

Εισαγωγή

Κριτική δημόσια ανθρωπολογία και έμφυλες αναπαραστάσεις: Ζητήματα πολιτικών γραφής, έρευνας και παρέμβασης

Ειρήνη Αβραμοπούλου – Ελένη Παπαγαρουφάλη

Η έμφυλη βία στο «πεδίο»

Στις 7 Ιουλίου 2023 ανέβηκε η δεύτερη (και τελευταία) παράσταση από το θεατρικό έργο *Στ-οργή: Συν-αισθηματικά τοπία* που επιμεληθήκαμε ως αποτέλεσμα του ερευνητικού προγράμματός μας «Συν-αισθηματικά τοπία φροντίδας: Έμφυλη βία και ανθεκτικότητα κατά τη διάρκεια της πανδημίας του Covid-19»,¹ το οποίο χρηματοδοτήθηκε από το Ελληνικό Ίδρυμα Έρευνας και Καινοτομίας (ΕΛΙΔΕΚ) και στο πλαίσιο του οποίου αποφασίσαμε να συγγράψουμε τον συλλογικό αυτόν τόμο. Στο τέλος της παράστασης, ένας συνάδελφος, γνωρίζοντας ότι μιλάει μπροστά και σε εκπροσώπους του ΕΛΙΔΕΚ που είχαν έρθει να παρακολουθήσουν την παράσταση, είπε αστειεύμενος: «Μετά από αυτό που κάνατε, τώρα, πέρα από άρθρα και βιβλία, θα μας ζιτάνε και θεατρικές παραστάσεις για να μας δώσουν χρήματα για έρευνα;». Γελάσαμε όλες/οι/α με το καλοπροαίρετα ειρωνικό σχόλιό του που όμως, πέρα από έναν έπαινο για το αποτέλεσμα της δουλειάς μας, αποκάλυπτε και κάτι από μια γλυκόπικρη αλήθεια: οι απαιτήσεις σχετικά με την επιλεξιμότητα ακαδημαϊκών ερευνητικών προτάσεων

1. Το ερευνητικό πρόγραμμα «Συν-αισθηματικά τοπία φροντίδας: Έμφυλη βία και ανθεκτικότητα κατά τη διάρκεια της πανδημίας του Covid-19», με το ακρώνυμο *CovCare*, πραγματοποιήθηκε το χρονικό διάστημα 2021-2023 με χρηματοδότηση από το ΕΛΙΔΕΚ (Ελληνικό Ίδρυμα Έρευνας και Καινοτομίας), στο πλαίσιο της 4ης Προκήρυξης της Δράσης «Επιστήμη και Κοινωνία», Εμβληματική Δράση με τίτλο «Παρεμβάσεις προς αντιμετώπιση των οικονομικών και κοινωνικών επιπτώσεων της πανδημίας COVID-19», με συνεργαζόμενο φορέα τη «Διοτίμα» – Κέντρο για τα Έμφυλα Δικαιώματα και την Ισότητα και με έδρα το Τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας, Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών. Η ερευνητική ομάδα αποτελείται από τέσσερα μέλη: την Επίκουρη Καθηγήτρια Κοινωνικής Ανθρωπολογίας και Επιστημονικά Υπεύθυνη του προγράμματος Ειρήνη Αβραμοπούλου, τη Μεταδιδακτορική Ερευνήτρια Δρ. Κοινωνικής Ανθρωπολογίας Σύνθια-Ελένη Μαλακάση, την Ομότιμη Καθηγήτρια Κοινωνικής Ανθρωπολογίας Ελένη Παπαγαρουφάλη και την Υποψήφια Διδασκρίτσα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας Νατάσα Τσακώνα.

προς χρηματοδότηση έχουν πολλαπλασιαστεί (και) στην Ελλάδα, εξαιτίας της νεοφιλελεύθερης επιχειρηματικής λογικής που συχνά τα διαπερνά και η οποία προσπαθεί η λογοδοσία των ερευνητών/ριών για τα αποτελέσματα των ερευνών τους και η αξιολόγησή τους να γίνονται μέσα από την απόδειξη της άμεσης «διάχυσης» και εφαρμοσιμότητάς τους στην αγορά,² με αποτέλεσμα να φαίνεται σαν να πρέπει να ταυτίζεται ο λεγόμενος «κοινωνικός αντίκτυπος» τους στην «ευρύτερη κοινωνία» με τον βαθμό στον οποίο «ωφελούν» κυρίως τους χορηγούς τους με οικονομικά εκμεταλλεύσιμες καινοτομίες για ένα «καλύτερο» μέλλον³ – ένα μέλλον που θα παρακάμψει την κριτική στα κακώς κείμενα, καθώς θα αναμένονται από αυτό «μόνο θετικές συνέπειες» (Borofsky & De Lauri, 2019: 9).

Ξεκινώντας την Εισαγωγή του συλλογικού αυτού τόμου με την παραπάνω γλυκόπικρη αλήθεια, επιθυμούμε να αναδείξουμε τα διλήμματα και τους περιορισμούς που ανακύπτουν όταν το πεδίο της έρευνας, όπως στη δική μας περίπτωση, διαμεσολαβείται από τα καίρια και αλληλένδετα ζητήματα της ακουσιμότητας, της αναπαράστασης, της αφήγησης αλλά και της απήχησης, και της δημόσιας λογοδοσίας που δεν μπορούμε εύκολα να αγνοήσουμε, ειδικά την εποχή των «πολιτισμών της αξιολόγησης», όπως εύστοχα τους έχει χαρακτηρίσει η Marilyn Strathern (2000). Ήταν σε αυτό το πλαίσιο που επίσης θεωρήσαμε πολύ σημαντικό να εστιάσουμε σε αυτόν τον τόμο στους τρόπους που επιτρέπουν στις ερευνήτριες και τους ερευνητές να μην εγκλωβιζόμαστε στην επιχειρηματική λογική που χαρακτηρίζει κατά πολύ την ερευνητική διαδικασία, ώστε να συνεχίσουμε να αναδεικνύουμε τη σημασία της κριτικής θεωρίας στην παραγωγή έρευνας· μιας έρευνας που στοχεύει να απευθυνθεί σε ένα ευρύτερο κοινό και άρα να αναδείξει τον κριτικό ρόλο που μπορεί να επιτελέσει η δημόσια ανθρωπολογία, ιδίως όταν πρόκειται για διαχρονικά και κοινωνικά ευαίσθητα ζητήματα που αφορούν το πώς (ανα)παράγεται η ευαλωτότητα συγκεκριμένων κοινωνικών ομάδων, αλλά και η δομική βία και η βιοπολιτική εξουσία, όπως και οι θεσμικοί αποκλεισμοί και η καταπίεση των δικαιωμάτων, τα προσωπικά και συλλογικά πολιτικά αδιέξοδα, οι κοινωνικές ανισότητες και οι πολλαπλές ενσαρκώσεις και σωματοποιήσεις της αίσθησης αδικίας που περιρρέει

2. Παράδειγμα αυτής της λογικής αποτελεί η 4η Προκήρυξη Δράσης του ΕΛΙΔΕΚ «Επιστήμη και Κοινωνία» – Εμβληματική Δράση «Παρεμβάσεις προς αντιμετώπιση των οικονομικών και κοινωνικών επιπτώσεων της πανδημίας COVID-19», στην οποία εντάσσεται η έρευνά μας. Καθόλου τυχαία, στους στόχους της συγκεκριμένης Δράσης: (1) συστήνεται «η ανάπτυξη οικονομικά εκμεταλλεύσιμων τεχνολογιών που θα βοηθήσουν στην αντιμετώπιση των σχετικών [με την πανδημία] προβλημάτων [...]», και (2) τονίζεται ότι «τα έργα που θα τύχουν χρηματοδότησης θα πρέπει να έχουν άμεσα αποτελέσματα, τα οποία να μπορούν να αξιοποιηθούν σε σύντομο χρονικό διάστημα και στο πλαίσιο της πανδημίας COVID-19 ή/και των επιπτώσεών της».

3. Ενώ, ταυτόχρονα, όπως έχει τονισθεί στη βιβλιογραφία, αφήνει ανοιχτό το ερώτημα εάν πράγματι τα ερευνητικά μας ευρήματα καταλήγουν στην υλοποίησή τους ή γίνονται για το θεαθήναι, για να ικανοποιήσουν το αίτημα για βοήθεια των δυτικών ψηφοφόρων οι οποίοι καταναλώνουν μόνο τις εικόνες και τις εκθέσεις του αντίκτυπου της βοήθειας παρά την πραγματοποίησή τους, όπως έλεγε ήδη το 1999 ο David Keen σχετικά με τα λεγόμενα αναπτυξιακά προγράμματα (στο Borofsky & De Lauri, 2019: 9).

στην «ατμόσφαιρα» της καθημερινής ζωής. Στην έρευνά μας, εστιάζοντας στο πεδίο της έμφυλης και σεξουαλικής βίας, πολύ γρήγορα νιώσαμε την ανάγκη να θέσουμε ερωτήματα που θεωρήσαμε κομβικά, καθώς σχετίζονται με την ανάδειξη της παραγωγής κριτικής θεωρίας και αναλυτικής σκέψης ως *πολιτικής πράξης δημόσιας παρέμβασης*, σε ένα πεδίο το οποίο αφορά άτομα και συλλογικότητες που δεν διεκδικούν μόνο τη δημόσια ακουστότητα του τραύματός τους, αλλά και κυρίως μορφές δικαιοσύνης, δικαίωσης και επούλωσης των διάχυτων κοινωνικών αδικιών που παράγονται καθημερινά. Αλήθεια, όμως, πώς θα μπορούσε να συμβεί κάτι τέτοιο, ειδικά όταν οι εξονυχιστικές περιγραφές κακοποίησης, βίας και βιασμών που (ανα)παράγονται και καταναλώνονται καθημερινά μέσω αφηγημάτων, αναπαραστάσεων και παγιωμένων ταυτοτήτων θύματος/θύτη συμβάλλουν στην αναπαραγωγή αυτών των τραυματισμών; Θέτοντας εξαρχής αυτό το καίριο ερώτημα, η έρευνά μας αναμετρήθηκε και με τους πιθανούς τρόπους που η κοινωνική ανθρωπολογία μπορεί να συμβάλει σε αυτόν τον δημόσιο διάλογο, προβληματοποιώντας το τι μπορεί να συγκροτήσει την έννοια του «δημόσιου», όπως και του «ωφέλιμου», ώστε να καταφέρει να διαφοροποιηθεί από αναλύσεις και μελέτες όπου τα στοιχεία που δίνονται στη δημοσιότητα αποτελούν πειστήρια μιας βίας που συνεχώς αναπαράγεται ακόμα και μέσω αυτών.

Πιο συγκεκριμένα, εξετάζοντας πώς οι θεσμικές και μη θεσμικές μορφές παροχής φροντίδας σε επιζήσασες της έμφυλης βίας συσχετίστηκαν με συν-αισθηματικά τοπία, ή αλλιώς με χώρους όπου η έμφυλη βία διαπλέχτηκε με τη συν-αισθηματική και πολιτική οικονομία φροντίδας στη διάρκεια της Covid-19, συνειδητοποιήσαμε ότι στον δημόσιο λόγο η έννοια της φροντίδας είχε μετατραπεί σε μετρήσιμο, στατιστικό φαινόμενο συνδεδεμένο με την ατομική ευθύνη και με την απαίτηση τα ενσώματα υποκείμενα να συμμορφώνονται σε επιταγές κοινωνικής αποστασιοποίησης (*#μενουμεσπι*), προκειμένου να προστατεύσουν τον εαυτό τους και την κοινωνία, ενώ το σύστημα υγείας φάνηκε να αποτυγχάνει διαρκώς να ανταποκριθεί στις ανάγκες αυτές. Σε αντιδιαστολή με τις εν λόγω κανονιστικές προσεγγίσεις, και βασιζόμενες σε εμπειρίες που μας αφηγήθηκαν γυναίκες και θηλυκότιπες που επέζησαν της βίας, και κυρίως οι φροντίστριές τους, διερωτηθήκαμε: Σε τι είδους συν-αισθηματικά τοπία στηρίζονται διαδικασίες παροχής φροντίδας και ανθεκτικότητας ενάντια στην έμφυλη βία; Αλλά και πώς θα μπορούσαμε να τις αναπαραστήσουμε χωρίς να επανατραυματίσουμε τα εμπλεκόμενα υποκείμενα; Εξ ου και στο πλαίσιο της πρώτης δημόσιας εκδήλωσης που πραγματοποιήσαμε, προβληματιστήκαμε ως προς τα εξής ζητήματα: Πώς μπορεί να συμβάλει στην πράξη η κοινωνική ανθρωπολογία, ως κριτική μεθοδολογία, στην ανάδειξη των προβληματισμών που πλαισιώνουν την έμφυλη και σεξουαλική βία; Αλλά και πώς (ανα)σημασιοδοτείται η έννοια της κριτικής δημόσιας ανθρωπολογίας σε αντιδιαστολή με τη «στρατευμένη ανθρωπολογία» (Scheper-Hughes, 1995), όπως και με την «εφαρμοσμένη» εκδοχή της που όλο και περισσότερο προωθείται ως μια «υπόσχεση» εύρεσης «εργασίας» σε μια εποχή ακραίας εργασιακής επισφάλειας (Borofsky & De Lauri, 2019· Besteman, 2013);

Η, διαφορετικά, πώς μπορούμε να φανταστούμε το «δημόσιο» πέρα από κανονιστικές και κανονικοποιημένες περιχαρακώσεις άμεσης παρέμβασης, αντίστασης και δράσης; Πώς το πεδίο της έμφυλης και σεξουαλικής βίας τροφοδοτεί τη συζήτηση αυτή, ειδικά όταν το διακύβευμα είναι να αναπλαισιωθεί τόσο ο τρόπος που κατανοούμε την έννοια του δημόσιου (Fassin, 2018) όσο και οι πολλαπλές και διαφοροποιημένες θεσιακότητες παραγωγής γνώσης (Haraway, 1988); Με άλλα λόγια, αναδεικνύοντας την επείγουσα ανάγκη να συνδεθεί η ανθρωπολογία με τον δημόσιο λόγο, εντέλει διερωτηθήκαμε πώς μπορούμε να φανταστούμε μια άλλη δημόσια διαβούλευση και ευαισθητοποίηση. Ο λόγος, εξάλλου, που αποκαλούμε αυτό το εγχείρημα *κριτική δημόσια ανθρωπολογία* είναι γιατί θεωρούμε ότι έχει σημασία να εμπλακούμε και πάλι σε αυτόν τον διάλογο μέσα από αυτά τα κριτικά ερωτήματα, ειδικά την εποχή που ζούμε.

Ας μην ξεχνάμε ότι τόσο η έρευνά μας όσο και οι δημόσιες εκδηλώσεις που διοργανώσαμε –και στο πλαίσιο των οποίων παράγεται και ο παρών συλλογικός τόμος– υλοποιήθηκαν σε κλίμα πολλαπλά βεβαρυμένο από τις αλληπάλληλες γυναικοκτονίες και θανατηφόρες διώξεις ΛΟΑΤΚΙ+ ατόμων (όπως του Ζακ Κωστόπουλου, ανάμεσα σε άλλες/ους/α), από τις συζητήσεις για την έμφυλη βία στα κοινωνικά δίκτυα και στα μέσα ενημέρωσης που προκλήθηκαν από την καμπάνια #MeToo, τον καταϊγισμό πληροφοριών με τη μορφή «ειδήσεων» για τις γυναικοκτονίες και τις επικείμενες δίκες των «δραστών», τις μαρτυρίες των λεγόμενων «θυμάτων» σεξουαλικής κακοποίησης και, τέλος, από τις δράσεις των οργανώσεων και τις εκθέσεις αλλά και τις στατιστικές αύξησης της ενδοοικογενειακής βίας που δημοσιεύονταν. Και όλα αυτά, μάλιστα, τη στιγμή που οι νομικές μεταρρυθμίσεις διαχείρισης της έμφυλης βίας και οι δημόσιες συζητήσεις για το φύλο, τόσο στην Ελλάδα όσο και σε άλλες χώρες, αποτύπωναν ένα κλίμα οπισθοδρομικότητας και νεοσυντηρητικοποίησης, μετατρέποντας το ίδιο το φύλο σε απειλητική ιδεολογία, όπως εύστοχα ανέδειξε η Judith Butler (2021).⁴

Αναφορικά με την τελευταία διαπίστωση, στην περίπτωση της Ελλάδας αξίζει να αναφερθεί το γεγονός ότι η Γενική Γραμματεία Ισότητας των Φύλων που, ήδη μετά την εκλογή της ΝΔ το 2021, είχε μετονομαστεί σε Γενική Γραμματεία Οικογενειακής και Δημογραφικής Πολιτικής και Ισότητας των Φύλων, στις 27 Ιουνίου του 2023 μετονομάστηκε σε Γραμματεία Ισότητας και Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων. Με άλλα λόγια, απαλείφεται πλέον και η λέξη «Φύλων» από τον τίτλο της, ενώ οι

4. Η Judith Butler (2021), σε ένα κείμενό της που αρχικά δημοσιεύτηκε την περίοδο της πανδημίας και που στόχο είχε να εξετάσει πώς η πολιτική του φύλου, ολοένα και περισσότερο, παρομοιάζεται με τον «κομμουνισμό» και τον «ολοκληρωτισμό» και μετατρέπεται σε ιδεολογία από νεοσυντηρητικά αλλά και ακραία φασιστικά κινήματα που αποκτούν όλο και μεγαλύτερη απήχηση σε διαφορετικά μέρη του κόσμου (π.χ. Ουγγαρία, Δανία, Ρουμανία, Πολωνία και Τουρκία, μεταξύ άλλων), αναδεικνύει τον τρόπο που αυτό λειτουργεί ώστε να αναπαράγονται και να εδραιώνονται εθνικιστικοί, τρανοφοβικοί, μισογυνιστικοί και ομοφοβικοί λόγοι στον δημόσιο λόγο, αλλά και να ασκείται δημόσια πίεση για την ανάκληση προοδευτικών πολιτικών, νόμων και δικαιωμάτων, όπως και για τη στοχοποίηση των σπουδών φύλου και συγκεκριμένων ακαδημαϊκών.

