



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΙΓΑΙΟΥ

ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

"ΓΥΝΑΙΚΕΣ ΚΑΙ ΦΥΛΑ: ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΚΕΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΚΕΣ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΕΙΣ"

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

«Welcome Home»: Communitas και φύλο σε ένα Rainbow Gathering



Επιβλέπουσα καθηγήτρια: Βενετία Καντσά
Φοιτήτρια: Ευαγγελία Αστρίδου

Μάιος 2014

Στη Βαγγελιώ και τον Αντώνη
που έφυγαν μαζί όπως έζησαν

Ευχαριστίες

Στη μητέρα μου που έχει διαβάσει με πολλή προσοχή την καθεμιά από τις τελικές μου εργασίες και που η ποικιλότητα υποστήριξή της ήταν καθοριστική για την ολοκλήρωση του μεταπτυχιακού αυτού προγράμματος.

Στον πατέρα μου που αγόγγυστα με μετέφερε προς και από το Rainbow (2.400 χλμ συνολικά) και που υποδέχτηκε όλα αυτά που του φάνταζαν «παράξενα» με συγκινητική ανοιχτοσύνη και θετικότητα.

Στον Batman το γάτο, που μου κράταγε συντροφιά στη Μυτιλήνη κατά τις ατελείωτες ώρες διαβάσματος που χωρίς αυτόν θα ήταν ιδιαίτερος μοναχικές.

Στον σύντροφό μου Gabi που λίγες μέρες αφού ήρθε να εγκατασταθεί στην Ελλάδα έπρεπε να τον αφήσω για να φύγω για έρευνα, και που για τους επόμενους δέκα μήνες έπρεπε, αν και ζούσαμε πια μαζί, να τον βλέπω ελάχιστα για να προετοιμάσω την εργασία αυτή, για την κατανόησή και τη συμπαράστασή του.

Στον «αδερφό» μου Άρη και την «μητέρα» μας Άλεξ που είναι πάντα «εκεί».

Στις συμφοιτήτριες μου (ιδίως την Αστερία και την Ευδοκία) και στους καθηγητές μου στο μεταπτυχιακό «Γυναίκες και Φύλα», οι συζητήσεις με τις/τους οποίες/ους μου ξεκλείδωσαν νέες περιοχές σκέψης.

Στην επιβλέπουσα καθηγήτρια Βενετία Καντσά που με βοήθησε να βάλω τάξη στο χάος.

Στις καθηγήτριες Έλια Πετρίδου και Βίκυ Ιακώβου, που διευκόλυναν την πρόσβασή μου σε χρήσιμα κείμενα κατά τις τελευταίες μέρες συγγραφής της εργασίας.

Στη φίλη μου Εύη που υπήρξε ο αρχικός συνδετικός μου κρίκος με το Rainbow.

Η μεγαλύτερη επανάσταση είναι να κάνεις βαθιές φιλίες.

Άρης Χερουβείμ

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ σ. 5

1. Η ΘΕΩΡΙΑ σ. 7

1.1. Ανθρωπολογικές προσεγγίσεις της Communitas: Από την πολιτική φιλοσοφία στην ανθρωπολογία και πάλι πίσω σ. 7

1.2 Communitas και πολιτική: Από το άτομο στην κοινότητα και πάλι πίσω σ. 12

1.3 Φεμινιστικές προσεγγίσεις: Από την κοινότητα στη φύση και πάλι πίσω σ. 21

2. Η ΕΡΕΥΝΑ σ. 28

2.1 Ιστορικά πραγματολογικά στοιχεία σ. 28

2.2 Μεθοδολογία και περιγραφή της έρευνας σ. 31

2.3. Διασχίζοντας τα συμβολικά σύνορα της ετεροτοπικής κοινότητας σ. 33

3. COMMUNITAS σ. 38

3.1 Η κοινότητα ως συνάθροιση σ. 38

3.2 Το αίτημα για θεραπεία σ. 40

3.3 Communitas και «παραδόσεις» σ. 41

3.4 Επιτελέσεις της ουτοπίας: Πνευματικότητα και Πολιτική σ. 45

3.5 Επιτελέσεις της ιερότητας: Η ποιητική της εντατικής καθημερινότητας σ. 47

4. COMMUNITAS ΚΑΙ ΦΥΛΟ σ. 55

4.1 Στο δρόμο σ. 56

4.2 Έμφυλες γεωγραφίες σ. 59

4.3 Το φύλο της κοινότητας: Πολιτική, πνευματικότητα και μεταφυσική σ. 63

4.4 Παρελθόντα και το μη-πια-συνειδητό σ. 66

4.5 Φύσεις σ. 69

4.6 «Φυσικά» έμφυλα σώματα σ. 73

5. ΖΗΤΗΜΑΤΑ ΑΝΟΣΟΠΟΙΗΣΗΣ: ΕΝΑ ΕΜΦΥΛΟ ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑ σ. 78

5.1 Η εννοιολόγηση της βίας σ. 78

5.2 Ο «σεξισωτισμός» της ελληνικής οικογένειας σ. 83

ΕΠΙΛΟΓΟΣ σ. 86

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ σ. 88

Πηγές από το διαδίκτυο σ. 92

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ Ι σ. 93

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ ΙΙ σ. 95

Εισαγωγή

Στην Ελλάδα της κρίσης, ολοένα και περισσότεροι άνθρωποι αναθεωρούν τα ιδεώδη τους, τους επαγγελματικούς στόχους τους, και τις εννοιολογήσεις περί επιτυχίας και ευτυχίας, και προσανατολίζονται προς τη συγκρότηση και την οργάνωση «αυτόνομων» μη ιεραρχικών οικοκοινοτήτων. Έναυσμα για τη παρούσα έρευνα αποτέλεσε η ανίχνευση αυτής της μετατόπισης, μέσα από συζητήσεις με ανθρώπους, διαφορετικών ηλικιών, πολιτικών πεποιθήσεων, οικονομικού και κοινωνικού στάτους, οι οποίοι συνέκλιναν στην προσέγγιση ενός νέου στόχου, στη μετάβαση δηλαδή από μία εννοιολόγηση της επιτυχίας και της ευτυχίας με ατομικούς όρους, σε μία εννοιολόγηση της επιτυχίας και της ευτυχίας με συλλογικούς όρους.

Αν και αυτόνομες οικοκοινότητες υπάρχουν σε άλλα κράτη της Ευρώπης, στην Ελλάδα βρίσκονται ακόμη στα σπάργανα, στο φαντασιακό και το επιθυμητικό πολλών ανθρώπων, οι οποίοι έχουν κάνει κάποια βήματα προς την κατεύθυνση αυτή, αλλά καμία προσπάθεια -που να περιλαμβάνει πάνω από δέκα άτομα- δεν έχει ολοκληρωθεί. Θεώρησα χρήσιμο λοιπόν να διερευνήσω την περίπτωση των συναντήσεων της Rainbow Family of the Living Light (Rainbow Gatherings) που εδώ και τέσσερις δεκαετίες, λειτουργεί βάσει πολλών από τις αξίες, που οι αυτόνομες οικοκοινότητες, υπαρκτές ή φαντασιακές ακόμη, συμμερίζονται, όπως η μη ιεραρχία, η ισότητα, ο πασιφισμός και η άμεση δημοκρατία.

Επίκεντρο της εργασίας αυτής αποτελεί η διερεύνηση των κοινωνικών πρακτικών εντός της συγκεκριμένης κοινότητας και η ανάδειξη τόσο των νέων συνθέσεων που παράγει όσο των παλιών που ανακεφαλαιώνει καθώς και την υβριδική τους συνύπαρξη. Κρίσιμο στοιχείο αποτελεί η έννοια του ενδιάμεσου τόπου που αντιστοιχεί σε ρωγμές της υπάρχουσας δομής ως προνομιακού χώρου ανάδυσης νέων μορφωμάτων. Για τον προσδιορισμό της επιστρατεύω την έννοια της *Communitas* (κοινότητα μέθεξης) ιδίως όπως την προσέγγισε ο Roberto Esposito, και της φουκωϊκής ετεροτοπίας ως τόπου μετάβασης. Παράλληλα, σημείο αναφοράς μου αποτελεί το φύλο ως αναλυτική κατηγορία, η οποία μου επιτρέπει να παρακολουθήσω τη διαλεκτική σχέση μεταξύ του ενδιάμεσου τόπου και των κατασκευών του φύλου, τις διασπάσεις στο εσωτερικό της κοινότητας και ιδίως τους τρόπους με τους οποίους επανεδραιώνονται, αμφισβητούνται ή ανατρέπονται οι «κανόνες» και οι ιεραρχίες του φύλου σε ένα εξισωτικό συμφραζόμενο που διαπνέεται από το ιδεώδες της ελευθερίας.

Το πρώτο κεφάλαιο της εργασίας, το θεωρητικό, ξεκινάει από την ανθρωπολογική προσέγγιση της *Communitas* όπως διεξήχθη κυρίως από τον Victor Turner. Στη συνέχεια η *Communitas* τοποθετείται σε ένα πλαίσιο αντιπαράθεσης μεταξύ εκπροσώπων της ριζοσπαστικής πολιτικής, με έμφαση στην επίκαιρη διαφωνία των θεωρητικών του queer, και ελέγχεται κριτικά ως πολιτική στρατηγική. Ο κριτικός αυτός έλεγχος ολοκληρώνεται με μια συνοπτική επισκόπηση της γενεαλογίας της κοινότητας στο πλαίσιο της φεμινιστικής κριτικής, όπου καταγράφονται οι τρόποι που η έννοια έχει προβληματοποιηθεί από το φεμινισμό.

Στο δεύτερο κεφάλαιο της εργασίας, που μας εισάγει στην έρευνα, συστήνεται η *Rainbow Family* και παρουσιάζεται η μεθοδολογία της έρευνας και η μετάβαση στο πεδίο. Στο τρίτο κεφάλαιο προσεγγίζεται η κοινότητα μέσα από την ερμηνευτική της *Communitas* και παρατίθενται τα στοιχεία που την συγκροτούν ως κοινότητα μέσα στην καθημερινότητά της, τα κοινά ιδεώδη και οι πρακτικές. Στο τέταρτο κεφάλαιο προστίθεται στο πρίσμα η έννοια του φύλου, και παρουσιάζονται οι διάφοροι μετασχηματισμοί που επιδέχονται αλλά και παράγουν οι έμφυλες εννοιολογήσεις, η διαλεκτική σχέση φύλου και κοινότητας, με έμφαση στην πολιτική διάσταση του φύλου. Τέλος στο πέμπτο κεφάλαιο επικεντρώνομαι στη μελέτη συγκεκριμένων περιστατικών εντός της ελληνικής υποομάδας, μέσα από τα οποία γίνονται φανερά τα πολλαπλά επίπεδα της πολιτικής διάστασης του φύλου, και η δυναμική της συνάντησης πολιτισμικά προσδιορισμένων εννοιολογήσεων του φύλου, με την ευρύτερη κοινότητα και τα κοινοτικά ιδεώδη.

1. ΘΕΩΡΙΑ

1.1 Ανθρωπολογικές προσεγγίσεις της *Communitas*: Από την πολιτική φιλοσοφία στην ανθρωπολογία και πάλι πίσω

Ο όρος *Communitas* χρησιμοποιείται ευρέως για να περιγράψει τη μη δομημένη εξισωτική κοινότητα. Ταξίδεψε από την πολιτική φιλοσοφία στην ανθρωπολογία για να επιστρέψει και πάλι πίσω. Το 1947 εμφανίστηκε στο έργο των αδερφών Goodman, Paul & Percival, *Communitas: Means of livelihood and ways of life*, ως προοπτική μεγιστοποίησης της ατομικής ελευθερίας εντός του κοινωνικού συμφραζομένου. Δύο δεκαετίες αργότερα αποτέλεσε χρησιδάνειο της πολιτισμικής ανθρωπολογίας καθώς ο Victor Turner την χρησιμοποίησε για να περιγράψει σχέσεις εντοπισμένες στο πεδίο της αφρικανικής τελετουργίας αλλά και ως αναλυτικό εργαλείο στη συνέχεια στο δικό του δυτικό συμφραζόμενο. Άνοιξε το δρόμο για την επιστροφή της στην πολιτική φιλοσοφία επανααναδεικνύοντας την ως ένα εναλλακτικό μοντέλο κοινωνικής συγκρότησης, το οποίο αν και για τον ίδιο δεν ήταν βιώσιμο, αποτέλεσε θεωρητική αφετηρία για διάφορους πολιτικούς φιλοσόφους. Το 2012 η σύζυγος του αποθανόντα πια Turner, Edith, θα επιχειρήσει να παρακολουθήσει την *Communitas* μέσα από ένα ανθρωπολογικό πρίσμα εστιασμένο στην εμπειρία της συλλογικής χαράς.

