

A Method in our Madness

Η ιστορία, οι ταυτότητες και το κράτος για τα γυναικεία κινήματα

Έχουμε πιάσει αρκετές φορές τον εαυτό μας στα τελευταία δέκα χρόνια να ταυτιζόμαστε με απόψεις στις οποίες σχηματικά αναφερόμαστε ως ‘δευτεροκυματικές’ ή ‘τρίτοκυματικές’, δίνοντας ίσως τελικά σε εμάς και στις άλλες με τις οποίες συζητάμε περισσότερο μια εντύπωση παρά κάτι πιο ουσιαστικό και σαφές γύρω από αυτό που θέλουμε να πούμε. Αυτή η... ασάφεια, αν το σκεφτεί κανείς, δεν είναι και τόσο δημιουργική, όσο είναι μυστικοποιοτική. Για να κάνουμε τα πράγματα χειρότερα, ποια θα έλεγε ότι δεν είναι και λίγο ‘πρωτοκυματική’, αν πήγαινε και έβλεπε την τελευταία ταινία για τις Σουφραζέτες το 2015; Σκεφτήκαμε, επιπλέον, ότι ίσως αυτές οι άγαρμπες διατυπώσεις εντυπώσεων, που θυμίζουν διατύπωση θέσεων, στην καλύτερη των περιπτώσεων ίσως εκφράζουν τη νοσταλγία μας για θέσεις πάνω σε κινηματικά δρώμενα που δεν υπάρχουν στην καθημερινότητά μας, ενώ παράλληλα εκφράζουν και την ασάφεια που συχνά έχουμε στο κεφάλι μας γύρω από το παρελθόν και την όποια ιστορικότητα των γυναικείων κινήματων που παραμένουν απόμακρα. Σκεφτήκαμε ότι η δουλειά που κάναμε εδώ, για αυτό το κείμενο, ίσως βοηθήσει να σκεφτούμε πάνω σε πραγματικά προβλήματα που σκεφτόμαστε γύρω από την πολιτικοποίηση των έμφυλων ταυτοτήτων μας και να απεγκλωβιστούμε τόσο από τη νοσταλγία όσο και την ασάφεια των παραπάνω ταμπελών, αφήνοντας κατά μέρος τις εντυπώσεις και πηγαίνοντας προς πολιτικές θέσεις.

Το κεντρικό θέμα του κειμένου είναι η μέθοδος. Δηλαδή, εκεί που διαβάσαμε, διαβάσαμε και συζητούσαμε πάνω στις πράξεις και τους λόγους των γυναικών και των κινήματων τους σε όλη αυτή την τεράστια περίοδο από το 1880 μέχρι το 1950 συχνά ήρθαμε αντιμέτωποι με ερωτήματα σχετικά με τη σημερινή ερμηνεία όλων αυτών. Γνωρίζαμε καλά γιατί ξεκινήσαμε να συζητάμε γύρω από την εθνική και τη γυναικεία ταυτότητα μέσα σε αυτή την αχανή περίοδο. Το σήμερα μας οδήγησε εκεί πίσω. Αλλά είναι μια τέτοια απάντηση αρκετή; Οπότε, συνέχισαν να προκύπτουν ερωτήματα σχετικά με τη μέθοδο του διαβάσμάτος μας και τα εργαλεία τα δικά μας και των άλλων ερμηνειών που διαβάσαμε. Ποια ερωτήματα προκύπτουν συνεπώς όταν γράφεις **σήμερα μια ιστορία για τις γυναίκες και το έθνος από μια ανθελληνική σκοπιά υπέρ του φεμινισμού**; Χρειάζεται να είναι «του καιρού μας» τα πολιτικά ερωτήματα και ζητήματα που θέτουμε, έτσι δεν είναι; Επιπλέον, σε ποια φάση είμαστε σήμερα εμείς πολιτικά και πως συνδέεται αυτό με αυτά που θέλουμε να θίξουμε εδώ; Αυτά τα ερωτήματα ελπίζουμε να απαντώνται με τη συνολικότερη δουλειά μας. Αλλά για τις λέξεις συγκεκριμένα που βάλαμε σε bold παραπάνω και τα περιεχόμενά τους, μέσα στα πλαίσια της φεμινιστικής σκέψης, αποφασίσαμε να κάνουμε τρεις αντίστοιχους και διακριτούς κύκλους συζητήσεων εντός μας: έναν κύκλο γύρω από τις γυναίκες και την ιστορία από φεμινιστική σκοπιά, έναν κύκλο γύρω από τις φεμινιστικές απόψεις για το κράτος και έναν ακόμη για την πολιτική ταυτότητας και τις φεμινιστικές/queen κριτικές της. Οι συζητήσεις μας και τα διαβάσματά μας στο κείμενο αυτό παρουσιάζονται βέβαια εξαιρετικά συνοπτικά και ελπίζουμε να βρούμε την κατανόησή σας για αυτό.

i.. Από το Herstory στο Φύλο. Προβλήματα Ορατότητας.

Όταν συζητάς για ‘γυναίκες και ιστορία’ είναι έγκλημα να μη θίγονται οι αιώνες της σιωπής και της λήθης που επεφύλαξε η ίδια η ιστορία για τις γυναίκες ολόκληρου του κόσμου. Το φαινόμενο δεν ήταν αμιγώς ελληνικό, μολονότι εδώ υπήρξε κυρίαρχο κάποιες δεκαετίες παραπάνω. Οι γυναίκες απλά έλειπαν – και πολλές φορές συνεχίζουν να λείπουν – από την ιστορία των κοινωνιών, των επιστημών και φυσικά των πολιτικών χώρων μας. [1] Η παραπάνω διαπίστωση μάλιστα οφείλεται αποκλειστικά στην παρουσία και την ορμητικότητα των γυναικείων κινήματων, τα οποία φρόντισαν να ‘ξαναβάλουν’ τις γυναίκες στην ιστορία. Το γεγονός ότι αιώνες ιστορίας καταγράφτηκαν με τις γυναίκες απύσυχες ήταν κάτι που δύσκολα μπορούσε να περάσει απαρατήρητο από τα γυναικεία κινήματα που έδωσαν την ώθηση και αποκρυστάλλωσαν έπειτα, με τις κινηματικές διαδικασίες αυτομόρφωσης καταρχάς αλλά και με τη μορφή των ‘γυναικείων σπουδών’ στη συνέχεια, την ανάγκη για μια πρώτη μορφή ‘γυναικείας ιστορίας’. Το history (his story, η ιστορία ‘του’) συνάντησε έτσι την αντίσταση του herstory (her story, την ιστορία ‘της’), η ιστορία άρχισε να ανακαλύπτεται ξανά, αυτή τη φορά με τη συμμετοχή των γυναικών, ως σημαντικών προσωπικοτήτων που έπαιξαν ρόλο σε σημαίνοντα γεγονότα της συνολικής ανθρώπινης ιστορίας, ως βουβών προσώπων των οποίων η μαρτυρία και η δράση αγνοούταν μέχρι τότε ως ‘μικρότερης σημασίας’, ως αόρατων μαζών των οποίων η συμβολή στην εργασία, στον πολιτισμό και αλλού παραγκωνίστηκε εσκεμμένα. Η ορατότητα των γυναικών στην ιστορία έγινε ο πρώτος σημαντικός στόχος.

Στο επιστημονικό επίπεδο η προσπάθεια αυτή ενάντια στον αποκλεισμό και την ασορτοποίηση των γυναικών από την ιστορία βοηθήθηκε από παράλληλες τάσεις της ιστοριογραφίας που αναδείκνυαν την ‘κοινωνική ιστορία’, ως μια ιστορία ‘από τα κάτω’ και εν γένει τάσεις που αμφισβητούσαν την ύπαρξη της μίας και αποκλειστικής ‘αντικειμενικής αλήθειας’ στην ιστορία ή

[1] Σε σχέση με την απουσία των ‘γυναικών’ από την ‘ιστορία’ στην ελληνική περίπτωση της ιστοριογραφίας αλλά και την εξέλιξη της σχέσης των δύο βλέπε: Αβδελά Έφη – Παρρά Αγγελίκα (επιμ.), ‘Εισαγωγή’, στο *Ο φεμινισμός στην Ελλάδα του Μεσοπολέμου. Μία ανθολογία*, Γνώση, Αθήνα 1985, σ. 17-97, Αβδελά Έφη, ‘Η Ιστορία του Φύλου στην Ελλάδα: από την Διαταραχή στην Ενσωμάτωση’, *Συνέδριο Το Φύλο Τόπος Συνάντησης των Επιστημών: ένας πρώτος ελληνικός απολογισμός στο Παν/μιο Αιγαίου*, ΠΜΣ Γυναίκες και Φύλο: Ανθρωπολογικές και Ιστορικές Προσεγγίσεις, 11-12 Οκτωβρίου 2003, Αβδελά Έφη, ‘Το Φύλο στην Ιστορία: Ελληνικές Αναπαραστάσεις’, *Μνήμων* τεύχος 19 (1997), σ. 225-232, Αβδελά, Ε. ‘Ιστορία των Γυναικών, Ιστορία του Φύλου, Φεμινιστική Ιστορία: Μεθοδολογικές Διεργασίες και Θεωρητικά Ζητήματα μιας Εικοσαετίας’ στη *Δίνη* (1993), τεύχος 6, σελ. 12-30, Λιάκος Αντώνης, ‘Η νεοελληνική ιστοριογραφία το τελευταίο τέταρτο του εικοστού αιώνα’, στα *Σύγχρονα θέματα*, τεύχος 76-77 (Ιανουάριος-Ιούλιος 2001), σ. 72-91, Φουρναράκη Ελένη, ‘Το Σύγχρονο Εγχείρημα της Ιστορίας των Γυναικών: Πτυχές μιας Μετατόπισης προς μια Ιστορία της Σχέσης των Φύλων’, *Μνήμων* τεύχος 19 (1997), σ. 186-199, Χαντζαρούλα Πιοθητή, *Ιστοριογραφικές Προσεγγίσεις του Φύλου*, Παν/μιο Αιγαίου, σ. 116.

