφού φεύγουν από τον ξενώνα χάνονται στην πλατεία. Είναι ανίκανες να θυμηθούν τον δρόμο της επιστροφής. Είναι, ακόμη, ανίκανες να εντοπίσουν και να προσδιορίσουν την απώλεια ευρύτερα. Η διαύγαση της επιθυμίας και της απώλειας— σε αντίθεση με την σταθερή και ακλόνητη απώλεια του τόπου του Ισμαήλ— μπορεί να ανταποκριθεί πλήρως σε όλα τα αφηγήματα που πιστεύουν πως της γυναίκας της «λείπει η έλλειψη», της «της λείπει η έλλειψη του Φαλλού», και άρα η έλλειψη του ευνουχισμού που θα της επέτρεπε να τοπο-θετηθεί,²²⁴ και πιθανόν η έλλειψη του πένθους μετά τον ευνουχισμό που θα την επανέντασσε στο συμβολικό. Επομένως η προβληματική διαύγαση της απώλειας είναι αναμενόμενη. Όπως αναμενόμενη είναι και η μοιραία επιστροφή τους μέσω της ανδρικής

²²⁴ Cixous 1981: 46.

σωτηρίας. Μέσω μια εξωτερικής φαλλικής σωτηρίας που τις προφυλάσσει από την έκθεση στον θάνατο εντάσσοντάς τες στο όριο της κοινωνίας, στον ξενώνα.

Ας το πούμε διαφορετικά: η δόμηση του συμβολικού θέτει τη γυναίκα εξ αρχής σε μια υστερική κατάσταση. Ο άντρας καλείται να δημιουργήσει τη γυναίκα, να την αναπαραστήσει. Καλείται να την προστατεύσει από την υστερία που ο ίδιος της προσάπτει. Υπάρχει, με άλλα λόγια, μια εγγενής τάση να τίθεται η γυναίκα σε μια υστερική κατάσταση κάθε φορά που βρίσκεται, που υπάρχει, χωρίς μια αρσενική φιγούρα και είναι αυτή η κατάσταση η οποία νοηματοδοτεί το σημαινόμενο του πατέρα, του αδελφού, του συζύγου.²²⁵ Η γυναίκα είναι αυτή που δεν «κατασκευάζει τον εαυτό της, αλλά κατασκευάζει τον άλλο [...] χωρίς την υστερία, δεν υπάρχει πατέρας, χωρίς την υστερία δεν υπάρχει κύριος, δεν υπάρχει ανάλυση» γι' αυτό η ίδια δεν αναγνωρίζει τον εαυτό της σ' αυτά που ο άλλος μπορεί, μπορεί και να μην, της παρουσιάζει. Η αναπαράσταση της γυναίκας, η εικόνα της, δεν της ανήκει, είναι μια εξωτερική αναπαράσταση στην οποία εξαναγκάζεται να τοπο-θετηθεί και να αρθρώσει την ταυτότητά της (ώστε να διασφαλίζεται η κανονικότητα). Πρόκειται για μια διαδικασία στην οποία η ανδρική ταυτότητα δομείται μόνον ο εφόσον υπάρχει η γυναίκα και εφόσον διατηρείται σε απόσταση, σε απόσταση ασφαλείας, τόσο κοντά αλλά παράλληλα τόσο μακριά ώστε η απόσταση από τον Άλλο, την γυναίκα, να αρθρώνει το κυρίαρχο Εγώ.²²⁶

Σημειωτέων ότι η γυναίκα «συγκροτείται κοινωνικά, ιστορικά και πολιτισμικά ως ετερότητα αντινομική προς την ηγεμονική οικουμενική [...] επικράτεια της ανθρώπινης εμπειρίας».²²⁷ Σ' αυτή τη βάση, θα μπορούσε να πει κανείς, πως η γυναίκα είναι η καθαρή, η αρχέγονη, μορφή της αντρικής ταυτότητας, η υποταγμένη· είναι η μη ταυτότητα, η εξαίρεση που καθορίζει τον κανόνα, τον πατριάρχη. Η γυναίκα (φύση) αποτελεί την «προϋποθετούσα δομή» της ανδρικής ταυτότητας και άρα της κοινωνικής κατάστασης. Αποτελεί την πρώτη ταυτότητα που εισέρχεται στον «δεσμό του περιληπτικού αποκλεισμού», είναι η «εξαίρεση που θεμελιώνει τον κανόνα»,²²⁸ τον Πρώτο κανόνα. Βρίσκεται πάντα σε μια θέση εκτός και παράλληλα εντός της κοινότητας. Μετά την εξαίρεσή της «επανεμφανίζεται στο εσωτερικό»,²²⁹ διατηρώντας το καθεστώς κρυψίνοιας που διέπει το μηχανισμό εξαίρεσης.

²²⁵ Βλ. ακόμη Cixous 1981: 47.

²²⁶ Cixous 1981: 47 [δικές μου μεταφράσεις].

²²⁷ Γράφει η Αθανασίου (2006: 33) σχετικά με την «πολιτική της ταυτότητας και το πρόβλημα της “γυναίκας”».

²²⁸ Η ζωή της γυναίκας ως γυμνή ζωή δεν μπορεί να συμπεριληφθεί στην ίδια κατηγορία με αυτή των Εβραίων για παράδειγμα -που συζητά ο Agamben (βλ. για παράδειγμα 2016: 274). Αναφορικά μ' αυτό το πρόβλημα της αγκαμπενικής φιλοσοφίας: βλ. Smith 2010: 3.

²²⁹ Χρησιμοποιώ, όχι μόνο εδώ αλλά σε ολόκληρο το κεφάλαιο, τα λόγια του Agamben (2016: 70) σε άλλα συμφραζόμενα

Ας το αναλύσουμε περαιτέρω. Ακολουθώντας αυτό τον άξονα ας επανέλθουμε στο κεντρικό πεδίο της φιλοσοφίας του Agamben, στη «γυμνή ζωή». Σύμφωνα με την αγκαμπενική ανάλυση, η «γυμνή ζωή» ή η ταυτότητα του homo sacer παραμένει απροσδιόριστη, χωρίς φύλο, όλοι οι πολίτες είναι εν δυνάμει homines sacri σε ένα νομικό/συνταγματικό σύστημα. Όλοι οι άνθρωποι εμπρικλείονται σ' ένα κοινό σώμα εντός του οποίου μετρούν ως «βιολογικοί οργανισμοί» (σε μια «μη αναγώγιμη αδιακρισία»). Τέτοιες ασαφείς γενικεύσεις υποβαθμίζουν τον πολίτη σε μια κοινή βιολογική κατηγορία,²³⁰ όπως ήδη αναφέρθηκε