αρμοδιότητες της μεταφέρονται στο νεοσύστατο Υπουργείο Κοινωνικής Συνοχής και Οικογένειας, αναδεικνύοντας μια πρωτοφανή οπισθοδρομικότητα σε σχέση με την αναγνώριση των έμφυλων ανισοτήτων, όπως και με την εδραίωση κανονικοποιητικών πρακτικών εμφυλοποίησης, καθώς ταυτίζεται πλέον επίσημα (και όχι μόνο ανεπίσημα) ο ρόλος των γυναικών με το σπίτι, την οικογένεια και την αναπαραγωγή. Όπως πολύ σωστά έσπευσαν πολλές ακτιβίστριες και ακαδημαϊκοί να επισημάνουν, η ένταξη των έμφυλων αγώνων για δικαιώματα στον οικουμενισμό που περιθάλπει ο ευρύς όρος των ανθρωπίνων δικαιωμάτων δεν οδηγεί μόνο στην αποπολιτικοποίηση και αποϊστορικοποίηση αυτών των αγώνων, αλλά χαράσσει και τον δρόμο για τη νομιμοποίηση, ενίσχυση και εδραίωση ενός δημόσιου αισθήματος νεοσυντηρητισμού. Στο ίδιο πλαίσιο και καθόλου τυχαία, αμέσως μετά την εκλογή της ΝΔ το καλοκαίρι του 2019, εμφανίζεται ξανά στο προσκήνιο στην Ελλάδα, όπως και σε άλλες χώρες, μια δημόσια αντιπαράθεση σχετικά με την απαγόρευση των εκτρώσεων, καθώς η Ιερά Σύνοδος αποφάσισε να θεσπίσει Ημέρα Αγέννητου Παιδιού, η οποία «εορτάστηκε» για πρώτη φορά στις 29 Δεκεμβρίου 2019 και την οποία χαιρέτισε το κίνημα «Αφήστε με να ζήσω» που σε ανακοίνωσή του χαρακτήρισε τις εκτρώσεις «εθνική αυτοχειρία»,⁵ ενώ με την απόφαση αυτή συντάχθηκαν πολλά άτομα και συλλογικότητες από τον ακροδεξιό χώρο. Κατά την ίδια επίσης χρονική περίοδο, από τον Ιανουάριο του 2020, ξαναξεκίνησαν συζητήσεις για την υποχρεωτική συνεπιμέλεια που τελικά θεσπίστηκε, καθώς ο τότε υπουργός Δικαιοσύνης, Κώστας Τσιάρας, ανακοίνωσε ότι το υπουργείο σχεδίαζε μεταρρύθμιση του οικογενειακού δικαίου με στόχο την κοινή άσκηση της γονικής μέριμνας, ώστε να προστατεύονται τα συνταγματικά δικαιώματα και των δύο γονέων, αλλά και το συμφέρον των παιδιών και να αποφεύγεται πλέον η «κακή χρήση της επιμέλειας που οδηγεί στην αποκοπή του παιδιού από τον έναν γονέα, με αποτέλεσμα το συμφέρον του –που όλοι επικαλούμαστε– να πηγαίνει περίπατο». Έκτοτε, έννοιες όπως γονεϊκή αποξένωση, δικαιώματα στους μπαμπάδες (που επικράτησε μέσω του ισχυρού λόμπι των «Ενεργών Μπαμπάδων»), το συμφέρον του παιδιού και η ενίσχυση του παιδοκεντρικού χαρακτήρα της νομικής μεταρρύθμισης αποτέλεσαν τα βασικά κυβερνητικά επιχειρήματα και τη βάση της διεξαγωγής ενός δημόσιου διαλόγου που φλέρταρε διαρκώς με τα όρια της κοινωνικής ανοχής και αντοχής απέναντι στην έξαρση ενός ακραίου νεοσυντηρητισμού. Ενδεικτικό αυτής της κατεύθυνσης ήταν και το διαβόητο συνέδριο γονιμότητας στις αρχές Ιουλίου 2021, όπου στοχοποιήθηκε η γυναίκα μετά τα 40 που επιλέγει την καριέρα και που δεν έκανε αυτά «που θα έπρεπε να είχε κάνει» ώστε να «της επιτρέψουν να γίνει μητέρα», ενώ την ίδια στιγμή οι διοργανωτές μιλούσαν για τη μάστιγα υπογονιμότητας 200 χρόνια μετά την ελληνική επανάσταση. Την ίδια εποχή, συζητήσεις σχετικά με τη νομική υιοθέτηση του όρου γυναικοκτονία που είχε προκαλέσει αρχικά μεγάλες αντιδράσεις φάνηκε να υιοθετείται όλο και περισσότερο στην ειδησιογραφία, όπου και η

5. Βλ., για παράδειγμα, ενδεικτικά: <https://parallaximag.gr/featured/thymaste-ton-salo-me-tin-imeragennitou-paidiou-eortazetai-afti-tin-kyriaki>.

συνεχής ενημέρωση σχετικά με άγρια εγκλήματα εναντίον γυναικών και θηλυκοτήτων αποτελούν μέρος μιας ρητορικής που εστιάζει στον ρόλο της αστυνομίας και της δικαιοσύνης στο να αποτρέπει την έμφυλη βία να κλιμακώνεται σε αυτόν τον βαθμό, χωρίς όμως να αποφέρει ουσιαστικά αποτελέσματα και, κυρίως, χωρίς να εξετάζονται καίρια ζητήματα, όπως η ιστορικότητα και διαχρονικότητα αυτού του φαινομένου ή το πώς συνδέεται ο μισογυνισμός με την ομοφοβία, την τρανσοφοβία, τον ρατσισμό και τον μισαναπριισμό, αλλά και το πώς θα μπορούσε να παραχθεί μια άλλη γλώσσα που να εναντιώνεται στη βίαιη γραμματική αναπαραγωγής αυτών των εκφάνσεων της βίας και εξουσίας.

Λαμβάνοντας υπόψη τα παραπάνω, αναρωτηθήκαμε σχετικά με το τι είναι αυτό που θα θέλαμε να γνωρίζουμε για το διαχρονικό πρόβλημα της έμφυλης βίας, αλλά και πιο καίρια για το τι κάνει αυτή η γνώση, ή, πιο συγκεκριμένα, «Τι κάνει η γνώση – η αναζήτησή της, το να την έχεις και να την εκθέτεις, το να υποδέχεσαι ξανά μία γνώση γι' αυτό που κάποιος/α ήδη ξέρει;» (Sedgwick, 2003: 124, στο Αβραμοπούλου, 2018: 38). Ακολουθώντας την ανησυχία της Sedgwick σχετικά με τη σημασία αναζήτησης μιας «επουλωτικής γραφής» (reparative writing) της καθημερινότητας μέσα από τα θεωρητικά εργαλεία που προσφέρει η κριτική θεωρία, και αντλώντας έμπνευση από την κριτική της αναπαράστασης και των ταυτοτήτων, όπως και από τη θεωρία του συν-αισθήματος (affect) και της επιτελεστικότητας που προσφέρουν οι μεταδομιστικές, φαινομενολογικές και φεμινιστικές/κουίρ και μεταποικιακές επιστημολογίες, αναρωτηθήκαμε με τη σειρά μας πώς θα μπορούσαμε να εισαγάγουμε το εθνογραφικό μας υλικό στις δημόσιες συζητήσεις περί έμφυλης βίας (όπως και το αντίστροφο), χωρίς να επαναθυματοποιούμε ή να ηρωποιούμε τα υποκείμενα που υπέστησαν βία. Ταυτόχρονα, αναρωτηθήκαμε σχετικά με το πώς θα μπορούσαμε να μιλήσουμε μέσα από την έρευνά μας για την άσκηση συστημικής βίας, τις δομικές ανισότητες, την καταπάτηση των δικαιωμάτων (στο όνομα των δικαιωμάτων) και την επικράτηση ενός ακραίου νεοσυντηρητισμού, χωρίς να ολισθήσουμε σε μια «παρανοϊκή γραφή» (paranoid writing), όπως την αποκαλεί η Sedgwick· σε μια γραφή, δηλαδή, η οποία έχει την τάση να επιμένει στην ανάδειξη της διαπλοκής των πολλαπλών τρόπων που αναπαράγεται η βία μέσω των θεσμών, θεωρώντας ότι αν ειπωθεί η αλήθεια στην εξουσία, τότε θα μπορέσουν να (επι)λυθούν όλα τα κοινωνικά προβλήματα. Με άλλα λόγια, λαμβάνοντας υπόψη ότι η γνώση δεν παράγεται μόνο ως πληροφορία αλλά διαχέεται στην ατμόσφαιρα ως «κάτι» που συσσωρεύεται στον χρόνο (Στιούαρτ, 2018) και που αναπτύσσεται στον δημόσιο χώρο μέσα από τις διαφορετικές θεσιακότητες των υποκειμένων (Άχμεντ, 2018α), όπως και μέσα από την επιτελεστικότητα της δράσης (Butler, 2008), το βασικό διακύβευμα παραμένει σχετικά με το πώς μπορούμε να συμβάλουμε στην παραγωγή κριτικής ανθρωπολογικής θεωρίας σε επίπεδο δημόσιου διαλόγου. Πώς μπορούμε να ασκούμε ταυτόχρονα κριτική σε έννοιες, όπως είναι η εφαρμοσιμότητα, η ωφελιμότητα, η λειτουργικότητα και η επιλυσιμότητα, ή αλλιώς να διατηρούμε την αναγκαία ανησυχία σχετικά με το πώς όλα αυτά μπορούν να συνδεθούν με μια δημόσια

ανθρωπολογία που καλείται να «δράσει» κριτικά, αναταράσσοντας ό,τι εκλαμβάνεται και επικρατεί ως «δεδομένο» στη σφαίρα των έμφυλων κανονιστικών ρόλων, στερεοτύπων, ανισοτήτων, ευαλωτότητας, επισφάλειας και κοινωνικής αδικίας;

Εξάλλου, δεν μπορούμε να παραβλέψουμε το γεγονός ότι, όπως αναδείχθηκε μέσα από τη δική μας έρευνα, αλλά και σε άλλες, κατά τη διάρκεια της πανδημίας, η κρατική επένδυση στην ανάδειξη, διατήρηση και κανονικοποίηση της φαντασίωσης της ετεροκανονικής «ευτυχισμένης» οικογένειας, που μπορεί να παραμείνει «σπίτι» για το «καλό» της κοινωνίας, οδήγησε σε χειρότερα αδιέξοδα πολύ περισσότερο κόσμο από όσο νομίζουμε. Δεν εγκλώβισε μόνο όλα τα μέλη μιας οικογένειας σε σπίτια που δεν μπόρεσαν να εκπληρώσουν τις ανάγκες εργασίας ή και τις φαντασιώσεις της αρμονικής συμβίωσης που προβλήθηκαν, αλλά ταυτόχρονα αστυνόμευσε και την ίδια τη δομή συγκρότησης σχέσεων οικειότητας, σχέσεων που συγκροτούνται πέρα από τις ανάγκες θεσμικής αναγνώρισης. Εγκλώβισε γυναίκες σε σχέσεις κακοποίησης που προϋπήρχαν, ενώ οι δομές υποστήριξης υπολειπορούσαν, ή ενώ οι ίδιες οι εργαζόμενες στον χώρο της παροχής φροντίδας αδυνατούσαν να εκπληρώσουν τις προσδοκίες ενός συστήματος που κατέρρευε μέσα από τον φόβο της ασθένειας που κυριαρχούσε και τα μέτρα κοινωνικής αποστασιοποίησης. Ας μην ξεχνάμε ότι όλες οι εργαζόμενες σε αυτόν τον χώρο είναι εξίσου υποκείμενα αποδοχής και διαχείρισης της συστημικής βίας που ασκείται και η οποία αφορά και την επισφάλεια του δικού τους επαγγέλματος, όπως και τα συναισθήματα ματαίωσης και εξάντλησης λόγω ελλείψεων σε επίπεδο ψυχοκοινωνικής υποστήριξης, υποδομών κ.λπ. Ταυτόχρονα, κανείς δεν ασχολήθηκε με το τι μπορεί να συμβαίνει με ανθρώπους που δεν έχουν σπίτι, όπως, για παράδειγμα, με τον προσφυγικό πληθυσμό ή με τους/τις τοξικοεξαρτημένους/ες, με τις/τους σεξεργάτριες/ες, με τους/τις άστεγους/ες. Κανείς δεν ασχολήθηκε με το τι μπορεί να συμβαίνει στη ζωή των ανθρώπων εκείνων που ζουν ή εργάζονται στον δρόμο. Όλες αυτές οι ζωές δεν συμπεριλήφθηκαν ποτέ στο σχέδιο δράσης για την καταπολέμηση ενός ιού που αναπαρήγαγε πιο ακραίες μορφές ανισότητας, ευαλωτότητας, επισφάλειας και κοινωνικής αδικίας από αυτές που υποτίθεται ότι προσπάθησε να προστατεύσει και να φροντίσει.

Είναι σημαντικό, επομένως, ιδίως για τις ερευνήτριες και τους ερευνητές, να μην ξεχνάμε ότι καθημερινά ζούμε σε περιβάλλοντα διάχυτης βίας και ότι μέσα από αυτά τα περιβάλλοντα παγιώνονται κακοποιητικές συμπεριφορές, ταυτότητες και ρόλοι, με άμεσο ή έμμεσο τρόπο, και ότι η δημόσια ανάδειξη της καταπολέμησης της έμφυλης βίας σε ένα «φλέγον» ή «κατεπείγον» ζήτημα, όπως και η ευρέως διαδεδομένη δημόσια προτροπή «να δοθεί φωνή στις γυναίκες» για να καταγγείλουν τη βία εις βάρος τους, δεν αρκούν, καθώς ενέχουν πολλαπλές αυταπάτες σε σχέση με την υπόσχεση επίλυσης που δίνεται. Η κριτική αυτή αναδεικνύεται στο κείμενο της Ειρήνης Αβραμοπούλου που συμπεριλαμβάνεται στον παρόντα τόμο. Υιοθετώντας την έννοια «βάνανυες χρονικοτίτες», το κείμενό της εστιάζει στις γρήγορες συν-αισθηματικές εναλλαγές που διέπουν τις εμπειρίες της έμφυλης βίας και την αφήγησή τους και που λειτουργούν εντέλει με τέτοιο τρόπο ώστε να εγκλωβίζουν

τα υποκείμενα σε έναν φαύλο κύκλο διαπραγμάτευσης των τραυματικών εμπειριών τους με το συγγενικό, φιλικό και κοινωνικό περιβάλλον, αλλά και κυρίως στο πλαίσιο των δικαστικών τους αγώνων. Ταυτόχρονα υποστηρίζεται ότι οι βάνουσες αυτές χρονικότητες συνδιαμορφώνουν τα δημόσια καθεστάτα ακουστότητας (Αθανασίου, 2016), που τείνουν να ενισχύουν τη ρητορική της ευεργετικής δράσης της δημόσιας αφήγησης ως κατάθεσης ψυχής και άρα εξιλέωσης και συνάμα ως υπόσχεσης για μια πολιτική αφύπνισης και ενδυνάμωσης που όμως πάντα εκκρεμεί. Αυτή η προβληματική τάση εμφανίζεται να διαπερνά και τη δημόσια ανθρωπολογία, τόσο όταν αναζητά την αυθεντικότητα του βιώματος «από τα κάτω», θεωρώντας ότι κατά αυτόν τον τρόπο θα μπορέσει να αποδοθεί «φωνή» στη δημόσια διαμαρτυρία των υποκειμένων της έρευνας ή ακόμα και να συνδράμει στο να «επουλωθούν» τα τραύματά τους, όσο και όταν ενισχύεται η πίεση για δημοσιοποίηση των αποτελεσμάτων της έρευνας στο πλαίσιο της νεοφιλελεύθερης αγοράς και των χρηματοδοτικών οργανισμών που θέτουν και τους όρους της δημόσιας διαβούλευσης. Όπως αναδεικνύεται στο κείμενο, αυτό το πλαίσιο μας αποτρέπει από μια αναγκαία κριτική εμβάθυνση σε άλλα αντανεκλαστικά συν-αισθηματικής και διανοητικής σύνδεσης ή και αποσύνδεσης με τις διαφορετικές μορφές βίας που (ανα)παράγονται σε μια εποχή πολλαπλών κρίσεων (οικονομικής, προσφυγικής, πανδημικής, έμφυλης, περιβαλλοντικής).

Από την άλλη, το να αφουγκραστούμε τι μπορεί να σημαίνει ότι ο «δημόσιος χώρος» έχει μετατραπεί σε πεδίο που συσσωρεύει πένθος και ταυτόχρονα οργή, όπως διαπιστώνει η Νατάσα Τσάκωνα, αποκτά σημασία σε επίπεδο ανάλυσης των καθημερινών ακτιβισμών και αντιστάσεων που ταυτόχρονα παράγονται. Στο κείμενό της, η Τσάκωνα, αναλύοντας τις συλλογικές διαμαρτυρίες φεμινιστριών ακτιβιστριών ενάντια στον νόμο της υποχρεωτικής συνεπιμέλειας, ισχυρίζεται ότι η αλήθεια ενάντια στην εξουσία, δηλαδή το να αντι-μιλάς στην εξουσία, μπορεί να πάρει τη μορφή της οργής, ή αλλιώς του «φεμινιστικού ξεσπάσματος» (feminist snap) (Ahmed, 2017), το οποίο φέρνει στο προσκήνιο τα κακώς κείμενα, αυτά που διαταράσσουν την πouxία των «φιλήσυχων» γειτόνων/γειτονισσών, των κακοποιημένων/δολοφονημένων γυναικών και θηλυκοτήτων, ενώ ταυτόχρονα αντηχεί βαθύτερες απώλειες που σχετίζονται με την ιστορικότητα της συστημικής βίας από την οποία και έχουν αναδυθεί. Συσχετίζοντας το φεμινιστικό ξέσπασμα με τη δημόσια ανθρωπολογία ως αντί-λογο στον λόγο της εξουσίας, η συγγραφέας εύστοχα χαρακτηρίζει την τελευταία ως «δημοκρατική άσκηση κριτικής», κυρίως επειδή εμπεριέχει «παρρησία». Αυτή η παρρησία που δεν είναι καθόλου αυτονόητη, ούτε καν διανοητή πολλές φορές για κάποια υποκείμενα, αρθρώνεται μέσα από τις φωνές εκείνων που δεν αναζητούν απλώς μια πιθανή επίλυση μέσα από (δίκαιες ή άδικες) δικαστικές αποφάσεις, αλλά δικαίωση και επούλωση ενός πένθους που αντιστέκεται στη δημόσια τάση αναζήτησης κοινωνικής εξιλέωσης και που συνδιαμορφώνει κοινότητες μέσα από την ανάδειξη της ευαλωτότητας ως ενός κοινού πεδίου άντλησης δύναμης και ενδυνάμωσης, καθώς και κοινότητες και χώρους αναζήτησης και εκδήλωσης μορ-

φών αλληλεγγύης, φροντίδας, νοιαξίματος και τρυφερότητας ως απάντηση στην αναπαραγωγή της διάχυτης βίας.