ακόμη και την απανταχού ικανότητα του μαρξιστικού ιστορικού υλισμού να 'ενσωματώσει' τις γυναίκες στην ιστορία. Από την άλλη, οι γυναίκες ιστορικές και τα κομμάτια των κινημάτων ξεκίνησαν και τις 'αρνητικές ιστορίες' τους, δηλαδή το πώς οι διάφορες πολιτικές των εθνικών κρατών απέκλεισαν τις γυναίκες ή το πώς η χάρτα των δικαιωμάτων γράφτηκε ή, αργότερα, το πώς η τεχνολογία διαμορφώθηκε δίχως να τις συμπεριλαμβάνει, κ.ο.κ.

Εξάλλου, όπως τονίζουν και οι Αβδελά και Ψαρρά (1985) για την ελληνική περίπτωση, το γεγονός ότι ακόμα και σήμερα δεν υπάρχει γυναικεία ιστορία οφείλεται εν πολλοίς στο ότι οι ίδιες οι γυναίκες του παρελθόντος, γνωρίζοντας την υποτίμηση γύρω από την έμφυλη ταυτότητά τους, δεν έγραψαν τα απομνημονεύματά τους, τα ποιήματά τους, τις δικές τους ιστορίες κ.τ.λ. Έτσι διασώζεται σήμερα ελάχιστος λόγος από παλιότερες περιόδους. Πλην του ότι σε πολλά από τα πρώιμα φεμινιστικά κινήματα και τάσεις, οι αρχές μπορούσαν να κατασχέσουν τα αρχεία τους (και το έκαναν στην περίπτωση της δικτατορίας Μεταξά στην Ελλάδα!) και άρα έτσι επηρέασαν μονομιάς την ιστορική μνήμη. Αλλά πλην αυτών υπάρχει μια σειρά σημαντικών ζητημάτων με τα οποία και η ίδια η ελληνική πανεπιστημιακή έρευνα απέφυγε να ασχοληθεί για λόγους ιδεολογίας, όπως π.χ. τις ιστορίες της γυναικείας καταπίεσης που συναρθρώνονται με την ιστορία της (γυναικείας) εργατικής τάξης ή ακόμη και των αγροτικών περιοχών, της ελληνικής χριστιανικής ορθόδοξης εκκλησίας και θρησκείας, ή, από την άλλη, με τις ιστορικές κατασκευές του ανδρισμού στην Ελλάδα. [2]

Παρόλες τις δυσκολίες όμως, 'η ιστορία' που προώθησαν οι γυναικείες συλλογικές ή οι γυναίκες επιστημότισσες των '60s και των '70s ενσωμάτωσε νέες γενεαλογίες σε σχέση με τη γυναικεία ή φεμινιστική συνείδηση. Ταξιδεύοντας προς τα πίσω, το στόχαστρο της έρευνας άνοιξε εν ολίγοις και στον υπόλοιπο μισό πληθυσμό του πλανήτη, ανοίγοντας ταυτόχρονα ερευνητικές προοπτικές για νέα πεδία, αντικείμενα, χώρους. Προέκυψαν έρευνες και εστίαση γύρω από τους παραδοσιακούς τόπους εμφάνισης των γυναικών στο παρελθόν στο δημόσιο λόγο και χώρο: συγγένεια, μητρότητα, αναπαραγωγή και έλεγχος των γεννήσεων, σεξουαλικότητα, γυναικείες συναναστροφές και μετάδοση γυναικείων γνώσεων, φιλανθρωπικά ιδρύματα, εκπαίδευση, γυναικεία επαγγέλματα και εργασία κ.τ.λ.

Σύντομα, ωστόσο, όπως συνήθως γίνεται, και η παραπάνω οπτική γνώρισε και τους περιορισμούς της. Τη στιγμή που η ιστορία των γυναικών ενσωματωνόταν «στον κεντρικό κορμό της ιστορικής αφήγησης, την ίδια στιγμή που αναδεικνυόταν ως αναγκαία, έμοιαζε να αναστέλλεται από το γεγονός ότι η ιστορία αυτή παρέμενε παγιδευμένη στο ίδιο της το αντικείμενο. Ρίχνοντας το βάρος της στη μελέτη των ιδιαίτερων τομέων ή χώρων των γυναικείων δραστηριοτήτων συντέλεσε εν μέρει στο να συγκροτηθεί ένα χωριστό και 'κλειστό' πεδίο γνώσης που διαμορφώνεται παράλληλα

στην ανδροκεντρική οπτική της ιστορίας.» [3] Η στρατηγική προσέγγιση του her-story είχε, λοιπόν, τα δικά της προβλήματα. Ορισμένες φορές αξιολόγησε θετικά οτιδήποτε ήταν γυναικείο, ενώ το περιέγραφε, με σημαντικό κίνδυνο να το περιγράψει παραπλανητικά, ή συχνά απομόνωσε περαιτέρω τις 'γυναίκες' ως ιστορικό υποκείμενο, πολλές φορές αντλώντας από τον αποκλεισμό τους. [4]

Το πρόβλημα αυτό θίγεται και σε ένα βασικό κείμενο της Joan Scott με τον τίτλο *Experience* (Εμπειρία/Βίωμα). [5] Εκεί η Scott προβληματοποιεί το τι σημαίνει ορατότητα και μετατοπίζει το βάρος της συζήτησης στο πώς κάνεις ορατές τις εμπειρίες και τα βιώματα. Τι γίνεται με την καταγραφή του βιώματος και γιατί την έχουμε καθαγάσει ως τέτοια; Με ποιους τρόπους είναι επηρεασμένες οι δικές μας αναπαραστάσεις; Πώς ξεπερνάμε τη διαμεσολάβηση των εμπειριών μας από τη γλώσσα; Γιατί το βίωμα θεωρείται η απόδειξη της διαφοράς ενώ ζητούμενο είναι να εξηγήσουμε το πώς κατασκευάζεται η διαφορά; Η Scott στο κείμενο της αυτό ισχυρίζεται πως τα υποκείμενα «δεν έχουν εμπειρίες» αλλά κατασκευάζονται μέσω των εμπειριών τους. Θέλει να δηλώσει με αυτή τη φράση της, τη μοναδικότητα των εμπειριών της καθεμιάς αλλά και τη μεγάλη δυσκολία να έρθουν οι εμπειρίες στο στάδιο του ρητού, αυτού που δηλώνεται και εξηγείται. Εκεί, στην απόσταση μεταξύ βιώματος και της έκφρασής του, η Scott βλέπει τον κίνδυνο που έχει ήδη προκύψει τα βιώματα να θεωρούνται ως μια 'ουσία' που παράγουν αυθεντία, αντί να διερευνώνται, και άρα να παράγουν μια ιστορία κατεξοχήν θεμελιοκρατική που απλά περιφρουρεί το βίωμα ως θεμέλιο της ιστορικής αλήθειας. Πιο παλιά, λέει, ήταν «τα γεγονότα» ή η «πραγματικότητα» ή η «αντικειμενικότητα», λέξεις που κανείς στην ιστορία δεν τολμούσε να αμφισβητήσει. Μήπως τώρα το «βίωμα» και η «εμπειρία» διεκδικούν τη θέση της παλιάς, οικουμενικής και εκθρονισμένης εν μέρει «αντικειμενικότητας»; Το βίωμα για τη Scott θα έπρεπε να είναι μία από τις απαρχές της γνώσης αλλά όχι ο οδηγός της. Αλλιώς κινδυνεύουμε να αποκρύψουμε ότι και η εμπειρία έχει πολλαπλούς τρόπους να λογοθετείται με βάση 'ιδεολογικές αλήθειες' (κοινωνικούς, πατριαρχικούς ή ακόμη και αντι-πατριαρχικούς τρόπους κοινωνικοποίησης, κ.ο.κ.).

Η Scott εν τέλει δεν λέει κάτι περίεργο ούτε αναληθές. Η απουσία ορισμού της εμπειρίας, αλλά και της ταυτότητας, είναι που την κάνει τόσο καθολική και για αυτό θελκτική για αυτούς που γράφουν ιστορία. Για την ίδια, 'η τάξη', 'το να είσαι μαύρος ή gay', σαν καθολικεύσιμες εκφράσεις, οφείλουν να αντιμετωπίζονται με την ίδια κριτική καχυποψία. Όχι γιατί βέβαια δεν υπάρχουν τάξεις, μαύροι, γυναίκες και gay, αλλά γιατί οι ταυτότητες δεν ήταν εκεί από πάντα, δεν τα βρήκαμε ως τέτοια αλλά αποτελούν κατασκευασμένες αφηγήσεις. Όπως έλεγε και ο Stuart Hall, μέχρι τα '70s οι Τζαμαϊκανοί δεν γνώριζαν ότι ήταν 'μαύροι', αλλά έπρεπε να έρθουν σε επαφή με τον αγγλοσαξονικό κόσμο ως υποτιμημένα υποκείμενα για να το μάθουν τι σημαίνει αυτό.