²³⁰ Βλ. Cerwonka και Loutfi 2011: 1-2. Είναι ακόμη σημαντικό να πούμε πως το φουκωικό πρότυπο -στο οποίο αναφερόμαστε ακροθιγώς και κατά διαστήματα- στο οποίο βασίζεται -μεταξύ άλλων- ο Αγκαμπεν είναι εξίσου «άφυλο», αδιάφορο για την γυναικεία θέση στη βιοπολιτική. Αναφορικά με το ζήτημα της μη θεματοποίησης της έμφυλης διαφοράς στο πλαίσιο της βιοπολιτικής και συγκεκριμένα στον αγκαμπενικό άξονα της «γυμνής ζωής», και την σχέσης τους με τον νόμο και τη δικαιοσύνη, βλ. ακόμη: Deuber-Mankowsky 2015: 57 και 59 (υπ.4). Παράλληλα, κριτική στον Agamben ασκεί ο Lemke (2005). Όσον αφορά στα δύο βασικά προβλήματα που εντοπίζει ο Lemke στην ανάλυση του Agamben σχετικά με τη βιοπολιτική: πρώτον θεωρεί πως η κρατική εστίαση του Agamben αναιρείται σήμερα εξαιτίας του σύγχρονου αυτόνομου υποκειμένου που έχει κομβικό ρόλο στη σύγχρονη διακυβέρνηση (πιθανόν να εννοεί εξαιτίας της διεθνοποίησης, όπου το κράτος σήμερα χάνει ολοένα και περισσότερο την επιρροή του). Δεύτερον, σ' αυτό έχουμε ήδη αναφερθεί, στην αποκλειστικά δικαιο-νομική αγκαμπενική εστίαση. Δεν θα μπορούσα να διαφωνήσω στο δεύτερο επιχείρημα, το οποίο και σχολιάζω στην παρούσα ερευνά. Ωστόσο, αναφορικά με τον διεθνισμό και την αποστασιοποίηση του κράτους από τη ζωή των πολιτών τα πράγματα παραμένουν εξαιρετικά ασαφή. Αφενός μεν, η εργασία και η εκπαίδευση προβάλλουν το αίτημα της ατομικής εξασφάλισης του μέλλοντος του υποκειμένου και ο ανταγωνισμός που συνεπιφέρουν συμβάλλουν σημαντικά στην κατάτμηση του «εμείς» και όχι μόνο. Από τη στιγμή που το κατέκαστο υποκείμενο αναλαμβάνει την προσωπική του ασφάλεια και σταδιοδρομία η επέμβαση του κράτους φθίνει συνεχώς (βλ. Τσουκαλάς 2010: 118-9, 126-8 και passim). Αφετέρου δε, η εμπειρία του κορονοϊού και τα έκτακτα μέτρα που εμφανίστηκαν σ' αυτό το πλαίσιο «υγειονομικής κρίσης» φανερώνουν την «πρόκληση μιας περαιτέρω μετατόπισης προς τον εθνικισμό και την ξενοφοβία που άρχισε από την πρόσφατη άνοδο της πολιτικής της ταυτότητας. Σε ολόκληρο τον κόσμο, οι συνοριακοί έλεγχοι γίνονται πιο αυστηροί, τα ταξίδια περιορίζονται, και επανεξετάζονται οι συνέπειες της παγκοσμιοποίησης που λαμβάνει χώρα τις δύο τελευταίες γενιές. Όταν η κρίση του Covid-19 υποχωρήσει, είναι πιθανόν να απομείνουν αρκετές μακροχρόνιες συνέπειες που θα αλλάξουν θεμελιωδώς τη φύση της παγκόσμιας πολιτικής» (Fukuyama 2020: ii). Με άλλα λόγια η κρίση του Covid-19, κατά μία έννοια ενδυναμώνει το κράτος, θέτει σε αμφισβήτηση την παγκοσμιοποίηση και παράλληλα, συνταυτίζει τα άτομα και τα τοποθετεί στο διαζευκτικό δίπολο: ασθένεια vs υγεία. Μάλιστα, σ' αυτό το πλαίσιο και εξαιτίας του τρόπου διαχείρισης, ως μια κατάσταση έκτακτης ανάγκης, κάτι που επιβεβαιώνουν τα μέτρα που τέθηκαν σε ισχύ, οι γενικεύσεις του Agamben, ότι, δηλαδή, είμαστε «όλοι ανεξαιρέτως εν δυνάμει homines sacri» (Agamben 2016: 185) αποκτούν νόημα και γίνονται εξαιρετικά σύγχρονες (χωρίς να λείπουν βέβαια οι περαιτέρω διαζευκτικοί διαχωρισμοί και ιεραρχήσεις υποκειμένων). Ένα «τέτοιο(υ) ιστορικό(υ) σενάριο(υ)» πραγματοποιήθηκε στις μέρες μας, «στην πρακτική μιας πολιτικής μορφής που λειτούργησε ως πηγή και μοντέλο για την ίδια έννοια του ολοκληρωτισμού: του γερμανικού ναζισμού» (Τερζάκης 2020: 51), μόνο που στην περίπτωση του Covid-19 δεν απομονώθηκαν μόνο οι Εβραίοι (τσιγγάνοι, ανάπηροι, κλπ.). Οι πολιτικοκοινωνικές επιπτώσεις που επέφερε το Covid-19, αλλά και οι κινητοποιήσεις που πραγματοποιήθηκαν ήταν αδιανόητες «ακόμη και σε συνθήκες παγκοσμίου πολέμου: με την επιβολή τρομακτικών περιορισμών στον δημόσιο βίο, στις διαπροσωπικές σχέσεις, στη μετακίνηση και στην εργασία των ανθρώπων, στη διαχείριση του σώματος και του εαυτού τους» (ibid 51-2). Μάλιστα φτάσαμε στο σημείο της αναγωγής του νόμου σε έκτακτη ανάγκη, στην «ποινικοποίηση(ς) οποιασδήποτε αποκλίνουσας γνώμης» (ibid 52), στον περιορισμό της ελευθερίας (διακίνησης), στον υποχρεωτικό έλεγχο ταυτοτήτων, κλπ., και όλα αυτά εμβολτίστηκαν ως ανθρωπιστική πολιτική που στόχο είχε τη μεριμνά, τη φροντίδα και την προστασία των υποκειμένων. Σχετικά με την κατάσταση εξαίρεσης και το Covid-19 ως μια κριτική στο σύγχρονο έργο του Agamben *Που βρισκόμαστε: Η επιδημία ως πολιτική* στο οποίο προτείνει την νέα πανδημία ως μια μορφή νεωτερικής θρησκείας, βλ. Duque Silva και Prado Higuera (2021) οι οποίοι καταλήγουν στο αξιολογικό συμπέρασμα: το covid-19 δεν ήταν απλώς μια γρίπη [όπως υποστήριζε ο Agamben]: είναι «η πιο σημαντική γρίπη από όλες» [...] αφού το covid-19 «επέτρεψε στους επικριτές του να δουν “in vivo” το νόημα της» θεωρίας του που αφορά την κατάσταση εξαίρεσης. «Η σκληρή πραγματικότητα που μας αναγκάζει να βιώνουμε βιοπολιτικές αποφάσεις από πρώτο χέρι σήμερα, μας επιτρέπει

παραπάνω. Ο Agamben δεν προχωρεί σε περαιτέρω ανάλυση, πέραν των Εβραίων ή των προσφύγων, δεν συγκεκριμενοποιεί ιστορικά τις έννοιες της «γυμνής ζωής» και του homo sacer, με αποτέλεσμα να αποσιωπείται, μεταξύ άλλων, η ανυπέρβλητη διάσταση του έμφυλου προσδιορισμού και η θέση της γυναίκας, εντός του γενικευμένου σώματος.²³¹ Το ενδιαφέρον μας, λοιπόν, επικεντρώνεται αναγκαστικά στη κατηγορία του homo sacer και προτείνεται ο διαχωρισμός (που ο Agamben παραβλέπει) άντρας vs γυναίκα. Γιατί εάν ο άνδρας homo sacer είναι εκείνος που α-πολιτικοποιείται, απ-εθνικοποιείται και άρα εκείνος που εκδιώκεται από το συμβολικό (π.χ. πασάς), η γυναίκα homo sacer είναι εκείνη που ξανά α-πολιτικοποιείται, ξανά απ-εθνικοποιείται και άρα ξανά εκ-διώχεται από το σύστημα (π.χ. Τειρεσία και Νύμφη), πρόκειται για την «αρχή της άπειρης επαν-εκτόπισης και επαν-απεντοποίησης».

Ας θυμηθούμε ότι σύμφωνα με τον Agamben η κυριαρχία και ο χώρος της κυριαρχίας δομείται στη βάση ενός «περιληπτικού αποκλεισμού»:

Δεδομένου ότι «δεν υφίσταται κανένας κανόνας που να εφαρμοστεί στο χάος», αυτό [η εξαίρεση] θα πρέπει πρώτα να περιληφθεί στην ισχύουσα τάξη μέσω της δημιουργίας μιας ζώνης αδιαφορίας μεταξύ εξωτερικού και εσωτερικού, χάος και φυσιολογικής κατάστασης: της κατάστασης εξαίρεσης. Πράγματι, ένας κανόνας, για να αναφέρεται σε κάτι, πρέπει να προϋποθέτει αυτό που βρίσκεται έξω από τη σχέση (το ασχέτιστο, εκείνο που δεν έχει κανενός είδους σχέση με οτιδήποτε άλλο) και, παρ' όλα αυτά, να οικοδομεί έτσι μια σχέση μαζί του.²³²

Θα πρέπει όμως, πρώτα, πριν εισέλθουμε στη διακαυκή σχέση στην οποία αναφέρεται ο Agamben, να αναρωτηθούμε εάν η σχέση εξαίρεσης θεμελιώνει την «αρχέγονη τυπική δομή» της κοινωνίας. Αν θεωρήσουμε ότι η πολιτική είναι συμφυής με την κυριαρχία και άρα συμφυής με την ανδρική μορφή και κανονικότητα, τότε εξάγεται το εξής συμπέρασμα: η γυναίκα αποτελεί την πρώτη εξαίρεση. Αφού, η γυναίκα είναι η φιγούρα, η οποία σημασιοδοτεί την ανδρική ταυτότητα εξαιτίας του «περιληπτικού αποκλεισμού της», τοποθετημένη στο ακρότατο όριο της κοινότητας. Θα ήταν εύλογο να πούμε πως πρώτη-η αρχετυπική- και προσδιορίσιμη κατάσταση εξαίρεσης, είναι αυτή της γυναίκας, στην εξαίρεση της οποίας δομείται η πατριαρχικά προσδιορισμένη κοινωνία. Άρα «κάθε φορά που η εποχή

να κατανοήσουμε γιατί ο κόσμος, σύμφωνα με τον Agamben, έχει γίνει “ένας τόπος [...]” όπου η κατάσταση εξαίρεσης, η έκτακτη ανάγκη «έχει γίνει το παράδειγμα της καθημερινής ζωής» [δική μου μετάφραση].

²³¹ Βλ. Cerwonka και Loutfi 2011: 3.

²³² Agamben 2016: 43.

