

# Ο οικοφεμινισμός ως διατομική οικολογία

της Chiara Bottici

## Περίληψη

Στο ανά χείρας δοκίμιο, συνδυάζω τον μεταποικιακό οικοφεμινισμό με μία φιλοσοφία της διατομικότητας. Η τελευταία αποτυπώνει ένα είδος σωματικού κομμουνισμού, στον οποίο κάθε ατομικότητα εννοείται ως διατομικότητα, τουτέστιν ως μία διαδικασία εν εξελίξει που λαμβάνει χώρα σε υπέρ-, δι- και υπο-ατομικό επίπεδο. Θέτοντας υπό διερώτηση κάθε είδους αυστηρό όριο, αλλά και τις ιεραρχικές δομές που αυτά υποτείνουν, η διατομική οικολογία συνιστά και μία αντι-ετεροκανονική οικολογία.

## Εισαγωγή

Η πανδημία του Covid-19 θρυμμάτισε για μια στιγμή την παραδοσιακή εικόνα του κόσμου μας. Κι ενώ έπρεπε να σκεφτόμαστε ακόμα και τις επιφάνειες που αγγίζουμε, τον αέρα που αναπνέουμε και τα φαγητά που τρώμε, καταλάβαμε ότι η ζωή μας δεν εξαρτάται μόνο από τη ζωή των συνανθρώπων μας αλλά και από κάθε έμβιο και άβιο ον που μας περιβάλλει. Αυτό, κατά την άποψή μου, συνέβαλε στην αμφισβήτηση του μεθοδολογικού ατομικισμού που συχνά αποτελεί την υπόρρητη παραδοχή ότι ο κόσμος προσφέρεται σε μας ως ένας κόσμος συγκροτημένων εκ των προτέρων ατομικότητων. Πρόσφατα, ωστόσο, πολλοί στοχαστές έχουν θέσει εν αμφιβόλω μία τέτοια θεώρηση τονίζοντας ότι δεν υπάρχει, ούτως ειπείν, ατομικότητα που δεν είναι ταυτόχρονα και ένα είδος διατομικότητας.

Σε αυτό το δοκίμιο, θα ήθελα να ξανασκεφτούμε το οικοφεμινιστικό πρόταγμα υπό το πρίσμα της φιλοσοφίας της διατομικότητας. Στον απόηχο της μπαλιμπαραρικής ανάγνωσης της ηθικής του Σπινόζα και του ανανεωμένου ενδιαφέροντος για τη φιλοσοφία της διατομικότητας του Gilbert Simondon, πολλοί συγγραφείς επιχείρησαν να διερευνήσουν τις συνέπειες ενός τέτοιου φιλοσοφικού διαβήματος:<sup>1</sup> τι συμβαίνει όταν η ατομικότητα εκλαμβάνεται

ως διατομικότητα, δηλαδή ως μία διαδικασία συν-αισθηματικού δεσμού που λαμβάνει χώρα στο υπέρ-, δι- ή και στο υπο-ατομικό επίπεδο.

Μπορούμε να συνοψίσουμε τις απόψεις αυτές της φιλοσοφίας της διατομικότητας σε ένα είδος «σωματικού κομμουνισμού», βάσει του οποίου τα σώματα υπάρχουν μέσω άλλων σωμάτων σε μία διαδικασία εξατομίκευσης που περιλαμβάνει τόσο το δι-ατομικό όσο και το υπερ-ατομικό και υπο-ατομικό επίπεδο. Δεν είναι τυχαίο ότι τόσο πολλοί φιλόσοφοι της διατομικότητας προέρχονται από τον χώρο του μαρξισμού ο οποίος προσδίδει ιδιαίτερη σημασία στον τρόπο παραγωγής και αναπαραγωγής της ζωής μέσω των κυκλωμάτων

---

1 Etienne Balibar, «Spinoza: From Individuality to Transindividuality», στο *Medelingen vanwege het Spinozahuis*. (Ντελφτ: Heburon, 1997). Gilbert Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, που αποτέλεσε την κοινή αποδεκτή αναφορά για το έργο του (Γκρενόμπλ: Εκδόσεις Million, 2005). Για μία πραγμάτευση των συζητήσεων σχετικά με τη μετάβαση αυτή από την ατομικότητα στη διατομικότητα, βλ. Etienne Balibar και Vittorio Morfino, επιμ., *Il transindividuale* (Μιλάνο: Mimesis, 2014).

παραγωγής που σφετερίζονται οι θεσμοί της ατομικής ιδιοκτησίας και της αγοράς.<sup>2</sup> Η φιλοσοφία της διατομικότητας μας δίνει τη δυνατότητα να αναγνωρίσουμε ένα είδος σωματικού κομμουνισμού που μπορεί να αποτελέσει πραγματικά την αφετηρία για να στοχαστούμε τον πολιτικό κομμουνισμό. Αλλά δεν είναι, ίσως, επίσης τυχαίο ότι δανειζόμαστε τον όρο «σωματικός κομμουνισμός» από τον/τη Paul Preciado, ο οποίος/η οποία υποστηρίζει ότι, δεδομένης της αποτυχίας της Αριστεράς να επαναπροσδιορίσει τη χειραφέτηση με όρους διαφορετικούς από όσους αναφέρονται στο Δυτικό, λευκό, ανδρικό και πατριαρχικό σώμα, ο μόνος τρόπος να υπάρξει μία παγκόσμια αλλαγή είναι να δημιουργήσουμε έναν «πλανητικό σωματικό κομμουνισμό, έναν κομμουνισμό (όλων) των εμβίων όντων στη Γη και μαζί με τη Γη».<sup>3</sup> Σε αυτό το κάλεσμα, πρέπει να προσθέσουμε, ακολουθώντας τη φιλοσοφία της διατομικότητας, ότι αυτός ο σωματικός κομμουνισμός δεν είναι μόνο ένα ιδεώδες για το οποίο πρέπει να αγωνιστούμε αλλά, σε μεγάλο βαθμό, και μία πραγματικότητα ριζωμένη ανέκαθεν, ούτως ειπείν, στην ίδια τη διατομική φύση όλων των σωμάτων, τα οποία, εν τίνι μέτρω, είναι έμψυχα.

Τι συμβαίνει όταν προσεγγίζουμε τον οικοφεμινισμό υπό το πρίσμα αυτό; Πολλοί στοχαστές έχουν διερευνήσει την οντογένεση των έμφυλων και σεξουαλικοποιημένων ατομικότητων, εστιάζοντας το ενδιαφέρον τους τόσο σε υπερ-ατομικές δυνάμεις, όπως αυτές διαμορφώνονται από το εκάστοτε κυρίαρχο γεωπολιτικό πλαίσιο, όσο και σε δι-ατομικές σχέσεις, όπως αυτές αναδύονται στον καπιταλιστικό τρόπο (ανα)παραγωγής. Σε αυτά, η διατομική φιλοσοφία προσθέτει και ένα τρίτο επίπεδο, το υπο-ατομικό: πώς φαίνεται η γένεση των σεξουαλικοποιημένων και έμφυλων ατόμων υπό το πρίσμα των υπο-ατομικών σωμάτων και των ενδο-δράσεών τους.

Κατ' αρχάς, αυτό προϋποθέτει την επανεξέταση της ίδιας της έννοιας της παραγωγής/αναπαραγωγής ή, όπως προτιμάμε να λέμε, της (ανα) παραγωγής, για να τονίσουμε ακριβώς το γεγονός ότι δεν μπορεί να υπάρξει η πρώτη χωρίς τη δεύτερη. Οι περισσότεροι συγγραφείς της λεγόμενης σοσιαλιστικής παράδοσης είχαν την άποψη ότι

---

2 Πέραν της υποσημείωσης 1, βλ., επίσης, Nicola Marcucci και Luca Pinzolo, επιμ., *Strategie della relazione. Riconoscimento, transindividuale, alterità* (Ρώμη: Meltemi, 2010) και Jason Read, *The Politics of Transindividuality* (Σικάγο: Haymarket Books, 2016).

3 Paul Preciado, *Counter-sexual Manifesto* (Νέα Υόρκη: Columbia University Press, 2018), 13.

ο καπιταλιστικός τρόπος παραγωγής είναι αδύνατος χωρίς την αναπαραγωγή του εργάτη ως έμβιου όντος και γι' αυτό έδωσαν μεγάλη σημασία στην κοινωνικά αναπαραγόμενη εργασία αγνοώντας την (ανα) παραγωγική ικανότητα των ζώων, των φυτών και των άλλων εμβίων όντων.<sup>4</sup> Για τους στοχαστές αυτούς, η φύση ήταν ένας απλός πάροχος «πρώτης ύλης» που έπρεπε να υποταγεί στον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής καθώς αντιμετωπίστηκε ως ένα εξωτερικό έναντι της κοινωνίας στοιχείο, πράγμα που αποτελεί έναν από τους θεμελιώδεις όρους λειτουργίας του καπιταλισμού και, ως εκ τούτου, πρέπει να καταστεί το επίκεντρο κάθε σύγχρονης απόπειρας επανεξέτασής του.<sup>5</sup> Στο ανά χείρας δοκίμιο, θέλουμε να διερευνήσουμε τους τρόπους με τους οποίους τα ζώα, τα φυτά και τα άλλα έμβια όντα συμβάλλουν στην (ανα)παραγωγή των σεξουαλικοποιημένων και έμφυλων ατόμων. Στο πλαίσιο αυτό, θα πραγματευτούμε όχι μόνο τον διαχωρισμό της φύσης από τον πολιτισμό ή των ζώων, των φυτών και των άλλων εμβίων όντων από την κοινωνία, αλλά και τον ίδιο τον διαχωρισμό μεταξύ «έμβιας» και «άβιας ύλης», εστιάζοντας στη διατομική ιδέα ότι όλα τα όντα είναι, ως έναν βαθμό, έμψυχα: υπ' αυτό το πρίσμα, το περιβάλλον δεν μπορεί να εκληφθεί ως κάτι εξωτερικό, ως κάτι που βρίσκεται εκεί έξω, αλλά ως αναπόσπαστο στοιχείο του είναι μας, ως κάτι εδώ μέσα. Για να το πω απερίφραστα: «το περιβάλλον είμαστε εμείς»,<sup>6</sup> και γι' αυτό βρίσκεται πέραν της διακρίσεως εσωτερικό/εξωτερικό. Η κίνηση αυτή θα τεκμηριώσει το μείζον επιχείρημά μας ότι, υπό το πρίσμα της διατομικής φιλοσοφίας, ο οικοφεμινισμός καθίσταται ένα είδος αντι-ετεροκανονικής οικολογίας που θέτει αναγκαστικά εν αμφιβόλω τα όρια κάθε φυσικής κλίμακος (scala naturae): άνδρας>γυναίκα>ζώο>φυτό) άβια φύση.

---

4 Βλ., για παράδειγμα, Michelle Murphy, ο οποίος παρατηρεί ότι, ακόμα και ο Κάρολος Μαρξ, ο οποίος αντιλαμβάνόταν μεν την εργατική δύναμη ως κάτι που έπρεπε να αναπαραχθεί και γι' αυτό αναφερόταν στις γυναίκες και τα παιδιά ως συμπληρωματική εργατική δύναμη, αλλά αγνοούσε πλήρως την (ανα)παραγωγική δύναμη των φυτών και των ζώων ως αναγκαίων για την αναπαραγωγή. Βλ. Michelle Murphy, «Reproduction», στο *Marxism and Feminism*, (επιμ.) Shahrzad Mojab (Λονδίνο: Zed Books, 2015), 289.

5 Σχετικά με την έννοια των θεμελιωδών όρων του καπιταλισμού, βλ. Nancy Fraser, «Behind Marx's Hidden Abode», *New Left Review* 86 (2014), 60-6.

6 Δανείζομαι την έκφραση αυτή από το έργο της Stacy Alaimo's *Bodily Natures: Science, Environment, and the Material Self* (Ινδιανάπολη: Indiana University Press, 2010), 11.

## Για μία απο-αποικιοκρατική και απο-ιμπεριαλιστική προσέγγιση: σωματικός κομμουνισμός και καπιταλιστικός τρόπος (ανα)παραγωγής

Τι εννοούμε όταν λέμε ότι «το περιβάλλον είμαστε εμείς»; Αυτό σηματοδοτεί, κατ' ελάχιστον, τη σημασία που αποδίδουμε στο περιβάλλον ως στοιχείο της επιβίωσής μας. Κατά τη διάρκεια των τελευταίων δεκαετιών, συνειδητοποιήσαμε ολοένα και περισσότερο ότι η αναπαραγωγή της ζωής μας εξαρτάται από ορισμένους κοινούς πόρους, όπως ο αέρας που αναπνέουμε και το νερό που πίνουμε. Τον Νοέμβριο του 2015, λόγου χάριν, υπήρξαμε μάρτυρες της πρώτης πραγματικά «παγκόσμιας απεργίας για το κλίμα» —μιας οργανωμένης απεργίας που είχε παγκόσμιο χαρακτήρα όχι μόνο με την έννοια ότι αφορούσε σε «παγκόσμια ζητήματα» αλλά και γιατί έλαβε χώρα σε διάφορα σημεία του πλανήτη την ίδια περίπου χρονική περίοδο. Βασικό χαρακτηριστικό της απεργίας αυτής, αλλά και όλων όσες ακολούθησαν, ήταν η κριτική κατά του καπιταλιστικού συστήματος: οι περιβαλλοντικοί προβληματισμοί για την υπερθέρμανση του πλανήτη και την επιβίωση του ανθρωπίνου είδους αποτέλεσαν βασικό αντικείμενο της εν λόγω απεργίας, τουτέστιν μιας πράξεως και ενός τρόπου διαμαρτυρίας που, από τυπική άποψη, ανήκε στη σοσιαλιστική και αναρχική παράδοση. Κατά κάποιον τρόπο, οι παγκόσμιες αυτές απεργίες κατέδειξαν τη βαθιά συνειδητοποίηση του γεγονότος ότι, για να παραφράσω τον Murray Bookchin, η ίδια η έννοια της κυριαρχίας του Ανθρώπου επί της φύσεως οφείλεται στην απόλυτα πραγματική κυριαρχία του ανθρώπου από τον άνθρωπο,<sup>7</sup> και ότι, ως εκ τούτου, είναι αδύνατον να αρθούμε στο ύψος της οικολογικής πρόκλησης που αντιμετωπίζουμε χωρίς να ανατρέψουμε την κουλτούρα της κυριαρχίας και της εκμετάλλευσης που γεννά ένα οικονομικό σύστημα στηριζόμενο στην αέναη αύξηση του κέρδους. Αν και στις μέρες μας η οικολογία έχει καταστεί ένας όρος του συρμού για πολλά καπιταλιστικά προγράμματα, είναι σημαντικό να θέσουμε το ακόλουθο ρητορικό ερώτημα: μπορεί κάποιος να κάνει ποτέ τον καπιταλισμό «πράσινο» αν αποδέχεται τις προκείμενες του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής

7 Βλ. Murray Bookchin, *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy* (Ωκλαντ: AK Press, 2005), 65. Χρησιμοποιώ εδώ τον όρο «Man» με την έννοια που του δίνει η Sylvia Wynter ως εθνο-τάξη, προσδίδοντάς του μία φεμινιστική διάσταση που δεν αποτελεί τον πυρήνα του επιχειρήματος του Bookchin.