Η κοινωνική ιστορία, μέρος της οποίας είναι η ιστορία της καθημερινότητας, έδωσε μια νέα ώθηση σε ό,τι γινόταν πιο πριν. Συνέβαλε στην ανανέωση της μεθοδολογίας, με τη συμπληρωματική

χρήση κοινωνιολογικών, ανθρωπολογικών και ψυχολογικών εργαλείων. Αμφισβήτησε τη γραμμή αφήγησης της πολιτικής ιστορίας του συγλ 'οι λευκοί άνδρες φτιάχνουν ιστορία'. Επιπλέον, έτσι νομιμοποίησε έναν λόγο ενασχόλησης με τη δράση των διάφορων πολιτικά αποκλεισμένων ομάδων. [6] Το στόρι της κοινωνικής ιστορίας ήταν εν πολλοίς να γραφτούν μικρο-ιστορίες κεντρικών θεσμών ή εξελίξεων, όπως π.χ. του καπιταλισμού, ανάλογα τη χρονική περίοδο, τον τόπο κ.τ.λ., μέσα από την ιστορία της ζωής των αποκλεισμένων ομάδων, τις πρακτικές τους, τις ιδέες τους. Χωρίς να αντιμετωπίζεται το φύλο ξεχωριστά, οι φορείς της τάδε και της δείνα έμφυλης ταυτότητας ενσωματώνονταν στη συνολική ιστορία. Το φύλο αποκτούσε τη σημασία του αλλά ενσωματωμένο μέσα στο συνολικό. Αν το her-story υπέπιπε σε μια παράδοση ουσιοκρατικής απόδοσης του διαφορετικού των φύλων και άρα της ανάγκης της ιστορικής αφήγησης της ιστορίας τους, αλλά δεν εξηγούσε την ιστορική τους διαπλοκή καθώς και τις μεταμορφώσεις τους, η κοινωνική ιστορία αποτέλεσε ένα επόμενο βήμα.

Σε πολλές χώρες επίσης έγινε αντιληπτό, μετά και στην Ελλάδα, ότι αντικείμενο έρευνας έγιναν κυρίως οι λευκές γυναίκες της μεσαίας και της ανώτερης αστικής τάξης, που ήταν και αυτές που άφηναν τα αποτυπώματά τους στον δημόσιο λόγο και χώρο. Η ιστορική έρευνα αντανάκλουσε «την πραγματικότητα των γυναικών των μεσαίων στρωμάτων, αν όχι των ελίτ, όπως η Καλλιρρόη Παρρέν. Αν στο πεδίο αυτό αμφισβητήθηκε η καθολικότητα της έννοιας της κοινωνικής τάξης γιατί είναι διαφορετικές οι εμπειρίες και επομένως η συνείδηση ανδρών και γυναικών, δεν τονίστηκε εξίσου και η ενδο-ταξικότητα του φύλου, δηλαδή οι σχέσεις κυριαρχίας ανάμεσα σε γυναίκες, ανάμεσα δηλαδή στις Κυρίες και στις υπηρέτριές τους.» [7] Τότε ήταν που πατριαρχία, ταξική θέση, εθν(ο)τική καταγωγή άρχισαν να έρχονται σε συγκριτική εξέταση. Το φύλο απέκτησε μια νέα σημασία. Δόθηκε φως στο μερικό για να αποκατασταθεί η ευκρίνεια της εικόνας που είχαμε για το συνολικό. Το φύλο γινόταν συνειδητό ότι δεν ήταν απλά βιολογική κατηγορία αλλά κοινωνική/πολιτισμική κατασκευή. Ποια ήταν η επίδραση αυτής της μετατόπισης; Ότι πια θα έπρεπε να μελετηθεί όχι μόνο το πώς οι θεσμοί αναπαράγουν την έμφυλη διαφορά άνδρα και γυναίκα, αλλά επίσης, ακόμη περισσότερο, το πώς οι ίδιες οι αναπαραστάσεις αυτής της διαφοράς νοηματοδοτούσαν στο παρελθόν αλλά και στο παρόν τα λεγόμενα 'μεγάλα ιστορικά γεγονότα'. Οι γυναικείες εμπειρίες, στη συγκριτική και αντιπαραθετική τους εξέταση υπό τους άξονες της τάξης και της εθν(ικ)ότητας, έγινε επιπλέον αντιληπτό πως δεν είναι ενιαίες και πως η πατριαρχία, η υποτέλεια των γυναικών από τους άνδρες, δεν υπήρξε συνθήκη στατική, μονοσήμαντη, απόλυτη, αρραγής και δίχως αντιστάσεις, αλλά δυναμική και σύνθετη. Επιπλέον, η έρευνα γύρω από την ευρύτερη κατηγορία των φύλων άνοιγε προς τα πεδία της σεξουαλικότητας και της ομοφυλοφιλίας, των queer ταυτοτήτων κτλ.

Ταυτόχρονα όμως το εργαλείο του 'φύλου' έδειξε και αυτό τα δικά του όρια. Όπως παρατήρησε η Scott, το φύλο σταδιακά έχασε την κριτική του αιχμή και το αντι-ουσιοκρατικό του νόημα. Σε πολλές περιπτώσεις η μετάβαση από την 'ιστορία των γυναικών' στην 'ιστορία

του φύλου' σήμαινε μια απο-πολιτικοποίηση των αιχμών που έβαζε η φεμινιστική σκέψη μέσα σε πανεπιστημιακό άχρωμο και άοσμο περιβάλλον, αποκρύβοντας έτσι την καθημερινή υλικότητα των σχέσεων εξουσίας και τις βίαιες πλευρές της διαδικασίας συγκρότησης των έμφυλων σχέσεων και ταυτοτήτων. Παράλληλα, σήμαινε την εννοιολογική αντικατάσταση ενός βιολογικού φύλου από το κοινωνικό φύλο που όμως σε περιπτώσεις θεωρούταν εξίσου στατικό και αμετακίνητο.

Για να αναδείξει η Scott σημάδια της ιστορικής ανάλυσης του φύλου που φαίνονταν να ξεπερνάνε και αυτά τα προβλήματα, πρότεινε μια νέα προβληματική στη δεκαετία του '90. Ως χαρακτηριστικά παραδείγματα νέων αναλύσεων για το φύλο ανέδειξε δύο ιστορικές μελέτες που ενσωματώνουν κάποια πρωτότυπα στοιχεία πάνω στη συνάρθρωση της ανάλυσης του φύλου και του εκάστοτε ερευνώμενου αντικειμένου. Η πρώτη μελέτη είναι αυτή της Temma Kaplan για τους αναρχικούς/-ές της Ανδαλουσίας. Η Kaplan εξέτασε τις διαφορετικές προσεγγίσεις που είχε αυτό το πολιτικό κίνημα για τους άνδρες και τις γυναίκες και τους διαφορετικούς αλλά και συμπληρωματικούς τρόπους με τους οποίους άνδρες και γυναίκες χωρικοί και εργάτ(ρι)ες οργανώθηκαν στον επαναστατικό αγώνα. Η παράλληλη ενασχόληση με τους άνδρες και τις γυναίκες στον αναρχισμό δείχνει πώς οι αντιλήψεις για τις έμφυλες σχέσεις στην ανδαλουσιανή κοινωνία χρησιμοποιήθηκαν για να αρθρωθεί η συγκεκριμένη επίθεση αυτού του πολιτικού κινήματος στον καπιταλισμό και το κράτος. Ο Tim Mason, στο δεύτερο παράδειγμα της Scott, ερμήνευσε τη «συμφιλίωτική λειτουργία της οικογένειας» στη ναζιστική Γερμανία ως αποτέλεσμα μιας έρευνάς του πάνω στη θέση των γυναικών και τις πολιτικές απέναντι στις γυναίκες σε αυτή την περίοδο. Το πραγματολογικό υλικό που συγκέντρωσε γύρω από τις γυναίκες, οι οποίες ισχυρίζεται κατά τα άλλα ότι δεν ήταν 'πρωταγωνίστριες' στην πολιτική αυτής της περιόδου, έδωσε μια νέα οπτική υπό την οποία η συμπεριφορά των πρωταγωνιστών θα έπρεπε να επαναπροσεγγιστεί. Το κοινό στοιχείο τέτοιων ερευνών για την Scott είναι ότι εξετάζουν την κρατική πολιτική ως τον κύριο τόπο διαπραγμάτευσης των σχέσεων εξουσίας, δείχνουν τη σημασία της σύνδεσης της εξέτασης του φύλου και της πολιτικής και, τέλος, – το σημαντικότερο – αναδεικνύουν ότι αφού οι πολιτικές δομές και ιδέες σχηματίζουν και οριοθετούν τα σύνορα του δημόσιου λόγου και όλων των πλευρών της ζωής, ακόμα και αυτοί/-ές που αποκλείονται από τη συμμετοχή στην πολιτική καθορίζονται από αυτές τις πολιτικές δομές και ιδέες **αλλά και τις καθορίζουν**. [8] Για την Scott, λοιπόν, το επόμενο

[2] Βλ. και Αβδελά 2003.

[3] Φουρνιάρη, 1997: 195-6.