Τα κείμενα αυτά, που έχουν προκύψει μέσα από την ερευνητική μας προσπάθεια να αποκωδικοποιήσουμε τις πολλαπλές μορφές που παίρνει η βία στον δημόσιο λόγο και χώρο, αλλά και τις αντιστάσεις που δημιουργούνται σε αυτή και που συγκροτούν από κοινού αυτό που αποκαλούμε «πυκνό πεδίο» της έμφυλης βίας (βλ. Αβραμοπούλου και Παπαγαρουφάλη στον παρόντα τόμο), όπως επίσης επιχειρούν να κάνουν και άλλα κείμενα που περιλαμβάνονται στον συλλογικό αυτόν τόμο, στόχο έχουν εν γένει να μας παρακινήσουν να ξανα-φανταστούμε και να ξανα-προσδιορίσουμε τόσο τον «δημόσιο» χαρακτήρα της ερευνητικής μας παρέμβασης, αποδίδοντας έμφαση στον κριτικό ρόλο της θεωρίας και της εθνογραφίας, όσο και το ίδιο το «δημόσιο» πεδίο, ειδικά όταν αυτό διαμεσολαβείται από πολλαπλές μορφές και τάσεις βίαιης αποσιώπησης και α-ορατοποίησης των συνθηκών εκείνων που συνεχώς προσπαθούν να καταστήσουν κάποιες ζωές (α)διανόητες και (μη)βιώσιμες.

Προς μια Κριτική Δημόσια Ανθρωπολογία

Οι περισσότεροι ή λιγότεροι επιτυχημένες παρεμβάσεις ανθρωπολόγων σε δημόσιες συζητήσεις ζητημάτων αιχμής, με κύριο στόχο την αποκάλυψη των δομικών ανισοτήτων πίσω από αυτά και με τη χρήση μέσων αναγνωρίσιμων στο ευρύ κοινό, όπως, για παράδειγμα, δημόσιες ομιλίες εκτός πανεπιστημίου, αρθρογραφία σε εφημερίδες και σήμερα πια στα μέσα κοινωνικής δικτύωσης, δεν είναι κάτι νέο (βλ. ενδεικτικά Benson, 2014· Benton & Bonilla, 2017· Besteman, 2013· Borofsky & De Lauri, 2019· Callejas et al., 2023· Checker et al., 2010· Collins et al., 2013· Fassin, 2018· Haugerud, 2016· Kolshus, 2023· Morris, 2015). Ωστόσο, το κοινωνικο-οικονομικό και πολιτικό πλαίσιο στο οποίο πραγματοποιήσαμε την έρευνά μας για την έμφυλη βία τον καιρό της πανδημίας ήταν τέτοιο που κατέστησε επιτακτική την ανάγκη να ανανεώσουμε και να επιτείνουμε το ενδιαφέρον μας για τη δημόσια ανθρωπολογία, και ειδικότερα για μία κριτική δημόσια ανθρωπολογία. Αντίστοιχα, το παρόν βιβλίο, απότοκο αυτής της έρευνας, παράχθηκε σε μια συγκεκριμένη χρονική περίοδο και σε ένα κλίμα υποτιθέμενης «εξόδου» από τη λεγόμενη οικονομική κρίση, βαθύτατα όμως πληγμένο από τη νεοφιλελεύθερη πολιτική των περικοπών σε όλες τις δημόσιες υπηρεσίες, κυρίως της πρόνοιας, στοιχειωμένο από το λεγόμενο «μεταναστευτικό/προσφυγικό πρόβλημα» και βαθιά πληγωμένο, τόσο από τις συνακόλουθες ξενοφοβικές, πολωτικές πολιτικές ταυτότητας σε όλο το φάσμα των κοινωνικών σχέσεων (έμφυλων, ταξικών, εθνοτικών, ηλικιακών, ικανοκεντρικών κ.ά.) όσο και από την εκδίωξη, την καταδίωξη και την ποινικοποίηση των ευάλωτων κοινωνικών ομάδων (μεταναστών, προσφύγων, ομοφυλόφιλων/τρανς/κουίρ, Ρομά, ανήλικων/ενήλικων, σεξεργατριών/ών κ.ά.).

Η επιμέλεια αυτού του συλλογικού τόμου υλοποιήθηκε σε μια ατμόσφαιρα μετα-πανδημική (2021-2023) (όπου το «μετά» εκλαμβάνεται ως συνέχεια μάλλον, παρά διακοπή των επιπτώσεων της αποκαλούμενης «πανδημικής κρίσης»), σιγματισμένη ωστόσο από έναν ασυγκράτητο διαδικτυωμένο μισογυνισμό στην Ελλάδα και το εξωτερικό, από έναν ανελέητο πόλεμο εναντίον των διανοούμενων (*anti-intellectualism*, βλ. π.χ. Haugerud, 2016· Kolshus, 2023) και των σπουδών φύλου (βλ. Butler, 2021), και ειδικά εν καιρώ έξαρσης των ψευδών πληροφοριών (*fake news*), και, τέλος, από αυτό που έχει εύστοχα ονομαστεί ψηφιακός νεοφιλελευθερισμός (*digital neoliberalism*) ως κύριο χαρακτηριστικό του 21ου αιώνα (Chouliaraki & Banet-Weiser, 2021: 5). Ο ψηφιακός νεοφιλελευθερισμός και η συνακόλουθη δημοσιότητα της πλατφόρμας (*platform publicity*) έχουν επανακαθορίσει το «τι μετράει ως δημόσιος λόγος», επισημαίνει ο Mark Davis (2021: 146), μιλώντας για τη χρήση των μέσων κοινωνικής δικτύωσης ως βήματος ρητορικής μίσους παντός είδους και για τη ραγδαία διείσδυσή τους στον καθημερινό δημοκρατικό λόγο. Ταυτόχρονα, το γεγονός ότι έχουν προωθηθεί, επιβληθεί και καταστεί απαραίτητες συγκεκριμένες μορφές μέσων επικοινωνίας ή και ανάπτυξης κοινωνικών σχέσεων, αναπόφευκτα μας κάνει να διερωτηθούμε «τι πρέπει να θεωρείται δημόσια ανθρωπολογία ή τι μπορεί αυτή να κάνει» (Collins et al., 2013: 358). Όπως τονίζουν ο Collins και οι συνεργάτες του, οι πάντες σήμερα πιστεύουν ότι «ο κόσμος υπάρχει για να καταγράφεται, να επικοινωνείται, να διαμοιράζεται», με αποτέλεσμα «τα μέσα κοινωνικής δικτύωσης να αποτελούν την περίτταν απόδειξη αυτού του πνεύματος της εποχής» (Collins et al., 2013: 359).

Δεν είναι τυχαίο, για παράδειγμα, ότι το θέμα της έμφυλης βίας ξεκίνησε να ασχολεί συστηματικά την επικαιρότητα στην Ελλάδα μετά την έναρξη του λεγόμενου ελληνικού #MeToo, της πλατφόρμας που δημιουργήθηκε με αφορμή τις δημόσιες καταγγελίες της Ολυμπιονίκου ιστιοπλοΐας Σοφίας Μπεκατώρου, η οποία, ήδη από τον Νοέμβριο του 2020, είχε μιλήσει δημόσια για τον βιασμό της και το κατήγγειλε στον εισαγγελέα την ημέρα καταπολέμησης της έμφυλης βίας· την ίδια ημέρα που συνελήφθησαν στο Σύνταγμα, στο πλαίσιο μιας συμβολικής διαμαρτυρίας, εννέα φεμινίστριες ακτιβίστριες, μέλη συνδικάτων και πανεπιστημιακές, καθώς είχαν σπάσει τα μέτρα περιορισμού της μετακίνησης της Covid-19. Ο τότε υπουργός Προστασίας του Πολίτη, Μιχάλης Χρυσοχοϊδης, απολογήθηκε δημόσια, καθώς δημιουργήθηκε μια τεράστια πίεση μέσω των κοινωνικών δικτύων. Ταυτόχρονα, η ευρεία δημόσια προτροπή στο διαδίκτυο που επικράτησε για «να σπάσει η αλυσίδα της σιωπής» και να διαρρηχθεί η ευρέως εδραιωμένη «κουλτούρα του βιασμού», όπως υποστηρίχθηκε από έναν προοδευτικό χώρο, άρχισε να λειτουργεί και με αντίστροφο τρόπο, καθώς αυτός ο προοδευτισμός αναμετρήθηκε με τα ίδια του τα όρια στις δημόσιες συζητήσεις της πλατφόρμας όπου αναπαράγονταν διαρκώς ένας μισογυνιστικός λόγος, ο οποίος άρχισε όλο και περισσότερο να επηρρίπτει την ευθύνη και στις ίδιες τις γυναίκες που «ενστερνίζονται τον ρόλο του θύματος», υπάγοντας τις αναλύσεις για την έμφυλη βία σε ένα εξαιρετικά προβληματικό πλαίσιο περί «πολέμου των φύλων».

Παράλληλα, το ντόμινο των καταγγελιών που δημιουργήθηκε ως αποτέλεσμα των συγκλονιστικών αφηγήσεων σεξουαλικής παρενόχλησης, κακοποίησης και βιασμών που έρχονταν καθημερινά στην επιφάνεια στο διαδίκτυο και στην τηλεόραση, συμπεριλαμβανομένων των αποκαλύψεων της εμπλοκής διάσημων πολιτικών, ηθοποιών, καλλιτεχνών και ακαδημαϊκών, σε δίκτυα συστηματικής παρενόχλησης και κακοποίησης γυναικών, κοριτσιών, ανήλικων προσφύγων και προσφυγισσών, μεταξύ άλλων, ήταν σαν να απαιτούσε επιτακτικά μια κάποια μορφή απόδοσης δικαιοσύνης, θέτοντας το θέμα της λογοδοσίας και της θεσμικής ευθύνης στην καρδιά της δημόσιας διαβούλευσης, τη στιγμή μάλιστα που τα περισσότερα αδικήματα παραγράφονταν λόγω «καθυστερημένης» καταγγελίας. Αν και η ενθάρρυνση να σπάσει η σιωπή είναι σημαντική, όπως φάνηκε στην πραγματικότητα, από τη μία, τα ποσοστά καταδίκης των δραστών είναι εξαιρετικά χαμηλά και η απονομή της νομικής δικαιοσύνης που αναμένεται δεν επέρχεται, συχνά, ούτε καν σε θύματα βιασμού, όπως αποδείχθηκε από την υπόθεση της Μπεκατώρου αλλά και από τόσες άλλες που ακολούθησαν και προηγήθηκαν. Από την άλλη, ο «θόρυβος» που δημιουργήθηκε, αφενός, αποσιώπησε τελικά τη δυνατότητα εξέτασης και ανάλυσης της διαθεματικής και δυναμικής σύνθεσης των ιστοριών αυτών της βίας, όπως και των κοινωνικο-πολιτικών συνθηκών που τις έχουν καταστήσει διαχρονικά υπαρκτές, και, αφετέρου, επέτρεψε να μετατραπεί η ρητορική περί «ατομικής ευθύνης» σε μια σχεδόν εγκληματική κρατική πολιτική διαχείρισης της έμφυλης βίας, τόσο εντός της οικιακότητας όσο και στον δημόσιο διάλογο, ειδικά όταν οι κοινότητες και συλλογικότητες έχαναν έδαφος και οι κοινωνικές αντιστάσεις και οι δημόσιες διαμαρτυρίες ποινικοποιούνταν.

Ακόμα πιο κομβικά, δεν θα πρέπει να ξεχνάμε ότι όταν θέλουμε να εξετάσουμε μορφές άσκησης έμφυλης βίας, τότε θα πρέπει να πάμε πέρα από το προφανές και να σκεφτούμε ότι η *ορατή βία* μπορεί να καθίσταται *αόρατη* όταν, λόγου χάριν, θυματοποιεί εκ νέου ονοματίζοντας τις επιζώσες θύματα, (ανα)παράγοντας έτσι συναισθήματα ντροπής, ενοχοποίησης και φόβου, ή όταν εξωτικοποιεί τη διαδικασία της ενδυνάμωσης χωρίς να σκέφτεται τον στιγματισμό και τα αντίποινα που συνήθως επέρχονται, ή όταν ουδετεροποιεί την τραγικότητα της εμπειρίας αυτής μέσα από την καθημερινή κατανάλωσή της ή τη μετατροπή της σε «ιδιαιτέρο» περιστατικό, μετατρέποντας τα «θύματα» σε «ηρωίδες». Ταυτόχρονα η *αόρατη βία* καθίσταται *ορατή* καθώς διαχέεται στην ατμόσφαιρα και νομιμοποιείται κοινωνικά, καθημερινά, ειδικά όταν αναπαράγεται με τους παραπάνω τρόπους στον δημόσιο λόγο. Εντέλει, η δυσκολία να αποτυπωθεί τι ακριβώς καθίσταται ορατό ή αόρατο στην άσκηση βίας έγκειται στο γεγονός ότι σχετίζεται με οδυνηρές εμπειρίες και «η αποκάλυψη οδυνηρών εμπειριών είναι κοινωνικά επικίνδυνη», όπως σωστά εξηγεί η Joanna Burke (2021), γιατί «εκθέτει τα θύματα στο βλέμμα και την κρίση άλλων ανθρώπων. Και οι ενσυναισθητικές αντιδράσεις δεν είναι ποτέ εγγυημένες», ειδικά σε ένα κλίμα επικράτησης ενός ακραίου νεοφιλελευθερισμού και νεοσυντηρητισμού. Επιπλέον, όπως έχει τόσο εύστοχα υποστηρίξει η Άννα Καραστάθη (2018), «οι κινήσεις ορατοποίησης στηρίζονται σε μια περιστασιακή αντίληψη της βίας η οποία κατά βάση θεωρεί τη βία ως μια δυσλειτουργική εξαίρεση μιας κατά

τα άλλα φυσιολογικής κανονικότητας. Αυτή η κανονικότητα δεν είναι μόνο έμφυλα δομημένη· είναι ο ορισμός του φύλου. Αποτελεί μέρος ενός συνονθυλεύματος καταπιέσεων, οι οποίες, αν έχουνε κάποιο κοινό στοιχείο, είναι η βία».

Επομένως, αν η δημόσια ανθρωπολογία, όπως υποστηρίζεται, είναι ικανή να «τη λέει» στους φορείς αυθαίρετης άσκησης εξουσίας, δηλαδή να τους ξεσκεπάζει, καθιστώντας τους υπόλογους ενώπιον της αλήθειας (βλ. ενδεικτικά Fassin, 2017· Kolshus, 2023), αναπόφευκτα θα πρέπει να διερωτόμαστε για *ποια* αλήθεια μιλάμε ή και για *ποιες* μορφές βίας συζητάμε, προτού σκεφτούμε το *πώς* θα πρέπει να παρέμβει σε αυτή τη λαίλαπα μίσους των κοινωνικών δικτύων που περιγράφει ο Mark Davis για τις ΗΠΑ, αλλά ισχύει και στην Ελλάδα, στην περίπτωση του #MeToo αλλά και σε άλλες λεγόμενες «διαδικτυακές διαβουλεύσεις»; *Πώς* θα πετύχουμε τη διασφάλιση της ελευθερίας της σκέψης και της αυτοδιάθεσης, όταν ξέρουμε ότι οι νόμοι δεν παρέχουν πάντα την προστασία που επικαλούνται, όταν δηλαδή ξέρουμε ότι ο σεξισμός, ο μισογυνισμός, η ομοφοβία, η τρανσφοβία και ο ρατσισμός –όλες αυτές οι εκφάνσεις που πλαισιώνουν την έμφυλη βία– δεν διασφαλίζονται από τους ισχύοντες νόμους αλλά και αποϊστοριοποιούνται και αποπολιτικοποιούνται μέσα από την ένταση του κατεπείγοντος που δημιουργείται; Άρα, *πώς* ή *τι* θα σήμαινε το να μπορέσουν να κατασταλούν, αν όχι να εξαλειφθούν, πρακτικές έμφυλης βίας και *πώς* θα μπορούσε να συμβάλει η ανθρωπολογική έρευνα σε αυτό; Με άλλα λόγια, ας αναρωτηθούμε *πώς* «ο κόσμος υπάρχει για να καταγράφεται, να επικοινωνείται, να διαμοιράζεται» (Collins et al., 2013: 358), ενώ ταυτόχρονα αυτές οι αρθρώσεις και καταγραφές αποσιωπούν άλλες δυνατότητες ομιλίας, λογοδοσίας, δημοκρατίας, συλλογικοποίησης και συν-παράστασης; Και *πώς* η δημόσια ανθρωπολογία θα μπορούσε να πάει πέρα από την απλή μεταφορά γνώσεων υπό τη μορφή καταγραφής πληροφοριών στα κοινά εκείνα που μπορούν να εκπαιδευτούν στην απαραίτητη ανοιχτότητα που χρειάζεται για να εκτεθούν στην (αυτο)κριτική; *Πώς* θα παραγάγει νέα γνώση που να «εκθέτει τη βία του *status quo*» (Morris, 2015: 345) και να ακυρώνει συνεχώς τον «κίνδυνο της κανονικοποίησης» που ελλοχεύει ακόμη και μέσα στις πιο ανατρεπτικές πρακτικές (Benson, 2014: 385); *Πώς* η δημόσια ανθρωπολογία θα πάει κόντρα στα «ανιστόρητα δημόσια mega-αφηγήματα» που προβάλλονται ως «ειδήσεις» (Haugerud, 2016: 587); *Πώς* δηλαδή θα κάνει την ιστορία να μιλήσει, να διακόψει την επιβεβλημένη σε αυτή σιωπή της (*un-silencing history*: Benson, 2014: 382) και θα γίνει κριτική, ολίγον «απρεπής» (*uncivil*: Morris, 2015: 344), αλλά όχι μονομερώς επι-κριτική (Fassin, 2018);

Οι απαντήσεις που παίρνουμε μέσα από την επισκόπηση της πρόσφατης βιβλιογραφίας για τη δημόσια ανθρωπολογία είναι αμφιλεγόμενες – όπως αμφιλεγόμενος θεωρείται και ο ίδιος ο όρος δημόσια ανθρωπολογία, εξ ου και τα διάφορα ονόματα που χρησιμοποιούνται εναλλακτικά.⁶ Από τη μια πλευρά, πληροφορούμαστε ότι η

6. Επ' αυτού, βλ. ενδεικτικά: Benson, 2014: 380· Benton & Bonilla, 2017· Collins et al., 2013. Για παράδειγμα, η Checker και οι συνεργάτιδες της αναφέρονται σε ονομασίες όπως «δημόσια πρακτική» (public practicing) και «[ανθρωπολογία] δημόσιου ενδιαφέροντος» (public interest) (Checker et al., 2010: 5).