και ήθους; Μπορεί να υπάρξει ποτέ ένας «αιφόρος» καπιταλισμός; Και, βέβαια, όχι· παρά μόνο η ιδεολογική του ψευδαισθηση, κι αυτό γιατί υπάρχει μία ριζική αντίθεση ανάμεσα σε ένα οικονομικό σύστημα θεμελιωμένο στην απεριόριστη συσσώρευση κεφαλαίου και σε έναν πλανήτη, οι πόροι του οποίου για την αναπαραγωγή της ζωής είναι περιορισμένοι. Ενώ το κεφάλαιο υπακούει στη λογική της συνεχούς επέκτασης, ο πλανήτης είναι μόνον ένας και, όπως εύγλωττα λένε όσοι διαδηλώνουν υπέρ του κλίματος: «δεν υπάρχει πλανήτης Β».<sup>8</sup> Με άλλα λόγια, στον ίδιο τον πυρήνα του καπιταλισμού υπάρχει η αντίθεση ανάμεσα στην ανταλλακτική αξία και την αξία χρήσης, αντίθεση που κάνει τους ανθρώπους «σχιζοφρενείς»: ενώ από τη μια μεριά, πρέπει να παράγουν προϊόντα για τις αγορές, δηλαδή αγαθά που έχουν ανταλλακτική αξία, όπως παρασιτοκτόνα και αυτοκίνητα, από την άλλη, για να επιζήσουν, χρειάζονται αγαθά που έχουν αξία χρήσης, όπως ο καθαρός αέρας και το νερό.<sup>9</sup> Αυτή είναι μία μόνο από τις πολλές αντιφάσεις του καπιταλισμού, όπως είναι και μία από τις αιτίες που προκαλούν τις τυπικές επαναλαμβανόμενες κρίσεις του· ταυτόχρονα, όμως, είναι ιδιαίτερα κρίσιμη, γιατί επηρεάζει άμεσα την επιβίωση της ζωής γενικά αλλά και του ανθρώπου ειδικότερα.

Ωστόσο, αν και αντιμετωπίζουμε μία περιβαλλοντική πρόκληση, δεν πρέπει να λησμονούμε τις άλλες αντιφάσεις του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής και, ιδιαίτερα, το γεγονός ότι το εν λόγω σύστημα αναγκάζεται να μεταθέτει το κόστος λειτουργίας του στις γυναίκες και τις αποικίες. Οικοφεμινίστριες, όπως οι Vandana Shiva and Maria Mies, έχουν καταδείξει με το διαφωτιστικό έργο τους ότι πατριαρχία και οικολογική καταστροφή πάνε μαζί —ο πόλεμος εναντίον των γυναικών και ο πόλεμος εναντίον της φύσης κινήθηκαν παράλληλα ήδη από τις απαρχές του καπιταλισμού.<sup>10</sup> Αυτό καθίσταται σαφές στον διεθνή καταμερισμό εργασίας: οι γυναίκες παράγουν πάνω από το 50%

8 Σύνθημα που έγινε ευρύτερα γνωστό στην απεργία για το κλίμα που έλαβε χώρα στη Νέα Υόρκη στις 20 Σεπτεμβρίου 2019.

9 Maria Mies, «The Myth of Catching-up Development», στο *Ecofeminism*, (επιμ.) Maria Mies και Vandana Shiva (Λονδίνο: Zed Books, 2014), 57.

10 Μεταξύ των πρώτων έργων τους, βλ. Maria Mies, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour* (Λονδίνο: Zed Books, 1986) και Vandana Shiva, *Staying Alive: Women, Ecology, and Development* (Μπέρκλεϋ: North Atlantic Books, 1999). Οι Mies και Shiva έχουν γράψει από κοινού ένα πολύ σημαντικό βιβλίο για τον οικοφεμινισμό, στο οποίο στηρίζονται πολλές από τις ιδέες του παρόντος δοκιμίου: Maria Mies και Vandana Shiva (επιμ.), *Ecofeminism* (Λονδίνο: Zed Books, 2014).

των τροφίμων του πλανήτη και καλύπτουν περισσότερο από το 80% των διατροφικών αναγκών των νοικοκυριών και των περιοχών που χαρακτηρίζονται από διατροφική ανασφάλεια. Ωστόσο η επικέντρωση του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής στη συσσώρευση κεφαλαίου καθιστά συστηματικά την εργασία αυτή αόρατη.<sup>11</sup> Εφόσον ο υπολογισμός του ετήσιου Ακαθαρίστου Εγχωρίου Προϊόντος (ΑΕΠ) μιας χώρας, δηλαδή της συνολικής αξίας των αγαθών και υπηρεσιών που παράγονται εντός των γεωγραφικών ορίων της, περιλαμβάνει μόνο την αξία που εντάσσεται στην οικονομία της αγοράς, αλλά όχι την εργασία για τη συντήρηση των εργαζόμενων, η γυναικεία εργασία είναι κυριολεκτικά αόρατη και δεν λαμβάνεται υπ' όψιν από τους περισσότερους διεθνείς αναπτυξιακούς οργανισμούς και προγράμματα της εποχής μας.

Αυτό έχει ως συνέπεια την υποτίμηση των γυναικών ως ενεργών συντελεστών της παραγωγικής διαδικασίας, πράγμα που εξηγεί και τη μεγάλη διάδοση της έμφυλης βίας, ενώ, ταυτόχρονα, αποκαλύπτει και το γεγονός ότι τα φυσικά οικοσυστήματα, από τα οποία οι γυναίκες αντλούσαν τροφή για χιλιετίες, καταστρέφονται συστηματικά. Αυτό είναι ολοφάνερο σε πρώην αποικίες, όπως η Ινδία, όπου οι αποικιοκράτες εισήγαγαν τη βιομηχανική γεωργία (μονοκαλλιέργεια), καθιστώντας μεν δυνατή την παραγωγή κεφαλαίου για την οικονομία της αγοράς αλλά και στερώντας ταυτόχρονα από τους αυτόχθονες πληθυσμούς τα οικοσυστήματα που τους συντηρούσαν και, κατ' επέκταση, από τις γυναίκες τον ρόλο τους ως ειδικών της βιοποικιλότητας. Αυτά που πολυεθνικές εταιρίες, όπως η Μονσάντο, εκλαμβάνουν ως αγριόχορτα ή ζιζάνια είναι, συχνά, ολόκληροι κήποι που οι αυτόχθονες χρησιμοποιούσαν για χιλιετίες για τη διατροφή τους. Από ιστορικής απόψεως, οι γυναίκες υπήρξαν οι κατ' εξοχήν ειδήμονες της βιοποικιλότητας γιατί γνώριζαν πώς να αποκομίζουν τροφή, σπόρους και φάρμακα από τη φύση: όταν στερήθηκαν τα οικοσυστήματα αυτά, η εργασία τους έγινε δυσκολότερη και γι' αυτό τον λόγο ακόμα πιο αόρατη.<sup>12</sup> Πολλές αποικίες απώλεσαν τη βιοποριστική οικονομία που διέθεταν στο παρελθόν και οδηγήθηκαν στην απόλυτη στέρηση. Και μπορεί στα μάτια των αποικιοκρατών μία βιοποριστική οικονομία να φαντάζει ως (πολιτισμική) φτώχεια, αλλά απέχει πολύ από την

11 Vandana Shiva, *Staying Alive*, xiii.

12 *ibid*, xviii-xx.

απόλυτη φτώχεια και στέρηση, δηλαδή από μία κακή ποιότητα ζωής.<sup>13</sup> Κι ωστόσο, η εικονική αναπαράσταση της πρώτης οδηγεί πράγματι στη δεύτερη.

Υπάρχει κατ' ουσίαν μία αυτοεκπληρούμενη λογική στη θεμελίωση τόσο της αποικιοκρατικής «εκπολιτίζουσας αποστολής» όσο και των νεοαποικιοκρατικών «αναπτυξιακών προγραμμάτων»: μέσω του χαρακτηρισμού ενός συγκεκριμένου τρόπου ζωής ως «άγριου» ή «υπανάπτυκτου», δικαιολογήθηκε η εισαγωγή της βιομηχανικής γεωργίας και των μονοκαλλιεργειών που παράγουν κεφάλαιο για την παγκόσμια αγορά, με συνέπεια να καταστραφούν τα οικοσυστήματα που συντηρούσαν τους αυτόχθονες πληθυσμούς για χιλιετίες. Αυτό προκάλεσε την πραγματική εξαθλίωση των αποικιών, η οποία εντάθηκε ακόμα περισσότερο από το γεγονός ότι η απλήρωτη εργασία των γυναικών παρουσιάστηκε ως μη εργασία που στερείτο οιασδήποτε αξίας. Υπό το πρίσμα του διεθνούς καταμερισμού της εργασίας, οι τρεις αυτές διαδικασίες είναι αξεχώριστες: η εκτόπιση των γυναικών από τις κοινωνικά αναγνωρισμένες οικονομικές δραστηριότητες συνδέεται στενά με την καταστροφή των φυσικών πόρων και τον χαρακτηρισμό ορισμένων λαών ως «αγρίων» και «υπανάπτυκτων».

Είναι προφανές ότι σε παγκόσμιο επίπεδο η πατριαρχία δεν είναι ένα προνεωτερικό φαινόμενο που πρόκειται να σαρωθεί από τη νεωτερικότητα: καθώς οι γνώσεις και οι καλλιέργειες των γυναικών υποκαθίστανται από τη βιομηχανική γεωργία και τις μονοκαλλιέργειες, οι γυναίκες καθίστανται λιγότερο αναγκαίες και γι' αυτό λιγότερο χρήσιμες. Βέβαια, αυτό δεν σημαίνει ότι η πατριαρχία είναι συνέπεια του καπιταλισμού —απλώς, ο τελευταίος έδωσε νέο νόημα στην πατριαρχία εκεί που ήδη υπήρχε ή την εισήγαγε εκεί όπου δεν υπήρχε. Η αναζήτηση μιας αρχής, μίας μοναδικής καταγωγής της πατριαρχίας, είναι παραπλανητική: το αν η πατριαρχία είναι προϊόν των ποιμενικών φυλών, όπως εκείνες που δημιούργησαν τον Ιουδαϊσμό και τον Χριστιανισμό, ή αν εισήχθη από τον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής,<sup>14</sup> δεν έχει πραγματική σημασία —η καταπίεση των γυναικών είναι πολύπλευρη και γι' αυτό πρέπει να αντιμετωπισθεί από μία αναρχοφεμινιστική σκοπιά που θα αποβλέπει στην εξάλειψη

13        *ibid.*, 9.

14        Για μία εκ νέου ανασύνθεση αυτής της συζήτησης σχετικά με τις απαρχές της πατριαρχίας, βλ., για παράδειγμα, Cinzia Arruzza, *Le relazioni pericolose: matrimoni e divorzi tra marxismo e femminismo* (Ρώμη: Alegre, 2010), 71-89.



κάθε είδους καταπίεσης και εκμετάλλευσης. Επομένως, η εξίσωση αναρχοφεμινισμού και οικοφεμινισμού είναι αμφίπλευρα έγκυρη, καθότι ο αναρχοφεμινισμός είναι εξ ορισμού οικοφεμινιστικός, ενώ και ο οικοφεμινισμός είναι, ή θα έπρεπε να είναι, αναρχοφεμινιστικός, μια και είναι αδύνατον να αντιμετωπισθεί το δίπολο «πατριαρχία-οικολογική καταστροφή» χωρίς να καταργηθούν άλλες μορφές καταπίεσης, αρχής γενομένης από όσες οφείλονται στην αποικιοκρατική και νεοαποικιοκρατική λογική της ανάπτυξης.<sup>15</sup>

Αυτός είναι και ο λόγος που ορισμένες οικοφεμινίστριες, όπως οι Maria Mies και Vandana Shiva, υποστηρίζουν ένα κίνημα που αντιμετωπίζει τις οικολογικές προκλήσεις μέσω της αποαποικιοποίησης. Όταν δεν συνοδεύονται από την αποαποικιοποίηση, οι αποκαλυπτικές ψευδοθεωρίες για μία παγκόσμια οικολογική καταστροφή διατρέχουν τον κίνδυνο να δώσουν νέα πνοή στο αποικιοκρατικό επιχείρημα του Kipling για το «βάρος του λευκού άνδρα». Δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι, αρχικά, η αποικιοκρατία συνοδεύτηκε από τη θεολογική (χριστιανική) ιδέα περί σωτηρίας των «αγρίων» από την αιώνια καταδίκη τους ως απίστων, ενώ, κατά την τελευταία περίοδό της, από την ιδεολογία του υποτιθέμενου καθήκοντος των καπιταλιστών να οδηγήσουν τις «υπανάπτυκτες» κοινωνίες στον δρόμο της ανάπτυξης και του εκσυγχρονισμού —και στις δύο περιπτώσεις, η επιστήμη της εποχής εκλήθη να δικαιολογήσει ηθικά το οικουμενικό καθήκον και την αποστολή του λευκού άνδρα να υπαγορεύει τις δικές του πολιτικές και αποφάσεις στον (υποτιθέμενα κατώτερο) άλλον.<sup>16</sup> Στις μέρες μας, η επίκληση του οικουμενικού καθήκοντος να αποσοβηθεί επαπειλούμενη εξαφάνιση του ανθρωπίνου είδους κινδυνεύει να μετατραπεί σε ένα ακόμα επιχείρημα συναφές με εκείνο του «βάρους του λευκού άνδρα» —η παγκοσμιοποίηση χωρίς την αποαποικιοποίηση συνιστά μία διαφορετική δικαιολογία ιμπεριαλιστικής κατάκτησης. Και μπορούμε ήδη να δούμε πώς αυτό συμβαίνει με πολλά προγράμματα διαφόρων οργανισμών, όπως η Παγκόσμια Τράπεζα και το Διεθνές Νομισματικό

15 Μολονότι δεν κάνουν όλες οι οικοφεμινίστριες τη σύνδεση αυτή, και εμείς, από την πλευρά μας, δεν μπορούμε να πούμε ότι ο οικοφεμινισμός υπήρξε ένα απερίφραστα αναρχικό κίνημα, ας σημειώσουμε ότι η Maria Mies υποστηρίζει πως ο φεμινισμός είναι ένα σαφώς «αναρχικό κίνημα». Βλ. ιδιαίτερα Maria Mies, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*, 37-8.

16 Vandana Shiva, «Decolonizing the North» στο *Ecofeminism*, (επιμ.) Maria Mies και Vandana Shiva (Λονδίνο: Zed Books, 2014), 264.

Ταμείο, οι οποίοι στηρίζονται σε αποκαλυπτικά σενάρια σχετικά με το περιβάλλον για να δικαιολογήσουν το καθήκον τους και, ως εκ τούτου, το δικαίωμά τους να «προστατεύσουν το περιβάλλον» και να επιβάλουν τις πολιτικές τους για την «αιεφόρο ανάπτυξη», παραβλέποντας κάθε μορφή αδικίας —προϋπάρχουσας ή και με αυτούς τους τρόπους προκληθείσας. Δεν μπορούμε να αντιμετωπίσουμε τις οικολογικές προκλήσεις χωρίς μία απο-αποικιοκρατική και απο-ιμπεριαλιστική προσέγγιση των πραγμάτων, γιατί διαφορετικά διατρέχουμε τον κίνδυνο να αναπαράγουμε τη δυναμική του επιχειρήματος για το «βάρος του λευκού άνδρα».