Ο Victor Witter Turner (1920-1983) υπήρξε ένας από τους πρώτους ανθρωπολόγους που ενέταξε στην ανθρωπολογική του έρευνά του ως κεντρική τη μελέτη της θρησκευτικής τελετουργίας. Η συνήθης τότε πρακτική περιόριζε την ανθρωπολογική έρευνα στη μελέτη των κοινωνικών, πολιτικών και οικονομικών σχέσεων θεωρώντας ασήμαντη την τελετουργία λόγω του ότι αφορούσε περιοχές «της φαντασίας και του συναισθήματος» -περιοχές δηλαδή που θεωρούνταν να υπολείπονται σημασίας σε σύγκριση με την περιοχή του «ορθού λόγου»¹- και βάσει μιας αλαζονικής δυτικοκεντρικής αντίληψης ότι οι «πρωτόγονες θρησκείες» ήταν «αλλόκοτες» και «ακατάληπτες» (:1)². Από την άλλη όσοι συμπεριλάμβαναν στην έρευνά τους αναφορές στα τελετουργικά δρώμενα το έκαναν μέσα από μία «θεολογική», κατά τον Turner, προσέγγιση και με την πεποίθηση ότι τα δρώμενα αυτά αποτελούν «απλές αντανάκλασεις» των κοινωνικοοικονομικών σχέσεων (:6).

Στα δύομιση χρόνια που ο Turner διέμεινε στο πεδίο της έρευνάς του, φιλοξενούμενος από τη φυλή των των Ndembu, στη βορειοδυτική Ζάμπια, αναγκάστηκε να υπερβεί τη δική του αντίστοιχη «προκατάληψη» (:7) καθώς διαπίστωνε ότι τα θρησκευτικά τελετουργικά τους

¹ Δικό μου σχόλιο.

² Για το πώς η κατηγορία «πρωτόγονου» συγκροτημένη βάσει της δυτικοκεντρικής αντίληψης διατηρείται ως σήμερα κάτω από το πέπλο της κατηγορίας «αυτόχθονες», βλ. Adam Kuper (2003).

αποτελούσαν «το κλειδί» για τη βαθύτερη κατανόηση του πώς τα ίδια τα υποκείμενα «σκέφτονται και αισθάνονται για τις σχέσεις αυτές και για το φυσικό και κοινωνικό περιβάλλον μέσα στο οποίο ενεργούν» (:6). Κομβικό σημείο για τη μεταστροφή του αυτή ομολογεί ότι αποτέλεσε η επιρροή του από τη Monica Wilson η οποία διεξήγαγε έρευνα με επίκεντρο τη θρησκεία της φυλής Nyakyusa στην Τανζανία και υποστήριξε ότι στα τελετουργικά αποκαλύπτονται οι βαθύτερες αξίες ενός κοινωνικού συνόλου και ότι η συστηματική μελέτη τους είναι καθοριστική για την κατανόηση της συγκρότησης των ανθρώπινων κοινωνιών (:6).

Τα θρησκευτικά τελετουργικά, σύμφωνα με τον Turner (1969) είχαν ένα βαθιά λειτουργικό ρόλο συνυφασμένο με την κοινωνική δομή καθώς αποτελούσαν το πεδίο επίλυσης μιας κοινωνικής κρίσης που προέκυπτε από την παράβαση μιας νόρμας ή τη σύγκρουση ανάμεσα σε δύο αντιφατικές νόρμες. Για παράδειγμα, η φυλή Ndembu ενώ όριζε τη συγγενική συνέχεια μητρογραμμικά, οι γάμοι ήταν πατροτοπικοί, με αποτέλεσμα οι γυναίκες της φυλής να βαρύνονται με την ευθυγράμμιση σε δύο αντιφατικές νόρμες: εκείνη της καλής συζύγου που ακολουθεί το σύζυγό της στο δικό του χωριό και κάνει παιδιά που παραμένουν εκεί, και εκείνη του ευσεβούς προς τη μητρογραμμική του καταγωγή μέλους του χωριού προέλευσής της στο οποίο επίσης καλείται να συνεισφέρει τους απογόνους της. Η αντίφαση αυτή είχε ως αποτέλεσμα τη συχνή πρακτική του διαζυγίου και την επιστροφή των γυναικών μαζί με τα παιδιά τους στον τόπο καταγωγής, καθώς όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Turner, η συνέχεια του χωριού εξαρτιόταν στην ουσία από την ασυνέχεια του γάμου (:12).

Όταν μια γυναίκα παρέμενε με τον σύζυγό της και εμφανιζόταν να έχει ξεχάσει τις «σκιές», τις νεκρές γυναίκες δηλαδή της μητρογραμμικής καταγωγής της στις οποίες όφειλε αφοσίωση, οι «σκιές» έπαιρναν εκδίκηση αναστέλλοντας προσωρινά την αναπαραγωγική της ικανότητα (Turner (1969:12). Τότε κρινόταν απαραίτητο να συμμετάσχει σε ένα συγκεκριμένο τελετουργικό (Isoma) που θα την έκανε να «ξαναθυμηθεί» την καταγωγή της, και θα της επέτρεπε να επιστρέψει και πάλι στο σύζυγό της έχοντας ανακτήσει τη γονιμότητά της, με αυξημένη όμως πια επίγνωση ότι την θεμελιώδη και πρωταρχική αφοσίωσή της ίδιας και των παιδιών της την οφείλει στον τόπο καταγωγής και στους συγγενείς της μητρογραμμικής συνέχειας (:13).

Προκειμένου να προσεγγίσει τα διαφορετικά τελετουργικά ο Turner (1969:94) αντλεί από το τριμερές μοντέλο που ο Arnold Van Gennep διαμόρφωσε για να χαρτογραφήσει τα στάδια των «διαβατηρίων τελετών». Το πρώτο στάδιο αφορά το διαχωρισμό του ατόμου ή μιας ομάδας από την κοινωνική δομή και την καθημερινότητα, και το τρίτο την επανενσωμάτωση σε αυτήν έχοντας ολοκληρώσει το πέρασμα, φέροντας δηλαδή τα αποτελέσματα του περάσματος στην κοινωνική δομή. Το πέρασμα per se αντιστοιχεί στο δεύτερο στάδιο, το οποίο ορίζεται ως «μεταίχμιο» και κατά το οποίο τα στοιχεία που συγκροτούν την κοινωνική ταυτότητα των τελετουργικών

υποκειμένων ρευστοποιούνται. Τα υποκείμενα μετατρέπονται σε «μεταιχμιακές οντότητες» χωρίς περιουσία, κοινωνικό στάτους, θέση στο σύστημα συγγένειας, οι οποίες απεκδυμένες από κάθε κοινωνικό διακριτικό -και συχνά κυριολεκτικά γυμνές- παραδίδονται ολοκληρωτικά στην ιερότητα του εν εξελίξει τελετουργικού. Ανάμεσα στις μεταιχμιακές αυτές οντότητες που συναντιούνται πια ως μεταξύ τους ίσες παρατήρησε ο Turner ότι αναπτύσσεται έντονη συντροφικότητα (:95). Την εξισωτική και στενή σχέση αυτή που αναδυόταν ανάμεσα στα τελετουργικά υποκείμενα κατά το ενδιάμεσο στάδιο των τελετών ο Turner την όρισε ως «Communitas» και ως κεντρικό της στοιχείο προσδιόρισε την αναγνώριση εκ μέρους των υποκειμένων ενός θεμελιώδους «ανθρώπινου δεσμού χωρίς τον οποίον δεν θα μπορούσε να υπάρξει κοινωνία» (έμφαση του Turner 1969:97).

Η Communitas (κοινότητα μέθεξης) προσδιορίζεται αντιστικτικά³ από την κυρίαρχη δομή. Η τελευταία ορίζεται ως ένα «ιεραρχικό σύστημα πολιτικο-νομικο-οικονομικών θέσεων με πολλαπλούς τύπους αξιολόγησης» (Turner 1969:96) ενώ η κοινότητα μέθεξης ως ένα είδος αντιδομής που γίνεται αναγνωρίσιμη στο μεταιχμιακό στάδιο, και αφορά την σχέση «συγκεκριμένων, ιστορικών, ιδιότυπων ατόμων» (:131) τα οποία έρχονται αντιμέτωπα με την «ανθρώπινη ταυτότητα» (:132). Αποσπώντας τη θεωρία του από την τελετουργία παρουσιάζει τα δύο αυτά αντιπαραβαλλόμενα συστήματα ως δύο μοντέλα κοινωνικής συγκρότησης και συσχέτισης τα οποία συχνά εναλλάσσονται (:96). Διακρίνει τρεις τύπους κοινότητας μέθεξης (:132): α) τις υπαρξιακές ή αυθόρμητες, που αναδύονται μεταξύ συγκεκριμένων ατόμων συνήθως σε τελετουργικό πλαίσιο όταν η δομή εγκαταλείπεται, β) τις κανονιστικές, εκείνες δηλαδή που πιθανώς ξεκίνησαν ως υπαρξιακές αλλά στη συνέχεια μέσα σε βάθος χρόνου και υπό την πίεση διαμόρφωσης κοινωνικού ελέγχου προς επίτευξη των κοινωνικών στόχων αναπτύσσεται εντός τους κοινωνική δομή, και τέλος γ) τις ιδεολογικές, τα ουτοπικά μοντέλα κοινοτήτων που εμπνέονται από τις υπαρξιακές κοινότητες μέθεξης και στοχεύουν σε μια υλοποίησή τους πέρα από το πεδίο της τελετουργίας και τον σκόπελο της προσωρινότητας⁴.

Η κοινότητα μέθεξης παρουσιάζει εφήμερο χαρακτήρα καθώς σχεδόν αναπόφευκτα, σύμφωνα με τον Turner, αρχίζει να αναπτύσσει δομή και οι μέχρι πρότινος ελεύθερες και αδιαμεσολάβητες σχέσεις μεταξύ των συμμετεχόντων σε αυτήν αρχίζουν να καθορίζονται από νόρμες (Turner 1969:132). Επίσης το να σταθεί μόνη της μοιάζει αδιανόητο για τον Turner λόγω του ότι η κοινότητα μέθεξης δεν μπορεί να εξασφαλίσει τις υλικές ανάγκες των ατόμων που

³Την αντίστιξη αυτή ο Turner (1969:106) αναλύει μέσα από τη διπολική παράθεση διαμετρικά αντίθετων εννοιών, όπως ισότητα/ανισότητα, ελαχιστοποίηση/μεγιστοποίηση έμφυλης διάκρισης, απουσία/ύπαρξη στάτους, απουσία/ύπαρξη περιουσίας, απουσία/ύπαρξη ιεραρχίας, απουσία/ύπαρξη εγωισμού, ιερότητα/κοσμικότητα, ιερή διδασκαλία/τεχνική γνώση, σιωπή/ομιλία, απλότητα/πολυπλοκότητα, κ.α., με τον πρώτο όρο να αντιστοιχεί στην κοινότητα μέθεξης και τον δεύτερο στην επικρατούσα δομή.

⁴Παρατηρεί ωστόσο ότι οι κανονιστικές και οι ιδεολογικές κοινότητες μέθεξης ήδη αντιστοιχούν στο πεδίο της δομής (:132).

μετέχουν σε αυτήν. Ωστόσο, θεωρεί ότι είναι απαραίτητη για το κοινωνικό σύνολο, αφού όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο ίδιος είναι ο *άδειος χώρος στο κέντρο* του τροχού που του επιτρέπει να γυρίζει (έμφαση δική μου :127). Σε αντίθεση με την τελετουργία όπου η διαδρομή είναι προκαθορισμένη και το άτομο επιστρέφει στη δομή αναζωογονημένο από την εμπειρία της κοινότητας μέθεξης, η *Communitas* εκτός τελετουργίας βρίσκεται σε μια συνεχή διαλεκτική σχέση με τη δομή: Η μεγιστοποίηση της επιφέρει μεγιστοποίηση της δομής, η οποία με τη σειρά της δημιουργεί την ανάγκη για περισσότερη *Communitas* (:129). Σύμφωνα με τον Turner αυτό που είναι ζωτικής σημασίας για την ορθή λειτουργία της κοινωνίας είναι ακριβώς η διαλεκτική αυτή σχέση.