ανθρωπολογία δεν έχει πια τόση απήχηση σε κοινά ευρύτερα των ανθρωπολόγων, ακόμη και σε χώρες με παράδοση στη δημόσια ανθρωπολογία (Νορβηγία, Γαλλία, ΗΠΑ). Αυτό συμβαίνει για διάφορους λόγους, κυρίως όμως εξαιτίας της εκ μέρους των περισσότερων ανθρωπολόγων ιδεολογικής και άλλης υποστήριξης στους μετανάστες/πρόσφυγες και παντός είδους υπεξούσιους/ες, κάτι που φαίνεται να προκαλεί τις αντιδράσεις του εντόπιου πληθυσμού που θεωρεί ότι έχει εξίσου πληγεί από την οικονομική κρίση (Kolshus, 2023), καθώς και εξαιτίας του συνακόλουθου ξενοφοβικού-ρατσιστικού πολέμου ενάντια σε διανοούμενους/ες –όπως οι ανθρωπολόγοι– που θεωρείται ότι μεροληπτούν υπέρ των ευάλωτων κοινωνικών ομάδων (Haugerud, 2016)· αλλά και εξαιτίας της απώλειας εμπιστοσύνης σε ανθρωπολόγους που φαίνονται ολοένα και συχνότερα να ασπάζονται τη λεγόμενη εταιρική ανθρωπολογία, να δέχονται δηλαδή να εργάζονται σε εταιρείες τύπου Microsoft (Benson, 2014: 385), με αποτέλεσμα τα πρώην φίλα προσκείμενα στην ανθρωπολογία κοινά να ψάχνουν για απαντήσεις στα καθημερινά προβλήματα που αντιμετωπίζουν (και που θεωρούν πως μοιάζουν πλέον με αυτά των λεγόμενων ευάλωτων ομάδων) σε επιστήμες άλλες, κυρίως στην κοινωνιολογία και την ψυχολογία (Kolshus, 2023: 97, 101 σημ. 11). Από την άλλη, μαθαίνουμε ότι, εδώ και πολλά χρόνια, οι αλληπάλληλες κρίσεις (οικονομική, πολιτική, κλιματική, προσφυγική, πανδημική κ.λπ.), που αποδεικνύονται κάθε άλλο παρά παροδικές («κρίσεις»), και ιδίως ο αντι-θεωρητισμός, δηλαδή η αντιθεωρητική τάση που έχει αναπτυχθεί ενάντια στις/στους διανοούμενες/ους, έχουν ενεργοποιήσει μάλλον, παρά μειώσει το ενδιαφέρον για την κριτική δημόσια ανθρωπολογία και έχουν πολλαπλασιάσει την επιτέλεσή της μέσω της ραγδαία αναπτυσσόμενης χρήσης παντός είδους *off-* και *on-line* μέσων – από blogs, αναρτήσεις στο διαδίκτυο βιντεοσκοπημένων συνεντεύξεων, ομιλιών και χρονογραφήματα σε εφημερίδες και περιοδικά, έως εικαστικά κ.ά. έργα, θεατρικές παραστάσεις και, πάνω απ’ όλα, παντός είδους μέσα κοινωνικής δικτύωσης (Benson, 2014: 380-81· Checker et al., 2010· Haugerud, 2016: 594, 586).

Σε αυτή την ατμόσφαιρα των αμφισημιών, διλημμάτων και απορητικών στιγμών μάς μεταφέρουν τα κείμενα της Έλιας Χαρίδη και του Λυκούργου Παπαμιχαήλ, που αναστοχάζονται τόσο μέσα από τον ρόλο τους ως ανθρωπολόγων εργαζόμενων σε ΜΚΟ όσο και σε σχέση με τον βαθμό στον οποίο οι ανθρωπιστικές οργανώσεις, ακόμα και οι φεμινιστικές, δύνανται να παρεμβαίνουν αποτελεσματικά σε ζητήματα έμφυλης και άλλης βίας, όπως καλούνται να κάνουν. Για παράδειγμα, η Χαρίδη μας περιγράφει πώς, από τη θέση της υπεύθυνης πιλοτικού προγράμματος, σε στενή συνεργασία με τυφλές και κωφές γυναίκες, δημιούργησε μία καμπάνια για την ευαισθητοποίηση και ενημέρωση των αναπήρων,⁷ αλλά και του γενικού πληθυσμού, σε θέματα έμφυλης βίας και αναπηρίας. Στη διάρκεια του προγράμματος,

7. Πρόκειται για το Πρόγραμμα «SAFEable: Προσβασιμότητα και Συμπερίληψη στην Ενημέρωση και Προστασία από την Έμφυλη Βία», που υλοποίησε η ΜΚΟ «Διοτίμα» – Κέντρο για τα Έμφυλα Δικαιώματα και την Ισότητα, το 2022, σε συνεργασία με τον πολιτιστικό οργανισμό *liminal*, και με την οικονομική υποστήριξη της *Alliance for Gender Equality in Europe*.

ήρθε αντιμέτωπη με δύο γλυκόπικρες εμπειρίες: από τη μία, αντιμετώπισε την ανησυχία των άμεσα ενδιαφερόμενων μήπως και αυτή η καμπάνια που προβλήθηκε με τη μορφή ντοκιμαντέρ θα είναι ακόμα ένα «πυροτέχνημα». Από την άλλη, αν και παραδέχεται ότι σωστά και δίκαια το κοινό της της «αντι-μίλπσε» όταν και αυτή εμφανίστηκε ως φορέας κάποιας μορφής εξουσίας, εντούτοις έκρινε ότι το επίσιο αυτό έργο δεν ήταν άνευ σημασίας για δύο τουλάχιστον λόγους: αφενός, γιατί ανέδειξε την τεράστια σημασία της διαθεματικής μελέτης της αναπηρίας και έμφυλης βίας και, αφετέρου, γιατί έχτισε κάποιες, έστω εύθραυστες, βάσεις για μελλοντικές δράσεις και προκάλεσε το ενδιαφέρον της κοινότητας των αναπήρων και του ευρύτερου κοινού.⁸ Μια εξίσου διλημματική αλλά ταυτόχρονα ελπιδοφόρα θέση παίρνει και ο Παπαμιχαήλ, μιλώντας για την εμπειρία του ως εργαζόμενου ανθρωπολόγου σε ΜΚΟ,⁹ στο λεγόμενο «προσφυγικό»: στα καμπ της Μαλακάσας και του Ελαιώνα, στον τομέα πρόληψης έμφυλης βίας και ειδικά στη συμπερίληψη νεαρών «ασυνόδευτων» προσφυγόπουλων, ανήλικων δηλαδή που ζουν στην Ελλάδα χωρίς τους γονείς τους. Ο Παπαμιχαήλ, ενώ αναφέρεται στις οδυνηρές συνθήκες στις οποίες έζησαν οι νεαροί πρόσφυγες εν μέσω πανδημικής κρίσης (2019-2022), δεν τους αναπαριστά στην αφήγησή του ως μονομερώς θλιμμένους και νοσταλγούντες νεαρούς άνδρες σε συνθήκες εγκλεισμού και αποκλεισμού. Αντίθετα, προσεγγίζοντας τα ίδια τα καμπ ως «δρώντα» ή, αλλιώς, ως δι-υποκειμενικά και δια-σωματικά συν-αισθηματικά τοπία, αναδεικνύει τις μεταξύ των νεαρών προσφύγων σχέσεις αλληλεγγύης, αγάπης και ελπίδας, με αποτέλεσμα και ο ίδιος, μαζί τους, ως άλλος διαδηλωτής του Μάν του '68, να διαβεβαιώνει ότι «κάτω από την ασφαλτο υπάρχει παραλία» (Sous les pavés, la plage!) – κι αν όχι παραλία, τουλάχιστον τα ποτάμια και τα ρέματα κοντά στα καμπ όπου κατέφευγαν οι νεαροί για να ακούσουν μουσική μακριά από τα βλέμματα των επιτηρητών/τριών τους. Τον Παπαμιχαήλ τον απασχολεί ιδιαίτερα το είδος αφήγησης των ζώων των προσφυγόπουλων που επιλέγει και του αρχείου που τελικά παράγει μέσα από αυτές τις καθ' όλα πολιτικές επιλογές, γιατί, όπως υποστηρίζει, οι ιστορίες που καθιστούμε δημόσιες και το αρχείο των συναισθημάτων που καταθέτουμε για δημόσια διαβούλευση ενέχουν και μια πολιτική παρόρμηση η οποία δημιουργεί νέες συσχετίσεις και αναταράξεις, ή «κρούσεις» όπως τις ονομάζει ο ίδιος, στον δημόσιο πολιτικό παλμό.

Τα δύο παραπάνω κείμενα επιβεβαιώνουν κάτι που υποστηρίζουν όσες/οι πιστεύουν ότι η δημόσια ανθρωπολογία δεν (πρέπει να) αποτελεί ξεχωριστή ιδιότητα: ότι οι ανθρωπολόγοι είχαν ανέκαθεν και εξακολουθούν να έχουν ενεργή παρουσία

8. Κατά τη Χαρίδη, αυτή η ελπιδοφόρα θέση της προκύπτει από τη μεγάλη προσέλευση στην πρεμιέρα του ντοκιμαντέρ, τις συνεντεύξεις που δόθηκαν εν συνεχεία από τους δύο οργανισμούς και τις δημόσιες παρουσιάσεις όπου προσκλήθηκαν να συμμετάσχουν, τα άρθρα που δημοσιεύτηκαν και άλλα που αναδημοσιεύτηκαν στον έντυπο και ηλεκτρονικό τύπο, καθώς και από το ότι, σχεδόν έναν χρόνο αργότερα, το ντοκιμαντέρ εξακολουθεί να προβάλλεται (π.χ. σε φεστιβάλ για ανάπηρα άτομα).

9. Πρόκειται και εδώ για τη ΜΚΟ «Διοτίμα» – Κέντρο για τα Έμφυλα Δικαιώματα και την Ισότητα.

στη δημόσια σφαίρα για θέματα αιχμής και ότι τα κριτικά εργαλεία που προσφέρει η θεωρία της κοινωνικής ανθρωπολογίας έχουν άμεση (αλληλεπί)δραση στο/με το πεδίο. Από την άλλη, αξίζει να επισημανθεί ότι ο Robert Borofsky, για παράδειγμα, ένθερμος υποστηρικτής της δημόσιας ανθρωπολογίας και ιδρυτής του ομώνυμου περιοδικού *Public Anthropologist*, ενώ συμφωνεί με την παραπάνω θέση, εντούτοις ισχυρίζεται ότι το ρεύμα της δημόσιας ανθρωπολογίας εντάθηκε από την εποχή που πολλαπλασιάστηκαν οι νεοφιλελεύθερες πρακτικές αξιολόγησης, λογοδοσίας και περικοπών των κοινωνικών/ανθρωπιστικών σπουδών από τους εντός/εκτός πανεπιστημίων χρηματοδοτικούς φορείς, κυρίως από τα τέλη του 1990 (Borofsky & De Lauri, 2019: 3· Borofsky, 2023).

Με βάση τα παραπάνω, αναρωτηθήκαμε μήπως η σχετικά πρόσφατη αύξηση του ενδιαφέροντος για την κριτική δημόσια ανθρωπολογία και στο ελληνικό ακαδημαϊκό περιβάλλον¹⁰ οφείλεται (ανάμεσα σε άλλους λόγους¹¹) και στις χρηματοδοτούμενες κρατικές/ιδιωτικές κοινωνικές έρευνες –ανάμεσά τους και η ανθρωπολογία– στις οποίες, όπως έχουμε ήδη αναφέρει, επικρατεί η νεοφιλελεύθερη επιχειρηματική λογική που περιλαμβάνει και τη λογική του ψηφιακού νεοφιλελευθερισμού (και της δημοσιότητας της πλατφόρμας): είναι γνωστό πια σε όλες/ους/α μας ότι η λογοδοσία των ερευνητών/ριών για τα αποτελέσματα των (κοινωνιολογικών/ανθρωπολογικών) ερευνών τους και η αξιολόγηση και έγκρισή τους γίνεται πλέον μέσα από την προαπαιτούμενη πολυμεσιακή «διάχυση» των «παραδοτέων» και της προσδοκώμενης θετικής απήχυσής τους στην κοινωνία – ή αλλιώς του υψηλού βαθμού εφαρμοσιμότητάς τους στην αγορά. Με άλλα λόγια, όπως θα έλεγε ο Didier Fassin, τα «παραδοτέα» που θα διαχυθούν-δημοσιοποιηθούν πρέπει να γίνουν προηγουμένως «δημοφιλή», να έχουν πείσει δηλαδή ότι θα είναι «προσβάσιμα και αρεστά», θα έχουν θετικό αντίκτυπο όχι μόνο στους συναδέλφους των ερευνητών/ριών –εδώ των ανθρωπολόγων– αλλά και στην «πόλη», στα ευρύτερα κοινά πολιτών, συμπεριλαμβανομένων των «εναλλακτικών» κοινών ή και λεγόμενων «αντι-κοινών» (Warner,

10. Για παράδειγμα, στις 8 Δεκεμβρίου 2022 η ερευνητική μας ομάδα οργάνωσε στο τραπέζι με θέμα *Δουλεύοντας στο πεδίο της έμφυλης βίας: Επείγοντα ερωτήματα και επιστημολογικά διλήμματα στη δημόσια ανθρωπολογία*. Επίσης, το Τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας και Ιστορίας, Πανεπιστήμιο Αιγαίου, οργάνωσε τα Σεμινάρια της Τετάρτης του ΕΕ 2023 με τίτλο *Δημόσια Ανθρωπολογία*. Επιπλέον, το Εργαστήριο *Culture-Borders-Gender/LAB* (ΒΣΑΣ-ΠΑΜΑΚ) στον 3ο Κύκλο ΕΘΝΟΓΡΑΦΕΙΝ 2022-2023, σε συνεργασία με τη Λέσχη Εθνογραφίας και τη Λέσχη των Σπουδών Φύλου, οργάνωσε εννέα εκπαιδευτικά διαδικτυακά σεμινάρια με θέμα *Δημόσια Ανθρωπολογία, Θηλυκότητες, Ανδρισμοί και Φεμινιστική Κριτική*. Επίσης, το Θερινό Εργαστήρι του ΙΑΚΑ στο Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας, σε συνεργασία με το «Δίκτυο για κοινωνική έρευνα και δημόσια παρέμβαση», διοργανώνει «πειραματικές» εκδηλώσεις και ημερίδες ανοιχτές στο ευρύτερο κοινό. Καθόλου τυχαία, ένας από τους αρχικούς στόχους του νεοσύστατου Συλλόγου Κοινωνικών Ανθρωπολόγων Ελλάδας (ΣΚΑΕ, ίδρ. 2022) ήταν να αναδείξει τον δημόσιο χαρακτήρα της ανθρωπολογίας με φυσική παρουσία στα σχολεία, αλλά και πιο πρόσφατα με blog και ηλεκτρονικό περιοδικό. Αξίζει ακόμη να επισημανθεί ότι τελευταία έχει αυξηθεί το φαινόμενο δημόσιων ομιλιών σχετικών με τη «δημόσια ιστορία», «δημόσια κοινωνιολογία».

11. Ένας από αυτούς είναι και ο ανερχόμενος ψηφιακός αντι-θεωρητισμός με επίκεντρο τις θεωρητικούς του φύλου.

2002), καθώς και στους ειδικούς που αποφασίζουν την υλοποίηση κοινωνικών πολιτικών (Fassin, 2017: 16-18· βλ. και Fassin, 2018).¹²

Ας μην ξεχνάμε ότι στο πλαίσιο ενός νεοφιλελευθερισμού ακόμη και τα πανεπιστήμια που μέσω των κοινωνικών επιστημών αποδέχονται τη διαφορετικότητα ως ένδειξη αναγνώρισης των κοινωνικο-πολιτικών διαδικασιών ετεροποίησης και άσκησης εξουσίας, άρα και προοδευτικότητας, υιοθετούν και ρυθμίζουν θεσμικά τη διαφορετικότητα με τέτοιο τρόπο ώστε να μην υπάρξουν ρήξεις και προστριβές, με αποτέλεσμα να την αποπολιτικοποιούν/ουδετεροποιούν, όπως έχει υποστηρίξει ο Ρόντριγκ Φέργκιουσον (2022), ενώ ταυτόχρονα παράγονται και πολλαπλές αποσιωπήσεις που αναχαιτίζουν τη σημασία του να κατανοήσουμε ότι η διαφορά ή οι διαφορές μας έχουν κατεξοχήν υπάρξει πρόταγμα συλλογικής δράσης και σκέψης, όπως και κυρίως κοινωνικο-πολιτικού μετασχηματισμού (βλ. Αβραμοπούλου & Χαλκίδης, 2022: 26, όπως και Χάμοντς, 2022). Επομένως, η πολιτική της ορθότητας που επικρατεί, ο πολιτισμός της αξιολόγησης, η «προειδοποίηση ευαίσθητου περιεχομένου» (trigger warning) (όπως εύστοχα μας επισημαίνει και αναλύει κριτικά η Αθηνά Αθανασίου στο Επίμετρο του τόμου), οι προσλήψεις στο πανεπιστήμιο που γίνονται και με γνώμονα την εκπλήρωση ποσοστώσεων, οι επιλογές έγκρισης ερευνητικών αντικειμένων ακόμα και μαθημάτων διδασκαλίας στα πανεπιστήμια, ή ακόμα και η παρουσία της αστυνομίας στα πανεπιστήμια, όπως ψηφίστηκε στην Ελλάδα την περίοδο της Covid-19, μεταξύ άλλων, μας φέρνουν συνεχώς αντιμέτωπους/ους με το δύσκολο έργο του να αναστοχαζόμαστε διαρκώς σχετικά με το πώς παράγεται η γνώση και τι αυτή έρχεται να (εξ)υπηρετήσει, όπως και το πώς μπορεί να εφαρμοστεί στο (εργασιακό και ερευνητικό) πεδίο.