μας αποπειράθηκε να δώσει μια ορατή διαρκή εντοπιοποίηση/ τοπο-θέτηση σε αυτό το μη εντοπιοποιησιμο, το αποτέλεσμα»²³³ ήταν πρώτα η επαναφορά της ατέρμονης εξορίας των γυναικών και ύστερα «το στρατόπεδο συγκέντρωσης». Αν αυτό αληθεύει, τότε η γυναικεία ταυτότητα αποτελεί την πρώτη εξαίρεση που θεμελιώνει την αρχέγονη μορφή του χώρου, αποτελεί τον πρώτο κανόνα που παραμένει κρυφός εξαιτίας της συμπερίληψής της στην κοινότητα εντός της οποίας κανόνες και εξαίρεση «εισέρχονται σε μια ζώνη μη αναγώγιμης αδιακρίσιας». Για να υπάρξει, δηλαδή, αντρική ταυτότητα και κατ' ακολουθίαν πατριαρχία αναστέλλεται de facto η διαδικασία της γυναικείας αυτο-δόμησης. Και εάν συμφωνήσουμε με τον Agamben, ότι η πολιτική είναι πάντα βιοπολιτική,²³⁴ τότε το γυναικείο σώμα αποτελεί το πρώτο σώμα που αποκλείεται από την κοινότητα,²³⁵ με αποτέλεσμα τα δύο φαινομενικώς αποκλίνοντα σώματα του άνδρα και της γυναίκας να διέπονται από αμοιβαία εξάρτηση. Η συνειδητοποίηση αυτή δεν συνεπάγει την αδυναμία της γυναίκας να ενταχθεί στο κοσμοσύστημα. Κάθε άλλο. Προβάλλει την κρυμμένη «φύση» του συμβολικού έτσι ώστε να επιτραπεί το άνοιγμα νέων χώρων και νέων σημαινουσών για να είναι εφικτή η ανάδυση του γυναικείου φαντασιακού.

²³³ Agamben 2016: 44.

²³⁴ Ο Agamben θεωρεί πως «η βιοπολιτική είναι αρχαία» όπως αρχαία είναι και η κατάσταση εξαίρεσης (Agamben 2016: 25) προσπαθεί, δηλαδή, να δημιουργήσει μια θεωρία διαχρονική, που θα αφορά κάθε μορφή της δυτικής κυβέρνησης (βλ. Smith 2010: 6). Σε αντίθεση με τον Foucault που θεωρεί πως η βιοπολιτική είναι πολύ πιο πρόσφατη και αναδύεται μαζί με τον καπιταλισμό κατά τον 18^ο-19^ο αιώνα: «Ας πούμε, μάλλον, ότι από τον 18^ο αιώνα ήρθε να προστεθεί σε άλλες εξουσίες [η εξουσία του Κανόνα] και να τις υποχρεώσει σε νέες οριοθετήσεις [...]. Το Κανονικό εγκαθίσταται ως αρχή καταναγκασμού στη διδασκαλία [...]. Εγκαθίσταται στην προσπάθεια για την οργάνωση ενός ιατρικού σώματος και μιας νοσοκομειακής πλαισίωσης του έθνους, που θα μπορούν να θέσουν σε λειτουργία γενικούς Κανόνες υγείας [...]. Τα χαρακτηριστικά που εκφράζουν την κοινωνική θέση, τα προνόμια, τις μορφές συμμετοχής τείνουν να συμπληρωθούν, από ένα ολόκληρο παιχνίδι βαθμών κανονικότητας, που αποτελούν διακριτά γνωρίσματα συμμετοχής σε ένα ομοιογενές σώμα, αλλά που έχουν ένα ρόλο ταξινόμησης, ιεράρχησης και κατανομής ανά βαθμίδες.» (Foucault 2011: 210-11). Όσον αφορά στις διαφοροποιήσεις μεταξύ της θεωρίας περί βιοπολιτικής του Agamben και της θεωρίας του Foucault, βλ. Lemke 2005 (ωστόσο ο Lemke δεν προχωρεί σε μια αμερόληπτη ανάλυση, τείνει δηλαδή υπέρ μιας φουκωϊκής ανάλυσης της βιοπολιτικής και επίσης πολλά από τα αγκαμπενικά προβλήματα τα οποία συζητά αυτοαναμεινούνται σήμερα, μετά την εμπειρία των νέων συνθηκών που έφερε η πανδημία Covid-19). Αντιστοίχως: βλ. Deuber-Mankowsky 2015. Ενώ για μια πιο αντικειμενική ανάλυση, με μια, κατά τρόπον, αντιστικτική ερμηνεία της φουκωϊκής (όποτε αυτή αναφέρεται) και της αγκαμπενικής ανάλυσης (από φεμινιστική προοπτική), βλ. Smith 2010.

²³⁵ Βέβαια αυτό δεν σημαίνει πως μετά την χειραφετική παράδοση και την απόδοση των δικαιωμάτων η γυναίκα παύει να είναι homo sacer, ή να εντάσσεται στην κατάσταση εξαίρεσης. Η πρωτεύει μορφή τόσο της πατριαρχίας (Alegre 2008: 143) όσο και της βιοπολιτικής της επιτρέπει να ανασυντάσσεται σε νέες συνθήκες και μάλιστα να ενδυναμώνεται. Άρα, η σχέση της γυναίκας, σήμερα, με αυτή του κράτους (και των νομικών της δικαιωμάτων) δεν ανταποκρίνεται απαραίτητα σε μια εξέλιξη (με θετικό πρόσημο) και άρα τοποθέτησής της εντός της πόλης-εντός του νομικού συστήματος. Αξίζει να σκεφτεί κανείς πόσο εύκολα ένας νόμος αναστέλλεται ή υποβαθμίζεται σε μια νομική διαμάχη ενός άντρα και μιας γυναίκας. Ή, ακόμη, τις διαδικασίες, εξετάσεις, έρευνες ήθους-οικογένειας-καταγωγής-σεξουαλικής ζωής, κλπ., που πρέπει να περάσει μια γυναίκα για να αποδείξει νομικά, για παράδειγμα, την σεξουαλική κακοποίησή (ή τον βιασμό) της από έναν άνδρα (μια διαδικασία που θυμίζει περισσότερο δημόσια διαπόμπευση -και σύγχρονο κυνήγι μαγισσών-, ιδιαίτερα μετά τη συμβολή των ΜΜΕ και ΜΚΔ, παρά δικαστική διαδικασία).

6.3. Η αποσιώπηση και η επανοικοδόμηση της γυναικείας ταυτότητας: Η υπονόμηση της πατριαρχίας

Ξεκινώντας από το δεδομένο ότι ο χώρος και ο χρόνος συμπεριλαμβάνουν ορισμένες εκλάμπει, οφείλουμε να αναρωτηθούμε: πως έρχεται κανείς σε επαφή με αυτές τις εκλάμπει αποφεύγοντας τον θάνατο; Με ποιο τρόπο δύναται να εξέλθει η γυναίκα από την αφάνεια και να αναδυθεί το «γυναικείο φαντασιακό» εκτός του φαλλοκρατικού συστήματος και εκτός της γλώσσας που κυριαρχείται και πάλι από την πατριαρχία;²³⁶

Η Γαλανάκη στην *Άκρα Ταπείνωση* σχολιάζει την αποσιώπηση της θηλυκότητας στην παράδοση του αρχαίου μύθου της Ευρώπης:

Διαφορετικά, αν δεν επιθυμούσε τον ζώδη έρωτα ενός θεού η παρθένος Ευρώπη, αν δεν επιθυμούσε τη δοσμένη σαν αντάλλαγμα αιώνια υστεροφημία και ισχύ, εύκολο θα της ‘ταν να αφεθεί, να γλιστρήσει από τη ράχη του ταύρου και να πνιγεί στα βαθυκύανα νερά της Μεσογείου. Το πέπλο της, απομένοντας να πλέει στην επιφάνεια της θαλάσσης, θα θύμιζε για πολύ λίγο, λιγότερο απ’ όσο κρατάει το πρώτο φιλί, την ύπαρξή της. Ποιος, άλλωστε, θα τιμούσε μεσοπέλαγα, έστω και με ενός λεπτού σιγή, αυτό το μέγα και το ελάχιστο, την άρνηση δηλαδή μιας νεαρής κοπέλας, που δεν κατένευσε στον ζώδη πόθο του πανίσχυρου θεού – οι γλάροι μήπως; Κανένας δεν θα θυμόταν, γιατί οι αρχαίοι μύθοι, όχι μονάχα η Ιστορία, φτιάχτηκαν από των νικητών το στόμα, ουδέποτε από τους νικημένους. Έπρεπε να συνεχίσει για να διαιωνιστεί.²³⁷

Στην αναφορά της αποσιώπησης της διπλής ταυτότητας της φιγούρας του Τειρεσία, αφού ο αρχαίος μάντης:

είχε υπάρξει εναλλάξ είτε άντρας είτε γυναίκα, όμως ποτέ ταυτόχρονα και τα δύο. Όπως ήταν αναμενόμενο από την Ιστορία, μονάχα ως άντρας απθανατίστηκε στις τραγωδίες της Αθήνας, ενώ η γυναικεία υπόσταση δεν αξιώθηκε ποτέ την έξοδο της από το νεφέλωμα των μύθων, ούτε την αθανασία της έστω και σε ρόλους παρακατιανούς.²³⁸

²³⁶ Whitford 1986: 5.

²³⁷ Γαλανάκη 2015: 273-4.

²³⁸ Γαλανάκη 2015: 22-3.