Σε ό,τι αφορά, λόγου χάριν, στους αυτόχθονες της Αμερικής, η συνειδητοποίηση της οικολογικής καταστροφής δεν ξεκίνησε πριν από έναν αιώνα, όταν και εκπέμφθηκαν τα πρώτα σήματα κινδύνου για την υπερθέρμανση του πλανήτη, αλλά το 1492 όταν καταστράφηκαν τα οικοσυστήματα, οι πολιτισμοί και η ίδια τους η ζωή. Η επιμονή στα νέα χαρακτηριστικά της σύγχρονης οικολογικής καταστροφής που προκαλεί η υπερθέρμανση του πλανήτη και στους κινδύνους που αυτή ενέχει για την ανθρωπότητα, καθώς και η επικέντρωση του ενδιαφέροντος στα σημερινά προβλήματα ενδέχεται να μας κάνουν να παραβλέψουμε μία μορφή οικολογικής καταστροφής, η οποία συνεχίζεται εδώ και 5 τουλάχιστον αιώνες και απειλεί όχι μόνο κάθε είδους ζωής, αλλά πρώτα και κύρια τη ζωή των αυτοχθόνων λαών που έχουν πληρώσει το υψηλότερο τίμημα. Όπως υποστηρίζει η Kyle Whyte, η αποικιοκρατία συνιστά μία μορφή οικολογικής κυριαρχίας γιατί διακόπτει τη «συλλογική συνέχεια» των αυτοχθόνων λαών<sup>17</sup> — είναι μία μορφή περιβαλλοντικής αδικίας και καταστροφής γιατί μέσω αυτής μία κοινωνία επιχειρεί να εγκαθιδρύσει τη συλλογική συνέχειά της σε βάρος κάποιας άλλης. Και, όπως είναι γνωστό, οι αυτόχθονες λαοί αγωνίζονται εναντίον αυτής της κατάστασης ήδη από το 1492.

Ο κίνδυνος, λοιπόν, που απορρέει από τις νεοαποικιοκρατικές πολιτικές του Διεθνούς Νομισματικού Ταμείου και της Παγκόσμιας Τράπεζας έγκειται στο γεγονός ότι η περιβαλλοντική κρίση αποτελεί μία δικαιολογία για την εφαρμογή πολιτικών «αιεφόρου ανάπτυξης» που ευνοούν τη συλλογική συνέχεια ορισμένων πλούσιων Δυτικών κοινωνιών σε βάρος άλλων κοινοτήτων. Η ιδέα, ωστόσο, της «αιεφόρου

17 Kyle Whyte, «Settler Colonialism, Ecology and Environmental Injustice», *Environment & Society* 9, αρ. 1 (2018).

ανάπτυξης» είναι αντιφατική, μια και η έννοια της «ανάπτυξης» χωρίς όρους και προϋποθέσεις συνεπάγεται τη διαρκή και απεριόριστη αύξηση του κέρδους και του ΑΕΠ, ενώ η έννοια της «αειφορίας» προϋποθέτει την ύπαρξη ορίου και την αναπαραγωγή της ζωής υπό τον απαραίτητο όρο ότι «δεν υπάρχει πλανήτης Β». Υπ' αυτή την έννοια, ο καπιταλισμός είναι ένα διεστραμμένα ουτοπικό οικονομικό σύστημα, γιατί προσπαθεί πάντα να βρει νέους πλανήτες προς εκμετάλλευση· κι όταν ο κόσμος γέμισε με υλικά εμπορεύματα, κινήθηκε προς τον άυλο κόσμο του τριτογενούς τομέα και των χρηματοοικονομικών υπηρεσιών, καθιστάμενος τόσο αφηρημένος ώστε να μετατραπεί σε μία εικόνα. Όπως είχε προβλέψει 50 χρόνια νωρίτερα ο Guy Debord, το κεφάλαιο μπορεί να συσσωρευθεί σε τέτοιο βαθμό αφαίρεσης ώστε να καταστεί εικόνα, μετατρέποντας την κοινωνία σε κοινωνία του θεάματος, όπου ο όρος «θέαμα» δεν υποδηλώνει μόνο αυτό που βλέπει κανείς αλλά και τις ίδιες τις κοινωνικές σχέσεις.<sup>18</sup> Μισό αιώνα μετά, η γιγάντωση του χρηματοοικονομικού τομέα στον σύγχρονο καπιταλισμό επαλήθευσε πλήρως την πρόβλεψη του Debord, αφού στις μέρες μας το μεγαλύτερο τμήμα του παραγόμενου πλούτου είναι άυλο —μία κοινωνία αμιγούς θεάματος, στην οποία «κερδοσκοπικές κοινότητες» προσπαθούν να προσανατολιστούν σε ένα πέλαγος άγχους και αβεβαιότητας, με ορισμένες εξ αυτών να αποκομίζουν κέρδη από την υπάρχουσα κατάσταση και άλλες να πληρώνουν το τίμημα αυτής της κερδοσκοπίας, πνιγμένες στα χρέη, στην αγωνία και τη διατροφική αβεβαιότητα.<sup>19</sup> Ωστόσο, ακόμα και ο εικονικός κόσμος των χρηματοοικονομικών υπηρεσιών, με το άυλο θέαμα των παραγώγων, την ατέρμονα πρόβλεψη νέων αγορών προς εκμετάλλευση και την προσδοκία για διαρκή συσσώρευση νέου κεφαλαίου, χρειάζεται την υλική κοινωνική εργασία για την (ανα)παραγωγή της εργατικής δύναμης των εργαζομένων, αλλά και την άντληση φυσικών πόρων για την (ανα)παραγωγή του ηλεκτρισμού και των υλικών υποδομών στις οποίες αποθηκεύονται και υφίστανται επεξεργασία τα άυλα δεδομένα. Εξ ου και η οικοφεμινιστική πρόταση να μετακινηθούμε από την έννοια της «αειφόρου ανάπτυξης» σε εκείνη της «προοπτικής επιβίωσης»,<sup>20</sup>

18 Guy Debord, *The Society of the Spectacle*, μτφ. Donald Nicholson-Smith (Νέα Υόρκη: Zone Books, 1995).

19 Βλ., ιδιαίτερα, Aris Komporozos-Athanasios, *Speculative Communities: Living With Uncertainty in a Financialized World* (Σικάγο: The University of Chicago Press, 2022).

20 Maria Mies, «The Need for a New Vision: The Subsistence Perspective», στο *Ecofeminism*, (επιμ.) Maria Mies και Vandana Shiva (Λονδίνο: Zed Books, 2014), 298-9.

τουτέστιν σε ένα πρόταγμα που εγκαταλείπει τον σκοπό της διαρκούς αύξησης της αξίας για την οικονομία της αγοράς και ευνοεί την εργασία που (ανα)παράγει και συντηρεί τη ζωή. Η Vandana Shiva μιλά για τη «δημοκρατία όλης της ζωής»,<sup>21</sup> για να επισημάνει ακριβώς όχι μόνο την εγγενή αξία όλων των εμβίων όντων και το δικαίωμά τους, βέβαια, να υπάρχουν, αλλά και το γεγονός ότι η (ανα)παραγωγή της ανθρώπινης ζωής είναι αδύνατη χωρίς την (ανα)παραγωγική δύναμη των ζώων, των φυτών, των σπόρων και κάθε άλλης μορφής ζωής. Έτσι, ενώ ο μύθος της «ανάπτυξης με σκοπό να φτάσουμε τους άλλους» αποτυπώνει τον τρόπο ζωής των αστικών ελίτ του βόρειου ημισφαιρίου ως πρότυπο «ανάπτυξης» και «καλής ζωής», όταν χρησιμοποιείται για να επιβάλει την «αναπτυξιακή» λογική του, συσκοτίζει το γεγονός ότι αυτός ο τρόπος ζωής απέχει πολύ από τον ιδεώδη καθώς, στην καλύτερη περίπτωση, ευνοεί μία ελάχιστη μειονότητα εξαιρετικά πλουσίων κοινωνικών στρωμάτων.<sup>22</sup>

Η οικοφεμινιστική έννοια «δημοκρατία όλης της ζωής» υπογραμμίζει το γεγονός ότι η πατριαρχία συνδέεται με την καταστροφή των φυσικών πόρων και, ως εκ τούτου, αμφισβητεί τη διάκριση φύσης και πολιτισμού, την ιδέα για τη φύση ως κάτι εκεί έξω και όχι ως κάτι ανεξόριστα εδώ μέσα. Παραδόξως, η ρομαντική εξύμνηση της Φύσης ως αρχέγονης και άμωμης δεν είναι τίποτα περισσότερο από την επιθυμία μας να την υποτάξουμε, κατά τον ίδιο τρόπο που η εξιδανίκευση της θηλυκής γυναίκας ως προτύπου κάλλους που πρέπει να θαυμάζεται δεν είναι παρά η άλλη πλευρά της σύγχρονης πατριαρχίας — η εξύμνηση της άμωμης καθαρότητας είναι μια πρόσκληση αποκήρυξης. Η μετατροπή της φύσης σε Φύση με «Φ» κεφαλαίο ακολούθησε παράλληλη πορεία με εκείνη του «θανάτου της φύσης», δηλαδή με την αφαίρεση όλων των βιολογικών υποθέσεων για τον κόσμο και τη μετατροπή της φύσης σε ένα σύστημα νεκρών και αδρανών σωματιδίων που κινούνται από εξωτερικές μάλλον παρά εσωτερικές δυνάμεις.<sup>23</sup> Η σύγχρονη μηχανιστική άποψη, που μετέτρεψε την οργανική ζωή σε ποσοτικοποιήσιμους νόμους, υποβίβασε τη φύση σε απλή ύλη που έχει ανταλλακτική αξία και είναι κατάλληλη για να υπαχθεί στο κεφάλαιο.

---

21 Vandana Shiva, «Decolonizing the North», στο *Ecofeminism*, (επιμ.) Maria Mies και Vandana Shiva (Λονδίνο: Zed Books, 2014), 264.

22 Maria Mies, «The Myth of Catching-up Development».

23 Vandana Shiva, «Decolonizing the North», 267. Η Shiva παραθέτει εδώ ένα απόσπασμα από το έργο της Carolyn Merchant με τον τίτλο «The Death of Nature».

Θα ήταν, εν τούτοις, λάθος να μετατρέψουμε την κριτική της μηχανιστικής σκέψης σε κριτική ολόκληρης της σύγχρονης επιστήμης. Ωστόσο, οικοφεμινίστριες, όπως η Vandana Shiva, δεν περιορίζονται ενίοτε μόνο στην αποξήλωση της μηχανιστικής πλευράς της σύγχρονης επιστήμης, αλλά την επικρίνουν στο σύνολό της, αντιπαραθέτοντάς τη με τη λεγόμενη «θήλεια αρχή». Για παράδειγμα, κατά την άποψή της Vandana Shiva, ενώ η σύγχρονη επιστήμη ερείδεται αναγκαστικά σε μία αναγωγιστική λογική, η φύση διέπεται από αυτό που η ίδια αποκαλεί «θήλεια αρχή» και, ως εκ τούτου, πρέπει να εκλαμβάνεται ως μία ζωντανή και δημιουργική διαδικασία, από την οποία προερχόμαστε όλοι.<sup>24</sup> Ωστόσο, η επιμονή να ταυτιστούν οι γυναίκες με τη θήλεια αρχή, εκλαμβάνόμενες ως «ένα μύχιο τμήμα της φύσης», οδηγεί στην αναπαραγωγή της ουσιοκρατικής αυτής διάκρισης μεταξύ (θηλυκών) γυναικών και (αρρενωπών) ανδρών που βρίσκεται στον πυρήνα αυτού που η Maria Lugones έχει ονομάσει «σύγχρονο/αποικιοκρατικό έμφυλο σύστημα».<sup>25</sup>

Αν οι γυναίκες ουσιοποιηθούν ως μία αιώνια θήλεια αρχή, θα υποβιβασθούν για μία ακόμα φορά στο φυσικό βασίλειο, όπου βρίσκονταν για τόσο μεγάλο χρονικό διάστημα, όπως ακριβώς και η ίδια η φύση με τη σειρά της έχει περιορισθεί, εις βάρος των ίδιων των γυναικών, στο βασίλειο του θανάτου. Τι θα συμβεί, όμως, αν η φύση δεν είναι το στατικό αυτό βασίλειο που μας κάνει να διαχωρίζουμε το θήλυ από το άρρεν και, πολύ περισσότερο, τη φύση από τον πολιτισμό; Αν κατανοήσουμε ότι η φύση είναι συνώνυμη της μοναδικής ουσίας και σκεφτούμε τις ατομικότητες ως δι-ατομικότητες, τότε όχι μόνο τα όρια μεταξύ φύσης και πολιτισμού, αλλά και εκείνα μεταξύ άνδρα και γυναίκας, ανθρώπου και ζώου, έμβιας και άβιας ύλης καθίστανται ρευστά.

## Υπό το πρίσμα μιας διατομικής φιλοσοφίας: από την πατριαρχία στην ανδροκρατία

Αν και οι οικοφεμινίστριες, όπως οι Mies και Shiva, έχουν συμβάλει τα μέγιστα στη διαμόρφωση ενός φιλοσοφικού και πολιτικού πλαισίου, βάσει του οποίου μπορούμε να ανιχνεύσουμε τους παράλληλους δρόμους της πατριαρχίας, της αποικιοκρατίας και του θανάτου της

24 Vandana Shiva, *Staying Alive*, 40-3.

25 Maria Lugones, «Towards a Decolonial Feminism», *Hypatia* 25(4).

φύσης, θα πρέπει να τους υπενθυμίσουμε την προτροπή της Judith Butler: «Δεν αρκεί να διερευνήσουμε τους τρόπους, με τους οποίους οι γυναίκες θα μπορούσαν να εκπροσωπηθούν πληρέστερα στη γλώσσα και την πολιτική. Η φεμινιστική κριτική πρέπει, επίσης, να κατανοήσει πώς η κατηγορία 'γυναίκες', το αντικείμενο του φεμινισμού, παράγεται και δεσμεύεται από την ίδια τη δομή της εξουσίας μέσω της οποίας επιδιώκεται η χειραφέτηση».<sup>26</sup> Διαφορετικά, η οικοφεμινιστική ταύτιση των γυναικών με τη φύση και τη θήλεια αρχή, αν και παρέχει το πλαίσιο για την απελευθέρωση των γυναικών, διατρέχει τον κίνδυνο να τις εγκλωβίσει στην ετεροκανονιστική και cis-κανονιστική μήτρα που βρίσκεται στη βάση του σύγχρονου/αποικιοκρατικού δυαδικού έμφυλου συστήματος και που έχει αποδειχθεί ότι δεν ευνοεί τη χειραφέτησή τους. Αυτό καθιστά τη θήλεια αρρενωπότητα, αλλά και τις διεμφυλικές γυναίκες, άορατες, ενώ, ταυτόχρονα, μετατρέπει το ιστορικά ενδεχομενικό έμφυλο σύστημα της σύγχρονης αποικιοκρατίας σε ένα αδιέξοδο μεταφυσικό πλαίσιο.