[4] Scott Joan (1999), Gender and the Politics of History, Columbia University Press, σ. 20.

[5] Scott Joan, 'Experience' στο Feminists Theorize the Political (1992), Routledge, σ. 22-40.

[6] Scott, 1999: 21.

[7] Λιάκος, 2001: 86.

[8] Scott, 1999: 23.

βήμα από την 'ιστορία του φύλου', φαίνεται να είναι η παραγωγή ενός ιστορικού λόγου που αναδεικνύει τους εσωτερικούς τρόπους που η λειτουργία των έμφυλων σχέσεων διαμορφώνει και διαμορφώνεται από τις πολιτικές εξελίξεις. Έτσι, το 'φύλο' δεν αναδεικνύεται ως περιφερειακό συμπλήρωμα σε μια έρευνα που κατά τα άλλα μιλά κεντρικά για την πολιτική, αλλά το κέντρο βάρους μετατοπίζεται στο πώς οι έμφυλες σχέσεις, όντας κομμάτι του κεντρικού προβληματισμού συν-διαμορφώνουν το ολικό και συν-διαμορφώνονται από αυτό. Αναμφισβήτητα, οι παραπάνω προβληματισμοί συνθέτουν μια άποψη για την ιστορία των γυναικών και των φύλων που σχηματίζει μια νέα κατεύθυνση, αναδεικνύοντας κεντρικά και στα δύο παραδείγματα ιστορικής έρευνας που παραθέτει η Scott (και αυτό είναι κάτι που μας φάνηκε επιπλέον ενδιαφέρον) το πώς συναρθρώνονται φύλο και πολιτική ή μάλλον έμφυλες σχέσεις και κρατική πολιτική. Η κατεύθυνση αυτή καθώς και το ότι εμείς διαλέξαμε να θέσουμε κεντρικά τις πολιτικές και τις ιδεολογικές συνιστώσες του ελληνικού εθνικού κράτους μπροστά, στην περίπτωση της δικής μας ανάλυσης, μας ώθησε στον δεύτερο κύκλο συζητήσεων μας.

ii. Από το 'πατριαρχικό / καπιταλιστικό κράτος' στο σήμερα.

Άλλη μια σημαντική συζήτηση που τέθηκε στα χρόνια του δεύτερου φεμινιστικού κύματος και προχώρησε στις επόμενες δεκαετίες είναι αυτή που ξεδιπλώνεται γύρω από το εάν το γυναικείο κίνημα πρέπει να έχει μια άποψη για το κράτος και από ότι καταλάβαμε είναι μια συζήτηση που επίσης έχει μείνει στη μέση, αφήνοντας τα τελευταία της ίχνη στα μέσα της δεκαετίας του '90. Κάποιες βασικές θέσεις γύρω από το ζήτημα συστηματοποιήθηκαν στο *Toward a Feminist Theory of the State* από τη ριζοσπάστρια φεμινίστρια και νομική Catharine McKinnon. [9] Η αντίληψη της McKinnon σε αυτό το βιβλίο διαμορφώθηκε παράλληλα με και αντλώντας από τη μαρξιστική σκέψη. Όπως ο μαρξισμός εξέθετε την αξία ως κοινωνική δημιουργία, ο φεμινισμός για εκείνη εξέθετε την επιθυμία. Η μαρξιστική ανάλυση γύρω από την εκμετάλλευση, λοιπόν, θα έπρεπε να συνδεθεί με την φεμινιστική θεωρία της εκμετάλλευσης που βασιζόταν πάνω στην έμφυλη ασυμμετρία. Ο βιασμός, η έκτρωση και η πορνογραφία αποτελούσαν τις αιχμές γύρω από αυτό τον λόγο και η McKinnon καταλήγει έτσι σε μια ανάλυση ενάντια στο 'πατριαρχικό κράτος'. Με βάση αυτήν, το ζήτημα δεν είναι να διερευνώνται οι κυβερνητικές πολιτικές αλλά η ίδια η συνέχεια του κράτους σε πιο βαθύ επίπεδο, αποκαλύπτοντας τις συνδέσεις των κρατικών πολιτικών με τις αρρενωπότητες και τις στρατηγικές τους. Το κράτος δεν χαρακτηρίζεται από καμιά ουδετερότητα και αντικειμενικότητα, όπως θα ήθελε ο φιλελευθερισμός, αλλά αντιθέτως εξυπηρετεί μακροπρόθεσμα τα συμφέροντα των ανδρών και υιοθετεί πολιτικές ενάντια στις γυναίκες, συνεπώς η φεμινιστική δράση ενάντια στο κράτος θα έπρεπε να συσπειρώνει απέναντί του και τις γυναίκες ως τάξη. [10]

Δίπλα στην ανάλυση περί 'πατριαρχικού κράτους', αναπτύχθηκε δεκαετίες νωρίτερα η ανάλυση των μαρξιστριών/σοσιαλιστριών

φεμινιστριών (Rowbotham, Fortunati, Federici, Hartsock κ.α.) που έκανε λόγο για 'καπιταλιστική πατριαρχία' η οποία εστίαζε στα ζητήματα ανισότητας και ταξικής εκμετάλλευσης των γυναικών αφενός και στη συλλογική ευθύνη που έχει το κράτος για αυτά τα αποτελέσματα. Σύμφωνα με αυτή την οπτική, όμως, οι εργάτριες γυναίκες και οι γυναίκες των χαμηλότερων κοινωνικά στρωμάτων θα έπρεπε να συσπειρωθούν γύρω από τις πολιτικές οργανώσεις της εργατικής τάξης. Μια κριτική που έγινε αργότερα, τόσο στην McKinnon και άλλες ριζοσπάστριες όσο και τις σοσιαλιστριες φεμινίστριες για τις παραπάνω αναλύσεις ήταν ότι αυτές απέκρυπταν άλλες κατηγορίες ανθρώπων ενάντια στις οποίες το κράτος ασκούσε εξίσου καταπιεστικές πολιτικές, όπως οι φυλετικές και εθνοτικές μειονοτικές. Από την άλλη, έγινε κριτική στο γεγονός ότι υπήρξαν σιγά-σιγά γυναίκες που είχαν θέση μέσα στον κρατικό μηχανισμό και άρα ότι οι κρατικές πολιτικές δεν κατευθύνονταν ενάντια σε όλες τις γυναίκες. Μια ακόμα συγκεκριμένη κριτική στον σοσιαλιστικό φεμινισμό ήταν πως η υποτελής κοινωνική θέση της γυναίκας δεν περιορίζεται στις καπιταλιστικές κοινωνίες και ούτε μπορεί να αναχθεί στο ζήτημα του ποιος κατέχει τα μέσα παραγωγής, συνεπώς δεν μπορεί να εξηγηθεί με καπιταλιστικούς ή αντι-καπιταλιστικούς όρους.

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

Κατά τη δεκαετία του '90 η αντιπαράθεση γύρω από το τι είναι το κράτος και αν οι φεμινίστριες πρέπει να έχουν μια άποψη για αυτό επανήλθε στην ατζέντα, κυρίως γύρω από φεμινίστριες που προέρχονταν από το χώρο της νομικής επιστήμης και οι οποίες θεωρητικά αποστασιοποιούνταν τόσο από τον ριζοσπαστικό όσο και τον σοσιαλιστικό φεμινισμό, προτιμώντας τα μεταδομιστικά εργαλεία ανάλυσης. Πολλές από αυτές τις αντιλήψεις κρατούσαν σε επίπεδο ανάλυσης από την παρελθούσα συζήτηση, αφενός, το ότι δεν πρέπει να γίνεται λόγος για την εκάστοτε 'κυβέρνηση' αλλά μάλλον για τη συνέχεια πολιτικών ενός 'κράτους', αφετέρου, ότι το κράτος δεν πρέπει να αντιμετωπίζεται σαν ένα υποκείμενο, στατικό και μονόπλευρο, αλλά σαν ένας δυναμικός μηχανισμός με αντιτιθέμενες ομάδες ιδεολογίας

και συμφερόντων. Αν σταματούσαμε και βλέπαμε ποιες είναι οι κυρίαρχες αξίες και πρακτικές αυτής της κοινωνίας και των κρατικών πολιτικών, π.χ. γύρω από τη βιολογική συγγένεια και τη μητρότητα, τη σεξουαλικοποιημένη βία, θα καταλαβαίναμε ότι υπάρχει και στη δεκαετία του '90 (και σήμερα) λόγος να υπάρξει ένα δυνατό φεμινιστικό κίνημα με άποψη και δράση ενάντια στο κράτος. Ωστόσο, ακόμα και από αυτές τις πλευρές ανάλυσης, όταν το θέμα ερχόταν στην πρακτική εναντίωση στις κρατικές πολιτικές, η συζήτηση γινόταν φτωχότερη. Αυτό που προτεινόταν στην πράξη ήταν πως... θα έπρεπε κάθε ζήτημα της φεμινιστικής ατζέντας που αφορούσε στο κράτος να αντιμετωπίζεται ξεχωριστά, συμπεριλαμβάνοντας όλες τις πλευρές των ζητημάτων που θα μπορούσαν να θίγουν τις πιο ευάλωτες (ταξικά, φυλετικά κ.τ.λ.) κατηγορίες γυναικών. Και τα παραπάνω θα λέγονταν μόνον από τις πιο ουσιαστικές αναλύσεις, καθώς πολλές άλλες πίστευαν πως δεν θα έπρεπε καν να υπάρχει φεμινιστική άποψη για το κράτος... [11]