Η *Communitas* είναι στενά συνυφασμένη με το μεταίχμιο και εκτός τελετουργίας. Αναδύεται εκεί που δεν υπάρχει δομή και εγκυμονεί δυνατότητες. «Η *Communitas* τρυπώνει από τις χαραμάδες της κοινωνικής δομής, από το περιθώριο, από τη μεταίχμιακότητα και από τα κάτω, από την κατωτερότητα» (Turner 1969:128). Τα μεταίχμιακά υποκείμενα εμφανίζονται ταυτόχρονα ιερά και μιαρά. Από τη μία φέρονται να διαθέτουν μαγικές/θρησκευτικές ιδιότητες (κυρίως εντός του τελετουργικού συμφραζομένου) και από την άλλη, εμφανίζονται ως επικίνδυνα απειλή προς τη δομή και τις σχέσεις εκτός του τελετουργικού (:108-9). Αντλώντας από τη Mary Douglas ο Turner εξηγεί ότι η μεταίχμιακότητα καθιστά απειλητικό και μολυσματικό όποιον τη φέρει ως ιδιότητα (:109). Ως εκ τούτου οι εκδηλώσεις της *Communitas* φαντάζουν επικίνδυνες και αναρχικές για τους υπερμάχους της διατήρησης της δομής. Από την άλλη, αντλεί από τον Max Gluckman το παράδειγμα του γελωτοποιού και της ιδιότυπης δύναμης που του προσέδιδε η μεταίχμιακή του θέση στη βασιλική αυλή (:ό.π.). Τα μεταίχμιακά υποκείμενα είναι εξοπλισμένα με «την δύναμη των αδυνάμων». Παραθέτοντας μια ευρεία παραδειγματολογία «αδυνάμων» στην οποίαν συγκαταλέγονται μεταξύ άλλων τα μικρά κράτη, τα κινήματα των χίπηδων, των χιλιαστών, οι υποταγμένοι αυτόχθονες, κ.α. καταλήγει να συνοψίσει τρία κοινά τους χαρακτηριστικά με άξονα την κοινωνική δομή: α) αντιστοιχούν στα διάκενα της β) στο περιθώριο της, ή γ) στη χαμηλότερη βαθμίδα της (:125).

Οι σύγχρονοι του Turner χίπηδες, παρατηρεί ο ίδιος, οικειοποιούνται τα χαρακτηριστικά των δομικά κατώτερων για να υλοποιήσουν την *Communitas* (Turner 1969:133):«υιοθετούν τα «στίγματα των ταπεινών»: ντύνονται σαν αλήτες, είναι πλανόδιοι στις συνήθειές τους, λαϊκοί στις μουσικές τους προτιμήσεις, ταπεινοί στις περιστασιακές εργασίες που αναλαμβάνουν. Επικεντρώνονται στις προσωπικές σχέσεις παρά στις κοινωνικές υποχρεώσεις και θεωρούν τη σεξουαλικότητα περισσότερο ως ένα πολυμορφικό εργαλείο της αδιαμεσολάβητης κοινότητας μέθεξης παρά ως τη βάση ενός διαρκούς και δομημένου κοινωνικού δεσμού» (:112).

Πάνω από σαράντα χρόνια αργότερα η Edith Turner θα υποστηρίξει ότι η *Communitas*

αναδύεται μέσα από ένα ευρύ φάσμα ανθρώπινων δραστηριοτήτων, και μέσα «από την ετοιμότητα των ανθρώπων -ή ίσως την ανάγκη- να αφήσουν στην άκρη την έγνοια του στάτους και την εξάρτηση από τις δομές και να δουν ο ένας τον άλλον όπως πραγματικά είναι» (2012:1-2). Την επαναπροσδιορίζει ως τη συλλογική ευχαρίστηση που πηγάζει από την κοινή συμμετοχή σε συλλογικές εμπειρίες. Υποστηρίζει ότι επειδή η *Communitas* είναι κυρίως μια αίσθηση, την οποία συμμερίζονται με πολυποίκιλους τρόπους οι άνθρωποι, μπορεί να προσεγγιστεί μόνο μέσα «από ιστορίες» (:1) τις οποίες και παραθέτει στο βιβλίο της και αφορούν διάφορα πεδία όπως τη μουσική, τα φεστιβάλ, τη φύση, τα επαναστατικά κινήματα, τις μεγάλες καταστροφές, και βεβαίως την τελετουργία. Ο Jack David Eller (2012)⁵ στην κριτική του επί του βιβλίου της Turner επικρίνει την προσέγγιση της ως μη ανθρωπολογική, γιατί προσεγγίζει μονοσήμαντα την έννοια της κοινότητας μέθεξης ως μια ενότητα αποκλειστικά θετική χωρίς να λαμβάνει υπόψη της την τεράστια βιβλιογραφία που αναφέρεται στην άλλη όψη της ενότητας, όπως για παράδειγμα στη βίαιη τροπή που μπορεί να πάρει η δράση μιας συλλογικότητας που βιώνεται ως ενότητα από τα μέλη της. Η «ρομαντική» ματιά της Turner, σύμφωνα με τον Eller αποσπά την έννοια της εμπειρίας και της χαράς από το ανθρωπολογικό πεδίο, προσδίδοντάς της μεταφυσικά στοιχεία.

Μια διαφορετική προσέγγιση της κοινότητας μέθεξης προσφέρεται από τον Ιταλό φιλόσοφο Roberto Esposito, στο πεδίο πια καθαρά της πολιτικής φιλοσοφίας. Με επίκεντρο την λατινική ετυμολογία της λέξης ο Esposito προχωρά στην επαναδιαπραγμάτευση του περιεχομένου της έννοιας. Απομονώνει το συνθετικό «*Munus*» που από τα λατινικά μεταφράζεται ως «δώρο» αλλά ταυτόχρονα και ως «υποχρέωση» και υποστηρίζει ότι στο κέντρο της κοινότητας μέθεξης υπάρχει μια κοινή έλλειψη που ταυτόχρονα είναι δώρο και χρέος (Esposito 2010:6). Στο αμέσως επόμενο υποκεφάλαιο η θεωρία του θα αναλυθεί περαιτέρω.

⁵ Για την ανάγνωση της εν λόγω κριτικής βλ. <http://wings.buffalo.edu/ARD/cgi/showme.cgi?keycode=4633> Όπως αναρτήθηκε στις 6/4/2014.

1.2 Η *Communitas* ως ριζοσπαστική πολιτική πρόταση: Από το άτομο στην κοινότητα και πάλι πίσω

Ο Lee Edelman στην πολεμική του «No future» (2004) αντιτάσσεται στο φουτουριστικό προσανατολισμό της πολιτικής συνολικά, άρρηκτα συνδεδεμένου με την αναπαραγωγή και την ετεροσεξουαλικότητα, τον οποίον προσδιορίζει ως αναπαραγωγικό φουτουρισμό. Στο Παιδί του μέλλοντος συμβολοποιείται η απροβλημάτιστη εμμονή για διατήρηση και αναπαραγωγή της ζωής ως ταυτόσημης με την εγκατεστημένη Δομή προς επικύρωση της πίστης σε μια συνεκτική κοινωνική πραγματικότητα και κατ' επέκταση σε ένα κοινωνικό υποκείμενο. Στον αντίποδα της διατήρησης της ζωής και του ιδανικού πολίτη που ενσαρκώνει το Παιδί ως οικουμενικό υποκείμενο, στην *queerness* συμβολοποιείται η ορμή του θανάτου και ως τέτοια εκτοπίζεται από το επιθυμητό μέλλον. Ο Edelman εναγκαλίζεται τη θέση του εκτοπισμένου *queer* αποκειμένου ως σημείου συνάντησης με την ορμή θανάτου της κοινωνικής δομής, ως σημείου πρόσβασης στη *jouissance*, ως πεδίου άρθρωσης «της άλλης όψης της πολιτικής» (:7). Προτείνει την απόλυτη και επίμονη άρνηση απέναντι σε κάθε πολιτική, σε κάθε ελπίδα για Συμβολική εκπλήρωση η οποία πάντα θεμελιώνεται σε Φαντασιακές ταυτίσεις/ταυτότητες. Αυτή η άρνηση, αν μη τι άλλο, θα ξεμπροστιάσει την επίμονη συγκάλυψη μιας μη συνεκτικής πραγματικότητας, χωρίς εγγύηση ύπαρξης ή σημασίας. Η *queerness* έτσι συνίσταται στην ενσάρκωση των απομειναριών του Πραγματικού εντός της Συμβολικής Τάξης.

Όπως επισημαίνει η Pirskanen (2008:9) ο Edelman συμμερίζεται με τον Žižek την απόρριψη της προσανατολισμένης προς νέα μέλλοντα πολιτικής. Η εικόνα του Παιδιού ως φαντασιακού οικουμενικού υποκειμένου, σύμφωνα με τον Benjamin Bateman (2006), μας χειραγωγεί μέσω της συμπόνιας μας προκειμένου να υποδουλώσουμε τις απολαύσεις και τον τρόπο ζωής του παρόντος στις μόνιμα εγκατεστημένες στο μέλλον ανάγκες «αθώων παιδιών». Edelman και Žižek περαιτέρω συγκλίνουν στη νεολακανική αντίληψη τους περί ενδεχομενικότητας, ως εκπορευόμενης από το Πραγματικό που εξαρθώνει εκ των ένδον τη Συμβολική τάξη: τόσο η πολιτική δράση όσο και η αντίσταση στην εξουσία κείνται στη Συμβολική τάξη, επομένως η πολιτική αλλαγή δεν μπορεί να προέλθει από την αντίσταση, ούτε να αρθρωθεί ή να αποτελέσει αντικείμενο πολιτικού σχεδιασμού· μπορεί να προκύψει μόνο από το Πραγματικό με το οποίο έρχεται αντιμέτωπο το υποκείμενο μέσα από μία αδύνατη ή αδιανόητη πράξη. Μια τέτοια πράξη μπορεί να είναι αδιανόητη γιατί γίνεται αντιληπτή ως αυτοκαταστροφική. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτής της στρατηγικής είναι ο εναγκαλισμός των αρνητικών *queer* στερεοτύπων που εισηγείται ο Edelman. Άλλωστε η ίδια η ιδιοποίηση του υποτιμητικού όρου *queer* αποτέλεσε μια φαινομενικά

αυτοκαταστροφική επιλογή, που οδήγησε όμως σε μια νέα προσέγγιση.

Η πολιτική διάσταση της λακανικής θεωρίας όπως διατυπώνεται από τους Edelman και Žižek έρχεται σε σύγκρουση με τη θεωρία της Butler. Η Αμερικανίδα φιλόσοφος επικρίνει ως α-ιστορική την τοπολογία περί Συμβολικού και Πραγματικού⁶ όπως διατυπώνεται από το Žižek και η ίδια με τη σειρά της δέχεται τις επικρίσεις των δύο νεολακανικών θεωρητικών για ρεφορμισμό (παρατίθεται στο Pirskanen 2008:10,12). Για την ίδια η ενδεχομενικότητα δεν έγκειται στο Πραγματικό αλλά στις νέες κοινωνικές δυνατότητες που αναδύονται μέσα σε από τις ρωγμές, μέσα από τη διαφορετική, συνειδητή ή μη, επαναληψιμότητα εντός του λογοθετικού πεδίου, το οποίο επενεργεί με πολυποίκιλους και πολυδιάστατους τρόπους στα υποκείμενα (:10-11). Το υποκείμενο της Butler αν και αδιαφανές προς τον εαυτό του, μπορεί να προβληματοποιεί έννοιες, να σχεδιάζει πολιτικά εγχειρήματα, να αναπτύσσει στρατηγικές οι οποίες ωστόσο πάντα φέρουν «νοήματα που ξεπερνούν τις εμπρόθετες σκοπεύσεις τους» (2009[1990]:29). Το παράδειγμα της ανανοηματοδότησης του όρου queer άλλωστε αποτελεί την υλοποίηση του διαφορετικού μέσα από την επαναληψιμότητα όπως αναφέρει και η ίδια η Butler στη συνέντευξή της με τη Sarah Salih (2004:351).

Η πολεμική του Edelman δίχασε σε μεγάλο βαθμό τους εκπροσώπους της queer θεωρίας. Για παράδειγμα η αντι-σχεσιακή θέση (thesis of anti-relationality) που πρεσβεύει ο Leo Bersani (1996) ευθυγραμμίζεται με την κατάρριψη της ελπίδας και τη ριζική άρνηση του κοινωνικού που προτείνει ο Edelman. Από την άλλη η «queer αισιοδοξία» που προτείνει ο Michael Snediker (2008) και ο «queer ουτοπισμός» του Jose Esteban Muñoz (2009) αποτυπώνουν δυναμικές αμφισβητήσεις του πολιτικού πεσιμισμού που κερδίζει έδαφος εντός του queer θεωρητικού πεδίου. Ο Muñoz, κουβανικής καταγωγής ο ίδιος, παρατηρεί ότι η αποκήρυξη της «σχεσιακότητας» που εισηγούνται ο Edelman κι ο Bersani συνυφαίνεται με μια θεωρητική αποστασιοποίηση από μεταβλητές όπως «φυλή» και φύλο, η οποία μοιάζει να υποστασιοποιεί τη σεξουαλικότητα ως μοναδική τροπικότητα της διαφοράς (2009:11).