Αυτό δεν σημαίνει ότι ο φεμινισμός πρέπει να εγκαταλείψει τη θηλυκότητα. Όπως παρατηρεί ο Jack Halberstam, η θηλυκότητα πρέπει να επανεξετασθεί στο πλαίσιο του «διεμφυλικού\* φεμινισμού» —μία έκφραση, στην οποία «ο αστερίσκος τροποποιεί το νόημα της μεταβατικότητας, αρνούμενη να συνδέσει τη μετάβαση με τον προορισμό, μία τελική μορφή, ένα ειδικό σχήμα ή μία παγιωμένη διάταξη επιθυμίας και ταυτότητας».<sup>27</sup> Διατυπωμένος κατ' αυτόν τον τρόπο, ο επιθετικός προσδιορισμός διεμφυλικός\* μπορεί να αποτελέσει έναν όρο για μη εισέτι καθορισμένες μορφές διαφοράς, αλλά και για την άρνηση μιας πολιτικής ταυτότητας, που ερείδεται στον διαχωρισμό πολλών μορφών εμπειρίας, οι οποίες στην πραγματικότητα συνδυάζονται, διασταυρώνονται και αναμειγνύονται, και έτσι, έναν όρο για την απόρριψη του εγκλωβισμού τόσο των γυναικών σε μία αιώνια θήλεια αρχή όσο και των ανδρών σε μία αιώνια άρρενα αρχή.<sup>28</sup> Παραδόξως, αν υιοθετήσουμε τη διατομική αυτή προοπτική, τότε ο φεμινισμός θα εμπλουτισθεί μάλλον παρά θα κινδυνεύσει από τη «θηλυκότητα» ή από τις θηλυκότητες όσων γυναικών δεν γεννήθηκαν γυναίκες. Παρότι

---

26 Judith Butler, *Gender Trouble* (Λονδίνο: Routledge, 1990), 2.

27 Jack Halberstam, *Trans\*: A Quick and Quirky Account of Gender Variability* (Μπέρκλεϋ: University of California, 2018), 4.

28 *ibid*, 5.

έχουν υπάρξει μορφές φεμινισμού, που υποστηρίζουν τον διαχωρισμό ανδρών και γυναικών και αρνούνται σε γυναίκες που δεν γεννήθηκαν γυναίκες την πρόσβαση στους χώρους τους, ο διεμφυλικός\* φεμινισμός είναι αρκετά ευρύχωρος για να αναγνωρίσει ότι η θηλυκότητα συν-κατασκευάζεται και συν-κατοικείται από σώματα που είναι ανδρικά και θηλυκά, διεμφυλικά και μη, από πολύχρωμες σεξουαλικότητες και φύλα.<sup>29</sup> Αντί της απόρριψης της θηλυκότητας, η διεμφυλική\* προσέγγιση μπορεί πράγματι να διασώσει το νόημά της από αντιλήψεις αδυναμίας και εξάρτησης που της επέβαλε η πατριαρχία στο πέρασμα των αιώνων.<sup>30</sup>

Αυτή η συγκατοίκηση καθίσταται προφανέστερη αν εστιάσουμε την προσοχή μας όχι μόνο στις δια-δράσεις των ανθρωπίνων όντων αλλά και στις υπο-δράσεις τους. Δεδομένου ότι η διατομικότητα δεν ταυτίζεται αναγκαστικά με τη διεμφυλικότητα, ένα φιλοσοφικό πλαίσιο, εντός του οποίου μπορεί να διερευνηθεί η οντογένεση των ατομικότητων μέσω των υπέρ-, δι- και υπο-ατομικών επιπέδων, φωτίζει από διαφορετική γωνία και τη ρευστότητα των φύλων: αντί να συνιστά ανωμαλία ή παρέκκλιση από έναν υποτιθέμενο κανόνα, η ρευστότητα καθίσταται ένας από τους αμέτρητους δυνατούς τρόπους της οντογένεσης, δηλαδή της ανάδυσης του όντος ως εξατομικευμένης ύπαρξης.

Σε περιπτώσεις, όπως αυτές που περιγράφει η/ο Beatriz Preciado, η ρευστότητα μπορεί επίσης να αποτελέσει τον τόπο πολιτικού πειραματισμού και αντίστασης στο σύγχρονο/αποικιοκρατικό έμφυλο σύστημα: η εμπειρία της μετάβασης ενός προσώπου από το θήλυ στο άρρεν μέσω της πρόσληψης τεστοστερόνης μπορεί, για παράδειγμα, να γίνει ο μεγεθυντικός φακός εξέτασης του τεράστιου και πολυδαίδαλου δικτύου των αισθηματικών δεσμών που δημιουργήθηκαν από αυτό που ο/η Preciado ορίζει ως τρέχον «φαρμακο-πορνογραφικό καθεστώς». Το έργο του/της Preciado υπό τον τίτλο *Testo Junkie*, που αποτελεί ένα τέτοιο πολιτικό πείραμα, δεν είναι απλώς η βιογραφική αποτύπωση μιας μετάβασης ή ένα δοκίμιο για τον τρόπο (ανα)παραγωγής του ύστερου καπιταλισμού, αλλά και μία προσπάθεια να καταδείξει ότι

---

29 Σχετικά με την ιστορία της σύγκρουσης μεταξύ των αυτονομιστικών φεμινισμών και των φυλο-παραλλαγών (gender variant) στις ΗΠΑ, βλ. *ibid*, 107-12.

30 Σχετικά με αυτό, βλ. *ibid*, 119-20 που βασίζεται στο Julia Serrano, *Whipping Girl: A Transsexual Woman on Sexism and the Scapegoating of Femininity* (Μπέρκλεϋ: Seal Press, 2007).

δεν μπορεί να υπάρξει το ένα δίχως το άλλο:<sup>31</sup> όχι μόνο τα διεμφυλικά, αλλά όλα τα σώματα γενικά συν-εκπορεύονται από άλλα σώματα που τοποθετούνται στο υπο-, δι- και υπερ-ατομικό επίπεδο. Όπως έγραψε η Beatriz Preciado καθώς γινόταν Paul Preciado, «Δεν ενδιαφέρομαι για τα συναισθήματά μου στο μέτρο που είναι δικά μου και ανήκουν αποκλειστικά σε μένα· δεν ενδιαφέρομαι για τις ατομικιστικές πλευρές τους παρά μόνο στο πώς διασχίζονται από όσα δεν είναι δικά μου, για όσα αναδύονται από την ιστορία του πλανήτη μας, την εξέλιξη των εμβίων όντων, τη ροή της οικονομίας, τα κατάλοιπα των τεχνολογικών καινοτομιών, τις προετοιμασίες για πόλεμο, το λαθρεμπόριο των βιολογικών σκλάβων και εμπορευμάτων, την εγκαθίδρυση των ιεραρχιών, των σωφρονιστηρίων και των φυλακών, των δικτύων επικοινωνίας και παρακολούθησης, την τυχαία αλληλοεπικάλυψη των ομάδων ερευνών της αγοράς, των τεχνικών και των ομάδων γνώμης, τη βιοχημική μεταμόρφωση του συναισθήματος, την παραγωγή και μεταμόρφωση των πορνογραφικών εικόνων».<sup>32</sup>

Όπως ήδη υποδηλώνει η μακρά αυτή λίστα διατομικών διαδικασιών, το ευρύτερο πλαίσιο του πολιτικού αυτού πειράματος είναι ο μεταφορντισμός. Το πέρασμα από τον εστιασμένο στη μηχανική παραγωγή αγαθών φορντισμό στον μεταφορντισμό, ο οποίος επικεντρώνεται στα χρηματοοικονομικά, στις υπηρεσίες και τη γνώση, άνοιξε νέες αγορές στον καπιταλισμό, μετατρέποντάς τον ολοένα και περισσότερο σε ένα είδος βιοκαπιταλισμού, δηλαδή σε έναν τρόπο παραγωγής που διαπότισε σε τέτοιο βαθμό τις πλέον μύχιες και στοιχειώδεις διαδικασίες (ανα)παραγωγής ώστε ταυτίστηκε με την ίδια τη ζωή (τον βίο) των ανθρώπων. Καθώς οι νέες ανακαλύψεις στο πεδίο της βιολογίας, της βιοχημείας και της ιατρικής εισέβαλαν στην κοινωνία, η παραγωγή των ψυχοσωματικών αισθηματικών καταστάσεων κατέστη βασικό στοιχείο του σύγχρονου γνωσιακού καπιταλισμού και του τρόπου (ανα)παραγωγής του. Έτσι, ενώ τα σωφρονιστικά καθεστώτα του 18<sup>ου</sup> και 19<sup>ου</sup> αιώνα εγκαινίασαν μία νέα βιοπολιτική μέσω της επινόησης του «φύλου» ως φύσης, τη συστηματική χαρτογράφηση της σεξουαλικής διαφοράς βάσει του ανατομικού διμορφισμού και τη συνακόλουθη επινόηση της κατηγορίας «ομοφυλόφιλος», το «φαρμακο-πορνογραφικό

31 Beatriz Preciado. *Testo Junkie: Sex, Drugs, and Biopolitics in the Pharmacopornographic Era* (Νέα Υόρκη: The Feminist Press, 2013).

32 *ibid*, 77.



καθεστώς», που κυριαρχεί σήμερα στο πεδίο της Δυτικής σεξουαλικής επιστημολογίας, επικεντρώνεται στην παραγωγή υποκειμένων μέσω του δυαδικού πρίσματος των πορνογραφικών εικόνων και της ορμονικής και βιομοριακής διαχείρισης των σωμάτων.<sup>33</sup> Το πρώτο συνθετικό του όρου «φαρμακο-πορνογραφικό» είναι αξεχώριστο από το δεύτερο γιατί ο μοριακός χειρισμός συνδυάζεται με τον χειρισμό των νευροδιαβιβαστών ως οι δύο όψεις του ίδιου νομίσματος.

Ωστόσο, προσωπικά, προτιμώ να μιλώ για «φαρμακο-εικονικό» καθεστώς για να υπογραμμίσω ακριβώς το γεγονός ότι οι εικόνες είναι, κατά το μάλλον ή ήττον, πορνογραφικές και λειτουργούν αδιάκοπα και ανελέητα, παράγοντας έναν συγκεκριμένο τύπο υποκειμενικότητας —ανεξάρτητα από το αν κυκλοφορούν στους πορνογραφικούς ιστότοπους και τα κοινωνικά μέσα δικτύωσης ή, γενικότερα, στην πολιτισμική βιομηχανία.<sup>34</sup> Αν το μέσο άσκησης της εξουσίας στο κλασικό πρότυπο κυριαρχίας υπήρξε το ξίφος και στα σωφρονιστικά καθεστώτα οι κρατικοί μηχανισμοί, οι σύγχρονες τεχνολογίες του σώματος λειτουργούν με ήπιες ιξώδεις τεχνολογίες, όπως οι τηλεπικοινωνίες, η ενδοκρινολογία, η γενετική μηχανική, η βιοτεχνολογία και η βιοχημεία, που μπορούν να ενσωματωθούν στην καθημερινή ζωή, αλλά και να διεισδύσουν σε αυτή, σε ένα επίπεδο που δεν μπορούσαμε να φανταστούμε σε προηγούμενες εποχές: από το κινητό τηλέφωνο μέχρι τη βιο-μηχανική της παραγωγής τροφίμων.

Όπως υποστηρίζει ο/η Preciado, «το πραγματικό διακύβευμα του σύγχρονου καπιταλισμού είναι ο φαρμακο-πορνογραφικός έλεγχος της υποκειμενικότητας μέσω της σεροτονίνης, του τεχνητού αίματος και των λοιπών προϊόντων αίματος, της τεστοστερόνης, των αντιόξινων, της κορτιζόνης, του τεχνητού σπέρματος, των αντιβιοτικών, της οιστραδιόλης, του τεχνητού γάλακτος, του αλκοόλ και του καπνού, της μορφίνης, της ινσουλίνης, της κοκαΐνης, των ζωντανών ανθρωπίνων ωαρίων, του κιτρικού άλατος και της σιλδεναφίλης (του γνωστού βιάγκρα) και όλου του υλικού και εικονικού συμπλέγματος που συμβάλλει στην παραγωγή των ψυχικών και ψυχοσωματικών καταστάσεων ερεθισμού, χαλάρωσης και απέκκρισης, καθώς επίσης και εκείνων που ενισχύουν την αίσθηση παντοδυναμίας και

33 *ibid*, 77.

34 Έχουμε αναλύσει τη σύνδεση αυτή βιοπολιτικής και εικονικής παραγωγής υποκειμενικότητας και επιθυμίας στο Chiara Bottici, *Imaginal Politics: Images Beyond the Imagination and Beyond the Imaginary* (Νέα Υόρκη: Columbia University Press, 2014).

ελέγχου».<sup>35</sup> Στη Δύση, σημείο καμπής αποτέλεσε, δίχως αμφιβολία, το τέλος του Δευτέρου Παγκοσμίου Πολέμου. Η πρόοδος στον τομέα της στρατιωτικής τεχνολογίας συνετέλεσε στη γενικότερη προαγωγή της επιστήμης και της τεχνολογίας τη δεκαετία του 1950. Οι εξελίξεις αυτές οδήγησαν στην ανακάλυψη του αντισυλληπτικού χαπιού και των άλλων ορμονοθεραπειών που επέτρεψαν τον διαχωρισμό της γενετήσιας πράξης και της ετεροφυλοφιλίας από την αναπαραγωγή, ενώ οι πρώτες πλαστικές χειρουργικές επεμβάσεις μετέβαλαν τη μορφολογία των σωμάτων με τρόπους που δεν μπορούσαμε να φανταστούμε στο παρελθόν. Την ίδια περίπου εποχή, έκανε την είσοδό της στη λαϊκή κουλτούρα η πορνογραφία και επινοήθηκε το «φύλο» ως βιοτεχνολογικό και βιομηχανικό τέχνημα (τέχνηργο). Ο πρώτος, που χρησιμοποίησε τη λέξη «φύλο» ως διαγνωστικό εργαλείο, ήταν ο John Money, ένας παιδοψυχολόγος που το 1955 εισήγαγε τον όρο αυτό ως μέσο διάγνωσης των προβλημάτων που αντιμετώπιζε στη θεραπεία των «ερμαφρόδιτων» και των «διαφυλικών βρεφών».<sup>36</sup> Ο εν λόγω όρος δεν είναι επ' ουδενί επινοήση ενός φεμινιστικού προγράμματος καθώς αποτελεί αναπόσπαστο στοιχείο του βιοτεχνολογικού λόγου που έκανε την εμφάνισή του στην ιατρική και θεραπευτική βιομηχανία των ΗΠΑ τη δεκαετία του 1950 και κορυφώθηκε κατά τη διάρκεια του Ψυχρού Πολέμου, «ακριβώς όπως οι κονσέρβες τροφίμων, οι υπολογιστές, οι πλαστικές καρτέλες, η πυρηνική ενέργεια, η τηλεόραση, οι πιστωτικές κάρτες, τα αναλώσιμα στυλό διαρκείας, οι γραμμοκώδικες, τα φουσκωτά στρώματα ή οι τηλεπικοινωνιακοί δορυφόροι».<sup>37</sup> Αυτό δεν σημαίνει ότι η παραγωγή αισθηματικο-ψυχοσωματικών καταστάσεων, που χαρακτηρίζει τον σύγχρονο βιοκαπιταλισμό, έχει υποκαταστήσει την παραγωγή υλικών αγαθών, αλλά μάλλον έχει καταστεί πρότυπο για άλλες μορφές παραγωγής: από τις γεωργικές βιοτεχνολογίες μέχρι τις εταιρίες επικοινωνιών υψηλής τεχνολογίας, η τεχνοδιαχείριση των σωμάτων, είτε σε δι-ατομικό είτε σε υπο-ατομικό επίπεδο, συνοδεύει ολοένα και περισσότερο τις κεφαλαιακές ροές.<sup>38</sup> Ο/Η Preciado, μάλιστα, φτάνει στο σημείο να υποστηρίξει ότι η μεταμόρφωση του σύγχρονου καπιταλισμού ανατρέπει σε τέτοιο βαθμό την έμφυλη τάξη ώστε πιθανώς να προσεγγίζουμε το λυκόφως

---

35        *ibid*, 39.