Η W. Brown το 1995 στο κείμενο της *Wounded Attachments* [12] πρότεινε μια πιο ριζοσπαστική θέαση του κράτους από φεμινιστική/queer σκοπιά, γράφοντας πως το κράτος πρέπει να γίνεται αντιληπτό ως ένας μηχανισμός που μπλέκεται σε οικονομικά και πολιτικά συμφέροντα και δένεται με συγκεκριμένους κοινωνικούς σχηματισμούς, και για αυτό διαμορφώνεται ως ένας βαριά γραφειοκρατικός, οικονομικά σύνθετος και υψηλά παρεμβατικός μηχανισμός πολιτικών διαχείρισης και welfare-warfare. Από τη στιγμή που αποτελεί ένα εθνικό κράτος, δε, ενσωματώνει δημογραφικές, οικογενειακές και κοινοτικές πολιτικές, έχοντας την αγορά δίπλα του μέσα στην οποία ατομικές και υπο-ατομικές επιθυμίες παράγονται, εμπορευματοποιημένες και αρθρωμένες ως ταυτότητες. Αυτές οι πειθαρχικές παραγωγές ρυθμίζουν τα υποκείμενα μέσα από ταξινομικά σχήματα, ονομάζοντας και κανονικοποιώντας τις κοινωνικές συμπεριφορές ως κοινωνικές θέσεις. Η πειθαρχική εξουσία έτσι παράγει κοινωνικές ταυτότητες αφηρημένων δικαιωμάτων. Έτσι, π.χ., το κράτος πρόνοιας δυνάμει παράγει πολιτικές ταυτότητες μέσω των διάφορων κατηγοριών υποκειμένων πάνω στις οποίες ασκεί πολιτική – μητρότητα, αναπηρία, φυλή, ηλικία κ.ο.κ. – δηλαδή παράγει ταυτότητες ως κατηγορίες υποκειμένων. Η Wendy Brown κάνει αυτό το point για να δείξει πως αφενός το 'φιλελεύθερο κράτος' ουδετεροποιεί, απο-πολιτικοποιεί και εξατομικεύει τα δικαιωματικά αιτήματα, από την άλλη οι ατζέντες αιτημάτων που προσαρμόζονται στις κρατικές κατηγοριοποιήσεις όχι μόνο συναινούν στο φιλελεύθερο στάτους της μη κριτικής του κράτους αλλά συμβάλλουν και στην αναπαραγωγή των πολιτικών του. Η κριτική που κάνει η Brown στο κράτος συνδέεται στο κείμενο της αυτό με μια κριτική στην κυρίαρχη στον αμερικάνικο φεμινισμό πολιτική των ταυτοτήτων η οποία, όπως λέει η ίδια, άνοιξε με την παρακμή της ταξικής πολιτικής που ακολούθησε ως ιστορική εξέλιξη τον μεταφορντισμό και τον Μάη του '68. Αυτό που ονομάστηκε 'πολιτική της ταυτότητας' έκτοτε, σημειώνει η Brown, είναι εν μέρει εξαρτημένο από την παρακμή της κριτικής του καπιταλισμού και των αστικών οικονομικών και πολιτισμικών αξιών. Αν η πολιτική της ταυτότητας ωστόσο αναγνώσθει ως επανα-νομιμοποίηση του καπιταλισμού, τότε δεν είναι συμπληρωματική της ταξικής πολιτικής, όπως συχνά

διατείνεται, θέτοντας δίπλα π.χ. στο 'φύλο' και τη λέξη 'τάξη', αλλά απλώς μια τοποθέτηση για τη δικαιοσύνη η οποία ειρωνικά ωστόσο επανεγγράφει ως μέτρο ανάδειξής της ένα αστικό ιδανικό. Τότε η πολιτική ταυτότητας και η συνεπαγόμενη μη-κριτική της στο κράτος είναι μια περίεργα διαμορφωμένη μορφή μνησικακίας – ταξικής μνησικακίας, μάλιστα, χωρίς όμως ταξική συνείδηση και ανάλυση. Επιθυμεί τον τερματισμό των αδικιών έχοντας όμως ως πρότυπό της τα προνόμια της μοναδικής από παντού αναγνωρισμένης τάξης των Η.Π.Α., της (συντηρητικής και λευκής) μεσαίας τάξης. Τα προβλήματα που αναδεικνύει η Brown σε αυτό το κείμενό της είναι πολλά, εκκινώντας από το πώς καταπιεστικά σχήματα ανάλυσης μπορούν να εμφολωθήσουν μέσα στον απελευθερωτικό λόγο και ηγαίνοντας μέχρι το πώς μπορούμε να ξεπερδέσουμε από τα βαρίδια που μας άφησε η πολιτική της ταυτότητας στην πολιτική μας. [13] Διαβάζοντας τέτοια κείμενα, και αναγνωρίζοντας τις αντιστοιχίες με το ελληνικό περιβάλλον ή άλλα ευρωπαϊκά περιβάλλοντα σήμερα, στα 2014-2016, ως συνέλευση προχωρήσαμε σε έναν τρίτο κύκλο συζητήσεων που άνοιξε το μεγάλο θέμα της πολιτικής της ταυτότητας, προσπαθώντας να ριζώσουμε μια ματιά στις ρίζες αυτών των συγκρούσεων.

[9] McKinnon Catharine (1991), *Toward a Feminist Theory of the State*, Harvard University Press.

[10] Ακολουθούμε την τυπική διάκριση των φεμινιστικών τάσεων και τις βασικές τους θέσεις όπως έχουν διατυπωθεί κατά κύριο λόγο στο Rhode Deborah, "Feminism and the State" στο *Harvard Law Review*, 107: 6, 1994, σ. 1181-1208. Μολονότι θα μπορούσαν να γραφτούν τόμοι βιβλίων για το θέμα 'φεμινισμοί και κράτος', εδώ αρκούμαστε σε μια μερική και πολύ μικρή σύνοψη των λεγομένων της Rhode για να περιγράψουμε τους κόμβους μόνο αυτής της εργασίας με γνώμονα τα ζητούμενα που μας απασχολούν στη δική μας δουλειά.

[11] Allen, P. 'Does Feminism Need a Theory of the State?' στο S. Watson (επιμ.) *Playing the State: Australian Feminist Interventions*, σ. 21-37, Liddle Mark, 'State, Masculinities and the Law: Some Comments on Gender and English State-Formation' στο *British Journal of Criminology*, 36: 3, 1996, σ. 361-380, Lilburn Sandra (2010), Review Article Ask not 'Does Feminism Need a Theory of the State' but rather, Do Theorists of the State Need Feminism?, *Australian Feminist Studies*, 15-31, σ. 107-110.

[12] Brown Wendy, *Wounded Attachments* στο (1995) *States of Injury*.

[13] Η μεγάλη ενδο-φεμινιστική σύγκρουση στον αγγλοσαξονικό κόσμο, που μάλλον εκκινεί από προβλήματα που συζητά και η Brown στο προαναφερθέν βιβλίο της, ήδη έχει αρχίσει να εμφανίζεται και θα εμφανίζεται στις επόμενες δεκαετίες όποτε επανέρχεται στην επικαιρότητα το ζήτημα των εργατριών στη βιομηχανία του σεξ. Η Jo Doezema σε ένα άρθρο στη *Feminist Review* το 2001, με βάση μια ανάλυση του παραπάνω κειμένου της Brown, θα ασκήσει κριτική στη φεμινιστική οργάνωση Coalition Against Trafficking in Women που κατάφερε μέσω της καμπάνιας της να συνδιαμορφώσει με διεθνείς οργανισμούς μια νέα νομοθεσία ενάντια στο τράφικινγκ γυναικών και παιδιών που ουσιαστικά υιοθετούσε ιδιαίτερα επιβαρυντικά μέτρα για τα ίδια τα θεωρούμενα 'θύματα τράφικινγκ'. Η Doezema συγκρίνει τη στάση και τις αποικιοκρατικές αντιλήψεις αυτών των φεμινιστριών με τις πρώιμες φεμινίστριες της Αγγλίας που αφενός διεξήγαγαν έναν αντίστοιχο 'αγώνα' ενάντια στο εμπόριο λευκών σκλάβων μέσα στην βρετανική αυτοκρατορία, αφετέρου αναδείκνυαν τη δική τους ατζέντα μέσω της ταύτισης με τα 'πλέον τραυματισμένα σώματα' των κατά τα άλλα εξωτικοποιημένων σεξεργατριών της Ινδίας. Doezema Jo, 'Ouch! Western feminists' "wounded attachment" to the third world prostitute', May 2000, Later version in *Feminist Review*, 67, Spring 2001, σ. 16-38.

iii. Από ποια θέση μιλάμε; Ταυτότητες και Χώροι.