Η στην κομβική αναφορά στον λαβύρινθο²³⁹ και στην αντικατάσταση της ανδρικής φιγούρας του Μινώταυρου με μια γυναικεία, της Ευρώπης. Σημειωτέων ότι η αντικατάσταση επιτελείται στον ονειρικό διάλογο, μεταξύ της Τειρεσίας και του πατέρα της:

[...] αυτή η παρθένος θα μετατρεπόταν αργά και σταθερά σε θηλυκό Μινώταυρο. Όχι οι απόγονοι που θα αποκτούσε, μα η ίδια. Διότι, πολύ μακριά από την όποια κοριτσίστικη κι εφήμερη αιδημοσύνη της, πολύ μακριά από το οποιοδήποτε αφελές ονειροπόλημα, η παρθένος Ευρώπη θα εξελισσόταν σε ένα θηλυκό Μινώταυρο, που θα γερνούσε ατελεύτητα με ολόγυμνο, ξεστσίπωτο και ρωμαλέο το γυναικείο σώμα της κάτω από την κερασφόρο κεφαλή της. Φυλακισμένη μέσα στον λαβύρινθο του αιώνιου χρόνου, θα τρεφόταν αποκλειστικά από τη σάρκα κοριτσιών και αγοριών, σαν να έπρεπε να τιμωρούνται εσαεί τα νιάτα για το ήθος της μορφής τους. Κανένα έλεος για τους αθώους δεν θα την άγγιζε ποτέ. Μα ούτε και κανένα ξίφος θα την άγγιζε. Δεν θα σκοτωνόταν ποτέ. Ο λόγος είναι ότι, όντας κι αυτή γυναίκα, πόσο μάλλον μια δαιμονική γυναίκα, εύκολα θα μπορούσε να προβλέψει τις κουτοπονηριές κάθε χαζοερωτευμένης Αριάδνης και θα λάμβανε έγκαιρα τα μέτρα της. Έτσι θα επιβίωνε για πάντα μέσα στους λαβυρίνθους του βασιλείου της.²⁴⁰

Γιατί εδώ, όπως και άλλου, (*Πού ζει ο Λύκος;*²⁴¹ *Φωτιές του Ιούδα, Στάχτες του Οιδίποδα*,²⁴² κλπ.), η Γαλανάκη προβάλλει και αποδομεί αντιθέσεις, και εν προκειμένω, «το καθημερινό, από τη μια μεριά και το άχρονο, διαχρονικό ή αφηρημένο, από την άλλη».²⁴³ Το εγχείρημά της να παρουσιάσει τον αρχαίο μινωϊκό μύθο του λαβύρινθο σε σύγχρονα συμφραζόμενα και η χρήση του για να προβάλλει την υποτιμημένη γυναικεία ταυτότητα, μ' αυτό ακριβώς το εγχείρημα υπονομεύει την ανδρική κυριαρχία και τα αφηγήματα που τη στηρίζουν. Η

²³⁹ Βέβαια ο συμβολισμός του λαβυρίνθου και η χρήση του από τη Γαλανάκη δεν είναι πρωτότυπη, αφού αναφέρεται σ' αυτόν ευρύτερα στο μυθιστόρημά της *Ο αιώνας των λαβυρίνθων*, στο οποίο δεν θα επεκταθούμε. Αξίζει όμως να σημειώσουμε μια παρατήρηση του Κωσταντίνου Λιντοβόη (2016: 97) για το έργο: «ο αόρατος λαβύρινθος είναι αυτός στον οποίο εμπεριέχονται οι ψυχές, οι μνήμες, οι δεσμοί, οι έχθρες, τα μίση και τα πάθη, οι φωτεινές αυλές, τα σκοτεινά σοκάκια της πόλης και του νου [...]». Εν προκειμένω, όσον αφορά στην Τειρεσία, ερχόμαστε αντιμέτωποι με έναν τέτοιο αόρατο -ονειρικό- λαβύρινθο. Επομένως στο όνειρο της ο συμβολισμός του λαβυρίνθου διευρύνεται σ' έναν διστορικό συμβολισμό και μάλιστα η αντικατάσταση του ανδρικού φύλου του Μινώταυρου με αυτού του γυναικείου, λειτουργεί υπονομευτικά έναντι της ανδρικής κυριαρχίας και αποτελεί μια προσπάθεια αποκατάστασης του διαχρονικού γυναικείου τραύματος.

²⁴⁰ Γαλανάκη 2015: 275-6.

²⁴¹ Βλ. Βούλγαρη 2016.

²⁴² Αναφέρομαι στη σύζευξη του αρχαίου οιδιπόδειο μύθου και του χριστιανικού στην δημιουργία ενός διαχρονικού Άλλου. Δημιουργείται, κατά αυτό τον τρόπο, μια αρχετυπική φιγούρα του άλλου. Μια εκδήλωση αυτής της μορφής εντοπίζουμε στην εβραία δασκάλα Μάρθα, βλ. ακόμη Μικέ 2017: 79. Ευρύτερα για τη χρήση του μύθου στα μυθιστορήματα της Γαλανάκη στο πλαίσιο της «μυθικής μεθόδου»: βλ. Περαντωνάκη 2017, ωστόσο στο ζήτημα δεν θα επεκταθώ.

²⁴³ Δανείζομαι τη φράση της Βούλγαρη (2016: 34-5) από την ανάλυσή της για τα μικρά πεζά της Γαλανάκη.

συζήτηση που πραγματοποιείται μεταξύ της Τειρεσίας και του πατέρα της είναι κομβική και λειτουργική έτσι ώστε να αναδυθεί επιτυχώς το γυναικείο φαντασιακό στο υπάρχον κοσμοσύστημα και να εξέλθει η γυναίκα από την υστερική κατάσταση. Πρόκειται για έναν διάλογο μεταξύ του άντρα και της γυναίκας, ένας κομβικής σημασίας διάλογος, που αποσκοπεί στο να καταστεί εφικτή η διάθεση χώρων των έμφυλων υποκειμένων, δίχως την υποχρεωτική ανάγκη για ανταπόδοση. Μ' αυτό τον τρόπο αφενός διαρρηγνύεται η σχέση ανταγωνισμού που προκύπτει στον ανδρικό χώρο, και αφετέρου παραβιάζεται η αναγκαία απόσταση μεταξύ των δύο φύλων. Προτείνετε, λοιπόν, κάτι ευρύτερο, πέραν του μυθιστορηματικού παραδείγματος, αφού πρέπει να πραγματοποιηθεί, ένας διάλογος και μια διαδικασία, υπό τη μορφή ψυχανάλυσης, έτσι ώστε να βγει στην επιφάνεια το απωθούμενο, το γυναικείο Εγώ, με άλλα λόγια η απωθούμενη γυναικεία ταυτότητα,²⁴⁴ που έχει τεθεί σε μια ατέρμονη αναμονή.

Στο δεύτερο έργο, *Ο βίος του Ισμαήλ Φερικ πασά*, εντοπίζεται και πάλι η υπονόμηση της πατριαρχίας, στο τέλος, στη συνάντηση μεταξύ του ίσκιου του νεκρού πατέρα και του εν δυνάμει νεκρού υιού/Ισμαήλ. Αυτή η διπλή θανάτωση πιθανόν να αποσκοπεί σε μια δυνητικότητα αποδόμησης και σε μια εν δυνάμει επανοικοδόμηση. Μια συγγραφική υπονόμηση τόσο του νόμου του πατέρα (παλαιά διαθήκη) όσο και του νόμου του υιού (καινή διαθήκη).

Ας μην ξεχνάμε ότι σύμφωνα με την Irigaray υπάρχουν τρεις εποχές στον Δυτικό πολιτισμό: «η πρώτη της Παλαιάς Διαθήκης και της βασιλείας του πατέρα, μετά αυτή της Καινής Διαθήκης και της βασιλείας του υιού, ενώ η Τρίτη -σ' αυτήν που εισερχόμαστε τώρα» σύμφωνα με την ίδια «η εποχή του ζευγαριού, δηλαδή του πνεύματος και της Νύμφης».²⁴⁵ Μια εποχή που το ζευγάρι θα διαρρήξει τον άκρατο διχασμό που δομούσε και δομεί την κοινωνία

²⁴⁴ Η ψυχαναλυτική μορφή θεραπεία προτείνεται από την Irigaray, πρόχειρα βλ. Whitford 1986: 6. Σ' αυτό το σημείο είναι αξιοσημείωτη η παρατήρηση της Βούλγαρη σχετικά με τη γυναικεία γραφή: «Η γυναικεία γραφή δεν αποκλείει, δεν διαχωρίζει, δεν περιχαράκωνει αντιθέτως, προτείνει, αναμειγνύοντας ετερόκλητα υλικά, την αποδόμηση των δυαδικών αντιθέσεων, τη συγχώνευση του μέσα και του έξω, του αντικειμένου και του υποκειμένου, του "αρσενικού" και του "θηλυκού", του θανάτου και της ζωής, της τρυφερότητας και της σκληρότητας: προκρίνει την ελεύθερη συγκατοίκηση και τη διαρκή κίνηση των σημαινόντων [...]» (Βούλγαρη 2016: 31). Κάτι που αφορά άμεσα τη Γαλανάκη, αλλά αφορά και ευρύτερα τη γυναικεία γραφή ως μια μορφή αντίστασης στο πατριαρχικό κοσμοσύστημα, που δομεί την πραγματικότητα σε διχοτομημένα δίπολα, σε μια, δηλαδή, κοινωνική πόλωση. Αλλωστε, όπως αναφέρει η Karen Van Dyck (2002: 215) «το να γράφεις ως γυναίκα είναι σαν να γράφεις υπό καθεστώς λογοκρισίας». Η γυναικεία γραφή αφορά έναν, από τους προτεινόμενους τρόπους, κοινωνικής αλλαγής αφού μπορεί να φέρει στην επιφάνεια την υποτιμημένη γυναικεία ταυτότητα και να βοηθήσει στην ανάδυση του -πάντα απωθούμενου- «γυναικείου φαντασιακού», Τη γυναικεία λογοτεχνία ως προτεινόμενη λύση αλλαγής και απο-φalloκρατοποίησης προτείνει (ευρύτερα) και η Cixous: 1981: 51-3.