36        *ibid*, 99.

37        *ibid*, 99.

38        *ibid*, 40.

της ετεροφυλοφιλίας: αν η λευκή ετεροφυλόφιλη θηλυκότητα είναι πάνω από όλα μία οικονομική λειτουργία που παραπέμπει σε μία συγκεκριμένη θέση στο πλαίσιο των βιοπολιτικών σχέσεων παραγωγής και ανταλλαγής, τότε μπορούμε να εικάσουμε ότι το σύγχρονο φαρμακο-πορνογραφικό καθεστώς μπορεί να οδηγήσει σε μία μετασεξουαλική εποχή, στην οποία όλα τα είδη σεξουαλικότητας και παραγωγής απολαύσεων θα είναι νόμιμα και κανονικο(ποιημένα) στο μέτρο που θα καθορίζονται από τις ίδιες μοριακές και ψηφιακές τεχνολογίες.<sup>39</sup>

Αυτό είναι ένα πιθανό ενδεχόμενο. Στο πλαίσιο, ωστόσο, του σύγχρονου «φαρμακο-εικονικού» καθεστώτος είναι εξίσου πιθανό μία χειρουργικά προσαρμοσμένη και ορμονικά αναπαραγόμενη επιβεβλημένη ετεροφυλοφιλία να νοηματοδοτηθεί εκ νέου χωρίς να απολέσει την ηγεμονική της γοητεία. Ανεξάρτητα από το αν η πρόβλεψη του/της Preciado για το λυκόφως της ετεροφυλοφιλίας ως θεσμού είναι σωστή ή όχι, μπορούμε ανεπιφύλακτα να συμφωνήσουμε ότι η διαδικασία αυτή μετέβαλε ριζικά τη διάταξη της μονοπυρηνικής οικογένειας. Η εφεύρεση του πλαστικού προφυλακτικού και η ορμονοθεραπεία, που συνέβαλαν στον διαχωρισμό της ετεροφυλοφιλίας από την αναπαραγωγή, καθώς επίσης και οι μέθοδοι τεχνητής γονιμοποίησης, από κοινού με την ανάδυση του συστήματος των νοικοκυριών με δύο μισθούς, μετέβαλαν ριζικά τον θεσμό της παραδοσιακής οικογένειας. Μετά τις μετωπικές επιθέσεις που εξαπέλυσαν στην τελευταία τα ποικίλα φεμινιστικά κινήματα καθώς και τα άλλα κοινωνικά κινήματα των δεκαετιών 1960 και 1970, ορισμένοι έχουν υποστηρίξει ότι η οικογένεια, ως θεσμός, επανέκαμψε. Ακόμα και εντός των ΛΟΑΤΚΙ+ (LGBTQ+) κοινοτήτων και χάρη στη νομιμοποίηση των γάμων μεταξύ ατόμων του ιδίου φύλου σε ορισμένες Δυτικές χώρες, η οικογένεια φαίνεται ότι επανακάμπτει. Ανεξάρτητα, λοιπόν, από το αν βρισκόμαστε στη ζώνη του λυκόφωτος της ετεροφυλοφιλίας ως θεσμού ή όχι, αυτό δεν φαίνεται να επηρεάζει τον θεσμό της οικογένειας στο σύνολό του.

Πρώτον, σε ορισμένες πλούσιες χώρες και πόλεις τουλάχιστον, η παραδοσιακή πατριαρχική οικογένεια έχει εκλείψει: καθώς ο πατέρας σταμάτησε να είναι ο μοναδικός «κουβαλητής» του νοικοκυριού έπαψε να είναι και η αδιαφιλονίκητη κεφαλή της οικογένειας. Αυτό βέβαια δεν καθιστά αυτομάτως τις γυναίκες περισσότερο ελεύθερες:

---

39      *ibid*, 122.

αν και το πρότυπο του νοικοκυριού των δύο μισθών επεκτείνεται ολοένα και περισσότερο, οι γυναίκες, ακόμα και σε ένα οικονομικά ισότιμο νοικοκυριό (θέτοντας σε παρένθεση τις εισοδηματικές διαφορές), συνεχίζουν να είναι οι κύριοι πάροχοι υπηρεσιών περίθαλψης και φροντίδας.<sup>40</sup> Φαινόμενα, όπως η λεγόμενη «διπλή βάρδια» — παραγωγική εργασία για την εξασφάλιση του μισθού και αναπαραγωγική χάριν [της ιδεολογίας της] αγάπης—, που επιβαρύνουν τις γυναίκες, είναι πολύ συνηθισμένα: για πολλές γυναίκες, η είσοδός τους στην αγορά εργασίας δεν σήμαινε περισσότερες ελευθερίες αλλά διπλή καταπίεση.<sup>41</sup>

Δεύτερον, αν με τον όρο «πατριάρχης» εννοούμε τον άνδρα ως αρχηγό της οικογένειας, τότε πρέπει να συμπεράνουμε ότι η πατριαρχική οικογένεια δέχεται διπλή επίθεση· αφενός, γιατί ο πατέρας δεν είναι πλέον η μοναδική «κεφαλή» της οικογένειας και αφετέρου, γιατί δεν είναι αναγκαστικά «άνδρας». Οι γάμοι και οι συμβιώσεις μεταξύ ατόμων του ιδίου φύλου και η τεχνητή γονιμοποίηση έθεσαν υπό εντονότερη αμφισβήτηση τον άνδρα ως επικεφαλής της οικογένειας, ενώ και τα αυξανόμενα ποσοστά των κατ' επιλογήν διαζυγίων ανέτρεψαν τα παραδοσιακά στερεότυπα για τις «ανύπανδρες μητέρες» — έκφραση που αποτελεί αντίφαση, καθότι η λογική της εδράζεται στο κυρίαρχο ετεροκανονιστικό φαντασιακό, σύμφωνα με το οποίο η μητέρα χωρίς τον σύντροφό της, που πρέπει κατά προτίμηση να ανήκει στο άλλο φύλο, είναι «ανύπανδρη». Ορισμένοι καλωσόρισαν την αντιετεροκανονική αυτή μετάλλαξη της παραδοσιακής οικογένειας, ενώ κάποιοι άλλοι ικανοποιούνταν με την παρανοϊκή σκέψη για μια «γενιά δίχως πατέρες» ή ακόμα και για μια «κοινωνία χωρίς πατέρες», πράγμα

40 Το αποκαλούμενο «μισθολογικό χάσμα» μεταξύ γυναικών και ανδρών είναι ένα παγκόσμιο φαινόμενο: 202 στατιστικές δείχνουν ότι, κατά μέσον όρο, η αμοιβή των γυναικών για την ίδια εργασία ανέρχεται στο 63% εκείνης των ανδρών («Global Gender Gap Report 2020», World Economic Forum, <https://www.weforum.org/reports/global-gender-gap-report-2020>, 2019-12-16).

41 Για τη μετάλλαξη της μονοπυρηνικής οικογένειας στη μεταβιομηχανική κοινωνία, βλ. Nancy Fraser, *Fortunes of Feminism: From State-managed Capitalism to Neoliberal Crisis* (Λονδίνο: Verso, 2013), 111-35. Όπως σημειώνει η Fraser, οι μεταβιομηχανικές οικογένειες είναι λιγότερο συμβατικές και πιο διαφοροποιημένες, γιατί στις μέρες μας παντρεύονται λιγότεροι ετεροφυλόφιλοι και μάλιστα σε μεγαλύτερη ηλικία, ενώ χωρίζουν συχνότερα και γρηγορότερα· ταυτόχρονα, οι ομοφυλόφιλοι (άνδρες και γυναίκες) αποτελούν την πρωτοπορία σε ό,τι αφορά στις νέες μορφές οικογενειακών συνθέσεων, ενώ οι εργαζόμενες γυναίκες είναι περισσότερες, όπως άλλωστε και οι μονογονεϊκές οικογένειες: κι ωστόσο, οι γυναίκες συνεχίζουν να πληρώνονται λιγότερο από τους άνδρες συναδέλφους του (ibid, 112-3).

που κάνει τα παιδιά να χάνουν τον προσανατολισμό τους και να ζουν σε συναισθηματικό κενό.<sup>42</sup> Όποια μορφή και να πάρει η αναδιάταξη αυτή της οικογένειας, μπορούμε προσωρινά να συμπεράνουμε ότι η οικογένεια επανακάμπτει πραγματικά, αλλά αυτό που επανέκαμψε είναι αναμφίβολα πολύ διαφορετικό από αυτό που υπήρχε.

Παρά τον ριζικό χαρακτήρα της, η αλλαγή αυτή δεν συνοδεύτηκε από τον περιορισμό των ασυμμετριών στις σχέσεις εξουσίας μεταξύ ανδρών και γυναικών, καθώς και εκείνων μεταξύ των ανδρών και των άλλων δευτέρων φύλων. Και παρότι ο πατριάρχης μπορεί να ανατράπηκε και η παραδοσιακή πατρική φιγούρα να αμφισβητείται, οι άνδρες συνεχίζουν να είναι το «πρώτο φύλο»<sup>43</sup>—τόσο στη Δύση όσο και παγκοσμίως. Οι άνδρες, όχι μόνο κατέχουν τις περισσότερες θέσεις οικονομικής και πολιτικής ισχύος, αλλά και δεν υφίστανται τη συστηματική έμφυλη βία που ασκείται αδιάκοπα και ανελέητα εναντίον τόσο των γυναικών όσο και των εκθηλυμένων σωμάτων και των μη δυαδικών φύλων.<sup>44</sup> Σε σχέση με τους άνδρες, οι γυναίκες, τα μη δυαδικά φύλα, το τρίτο φύλο και οι ΛΟΑΤΚΙ+ κατέχουν τη θέση του «δευτέρου φύλου». Και δεν εντάσσουμε όλες αυτές τις κατηγορίες στο «δευτερο φύλο» για να εξαλείψουμε τις μεταξύ τους διαφορές αλλά

42 Βλ., για παράδειγμα, τα 2 αυτά ιστολόγια για την «κοινωνία χωρίς πατέρες» (David Blankenhorn, «Fatherless America», *American Experiment* [3 Ιανουαρίου 1993], <https://www.americanexperiment.org/reports-books/fatherless-america/>) και τη «γενιά χωρίς πατέρες» (Rosemary K.M. Sword and Philip Zimbardo, «The Fatherless Generation», *Psychology Today* [6 Αυγούστου 2018], <https://www.psychologytoday.com/us/blog/the-time-cure/201808/the-fatherless-generation>). Επίσκεψη στις 25 Φεβρουαρίου 2020. Οι πρώτες διαπιστώσεις της έκλειψης της πατριαρχίας έγιναν στις αρχές του 20<sup>ου</sup> αιώνα σε πολλές Δυτικές χώρες, όταν οι γυναίκες εισήλθαν στην αγορά εργασίας ως έμμισθες εργαζόμενες και απέκτησαν πολιτικά δικαιώματα. Βλ. για παράδειγμα, Patrick J. Quinn, *Patriarchy in Eclipse: The Femme Fatale and the New Woman in American Literature and Culture, 1870-1920* (Κέμπριτζ: Cambridge Scholars Publishing, 2015).

43 Η έμμιση αναφορά παραπέμπει στον εύστοχο τίτλο του αριστουργήματος της Simone De Beauvoir, *The Second Sex*, το οποίο δυστυχώς παραμένει απολύτως επίκαιρο ακόμα και σήμερα, καθώς οι γυναίκες αποτελούν για τους άνδρες το δεύτερο φύλο (Simone De Beauvoir, *The Second Sex* (Νέα Υόρκη: Vintage Books, 2011).

44 Σύμφωνα με τα στατιστικά στοιχεία των Ηνωμένων Εθνών, το 35% των γυναικών παγκοσμίως έχει υποστεί κάποιου είδους φυσική και σεξουαλική βία («Facts and figures: Ending violence against women», UN Women [ενημερωθέν τον Νοέμβριο του 2020], <https://www.unwomen.org/en/what-we-do/ending-violence-against-women/facts-and-figures>), ενώ αγνοούνται 140 εκατομμύρια κορίτσια σε ολόκληρο τον κόσμο ως συνέπεια της έμφυλης βίας και της επιλογής φύλου λόγω φυλετικών προκαταλήψεων («Gender-biased sex selection», United Nations Population Fund, <https://www.unfpa.org/gender-biased-sex-selection>, [πρόσβαση στις 24 Μαρτίου 2021]).

για να τονίσουμε αφενός, τον αποκλεισμό τους στην παρούσα αδιέξοδη κατάσταση από το «πρώτο φύλο» και αφετέρου, το γεγονός ότι, κατά βάση, είναι τα υποκείμενα της έμφυλης βίας μάλλον παρά οι φορείς της. Η έκλειψη, ωστόσο, της παραδοσιακής πατριαρχικής οικογένειας είναι μία σημαντική εξέλιξη που απαιτεί περισσότερη ανάλυση, και αυτός είναι ο λόγος που προτείνουμε τον νεολογισμό «ανδροκρατία» («menocracy») ως παρακολούθημα του παλιού όρου «πατριαρχία». Η ανδροκρατία σηματοδοτεί το γεγονός ότι, ακόμα και σε συνθήκες όπου οι πατριάρχες έχουν εκλείψει, οι ετεροφυλόφιλοι άνδρες παραμένουν το πρώτο φύλο. Ενώ ο όρος «πατριαρχία» σημαίνει κατά κυριολεξία την εξουσία του πατριάρχη, του άνδρα ως «κεφαλής» της οικογένειας, η «ανδροκρατία» παραπέμπει στην εξουσία που ασκούν εν γένει οι άνδρες σε όσους δεν ανήκουν στο πρώτο φύλο —μία εξουσία που, όπως έχουμε δει, είναι πολιτική, οικονομική, εικονική, ιδεολογική και οικολογική. Ο όρος, καθ' εαυτόν, υποδηλώνει ότι, ακόμα και σε συνθήκες, όπου οι άνδρες δεν μπορούν να άρχουν ως πατριάρχες, συνεχίζουν να ασκούν την εξουσία τους με άλλα μέσα. Γι' αυτό και η ανδροκρατία ευημερεί ακόμα και όταν η πατριαρχία βρίσκεται σε παρακμή. Δεδομένου ότι η ανδροκρατία δεν συνδέεται με την έννοια της οικογένειας, είναι ένα πιο ευέλικτο μέσο άσκησης εξουσίας που μπορεί να επιβληθεί σε ποικίλες κοινωνικές και πολιτικές συνθήκες ακόμα και σε εκείνες, εντός και εκτός των Δυτικών κοινωνιών, όπου η οικογένεια δεν έχει διόλου έμφυλα χαρακτηριστικά. Αν η Ογέρονκε Ογέωμί έχει δίκιο όταν παρομοιάζει τη γυναίκα στην καρδιά της λευκής φεμινιστικής θεωρίας με σαλιγκάρι που κουβαλάει το σπίτι του όπου κι αν πηγαίνει, αναπαράγοντας έτσι τις προκείμενες επί των οποίων ερείδεται η Δυτική μονοπυρηνική οικογένεια,<sup>45</sup> τότε η υιοθέτηση του όρου «ανδροκρατία» είναι ένας τρόπος να αφήσουμε τις προκείμενες αυτές σπίτι και να ταξιδέψουμε πιο χαλαρά.