Με άλλα λόγια, αντιστεκόμενες σε αυτές τις τάσεις, όπως θεωρούμε ότι μια κριτική δημόσια ανθρωπολογία θα πρέπει να κάνει, συντασσόμαστε με τον Fassin (2018) που επιμένει στον οραματισμό μιας κριτικής ανθρωπολογίας που, όπως αναδεικνύουμε, διαφοροποιείται τόσο από τον πολιτισμό του κατεπείγοντος, που ενοχοποιεί την «αργή» παραγωγή κριτικής θεωρίας, όσο και του σχετικισμού/ουδετερότητας, αλλά και που παίρνει τις αποστάσεις της και από τον πολιτισμό της αξιολόγησης και της εφαρμοσιμότητας για το «κοινό καλό». Θεωρούμε ότι αυτές οι αντιστάσεις

12. Για το ζήτημα της προσβασιμότητας και πρόκλησης ενδιαφέροντος σε ευρύτερα κοινά, ο Fassin δίνει ιδιαίτερη έμφαση στη χρήση της γλώσσας, του ύφους γραφής· προτείνει να είναι λογοτεχνίζουσα, γλαφυρή (2017: 16-18). Άλλες/οι ανθρωπολόγοι, ενώ θεωρούν σημαντικό το ζήτημα του ύφους γραφής, τονίζουν και αυτό της συνεχούς, έγκαιρης ενημέρωσης και εγρήγορης για ζητήματα αιχμής (Benton & Bonilla, 2017· Haugerud, 2016), καθώς και της καλλιέργειας «εμπιστοσύνης» των κοινών στις/τους ανθρωπολόγους μέσω της ανταπόκρισης των τελευταίων στις ανάγκες όλων των κατηγοριών πολιτών και όχι μόνο –ως είθισται!– των ανίσχυρων και αδυνάμων (Kolshus, 2023: 102). Άλλες/οι προβάλλουν ως κύρια προϋπόθεση τη σωστή χρήση των μέσων κοινωνικής δικτύωσης από τις/τους ανθρωπολόγους της εποχής της «διαδικτυωμένης ανθρωπολογίας» (Collins et al., 2013). Θα λέγαμε ότι οι περισσότεροι αυτών που ενδιαφέρονται για την προσβασιμότητα και την απήκηση του έργου τους –συμπεριλαμβανομένης της δικής μας ερευνητικής ομάδας– οφείλεται στο ότι «αναγνωρίζουν την κοινωνική ευφυΐα των κοινών» (Fassin, 2017: 10).

είναι απαραίτητες σε ένα πλαίσιο όπου η παραπάνω ρητορική παραμένει βασική πηγή διακυβέρνησης και κυβερνησιμότητας ενός πληθυσμού και σε μια κοινωνία όπου το απατηλό όνειρο του «ευ ζην» ταυτίζεται με τον αγώνα και την αγωνία μιας διανοητής διαβίωσης, όπως και της απλής επιβίωσης. Για τον Fassin, με τον όρο *κριτική* υπονοούνται δύο κυρίως πράγματα. Καταρχάς, ακολουθώντας τον Michel Foucault, συσχετίζει την έννοια της κριτικής με μια διαρκή επαγρύπνηση απέναντι σε ό,τι προβάλλεται ως «οικουμενικό, απαραίτητο και αναγκαίο» και άρα υποστηρίζει μια διαδικασία που αναδεικνύει ότι αυτό που παίρνουμε ως δεδομένο (τόσο στον κοινό νου όσο και στην επιστημονική σκέψη) είναι αποτέλεσμα ιστορικών συνθηκών και σχέσεων εξουσίας που οφείλουμε να διερευνούμε μέσω μιας *γενεαλογικής* μεθόδου, η οποία δεν προκρίνει απλώς μια επιφανειακή κριτική των όρων συγκρότησης μιας υπό μελέτη έννοιας, αλλά την ουσιαστική απόσταση από τον μοραλισμό που παράγεται ως αποτέλεσμα και που συχνά χρησιμοποιείται ως τεκμήριο γνώσης (2018: 20-21). Σε αντιδιαστολή με αυτή τη μεθοδολογία, στόχος είναι ουσιαστικά να αναδεικνύουμε ηθικά και πολιτικά ερωτήματα που συχνά αποσιωπώνται. Εξάλλου, ο ίδιος το έχει ήδη επιτύχει αυτό μέσα από τη γενεαλογική ανάλυση του όρου ανθρωπισμός, ακολουθώντας τα βήματα του Talal Asad (2003) που ήταν ο πρώτος που προέκρινε αυτή τη μεθοδολογία ως προς τη διερεύνηση της έννοιας της εκκοσμίκευσης (Asad, 2003). Δεύτερον, όπως τονίζει ο ίδιος ο Fassin, αλλά και όπως έχει εύστοχα αναδείξει και ο ανθρωπολόγος João Biehl (2013), είναι σημαντικό ταυτόχρονα να αντιληφθούμε ότι ο ρόλος της εθνογραφίας στο πλαίσιο παραγωγής γνώσης είναι κομβικός για μια κριτική ανθρωπολογία του δημόσιου λόγου που δεν έχει απλώς στόχο τη συλλογή πληροφορίας, αλλά το να μας δώσει πρόσβαση στην παραγωγή θεωρίας (Biehl, 2013).

Πράγματι, πώς θα μπορούσαμε να φανταστούμε μια *κριτική δημόσια ανθρωπολογία* μέσα από τη γενεαλογική μελέτη του φύλου και της σεξουαλικότητας ακολουθώντας τους συγγραφείς αυτούς; Επίσης, τι μπορεί να σημαίνει το να παράγουμε εθνογραφική έρευνα ως κριτική θεωρία μέσα από την οπτική του φύλου και της σεξουαλικότητας; Με άλλα λόγια, τι είναι αυτό που θα τάρασε τη συμβατική παραγωγή της επιστημονικής αλλά και της δημόσιας γνώσης, αν η εστίασή μας στρεφόταν προς μια κριτική γενεαλογία του φύλου;

Απαντήσεις σε αυτά τα ερωτήματα επιχειρείται να δοθούν τόσο μέσα από τη δική μας ερευνητική προσπάθεια, όπως περιγράφεται στο κείμενο που συνυπογράφουμε στον παρόντα τόμο, όσο και από τις/τους συγγραφείς των κεφαλαίων, με τις/τους οποίες/ους συσκεφθήκαμε αυτά τα κομβικά ζητήματα, εκκινώντας από την εξής, ήδη διαπιστωμένη, ανάγκη μας: να κατανοήσουμε πώς η οπτική του φύλου παράγεται ως, και μέσα από, μια *σωματική* και *ενσώματη γνώση* η οποία, πέρα από την τάση κανονικοποίησής της στον δημόσιο χώρο, προσπαθεί διαρκώς να αντιστέκεται στις πολλαπλές αποσιωπήσεις και να παράγει πολιτική μέσα από τη διανοητική και συν-αισθηματική εμπλοκή που αναπόφευκτα έχει, όταν διαμεσολαβεί τη δημόσια σφαίρα και διαμεσολαβείται από αυτή.

Στο πλαίσιο μιας τέτοιας ερευνητικής προσπάθειας θεωρούμε ότι είναι σημαντικό να θέτουμε διαρκώς αναστοχαστικά ερωτήματα, όπως κάνει η Βενετία Καντού που μελετώντας τις πολιτικές αναπαραγωγής διερωτάται, μεταξύ άλλων κρίσιμων ερωτημάτων που θέτει, σχετικά με «το ποιες ιστορίες ακούγονται, από ποιους/ες, και ποιες άλλες αποσιωπούνται ή αποκρύπτονται για να μπορέσουμε να συνεχίσουμε να συμβάλλουμε από τη σκοπιά της ανθρωπολογίας στην κριτική κατανόηση των πολιτικών της αναπαραγωγής και στην ανάδειξη του δημόσιου χαρακτήρα τους» (βλ. παρόντα τόμο). Το κείμενό της εξετάζει την εμπορευματοποίηση γεννητικού υλικού στα πλαίσια της ιατρικώς υποβοηθουμένης αναπαραγωγής, σε μια προσπάθεια να συνδιαμορφώσει το εγχείρημα μιας κριτικής δημόσιας ανθρωπολογίας: μιας ανθρωπολογίας που ενδιαφέρεται, όπως μας λέει, για τις δημόσιες πολιτικές σε κρίσιμα ζητήματα και που επιχειρεί να αναδείξει τον πιθανότατα κείριο ρόλο μιας δημόσιας ανθρωπολογίας, όταν η «ιδιωτική» ανάγκη και επιθυμία να επιτύχει μια γυναίκα το όνειρο της αναπαραγωγής «συναντά τις πολιτικές της αναπαραγωγής και τη (βιο)οικονομία της ελπίδας».

Ταυτόχρονα, η πρόσκληση της Φαίδρας Δουζίνα-Μπακαλάκη να ξανασκεφτούμε τις επιπτώσεις της οικονομικής κρίσης και των πολιτικών αναταραχών της περιόδου εκείνης στην ελληνική κοινωνία, αλλά και στην ίδια την έρευνα, μας θυμίζει ότι αυτός ο αναστοχασμός αποτελεί μια εξαιρετικά επίκαιρη κριτική προσέγγιση του ρόλου μιας δημόσιας φεμινιστικής ανθρωπολογίας. Η συγγραφέας, εξετάζοντας πώς η ανθρωπολογική κριτική απέναντι στην οικονομική κρίση άφησε απ' έξω την οπτική των έμφυλων βιωμάτων και διαφορών, πέρα από λίγες εξαιρέσεις, ενώ αντιθέτως ανέδειξε ζητήματα που θεωρήθηκαν «δημόσιου ενδιαφέροντος», όπως η αλληλεγγύη, οι συλλογικοί αγώνες και άλλες κομβικές πολιτικο-κοινωνικές αλλαγές, ισχυρίζεται ότι αυτή η τάση απέκλεισε από την έρευνα κάποιους «ιδιωτικούς» κόσμους που παρέμεναν βαθιά προσηλωμένοι στην τάξη και την κανονικότητα. Εστιάζοντας εθνογραφικά στην Τράπεζα της Αγάπης, τη συλλογικότητα των γυναικών της Ιεράς Μητρόπολης Ξάνθης που μαγείρευαν για ευάλωτες ομάδες την περίοδο εκείνη, και αναστοχαζόμενη πώς μπορούμε να οραματιστούμε μια δημόσια ανθρωπολογία μέσα από το φύλο, μας θυμίζει ότι η επιστροφή σε μια «ανθρωπολογία των γυναικών», όπως ονομάστηκαν αρχικά οι σπουδές φύλου τις δεκαετίες του 1970 και 1980, έχει σημασία προκειμένου να αντιληφθούμε ότι κάποιοι αποσιωπημένοι κόσμοι συνεχίζουν να παραμένουν μακριά από την επικαιρότητα της έρευνας, ακόμα και σήμερα.

Εν γένει, τόσο η Δουζίνα-Μπακαλάκη όσο και η Αβραμοπούλου μας δείχνουν πώς συνέβη η α-ορατότητα του φύλου στις συνθήκες της πανδημικής και της οικονομικής «κρίσης» αντίστοιχα και για φαινομενικά διαφορετικούς λόγους: στην πρώτη περίπτωση ο κυρίαρχος λόγος και οι συνεπαγόμενες πρακτικές περί «αλληλεγγύης» έτειναν να παραβλέπουν τις εξόφθαλμες έμφυλες κ.ά. ανισότητες/ιεραρχήσεις, ενώ στη δεύτερη τα από αιώνες εγκαθιδρυμένα και ενσωματωμένα στερεότυπα περί θαλπωρής σπιτιού, μητρότητας, μητρικής-συζυγικής φροντίδας κ.λπ. φυσικοποίησαν τις διαφορές/ανισότητες και τις κατέστησαν α-όρατες ακόμα και στις στιγμές πλήρους

ορατότητάς τους (εν καιρώ πανδημίας). Στο ζήτημα της α-ορατότητας του φύλου μας εισάγει και η Καντσά, όταν μας δείχνει πώς ο δημόσιος λόγος περί της ιατρικώς υποβοηθούμενης αναπαραγωγής δύναται να αποσιωπά τις όποιες ανησυχίες μπορεί να εκφραστούν σχετικά με την ιατρικοποίηση των γυναικείων σωμάτων, την εκμετάλλευση του γεννητικού υλικού και τις ανισότητες που δημιουργούνται και που σχετίζονται με το φύλο, την τάξη, την ηλικία και την εθνότητα, με αποτέλεσμα να τις φυσικοποιεί, να τις νομιμοποιεί και τελικά να τις α-ορατοποιεί. Μέσα από το κείμενό της φαίνεται να αποδίδεται αυτή η διαδικασία α-ορατοποίησης στο ότι οι λόγοι περί υποβοηθούμενης αναπαραγωγής βασίζονται στις ατομικές/ιδιωτικές ελπίδες γονιμότητας και συνέχειας του εαυτού, και αποκρύπτουν τον κοινωνικό φόβο που υφέρπει περί διασάλευσης της συνέχειας και της (ανα)παραγωγής του μέλλοντος του έθνους, αλλά και σχετικά με το τι «έπεται» υπό το φως των νέων εννοιολογήσεων της καταγωγής, της οικογένειας και της συγγένειας που αναπόφευκτα προκύπτουν και που παραμένουν στη σκιά της δημόσιας διαβούλευσης και των ιατρικών και νομικών εξελίξεων και μετασχηματισμών.

Όλα τα παραπάνω κείμενα, όπως και άλλα που συμπεριλαμβάνονται σε αυτόν τον τόμο, μας θυμίζουν ότι το να φανταστούμε και να υλοποιήσουμε μια κριτική δημόσια ανθρωπολογία, τουλάχιστον μέσα από μια γενεαλογική μελέτη του φύλου και της σεξουαλικότητας όπως την προτείνουμε, πέρα από τη διάγνωση των τάσεων κανονικοποίησής τους και αποσιώπησης των δυναμικών τους στον δημόσιο λόγο, στον ακαδημαϊκό χώρο και στο ερευνητικό πεδίο, προϋποθέτει ήδη μια διαρκή κριτική ενασχόληση με εκείνα τα (θεωρητικά) υλικά που μας έχουν συγκροτήσει ως (επιστημονική αλλά και πολιτική) κοινότητα και στα οποία αναπόφευκτα επιστρέφουμε αντλώντας έμπνευση και προκειμένου να συνεχίζουμε να ακονίζουμε την κριτική και πολιτική μας στάση/δράση. Για παράδειγμα, «η επιστροφή στα πρώτα [κλασικά φεμινιστικά] βιβλία είναι και ένας τρόπος να ξανα-κατοικήσουμε στον κόσμο από όπου έχουν αναδυθεί τα βιβλία» και να επανοικειοποιηθούμε αυτές τις έκκεντρες (και άρα εξαιρετικά κρίσιμες) κοινότητες/κοινωνικότητες, επισημαίνει σωστά η Sara Ahmed (Άχμεντ, 2018β). Γράφοντας για την Ann Oakley, και πιο συγκεκριμένα για το *Sex, gender and society* που εκδόθηκε για πρώτη φορά το 1972, η Ahmed σε ένα συμπόσιο που έγινε το 2013 στο Πανεπιστήμιο του Κέιμπριτζ προκειμένου να επανεξεταστεί αυτό το κλασικό φεμινιστικό κείμενο που συγκρότησε κάποτε κοινότητες μελλοντικών φεμινιστριών διανοούμενων, μας θυμίζει την προσοχή που θα πρέπει να δίνουμε στα βιβλία ως κοινωνικά αντικείμενα, γιατί όταν αυτά ανταλλάσσονται μεταξύ των κοινοτήτων που τα διαβάζουν και που εμπνέονται από αυτά ταυτόχρονα ορίζουν και τις κοινωνικότητες που δημιουργούνται και τις επιστημολογίες που καθορίζουν τις καθημερινές μας πρακτικές. Καθόλου τυχαία, τα αντικείμενα αυτά, όπως και οι ίδιες οι κοινότητες, φθείρονται, μαρκάρονται, ξεθωριάζουν, αλλά ταυτόχρονα ξαναζούν μέσα από αυτές τις φθορές, καθώς κουβαλάνε όλη τη συν-αισθηματική οικονομία των εύθραυστων και ευάλωτων εννοιών και πρακτικών από τις οποίες έχουν διαμορφωθεί και που διαρκώς τις επαναδιαμορφώνουν.

Όπως λέει η ίδια (Άχμεντ, 2018β): «Τα φεμινιστικά αρχεία ήταν εξαρχής κουίρ αρχεία και πηγάζουν από τις περιπτώσιολογικές μελέτες εκείνων των σωμάτων που δεν ευθυγραμμίζονται. Αυτό το θεωρώ πολύ σημαντικό και μιλάω ως κάποια που τοποθετείται στις κουίρ σπουδές αλλά και στις σπουδές φύλου, καθώς πολύ συχνά το έργο των κουίρ σπουδών μοιάζει να ξεχνά το παλαιότερο φεμινιστικό έργο των σπουδών φύλου». Και συνεχίζει: «Το γεγονός ότι τα σώματά μας γίνονται μέρος ενός φεμινιστικού και κουίρ αρχείου δεν θα έπρεπε να μας προκαλεί καμία έκπληξη, όπως επίσης δεν θα έπρεπε να μας προκαλεί έκπληξη το ότι οι φεμινιστικές και οι κουίρ θεωρίες φρόντιζαν πάντα να στοχάζονται μέσα από και μαζί με τα σώματα που διαταράσσουν την απόδοση του βιολογικού και του κοινωνικού φύλου». Εξάλλου, όπως επισημαίνει: «Πολύ συχνά μαθαίνουμε για την απόδοση του φύλου από εκείνες που δεν καταφέρνουν να την εκπληρώσουν».

Αυτή η «επιστροφή» στο παρελθόν, όπως και το συναίσθημα της «οπισθοδρομικότητας» που χαρακτηρίζει κάποιες κοινότητες που «δεν κατάφεραν να εκπληρώσουν την απόδοση του φύλου τους», για τη Heather Love είναι άμεσα συνυφασμένα και με την ίδια τη νεωτερικότητα, καθώς και με τις προϋποθέσεις που αυτή έχει θέσει (χωρίς να εκπληρώνει ταυτόχρονα) σε επίπεδο ιδεολογικο-πολιτικό για πρόοδο, ορθολογισμό και τεχνολογική ανάπτυξη (Love, 2007: 5).

Και εξηγεί περαιτέρω ότι:

Αν ο εκουχρονισμός στα τέλη του δέκατου ένατου και στις αρχές του εικοστού αιώνα είχε στόχο να προχωρήσει η ανθρωπότητα μπροστά, το έκανε εν μέρει με την τελειοποίηση τεχνικών χαρτογράφησης και πειθαρχίας των υποκειμένων που θεωρούνταν ότι είχαν μείνει πίσω – και έτσι έθετε σε σοβαρό κίνδυνο την ικανότητα αυτών των άλλων να προλάβουν να αντεπεξέλθουν (catch up). Όχι μόνο οι σεξουαλικά και έμφυλα αποκλίνοντες, αλλά και οι γυναίκες, οι αποικιοκρατούμενοι/ες, οι μη λευκοί/ές, οι ανάπηροι/ες, οι φτωχοί/ές, οι εγκληματίες χαρακτηρίστηκαν ως κατώτεροι μέσω του ισχυρισμού της οπισθοδρομότητας (Love, 2007: 5-6).