²⁴⁵ Whitford 1986: 5-6 [δική μου μετάφραση].

σε ιεραρχημένους αντιθετικούς πόλους.²⁴⁶ Η μοναδικότητα διασπάται σε δύο πόλους που συνενώνονται σε μια πολλαπλή ταυτότητα. Η Irigaray γράφει ακόμη:

εάν η μορφή δεν μπορούσε, πια, να επεκταθεί πέραν της ύλης, εάν μπορούσαν να καθορίζουν διαρκώς η μια την άλλη, χωρίς κάποιο καθοριζόμενο όριο από την κυριαρχία, από το ένα -το Ένα- στο άλλο- αυτή η προοπτική δεν θα ξανα-άνοιγε μια άλλης μορφής ανταλλαγής; Στην οποία το ένα και το άλλο -ο άντρας και η γυναίκα, για παράδειγμα- θα έδιναν ο ένας στον άλλο ύλη και μορφή, δυνατότητα και συγχρονία.²⁴⁷

Εάν το κάθε σώμα μπορούσε να αλληλο-υποκειμενοποιηθεί εν τω γίνεσθαι, αυτή η διαδικασία να διεκπεραιώνεται διαρκώς εν τω γίνεσθαι (χωρίς τελεολογίες), σε μια πραγματική συνδιαλλαγή χώρου μεταξύ άνδρα και γυναίκας, μεταξύ των δίπολων, στην διαδικασία μιας συν-δημιουργίας των φύλων «αμοιβαία και ατέρμονα».²⁴⁸

Για να εισέλθουμε στην Τρίτη κατηγορία της δυτικής κουλτούρας, οφείλει η διπολικότητα να παραβιαστεί πρώτα εσωτερικά και μετά εξωτερικά. Για να αναδυθεί, ή καλύτερα να οικοδομηθεί, εκ νέου η θηλυκή ταυτότητα η Cixous προτείνει πως πρέπει πρώτα η γυναίκα να αντισταθεί στην ανδρική επιθυμία που την θέλει υστερική. Να πλησιάσει τη γυναίκα, να πλησιάσει τον άντρα, να παραβιάσει, δηλαδή, την απόσταση που δομεί την δυτική κουλτούρα. Πρέπει να «αγαπάμε τους γείτονές μας, αυτούς που βρίσκονται κοντά μας, σαν να αγαπάμε τον εαυτό μας: πρέπει να έρθουμε κοντά στον άλλο ώστε να τον αγαπήσουμε».²⁴⁹ Η εγγύτητα, η συγκίνηση, και η ενότητα είναι ίσως η μόνη προβεβλημένη λύση προς αλλαγή του κοσμοσυστήματος που προτείνει και η Γαλανάκη.²⁵⁰

²⁴⁶ Cixous 1981: 44.

²⁴⁷ Irigaray 1989: 198 [δική μου μετάφραση].

²⁴⁸ Irigaray 1989: 201.

²⁴⁹ Cixous 1981: 50 [δική μου μετάφραση]. Το ίδιο προτείνει και η Voela (2021: 47-53), η οποία χρησιμοποιώντας τη φιλοσοφική θεώρηση της Adriana Cavarero, εντοπίζει ως μια προοπτική αλλαγής του υπάρχοντος καθεστώτος, στο έργο της Γαλανάκη, την στροφή (και όχι κατ' ανάγκην επανάσταση) προς τη «γυναικεία ηθική», την ευαισθησία, την αλληλεγγύη, τη φροντίδα, τη μητρική μέριμνα (όχι μόνο απέναντι στο παιδί) ως απόκλιση κατά του πατριαρχικού έλλογου προτύπου όπου κυριαρχεί η γνώση και η δύναμη. Προοπτικές για αλλαγές του υπάρχοντος κοσμοσυστήματος προτείνει, επίσης, η Haraway (2006: 440-6).

²⁵⁰ Και ίσως γι' αυτό να συγγέεται συχνά, στις αναλύσεις που αφορούν την *Άκρα Ταπείνωση*, η αγάπη αλλήλων, η ενοποίηση των υποκειμένων, η πολλαπλότητα (σε συνάρτηση με τον τίτλο) και να προβάλλεται ως θρησκευτικό στοιχείο και μάλιστα ως δεσπόζων στοιχείο, κάτι που εντοπίζουμε για παράδειγμα στο: Pereplotchykova 2016.

Επίλογος

Στην προσπάθεια να συμπλέξουμε τους βασικούς άξονες της φουκωικής και αγκαμπενικής ανάλυσης δια μέσου μιας φεμινιστικής προσέγγισης διαπιστώνεται ότι η βιοπολιτική αρχίζει από τη στιγμή που το σώμα της γυναίκας εξωθείται στην εξαίρεση, στον αποκλεισμό. Συγχρόνως, διαπιστώνεται ότι ο θρησκευτικός λόγος συμπληρώνει τον επιστημονικό, επεκτείνοντας και διατηρώντας τον φαλλοκρατισμό δια μέσου της σύγχρονης φιλελεύθερης δημοκρατικής επινόησης. Ο επιστημονικός λόγος και άρα η επιστημολογικά αποδεδειγμένη διαφορά της γυναίκας συνιστά την φυσικοποίηση του προγενέστερου ρευστού διχασμού. Επιβαρύνεται η υποτιμημένη ταυτότητα της γυναίκας δια μέσου ψυχολογικών αιτιάσεων έτσι ώστε να διατηρείται ο διαχωρισμός, το έμφυλο δίπολο, και να συντηρείται η κυριαρχία βάσει της καταναγκαστικής κανονικότητας που προτάσσεται ώστε να ολοκληρώνεται το φαντασιακό ιδεώδες του κυρίαρχου περί ομογενοποίησης δια μέσου της υποχρεωτικής αναμόρφωσης και επιτήρησης.

Αν σήμερα η ταυτότητα του homo sacer πέφτει σε μια απροσδιοριστία, αυτό οφείλεται εξαιτίας της επιφαινόμενης ευμάρειας που προβάλλει το καπιταλιστικό καθεστώς, εντός του οποίου το υποκείμενο στην προσπάθεια «να κατέχει» χάνει την ικανότητα να ανακαλύπτει τα δεσμά που τον περιορίζουν και τον εξωθούν στην γυναικεία κατάσταση -στην υστερία- στον χώρο αποκλεισμού. Πρόκειται για την επέκταση της γυμνής ζωής στα σώματα όλων των πολιτών που επιτηρούνται από τη «νέα πολιτική οικονομία» που εξακολουθεί να επιβάλλει την κανονικοποίηση και αναμόρφωση. Τα δικαιώματα, η χειραφέτηση, η εργασία, συγκαλύπτουν τη φύση του συμβολικού (το οποίο βασίζεται στην πρώτη εξαίρεση της γυναίκας) τις μεθοδεύσεις που χρησιμοποιεί η εξουσία προκειμένου να διαφυλάσσεται (δια μέσου του σωφρονισμού και της κανονικοποίησης) διασαλεύοντας την συντροφικότητα και την πολλαπλή συνύπαρξη των υποκειμένων εξαιτίας της προϊούσας επικράτησης του ατομικισμού. Παράλληλα, διαπιστώνεται η αναγκαιότητα της κρίσης, της (επαν)επινόησης μιας κατάστασης εξαίρεσης όπου τα σώματα θα βάζονται ξανά και ξανά σε ατέρμονες ταξινομημένες σχέσεις εξουσίας και ετεροτοπίες, οι οποίες θα κατακερματίζονται δημιουργώντας πολλαπλές μορφές περιορισμού και αποκλεισμού. Τα σώματα εισέρχονται σ' έναν, δίχως τέλος, εμφύλιο πόλεμο αδυνατώντας να ταυτιστούν και να συνδεθούν το ένα με το άλλο.

Συνεπώς, από πλευράς μας, στην ανάλυση της σύγχρονης βιοπολιτικής υιοθετήσαμε από τον στοχασμό του Ιταλού φιλόσοφου την εκκίνηση της βιοπολιτικής: την γυμνή ζωή του homo sacer και την κατάσταση εξαίρεσης ως ανοικτές έννοιες που χρήζουν συμπλήρωσης από τη διαχρονία και από τις ειδικές ιστορικές περιστάσεις. Από την ανάλυση του Γάλλου θεωρητικού υιοθετήσαμε τη «νέα πολιτική οικονομία» που ασκείται δια μέσου των πειθαρχικών κανόνων και της επιτήρησης σ' ένα κατακερματισμένο και απομονωμένο χώρο. Θεωρώ ότι η συνένωση αυτή διαγράφει επ' ακριβώς τη γενεαλογία του βιοπολιτικού κοσμοσυστήματος και τη σύγχρονη διακυβέρνηση.