Ένας άλλος τρόπος να το κάνουμε αυτό είναι να εξετάσουμε τα μετατοπιζόμενα καθεστώτα στο πεδίο της σεξουαλικής επιστημολογίας δίνοντας έμφαση στα υπο-ατομικά σώματα και τις υπο-πράξεις τους. Όπως υποδηλώνει η έννοια «φαρμακο-εικονικό καθεστώς», κοιτάζοντας, ούτως ειπείν, τα σώματα εκ των έσω και όχι από έξω μπορούμε να αντιληφθούμε την ικανότητα που διαθέτουν

---

45 Ογέρονκε Ογέωμί, "Conceptualizing Gender: Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the Challenge of African Epistemologies," *Jenda: A Journal of Culture and African Women Studies* 2, no. 1, 4

ακόμα και τα μικρότερα μόρια να επηρεάζουν και να επηρεάζονται αισθηματικά. Αυτό μας επιτρέπει να δούμε τις παγκόσμιες ανισότητες από μία διαφορετική οπτική γωνία: η διαφορά των δύο πλευρών του σύγχρονου/αποικιοκρατικού έμφυλου συστήματος μετατρέπεται έτσι σε διαφορά μεταξύ όσων έχουν πρόσβαση στο φαρμακο-πορνογραφικό καθεστώς και εκείνων, που, αν και πληρώνουν υψηλότερο τίμημα, αποκλείονται από τη ρευστότητα που αυτό προσφέρει. Πέραν της εκμετάλλευσης που προκύπτει από τις δια-δράσεις της αγοράς, υπάρχει και η καταπίεση από τη συσσώρευση υποδόριου τοξικού υλικού στο πιο «μύχιο ενδιαίτημα» της καπιταλιστικής (ανα)παραγωγής. Το ζήτημα δεν είναι μόνο ότι οι πλούσιες χώρες χρησιμοποιούν συχνά, με νόμιμο ή παράνομο τρόπο, τις φτωχότερες ως σκουπιδοτενεκέδες για τα βιομηχανικά τους απόβλητα που οι ίδιες δεν μπορούν να επεξεργασθούν. Πιο γενικά, στο υπο-ατομικό επίπεδο, η ασυμμετρία έγκειται στο ότι, ενώ ορισμένα σώματα δηλητηριάζονται εκουσίως με διάφορες γνωστές ουσίες, όπως η τεστοστερόνη, η σιταλοπράμη και η σερτραλίνη, για να νιώθουν ευχάριστα, ορισμένα άλλα σώματα δηλητηριάζονται ακουσίως με θείο, ενδοσουλφάνη, μανκοζέμπ και άλλα παρασιτοκτόνα που χρησιμοποιούνται μαζικά στη βιομηχανική γεωργία σε χώρες του νότιου ημισφαιρίου.

Η υπο-ατομική αυτή ανισότητα δεν γίνεται συχνά αντιληπτή ακόμα και από τις βιοπολιτικές εκείνες προσεγγίσεις που υποτίθεται ότι εστιάζουν την προσοχή τους στην πολιτική διάσταση της ζωής. Ενώ πολλές βιοπολιτικές θεωρίες επικεντρώνουν το ενδιαφέρον τους στο υπερ-ατομικό και δι-ατομικό επίπεδο, αναπαράγοντας έτσι μία ανθρωπιστική προκατάληψη,<sup>46</sup> η διατομική φιλοσοφία δίνει έμφαση στην υπο-ατομικότητα που δεν αμφισβητεί μόνο τον ανθρωποκεντρισμό, αλλά και κάθε μορφής ειδισμό (σπισισμό) και, συνεπώς, κάθε ιεραρχία μεταξύ των ειδών γενικότερα. Η διατομική ιδέα ότι κάθε ον είναι σε κάποιον βαθμό έμψυχο —πράγμα που δεν σημαίνει βεβαίως ότι όλα τα όντα είναι έμψυχα όπως και οι άνθρωποι— ενισχύεται σήμερα από τις νέες μορφές υλισμού που διερευνούν την ικανότητα της ύλης, οργανικής και ανόργανης, να

---

46 Mel Y. Chen, *Animacies: Biopolitics, Racial Mattering, and Queer Affects* (Ντάραμ: Duke University Press, 2012), 6.

επηρεάζει και να επηρεάζεται αισθηματικά.<sup>47</sup> Ο δραστικός (agential) ρεαλισμός της Karen Barad αποτελεί, ίσως, τη σύγχρονη μορφή του πλέον ακραίου υλισμού καθώς υποστηρίζει ότι ακόμα και στο επίπεδο των σωματιδίων, οι οντότητες δεν προηγούνται των δια-δράσεων τους αλλά αναδύονται μέσω αυτών, με αποτέλεσμα να είναι αναγκαίο να υπάρξει μία νέα έννοια του δια-δραν που θα λαμβάνει υπ' όψιν της τις υπο-δράσεις.<sup>48</sup>

Οι πιο ριζοσπαστικές λοιπόν μορφές της νέας αυτής υλιστικής βιβλιογραφίας δεν απορρίπτουν μόνο τη διαχωριστική γραμμή μεταξύ φύσης και πολιτισμού αλλά και το όριο μεταξύ έμβιας και άβιας ύλης, πράγμα που αποτελεί τον ακρογωνιαίο λίθο της Δυτικής μεταφυσικής για χιλιετίες.<sup>49</sup> Ακόμα και οι πιο σύγχρονες βιοπολιτικές προσεγγίσεις —στο μέτρο που διερεύνησαν κυρίως τους τρόπους που η πολιτική εξουσία επιχείρησε να ελέγξει ολοένα και περισσότερο τη ζωή χωρίς να λάβει υπ' όψιν της το πώς η κατ' εξοχήν διάκριση της ζωής και της μη-ζωής της γης έχει καταστεί η ίδια ένας τρόπος ελέγχου τόσο του ανθρώπου όσο και των υπέρ-τον-άνθρωπο όντων— ερείδονται σε μια τέτοια «γεοντοεξουσία».<sup>50</sup> Οι περισσότερες Δυτικές οντολογίες είναι, κατ' ουσίαν, «βιοντολογίες», καθότι συνιστούν μεταφυσικά συστήματα που μετρούν όλες τις μορφές ύπαρξης (ανεξάρτητα από αν εμπίπτουν στην κατηγορία του βίου, της αναγνωρισμένης ως βιολογικής ζωής, ή εκείνη της ζωής, τούτέστιν της γυμνής ζωής).<sup>51</sup> Δεδομένου ότι δεν κατέχουν κάποια ενδιαφέρουσα θέση στις βιοντολογίες αυτές, οι πέτρες αποτελούν την επιτομή της νεκρής ύλης, ακριβώς όπως η λίθινη εποχή εκλαμβάνεται κατά συνεπαγωγή ως η επιτομή της βαρβαρότητας.

47 Μεταξύ των παραδειγμάτων περιλαμβάνεται το έργο της Mel Y. Chen με τον τίτλο *Animacies* που διερευνά συστηματικά την έννοια της ζωτικότητας (animacy)· εκείνο της Jane Bennet με τον τίτλο *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things* (Ντάραμ: Duke University Press, 2010), που πιστεύει ότι το συναίσθημα αφορά και στα υπέρ-τον-άνθρωπο σώματα, δείχνοντας ότι αποτελεί συστατικό στοιχείο της υλικότητας οιαδήποτε σώματος ή εκείνο της Stacy Alaimo υπό τον τίτλο *Bodily Natures*.

48 Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning* (Ντάραμ: Duke University Press, 2007).

49 Βλ., λόγου χάριν, Diana Coole and Samantha Frost (επιμ.), *New Materialism: Ontology, Agency, and Politics* (Ντάραμ: Duke University Press, 2010). Σημειώστε εδώ, ωστόσο, ότι ορισμένα είδη του νέου υλισμού, όπως ο Μετανθρωπισμός του Braidotti είναι περιχαρακωμένα εντός μιας βιταλιστικής φιλοσοφίας που ενισχύει, αντί να αμφισβητεί, το δίπολο ζωή-μη ζωή (Rosi Braidotti, *The Posthuman* [Κέμπριτζ: Polity Press, 2013]).

50 Elizabeth A. Povinelli, *Geontologies: A Requiem to Late Liberalism* (Ντάραμ: Duke University Press, 2016), 4.

51 Ibid.



Η έννοια της «γεοντοεξουσίας» μας επιτρέπει να δούμε την κλίμακα της φύσης (*scala naturae*) από το τέλος της. Η ιεραρχική διάταξη «άνθρωπος>γυναίκα>σκλάβος>φυτό>άψυχη ζωή» κατασκευάζεται, πράγματι, σύμφωνα με μία «υπερεκπροσώπηση του Ανθρώπου»<sup>52</sup> που κατατάσσει τις ατομικότητες ανάλογα με τον βαθμό ομοιότητάς τους με την κορυφή της κλίμακας. Δεν είναι τυχαίο ότι οι περισσότερες περιβαλλοντολογικές ηθικές θεωρίες δίνουν πολύ μεγαλύτερη σημασία στην απελευθέρωση των ζώων παρά σε εκείνη των φυτών. Η περιβαλλοντολογική φιλοσοφία δεν ασχολείται με τα φυτά ως όντα που αξίζουν αυτοδίκαια να μελετηθούν παρά μόνο όταν τίθεται εν αμφιβόλω ο ουσιαστικός ρόλος τους στην αναπαραγωγή των ζώων.<sup>53</sup> Τα σκυλιά και οι γάτες ανταποκρίνονται στις προσκλήσεις και τα κελεύσματά μας, κολακεύοντας τον ανθρώπινο ναρκισσισμό, ενώ τα φυτά διακρίνονται από μία «κυρίαρχη αδιαφορία» έναντι των ανθρώπων με συνέπεια να πληρώνουν το τίμημα της συστηματικής παραμέλησής τους από τους περισσότερους Δυτικούς φιλόσοφους.<sup>54</sup> Κι ωστόσο, συγκροτούν κυριολεκτικά τον κόσμο μας, γιατί αποτελούν το 90% της ευκαρυωτικής μάζας του πλανήτη, μετασηματίζοντας και διαμορφώνοντας κατ' αυτόν τον τρόπο σταθερά το περιβάλλον στο οποίο ζουν, μέσω και της συχνά κρυφής μετακίνησής τους. Όπως υποστηρίζει η Emanuele Coccia, «ο κόσμος μας είναι ένα φυτικό γεγονός πολύ προτού γίνει ζωικό».<sup>55</sup> Αλλά αν τα φυτά είναι τόσο διαφορετικά από τον Άνθρωπο για να τύχουν της λεπτομερούς προσοχής του, δεν είναι καθόλου παράξενο ότι οι πέτρες και τα ορυκτά δεν έχουν καταστεί ακόμα αντικείμενα σοβαρής επιστημολογικής και, πολύ περισσότερο, σχεσιακής/δια-δραστικής, μελέτης.

Φιλοσοφικές θεωρίες, που εμπνέονται από τον νέο υλισμό, αμφισβητούν την κατάσταση αυτή, ενώ και οι περιβαλλοντικές δράσεις απαιτούν την αναγνώριση των δικαιωμάτων των άψυχων όντων, όπως τα ποτάμια, τα δάση ή και η ίδια τη γη στο σύνολό της. Ο όρος *rachamama*, μία λέξη των βολιβιανών φυλών Κιντσούα και Αϊμάρα για τη φύση, έχει

52 Βλ. Sylvia Wynter, «Unsettling the Coloniality of Being / Power/ Truth/ Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation - An Argument», *CR: The New Centennial Review* 3, αρ. 3 (2003).

53 Τελευταία, τα πράγματα έχουν αρχίσει να αλλάζουν. Βλ., ιδιαίτερα, το έργο της Emanuele Coccia, *La vie des plantes: Une métaphysique du mélange* (Παρίσι: Éditions Rivage, 2016).

54 *ibid.*, 17.

55 *ibid.*, 21.

αναγνωρισθεί από το Σύνταγμα του Ισημερινού ως νομικό πρόσωπο με πλήρη δικαιώματα,<sup>56</sup> ενώ ο ποταμός Γουανγκανού της Νέας Ζηλανδίας θεωρείται νομικό πρόσωπο ήδη από το 2017.<sup>57</sup> Η αναγνώριση των ποταμών ως νομικών προσώπων σημαίνει ότι πρέπει να αντιμετωπίζονται ως έμβια όντα. Οι φυλές Μαορί, που ζουν κατά μήκος του προαναφερθέντος ποταμού, τον αντιμετώπιζαν ανέκαθεν ως έμβιο ον, μια και τα νερά του ήταν ευλογία γι' αυτές καθ' όλη τη διάρκεια των 700 ετών που συμβιώνουν μαζί του. Ωστόσο, ο ποταμός κινδύνευε από τη μόλυνση, με αποτέλεσμα οι ακτιβιστές να ζητήσουν τη αναγνώρισή του ως νομικού προσώπου, όχι μόνο για συμβολικούς αλλά και για καθαρά πρακτικούς λόγους. Όταν το κοινοβούλιο της Νέας Ζηλανδίας ψήφισε τον Νόμο Te Awa Tupua, όπως είναι το όνομα του ποταμού στη γλώσσα των Μαορί, δεν αναγνωρίστηκαν μόνο τα δικαιώματά του Γουανγκανού αλλά και των πηγών και των παραποτάμων του, καθώς επίσης και όλων των φυσικών και μετα-φυσικών του στοιχείων.<sup>58</sup> Όλα αυτά συνιστούν μεζονος σημασίας αλλαγές που εμπεδώνουν μία πραγματικά διατομική οικολογική συνείδηση.

## Η διατομική οικολογία ως αντι-ετεροκανονική οικολογία

Είτε εξετάσουμε τα πράγματα από την οπτική γωνία της κβαντικής θεωρίας είτε από εκείνη των κοσμολογικών θεωρήσεων της φυλής των Μαορί, υπάρχει μία αυξημένη συνειδητοποίηση του γεγονότος ότι όλα τα όντα είναι, εν τινι μέτρω, έμψυχα λόγω της δι-, υπέρ- και υπο-εξάρτησής τους. Το στοιχείο αυτό χαρακτήριζε ήδη το φιλόδοξο έργο του Γάλλου αναρχικού γεωγράφου Élisée Reclus, ο οποίος το 1869 συνέλαβε την ιδέα να γράψει την ιστορία ενός χειμάρρου (*Histoire d'un ruisseau*), κάνοντας στην αρχή του βιβλίου του την εκπληκτική παρατήρηση ότι η ιστορία ενός χειμάρρου είναι η ιστορία του απείρου: γιατί τι άλλο είναι η ιστορία ενός χειμάρρου από την ιστορία όλων των σταγόνων νερού

56 María Valeria Berros, «The Constitution of the Republic of Ecuador: Pachamama Has Rights», *Environment & Society Portal*, *Arcadia* 11 (2015).