Ο Muñoz, ως άλλος Latour, δηλώνει στις πρώτες κιόλας σειρές του βιβλίου του ότι «ποτέ

⁶ Στη σύγκρουση μεταξύ λακανικής θέσης και δομισμού/μεταδομισμού αντανάκλαται μια βαθύτερη μεταφυσική σύγκρουση: Για το δομισμό/μεταδομισμό δεν υπάρχει κάτι έξω από το λογοθετικό πεδίο και την κοινωνική κατασκευή, ενώ η λακανική θεωρία αναγνωρίζει οντολογική ύπαρξη στο μη αναπαραστάσιμο, μη συμβολοποιήσιμο Πραγματικό, ως ριζική εξωτερικότητα. Το κεντρικό επιχείρημα του Γιάννη Σταυρακάκη υπέρ της λακανικής θεωρίας (2008:136) είναι ότι η «παραγωγή νέων κοινωνικών κατασκευών [...] η επιθυμία άρθρωσης νέων κατασκευών της πραγματικότητας» δεν μπορεί παρά να οφείλεται σε κάποια αιτία «έξω από το πεδίο της ίδιας της κατασκευής, διαφορετικά το εγχείρημα διολισθαίνει πάλι σε ταυτολογική τροχιά». Για τον Σταυρακάκη, οι νέες κοινωνικές κατασκευές προκύπτουν μέσα από την προσπάθεια συρραφής της έλλειψης που επιφέρει στη Συμβολική τάξη, η εξάρθρωση της κοινωνικής πραγματικότητας από το Πραγματικό (:137). Απέναντι στη θέση της Butler ότι το Πραγματικό προσδιορίζεται ως μια μεταφυσική αϊστορική κατηγορία, ο Σταυρακάκης αντιστρέφει τον υπαινιγμό της ουσιοκρατίας με το επιχείρημα ότι αν «το σύνολο της πραγματικότητας» εμπρικλείεται στο «σύμπαν της κοινωνικής κατασκευής», «η κατασκευή αποκτά τη δομική θέση της ουσίας του κόσμου μας, μιας ουσίας που ο κοινωνικός κονστρουξιονιστής υποστηρίζει ότι γνωρίζει» (:134).

δεν υπήρξαμε queer» (2009:1). Για αυτόν, η queerness κατοικεί στον ορίζοντα του μέλλοντος και είναι πεμπτουσιακά συνυφασμένη με την απόρριψη του εδώ και του τώρα και την επένδυση στη δυνατότητα ανάδυσης ενός νέου queer κόσμου, με όρους συλλογικότητας. Για να στηρίξει την πρότασή του ο Muñoz επιστρατεύει τη θεωρητικοποίηση της ελπίδας από το Γερμανό φιλόσοφο Ernst Bloch και διακρίνει μεταξύ «αφηρημένων» και «συγκεκριμένων ουτοπιών» (:3). Σε αντίθεση με τις αφηρημένες ουτοπίες, οι συγκεκριμένες αφορούν ιστορικά προσδιορισμένους αγώνες μιας συλλογικότητας και είτε έχουν υλοποιηθεί, είτε βρίσκονται σε μια κατάσταση εν δυνάμει υλοποίησης. Από αυτές αντλεί την έννοια της ελπίδας «ως ερμηνευτικής» (:4) η οποία εδράζεται στην περιοχή του «όχι-ακόμη-εδώ» (:3), μια περιοχή που διέπεται από απροσδιοριστία. Για να προσεγγίσει την απροσδιοριστία αυτή, αντλεί από τον Giorgio Agamben την έννοια της «δυνατότητας» (potentiality) ως μια εξέχουσας κατάστασης μη ύπαρξης, όχι ταυτόσημης με την «πιθανότητα» (possibility) η οποία σηματοδοτεί κάτι που απλώς μπορεί να συμβεί, αλλά που σηματοδοτεί κάτι ως παρόν, ως υπαρκτό, παρά τη μη πραγμάτωσή του στον παρόντα χρόνο (:9).

Σε αντίθεση με τον αντι-φουτουρισμό του Edelman, ο Muñoz, αντλώντας πάντα από τον Bloch, στρέφεται ενάντια στη δυτική μεταφυσική του παρόντος, στη βεβαιότητα ότι δεν υπάρχει τίποτε πέρα από το «εδώ και τώρα», μια λογική που κατά τον ίδιο φυσικοποιεί και νομιμοποιεί πολιτισμικές νόρμες όπως ο καπιταλισμός και η ετεροκανονικότητα (2009:12). Βάσει αυτού ασκεί κριτική στα αυστηρώς πραγματιστικά αιτήματα που διατυπώνονται κάτω από τη gay ταυτότητα (όπως το δικαίωμα για ομόφυλο γάμο) τα οποία θεωρεί εγκλωβισμένα σε ένα περιοριστικό παρόν και τα αντιπαραβάλλει με το μανιφέστο της Third World Gay Revolution που καλεί για τη συγκρότηση μιας νέας ριζικά επαναστατικής σοσιαλιστικής κοινωνίας⁷. Ο Bloch επιχειρεί να αποφυσικοποιήσει και να αποσταθεροποιήσει το παρόν με την έννοια του «μη-πια-συνειδητού» (no-longer-conscious) που αντιστοιχεί σε ένα παρελθόν και την έννοια του «όχι-ακόμη-εδώ» που αντιστοιχεί σε ένα μέλλον (παρατίθεται στο Muñoz 2009:12). Αν το τελευταίο αντιστοιχεί σε μια ουτοπική δυνατότητα, το πρώτο αντιστοιχεί σε ένα ντεριντιανό «ίχνος» του παρελθόντος που φέρει ελπίδα, κι ενεργοποιεί το όραμα του μέλλοντος.

Ο Muñoz εντοπίζει τα «ίχνη» αυτά στα «εφήμερα» που λειτουργούν ως «τεράστιες αποθήκες queer ιστορίας και μελλοντικότητας» (2009:81). Ως «εφήμερα» προσδιορίζει επιτελέσεις, μορφές τέχνης, θεατρικά δρώμενα κυρίως, χειρονομίες, στιγμές, αισθήματα, εκείνα που απομένουν να πλανώνται στον αέρα «σα φήμη» (:61) τα οποία μεταφέρουν χαμένες queer ιστορίες και δυνατότητες αλλά τείνουν προς την εξαφάνιση μέσα στη δημόσια σφαίρα μιας φοβικής

⁷ «...Θέλουμε μια νέα κοινωνία – μια επαναστατική σοσιαλιστική κοινωνία. Θέλουμε απελευθέρωση της ανθρωπότητας, δωρεάν φαγητό, δωρεάν στέγη, δωρεάν ρουχισμό, δωρεάν μετακίνηση, δωρεάν ιατρική περίθαλψη, δωρεάν εκπαίδευση, δωρεάν τέχνη για όλους. Μια κοινωνία όπου οι ανάγκες των ανθρώπων προέχουν...» (Muñoz 2009:19).

πλειοψηφίας όπου βαρύτητα έχουν οι αποδείξεις και τα γεγονότα (:67).

Θεωρητικό εμπόδιο στην προσέγγιση του Muñoz στέκεται η ακαδημαϊκή και πολιτική αποκήρυξη του ουτοπισμού⁸, γεγονός που επισημαίνει και ο ίδιος (2009:10). Μάλιστα μοιάζει να προσπαθεί να προλάβει μελλοντικές επικρίσεις περί ρομαντισμού, όταν σπεύδει να αποφανθεί ότι το αντι-σχεσιακό μοντέλο του Edelman και του Bersani αντικατέστησε το ρομαντικό ιδεώδες της κοινότητας με το ρομαντικό ιδεώδες της αρνητικότητας και της ενικότητας. Για τον ίδιο άλλωστε, αντλώντας από τη μεταφαινομενολογική κατηγορία του «ενικού πλουραλισμού» του Jean-Luc Nancy, η ενικότητα είναι πάντα πλουραλιστική καθώς αν και ιδιαίτερη, ως προς τη διαφορά της, παραμένει ταυτόχρονα σχετιζόμενη με άλλες ενικότητες (:10-11). Αν και ο Muñoz χρησιμοποιεί πλούσια παραδειγματολογία του «εφήμερου», μιας περιοχής που οι queer ενικότητες μοιράζονται συλλογικά, δεν προσδιορίζει το πώς μπορεί να συγκροτηθεί πολιτικά η queer συλλογικότητα.

Διατηρώντας την έννοια της εφημερότητας θα επιχειρήσω να εισάγω ως γέφυρα μεταξύ Edelman και Muñoz τη θεωρία του Hakim Bey (1985) για τις προσωρινά αυτόνομες ζώνες (Temporary Autonomous Zones, "TAZ"). Ο Bey παρατηρεί ότι κάθε εκατοστό του πλανήτη αστυνομεύεται και φορολογείται, καθώς ήδη από το 1899 ολοκληρώθηκε και η ένταξη του τελευταίου κομματιού γης σε κράτος (:40). Αναρωτιέται: *Εμείς που ζούμε στο παρόν είμαστε καταδικασμένοι να μην γευτούμε ποτέ την αυτονομία, να μη σταθούμε ποτέ σε ένα κομμάτι γης που να ορίζεται μόνο από την ελευθερία;* (:38). Η λύση που επινοεί συνίσταται στα σημεία εκείνα (χωρικότητες, χρονικότητες ή και περιοχές της φαντασίας) που είτε διέφυγαν της χαρτογράφησης είτε παραμελούνται από «το Κράτος» ως άνευ σημασίας, τα οποία μπορούν να καταλαμβάνονται, ή όπως χαρακτηριστικά αναφέρει «να απελευθερώνονται», να μετατρέπονται δηλαδή προσωρινά σε αυτόνομες ζώνες όπου τα άτομα μπορούν να γευτούν την ελευθερία στο «εδώ και τώρα» (:40).

Αν και η θεωρία αυτή δεν επικεντρώνεται στο φύλο και τη σεξουαλικότητα ωστόσο συμπεριλαμβάνει μια κριτική θέση απέναντι στην ετεροκανονικότητα και την πυρηνική οικογένεια. Ο Bey αναφωνεί τη φράση του André Gide: *"Οικογένειες!--πως τις μισώ! Οι τσιγκούνηδες της αγάπης!"* (:41). Καταργεί την πυρηνική οικογένεια ως κοινωνική μονάδα, και στη θέση της τοποθετεί την «ομάδα» του παλαιολιθικού μοντέλου. Η πυρηνική οικογένεια είναι «κλειστή», παρατηρεί: είναι κλειστή γενετικά, είναι κλειστή από το ανδρικό ιδιοκτησιακό καθεστώς στο οποίο υπάγονται οι γυναίκες και τα παιδιά, κι από την υπαγωγή της ίδιας της οικογένειας στις κοινωνικές ιεραρχίες. Αντίθετα η ομάδα δεν εντάσσεται σε ιεραρχίες, έχει οριζόντια δομή και είναι ανοιχτή, όχι

⁸ Σύμφωνα με τη Βίκυ Ιακώβου (2011α) η πολιτική απαξίωση της ουτοπίας ξεκινά από το 18ο αιώνα και κλιμακώνεται τον 19ο και 20ο, ενώ παράλληλα οι επικριτές της τείνουν να την ταυτίζουν με τον ολοκληρωτισμό. Η Ιακώβου επισημαίνει ότι στο βαθμό που η ουτοπία συνιστά κριτική της ήδη υφιστάμενης τάξης, η απουσία της αποτελεί ένδειξη ολοκληρωτισμού της κοινωνίας. Αντλώντας από τον Ricoeur το στοιχείο της «δημιουργικής φαντασίας» που στην κοινωνική του έκφραση μπορεί να επινοεί και να παράγει νέα μορφώματα, η Ιακώβου τοποθετεί την ουτοπία στον αντίποδα του ολοκληρωτισμού, αναγνωρίζοντάς την ως συστατικό της δημοκρατίας.