Γι' αυτό χρησιμοποιήθηκαν οι βασικοί άξονες από δύο έργα της Γαλανάκη: πρώτα την *Άκρα Ταπείνωση* που αφορά τόσο την κατάσταση κρίσης, την εξαθλίωση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, όσο και την γυναικεία κατωτερότητα που συντηρείται αλώβητη στη Δυτική κυριαρχία. Ύστερα, τον *Βίο του Ισμαήλ Φερίκ πασά: spina nel cuore*, που αφορά τόσο τα αφηγήματα που δημιουργούν και διασφαλίζουν τον πολιτισμό και την αίσθηση του συνανήκειν όσο και την εξαναγκαστική διάρρηξη του μεταξύ αφού κάθε υποκείμενο, και δη κάθε άρρεν υποκείμενο, είναι υποχρεωμένο να εντάσσεται σε μια μοναδικότητα. Όπως φάνηκε, η Γαλανάκη και στα δύο κείμενα υπονομεύει τις επινοημένες αφηγήσεις της δυτικής κουλτούρας περί κανονικότητας, την Ιστορία, τον φαλλοκρατισμό και την γυναικεία αντικειμενοποίηση. Η συγγραφέας φανερώνει, ακόμη, πως ο νόστος, ως μύθος που θεμελιώνει την εντοπιότητα είναι ανύπαρκτος, η διαφοροποίηση των φύλων αποτελεί πολιτισμική κατασκευή, η αλήθεια που προβάλλεται δια μέσου της Ιστορίας αντικειμενοποιεί τα υποκείμενα μεταπλάθοντάς τα σε ήρωες που υποβαστάζουν την ενότητα και το αίσθημα του συνανήκειν. Προτείνει μια ταυτότητα στο μεταξύ (in limbo) και διανοίγει ένα δρόμο για τη δημιουργία της in bando, στον αποκλεισμό, στην εξαίρεση, εκτός του κυριαρχικού βλέμματος και όλων των παραδοσιακών θεσμών που κανονικοποιούν τα σώματα (πυρηνική οικογένεια, νοσοκομείο, εκπαίδευση, κλπ.).

Η γυναικεία εξαίρεση, γίνεται, πανανθρώπινη εξαίρεση που υποβαστάζει την πατριαρχία και την μετέπειτα απόδοση στα σώματα ενός πλήθους ετεροτοπιών, οι οποίες επιβάλλουν την αναμόρφωση και κανονικοποίησή τους. Εν τέλει, η αλληλεγγύη, που προτείνεται από τη Γαλανάκη (την Cixous, την Irigaray, την Μπάτλερ και την Αθανασίου) δεν αποτελεί λύση αποκλειστικά για την γυναικεία αποκατάσταση, αλλά για όλους τους ανθρώπους που έχουν τεθεί στην εξαίρεση, στον αποκλεισμό, στην απομόνωση.

«Για να δουν τις τέλειες πειθαρχίες να λειτουργούν, οι κυβερνώντες ονειρεύονται την κατάσταση πανούκλας» γράφει ο Foucault.²⁵¹ Στο σημείο αυτό, στην ολοκλήρωση της έρευνας κρίνεται αναγκαία η αναφορά στην εποχή μας, στην εποχή της πανδημίας του Covid-19 όπου πληθαίνουν όλο και περισσότερο οι *homines sacri* καθώς τα υποκείμενα για ακόμα μια φορά βάζονται από παντού αλλά κυρίως από μεθοδεύσεις που κρίνουν την αξία της ζωής βάσει του δίπολου: υγιείς vs ασθενείς. Η παρούσα βιοεξουσία αποτελεί την έσχατη μορφή πατερναλιστικής διακυβέρνησης που μας παραπέμπει αυτόματα στις «χειρότερες δικτατορίες, όπως εκείνες του Στάλιν και του Χίτλερ» όπου «μεγάλες μερίδες πληθυσμού -οι κουλάκοι (πλούσιοι αγρότες), οι αστοί, οι Εβραίοι, οι ανάπηροι, οι μη Άριοι- θεωρούνταν υπάνθρωπα σκουπίδια, που μπορούσαν να απορριφθούν στο όνομα του συλλογικού καλού».²⁵² Σήμερα, το στρατόπεδο συγκέντρωσης, ο κάθε ξενώνας, το κάθε άσυλο, η κάθε φυλακή μετατοπίζεται στην κατοικία του κάθε υποκειμένου το οποίο υποχρεούται να εγκλειστεί και να απομονωθεί αυτοβούλως για να διατηρήσει, δήθεν, την ασφάλειά και την υγεία του. Πρόκειται για έναν ιδιότυπο παγκόσμιο πόλεμο, που πραγματοποιείται στη βάση μιας υγειονομικής κρίσης, εντός του οποίου η πεποίθηση περί «αναβάθμισης» της εκφυλισμένης υγείας κυριαρχεί και πάλι. Γίνεται, μια άνευ όρων παρείσδυση «των βιολογικών αρχών στην πολιτική τάξη».²⁵³ Με αποτέλεσμα:

ο φόβος και η διάχυτη ανασφάλεια [να] δημιουργούν μια προδιάθεση στους ανθρώπους να δεχθούν αυξημένη παρακολούθηση και κοινωνικό έλεγχο, να προσκολληθούν σε εγκόσμους «σωτήρες» στις εντολές των οποίων θυσιάζουν πρόθυμα τα τελευταία τους υπολλείματα αυτοδιάθεσης, να αντιμετωπίζουν τον διπλανό τους ως δυνητικό κίνδυνο και να παραιτούνται από κάθε μορφή διεκδίκησης, εναντίωσης ή διαμαρτυρίας.²⁵⁴

Η γυμνή ζωή και όχι η «ποιοτικώς αναβαθμισμένη ζωή του πολίτη»²⁵⁵ είναι στο επίκεντρο της πολιτικής, ειδικά σήμερα. Σ' αυτή τη βάση, εξαιτίας του υποχρεωτικού εγκλεισμού και της «διαδικτύωσης» των πάντων, το υποκείμενο βάλλεται, και πάλι, από τον κατακερματισμό της πολλαπλότητας και της συντροφικότητας.

Για την ενίσχυση του αιτήματος που αφορά στην άρση της διαδικασίας του αποκλεισμού όλων υποκειμένων που ακολουθούν τον δρόμο της «εξορίας», αλλά κυρίως των

²⁵¹ Foucault 2011: 227.

²⁵² Fukuyama 2020: 93.

²⁵³ Agamben 2016: 194.

²⁵⁴ Τερζάκης 2022: 58.

²⁵⁵ Agamben 2016: 197.

γυναικών· στην κατάργηση του λόγου περί κανονικότητας και των διαζευκτικών διακρίσεων· στην ανατροπή του επιστημονικού ολοκληρωτισμού· στην ανάδυση μια ταυτότητας στο μεταξύ και ενός ενοποιημένου χώρου: κλείνω την παρούσα έρευνα με ένα ερώτημα: Ας ξανασκεφτούμε τη συνθήκη στην οποία η κατάσταση εξαίρεσης γίνεται κανόνας: Μήπως ο φόβος που κρύβεται πίσω από «το αποκαλυπτικό όραμα του Agamben», δηλαδή, η «ταύτιση/ ανάμειξη φύσης και πολιτισμού, θανάτου και ζωής» ο ευρύτερος «φόβος της αναρχίας»²⁵⁶ μπορεί να ιδωθεί διαφορετικά; Συνεχίζοντας, αυτό που θεωρώ, ως ένα από τα σημαντικότερα διακυβεύματα, και συνάμα ένα από τα πιο προβληματικά, στην αγκαμπενική φιλοσοφία, θα μπορούσαμε να πούμε πως πράγματι όλοι είμαστε, σήμερα, εν δυνάμει *Homines sacri*, ειδικά σήμερα μετά την εμπειρία του Covid-19. Κυριάρχησε και κυριαρχεί ένα καθεστώς διακυβέρνησης βασισμένο σε μια κατάσταση εξαίρεσης. Σ' αυτό το καθεστώς τα όρια μεταξύ των διαζευκτικών διακρίσεων, που πολώνουν και δημιουργούν σχέσεις εχθρότητας μεταξύ των υποκείμενων, φθίνουν ή έστω θέτονται σε δεύτερη μοίρα καθώς προβάλλεται ως πρωταρχική η διαμάχη εναντίον του κοινού εχθρού. Πρόκειται για την επικράτηση της κατάστασης εξαίρεσης σ' ολόκληρη τη Δύση και εξαιτίας ακριβώς των έκτακτων μέτρων που τέθηκαν σε ισχύ προκύπτει μια εθνική και διεθνική αναγνώριση της κοινής, για όλα τα υποκείμενα, μοίρας του θανάτου. Σ' αυτή τη βάση καθίσταται δυνατή η συζήτηση της πιθανότητας μιας εν δυνάμει διάλυση των ορίων; Δηλαδή η κατάσταση που (τόσο) ο Agamben (όσο και ο Schmitt) αντιμετώπιζε ως καταστροφικό κίνδυνο, μήπως διανοίγει μια προοπτική πιθανοτήτων, ένα φάσμα δυνατοτήτων, οι οποίες θα επέτρεπαν τη διάρρηξη των διχοτομιών; (θα ήταν ενδιαφέρουσα η εξέταση της θετικής ερμηνείας της θανατοπολιτικής βασισμένη σε ένα τέτοιο επιχείρημα, σε μια τέτοια συνθήκη).