57 Eleanor Ainge Roy, «New Zealand River Granted Same Legal Rights as Human Being», *The Guardian* (16 Μαρτίου 2017), <https://www.theguardian.com/world/2017/mar/16/new-zealand-river-granted-same-legal-rights-as-human-being>.

58 Jeremy Lurgio, «Saving the Whanganui», *The Guardian* (29 Νοεμβρίου 2019), <https://www.theguardian.com/world/2019/nov/30/saving-the-whanganui-can-personhood-rescue-a-river>.

που τον συνθέτουν, όλων των ανόργανων μορίων που μεταφέρει, του χιονιού από τις κορυφές των γειτονικών βουνών, των σύννεφων που διαβαίνουν από πάνω του, του ήλιου που τα κάνει να εξατμίζονται, μία ιστορία των βουνών της Ευρώπης, αλλά και των ερήμων της Αφρικής, του περάσμάτος του από τις πηγές των κοιλάδων, των υδρόμυλων, της ομίχλης στον ουρανό, όπως και όλης της ανθρώπινης εργασίας και των συστημάτων άρδευσης όλου του κόσμου;<sup>59</sup> Όπως και άλλοι αναρχικοί, που έβλεπαν τον κόσμο πέραν των τεχνητών γεωπολιτικών συνόρων, ο Élisée Reclus μπορούσε να δει τι συγκαλύπτει ο μεθοδολογικός ατομισμός: «Η ιστορία ενός ρυακιού, ακόμα και αυτού που γεννιέται και χάνεται στα βρύα, είναι η ιστορία του απείρου. [...] Όλα τα στοιχεία της ατμόσφαιρας και του διαστήματος, όλες οι κοσμικές δυνάμεις έχουν συνεργασθεί για να μεταβάλουν διαρκώς την όψη και τη θέση μιας αδιόρατης σταγόνας· αλλά και η τελευταία είναι ένας κόσμος ολόκληρος σαν τα τεράστια άστρα που κινούνται στους ουραμούς, και η τροχιά της αναπτύσσεται από κύκλο σε κύκλο ακατάπαυστα».<sup>60</sup> Είναι, και είμαστε, μία ατέρμων κίνηση στοιχείων, πλανητών, αλλά και σωματιδίων ύλης, μία κίνηση που συμπεριλαμβάνει και τις ανέαες δια- και υπο-δράσεις με την ανθρώπινη ιστορία. Δεν υπάρχει διαφορά μεταξύ της ανθρώπινης και της φυσικής ιστορίας —υπάρχει μόνο ιστορία. Και είναι άπειρη.

Λαμβάνοντας υπ' όψιν την πολύ διαφορετική οπτική γωνία των φιλοσοφικών δοξασιών της φυλής των Ανισινάμπε, η Kyle Whyte διατύπωσε πρόσφατα μία παρόμοια επιχειρηματολογία. Ενώ ο Γάλλος γεωγράφος παραθέτει αποσπάσματα βιβλίων και πειραματικές παρατηρήσεις, η Kyle Whyte αναφέρει προφορικές πηγές εξίσου χρήσιμες σε μία παράδοση —εκείνη των αυτοχθόνων της Αμερικής—, στο πλαίσιο της οποίας το σκέπτεσθαι διαμορφώνεται μέσω συλλογικών αφηγήσεων, συζητήσεων και άλλων προφορικών παραστάσεων. Η Whyte παρουσιάζει την έννοια των Ανισινάμπε περί αλληλεξάρτησης, παραθέτοντας μία δήλωση του 1871 του Ayeeta-repere-tung, του αρχηγού της φυλής, ότι «ο ίδιος ήταν φτιαγμένος από τη γη», καθώς και εκείνη του Tobasonakwut, του γηραιότερου μέλους της φυλής, ότι «ο λαός του ήταν η λίμνη και η λίμνη ο λαός».<sup>61</sup> Όπως παρατηρεί η Whyte, οι δηλώσεις αυτές δεν σημαίνουν απλώς ότι οι

59 Élisée Reclus, *Histoire d'un ruisseau* (Απλ: Actes Sud, 1995), 7.

60 *ibid.* (η μετάφραση δική μας).

61 Kyle Whyte, «Settler Colonialism», 127.

Ανισινάμπε ζούσαν από τη λίμνη, αλλά ότι, ζώντας δίπλα της και τρώγοντας τα ψάρια, τα ζώα και τα φυτά της, ήταν πλασμένοι κατά κυριολεξία —κυτταρικά θα έλεγε κανείς— από τη λίμνη και τα νησιά της. Η αντίληψη αυτή, με τη σειρά της, συνεπάγεται την αναγνώριση μιας ευθύνης, καθώς εν προκειμένω η γη γίνεται ένα *emingooyak*, «αυτό που μας έχει δοθεί», ένα δώρο που πρέπει να ανταποδώσουμε.<sup>62</sup> Αντί να ανήκει σε κάποιον, η γη αποτελεί μία πρόσκληση σε έναν εποχιακό κύκλο, δηλαδή σε ένα είδος διακυβέρνησης, βάσει της οποίας οι σημαντικότεροι κοινωνικοί και οικονομικοί θεσμοί μεταβάλλονται κατά τη διάρκεια του έτους ανταποκρινόμενοι ακριβώς στις μεταβολές της γης και διαμέσου της γης.<sup>63</sup> Αν η γη δεν είναι αντικείμενο εκμετάλλευσης σύμφωνα με τη λογική της συνεχούς συσσώρευσης, αλλά ένα δώρο που πρέπει να ανταποδοθεί, τότε ο γραμμικός χρόνος καθίσταται ελικοειδής, ενώ η μετανάστευση, που ανταποκρίνεται στις μεταβολές του περιβάλλοντος, γίνεται το καλύτερο μέσο για να επιτευχθεί αυτό που η Kyle Whyte αποκαλεί «συλλογική διάρκεια». Είναι «διάρκεια» και είναι «συλλογική» γιατί καταδεικνύει «την ικανότητα μιας κοινωνίας να προσδιορίζει από μόνη της πώς θα προσαρμοσθεί στις αλλαγές προκειμένου να αποφύγει ζημιές που είναι δυνατόν να αποτραπούν»,<sup>64</sup> ενώ διαφέρει από παρόμοιες αντιλήψεις περί «συνέχειας», γιατί δίνει έμφαση στο γεγονός ότι η επιβίωση λαμβάνει χώρα μέσω της συλλογικής αντίδρασης στις μεταβολές και όχι σε πείσμα αυτών. Με αυτή την έννοια, η αντίληψη των Ανισινάμπε για τη συλλογική διάρκεια μπορεί πραγματικά να διαμορφώσει μία νέα οικολογική ευαισθησία, ιδιαίτερα επίκαιρη σήμερα, καθώς είναι δυνατόν να οδηγήσει στη γένεση ενός αισθήματος ευθύνης συνδεδεμένου με την ταυτότητα και τη συγκρότηση του καθενός. Στη δική μας διατομική ορολογία, θα λέγαμε ότι, όταν ο Tobasonakwut δηλώνει ότι «ο λαός του ήταν η λίμνη και η λίμνη ο λαός», αναφέρεται στη συνείδηση του γεγονότος ότι ο λαός και η λίμνη έχουν την ίδια καταγωγή και αποτελούν τις δύο όψεις της ίδιας δι-, υπέρ- και υπο-εξάρτησης που περιλαμβάνει τόσο τον άνθρωπο όσο και το έτερον-του-ανθρώπου.

Όλες αυτές οι εξελίξεις επιβεβαιώνουν την άποψη της διατομικής φιλοσοφίας ότι όλα τα όντα είναι προικισμένα με την ικανότητα να επηρεάζουν και να επηρεάζονται αισθηματικά και, ως εκ τούτου,

62 *ibid.*

63 *ibid.*, 130.

64 *ibid.*, 131.

είναι έμψυχα έστω και σε διαφορετικό βαθμό το καθένα. Η έννοια της «αισθηματικής επίδρασης»<sup>65</sup> είναι, πράγματι, κεντρικής σημασίας για τη διατομική φιλοσοφία. Στο πλαίσιο αυτό, η «οικολογία» δεν είναι παρά συν-αισθηματικότητα, ενώ η «οικολογική σκέψη» δεν είναι παρά συν-αισθηματικότητα ως κοινή καταγωγή. Η κίνηση αυτή δεν οδηγεί στην ταύτιση της οικολογίας με μία παν-οργανική θεωρία, σύμφωνα με την οποία το όλον καθορίζει τα μέρη του: η συν-αισθηματικότητα είναι κοινή καταγωγή χωρίς μία αρχή. Είναι «οικο-συν-αισθηματικότητα»<sup>66</sup>, εννοούμενη ως η ικανότητα του επηρεάζειν και επηρεάζεσθαι αισθηματικά από κάθε ξεχωριστό ον χωρίς τη συνεπαγωγή οιασδήποτε τελικότητας ή ιεραρχικής οργάνωσης ενός άπειρου δικτύου αισθηματικότητας.

Έτσι, η έννοια της αισθηματικής επίδρασης αποτελεί κεντρικό στοιχείο μιας «πολιτικής επαναφυσικοποίησης»,<sup>67</sup> με την οποία η φύση επαναφέρεται στο κέντρο του φιλοσοφικού και πολιτικού στοχασμού αλλά όχι ως Φύση με κεφαλαίο αρχικό γράμμα, γιατί όταν συμβαίνει αυτό την ίδια στιγμή αποξενώνεται από εμάς και καθίσταται εκμεταλλεύσιμη. Η διατομική προσέγγιση της οικολογίας είναι μία προσέγγιση χωρίς τη Φύση<sup>68</sup> στην αλλοτριωμένη αυτή μορφή της αλλά μέσω της φύσης ως μοναδικής άπειρης ουσίας. Μία οντολογία της διατομικότητας μας επιτρέπει να διατηρήσουμε, αλλά και να διακρίνουμε, διαφορετικές ατομικότητες, χωρίς, ωστόσο, να

65 Ένω ο Σπινόζα διακρίνει τα αισθήματα (affectus) από τις διαθέσεις (affectio) εννοούμενων ως τροποποιήσεις της ουσίας, στην αγγλική βιβλιογραφία οι δύο όροι συγχωνεύονται σε έναν και μοναδικό, εκείνον του «affect» («αισθήματος»). Αυτό οφείλεται εν μέρει στο γεγονός ότι ο όρος «affection» στα Αγγλικά σημαίνει μία σωματική κατάσταση αλλά, κυρίως, και μία συναισθηματική απόκριση σε συγκεκριμένα άτομα και δι' αυτού του τρόπου ένα ενδιαφέρον για τους άλλους. Στην ιταλική γλώσσα, όπως και στα Λατινικά, υπάρχει η διάκριση μεταξύ των *affetti* και των *affezioni*. Εδώ χρησιμοποιούμε τον όρο «affecting» («επηρεάζειν αισθηματικά»/ «αισθηματική επίδραση») αφενός, για να αποφυγούμε τη νοηματική σύγχυση και αφετέρου, για να τονίσουμε το στοιχείο της διαδικαστικότητας.

66 Δανειζόμαστε την έκφραση από το Marjolein Oele, *E-Co-Affectivity: Exploring the Pathos at Life's Material Interfaces* (Ωλμπαν: SUNY Press, 2020). Σημειώστε, πάντως, ότι η Marjolein Oele επικεντρώνει το ενδιαφέρον της στις διεπιφάνειες του εμβίου όντος, όπως το δέρμα και ο πλακούντας.

67 Η ιδέα αυτή διατυπώθηκε από τη Hasana Sharp, η οποία τόνισε τον κεντρικό χαρακτήρα της στη φιλοσοφία του Σπινόζα (Hasana Sharp, *Spinoza and the Politics of Renaturalization* [Σικάγο: University of Chicago Press, 2011]).

68 Για την έννοια μιας «οικολογίας χωρίς φύση», βλ. Timothy Morton, *The Ecological Thought* (Cambridge: Harvard University Press, 2010), 3-4. Ο Morton εξετάζει προφανώς έναν συγκεκριμένο τύπο φύσης, δηλαδή την αλλοτριωμένη φύση.

αποδίδουμε σε αυτές κάποιο είδος οντολογικής ανωτερότητας: οι πέτρες είναι κι αυτές ως έναν βαθμό έμφυτες —όχι μόνο οι γάτες ή κάποια άλλα ζώα που θα «ικανοποιούν τον φιλοζωικό σωβινισμό μας».<sup>69</sup> Όλα τα αυστηρά όρια μεταξύ «άνδρα» και «γυναίκας», «ανθρώπου» και «ζώου», «ζώων» και «φυτών», «ζωής» και «μη ζωής» τίθενται υπό αμφισβήτηση, όπως άλλωστε και κάθε είδους ιεραρχία. Η διατομική οικολογία είναι πράγματι ένα είδος οικολογίας, σύμφωνα με την οποία τα βιομηχανικά μας απόβλητα παύουν να υπάρχουν έξω από τη φύση και γίνονται τα ίδια ένας ζωντανός οργανισμός, ενώ τα μόρια που εισπνέουμε ή απορροφάμε συγκροτούν κατά κυριολεξία το είναι μας, ανεξάρτητα από το αν είναι ζωντανά ή όχι —συνελόντι ειπείν, είναι μία αντι-ετεροκανονική οικολογία.

Δεν χρησιμοποιούμε τον όρο «αντι-ετεροκανονική οικολογία» για να προτείνουμε απλώς ένα είδος οικολογίας που θέτει εν αμφιβόλω τις διασταυρώσεις φύλου και φύσης.<sup>70</sup> Με μία ευρύτερη έννοια, αυτό σημαίνει ένα είδος οικολογίας που αμφισβητεί όχι μόνο τα όρια μεταξύ ξεχωριστών ατομικότητων, αλλά και κάθε ιεραρχία μεταξύ τους. Ο όρος «αντι-ετεροκανονική» εδώ προσδιορίζει τη φύση του μέγιστου μέρους της έμβιας ύλης, αλλά, ταυτόχρονα, αποτελεί και μία προτροπή για την υπονόμηση των ετεροκανονικών ιεραρχιών μεταξύ των διαφόρων μορφών του είναι.<sup>71</sup> Κατ' αυτόν τον τρόπο, η αντι-ετεροκανονική οικολογία δεν είναι (μόνο) η οικολογία που αναστοχάζονται και ασκούν όσοι αυτοπροσδιορίζονται ως αντι-ετεροκανονικοί, αλλά και η οικολογία που αμφισβητεί την ετεροκανονιστικότητα και τη μονοκανονιστικότητα, τουτέστιν αποτελεί μέρος ενός συνολικότερου εγχειρήματος αμφισβήτησης κάθε μορφής ιεραρχίας.

---

69 Δανείζομαι τον όρο αυτό από το Emanuele Coccia, *La vie des plantes*, 16. Η Coccia αναφέρεται σε προηγούμενες χρήσεις του από τους W. Marshall Darley and J. L. Arbor.