Παράλληλα, η αίσθηση ή το συν-αίσθημα της οπισθοδρομικότητας που εύστοχα αναλύει η Love, πέρα από το πλαίσιο κριτικής στη νεωτερικότητα και τον Διαφωτισμό που αναδεικνύει, όπως και πέρα από την καίρια κριτική της πρόσληψης του φύλου ως βιολογική διαφορά, αναδεικνύει με έναν εξίσου εξαιρετικά απελευθερωτικό τρόπο και την επιτελεστική δράση «της τέχνης του να ζεις μια κουίρ ζωή», όπως την αποκαλεί, η οποία αν και έχει συγκροτηθεί μέσα από συναισθήματα ντροπής, νοσταλγίας, μελαγχολίας και της άρνησης να ωριμάσεις (δηλαδή να μεγαλώσεις, να κάνεις οικογένεια και να παντρευτείς), αποτελεί και «μια αισθητική πολιτικής επιβίωσης» εκείνων που η νεωτερικότητα άφησε απ' έξω. Με άλλα λόγια, αυτά τα «άσχημα» συναισθήματα (ugly feelings), όπως τα έχει αποκαλέσει η Sianne Ngai

(2004), τα οποία χαρακτηρίζουν και διαπερνούν τη σύγχρονη πολιτική σκηνή και τις κοινότητες ανθρώπων που τους ασκείται διαρκώς η πίεση του αποκλεισμού, αν όχι της αγωνίας της καθημερινής επιβιώσής τους, αφήνουν ανοιχτό το ερώτημα σχετικά με το αν και κατά πόσο θα μπορούσαν να κινητοποιήσουν, μέσα από αυτές τις θεσιακότιπες και εμπειρίες, επαναστατικά οράματα και μια γενικευμένη αντίσταση απέναντι στα καθεστώτα εξουσίας (ακόμα και επιστημολογικής) που αναπαράγουν διαρκώς την α-ορατοποίηση και τον εκτοπισμό τους. Υπό αυτή την έννοια, αν και παραμένουν στη σκιά της δημόσιας λογοδοσίας –ακόμα και της επιστημολογικής–, η κριτική ενασχόληση με τις σπουδές φύλου και της σεξουαλικότητας, καθώς και με τη φεμινιστική, κούιρ και μεταποικιακή κριτική, αποτελούν, όπως και έχουν αποτελέσει, διεξόδους ενδυναμωτικής συνύπαρξης και συνομιλίας, συμ-παραστάσης και συμβίωσης, όπως και αλληλέγγυας παραγωγής καθημερινών εύθραυστων διανοητικών και συναισθηματικών αντι-στάσεων.

Το να αποτελέσουν αυτές οι καθημερινές εύθραυστες αντιστάσεις ένα διαγνωστικό εργαλείο ανάλυσης των σχέσεων εξουσίας της νεωτερικότητας, στο πλαίσιο μιας κριτικής δημόσιας ανθρωπολογίας που εμπνέεται από τις σπουδές φύλου, όπως και από τις κούιρ και διαθεματικές προοπτικές που διανοίγονται, σημαίνει ότι χρειάζεται να εκλαμβάνουμε την *κριτική* ως μια *γενεαλογική πράξη πολιτικής μιας επολωπικής γραφής*, μέσα από την επιστροφή μας σε έννοιες που έχουν συγκροτηθεί από κοινότητες που αντιστέκονται στη δημόσια αναπαραστάσή τους ενώ παράγουν διαρκώς νέα φαντασιακά ύπαρξης, όπως και εννοιολογήσεις, λεξικά, γραμματικές, σωματικές αισθήσεις και ενσώματες επιτελέσεις.

Χαρακτηριστικό προς αυτή την κατεύθυνση είναι και το κείμενο του Πάκο Χαλκίδης. Γράφοντας στη μνήμη του Jose Esteban Muñoz και της^{*13} Lauren Berlant –η πρόσφατη απώλεια των οποίων συγκλόνισε μια ολόκληρη κοινότητα ανθρώπων που αναζητούσαν και έβρισκαν στην ακαδημαϊκή γραφή αυτών των διανοούμενων νέους οραματισμούς και λεξιλόγια ύπαρξης–, ο Χαλκίδης χρησιμοποιεί τον όρο *σέξφραση* (*sexphrasis*) ως «την περιγραφή του σεξ με έναν τρόπο που καθιστά σπλαχνική την αίσθηση του να είσαι παρών/ούσα στο γεγονός που ορίζεται ως σεξ», προκειμένου να μας κάνει να αναρωτηθούμε σχετικά με το «πώς η επινόηση του νεολογισμού “σεξιστόρνηση” μπορεί να αλλάξει τον τρόπο που κατανοούμε την έννοια του δημόσιου καθιστώντας ορατά διαφορετικά αρχεία συσσώρευσης γνώσης, αλλά και αναδεικνύοντας άλλους τρόπους ενσώματης παραγωγής γνώσης και “από τα κάτω” διάχυσής της στον δημόσιο λόγο». Εστιάζοντας στα κυβερνοερωτικά BDSM

13. Αποφασίσαμε να υιοθετήσουμε την αναφορά στο θηλυκό με έναν αστερίσκο προκειμένου να κρατηθεί η αμφισημία του έμφυλου προσδιορισμού μιας και η* συγγραφέας προτιμάει να αυτοπροσδιορίζεται ως «they» και όχι ως «she/he». Καθώς το «they» θα μπορούσε να αποτυπωθεί ως @, όπως έχει γίνει σε κάποια ήδη δημοσιευμένα κείμενα, ο λόγος που το αποφύγαμε είναι γιατί δημιουργούνται δυσκολίες στη μετάφραση αυτού του συμβόλου σε περιπτώσεις εντυποαναπληρωμής. Ταυτόχρονα, η χρήση του n/ο, της/του κ.λπ. δεν θα μπορούσε να αποδώσει τη σημασία της έμφυλης αποαύτησης ως πολιτικής ρήξης με τον έμφυλο (αυτο)προσδιορισμό καθώς ενσωματώνει και επανεγγράφει τον διύισμό.

αρχεία που σεξιστορούν κόσμους που οι ήδη υπάρχουσες θεωρίες και πρακτικές μας αδυνατούν πολλές φορές να αντιληφθούν, και παράγοντας ερωτικά φαντασιακά που συνδιαμορφώνουν τα κοινωνικά φαντασιακά μας, ο Χαλκίδης μας προτρέπει να αναρωτηθούμε σχετικά με το «πώς ασύδοτες μορφές παραγωγής γνώσης διαμορφώνουν τα δικά τους αρχεία, πώς η ύπαρξη τέτοιων αρχείων συνιστά μια μορφή συμ-παράστασης και μια χειρονομία συλλογικής δημιουργικότητας στο πλαίσιο της οποίας η σεξουαλική ασυδοσία [...], προσφέρεται εδώ ως μια μορφή φροντίδας και ως μέθοδος αφηγηματοποίησης του εαυτού και της κοινότητας, όποια κι αν είναι αυτή η κοινότητα, όπου κι αν βρίσκεται».

Από την άλλη, σχετικό με τις διαρκείς προκλήσεις που τίθενται και που η κριτική αναπαράσταση και η δημόσια αναστοχαστική γραφή προσπαθούν να ξεπεράσουν, ενώ αναμετριούνται με τα διλήμματα και τις αμφιθυμίες που δημιουργούνται, είναι το παράδειγμα που αναφέρει στην ανάλυσή της η Έλια Χαρίδη για το ότι στην ελληνική νοηματική γλώσσα δεν υπήρχε χειρομορφή που να αντιστοιχεί στον όρο «έμφυλη βία». Το να σκεφτούμε αναστοχαστικά και διαθεματικά σχετικά με το τι συνέπειες μπορεί να έχει αυτό για την α-ορατοποίηση της έμφυλης βίας στην κοινότητα των κωφών σημαίνει ότι ανοίγει ο χώρος της κριτικής απέναντι στη διαστρεβλωτική δημόσια εικόνα ηρωποίησης των φροντιστών/ριών των ατόμων με αναπηρίες, όπως εύστοχα υποστηρίζει η Χαρίδη, αλλά και μας εκθέτει ταυτόχρονα, όπως θα μπορούσαμε να προσθέσουμε εμείς, στη μελαγχολική διαπίστωση των καθημερινών και αόρατων τρόπων μέσα από τους οποίους αναπαράγονται έμφυλα ρυθμιστικά σχήματα, ειδικά όταν υιοθετείται μια γλώσσα που έχει διαρκώς την τάση να κανονικοποιεί, ακόμα και αν/όταν προσπαθεί να ενδυναμώσει, αναπαράγοντας κατά αυτόν τον τρόπο πολλαπλές μορφές βίας και απώλειας. Με άλλα λόγια, η απώλεια της γλώσσας εκείνης που μπορεί να καταστήσει ένα (βίαιο) βίωμα ορατό, αναγνωρίσιμο και διανοητό, δείχνει το πόσο εκκωφαντικά παρούσα μπορεί να είναι η βία αυτή ώστε να αποτρέπεται η άρθρωση εκείνη που να το καθιστά υπαρκτό/διανοητό, ενώ όταν γίνεται διανοητό κινητοποιούνται όλοι οι μηχανισμοί ελέγχου και εκ νέου αποσιώπησής του. Εξάλλου, όπως καίρια αναφέρει η Αθηνά Αθανασίου στο Επίμετρο του τόμου, και όπως έχει αναδείξει και στο σύνολο της ακαδημαϊκής της πορείας: «Μια κριτική δημόσια ανθρωπολογία που ενεργοποιείται στο πεδίο της φεμινιστικής/κούιρ πολιτικής αναμετριέται με την επιστημική βία των κυρίαρχων και κυριαρχικών απεικονίσεων του παρόντος, και, την ίδια στιγμή, είναι ανοιχτή σε επιστημικές αντιστάσεις που φαντάζονται, διεκδικούν και παράγουν κριτικές επανερμηνείες, καθώς επιτελούνται εντός και εναντίον γλωσσικών, θεσμικών και κοινωνικοπολιτικών περιορισμών».

Εστιάζοντας στην ένταση ανάμεσα στις «επανορθωτικές» αφηγηματικές επιτελέσεις και στο αδύνατο της ανακατασκευής μιας ιστορίας βίας, η Αθανασίου θέτει μια σειρά από κρίσιμα ερωτήματα. Για παράδειγμα: «Πώς το παρόν της βίας και της αδικίας αποκτά (δημόσια) παρουσία και πώς γίνεται αντικείμενο αφήγησης, εξιστόρησης, φαντασίας και κριτικής επαν-οικειοποίησης; Πώς (δεν) αλλάζει το

συντελεσμένο της έμφυλης και ρατσιστικής βίας, και πώς μετατοπίζονται τα όρια του αρχείου; Πώς η ανθρωπολογία και οι συνυφασμένες με αυτή κριτικές επιστημολογίες, όπως η φεμινιστική/κουίρ θεωρία και οι μεταποικιακές/αντιαποικιακές σπουδές, εμπλέκονται στην ιστορία του παρόντος κρατώντας ανοικτό το μέλλον της κριτικής;». Αυτά τα εξαιρετικά επίκαιρα ερωτήματα που βρίσκονται και στην καρδιά μιας κριτικής δημόσιας ανθρωπολογίας, όπως προσπαθούμε να τη φανταστούμε και να τη συν-γράψουμε μέσα από αυτόν τον τόμο, αναδεικνύονται και στο πλαίσιο των κειμένων εκείνων που συμπεριλαμβάνονται εδώ και που πειραματίζονται με το είδος της γραφής και τους αφηγηματικούς όρους που μπορούν να καταστήσουν ορατές/δυνατές τις αντιστάσεις των υπεξούσιων υποκειμένων και όχι να αναπαράγουν τη βία που ασκείται σε βάρος τους. Εξ ου και θεωρούμε ότι πέρα από την κλασική πλαισίωση (προσδι)ορισμού της δημόσιας ανθρωπολογίας ως άμεσης παρέμβασης στο τώρα και ως συνηγορίας των υπεξούσιων –ακόμα και μέσα από τα αναστοχαστικά διλήμματα που παράγονται ως προς αυτή την κατεύθυνση όπως τα εξηγήσαμε–, η κριτική της πλαισίωση προϋποθέτει και συνεπάγεται ταυτόχρονα μια αναγκαία διαδικασία εμπάθυνσης και αποδόμησης των χρονικοτήτων, εννοιολογήσεων και αναπαραστάσεων που θα μας επέτρεπαν μια πιο ουσιαστική, αν όχι πιο ριζική, επαναδιαπραγμάτευση των όρων της πολιτικής παραγωγής του (παρελθοντικού-μελλοντικού) παρόντος.

Επιστημική φαντασία και κριτική αφηγηματογραφία

Στις 27 Ιουνίου 2023 πραγματοποιήσαμε μια επιστημονική ημερίδα ανοικτή στο ευρύ κοινό, με τίτλο «Sci-Presents: Κριτική Αφηγηματοπλασία και Φεμινιστική/Κουίρ Θεωρία», σε συνεργασία με το Εργαστήριο Ανθρωπολογικής Έρευνας (ΕΑΕ) του Τμήματος Κοινωνικής Ανθρωπολογίας, Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών. Η ημερίδα αυτή επικεντρώθηκε στο μέλλον που παράγει το «τώρα» της (μετα)πανδημικής κρίσης, προκειμένου τα συμμετέχοντα άτομα να αναλύσουν επιστημολογικά και μεθοδολογικά ζητήματα άμεσα συνυφασμένα με την παραγωγή γνώσης, την εξιστόρηση, την αφήγηση και τη φαντασία. Στο πλαίσιο αυτό αναρωτηθήκαμε σχετικά με το πώς κατασκευάζεται η «πραγματικότητα» της έμφυλης βίας από τη στιγμή που αυτή (ανα)παράγεται ως ένα «γεγονός» μέσα από την ειδησεογραφία, τις εκθέσεις οργανισμών και τις δικογραφίες. Η, τι χώρος ανοίγεται στον δημόσιο λόγο για κριτική πλαισίωση της εμπειρίας της βίας, ή για μια άλλη (μη κανονιστική και κανονικοποιημένη) αφηγηματοπλασία και πώς; Με βάση αυτό το τελευταίο ερώτημα, θελήσαμε να διερωτηθούμε σχετικά με τα όρια του διανοητού μέσα από επιπλέον ερωτήματα που θέσαμε, όπως: Πώς θα μπορούσε μια κριτική επανερμηνεία του παρελθόντος να ανοίξει ορίζοντες δράσης και αντίστασης την εποχή των συνεχόμενων και πολλαπλών κρίσεων και της ανθεκτικότητας; Ποια αρχεία γνώσης για το σώμα, το φύλο και την επιθυμία μάς έχουν στοιχειώσει και

από ποια αντι-αρχεία κριτικής φεμινιστικής και κουίρ λογο-τεχνίας, δραματουργίας και φαντασίας μπορούμε να αντλήσουμε ελπίδα; Ο δεύτερος κύκλος των ερωτημάτων που ανέπτυξαν με τις εισηγήσεις τους οι προσκεκλημένες/οι ομιλήτριες/τές –κάποιες από αυτές περιλαμβάνονται στον παρόντα τόμο (βλ. Βουρλούμη, Χαλκίδης, Ευθυμίου)– δεν είχε στόχο μόνο την κριτική προσέγγιση του πυκνού πεδίου παραγωγής γνώσης για την έμφυλη βία μέσα από μια κριτική δημόσια ανθρωπολογία, όπως την έχουμε ήδη αναπτύξει. Ταυτόχρονα μας ενδιέφερε να σκεφτούμε πώς μπορεί να επαναπροσδιοριστεί ο ρόλος και η σημασία αυτού που ονομάζουμε «κοινωνική παρέμβαση», στην περίπτωση που τα υλικά από τα οποία αντλούμε έμπνευση ως προς την παραγωγή μιας πολιτικά εμπλεκόμενης κριτικής θεωρίας προέρχονται από την εξέταση εναλλακτικών τρόπων αναπαράστασης, άρθρωσης, αφήγησης, εξιστόρησης και άρα παρέμβασης σε ζητήματα αιχμής που στοιχειώνουν το παρόν, αλλά και τη φαντασία μας, για ένα μέλλον που έπεται και που παράγεται, όσο και αντιστέκεται, στην επαναληπτικότητα των τραυμάτων που έχουν καθορίσει την καθημερινή ζωή.

Ήδη από τον Μάιο του 2022, μέσα από το Εργαστήριο Ανθρωπολογικής Έρευνας του Τμήματος Κοινωνικής Ανθρωπολογίας στο Πάντειο Πανεπιστήμιο, είχαμε διοργανώσει δύο σεμινάρια/συζητήσεις με τον τίτλο «Sci-Presents: Επιστημονική Φαντασία, Κριτική Θεωρία και Κοινωνική Ανθρωπολογία», που εστίασαν στη θεώρηση του παρόντος ως σημείου τομής του κοινωνικού φαντασιακού με την παραγωγή κριτικής γνώσης. Μέσα σε μια ασφυκτική ατμόσφαιρα όπου κυριαρχούσε ο φόβος εξάπλωσης ενός θανατηφόρου ιού, μέσα σε ένα κλίμα όπου η κοινωνική έρευνα και μάλιστα η εθνογραφία και η επιτόπια έρευνα αναγκάζονταν να επαναπροσδιοριστούν προκειμένου να προσαρμοστούν στα μέτρα κοινωνικής αποστασιοποίησης, μια περίοδο όπου και η διδασκαλία των μαθημάτων μετασχηματίστηκε ως προς την παιδαγωγική της σημασία, καθώς εξελισσόταν «εξ αποστάσεως» μέσα από οθόνες (όσων είχαν τη δυνατότητα να έχουν πρόσβαση σε αυτή την τεχνολογία), και σε έναν χωροχρόνο όπου η έξαρση της ανησυχίας για επιβίωση αναμετρήθηκε με το τι είναι τελικά «δυνατό» να συμβεί, η καθημερινή ζωή φάνηκε να βιώνεται ως ένα σενάριο επιστημονικής φαντασίας. Ως ένα σενάριο όπου οι συζητήσεις περί δυστοπίας αλλά και οι θεωρίες συνωμοσιολογίας που κυριαρχούσαν, έδιναν την εντύπωση της κυριαρχίας μιας «παρανοϊκής γραφής» (Sedgwick, 2003), ως διεξόδου στον αγχωτικό καθημερινό αγώνα επανερμηνείας του παρόντος και ως μια προσπάθεια επανάκτησης του χαμένου ελέγχου του νοήματος. Αναπόφευκτα, η ανάγκη μας να μην παραδοθούμε σε αυτό το κλίμα μας κινητοποίησε ώστε να θέσουμε κομβικές ερωτήσεις σχετικά με την επιστημονική παραγωγή γνώσης ως προς την παραγωγή «σεναρίων» διαβίωσης και επιβίωσης ή πιο απλά το πώς η καθημερινότητα εγγράφεται ως ένα «σενάριο» που ξεφεύγει από τα όρια του διανοητού, τη στιγμή που το φάσμα αυτού του «διανοητού» και η πρόκληση των ορίων του θα μπορούσε να συμβάλει σημαντικά στην ανάδειξη του ρόλου και της σημασίας της κριτικής θεωρίας ως μιας μη εφνοουχασμένης και εφνοουχαστικής πολιτικής δράσης.