Σ' αυτή τη βάση, δεν θα ήταν αυθαίρετο να ξανασκεφτούμε το θάνατο ή την απειλή του θανάτου ως μια φυσική κατάσταση, ως μια γυναικεία κατάσταση (άλλωστε η φύση είναι ο κατ' εξοχήν και ίσως ο μοναδικός γυναικείος χώρος), τότε η διάρρηξη της απόστασης μεταξύ υποκειμένου και θανάτου, η συνειδητοποίηση του κοινού κινδύνου που προκύπτει εξαιτίας μιας κρίσης, δύναται να παραβιάσει τη διαφορά, στην οποία θεμελιώνεται η εξουσία,

²⁵⁶ Το φόβο του Agamben για μια βιοπολιτική καταστροφή σχολιάζει η Astrid Deuber-Mankowsky 2015: 59 και 61 [δική μου μετάφραση]. Μια τελευταία σημείωση: ο φόβος του Agamben απορρέει από το αριστοτελικό πρότυπο: «Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, ο άντρας-πολίτης μπορεί να τελειοποιήσει τον εαυτό του μόνο μέσα στο πλαίσιο της πόλης. Εάν φύγει από την πόλη -ή εάν η κυβέρνησή του κατάρρευση και καταλήξει σ' ένα αναρχικό χάος και ουσιαστικά αν αυτο-διαλυόταν θα επέστρεφε σε μια ζωή στην οποία το υψηλότερο αγαθό δεν θα ήταν τίποτε άλλο παρά η επιβίωση- ή η “γυμνή ζωή”. Φαίνεται, δηλαδή, πως όταν κάποιος εισέρχεται στην κατάσταση της γυμνής ζωής αυτό γίνεται μόνο στην απουσία της κυβέρνησης [δηλ. της κυριαρχίας, του νόμου], και ότι το κοινωνικό συμβόλαιο μας διασφαλίζει από την παρακμή της φυσικής κατάστασης» σημειώνει η Smith 2010: 2 [δική μου μετάφραση].

προκειμένου να δημιουργήσει μετα-ταυτοτικά υποκείμενα αποδεσμευμένα από την καταναγκαστική ένταξή τους σε μια μοναδικότητα, σε μια ομοιογένεια ή σ' έναν χώρο εξαίρεσης. Υπάρχει η δυνατότητα να αναδυθεί επιτέλους (αφού αποδομηθεί και αποοικιοποιηθεί η υπάρχουσα γυναικεία ταυτότητα αλλά και η αντρική) ένας νέος χώρος, πιο ελεύθερος, δίχως διχοτομήσεις και πειστικές κοινωνικές μεθοδεύσεις υποκειμενοποίησης και εμφυλοποίησης, ή έστω ένας χώρος γυναικείος που θα επιτρέπει στα υποκείμενα τη δυνατότητα του αυτοπροσδιορισμού και τη πιθανότητα μιας δυαδικής/πολλαπλής συν-κίνησης και αλληλο-υποκειμενοποίησης των σωμάτων; Συνεπώς, εάν η θανατοπολιτική επιτρέπει το άνοιγμα ενός διαφορετικού δρόμου, επιτρέπει το διάνοιγμα ενός φάσματος πιθανοτήτων αναδιάρθρωσης της κοινωνικής κατάστασης την στιγμή που ο νόμος πλησιάζει την φύση (τον θάνατο) τόσο πολύ με τον κίνδυνο της αποσταθεροποίησής του, της διάρρηξης της διαφοράς, σε μια αναρχική κατάσταση απομακρυσμένη από τις διχοτομίες;

Βιβλιογραφία

- Agamben, G., 2016. *Homo sacer: Κυρίαρχη εξουσία και γυμνή ζωή*. Αθήνα: Εξάρχεια.
- Alegre, A. M., 2008. Odysseu's unease: the post-war crisis of masculinity in Melvyn Bragg's *The soldiers return* and *A son of war*. *Odisea*, (9), σ. 133-44.
- Augé, M., 1995. *Non-places: introduction to an anthropology of supermodernity*. London, New York: Verso.
- Badiou, A., 2013. Εικοσί τέσσερις σημειώσεις σχετικά με τις χρήσεις της λέξης «λαός». Στο: Badiou, A. *Τι είναι λαός*:. Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, σ. 11-21.
- Butler, J., 2013. «Εμείς ο λαός»: σκέψεις για την ελευθερία της συνάρθρωσης. Στο: Badiou, A. *Τι είναι λαός*:. Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, σ. 49-69.
- Butler, J., 2014. *Η Διεκδίκηση της Αντιγόνης*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Cerwonka, A. και A. Loutfi, 2011. Biopolitics and the Female Reproductive Body as the New Subject of Law. *feminists@law*, 1(1). [Ανακτήθηκε στις 6 Σεπτεμβρίου 2022, από: <https://doi.org/10.22024/UniKent/03/fal.18>].
- Cixous, H., 1981. Castration or Decapitation?. *Signs*, 7(1), σ. 41-55.
- Deuber-Mankowsky, A., 2015. Cutting off Mediation. Agamben as Master Thinker. *Ars poetica*, 36 (1), σ. 49-69.
- Duque Silva, G. A. και Prado Higuera, C., 2021. Political Theology and COVID-19: Agamben's Critique of Science as a New "Pandemic Religion". *Open Theology*, 7 (1), σ. 501-13.
- Eagleton, T., 2007. *Ιερός Τρόμος*. Αθήνα: Πατάκη.
- Fanon, F., 1982. *Της γης οι κολασμένοι*. Αθήνα: Κάλβος.
- Foucault, M., 2011. *Επιτήρηση και Τιμωρία: Η Γέννηση της Φυλακής*. Αθήνα: Πλέθρον.
- Fukuyama, F., 2020. *Ταυτότητα: η απαίτηση για αξιοπρέπεια και η πολιτική της μνησικακίας*. Θεσσαλονίκη: Ροπή.

Haraway, D., 2006. Ecce homo, ain't (ar'n't) I a woman και ανίδιες/ ανιδιοποιημένες άλλες: Ο άνθρωπος σε μετα-ανθρωπιστικό τοπίο. Στο: Αθανασίου, Α. *Φεμινιστική θεωρία και πολιτισμική κριτική*. Αθήνα: Νήσος, σ. 423-49.

Irigaray, L., 1985. *This Sex which is not one*. Ithaca, New York: Cornell University Press.

Irigaray, L., 1989. The Language of Man. *Cultural Critique*, 13, σ. 191-202.

Kristeva, J., 1981. Women's Time. *Signs*, 7(1), σ. 13-35.

Kristeva, J., 2004. *Ξένοι μέσα στον εαυτό μας*. Αθήνα: Scripta.

Kristeva, J., 2006. Από τη ρυπαρότητα στο μίasma. Στο: Αθανασίου, Α. *Φεμινιστική θεωρία και πολιτισμική κριτική*. Αθήνα: Νήσος, σ. 361-78.

Lemke, T., 2005. A Zone of Indistinction - A Critique of Giorgio Agamben's Concept of Biopolitics. *Outlines, Critical, Social Studies*, 7 (1), σ. 3-13.

Marcou, L., 2018. La "crise grecque" dans l'Ultime Humiliation de Rhéa Galanaki. *Cahiers Balkaniques*, (4). [Ανακτήθηκε στις 2 Μαρτίου 2022, από: <<https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&AuthType=ip,cookie&db=edsdoj&AN=edsdoj.ba2efef482d54e4cab6ea42201624ebc&site=eds-live>>].

Martin, E., 2006. Το ωάριο και το σπερματοζώαριο: Πως η επιστήμη έπλασε ένα ειδύλλιο βασισμένο στους στερεότυπους ανδρικούς και γυναικείους ρόλους. Στο: Αθανασίου, Α. *Φεμινιστική θεωρία και πολιτισμική κρίση*. Αθήνα: Νήσος, σ. 313-34.

Pereplotchykova, S. E., 2016. Ο Παραλληλισμός ως τρόπος οργάνωσης του λογοτεχνικού κειμένου στο μυθιστόρημα της Ρ. Γαλανάκης «Η Άκρα Ταπείνωση». *Style and translation: Collection of scientific papers*, 1 (3), σ. 174-88.

Scott, W. J., 2006. Αποδομώντας το δίλλημα «ισότητα ή διαφορά» ή, αλλιώς, η χρησιμότητα της μεταδομιστικής θεωρίας για το φεμινισμό. Στο: Αθανασίου, Α., *Φεμινιστική θεωρία και πολιτισμική κριτική*. Αθήνα: Νήσος, σ. 141-66.

Shamdasani, S., 2020. From Neurosis to a New Cure of Souls: C.G. Jung's Remaking of the Psychotherapeutic Patient. Στο: Davies, P., M. και Shamdasani, S., *Medical Humanity and Inhumanity in the German-Speaking World*. London: UCL press, σ. 60-84.

Smith, A., M., 2010. Neo-eugenics: A Feminist Critique of Agamben. *Occasion: Interdisciplinary Studies in the Humanities*, 2, σ. 1-12. [Ανακτήθηκε στις 3 Νοεμβρίου 2022, από: <http://occasion.stanford.edu/node/59>].