Δεν είναι μυστήριο γιατί η πολιτική ταυτότητας 'έδεσε' περισσότερο με τις αυτόνομες ομάδες και τη φεμινιστική κληρονομιά από μια άποψη. Η πολιτική της ταυτότητας δεν βασίζεται σε κάποιο μανιφέστο ούτε και προέρχεται από κάποιο κόμμα. Οι ρίζες της μπορούν να βρεθούν πίσω στη Mary Wolstonecraft αλλά ακόμη και στον Frantz Fanon, και προέκυψε σαν πιο ολοκληρωμένη τάση στο δεύτερο μισό του εικοστού αιώνα. Η πολιτική της ταυτότητας είναι αυτό που λέει και το όνομά της, μια πολιτική που βασίζεται στην κοινωνική ταυτότητα, μια καταπιεσμένη κοινωνική ταυτότητα, βέβαια, από την πλειοψηφία. Αναδεικνύει την ευαλωτότητα των μειονοτικών ταυτοτήτων στην κυρίαρχη βία και την κοινότητα των βιωμάτων των καταπιεσμένων ταυτοτήτων. Η πολιτική της ταυτότητας, όπως καλλιεργήθηκε μέσα στο φεμινιστικό κίνημα των '60s και των '70s, προχώρησε αρχικά με όχημα τις ομάδες αυτοσυνείδησης (consciousness-raising groups), μικρές αμιγώς γυναικείες ομάδες που μοιράζονταν τα βιώματά τους και έχιζαν την πολιτική τους συνείδηση βάσει αυτών των συζητήσεων. Η πολιτική της ταυτότητας, τουλάχιστον στην πρώτη της φάση, αποδεχόμενη πως το πρόβλημα της πατριαρχίας ήταν ένα πρόβλημα που απέρρευε από τους θύτες, τον κόσμο των ανδρών, προώθησε το να αναγιγνώσκεται η πραγματικότητα με βάση το βλέμμα των θυτών. [14]

Ο φιλελευθερισμός του κράτους πρόνοιας που εμφανίστηκε στον αγγλοσαξονικό κόσμο υπήρξε πράγματι το έδαφος πάνω στο οποίο καλλιεργήθηκε η πολιτική της ταυτότητας, δηλαδή τις προσδοκίες και τα αιτήματα για ισότητα στα άτομα που μοιράζονταν τις ίδιες ταυτότητες. Από εδώ είναι που απέρρευε και η κριτική που είδαμε προηγουμένως από την Brown και άλλες, πως τέτοια σχήματα δεν απαντούσαν στη δομική καταπίεση αλλά στηρίζανε απλώς τον πλουραλισμό μέσα στα ήδη δεδομένα πλαίσια ύπαρξης των πατριαρχικών, ταξικών κ.τ.λ. θέσεων, έστω και αν πράγματι τα δικαιώματα που κατακτήθηκαν πράγματι κινήθηκαν προς την εξάλειψη κάποιων καταναγκασμών που προέκυπταν από θέσεις προνομίων και εξουσίας.

Αυτή η κριτική δεν ήταν η μοναδική, όμως, απέναντι στην πολιτική της ταυτότητας. Μια δεύτερη σημαντική κριτική αφορούσε το ότι η πολιτική της ταυτότητας καταλάμβανε ουσιαστικές θέσεις γύρω από το τι σήμαινε 'ταυτότητα'. Στην περίπτωση των γαλλίδων φιλοσόφων όπως η Cixous, τα σχήματα περί ιδιαιτερότητας της 'γυναικείας γραφής και ταυτότητας' κατηγορήθηκαν πως προωθούσαν μια καθολικότητα της γυναικείας ταυτότητας η οποία δεν ήταν υπαρκτή στην πραγματικότητα, ή στην περίπτωση του οικοφεμινισμού διατηρήθηκε πολύ κεντρικά ένας ουσιαστικός λόγος γύρω από τη φύση, τη μαγεία, το σώμα και τις γυναίκες, αναζητώντας μάλιστα και μεταφυσικές συνδέσεις. Αντίστοιχα, στο πρώιμο LGBT κίνημα η άποψη που κυριαρχούσε ήταν πως η φύση ήταν αυτή που επέλεγε την ομοφυλοφιλία, ενώ μόνο μετά τον Foucault διαδόθηκε περισσότερο η αντίληψη περί της ιστορικής 'επιμόρφωσης' της ομοφυλοφιλίας. Όταν, αντίστοιχα, άνοιξε το θέμα

της 'φυλής', έγινε γρήγορα αντιληπτό ότι καμιά βιολογική θεωρία δεν θεμελιώνει το φυλετικό σύστημα. Αντιθέτως, ήταν ρατσιστικοί νόμοι και θεωρίες, όπως του One Drop Rule (μια σταγόνα αφρικάνικου αίματος σε κάνει μαύρο... και άρα δούλο) που δημιούργησαν το τι σημαίνει το να είσαι μαύρος/-η, αλλά επίσης ιστορικές και κοινωνικές συνθήκες επιμόρφωσαν και το τι σημαίνει 'λευκός', συνεπώς η αοριστία μιας πολιτικής συμμαχίας ενάντια στους κυρίαρχους λευκούς έχανε το νόημά της. [15] Στην πρώιμη πολιτική της ταυτότητας μάλιστα ήταν ευρέως διαδεδομένες ορισμένες αποικιοκρατικές αντιλήψεις, περιγράφοντας τις γυναίκες του ' τρίτου κόσμου' ως υπανάπτυκτες, παραγνωρίζοντας παράλληλα το γεγονός πως πολλές από τις κατακτήσεις των γυναικών του 'πρώτου κόσμου' πέρασαν πάνω από τα σώματα και τις προσωπικότητες των Άλλων γυναικών (π.χ. μαύρες, μεξικάνες κ.τ.λ.).

Η πολιτική της ταυτότητας, βέβαια, δεν έμεινε στις συνθήκες που δημιουργήθηκε στις δεκαετίες του '60 και του '70 αλλά αναπροσαρμόστηκε πολλές φορές και σε διαφορετικά περιβάλλοντα, πολλές φορές και μέσα από τις παραπάνω κριτικές. Ο σεπαρατισμός, που ούτως ή άλλως δεν υπήρξε αποδεκτός από όλες τις τάσεις, αφού δέχτηκε την κριτική ότι αποκλείει τα άτομα με πολλαπλές ταυτότητες και άρα μεγάλες ομάδες μειονοτικών ταυτοτήτων, [16] μετεξελίχθηκε ενσωματώνοντας μια περισσότερο ή λιγότερο πετυχημένη και ειλικρινή 'πολιτική συμμαχιών' και οικειοποιήθηκε τις διαθεματικές (intersectional) προσεγγίσεις, αξιοποιώντας την κληρονομιά της σχολής της Critical Race Theory. Σε άλλες περιπτώσεις, αναγνωρίστηκε ο αρκετά συχνά διαπιστωμένος κίνδυνος να μη συζητιέται σε πολιτικές αντιπαραθέσεις το α' ή β' πολιτικό διακύβευμα, αλλά το αν αυτή/-ός που το εκφράζει, «έχει» το αντίστοιχο βίωμα και άρα νομιμοποιείται ή όχι να εκφράσει μία άποψη.

Αλλά και η κριτική σε αυτές τις ύστερες μετεξελίξεις της πολιτικής της ταυτότητας αναπροσαρμόστηκε επίσης. Ο Richard Delgado, ως ένας από τους κύριους εκφραστές της Critical Race Theory στα '70s, αναστοχαζόμενος γύρω από το τι άφησε πίσω της η προσέγγιση αυτή, κατέγραψε τα θετικά και τα αρνητικά αυτής της παράδοσης σε ένα από τα κείμενα του. [17] Αναπτύσσει εκεί πως το μεγάλο θετικό που άφησε πίσω της η δραστηριότητά τους ήταν η απόδοση κεντρικής σημασίας στη φωνή του (μειονοτικού) μάρτυρα, ενώ ο δεύτερος και ο τρίτος στόχος που έθεσαν, η δημιουργία δομών συμμαχιών και η ανάπτυξη της διαθεματικής προσέγγισης ανάλυσης, θα έπρεπε μάλλον να κριθούν ως αποτυχημένοι. Αφενός, οι συμμαχίες δεν υπάρχουν σήμερα παρά σε ελάχιστο βαθμό, αφετέρου, η διαθεματικότητα έχει οδηγήσει σε μια σειρά προβληματικών εξελίξεων. Ο Delgado ισχυρίζεται σε αυτό το κείμενό του πως η διαθεματικότητα δεν μπόρεσε να απαντήσει επαρκώς στο ότι ο ρατσισμός άρχισε να χρησιμοποιεί 'φιλελεύθερα σχήματα άρθρωσης' και το ότι η διαθεματικότητα γενικά έδρασε μάλλον παραλυτικά απέναντι στις προσπάθειες άρθρωσης λόγου πάνω σε γενικές κατηγορίες ανάλυσης, παραβλέποντας τις μεγαλύτερες σχέσεις εξουσίας (π.χ. μεταξύ ανδρών και γυναικών). Το παραπάνω έχει να κάνει και με το ότι ανά δύο χρόνια περίπου ξεπηδά και μια νέο-ανακαλυφθείσα σχέση καταπίεσης (π.χ. lookism), ένα αποτέλεσμα