Διερωτηθήκαμε, επομένως: Πώς η παραγωγή επιστημονικής γνώσης ενεργοποιεί τη φαντασία, αλλά και πώς την ενσαρκώνει πλάθοντας το μέλλον του παρόντος; Και πώς παράγει τη «(μετα)αλήθεια», ή πώς κατασκευάζει τη «γεγονικότητα» μέσα από την παρατήρηση, την υπόθεση, την πρόγνωση, την πιθανολογία, την καχυποψία ή τη συνωμοσιολογία; Ταυτόχρονα, τι κάνει η φαντασία; Ή, αλλιώς, πώς η φαντασία σχετίζεται με φαντασιώσεις από τις οποίες αντλεί έμπνευση η κοινωνία και στις οποίες επενδύει ένας πολιτισμός; Εντέλει, πώς η «επιστήμη» της φαντασίας συγκροτεί συν-αισθηματικά τοπία ως (μετα)γνώση, πλάθοντας δυστοπικά ή ουτοπικά σενάρια ζωής και άρα κείμενα και αναπαραστάσεις που (ανα)τροφοδοτούν τη σχέση μας με την ετερότητα, τη διαφορά, το παράδοξο, το ά-λογο, το ανοίκειο, το α-δύνατο, ενώ ταυτόχρονα ανακατασκευάζει και τη σχέση μας με το δίκαιο, τη δικαιοσύνη, τη δικαίωση, ακόμα και την ίδια τη δημοκρατία;

Θέτοντας αυτά τα κομβικής σημασίας ερωτήματα, στόχος μας ήταν να επικεντρωθούμε στο μέλλον που παράγει το «τώρα» της (μετα)πανδημικής κρίσης, προκειμένου να αναλύσουμε επιστημολογικά και μεθοδολογικά ζητήματα άμεσα συνυφασμένα με το πώς πλάθεται το παρόν του μέλλοντος, αλλά και πώς διαφεύγει των ορίων του. Πρόκειται ουσιαστικά για μια πρό(σ)κληση να σκεφτούμε από κοινού πάνω στις κοινωνικές, πολιτισμικές και πολιτικές –ή πιο συγκεκριμένα πάνω στις έμφυλες, φυλετικές, αποικιοκρατικές, οριενταλιστικές αλλά και ταξικές και ικανοκεντρικές– απεικονίσεις και αναπαραστάσεις, που φλερτάρουν με τα όρια του διανοητού της «επιστημονικής φαντασίας» στη συνδιαμόρφωση του παρόντος ως κριτικού και κρίσιμου σημείου διαπλοκής της φαντασίας με την παραγωγή κριτικής θεωρίας, γνώσης και δράσης. Πώς, αλήθεια, επανομηματοδοτείται η εικασία, η πρόβλεψη, ακόμα και η παρατήρηση, ειδικά όταν οι συνθήκες που ζούμε συνεχώς αναπαράγονται μέσα από μια μυθοπλασία «κρίσης»/«έκτακτης ανάγκης», ή μέσα από τις δυστοπίες που παρήγαγε η πανδημία, τον εκτοπισμό, την αναπαραγωγή των ανισοτήτων, της προσφυγικότητας και των πολέμων;

Θεωρούμε ότι τα αναστοχαστικά αυτά ερωτήματα που μπορεί να προσεγγίστουν με διαφορετικό τρόπο, καθώς στόχο έχουν να ανοίξουν έναν διάλογο παρά να δώσουν άμεσες απαντήσεις και έτοιμες λύσεις, συνομιλούν με μια ευρύτερη ανησυχία σχετικά με τη γενικότερη τάση προς έναν στείρο εμπειρισμό που επικρατεί και που διαπερνά και τη δημόσια ανθρωπολογία, όπως έχουμε ήδη αναφέρει. Ωστόσο, όπως επισημαίνουν οι João Biehl και Peter Locke στο βιβλίο τους *Unfinished: Anthropology of Becoming* (2017), την εποχή που ζούμε, η εμπιστοσύνη στον εμπειρισμό, τη «γεγονικότητα», τα «αποδεικτικά στοιχεία» ή «τεκμήρια», όπως και η θετικιστική λογική του «υπολογισμού» και της «μέτρησης» που κυριαρχούν σε ένα νεοφιλελεύθερο μοντέλο διακυβέρνησης, κυβερνησιμότητας και βιοπολιτικής διαχείρισης των πληθυσμών, φαίνεται όλο και περισσότερο να αποδυναμώνονται, καθώς αποδεικνύονται ανεπαρκή σε σχέση με τη δυνατότητα που προτάσσουν να ερμηνεύσουν στιγμές κατάφορης αδικίας, αλλά και να δημιουργήσουν πολιτικές εναλλακτικές. Εξ ου και η ανθρωπολόγος Adriana Petryna, ασκώντας κριτική σε

αυτά τα «σκληρά» μοντέλα επιστημονικής γνώσης, διερωτάται: «Τι θα σήμαινε, άραγε, να ανοίξουμε μια συζήτηση σχετικά με το τι μπορεί να σημαίνει το μέλλον και να πούμε ότι δεν ξέρουμε;» (στο Biehl & Locke, 2017: 27· Petryna, 2017). Με το ερώτημα αυτό δίνει ταυτόχρονα έμφαση στους τρόπους μέσα από τους οποίους πολιτικοποιούνται οι χρονικότητες και στο πώς θα μπορούσαν να ανοίξουν χώρους πολιτικής δράσης. Για τη συγγραφέα, η παρούσα στιγμή φαίνεται να μας καλεί λιγότερο προς αναλυτικά σχήματα που προάγονται μέσα από την παραγωγή «σκληρών επιστημών» και αντικειμενικής/ολοκληρωτικής γνώσης και περισσότερο προς μια ανθρωπιστική επιστήμη (και πολιτική) που βασίζεται στο άγνωστο και το αβέβαιο.

Εξάλλου, όπως γράφουν και οι επιμελητές του ειδικού αφιερώματος *Speculative Anthropologies*, του αμερικάνικου περιοδικού *Cultural Anthropology* (Anderson et al., 2018), η εικολογία στην παρούσα συνθήκη σημαίνει μια εκ νέου ενασχόληση με τα φαντάσματα του παρελθόντος (υπό τη σκιά δηλαδή διαφορετικών μορφών υποδούλωσης και [νεο]αποικιοκρατικών πολέμων), για να κατανοήσουμε με διαφορετικό τρόπο ή αλλιώς το πώς οι εναλλακτικές μνήμες που προσφέρονται μέσα από το αναλυτικό πρίσμα της φυλής, της εθνότητας, του κράτους και της νεωτερικότητας θα μας βοηθήσουν να φανταστούμε στο τώρα μορφές ελευθερίας για ένα μέλλον που παραμένει αβέβαιο. Για τους επιμελητές του ειδικού αυτού τεύχους (Anderson et al., 2018) η δέσμευση να σκεφτούμε ξανά όχι μόνο τι είδους ιστορίες κατασκευάζει και αφηγείται η ανθρωπολογία και η εικολογική φαντασία, αλλά και το ποιος/α μπορεί να πει αυτές τις ιστορίες και με ποιο τρόπο, αποτελεί κείμενο κεντρικό μιας κριτικής διαπραγμάτευσης του παρόντος. Η Donna Haraway (2013), με αναφορές στη Marilyn Strathern, αναφέρει ότι έχει σημασία να σκεφτούμε μέσα από ποιες ιστορίες λέμε άλλες ιστορίες, μέσα από ποιες σκέψεις κάνουμε άλλες σκέψεις, ποιοι δεσμοί δημιουργούν άλλους δεσμούς. Εντέλει, όπως μας προτείνουν και οι συγγραφείς του αφιερώματος (Anderson et al., 2018), έχει σημασία να σκεφτούμε όχι μόνο ποιες ιστορίες φτιάχνουν κόσμους ή ποιοι κόσμοι φτιάχνουν ιστορίες, αλλά και ότι η διατομή της ανθρωπολογίας με την εικολογική/επιστημονική φαντασία προσφέρει και εναλλακτικές προοπτικές που παραμένουν πηγή πολιτικής κινητοποίησης, ειδικά σε ένα παρόν που παραμένει πάντα εύθραυστο στην προοπτική του.

Αναρωτιόμαστε λοιπόν από τι υλικά κατασκευάζονται τα σενάρια της επιστημονικής φαντασίας και πώς σχετίστηκε η κριτική θεωρία του φύλου, της σεξουαλικότητας και της φυλής που εστιάζει στο μερικό, το καθημερινό, το θραυσματικό και στο αναπάντεχο, με την εικολογία, τα όνειρα, την ουτοπία και τελικά τη φαντασία «πέρα από κάθε φαντασία»; Αλήθεια, τι έχουν να μας μάθουν τα ζόμπι, οι βρικόλακες, τα ρομπότ αλλά και άλλα οικολογικο/τεχνο-κατασκευάσματα για την κοινωνία μας και τη βία που παράγει; Και πώς όλα αυτά έχουν σημασία στο πλαίσιο παραγωγής μιας κριτικής δημόσιας ανθρωπολογίας;

Μέσα σε ένα κλίμα νεοφιλελευθερισμού και ακραίου νεοσυντηρητισμού, ολοένα και μεγαλύτερης ανάδειξης ακροδεξιών πεποιθήσεων σε όλο τον κόσμο και παραγωγής πολλαπλών μορφών καταπίεσης πολλών κοινωνικών ομάδων, οι ευαλωτότερες

των οποίων συνεχώς εντείνονται, αξίζει να σκεφτούμε πώς όλα αυτά συνυφαίνονται σε έναν κοινωνικό ιστό που προσκολλάται σε μια κοινωνικο-πολιτική πραγματικότητα ενώ προσπαθεί ταυτόχρονα να αντισταθεί και να διαφύγει από αυτή. Για παράδειγμα, αναλύοντας τις ταινίες «του φανταστικού» (*speculative fiction*) στη Βραζιλία, η Άλκιστη Ευθυμίου επισημαίνει ότι αυτές διακρίνονται από μια προσκόλληση στο κοινωνικο-πολιτικό πλαίσιο, σε σημείο που μοιάζουν να αποτελούν λιγότερο προϊόν φαντασίας και περισσότερο παράγωγα μιας «παραπραγματικότητας», σε μια ήδη εδραιωμένη κοινωνικο-πολιτική συνθήκη· αυτή όπου κυριαρχεί το αυταρχικό καθεστώς του Jair Bolsonaro, καθώς και οι καθημερινές σχεδόν δηλώσεις μίσους, οι θρησκευτικές αιρέσεις που συμβάλλουν και εδραιώνουν την καταπίεση των γυναικείων δικαιωμάτων και των δικαιωμάτων των σεξουαλικών μειονοτήτων, οι διώξεις ακτιβιστριών, η στρατικοποίηση, η καταστροφή του περιβάλλοντος κ.ά. Σε αυτό το πλαίσιο, η χρήση της *αλληγορίας* ως υλικό κατασκευής σεναρίων φαντασίας και, εδώ, ως μέθοδος αμφισβήτησης του αυταρχισμού της ακροδεξιάς (είτε αυτός εκφράζεται από την κυβέρνηση είτε από άλλες ομάδες) και του φονταμενταλισμού που εκφράζεται από μια μεγάλη μερίδα Ευαγγελικών στη Βραζιλία, έρχεται να επινοήσει φαινομενικά διαφορετικούς κόσμους ώστε να ενεργοποιήσει φεμινιστικά και κουίρ φαντασιακά και να λειτουργήσει ως τρόπος επιβίωσης μέσα από «τη συλλογική παραγωγή μιας αντιαυταρχικής γραμματικής», όπως εξηγεί η Ευθυμίου, για να συνεχίσει λέγοντας ότι «ο πολλαπλασιασμός των ταινιών του φανταστικού, και ειδικότερα όσων φέρουν κουίρ φεμινιστικές ευαισθησίες, αναδεικνύει την κεντρική θέση της α-δυνατότητας στο βιοπολιτικό και νεκροπολιτικό παρόν». Εδώ η Ευθυμίου, αντλώντας έμπνευση από την Gayatri Chakravorty Spivak (2012) και την Αθηνά Αθανασίου (Athanasίου, 2020), ορίζει την α-δυνατότητα ως «αυτή τη συν-αισθηματική και κριτική συνθήκη που διέπει το τι μπορεί να γίνει δυνατό σε μια ζωή που έχει καταστεί αδύνατη. Το α- δεν είναι στερητικό αλλά απορητικό: προτάσσει δηλαδή την απορία που εδρεύει στο μεσοδιάστημα δύο αντίρροπων τάσεων».

Εξάλλου, το να σκεφτούμε, για παράδειγμα, μέσα από *παραβολές*, οι οποίες και λειτουργούν ως αλληγορίες, όπως εξηγεί η Priya Chandrasekaran (2018) αναλύοντας το μυθιστόρημα της Octavia Butler *Parables of the Sower* –ένα μυθιστόρημα επιστημονικής φαντασίας που αποτελεί ένα αιχμηρό σχόλιο πάνω στην περιβαλλοντική καταστροφή αλλά και στις κοινωνικές ανισότητες–, σημαίνει ότι αναγνωρίζουμε πως η δουλειά μας είναι μια συνεργατική προσπάθεια αλληλέγγυα με μορφές γνώσης που παράγονται σε άλλες επιστημονικές πειθαρχίες, των οποίων τόσο η σκέψη όσο και η διορατικότητα προέρχεται από τοποθετημένες γνώσεις και σχεσιακότητες.

Μέσα από πολύ κοινούς προβληματισμούς και η Υπατία Βουρλούμη, στο κείμενό της, κατασκευάζει ένα αποσπασματικό αρχείο συνομιλίας με κείμενα κριτικής θεωρίας και μεθοδολογίας, επιστημονικής φαντασίας, λογοτεχνίας και μαύρης φεμινιστικής *ποιθικής* (roethics) (όπως την αποκαλεί η Denise Ferreira da Silva [2018]), προκειμένου να αναδείξει τον τρόπο που θα μπορούσαμε να ξεκλειδώσουμε το παρόν και τη βία που αυτό παράγει, μέσα από εκείνες τις πολυφωνίες που δίνουν έναυσμα

στο να αφεθούμε στους ρυθμούς και τους παλμούς των καθημερινών ακτιβισμών και των συλλογικών αγώνων ενάντια σε συνθήκες κοινωνικής αποστέρησης και καταπίεσης. Τοποθετώντας την παραγωγή έργων επιστημονικής φαντασίας σε ένα παρόν που εμπεριέχει και συμπυκνώνει διαθεματικούς αγώνες ύπαρξης, επιβίωσης, συμβίωσης αλλά και διεκδίκησης ευημερίας, η συγγραφέας μας θυμίζει ότι η παραγωγή τέτοιων «εφήμερων αρχείων» (βλ. Muñoz, 1996) συσχετίζεται με την ανάγκη να ασκήσουμε κριτική τόσο στα όρια μεταξύ μυθοπλασίας και επιστημονικής γνώσης όσο και στην αξία που αποδίδεται στο ίδιο το λογοτεχνικό κείμενο υπό συγκεκριμένες συνθήκες, αλλά και ταυτόχρονα να εστιάσουμε σε αυτό που ο Samuel R. Delany έχει ονομάσει «πολιτική του παραλογοτεχνικού» (1999), πολιτική η οποία φέρνει στο προσκήνιο την αναγκαιότητα παραγωγής κριτικών θεωριών μέσα από κόσμους που εναντιώνονται σε ταξινομητικά και ιεραρχικά όρια εξουσίας και απόδοσης αξίας.

Για παράδειγμα, τι μπορεί να σημαίνει να φανταστούμε την εμπειρία του να ζεις και να επιβιώνεις σε φυτεία σκλάβων του 18ου αιώνα στο Μέριλαντ των Ηνωμένων Πολιτειών, μέσα από τη φυλετικοποιημένη οπτική μιας μαύρης γυναίκας συγγραφέως, όπως αυτή της Dana, που ζει στην πραγματικότητα τη δεκαετία του 1976 στην Αμερική και άρα φέρει μέσα της και πάνω στο σώμα της τον ρατσισμό και τον σεξισμό, τόσο της σύγχρονης αμερικάνικης κοινωνίας όσο και εκείνης της ιστορικής συνθήκης που έχει καταστήσει α-δύνατη την ύπαρξή της στο *τώρα*, όντας απόγονη μιας τέτοιας βίαιης γενεαλογίας. Όπως εξηγεί η Βουρλούμη στο κείμενό της, αλλά και όπως αναλύει και η Αθανασίου στο *Επίμετρο*, στο μυθιστόρημα *Εξ Αίματος* (Kindred) της Octavia Butler που έχει γραφτεί το 1979, η Dana, ταξιδεύοντας στον χωροχρόνο της φυτείας και ανακαλύπτοντας εκεί τους προγόνους της (όπως τον νεαρό λευκό αφέντη παππού της που βίασε τη σκλάβα γιαγιά της), επιστρέφει στο δικό της παρόν, της δεκαετίας του 1970, αλλά η ύπαρξή της είναι ήδη διαμεσολαβημένη από τα σημάδια ενός παρελθόντος-παρόντος που ενσαρκώνουν και τη ρευστότητα της ιστορίας και του παρόντος, αλλά και τον δικό της κυριολεκτικό και μεταφορικό ακρωτηριασμό, καθώς επιστρέφει από το παρελθόν με κομμένο το χέρι της, ένα χέρι-φάντασμα που υπενθυμίζει τα κοινωνικο-πολιτικά και ιστορικά τραύματα που έχει ενσωματώσει.