Solomon-Godeau, A., 1997. *Male Trouble: A Crisis in Representation*. Λονδίνο: Thames & Hudson.

Thorne, E. S., 2012. *The Cleaving of House and Home: A Lacanian Analysis of Architectural Aesthetics*, [μεταπτυχιακή εργασία]. Ontario: Western Graduate&PostdoctoralStudies.

Van Dyck, K., 2002. *Η Κασσάνδρα και οι λογοκριτές στην ελληνική ποίηση 1976-1990*. Αθήνα: Άγρα.

Voela, A., 2021. Care for the Other: Lessons from the streets of Athens. *EJWS*, 28(1), σ. 42-55.

Whitford, M., 1986. Luce Irigaray and the Female Imaginary: Speaking as a Woman. *Radical Philosophy*, 43 (4), σ. 3-8.

Žižek, S., 2003. *Καλωσορίσατε στην έρημο του πραγματικού: Πέντε δοκίμια για την 11η Σεπτεμβρίου και για άλλες συναφείς ημερομηνίες*. Αθήνα: Scripta.

Žižek, S., 2009. *Λακάν*. Αθήνα: Πατάκη.

Αβραμοπούλου, Ε., 2019. Επίμετρο. Στο: Degooyer, S., Hunt, A., Maxwell, L. και Moyn, S., *Το δικαίωμα να έχουμε δικαιώματα*. Αθήνα: Εικοστού Πρώτου, σ. 173-99.

Αθανασίου, Α., 2006. Εισαγωγή: Φύλο, εξουσία και υποκειμενικότητα μετά το «δεύτερο κύμα». Στο: Αθανασίου, Α. *Φεμινιστική θεωρία και πολιτισμική κριτική*. Αθήνα: Νήσος, σ. 13-138.

Βούλγαρη, Σ., 2016. Παιχνίδι στην «Άκρη των μύθων»: Τα μικρά πεζά της Ρέας Γαλανάκη. *Πόρφυρας*, (159-160), σ. 31-40.

Γαλανάκη, Ρ., 1986. *Που ζει ο Λύκος;*. Αθήνα: Άγρα.

Γαλανάκη, Ρ., 1997. "Βασιλεύς ή Στρατιώτης"; Σημειώσεις, σκέψεις, σχόλια για τη λογοτεχνία. Αθήνα: Άγρα.

Γαλανάκη, Ρ., 2007. Στο: Χρυσοστομίδης, Α., *Συγγραφικές εμμονές: Έξι συγγραφείς εξομολογούνται*. Αθήνα: Καστανιώτη, σ. 19-39.

Γαλανάκη, Ρ., 2008. *Ο Βίος του Ισμαήλ Φερικ πασά: spina nel cuore*. Αθήνα: Καστανιώτη.

Γαλανάκη, Ρ. 2008α. Επιλογικά σχόλια στο μυθιστόρημα *Ο βίος του Ισμαήλ Φερικ πασά Spina nel Cuore*. Στο: Γαλανάκη, Ρ. *Ο βίος του Ισμαήλ Φερικ πασά Spica nel cuore*. Αθήνα: Καστανιώτη, σ. 201-31.

Γαλανάκη, Ρ., 2009. *Φωτιές του Ιούδα στάχτες του Οιδίποδα*. Αθήνα: Καστανιώτη.

Γαλανάκη, Ρ., 2015. *Η Άκρα Ταπείνωση*. Αθήνα: Καστανιώτη.

Θαλάσσης, Γ., 1991. Η μεταμοντέρνα παράσταση της ευθείας και του κύκλου. Αφ-ορισμός των στερεοτύπων φύλου, φυλής, εθνικότητας και θρησκείας στο μυθιστόρημα της Ρέας Γαλανάκη *Ο βίος του Ισμαήλ Φερικ πασά: spina nel cuore*. *Σπείρα*, (2), σ. 99-110.

Ιντζέμπελης, Ε., 2015. *Ρέα Γαλανάκη: συνέντευξη στον Ελπιδοφόρο Ιντζέμπελη* [συνέντευξη] 27 Σεπτεμβρίου 2015. [Ανακτήθηκε στις 3 Μαρτίου 2022, από: <https://diastixo.gr/sinentefxeis/ellines/4259-rea-galanaki>].

Κουράκης, Ν., 1976. Το πρόβλημα της ποινικής καταστολής στο έργο του Μισέλ Φουκώ. Στο: Φουκώ, Μ. *Επιτήρηση και τιμωρία: Η γέννηση της φυλακής*. Αθήνα: Ράππα, σ. 411-27.

Καψωμένος, Ε., 2019. Μυθικά αρχέτυπα του ελληνικού πολιτισμικού προτύπου. Ο οδυσσειακός μύθος στη λογοτεχνία. Από τον Όμηρο στον Καζαντζάκη. Στο: *Πεπραγμένα IB Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου*. Ηράκλειο. [Ανακτήθηκε στις 5 Οκτωβρίου 2022, από: <https://12iccs.proceedings.gr/en/proceedings/category/38/34/548>].

Λεμούσια, Κ., 2016. Απουσία υπό διαπραγμάτευση: Ερωτικός επιστολικός λόγος στο *Θα υπογράψω Λούι* της Ρέας Γαλανάκη. *Πόρφυρας*, (159-60), σ. 41-5.

Λιάπη, Μ., 2016. Το ζήτημα της βιογραφίας της γυναίκας καλλιτέχνη: το παράδειγμα της Ρέας Γαλανάκη και της Λιλίκας Νάκου. *Πόρφυρας*, (159-60), σ. 88-94.

Λιντοβόης, Κ., 2016. *Ο αιώνας των λαβυρίθων και οι λαβύρινθοι των αιώνων*. *Πόρφυρας*, (159-60), σ. 95-103.

Μικέ, Μ., 2017. Νεότερες ταυτότητες μυθικών συμβόλων. *Το Δέντρο*, (216-7), σ. 78-81.

Μπαλιμπάρ, Ε. και Βαλλερστάιν, Ι., 2017. *Φυλή, Έθνος, Τάξη: Οι Διφορούμενες Ταυτότητες*. Αθήνα: Ο Πολίτης.

Μπάτλερ, Τ. και Αθανασίου, Α., 2016. *Απ-αλλοτρίωση: Η επιτελεστικότητα στο πολιτικό*. Αθήνα: Τόπος.

Παγκράτης, Π., 2016. *Η Άκρα Ταπείνωση: οι εναλλασσόμενοι «Διάλογοι» - «Μονόλογοι» ηρώων και άστεως*. *Πόρφυρας*, (159-160), σ. 77-80.

Πατσάκης, Φ., 2016. Επίμετρο. Στο: Agamben, G., *Homo sacer: κυρίαρχη εξουσία και γυμνή ζωή*. Αθήνα: Εξάρχεια, σ. 287-302.

Περαντωνάκη, Γ. Ν., 2017. Μυθικοί παραλληλισμοί και σύγχρονη πραγματικότητα. *Το Δέντρο*, (216-7), σ. 71-4.

Πιπέρνο, Φ., 2020. Ο ιός του καταστροφισμού. *Πανοπτικόν*, (26), σ. 37-43.

Πιπέρνο, Φ., 2020α. Η τεχνοεπιστήμη. *Πανοπτικόν*, (26), σ. 44-8.

Πολίτη, Τ., 2001. *Η ανεξακριβωτή σκηνή: Δοκίμια για τους: Ν. Καζαντζάκη, Α. Τερζάκη, Μ. Καραγάτση, Γ. Πάνου, Σ. Τσίρκα-Α. Νταρρελλ, Ρ. Γαλανάκη, Γ. Κιουρτουσάκη, Δ. Δημητριάδη*. Αθήνα: Άγρα.

Σταθάτος, Π., 2021. Φαντασία στην οικονομική κρίση και κρίση της φαντασίας στον σύγχρονο καπιταλισμό. Η ψύχωση στο μυθιστόρημα *Η Άκρα Ταπείνωση* της Ρέας Γαλανάκη. *Misfit*, (2), σ. 61-7.

Τερζάκης, Φ., 2020. Ιατρικοποιημένη καταστολή. Ή ο φασισμός του μέλλοντός μας. *Πανοπτικόν*, (26), σ. 49-68.

Τζανάκη, Δ., 2019. Ο Φουκώ, το φύλο και οι «σουσουδο-μποβαρίζουσαι» γυναίκες. *[marginalia]*, (8), [Ανακτήθηκε στις 22 Ιουνίου 2022, από: <https://marginalia.gr/arthro/o-foyko-to-fylo-kai-oi-soysoydo-mpovarizoysai-gynaiques/>].

Τζελέπη, Ε., 2014. Αντικρούοντας το γένος: Η πολιτική της ταύτισης και το αδύνατον της ταυτότητας. Εισαγωγή. Στο: Butler, J. *Η διεκδίκηση της Αντιγόνης*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια, σ. ix-xxvi.

Τσουκαλάς, Κ., 2010. *Η επινόηση της ετερότητας: «ταυτότητες» και «διαφορές» στην εποχή της παγκοσμιοποίησης*. Αθήνα: Κατσανιώτη.

Χατζηβασιλείου, Β., 2017. Ο ιστορικός Άλλος και το τέλος των εθνικών ανατάσεων. *Το Δέντρο*, (216-7), σ. 75-7.

Βανέσα Κωμοσρόμου