σε όλους, αλλά στη συγγενική ένωση (affinity group)⁹ η οποία θεμελιώνεται όχι στη βιολογική συγγένεια αλλά στους δεσμούς αγάπης (:41). Σε αντίθεση με τον Edelman που ορίζει το Παιδί ως αναπόδραστα συνδεδεμένο με την ετεροκανονικότητα και την κυρίαρχη δομή, για το Bey το Παιδί μοιάζει να αποταυτίζεται από την πυρηνική οικογένεια καθώς στην ενδεικτική του απαρίθμηση πιθανών «ομάδων» αναφέρει ως πιθανή μια ομάδα από παιδιά (“Children's Republic” :41)¹⁰.

Για τη θεωρία του TAZ, ο Bey στρέφει το βλέμμα προς το παρελθόν, σε παλαιολιθικούς σχηματισμούς, σε δομές που φέρονταν να διέπουν τις κοινότητες των αυτοχθόνων λαών της αμερικανικής ηπείρου, στις πειρατικές ουτοπίες του 18ου αιώνα. Με άλλα λόγια αναζητά το ελπιδοφόρο «ίχθυος» του εφήμερου στο «μη-πια-συνειδητό». Το παραπέρα, από τον Muñoz, βήμα που καταφέρνει είναι ο πολιτικός σχεδιασμός του «εφήμερου» στο παρόν προκειμένου μέσω αυτού να επιτευχθεί μια ψυχική μετατόπιση, ή όπως το θέτει ο ίδιος μια «ψυχολογική απελευθέρωση», η συνειδητοποίηση δηλαδή των χωροχρονικών διαστάσεων της ελευθερίας, όχι ως πιθανότητας, ούτε ως *δυνατότητας*, αλλά ως πραγματικότητας (:52). Το ουτοπικό «όχι-ακόμη-εδώ» που οραματίζεται ο Bey περιλαμβάνει όπως αναφέρει ο ίδιος «μια εντατικοποίηση της καθημερινότητας ή όπως θα λέγανε οι Σουρεαλιστές μια διείσδυση του Θαυμαστού στη Ζωή» (:44). Όπως επισημαίνει η Νάντια Σερεμετάκη (1997:53) «η καθημερινή ζωή [...] κρύβει τα πιο ασύλληπτα βάθη, τις πιο απομονωμένες γωνιές και τους προσωρινούς διαδρόμους που διαφεύγουν πολιτικά δίκτυα και ελέγχους» και ως τέτοια «είναι ένας προνομιακός τόπος πολιτικής αποικιοποίησης, διότι το καθημερινό, προετοιμασμένο ως μια ζώνη υποτίμησης και εκτός προσοχής μας, είναι επίσης ο τόπος όπου μπορούν να συγκροτηθούν νέες πολιτικές ταυτότητες μέσω τεχνικών περισπασμού».

Ο Bey συναντιέται και με τις απόψεις του Edelman περί ματαιότητας της αντίστασης, όταν απορρίπτει την εξέγερση ως αναπόσπαστο μέρος της «κοινωνίας της Προσομοίωσης» που καταλήγει σε έναν κύκλο θεαματικής βίας και ενίσχυση της Δομής, και προτρέπει σε ριζικό αποτράβηγμα από αυτήν την περιοχή του θεάματος (:39). Συναντιέται επίσης με τον Edelman όταν αντλώντας από τη θεωρία του John Zerzan «elements of Refusal» (ο οποίος αντλεί με τη σειρά του από τη θεωρία των «negative dialectics» του Theodor Adorno), παρακινεί σε μια «στρατηγική εξαφάνισης» που συνίσταται σε μια σειρά από αρνήσεις: του σχολείου, της πολιτικής, της εργασίας,

⁹ Σύμφωνα με τον Bey (1985) τα άτομα παραμένουν στην ένωση όσο εξυπηρετούνται οι σκοπιμότητές τους, διαφορετικά διαμορφώνουν άλλες καταλληλότερες ως προς αυτό ενώσεις. Ο Bey αντλεί από τον Max Stirner και την ιδέα του περί «ένωσης εγωιστών» (Union of Egoists).

¹⁰ Άλλωστε η ταύτιση του Παιδιού με την αναπαραγωγή, τη Δομή και τον αντίστοιχο εξοβελισμό του queer, που διαπράττεται από τους πολιτικούς του φουτουρισμού, από μία άλλη οπτική, δε διαφέρει από τη συμβολοποίηση της αγνότητας και καθαρότητας στη γυναίκα του Αμερικάνικου Νότου από την ΚΚΚ, ή στη γυναίκα της ναζιστικής Γερμανίας από το καθεστώς του Τρίτου Ράιχ, ή από τη θυματοποίηση των μουσουλμάνων γυναικών μέσω του σωτηριολογικού λόγου που ερχόταν να νομιμοποιήσει ηθικά αποικιοκρατικές πρακτικές στο παρελθόν αλλά και πιο πρόσφατα πολεμικές επεμβάσεις (π.χ. Αφγανιστάν). Μέσα από την οπτική αυτή το ζήτημα αυτό καθίσταται ζήτημα εκπροσώπησης, αφού εκείνος στο όνομα του οποίου διαπράττονται εγκλήματα, αποκλεισμοί, κι ακόμη και γενοκτονίες, συχνά είναι ο ίδιος καταστατικά αποκλεισμένος από την εκπροσώπηση του εαυτού του. Το Παιδί υπ' αυτήν την έννοια αποτελεί την εξ ορισμού αποκλεισμένη από την ιδιότητα του πολίτη κατηγορία.

της εκκλησίας, του σπιτιού, της οικογένειας, της τέχνης (:51). Στον πυρήνα όμως κάθε άρνησης εντοπίζει την κατάφαση μιας άλλης τακτικής που θα αντικαθιστά την αντίστοιχη θεσμική νόρμα. Θα λέγαμε ότι ο Bey οικειοποιείται τις περιοχές αποκειμενικότητας, όχι μόνο για να υποσκάψει την κυρίαρχη κοινωνική δομή, όπως ο Edelman, αλλά για να συγκροτήσει θύλακες «πραγματικής ζωής» η οποία παραμένει «αόρατη, μη αναγνωρίσιμη εντός μιας βαβυλωνιακής δομής που ταυτίζει τις αφαιρετικές της αντιλήψεις με την πραγματικότητα» (:40). Ο μεταιχμιακός χώρος μεταξύ των αντιλήψεων αυτών και της πραγματικότητας (μεταξύ Φαντασιακού-Συμβολικού και Πραγματικού θα έλεγαν ίσως οι λακανικοί) κείται ο χώρος υλοποίησης των TAZ. Το πλεονέκτημα των αποκειμενικών αυτών περιοχών, για τον Bey, είναι η αορατότητα τους, καθώς δεν παράγουν νοήματα, εξασφαλίζοντας έτσι αορατότητα για τις ίδιες τις TAZ που θα τις αποικίσουν. Στον αντίποδα της πολιτικής της ταυτότητας που διεκδικεί την ορατότητα ενός συλλογικού υποκειμένου, ο Bey απορρίπτει τόσο την ορατότητα όσο και τη συγκρότηση του υποκειμένου αυτού: οι TAZ πρέπει να εξαφανίζονται για να επανασυσταθούν σε άλλη αόρατη περιοχή πριν καν ονοματιστούν, γιατί όταν ονοματιστούν, «διαμεσολαβούνται, εκπροσωπούνται» (:40), αποκτούν με άλλα λόγια το «καταστατικό έξωθεν» που, σύμφωνα με τον Ernesto Laclau, προϋποθέτει η συγκρότηση της ταυτότητας (παρατίθεται στο Σταυρίδης 1998:59-60).

Οι TAZ παρουσιάζουν αναλογίες προς τη φουκωική «ετεροτοπία» η οποία συνιστά «ένα είδος αντιδιάταξης, υλοποιημένης ουτοπίας, στην οποία όλες οι πραγματικές χωρικές διατάξεις, όλες οι άλλες χωρικές διατάξεις που συναντάει κανείς στο εσωτερικό της κοινωνίας ταυτόχρονα αναπαρίστανται, αμφισβητούνται κι ανατρέπονται» (Foucault 1993[1967]:422). Η φουκωική ετεροτοπία συνεπάγεται την «ετεροχρονία», τη διάρρηξη δηλαδή της σχέσης με την παραδοσιακή διάταξη του χρόνου, είτε προς την κατεύθυνση της «συσσώρευσης» του χρόνου, είτε προς την αντίθετη, του εφήμερου (1993[1967]:425-6). Οι TAZ πληρούν την ετεροχρονική προϋπόθεση τόσο με την προσωρινότητα τους όσο και με αυτό που ο Bey ορίζει ως εντατικοποίηση της καθημερινότητας. Την έννοια της ετεροτοπίας πραγματεύτηκε και ο Σταύρος Σταυρίδης ορίζοντάς την όχι ως χώρο του ήδη τετελεσμένου ριζικά διαφορετικού αλλά ως χώρο μετάβασης, ως «κατώφλι» (Σταυρίδης 1998) όπου το διαφορετικό *δύναται* να προκύψει. Ο ίδιος χαρακτηριστικά αναφέρει ότι «το κατώφλι προσδιορίζει, σαν μεταβατικός τόπος-όριο, το πεδίο επαφής μεταξύ ετεροτήτων» οι οποίες «συναντώνται σε έναν ενδιάμεσο τόπο χωρίς ούτε να παραιτούνται από τις ιδιαιτερότητές τους για να διαχυθούν σε έναν ενιαίο χώρο, ούτε να τις περιφρουρούν ορθώνοντας απαραβίαστα σύνορα» (1998:60). Η προσέγγιση αυτή επικεντρώνεται στη λειτουργία της ετεροτοπίας ως πειραματικού κοινωνικού αντιδραστηρίου που παράγει νέες υποκειμενικότητες, νέες μορφές και νέες διατάξεις και διέπεται από ενδεχομενικότητα ως προς τα τελικά αποτελέσματα

Η μεταβατικότητα που συνοψίζει η έννοια του «κατωφλιού» συνομιλεί με τη

«μεταιχμιακότητα» και την έννοια της *Communitas* όπως προσεγγίστηκαν από το Victor Turner. Η *Communitas* εδράζεται στο παρόν σε αντίθεση με τη Δομή που έχει τις ρίζες της στο παρελθόν και επεκτείνεται στο μέλλον μέσω γλώσσας, νόμων και εθίμων (1969:370) (ή μέσω του αναπαραγωγικού φουτουρισμού κατά τον Edelman). Αν υποθέσουμε ότι η *Communitas* είναι ο επιθυμητός προσδιορισμός του *Muñoz* αποκρυσταλλώνεται μια ενδιαφέρουσα χρονική χαρτογράφηση: Ενώ κατά τον πολιτικό σχεδιασμό της *Communitas* γίνεται μια ανιχνευτική στροφή στο παρελθόν με την ελπίδα αξιοποίησής της για το μέλλον, όταν αντίθετα η *Communitas* είναι πραγματοποιημένη εδραιώνεται και επικεντρώνεται στο παρόν. Αν επομένως η κίνηση από παρελθόν σε μέλλον είναι ίδιον του πολιτικού σχεδιασμού, η επικέντρωση στο παρόν αποτελεί την παράδοση στην προαναφερθείσα ενδεχομενικότητα του μεταιχμιακού κοινωνικού αντιδραστηρίου, άρα δε σηματοδοτεί στατικότητα (όπως ο εγκλωβισμός στο αδιάτρητο παρόν της Δομής που καταγγέλλει ο *Muñoz* και υπό μία έννοια και οι λακανικοί θεωρητικοί), αλλά ξάνοιγμα σε ένα «πεδίο ενδεχομενικότητων» (Σταυρίδης 1998:57) ή *δυνατοτήτων*, κατά τον Agamben και το *Muñoz*.