Η παραγωγή βίας μέσα από την οπτική μιας ηθικής της επιβίωσης, όπως αναλύεται στα κείμενα αυτά, επαναπροσδιορίζει την έννοια της εικτολογίας/φαντασίας μέσα από επίμονα ερωτήματα που τίθενται από τις βίαιες ιστορίες και τις εύθραυστες χρονικότητες παραγωγής του κοινωνικού ρατσισμού και της ευγονικής, της ομο/τρανς φοβίας, της επιβεβλημένης αρτιμέλειας, του καπιταλιστικού προτάγματος της ευφορίας. Όλα αυτά μας κάνουν να αναρωτηθούμε σχετικά με το πώς σκιαγραφείται ένα νέο ηθικό τοπίο μέσα από άλλες δυνατότητες, ή και μέσα από τις α-δυνατότητες της ίδιας της κριτικής μας (όπως αναλύει η Ευθυμίου), εν ολίγοις πώς μπορούμε να αντισταθούμε σε όλα αυτά.

Για τη Βουρλούμη, «το ταξίδι στον χρόνο του *Εξ Αίματος*, αντίστοιχα, οραματίζεται εκ νέου και ασκεί κριτική στην τεκμηρίωση και τη διάδοση της βαρβαρότητας στις επίσημες ιστορίες και τα αρχειακά παρόντα», όπως κάνουν και τα άλλα παρα-λογο-

τεχνικά κείμενα στα οποία μας ταξιδεύει, προκειμένου, εμπνεόμενη από την Denise Ferreira da Silva (2018), να καταφέρουμε «να ξε-διανοηθούμε [unthink] τον κόσμο με στόχο το τέλος του». Με στόχο δηλαδή την παραγωγή ενός νέου ηθικού τοπίου στα απομεινάρια εκείνου που καθημερινά καταστρέφεται από τις πολλαπλές κρίσεις, ακόμα και τις περιβαλλοντικές καταστροφές, και καθώς η εξουσία διαρκώς προβάλλει αξιώσεις πάνω σε γυναικεία, κούιρ, ανάπηρα κ.ά. σώματα, ή στα απομεινάρια που αφήνει η παρούσα πολιτική ατμόσφαιρα που διαμεσολαβείται διαρκώς από συζητήσεις για έναν Τρίτο Παγκόσμιο Πόλεμο και ενώ γινόμαστε μάρτυρες μιας γενοκτονίας που διαδραματίζεται στην Παλαιστίνη, καθώς γράφονται τα δοκίμια αυτά.

«Παρέα με την κριτική φαντασία των βιβλίων που κρατάμε στα χέρια μας ως αστρολάβους», όπως επισημαίνει η Βουρλούμη και σε ένα παρόν που συνδιαμορφώνεται από τις αφηγηματικές πρακτικές που κουβαλούν επίμονα τα φαντάσματα του παρελθόντος-παρόντος, μεταπλάθοντας την πολιτικο-ηθική φαντασία που διέπει την (ετερο) κανονικοποιημένη σύγχρονη, διανοίγονται χώροι που, όπως εύστοχα υπογραμμίζει η Αθανασίου στο Επίμετρο, αναδεικνύουν τη σημασία της κριτικής ποιητικής «της ασυγχρονίας, του αναχρονισμού, του άκαιρου, της παύσης, του *in medias res* και της μη πραγματοποιημένης ακόμα ουτοπίας». Αυτή τη διαδικασία μπορούμε να τη δούμε και ως «μια αφηγηματική χειρονομία κοινωνικότητας που είναι στραμμένη προς την κοινότητα», όπως αναδεικνύει και ο Χαλκίδης στη δική του ανάλυση για τη σεξιστοποίηση και την παραγωγή αντι-αρχείων ενσώματης γνώσης, ειδικά γιατί το να κάνουμε *cruising* στις θεωρίες που αυτά τα βιβλία μας διδάσκουν, όπως μας λέει, σημαίνει ότι ανοιγόμαστε απέναντι σε εμπειρίες από τις οποίες έχουμε πολλά να μάθουμε για τη συλλογική ώσμωση και την εμπέδωση μιας κουλτούρας ασφάλειας (βλ. και Χαλκίδης, 2015: 124).

Παρακινώντας μας να σκεφτούμε τι μπορεί να σημαίνει μια *πολιτική της αφήγησης* που θα επέτρεπε να βάλουμε την ιδιωτική εμπειρία στον δημόσιο λόγο, όπως όταν, για παράδειγμα, μιλάμε δημόσια με φωνή σπασμένη αντί να υποδυόμαστε εκείνη της αυθεντίας, ή όταν υιοθετούμε τη χρήση ενός μαύρου ιδιωματικού λόγου ή ιδιωτικών ήχων και χειρονομιών που αρμόζουν περισσότερο στις συνομιλίες μας με οικεία και αγαπημένα μας πρόσωπα και όχι στην ευφράδεια της επιστημονικής ρητορικής, με στόχο όχι μόνο να συνδιαμορφώσουμε αλλά να μεταμορφώσουμε τη σύγχρονη πραγματικότητα μέσα από αυτές τις άτυπες και ποιητικές συν-αρθρώσεις και αναγνωρίζοντας ότι η σχεσιακότητα αποτελεί το κατεξοχήν «έδαφος του αφηγήσιμου εαυτού» (βλ. Αθανασίου στο Επίμετρο), η bell hooks γράφει:

Έχω πασχίσει να αλλάξω τον τρόπο που μιλάω και που γράφω, να εντάξω στον τρόπο αφήγησης μια αίσθηση του τόπου, που να εμπειρέχει όχι απλώς αυτήν που είμαι σήμερα, αλλά και από πού προέρχομαι, τις πολλαπλές φωνές μέσα μου. Ήρθα αντιμέτωπη με τη σιωπή, την αδυναμία άρθρωσης. Όταν λέω ότι αυτές οι λέξεις γεννήθηκαν από τον πόνο, εννοώ τον προσωπικό αγώνα να κατονομάσω την τοποθεσία εκείνη από την οποία απέκτησα φωνή: το χώρο της θεωρίας μου (2022).

Πράγματι, ξαναρωτάμε, τι μπορεί να σημαίνει να παράγεις θεωρία μέσα από αυτά τα βιώματα; Αλλά και πώς βιώνεται μια θεωρία ενσώματα, σωματοποιημένα; Πώς συμβιώνουμε μέσα από βιώματα που δεν είναι εύκολο να τα καταστήσουμε δημόσια, αναγνωρίσιμα ή και διανοητά, ή και μέσα από μια πολιτική της αφήγησης που (μας) ανοίγει (σ)τη φαντασία σε άλλα φαντασιακά από αυτά που μας εγκλωβίζουν και στα οποία εγκλωβιζόμαστε καθημερινά, δημιουργώντας άλλα δημόσια κοινά και κοινότητες και άλλους τρόπους δημόσιας παρέμβασης και συνηγορίας; Ελπίζουμε ο παρών συλλογικός τόμος να αποτελέσει ένα σημαντικό εκπαιδευτικό εγχειρίδιο που θα συμβάλει σε συζητήσεις σχετικά με τον μεθοδολογικό ρόλο της κοινωνικής ανθρωπολογίας και τον κριτικό δημόσιο χαρακτήρα που μπορεί να πάρει μέσα από τη μελέτη κειμένων, εμπειριών και βιωμάτων που έχουν καθορίσει τη φεμινιστική, κούρ, μεταποικιακή και διαθεματική θεωρία και πρακτική, διανοίγοντας αυτά τα πεδία, και κατά συνέπεια και εμάς, σε άλλες προοπτικές.

Βιβλιογραφία

Ελληνόγλωσση

- Αβραμοπούλου, Ε. (2018). Εισαγωγή. Πολιτικές εγγραφές του συν-αισθήματος. Στο Ε. Αβραμοπούλου (επιμ.), *Το συν-αίσθημα στο πολιτικό. Υποκειμενικότητες, εξουσίες, ανισότητες στο σύγχρονο κόσμο*. Αθήνα: Νήσος.
- Αβραμοπούλου, Ε. & Χαλκίδης, Π./Χαλκίδου, Α. (2022). Εισαγωγή: Κριτική θεωρία και σεξουαλικότητα. Στο Ε. Αβραμοπούλου & Π. Χαλκίδης/Α. Χαλκίδου (επιμ.), *Αντι-κείμενα σεξουαλικότητας. Κριτικές θεωρίες, διεπιστημονικές αναγνώσεις*. Μτφρ. Ο. Τσιάκαλος/Ο. Τσιάκαλου. Αθήνα: Τόπος.
- Αθανασίου, Α. (2016). Μεταποικιακή κριτική στις σπουδές φύλου: Παρεμβαίνοντας σε αυτό που είναι δυνατό να ακουστεί. Στο Α. Αθανασίου, Μ. Καραβαντά, Ι. Λαλιώτου & Π. Παπαπλία (επιμ.), *Αποδομώντας την αυτοκρατορία. Θεωρία και πολιτική της μεταποικιακής κριτικής*. Αθήνα: Νήσος.
- Άχμεντ, Σ. (2018α). Συν-αισθηματικές οικονομίες. Στο Ε. Αβραμοπούλου (επιμ.), *Το συν-αίσθημα στο πολιτικό. Υποκειμενικότητες, εξουσίες και ανισότητες στο σύγχρονο κόσμο*. Μτφρ. Ο. Τσιάκαλος/Ο. Τσιάκαλου. Αθήνα: Νήσος.
- Άχμεντ, Σ. (2018β). Αλλάζοντας χέρια: Μερικές σκέψεις για το *Sex, Gender and Society* της Ann Oakley. Μτφρ. Ο. Τσιάκαλος/Ο. Τσιάκαλου. *Φεμινιστικά*, 1. <https://feministiq.net/allazontas-cheria-sex-gender-society-ann-oakley/>
- Burke, J. (2021). Η σεξουαλική βία στην εποχή του #MeToo. Μτφρ. Α. Μιχαλακέα. Αθήνα: Ινστιτούτο Νίκος Πουλαντζάς. <https://poulantzias.gr/yliko/joanna-bourke-i-sexoualiki-via-stin-epochi-tou-metoo/>
- Butler, J. (2008). *Σώματα με σημασία. Οριοθετήσεις του «φύλου» στο λόγο*. Μτφρ. Π. Μαρκέτου. Αθήνα: Εκκρεμές.

- Butler, J. (2021). Γιατί η ιδέα του «φύλου» προκαλεί αντιδράσεις σε όλο τον κόσμο. Μτφρ. Δ. Καπράνου. *Φεμινιστικά* 5. <https://feministika.net/giati-i-idea-toy-fyloy-prokalei-antidraseis/>
- Hartman, S. (x.x.). *Η Αφροδίτη σε δύο πράξεις*. Μτφρ. Α. Ιωαννίδης, Γ. Προδρόμου. Αθήνα: Τοποβόρος εκδόσεις Εξαρχείων.
- hooks, b. (2022). Επιλέγοντας το περιθώριο ως χώρο ριζοσπαστικής ανοιχτότητας. Μτφρ. Δ. Καπράνου. *Φεμινιστικά*, 5. <https://feministika.net/perithorio-os-horos-rizospastikis-anoihtotitas/>
- Καραστάθη, Α. (2018). Η ατμοσφαιρικότητα της βίας υπό συνθήκες συνυφασμένων κρίσεων. *Φεμινιστικά* 1. <https://feministika.net/atmosferikotita-tis-vias-yposynyfasmenes-kriseis/>
- Παπαγαρουφάλη, Ε. (2002). Η συνέντευξη ως σωματική επικοινωνία των συνομιλητών και πολλών άλλων. *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, 107, Α': 29-46. Ειδικό τεύχος με τίτλο *Όψεις της Προφορικής Ιστορίας στην Ελλάδα*.
- Στιούαρτ, Κ. (2018). Αδύναμη θεωρία σε έναν ημιτελή κόσμο. Στο Ε. Αβραμοπούλου (επιμ.), *Το συν-αίσθημα στο πολιτικό. Υποκειμενικότητες, εξουσίες και ανισότητες στο σύγχρονο κόσμο*. Μτφρ. Ο. Τσιάκαλος/Ο. Τσιάκαλου. Αθήνα: Νήσος.
- Φέργκιουσον, Ρ.Α. (2022). Διοικώντας τη σεξουαλικότητα ή η βούληση για θεσμικότητα. Στο Ε. Αβραμοπούλου & Π. Χαλκίδης/Α. Χαλκίδου (επιμ.), *Αντι-κείμενα σεξουαλικότητας. Κριτικές θεωρίες, διεπιστημονικές αναγνώσεις*. Μτφρ. Ο. Τσιάκαλος/Ο. Τσιάκαλου. Αθήνα: Τόπος.
- Χαλκίδης, Π./Χαλκίδου, Α. (2015). *BDSM πρακτικές, κοινωνικότητες, σεξουαλικότητες: Ανθρωπολογικές προσεγγίσεις*. Αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή. Μυτιλήνη: Πανεπιστήμιο Αιγαίου.
- Χάμοντς, Ε. (2022). Μαύρες ολόπτες/μαύρες τρύπες και η γεωμετρία της μαύρης γυναικείας σεξουαλικότητας. Στο Ε. Αβραμοπούλου & Π. Χαλκίδης/Α. Χαλκίδου (επιμ.), *Αντι-κείμενα σεξουαλικότητας. Κριτικές θεωρίες, διεπιστημονικές αναγνώσεις*. Μτφρ. Ο. Τσιάκαλος/Ο. Τσιάκαλου. Αθήνα: Τόπος.

Ξενόγλωσση

- Ahmed, S. (2017). *Living a feminist life*. Durham & London: Duke University Press.
- Anderson, B., Backe, E.L., Nelms, T., Reddy, E. & Trombley, J. (2018). Introduction: Speculative Anthropologies. *Cultural Anthropology*. <https://culanth.org/fieldsights/introduction-speculative-anthropologies>
- Asad, T. (2003). *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Athanasiou, A. (2020). At Odds with the Temporalities of the Im-possible; or, What Critical Theory Can (Still) Do. *Critical Times*, 3(2): 249-276.
- Avramopoulou, E. (2022). Four reasons why care fails and gender – based violence remains resilient in a “crisis” context. *European Feminist Platform*. <https://eu.boell.org/en/2022/01/25/four-reasons-why-care-fails-and-gender-based-violence-remains-resilient-crisis-context>

- Benson, P. (2014). Year in Review, Public Anthropology, 2013: Webs of Meaning, Critical Interventions. *Public Anthropology*, 116(2): 379-389.
- Benton, A. & Bonilla, Y. (2017). Rethinking Public Anthropologies in the Digital Age: Toward a New Dialogue. *American Anthropologist*, 119(1): 154-156.
- Besteman, C. (2013). Three reflections on public anthropology. *Anthropology Today*, 29(6): 3-6.
- Biehl, J. (2013). Ethnography in the Way of Theory. *Cultural Anthropology*, 28(4): 573-597.
- Biehl, J. & Locke, P. (2017). Introduction. Ethnographic sensorium. In J. Biehl & P. Locke (eds), *Unfinished: Anthropology of Becoming*. Durham & London: Duke University Press.
- Borofsky, R. (ed.) (2023). *Revitalizing Anthropology. Let's Focus the Field on Benefiting Others*. Kailua, HI: Center for a Public Anthropology.
- Borofsky, R. & De Lauri, A. (2019). Public Anthropology in Changing Times. *Public Anthropologist*, 1: 3-19.
- Callejas, M.L., Barchas-Lichtenstein, J., Su, A. & Peeples, E. (2023). Publics, anthropologies, and public anthropologies. *American Anthropologist*, 1-4. <https://doi.org/10.1111/aman.13936>
- Chandrasekaran, P. (2018). Thinking parabolically: Time matters in Octavia Butler's parables. *Cultural Anthropology*. <https://culanth.org/fieldsights/thinking-parabolically-time-matters-in-octavia-butlers-parables>
- Checker, M., Vine, D. & Wali, A. (2010). A Sea Change in Anthropology? Public Anthropology Reviews. *American Anthropologist*, 112(1): 5-6.
- Chouliaraki, L. & Banet-Weiser, S. (2021). Introduction to special issue: The logic of victimhood. *European Journal of Cultural Studies*, 24(1): 3-9.
- Collins, S.G., Durington, S.M., Daniels, G., Demyan, N., Rico, D., Beckles, J. & Heaslet, C. (2013). Tugging Culture: Building a Public Anthropology through Social Media. *Human Organization*, 72(4): 358-368.
- Davis, M. (2021). The online anti-public sphere. *European Journal of Cultural Studies*, 24(1): 143-159.
- Delany, S.R. (1999). *Shorter Views: Queer Thoughts & The Politics of the Paraliterary*. Hanover: Wesleyan University Press.
- Fassin, D. (2017). Introduction: When Ethnography Goes Public. In F. Didier (ed.), *If Truth Be Told. The Politics of Public Ethnography*. Durham & London: Duke University Press.
- Fassin, D. (2018). The Public Presence of Anthropology: A critical Approach. *Kritisk etnografi – Swedish Journal of Anthropology*, 1(1): 13-23.
- Ferreira da Silva, D. (2018). In the Raw. *E-flux journal*, 93: 1-9.
- Haraway, D.J. (1988). Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, 14(3): 575-599.
- Haraway, D.J. (2013). SF: Science fiction, speculative fabulation, string figures, so far. *Ada*, 3.
- Haugerud, A. (2016). Public Anthropology in 2015: Charlie Hebdo, Black Lives Matter, Migrnts, and More. *American Anthropologist*, 118(3): 585-601.

- Kolshus, T. (2023). Typecast! Some lessons from Norwegian Public Anthropology. *Suomen Anthropologi*, 47(2): 90-105.
- Love, H. (2007). *Feeling backward. Loss and the politics of queer history*. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press.
- Morris, C.D. (2015). Where It Hurts: 2014 Year in Review. *American Anthropologist*, 117(3): 540-552.
- Muñoz, J.E. (1996). Ephemera as evidence: Introductory notes to queer acts. *Women & Performance: A Journal of Feminist Theory*, 8(2): 5-16.
- Ngai, S. (2004). *Ugly Feelings*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Nyamnjoh, B.F. (2015). Beyond an evangelising public anthropology: science, theory and commitment. *Journal of Contemporary African Studies*, 33(1): 48-63.
- Petryna, A. (2017). Horizons. In J. Biehl & P. Locke (eds), *Unfinished: Anthropology of Becoming*. Durham & London: Duke University Press.
- Scheper-Hughes, N. (1995). The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology. *Current Anthropology*, 36(3): 409-40.
- Sedgwick, E.K. (2003). *Touching feeling: affect, pedagogy, performativity*. Durham: Duke University Press.
- Spivak, G.C. (2012). *An Aesthetic Education in the Era of Globalization*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Strathern, M. (ed.) (2000). *Audit cultures. Anthropological studies in accountability, ethics and the academy*. London & New York: Routledge.
- Warner, M. (2002). Publics and Counterpublics. *Public Culture*, 14(1): 49-90.