70 Για τον ορισμό αυτό, βλ. Catriona Mortimer-Sandilands and Bruce Erickson, *Queer Ecologies: Sex, Nature, Politics, Desire* (Ινδιανάπολη: Indiana University Press, 2010), 5.

71 Αυτός ο ορισμός είναι ελαφρώς διαφορετικός από εκείνον των Catriona Mortimer-Sandilands and Bruce Erickson, οι οποίοι γράφουν: «Ο όρος 'queer', λοιπόν, σε αυτή τη μελέτη είναι ουσιαστικό και ρήμα μαζί: η οικολογία μας είναι μία οικολογία που μπορεί να ξεκινά με τις εμπειρίες και τις αντιλήψεις των μη ετεροφυλοφιλικών ατόμων και κοινοτήτων, αλλά το σημαντικότερο είναι ότι αμφισβητεί την ίδια την ετεροκανονιστικότητα ως μέρος του προτάγματος υποστήριξης ζητημάτων σχετικών με τη φύση και το περιβάλλον, και αντιστρόφως» (ibid). Γι' αυτούς, η «αντι-ετεροκανονική οικολογία» συνδέεται με την αμφισβήτηση της ετεροκανονιστικότητας, ενώ για μας -συνιστά αμφισβήτηση των ορίων και των κατεστημένων κατηγοριών γενικότερα.

Πολλοί συγγραφείς έχουν παρατηρήσει την ύπαρξη ορισμένων σχέσεων μεταξύ της οικολογίας και της αντι-ετεροκανονικής θεωρίας, με κάποιους εξ αυτών να δηλώνουν ότι «αναντίλεκτα, η οικολογία είναι μία αντι-ετεροκανονική θεωρία και αντιστρόφως».<sup>72</sup> Τόσο η αντι-ετεροκανονική θεωρία όσο και η οικολογία έχουν ως αποστολή την αμφισβήτηση των καθιερωμένων ιεραρχιών, των ταξινομήσεων και των αυστηρών ορίων ανάμεσα στο μέσα και το έξω. Αλλά η αμφισβήτηση των ορίων δεν σημαίνει και την εξάλειψη των διακρίσεων ή την εγκατάλειψη των ατομικότητων: σημαίνει απλώς τη σύλληψή τους ως διατομικότητων. Έτσι, ενώ οι απόψεις του Tim Morton ότι η αντι-ετεροκανονική θεωρία είναι οικολογία βασίζεται στην έννοια του πλέγματος ως «μιας μη ολοκληρώσιμης και ανοικτής αλληλουχίας σχέσεων που πρακτικά συγχέουν και καθιστούν ασαφή τα όρια σε κάθε επίπεδο»,<sup>73</sup> μία διατομική φιλοσοφία αρθρώνει την αντι-ετεροκανονική οικολογία εις τρόπον ώστε η τελευταία να διερευνά τα όρια και να ανατρέπει τις ιεραρχίες, ενώ ταυτόχρονα διατηρεί τις διακρίσεις. Είναι εύκολο να δούμε τον λόγο γι' αυτό: αν η οικολογική σκέψη σημαίνει ότι τα όρια συγχέονται «πρακτικά σε κάθε επίπεδο» και, ως εκ τούτου, καλούμαστε να «γίνουμε ανοικτοί, απόλυτα ανοικτοί —ανοικτοί για πάντα χωρίς καμία πιθανότητα να ξανακλείσουμε»,<sup>74</sup> τότε όχι μόνο καταλήγουμε σε μια νύκτα όπου όλες οι αγελάδες είναι γκριζες αλλά και ανοίγουμε την πόρτα στην άποψη ότι καθετί είναι διαθέσιμο για οποιονδήποτε. Αυτό δεν αποτελεί μόνο μία γελοιογραφία της αντι-ετεροκανονικής θεωρίας αλλά και μία επικίνδυνη θεωρητικοπολιτική κίνηση που δυνητικά δικαιολογεί τη βία εναντίον των αντι-ετεροκανονικών σωμάτων. Η αμφισβήτηση των ορίων δεν σημαίνει ότι υποστηρίζουμε πως κάποιος είναι «ανοικτός για πάντα».

Αν και η άποψη του Morton για την αντι-ετεροκανονική οικολογία την οδηγεί με προβληματικό τρόπο σε ένα πεδίο, όπου οι περισσότεροι αντι-ετεροκανονικοί άνθρωποι μπορεί να νιώσουν πραγματικά άβολα, η θεώρησή του συνεχίζει να παραπέμπει σε μία πιθανή ένταση στο εσωτερικό της ίδιας της αντι-ετεροκανονικής θεωρίας: πώς να

72 Timothy Morton, «Queer Ecology», *PMLA* 125, αρ. 2 (2010), 281.

73 *ibid.* Για μία μακρά πραγμάτευση του όρου «πλέγμα», βλ., επίσης, Timothy Morton's *The Ecological Thought*, 28-38.

74 Αυτή είναι η έκφραση που χρησιμοποιείται για την περιγραφή των «ανοικτών κινήσεων» στο έργο του Timothy Morton *The Ecological Thought*, 8.

ξανασκεφτούμε την αμφισβήτηση των ορίων χωρίς να καταλήξουμε σε ένα τυφλό πλέγμα, όπου καθένας μπορεί να αρπάξει οτιδήποτε; Η έννοια της διατομικότητας μπορεί εδώ να αποδειχθεί πολύ χρήσιμη γιατί ο τονισμός της δι-, υπερ-ακόμα και της υπο-εξάρτησης των όντων δεν σημαίνει την εγκατάλειψη των ατομικότητων και των διακρίσεων. Σημαίνει απλώς τη σύλληψη κάθε ατομικότητας ως δι-ατομικότητας, ως το αποτέλεσμα μιας διαδικασίας του επηρεάζει και επηρεάζεται αισθηματικά που λαμβάνει χώρα σε διάφορα επίπεδα και που εξατομικεύεται, ούτως ειπείν, σε μοναδικούς σαφείς σχηματισμούς σε διαφορετικούς χωροχρόνους. Πρόκειται για μία κοινωνική οντολογία που μας επιτρέπει μεν να αντιληφθούμε τι συμβαίνει πέραν του ορίου του δέρματος κάποιου άλλου, αλλά δεν μας ζητά να παραβιάσουμε το όριο αυτό αν δεν προσκληθούμε.

Αν από τα συντάγματα των διαφόρων χωρών μέχρι την αντιετεροκανονική θεωρία, και από την κβαντομηχανική μέχρι τις φιλοσοφίες των αυτοχθόνων προκύπτει μία αυξανόμενη συνειδητοποίηση του γεγονότος ότι είμαστε ατομικότητες επειδή ακριβώς είμαστε διατομικότητες, τότε το ερώτημα που τίθεται είναι γιατί δυσκολευόμαστε να αντιληφθούμε τη διατομικότητα πριν, μετά και εντός της ατομικότητας. Αναμφίβολα, η ατομικιστική ιδεολογία, που συνοδεύει τη νεωτερικότητα, αποτελεί μέρος της απάντησης. Οι συνθήκες της σύγχρονης ζωής μάς απομονώνουν από όλα όσα θα μας επέτρεπαν να συλλάβουμε αυτό το είδος διατομικότητας: για παράδειγμα, ο αέρας που αναπνέουμε θεωρείται, σε μεγάλο βαθμό, ως κάτι δεδομένο, καθώς τα φυτά εκλαμβάνονται ως τυχαίος διάκοσμος των πόλεών μας, κι αυτό παρά το γεγονός ότι αποτελούν κυριολεκτικά την ανάσα του κόσμου. Μία λογική αλλοτρίωσης διέπει την καπιταλιστική νεωτερικότητα που συνοδεύεται από μία λογική διαχωρισμού και ταξινόμησης.<sup>75</sup>

Η ταξινόμηση του έρωτα σε διάφορες μορφές σεξουαλικότητας ακολούθησε το πρότυπο της κατηγοριοποίησης των ανθρώπων βάσει του φαινοτύπου τους αλλά και των υπολοίπων ειδών σύμφωνα με τις σύγχρονες ταξινομίες. Είναι πράγματι αποκαλυπτικό το γεγονός ότι, ιστορικά, η επέκταση της εξελικτικής σκέψης στον απόηχο των ανακαλύψεων του Δαρβίνου συνέπεσε με την κυριαρχία

---

75 Για την έννοια της αλλοτρίωσης και τη σημασία της σήμερα, βλ. Rahel Jaeggi, *Alienation* (Νέα Υόρκη: Columbia University Press, 2013).



της σεξολογικής σκέψης μετά την ταξινόμηση των σεξουαλικών παθολογιών από τον Richard von Krafft-Ebing: «οι νέες μορφές βιολογικής και περιβαλλοντικής γνώσης διαγκωνίζονταν με τις νέες ιδέες για το σεξ και η ανάμιξή τους είχε μόνιμες επιπτώσεις».<sup>76</sup> Το σεξ μετετράπη σε ένα ζήτημα προσαρμοστικότητας, ενώ τα ατομικά χαρακτηριστικά αξιολογούνταν βάσει της αναπαραγωγικής ικανότητας ενός οργανισμού.<sup>77</sup> Δεν είναι τυχαίο ότι η επινόηση και η ιατρικοποίηση της ομοφυλοφιλίας έλαβαν χώρα την ίδια εποχή με την ευγονική και τον επιστημονικό ρατσισμό,<sup>78</sup> που, όπως έχουμε δει, διακρίνονται για την εμμονή τους στον έλεγχο της (ανα)παραγωγής. Ενώ στην προνεωτερική εποχή οι πολιτισμικές στάσεις έναντι του έρωτα ποίκιλαν, μετά την ανάδυση του σύγχρονου αποικιοκρατικού έμφυλου συστήματος, η αντιμετώπιση της ομοφυλοφιλίας και της διεμφυλικότητας ως παθολογικών καταστάσεων κατέστη δομικό και λειτουργικό στοιχείο της προσπάθειας συντήρησης του «δυναμικού έμφυλου συστήματος με τον άνδρα επικεφαλής».<sup>79</sup>

Η εξέλιξη του σύγχρονου/αποικιοκρατικού έμφυλου συστήματος αποτελεί αναπόσπαστο στοιχείο της σύγχρονης/αποικιοκρατικής τάσης να κατονομάζουμε, να ταξινομούμε και να ελέγχουμε τη ζωή των διαφόρων λαών και ειδών. Στο μέτρο που η εκτατική κτηνοτροφία και η συνήθεια να ζευγαρώνουμε εξημερωμένα ζώα χάριν της αναπαραγωγής δεν μας επιτρέπουν να δούμε την αντι-ετεροκανονική φύση του μέγιστου μέρους της έμβιας αναπαραγωγής, προβάλλοντας αναληθώς την ετεροκανονικότητα ως κανόνα,<sup>80</sup> έτσι και η σύγχρονη/αποικιοκρατική τάση για ταξινόμηση και πειθάρχηση των ποικίλων έμβιων ειδών μας τυφλώνει έναντι της διατομικής φύσης μας και, ταυτόχρονα, μας κάνει να ξεχνάμε ότι, αν είναι αλήθεια ότι η ιδιοκτησία είναι κλοπή, τότε πρέπει να συμπεράνουμε ότι δεν κλέβουμε μόνο τους άλλους ανθρώπους αλλά και την παραγωγική ικανότητα αυτού που

---

76 Catriona Mortimer-Sandilands and Bruce Erickson, *Queer Ecologies*, 7.

77 *ibid*, 10.

78 pattrice jones, «Eros and the Mechanisms of Eco-Defense», στο *Ecofeminism: Feminist Intersections With Other Animals & the Earth*, (επιμ.) Carol J. Adams και Lori Gruen (Νέα Υόρκη: Bloomsbury Academic, 2014), 99.

79 *Ibid*, 178.

80 *ibid*.

αποκαλέσαμε υπέρ-τον-άνθρωπο.<sup>81</sup>

Υπάρχουμε κυριολεκτικά με κάθε ανάσα μας μέσα από τους άλλους.<sup>82</sup> Οι άλλοι δεν είναι μόνο τα Άλλα ανθρώπινα όντα, χωρίς τα οποία αναμφίβολα δεν θα υπήρχαμε, αλλά και οι άλλοι Άλλοι, δηλαδή το έτερον-του-ανθρώπου —τα φυτά, τα οποία μας παρέχουν το οξυγόνο που αναπνέουμε, αλλά και τα τοξικά απόβλητα που κυκλοφορούν στο σώμα μας. Φροντίδα του εαυτού μας σημαίνει φροντίδα του κόσμου: *la cura del mondo*. Δεν μπορεί να υπάρξει η πρώτη χωρίς τη δεύτερη και αντιστρόφως.<sup>83</sup>

---

81 Mitchell Verter, «The Flow of the Breath: Levinas Mouth-to-Mouth with Buddhism», στο *Levinas and Asian Thought*, (επιμ.) από τους Leah Kalmanson, Frank Garrett, and Sarah Mattice (Πίτσμπουργκ: Duquesne University Press, 2013). Σε ένα ωραίο απόσπασμα, στο οποίο παραθέτει μία ρήση του Buddhadasa Bhikkhu, ο Verter γράφει: «Σε όλη μας τη ζωή υπήρξαμε κλέφτες. Κλέψαμε πράγματα που υπάρχουν φυσικά — πράγματα που ανήκουν στη φύση—, δηλαδή τις συνθέσεις (*sankhara*). Τις λεηλατήσαμε και τις πήραμε λες και ήταν δικές μας και μας ανήκαν» (σ. 236-237).

82 Mitchell Verter, «The Flow of the Breath», 228. Καθώς επίσης και Emanuele Coccia, *La vie des plantes*, 21.

83 Elena Pulcini, *La Cura del Mondo* (Τορίνο: Bollati Boringhieri, 2009). Μτφ. στα Αγγλικά *Care of the world*, (Νέα Υόρκη: Springer, 2012).

Μετάφραση: Αθανάσιος Κατσικερός

Ευχαριστούμε ιδιαίτερα τον Δημήτρη Αντωνίου και την Πρωτοβουλία για τις Δημόσιες Ανθρωπιστικές Επιστήμες Ίδρυμα Σταύρος Νιάρχος στο Πανεπιστήμιο Κολούμπια για την ευγενική υποστήριξη της μετάφρασης.

Η μετάφραση του “Ο οικοφεμινισμός ως διατομική οικολογία” της Chiara Bottici αποτελεί μέρος του Waste/d Pavilion - Επεισόδιο 2 στο State of Concept (27 Μαΐου 2022 - 24 Σεπτεμβρίου 2022). Η μετάφραση θεωρητικών κειμένων είναι σταθερή πρακτική της Προσωρινής Ακαδημίας Τεχνών. Η χειρονομία της μετάφρασης είναι μια μαχητική τοποθέτηση απέναντι στις κυρίαρχες γλώσσες και γεωγραφίες. Στο Waste/d Pavilion οι συγγραφείς και οι καλλιτέχνες αντιμετωπίζονται εξίσου ως συμμετέχοντες στο project και οι εκθέσεις, τα κείμενα και το δημόσιο πρόγραμμα δεν υπάρχουν το ένα χωρίς το άλλο.



Π  
Α  
Τ