Ο Esposito όρισε την *Communitas* ως το εννοιολογικό αντίθετο της *Immunitas*, του συλλογικού υποκειμένου που ακολουθώντας το οργανιστικό ανοσολογικό μοντέλο του ανθρώπινου σώματος επιχειρεί πράξεις ανοσοποίησης και αποβολής της ετερότητας, σε μια αέναη διαδικασία διαχωρισμού μεταξύ μη Εαυτού και Εαυτού, στην οποία φωτογραφίζεται η επικρατούσα εννοιολόγηση του υποκειμένου, συλλογικού ή μη. Για την Butler η ανοσοποίηση του συλλογικού υποκειμένου εκφράζεται μέσα από πράξεις βίας και αποκλεισμού και είναι συναφής με την αποκήρυξη της επισφάλειας του ίδιου του υποκειμένου (Butler 2010:48). Στο ίδιο πνεύμα, ο Esposito αναζητά τις ρίζες της *Immunitas* στην «πολιτική του φόβου» (Esposito 2010:13) της χομπσιανής κληρονομιάς, σύμφυτης με την «*conservatio vitae*» (:65) (που είδαμε παραπάνω να στηλιτεύει στην ουσία ο Edelman ως αναπαραγωγική της υπάρχουσας Δομής) και τη νοηματοδότηση της «σχέσης» που ενυπάρχει στην *Communitas* ως «θανάτου» (: 13-14), ενάντια στον οποίον το υποκείμενο καλείται να αντισταθεί μέσω ανοσοποίησης. Χαρτογραφώντας μια θεωρητική διαδρομή από τον Hobbes στον Bataille, με ενδιάμεσους σταθμούς τον Rousseau, τον Kant και τον Heidegger καταλήγει στην εννοιολόγηση της *Communitas*:

In brief, no-thing [...] is community's only mode of being. In other words, community isn't incapacitated, obscured, or hidden by no-thing but instead is constituted by it. This means simply that community isn't an entity, nor is it a collective subject, nor a totality of subjects, but rather is the relation that makes them no longer individual subjects because it closes them off from their identity with a line, which traversing them, alters them: it is the "with," the "between," and the threshold where they meet in a point of contact that brings them into relation with others to the degree to which it separates them from themselves¹¹. (Esposito 2010:139)

¹¹ «Εν συντομία, η έλλειψη [...] αποτελεί το μόνο τρόπο ύπαρξης μιας κοινότητας. Με άλλα λόγια η κοινότητα δεν αχρηστεύεται, δεν συσκοτίζεται, δεν συγκαλύπτεται από την έλλειψη, αλλά αντίθετα συγκροτείται από αυτήν. Αυτό

Το Κοινωνικό Συμβόλαιο, εκκινώντας από μια «μεταφυσική της μοναχικότητας» (Esposito 2010:51) θωρακίζει τα υποκείμενα από αυτήν ακριβώς την κοινωνική επαφή που μπορεί να αποβεί θανατηφόρα μεταμορφωτική. Ο Esposito από την άλλη ορίζει της ζωή ως «επιθυμία (για κοινότητα)», επιθυμία η οποία φαντάζει μέσα από την επικρατούσα εννοιολόγηση του υποκειμένου ως «άρνηση της ζωής» (:121), καθώς η *Communitas* δεν προστατεύει κανέναν (:140)· αντίθετα, μας εκθέτει στους μεγαλύτερους κινδύνους, την απώλεια των συνόρων, την απώλεια ακόμη της ατομικότητάς μας: τα άτομα στο πλαίσιο της *Communitas* τείνουν και αυτά να ανοίξουν τα ατομικά τους σύνορα προκειμένου να εμφανιστούν ως αυτό που είναι έξω από τον εαυτό τους (:138). Για να προσεγγίσει τη στιγμή της μεταμορφωτικής επαφής αντλεί από τον *Bataille* την έννοια της «εμπειρίας» συνυφασμένης με την απώλεια ταυτότητας, βάσει της οποίας η επικοινωνία (*Communication*) μπορεί να πραγματοποιηθεί μόνο ανάμεσα σε δύο άτομα «που ρισκάρουν τον εαυτό τους, καθένα πληγωμένο και ανεσταλμένο, σκαρφαλωμένο» στην κορυφή μιας κοινής ανυπαρξίας» (:122), στην πεμπτουσιακή εφημερότητα του σπασμού: του γέλιου, του σεξ, του αίματος.

Αν η κοινότητα μας εκθέτει στο ουσιακό τίποτα, στην θεμελιώδη έλλειψη γύρω από την οποία συγκροτείται η ανθρώπινη ζωή και οι εξατομικευμένες εκδοχές της, εάν αποδομεί ή διαλύει το Υποκείμενο, δεν αποτελεί τότε υπ' αυτήν την έννοια μια έκφραση της αδιανόητης, αυτοκαταστροφικής πράξης που για τους λακανικούς αποτελεί την επιτομή της πολιτικής ανατροπής ως εκπορευόμενης από το Πραγματικό; Πώς όμως η αδιανόητη αυτή πράξη που προσεγγίζεται από τον *Bersani* και τον *Edelman* μέσω της ριζικής αντι-σχεσιακότητας, εδώ αναδύεται μέσα από μία ριζικά μεταμορφωτική «σχέση»; Ο Esposito διακρίνει ανάμεσα στο τίποτα που μετατρέπεται σε ρωγμή, σε χώρο σχέσης και στο τίποτα που καταργεί τη σχέση (2010:140): αυτό το τελευταίο, υποστηρίζει, δεν αντιστοιχεί σε μία έλλειψη αλλά σε μία απόσυρση, που την ορίζει ως «μηδενισμό», ως «έλλειψη της έλλειψης», μια απόσυρση από την ετερότητα, που μας επιστρέφει στον θωρακισμένο εαυτό, επανεδραιώνοντάς τον (:146). Το «εμείς» που προκύπτει από αυτήν την κίνηση σηματοδοτεί τότε ένα σύνολο περιχαρακωμένων ατομικότητων απόλυτα εγκατεστημένων στον εαυτό τους (:146).

Στόχος της παράθεση αυτής δεν είναι η ανεύρεση μιας και μόνο «σωστής» στρατηγικής επαρκούς για όλες τις περιπτώσεις. Για την ανατροπή του ανοσολογικού υποκειμένου που παράγει αποκειμενικές κατηγορίες όμως η ριζική κατάφαση εμφανίζεται πιο ανατρεπτική, καθώς υποσκάπτει το ψυχολογικό θεμέλιο στο οποίο βρίσκει έρεισμα η ανοσολογική εννοιολόγηση του

σημαίνει απλά ότι η κοινότητα δεν είναι μια οντότητα, ούτε ένα συλλογικό υποκείμενο, ούτε μια ολότητα υποκειμένων, αλλά η σχέση που τα καθιστά όχι πια εξατομικευμένα υποκείμενα, καθώς τα κλειδώνει έξω από την ταυτότητά τους με μια γραμμή, που η διάσχιση της τα τροποποιεί: είναι το «με», το «μεταξύ» και το κατώφλι όπου συναντιούνται σε ένα σημείο επαφής που τους φέρνει σε σχέση με άλλους στο βαθμό που τους διαχωρίζει από τον εαυτό τους.»

αυτόνομου, περιχαρακωμένου υποκειμένου, δηλαδή το φόβο για την κοινότητα και κατ' επέκτασιν για τον Άλλο, ταυτισμένου με το φόβο για το Θάνατο. Με τον τρόπο αυτό αποφυσικοποιεί την «ανοσοποιητική» λειτουργία που τείνει στη διατήρηση των αδιάρρηκτων ατομικών ορίων.

Για την Butler, τα σώματα συνδέονται μεταξύ τους μέσω υλικών αναγκών, μέσω επαφής, μέσω γλώσσας, μέσω αγγίγματος, «μέσω ενός συνόλου σχέσεων χωρίς τις οποίες δεν μπορούμε να επιβιώσουμε» (2010:61). Η εγγενής κοινωνικότητα των σωμάτων, που περιγράφει η Butler καταρρίπτοντας την ιδέα του αυτόνομου cogito, βάλλεται από τις πρακτικές ανοσοποίησης που περιγράφει ο Esposito. Για τον τελευταίο, το κοινωνικό συμβόλαιο γίνεται ο Τρίτος με τον οποίον μπορούν να σχετίζονται όλα τα ανθρώπινα όντα, ώστε να μη σχετίζονται μεταξύ τους, καθώς οι σχέσεις ιδωμένες μέσα από τη χομπσιανή κληρονομιά εμπεριέχουν κινδύνους θανάτου (Esposito 2010:29). Ο ίδιος παροτρύνει προς μια εννοιολόγηση της σάρκας ως ταυτόχρονα ενικής και κοινής, γενικής και ειδικής, αδιαφοροποίητης και διαφορετικής, όχι μόνο αδειανής από πνεύμα, αλλά ως μια σάρκας χωρίς σώμα (Esposito 2008:167).

1.3 Φεμινιστικές προσεγγίσεις: Από την κοινότητα στη φύση και πάλι πίσω

Η ιστορία της έννοιας «κοινότητα» ως ιδεώδους και ως πρακτικής εντός του φεμινιστικού πλαισίου είναι συνυφασμένη με την ιστορία του ίδιου του φεμινισμού και σε αυτήν αντανακλάται το περιβόητο ζήτημα της ταυτότητας και οι διαδρομές της φεμινιστικής σκέψης από τα μέσα του 20ού αιώνα και ως σήμερα. Το 1984 Audre Lorde δήλωνε ότι «χωρίς κοινότητα δεν υπάρχει απελευθέρωση. Μόνο η πιο εύθραυστη και προσωρινή ανακωχή μεταξύ ενός ατόμου και της καταπίεσης της» (παρατίθεται στο Weiss 1995:4). Στη δήλωση αυτή αντικατοπτρίζονταν όλες οι προσδοκίες των φεμινιστριών του δευτέρου κύματος με τις οποίες επενδύονταν η έννοια της κοινότητας.

Ήδη από το 1929 η Virginia Woolf έλεγε ότι κάθε γυναίκα πρέπει να έχει το δικό της δωμάτιο για να αναπτύξει ελεύθερα την υποκειμενικότητα της. Η τοποθέτηση αυτή προοιωνίζεται την βαθιά κριτική που θα ασκήσει το δεύτερο κύμα του φεμινισμού στον οικιακό χώρο και στην έννοια της οικογένειας ως παραγώγων και αναπαραγωγών της πατριαρχίας και τις αντίστοιχες αναζητήσεις εναλλακτικών χώρων που θα επιτρέπουν αυτή την πολυπόθητη ελεύθερη ανάπτυξη της υποκειμενικότητας. Οι ομάδες αυτογνωσίας των δεκαετιών '60 και '70 συγκροτούνταν στη βάση αυτή και αποτέλεσαν σημαντική παράμετρο στην προσπάθεια των γυναικών εκείνων να αυτοπροσδιοριστούν και να διεκδικήσουν παράλληλα μερίδιο στον προσδιορισμό του τι είναι πολιτικό. Η ιδέα της κοινής «γυναικείας εμπειρίας» και μιας «παγκόσμιας γυναικείας αδελφότητας» φάνταζε τότε ικανή να συνενώσει συλλογικότητες.

Η κοινότητα αρχίζει να εμβληματοποιείται ως φεμινιστικό ιδεώδες¹² κυρίως στο πλαίσιο του φεμινιστικού ριζοσπαστισμού και ειδικά του λεσβιακού σεπαρατισμού¹³ που αναδύεται από τις αρχές της δεκαετίας του '70 στην Αμερική και του '80 στην Ευρώπη (Καντσά 2010:78). Θεωρίες όπως το «Lesbian Nation» Jill Johnston και η «τάξη φύλου» από τη Monique Wittig στην άλλη πλευρά του Ατλαντικού έρχονται να υποστηρίξουν τη συγκρότηση λεσβιακών κοινοτήτων. Ο λεσβιασμός αναδεικνύεται ως πολιτική στρατηγική απέναντι σε αυτό που ορίζει η Adrienne Rich ως «επιβεβλημένη ετεροφυλοφιλία» ή η Wittig ως «ετεροφυλοφιλικό συμβόλαιο». Οι λεσβιακές αυτές κοινότητες άλλοτε έχουν μόνιμο χαρακτήρα¹⁴, κι άλλοτε εφήμερο ή περιοδικό όπως η

¹² Βλ. όμως και Honig 1995 για τις γυναικείες κοινότητες στη Σαγκάη του 1919-1949.

¹³ Η Marilyn Frye (1997:407) ορίζει το φεμινιστικό σεπαρατισμό ως τον πολύτροπο διαχωρισμό από άνδρες, θεσμούς, σχέσεις, ρόλους και δραστηριότητες που προσδιορίζονται και επικυριαρχούνται από άνδρες, προς όφελος των ανδρών και προς διατήρηση του ανδρικού προνομίου, η πρωτοβουλία και διατήρηση του οποίου διενεργείται εμπροθέτως από γυναίκες.

¹⁴ Στο βιβλίο «Lesbian Land» της Cheney Joyce (1985) συμπεριλαμβάνονται δεκάδες παραθέσεις λεσβιακών

λεσβιακή κοινότητα της Ερεσού (βλ. Καντσά 2010). Η κοινή τους συνισταμένη εδράζεται στην πεποίθηση ότι η σεξουαλικότητα μπορεί να αποτελέσει τη βάση κοινοτικής συγκρότησης¹⁵.