συνήθως της ακαδημαϊκοποίησης ή της υπερ-εξειδίκευσης της πολιτικής σκέψης, χωρίς απαραίτητα να έχει εμφανιστεί ένα κοινωνικό υποκείμενο που θέτει παρόμοια αιτήματα και διαμαρτυρία. Ένα δομικό πρόβλημα που αναδείχθηκε, επιπλέον, είναι ότι η διαθεματικότητα, όπως και η πολιτική ταυτότητας εν γένει μάλλον, προϋποθέτει τις κατηγορίες που γυρεύει να προβληματοποιήσει. Η διαθεματικότητα δεν μπόρεσε επίσης, εν γένει, να απαντήσει στον φιλελεύθερο λόγο που ενσωμάτωσε τα αιτήματά της, αντιστρέφοντάς τα υπέρ του. Ο Delgado δίνει π.χ. το παράδειγμα της πρόσληψης μαύρων από λευκές εταιρείες για τα πόστα της διαχείρισης προσωπικού. Ο συγγραφέας προτείνει περαιτέρω πως οι κλασικές πολιτικές στρατηγικές της ανάλυσης αυτής, όπως η καταγγελία ρατσιστικών ή άλλων γεγονότων δεν αλλάζει τίποτα στην πράξη γύρω από τον ρατσισμό και άλλες σχέσεις εξουσίας. Το συμπάν, γενικά, αποτελεί ένα σύνολο γεγονότων. Οπότε περισσότερη σημασία θα είχε το τι προβληματοποιείται ως γεγονός αλλά και γιατί, προωθώντας έτσι μια λογική απόδοσης προτεραιοτήτων στην πολιτική δράση. Μέσα στο ίδιο πλαίσιο κριτικής, πολλά από τα γεγονότα που συμβαίνουν σήμερα εις βάρος ή υπέρ μειονοτικών ταυτοτήτων, όπως π.χ. οι δουλειές που προκύπτουν για τους μετανάστες σε κάποια σημεία του πλανήτη, δεν εξηγούνται επαρκώς ή και καθόλου διαμέσου της διαθεματικότητας. Άλλο ένα τέτοιο παράδειγμα ανεπάρκειας είναι ότι σπάνια ο ρατσισμός εκφράζεται με φράσεις τύπου 'μισώ τους gay, ανάπηρους μουσουλμάνους...', οι ρατσιστές δεν εκφράζουν συχνά ρητά όλους τους στόχους του μίσους τους, οπότε είναι απορίας άξιο του πως μπορεί να ενεργοποιηθεί η διαθεματικότητα στην καθημερινή έκφραση ρατσισμού. Τέλος – και ίσως πιο κρίσιμο – η διαθεματική προσέγγιση έκανε το στρατηγικό λάθος να εστιάζει στα θύματα και όχι στους θύτες. Πολλές από τις παραπάνω κριτικές του Delgado εστιάζουν στο πως οι παραδοσιακές πλέον αναλύσεις της διαθεματικότητας αποτελούν ξεπερασμένα εργαλεία για την ανάλυση και την πολιτική στο σύγχρονο κόσμο.

Ένα κείμενο αντίστοιχου πνεύματος έγραψε επίσης πρόσφατα και ο Jack Halberstam κριτικάροντας την απώλεια των κριτικών αιχμών της queer πολιτικής στις Η.Π.Α. από το '90 και μετά. [18] Ο Halberstam παρατηρεί την μετεξέλιξη του queer σε έναν πόλο υπεράσπισης της διαθεματικότητας και βρίσκει εκεί το αρνητικό πως το queer από μια τάση ενάντια σε κάθε ταυτότητα, έγινε σήμερα μια ομπρέλα για 'διάφορες ταυτότητες'. Αντίστοιχα, ο Halberstam ισχυρίζεται ότι οι queer στρατηγικές ενάντια στην εξουσία (χιούμορ, σάτιρα, οικειοποίηση των προσβλητικών λέξεων κ.τ.λ.) έχασαν έδαφος απέναντι σε μια γλώσσα των 'πληγωμένων αισθημάτων', το σημαντικό πέρασε σε δεύτερη μοίρα απέναντι στα ασήμαντα, η οικοδόμηση σχέσεων και συμμαχιών έδωσε τη θέση της στη διάλυση, [19] ο κινηματικός ακτιβισμός προσπεράστηκε από δηλώσεις γύρω από τον πόνο, τη βλάβη και τη λογοκρισία, ενώ οι υπερ-απλουστεύσεις και οι αναγωγισμοί έκαναν την έννοια του 'τραύματος' κουρέλι, καθιστώντας αδύνατον να προβλεφθεί πλέον ακόμα και το τι ακριβώς μπορεί να σημαίνει 'trauma'. Ακολουθώντας την ανάλυση της (παλιάς) Brown, ο Halberstam αναγνωρίζει μέσα σε αυτά τα σύγχρονα συμπτώματα μια διαδικασία κατά την οποία κάτι συστημικό, η καταπίεση, μετατρέπεται

σε ατομικό και η χειραφέτηση γίνεται αντικείμενο λήθης. Μέσα στη διαδικασία αυτή, αφενός τα άτομα κρίνονται με βάση εντυπώσεις (πως 'νιώθει' ή πως 'φαίνεται' ή πως 'μοιάζει' κάτι του καθενός/της καθεμιάς) και όχι με βάση πολιτικές θέσεις. [20] Αφετέρου όλοι και όλες βρίσκονται σε μια θέση διακινδύνευσης, άρα όλοι οι πόνοι εξισώνονται και το κυρίως αίτημα της queer πολιτικής σήμερα γίνεται αυτό περί διεκδίκησης 'ασφαλών χώρων'. Ίσως το σημαντικότερο που κάνει ο Halberstam σε αυτό το άρθρο του, πέρα από το να μεταφέρει εμπειρικά ζωντανές εικόνες από το σύγχρονο αμερικάνικο queer, είναι μάλλον η υπόθεσή του για τους ιστορικο-κοινωνικούς και πολιτικούς λόγους, που έχει προκύψει ως συνθήκη μετά το '90. Η υπόθεσή του, με την οποία δεν θα ασχοληθούμε εδώ βέβαια περαιτέρω, είναι πως η σύγχρονη ατζέντα περί 'ασφαλών χώρων' και η γενική κατεύθυνση του lgbt κινήματος για αναγνώριση από το κράτος και ταυτόχρονα ενάντια στη βία, δίχως όμως να αναπτύσσει μια συστημική κριτική γύρω από αυτά τα θέματα, βάδισε παράλληλα ιστορικά και ιδεολογικά με την περίοδο των εκστρατειών για περισσότερη αστυνόμευση και το gentrification πολλών περιοχών στις Η.Π.Α. Μολοντί η κριτική των Scott, Brown, Delgado και Halberstam φαίνεται ισοπεδωτική για σύγχρονες εκφράσεις της πολιτικής της ταυτότητας, της διαθεματικότητας και του queer, κάτι που πιστεύουμε πως τις ενοποιεί και τις νομιμοποιεί είναι τόσο το πέρασμα των ανθρώπων αυτών από τα κινήματα για τα οποία μιλάνε και ο κριτικός τους αναστοχασμός πάνω σε αυτά, όσο και η επικοινωνία των αιχμών αυτών μέσα στην περασμένη εικοσαετία και πλέον. Μια πιο σοβαρή συζήτησή τους, βέβαια, ξεπερνάει και τους στόχους αυτού του κειμένου.

[14] Βλέπε το λήμμα 'Identity Politics' της *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Φεβρουάριος 2012.

[15] Βλέπε και Ignatieff 'How the Irish became White' όπου ο συγγραφέας σημειώνει ένα point γύρω από την αφομοίωση των πρώην αποκλεισμένων Ιρλανδών μεταναστών μέσω της συμμετοχής τους σε πογκρόμ, κ.ο.κ. Ακόμη, όταν συγκρίνει βέβαια έναν Νορβηγό λευκό και έναν Εβραίο Ασκενάζι Λευκό στο πλαίσιο του αντισημιτισμού, είναι άλλο ένα παράδειγμα του πως το κριτήριο της λευκότητας δεν επαρκεί ως τέτοιο στην ανάλυση.

[16] Και αυτό συνέβαινε από τη στιγμή που μέλη των κινήματων διαπίστωναν πως πιέζονταν να αναγνωρίσουν μία από τις ταυτότητες τους ως καθοριστικές, υιοθετώντας βέβαια και την αντίστοιχη κινηματική ηθική υπαγόρευση, κανονικοποίηση της συμπεριφοράς τους.

[17] Delgado Richard (2011), 'Rodrigo's Reconsideration: Intersectionality and the Future of Critical Race Theory', *Iowa Law Review*, σ. 1247-1288.

[18] Halberstam Jack (2014), *You Are Triggering me! The Neo-Liberal Rhetoric of Harm, Danger and Trauma*, BullyBloggers.

[19] Εδώ για τον Halberstam λειτουργεί και ο επιθυμητικός παράγοντας, πως δηλαδή υπάρχει η επιθυμία 'να τιμωρούμε ο ένας τον άλλον', με αποτέλεσμα να δημιουργούνται όλο και περισσότερες διασπάσεις, όλο και μικρότερες ομάδες οι οποίες αποκτούν δεσμούς γύρω από το ολοδικό τους self-righteousness.

[20] Με ό,τι συνεπάγεται αυτό για την απώλεια της κριτικής της ευθύνης του καθενός/της καθεμιάς αλλά και των συλλογικοτήτων πάνω σε συγκεκριμένες τους θέσεις και αντιλήψεις σε μια πολιτική διαδικασία, ενώ από την άλλη παραγνωρίζεται το προνόμιο που κρύβεται πίσω από τη δημόσια επίτευξη της θλίψης.