Η «οικουμενική γυναικεία αδελφότητα» κατά τη δεκαετία του '80 καταδεικνύεται ως καταστατικά λευκή, δυτική και μεσοαστική από θεωρητικούς της μετα-αποικιακής κριτικής όπως η bell hooks και η Chandra Talpade Mohanty. Η «πολιτική της ταυτότητας» που διέπει το φεμινιστικό λόγο της δεκαετίας του '80 καλείται να αναγνωρίσει και να συμπεριλάβει τους πολλαπλούς ταυτοτικούς προσδιορισμούς που διέπουν τα υποκείμενα και παράγουν κοινωνικές ιεραρχίες και αποκλεισμούς. Αρχίζει έτσι μια μετατόπιση προς «πολιτικές τη θέσης» (Rich 1986) με αίτημα την αναγνώριση των ενυπαρχουσών ασυμμετριών που ως τότε αποσιωπούσαν.

Κατά την ίδια δεκαετία, η κοινότητα αρθρώνεται ως φεμινιστικό ιδεώδες και εκτός του ριζοσπαστικού πλαισίου και του σεπαρατισμού, συχνά συνυφασμένο με την «ηθική της φροντίδας» (ή «ηθική της υπευθυνότητας») αλλά και την ευρύτερη κριτική του αυτόνομου υποκειμένου και των καπιταλιστικών ιδεωδών. Στο πλαίσιο αυτό η κοινότητα δεν εμφανίζεται ως σεπαρατιστική αλλά ως «παραδοσιακή» και η οικογένεια από πεδίο υλοποίησης της γυναικείας καταπίεσης καθίσταται ως ο χώρος του οικείου, της αγάπης και των προσωπικών σχέσεων¹⁶. Στο πνεύμα αυτό, η Jean Bethke Elshtain επιχειρεί να αναδείξει τις δυνατότητες της οικογένειας και της παραδοσιακής κοινότητας για υλοποίηση των «θηλυκών αξιών», στον αντίποδα μιας ανδροκρατικής καπιταλιστικής αντιδημοκρατικής ελίτ (παρατίθεται στο Weiss 1995:5). Η Virginia Held (1995[1987]) ασκώντας επίσης κριτική στον homo economicus του ευημερισμού θα υποστηρίξει την αναγκαιότητα της συγκρότησης μιας μη θεμελιωμένης στο κοινωνικό συμβόλαιο κοινότητας που να ενσωματώνει τη «μητρική σκέψη» και να παραδειγματίζεται από τη σχέση μητέρας-παιδιού κι από το πεδίο της οικογένειας.

Ωστόσο σχεδόν παράλληλα αρχίζουν να αναπτύσσονται λόγοι όπου η οικογένεια αποσυνδέεται από την ηγεμονική εννοιολόγηση της κι έρχεται να σηματοδοτήσει δεσμούς αγάπης μη θεμελιωμένους στη βιολογική συγγένεια. Η Kath Weston (1991) στο *Families We Choose: Lesbians, Gays, Kinship* αναφερόμενη στις ομοφυλόφιλες κοινότητες που είχαν διαμορφωθεί τη δεκαετία του 1980, μιλάει για μια μορφή συγγένειας που αποτελεί περισσότερο αποτέλεσμα προσπάθειας και επιλογής και που δεν χαρακτηρίζεται από μονιμότητα και στατικότητα. Μέσα από

κοινοτήτων των δεκαετιών '70 και '80 στις ΗΠΑ.

¹⁵ Ο φεμινιστικός σεπαρατισμός ωστόσο δεν αρθρώθηκε αποκλειστικά στο πλαίσιο του λεσβιακού φεμινισμού. Από το 1968 ως το 1973 λειτουργεί η οργάνωση Cell 16 η οποία ιδρύθηκε από την ακτιβίστρια Roxanne Dunbar, που εφαρμόζει την σεπαρατιστική πολιτική στο ετεροσεξουαλικό συμφραζόμενο, κι εκδίδει το περιοδικό *No more fun and games*. Για περισσότερα, και ιδίως για το πώς συνομιλεί η πρακτική αυτή με το ευρύτερο πλαίσιο του αμερικανικού ριζοσπαστισμού, βλ. Echols 1990.

¹⁶ Όπως επισημαίνει η Βαρίκα (2000α:366) πρόκειται για μία θεμελιώδη επανερμηνεία του συνθήματος «το πολιτικό είναι προσωπικό» η οποία υπάγει πια το πολιτικό «στις αξίες που έχουν αναπτυχθεί στο εσωτερικό της οικογένειας, η οποία ορίζεται ως οικουμενικό θεμέλιο της ανθρώπινης κουλτούρας.»

αυτό το πρίσμα η κοινότητα γίνεται κατανοητή «όχι ως ενοποιητική υποκοουλτούρα, αλλά ως ένας τρόπος ανάπτυξης μιας συλλογικής ταυτότητας, οργάνωσης του χώρου και νοηματοδότησης των σχέσεων μεταξύ των μελών της» (Καντσά 2010:101).

Έτσι από τη δεκαετία του '90 κι έπειτα, κυρίως ως απόρροια της συνάντησης του μεταδομισμού με τη φεμινιστική σκέψη, και την αποδομιστική πια προσέγγιση του υποκειμένου, προκύπτει η ανάγκη για αντίστοιχα μεταδομιστικές εννοιολογήσεις του συλλογικού υποκειμένου του φεμινισμού, όχι πια με όρους συνοχής και ενότητας αλλά με όρους ενδεχομενικότητας και πλουραλισμού, ως ανοιχτή συμμαχία (Butler 2009[1990]) ή ως συνάρθρωση (Mouffe, 2006[1992]). Παράλληλα οι εννοιολογήσεις της κοινότητας αρχίζουν επίσης να μετατοπίζονται από την θεμελίωσή της στην ομοιογένεια και την ομοιότητα, στον ενυπάρχοντα πλουραλισμό. Ωστόσο οι αναφορές γίνονται χαρακτηριστικά ισχυρότερες. Η κοινότητα ως έννοια, ιδεώδες και πρακτική αρχίζει να αντιμετωπίζεται με σκεπτικισμό από τη φεμινιστική κριτική. Η Αθηνά Αθανασίου (2006:41) αναφέρεται στην προβληματοποίηση της κοινοτιστικής ιδέας από τη φεμινιστική κριτική, με επίκεντρο τους «κοινωνικούς ρόλους αυτοπραγμάτωσης που υπαγορεύουν οι επιταγές της κοινωνικής ένταξης».

Στην πολεμική της ενάντια στην εξιδανίκευση της κοινότητας η Miranda Joseph (2002) υποστηρίζει ότι στο βαθμό που το ιδεώδες της κοινότητας κατασκευάζεται ως το αντίπαλο δέος της καπιταλιστικής σύγχρονης κοινωνίας, καθίσταται παραπληρωματική, με την ντεριντιανή σημασία, και ως εκ τούτου ενισχύεται η σταθερότητα του καπιταλισμού. Αντλώντας επίσης από τον Derrida, η Iris Marion Young (2004) εγκαλεί την πλειονότητα των εκπροσώπων της ριζοσπαστικής πολιτικής για τη συγκρότηση της «κοινότητας» ως κανονιστικού πολιτικού ιδεώδους που ισοπεδώνει τη διαφορά, θεμελιωμένου στη μεταφυσική της παρουσίας και στην κατά Adorno «λογική της ταυτότητας». Υποστηρίζει δε ότι η «επιθυμία για κοινότητα εκπορεύεται από την ίδια επιθυμία για κοινωνική ολοκλήρωση και ταυτοτικό προσδιορισμό που διέπει το ρατσισμό και το σοβινισμό από τη μία, και τον πολιτικό σεχταρισμό από την άλλη» (:195).

Η Young παρατηρεί ότι αποτελεί κοινό τόπο για τους οραματιστές της κοινότητας η απο-ιστορικοποίηση της κοινωνικής ζωής μέσω της παρουσίασης των «αδιαμεσολάβητων σχέσεων» (face-to-face) που χαρακτηρίζουν την κοινοτική ζωή ως αυθεντικότερων σε σύγκριση με την απρόσωπη και αλλοτριωμένη νεωτερική καπιταλιστική κοινωνία (2004:196). Ως προς αυτό, επισημαίνει ότι η εσφαλμένη ταύτιση της διαμεσολάβησης με την αλλοτρίωση δημιουργεί την ψευδαίσθηση ότι οι αδιαμεσολάβητες σχέσεις είναι σχέσεις επικοινωνίας και συναίνεσης, συγκαλύπτοντας το γεγονός ότι ταυτόχρονα μπορούν να είναι σχέσεις «διαχωρισμού και βίας» (:198). Η ριζική αλλαγή, υποστηρίζει, πρέπει να εκκινεί από τα ιστορικά και υλικά δεδομένα και προκρίνει ως πολιτικό ιδεώδες τη «μη καταπιεστική» πόλη, την οποία οραματίζεται ως «ανοιχτή

προς τη μη αφομοιωμένη ετερότητα» (:202) σε αντίθεση με την κλειστή «περιοριστική κοινότητα»¹⁷ (:200). Η πόλη, ήδη ως έχει, για τη Young, αν και αναγνωρίζει ότι απέχει πολύ από την πραγμάτωσή της ως «μη καταπιεστικής», αποτελεί το κατεξοχήν καταφύγιο ανθρώπων που στην κοινότητά τους προσδιορίζονταν ως «αποκλίνοντες» (:200) και ήδη τη δημοφιλέστερη επιλογή των ανθρώπων που δείχνουν να προτιμούν τη «ζωή ανάμεσα σε ξένους» (:199). Το επιχείρημα ωστόσο της Young προσκρούει στη δική της αρχική παρατήρηση περί από-ιστορικοποίησης της κοινωνικής ζωής, καθώς το γεγονός της *παρουσίας* περισσότερων ανθρώπων στην πόλη δεν μπορεί να εκληφθεί ως εκπεφρασμένη προτίμηση, ανεξάρτητη από τις ιστορικές οικονομικές και πολιτισμικές συγκεντρώσεις¹⁸. Παράλληλα όπως επισημαίνουν οι David Bell & Jon Binnie οι πόλεις συχνά υπόκεινται σε μια -εξίσου περιοριστική- «ηθική τοπογραφία» (2000:4).

Στον προσδιορισμό της κοινότητας, σύμφωνα με την Ulrika Dahl, διατηρεί εξέχουσα θέση το αίσθημα του ανήκειν, μεταφρασμένο ως αίσθημα του «να νιώθεις σπίτι σου» (2011:8)¹⁹. Η Dahl, αντλώντας από τη φεμινιστική κριτική, επισημαίνει ότι «το σπίτι» δε σηματοδοτεί μόνο το χώρο του οικείου και του ασφαλούς, αλλά αποτελεί μια χωρικότητα ήδη εμφυλοποιημένη, που συχνά εμπερικλείει βία, εργασία, διαγενεακές και έμφυλες ιεραρχίες (:9). Για τους queers, «το σπίτι» μπορεί να συνδηλώνει το χώρο όπου δεν είναι ευπρόσδεκτοι, ή όπου οι ίδιοι δεν θέλουν να ανήκουν (:10). Επεκτείνει δε τη ρομαντική εννοιολόγηση του σπιτιού, στη διαμόρφωση του διπόλου «Home/Away» το οποίο διέτρεχε ανθρωπολογικές έρευνες και επικρίθηκε από εκπροσώπους της μετα-αποικιακής και φεμινιστικής ανθρωπολογίας ως παρελκόμενο του φαλλογοκεντρικού και Ευρωκεντρικού αφηγήματος (:9).

Κατά την προσέγγιση μιας οικοκοινότητας ο φεμινιστικός σκεπτικισμός ενισχύεται ακόμη περισσότερο καθώς οι δύο δημοφιλέστερες ουτοπικές εκδοχές της είναι από τη μία η ανδροκεντρική, που αναπαράγει φυσικοποιημένες έμφυλες εννοιολογήσεις και ιεραρχίες καθώς και συμβατικά μοντέλα οικογένειας, και από την άλλη η θηλυκοκεντρική ουτοπία όπου οι γυναίκες ζουν σε αρμονία με τη φύση με την οποία διατηρούν έναν μυστηριώδη μεταφυσικό δεσμό: δύο εκδοχές εξίσου ουσιοκρατικές που υποστασιοποιούν το δίπολο φύση/πολιτισμός, ένα δίπολο που στηλιτεύεται από τη φεμινιστική κριτική για τις έμφυλες συνδηλώσεις του ήδη από τη δεκαετία του

¹⁷ Αναγνωρίζει όμως ότι κάποιοι θεωρητικοί εφαρμόζουν τον ορισμό της ανοιχτότητας στην κοινότητα και φέρνει ως παράδειγμα τον Fred Dallmayr (Young 2004:203).