Συμπεράσματα ή πως θα γίνει να μη φάμε τα μούτρα μας;

Όπως ίσως παρατηρήσατε οι περισσότερες/οι, οι παραπάνω κουβέντες μας έσπρωχναν η μία πάνω στην άλλη γιατί μεταξύ τους πολύ ευνότητα αναπτύσσονταν κοινά σημεία και αναδεικνύονται κοινά συμπεράσματα ή αδιέξοδα. Ποια είναι αυτά; Το πρώτο σημείο είναι μάλλον η διαπίστωση πως οι παραδοσιακές απελευθερωτικές θεωρίες και προσεγγίσεις, από τον μαρξισμό έως την πολιτική της ταυτότητας, τόσο στο πεδίο της ιστορίας και της ταυτότητας όσο και σε αυτό των αντιλήψεων περί κράτους, φάνηκαν με τον καιρό ανεπαρκείς για να περιγράψουν τον σύγχρονο κόσμο που αναδύοταν μέσα στη δεκαετία του '90. Προτιμήθηκαν παντού οι δυναμικές αναλύσεις παρά οι παλιότερες στατικές περιγραφές των σχέσεων εξουσίας τις οποίες λουζόμαστε και στις οποίες συμμετέχουμε. Αντίστοιχα, στην περιγραφή και την κατασκευή/ερμηνεία τόσο των σχέσεων εξουσίας όσο και των υποκειμένων που αυτές αφορούσαν, έγινε συνειδητό πως η 'φύση' τους ήταν μάλλον πολλαπλή παρά μονοσήμαντη. Δεν ήταν μόνο η μετάβαση από το βιολογικό φύλο στο κοινωνικό αλλά και η διαπίστωση πως θα έπρεπε να γίνει λόγος για 'γυναίκες' παρά για 'γυναίκα' στην ιστορική φεμινιστική έρευνα, ειδάλλως ελλόχευε ο κίνδυνος να τσουβαλιαστούν και να γενικευτούν διάφορα βιώματα και εμπειρίες ως ενιαίες και για τις μειονοτικά ή ταξικά Άλλες. Παρόμοια συμπεράσματα επαναλήφθηκαν σε κάθε συζήτηση από τις παραπάνω. Η πολιτική ταυτότητας μιλιόταν πια μέσα στο πλαίσιο του φιλελευθερισμού, το 'φύλο' έχανε τις κριτικές του αιχμές, το βίωμα καταντούσε σε μια νέα πηγή 'ουσιοκρατίας', το τραύμα αντίστοιχα σε έναν λόγο για να δημιουργηθούν safe bubbles και η διαθεματικότητα δεν μπορούσε να ενσωματωθεί σε μια σύγχρονη ριζοσπαστική θεώρηση. Κάπως έτσι φτάνουμε στο δεύτερο κοινό σημείο όλων των παραπάνω συζητήσεων. Τα κείμενα που διαβάσαμε και συζητήσαμε, τα περισσότερα από το πεδίο των gender studies, κατέληγαν ορθά αλλά ίσως και κάπως αμήχανα στο συμπέρασμα πως σήμερα δεν λείπουν οι λόγοι για τους οποίους ένα κίνημα με φεμινιστική/queer πολιτική θα έπρεπε να αναδυθεί και να αναλάβει αγώνες με νέες επανονηματοδοτήσεις και χαρακτήρα. Ωστόσο, η αμηχανία οφειλόταν στο πως της ανάδυσης αυτών των κινήματων και σχεδόν όλα τα κλεισίματα αυτών των κειμένων, μολονότι η κριτική τους φαινόταν αρκετά επίκαιρη και στοχευμένη, κατέληγαν σε ευκολόγια ή και ακροβασίες.

Όταν το ξανασκεφτήκαμε, είπαμε μεταξύ μας πως αυτή η συνθήκη δεν είναι ιδιαίτερα περίεργη. Οι πολιτικές φιλόσοφοι και επιστημότισες, ειδικά αυτές που είχαν άμεση επαφή με τα γυναικεία και queer κινήματα στη ζωή τους, έκαναν πολύ καλά αυτό που ήξεραν: να περιγράφουν εκ του σύνεγγυς και να αποκρυσταλλώνουν τα προβλήματα που παρουσιάζονταν σε αυτά. Είναι τα μόνα που διασώζουν και μεταφέρουν μέσω έρευνας τη φεμινιστική σκέψη του παρελθόντος στο σήμερα. Ελλείπει κινήματος σήμερα, ακόμα και οι τοποθετήσεις γύρω από το τι σημαίνει σήμερα 'ριζοσπαστικό' δύσκολα συζητιούνται σε κινηματικούς χώρους και ομάδες. Σε μια συνέντευξή της η Brown υπογραμμίζει πως το ριζοσπαστικό δεν γίνεται να προέρχεται από τη γραμματική του φιλελευθερισμού η οποία έχει ελάχιστα να πει για τις σχέσεις εξουσίας και τα περιθώρια αμφισβήτησης του ποιος θα εξασκεί την εξουσία που ασκεί το κράτος. Το ριζοσπαστικό είναι το εξορισμού

[21] Learning to Love Again: an Interview with Wendy Brown, 2006.

αντίθετο, συνεπώς, από το φιλελεύθερο. Επιπλέον, από τη στιγμή που ο φιλελευθερισμός έχει μονοπωλήσει το νόημα της δημοκρατίας, είναι κρίσιμο να σπάσουμε την εξίσωση της δημοκρατίας με τις ατομικές ελευθερίες και να θέσουμε αντ' αυτού ως θεμελιώδη την ανακατανομή της εξουσίας. [21] Αλλά η συζήτηση τελειώνει εκεί και ίσως καλώς τελειώνει εκεί. Μπορούν άραγε να προωθηθούν κινηματικές ατζέντες από τα πανεπιστήμια; Μάλλον δύσκολα. Αυτή η συνθήκη μας αφήνει με την αναγκαιότητα της ύπαρξης ενός κινήματος και την αδυναμία μας να φτάσουμε ως εκεί. Επειδή μάλιστα δεν είμαστε στα 1960-1970 της μαζικής αριστερής πολιτικής, ας είμαστε μετριοπαθείς και ρεαλιστές. Αυτό που στην πραγματικότητα μας αφήνει ανοικτό η παραπάνω συνθήκη είναι το ζήτημα της πολιτικής οργάνωσης, ένα αναμφισβήτητο αραχνιασμένο θέμα που για χρόνια είχαμε αφήσει να λύσουν οι αριστερο-πατέρες, αναρχο-πατέρες και γενικά κινηματοπατέρες. Αλλά όχι μόνον αυτό. Αυτή η συνθήκη μας αφήνει ακόμα ανοικτό και αναπάντητο το ζήτημα της τοποθέτησής μας, λαμβάνοντας υπόψη τις παραπάνω συζητήσεις, στην τρέχουσα πολιτική συγκυρία και τα θέματα που αυτή μας πετάει στη μούρη, δηλαδή θέματα τα οποία δεν είναι υπό τον έλεγχο μας και δεν θα είναι μάλλον ποτέ.

Επειδή είμαστε και χιουμορίστ(ρι)ες (άλλο που μερικοί δεν το καταλαβαίνουν), σκεφτόμαστε πως την όλη σχηματική αναπαράσταση των προβληματισμών μας αυτών σαν ένα τρίκυκλο. Ένα τρίκυκλο ποδήλατο ας πούμε (έτσι, πιο οικολογικό) που οδηγούμε στη μεγάλη λεωφόρο της ιστορίας ή και σε κάνα στενό σκοτεινό σοκάκι, γεμάτο λάσπες και λακκούβες, σαν και αυτά έξω από τα σπίτια μας. Οι δύο πίσω ρόδες του τρίκυκλου, ας πούμε, η κοινωνική ταυτότητά μας (η έμφυλη εδώ αλλά γιατί όχι και η ταξική, η εθνοτική κ.ο.κ.) και η πολιτική μας οργάνωση (σε ομάδες φεμινιστικής, αυτόνομης ή ανθελληνικής κατεύθυνσης, ή ακόμα οι ομοσπονδίες ομάδων και πάει λέγοντας) είναι απαραίτητες για να τεθούν οι βάσεις πάνω στις οποίες θα κάτσουμε. Χωρίς την μπροστινή ρόδα, ωστόσο, δηλαδή την τοποθέτησή μας στην τρέχουσα πολιτική συγκυρία (ας της δώσουμε εδώ μερικά ευκαιριακά ονόματα στην τύχη: νεοναζί, δυναμικές επεκτατισμού ή ακόμη και χρεωκοπίας του ελληνικού κράτους), το ποδήλατο αποκλείεται να δουλέψει, μάλλον θα τουμπάρει και σχεδόν σίγουρα θα φάμε τα μούτρα μας. Φανταστείτε τώρα, ακόμα χειρότερα, να έχουμε μόνο τον πίσω δεξί τροχό, την κοινωνική μας ταυτότητα και έναν λογαριασμό στο facebook. Καταλαβαίνετε τι θα γίνει. Ούτε μια άτακτη οπισθοχώρηση δεν θα προλάβουμε! Μήπως λοιπόν ήρθε ο καιρός να ασχοληθούμε και με τους δύο άλλους τροχούς του τρίκυκλου; Ίσως. Πάντως εμείς, διαβάζοντας ιστορικά κείμενα και πηγές για τις γυναίκες και τα κινήματά τους από τα 1880 μέχρι τα 1950, σε επικοινωνία πάντα με τις εθνικές αντιλήψεις και πρακτικές στην Ελλάδα, είπαμε να πάρουμε υπόψη μας και τους τρεις παραπάνω τροχούς. Αυτό είναι το κείμενο για τη μέθοδό μας.