¹⁸Κρίσιμο και χρήσιμο ωστόσο για την παρούσα εργασία είναι το σημείο εκκίνησης της Young ότι το ιδεώδες της κοινότητας εμπερικλείει άρρητα νοήματα και υπονοούμενες προϋποθέσεις, διαφορετικά ίσως για τον καθένα. Για παράδειγμα, η Halberstam (παρατίθεται στο Dahl 2001:8) υποστηρίζει ότι η ιδέα της κοινότητας υπαινίσσεται έναν μόνιμο πληθυσμό προσδεμένο σε συγκεκριμένα χωρικά σημεία, και τα μοντέλα της συμβατικής οικογένειας αποτελούν τα κοινοτικά κύτταρα. Αντίθετα, η «υποκοουλτούρα» κατά τη Halberstam διαφέρει στο ότι εμφανίζεται παροδική, εξωσυγγενική και θεμελιώνει δεσμούς βάσει διαφορετικών μοντέλων.

¹⁹ Σύμφωνα με την Καντσά (2010:100) η έννοια του «coming out» (βγαίνω έξω, αποκαλύπτομαι) μεθερμηνεύτηκε στα πλαίσια της κοινότητας ως «coming home» (έρχομαι στο σπίτι) λίγο μετά τα μέσα του 20ού αιώνα.

'70²⁰. Όταν όμως ο ουσιοκρατικός θηλυκοκεντρισμός της *écriture feminine* και του πολιτισμικού φεμινισμού διασταυρώθηκε με τις οικολογικές ανησυχίες αναδύθηκαν τοποθετήσεις εκ μέρους θεωρητικών που αυτοπροσδιορίστηκαν ως οικοφεμινίστριες οι οποίες διατηρούσαν το δίπολο φύσης/πολιτισμού και επεδίωκαν τη θετική νοηματοδότηση της αποδιδόμενης στις γυναίκες εγγύτερης θέσης στη φύση, κάποιες εκ των οποίων ανέπτυξαν μια θηλυκοκεντρική πνευματικότητα που φιλοδοξούσε να αντικαταστήσει τις αφηγήσεις των πατριαρχικών θρησκειών. Απέναντί τους τοποθετήθηκαν άλλες θεωρητικοί που άλλοτε αυτοπροσδιορίζονταν ως οικοφεμινίστριες κι άλλοτε ως οικολόγοι φεμινίστριες οι οποίες άσκησαν κριτική στην ουσιοκρατική φυσικοποίηση των γυναικών και την αντίστοιχη θηλυκοποίηση της φύσης. Το μόνο σημείο σύγκλισης των μεν και των δε υπήρξε η ενσωμάτωση του οικολογικού ζητήματος στο φεμινισμό: την αμφισβήτηση της εμφανιζόμενης ως αυτονόητης ανθρώπινης κυριαρχίας στην πανίδα (ειδισμός) και τη χλωρίδα («νατουρισμός» Plumwood 1993:75). Για τις τελευταίες όμως, η σχέση γυναικών/φύση αποτελούσε μια κοινωνικοπολιτισμική κατασκευή που διαίωνιζε τόσο την γυναικεία υποτέλεια όσο και την περιβαλλοντική καταστροφή, και ως τέτοια έπρεπε να αποδομηθεί.

Μία από αυτές τις θεωρητικούς, η οικοφεμινίστρια Val Plumwood (1993:23) υποστήριξε ότι δεν επαρκεί μόνο η αποδόμηση της σχέσης γυναίκας/φύσης γιατί τότε μεταπηδάμε στο δίπολο άνθρωπος/φύση -όπου το θηλυκό απορροφάται από το «master model» του ανθρώπου- το οποίο επανεδραιώνει το κριτήριο του ορθολογισμού ως νομιμοποιητικού της κυριαρχίας ή, όπως η ίδια χαρακτηριστικά το θέτει, «της λογικής του αποικισμού». Υπενθυμίζει ότι η τοποθέτηση των γυναικών εγγύτερα στη φύση έχει παραχθεί επαγωγικά, μέσω του αποκλεισμού τους από τον πολιτισμό, και ότι εντοπίζεται όχι οικουμενικά αλλά στο δυτικό συμφραζόμενο, όπου η φύση ως «πολιτική κατηγορία» αποτελεί πεδίο πολλαπλών αποκλεισμών κι ελέγχου σε βάρος ανθρώπων που ορίζονται ως φύση από το κανονιστικό ανθρώπινο μοντέλο (:4). Με το δίπολο φύση/πολιτισμός συνυφαίνονται κι αλληλοτροφοδοτούνται άλλοι δυϊσμοί όπως: λόγος/συναίσθημα, λόγος/ύλη, νους/σώμα, νοητικός/χειρωνακτικός, πολιτισμένος/πρωτόγονος, παραγωγή/αναπαραγωγή, ελευθερία /αναγκαιότητα (:43). Η απάντηση της Plumwood στον ουσιοκρατικό οικοφεμινισμό είναι ότι οι στρατηγικές μετατροπής της αρνητικά νοηματοδοτημένης εγγύτερης σχέσης μεταξύ γυναίκας/φύσης σε θετικής καταλήγουν να αποδίδουν εσφαλμένα την ευθύνη της διάσωσης του πλανήτη στις γυναίκες, οι οποίες καλούνται ως «angels in the ecosystem» αφενός να επωμιστούν μόνες τους την ευθύνη αυτή κι αφετέρου να επανευθυγραμμιστούν με τα βικτωριανά ιδεώδη περί θηλυκότητας (1993:9). Με τον τρόπο αυτό επίσης, υποστηρίζει, παραγνωρίζεται ο ρόλος των γυναικών τόσο στη συντήρηση της πατριαρχίας, όσο και στην καταστροφή του περιβάλλοντος.

²⁰ Για παράδειγμα η Sherry Ortner ήδη από το 1974 αναφέρθηκε στο πώς μέσα από αυτό το δίπολο οι γυναίκες τοποθετούνται μεταξύ φύσης και πολιτισμού, σε αντίθεση με τους άνδρες που ταυτίζονται με τον πολιτισμό.

Η αποδόμηση του δίπολου φύση/πολιτισμός συγκεντρώνει το ενδιαφέρον της Βαθιάς Οικολογίας και της Πολιτικής Οικολογίας με κοινό αίτημα την ηθική μετατόπιση από τον ανθρωποκεντρισμό στον «οικοκεντρισμό» και την επέκταση της ηθικής κοινότητας προκειμένου να συμπεριλάβει τους μη ανθρώπινους Άλλους (Καραγεωργάκης & Γεωργόπουλος 2005:826). Ο Timothy Morton (παρατίθεται στο Gaard 2010:9) υποστηρίζει: *There is no Nature, only people, some of whom are human beings*²¹. Μέσα από την ευρύτερη συνάντηση οικολογίας και φεμινισμού παράγονται νέες εννοιολογήσεις του «σπιτιού»/οίκου, που υπερβαίνουν τα εθνικά σύνορα και διαμορφώνουν άλλες -βιοτοπικές, για παράδειγμα- γεωγραφίες, νέες αφηγήσεις για queer οικοκοινότητες που έχουν ενσωματώσει εξίσου τα φεμινιστικά και τα οικολογικά προτάγματα (Gaard 2010:13), νέες αντιλήψεις περί υποκειμενικότητας. Ο «οικολογικός εαυτός» που οραματίζεται η Plumwood (1993:154) αποτελεί μια παραλλαγή του «εαυτού-σε-σχέση» που ανατρέπει την ψευδαίσθηση αυτονομίας του υποκειμένου του Διαφωτισμού και υποσκάπτει την δυτική μεταφυσική περί οντολογίας των διακριτών ταυτοτήτων, αναδεικνύοντας τη μεταξύ τους εξάρτηση και συνέχεια.

Η έννοια της φύσης αποδομείται και διαρρηγνύεται η λειτουργία της ως μονολιθικού σημείου αναφοράς του βιολογικού ντετερμινισμού και της νεωτερικής επιστήμης, που σύμφωνα με τη Βαρίκα την συγκροτούσε ως «πεδίο επανιεροποίησης της εξουσίας» (παρατίθεται στο Αθανασίου 2006:26). Ο Raymond Williams (2005) αμφισβητώντας τη μονολιθική εννοιολόγηση της «φύσης», ανέδειξε τον πλουραλισμό των νοημάτων με τα οποία επενδύεται η συγκεκριμένη έννοια μέσα από τη γενεαλογία της: η φύση ως μονάρχης (:49-50), ως βάση του φυσικού δικαίου του 17ου και 18ου αιώνα (:52), ως «επιλεκτικός εκτροφέας» στο πλαίσιο του δαρβινισμού του 18ου και 19ου αιώνα (:52), ως καταφύγιο από τον ανθρώπινο πολιτισμό (:58), ως τιμωρητική και θηριώδης κατά το δεύτερο μισό του 19ου αιώνα. Σύμφωνα με τον Williams ο εκάστοτε ορισμός της φύσης συνυφαίνεται με τις ανθρώπινες ιδέες και εμπειρίες αναφορικά με την κοινωνική ζωή (:60). Έτσι η φύση πότε κατασκευάζεται ως πεδίο αδυσώπητου ανταγωνισμού, φυσικοποιώντας τον ακραιφνή καπιταλισμό, και πότε ως αθώα, ειρηνική, οργανική φυσικοποιώντας αντίστοιχα τη δυνατότητα των ανθρώπων να συγκροτούνται σε συνεργατικές κοινότητες.

Αντίστοιχα από τη συνάντηση της queer θεωρίας με την οικολογία παράγονται queer εννοιολογήσεις της φύσης²² όπου τονίζεται η ανακρίβεια των ταξινομήσεων και των μηχανιστικών αφηγήσεων για τη φύση, ο μύθος της φυσικοποιημένης ετεροσεξουαλικότητας και αντίστοιχα ο εκτοπισμός του queer από ό,τι θεωρείται «φυσικό» ακόμη κι αν πρόκειται για το πάρκο μιας μεγαλούπολης (πρβλ. Mortimer-Sandilands 2010). Ο Σταυρακάκης αντλώντας από τον Evernden

²¹ Δεν υπάρχει φύση, μόνο λαοί/πρόσωπα, κάποια εκ των οποίων είναι άνθρωποι.

²² Βλ. σχετικά και *Toward a queer ecofeminism*, (Gaard 1997) και *Queer Ecologies: Sex, Nature, Politics, Desire* που επιμελήθηκαν η Catriona Mortimer-Sandilands και ο Bruce Erickson το 2010.

διακρίνει ανάμεσα στη «φύση» ως «την άμορφη μάζα ετερότητας που απλώνεται στον πλανήτη» (δηλαδή τη φύση «ως πραγματικό, ως εκείνο που βρίσκεται πάντοτε έξω από το πεδίο της κατασκευής και έχει τη δυνατότητα να το εξαρθρώνει αποκαλύπτοντας τα όρια του») και στη «Φύση» δηλαδή τη σημαίνουσα κατασκευή αναπαράστασης της φύσης και μηχανισμό φυσικοποίησης του νοήματος (2008:140).

Ο Paul Barry Clarke μιλάει για τη χρονική συγκυρία μιας ευρύτερης «μεταμόρφωσης» των «βεβαιωτήτων» μας σε «αβεβαιότητες» όπου οι παλιές ιδεολογίες και τα μεγάλα αφηγήματα καταρρέουν (παρατίθεται στο Bell & Binnie 2000:8). Ο πάλοι ποτέ ακρογωνιαίος λίθος του ρασιοναλισμού, η επιστήμη, και ιδίως η κβαντομηχανική παρουσιάζει τον κόσμο ως «μάτριξ». Ο αστροφυσικός Μάνος Δανέζης αναφέρει σε συνέντευξή του ότι *«Το Σύμπαν της σύγχρονης επιστήμης είναι ένα ενιαίο σύστημα το οποίο δεν μερίζεται, ούτε αποτελείται από μέρη. Η αίσθηση των εξομοιωμένων αντικειμένων και μορφών δεν αποτελεί παρά μια νέα πλάνη η οποία στηρίζεται σε μια ιδιομορφία, βασικά, της όρασής μας αλλά γενικότερα της εγκεφαλικής μας συγκρότησης»*²³. Παράλληλα οι θεωρίες αυτές δεν αφορούν αποκλειστικά μια ακαδημαϊκή ελίτ αλλά αποκτούν διάδοση ιδίως μέσα στο New Age πλαίσιο.

Η Βαρίκα (2000β:390-1) στέκεται με επιφύλαξη απέναντι στη μεταμοντέρνα επιστήμη που ίσως συνιστά μια άλλη εξίσου μεγάλη αφήγηση της ίδιας «αρχής του ρεαλισμού» σε βάρος της ουτοπίας. Για την ίδια άλλωστε η «ουτοπία δεν είναι ανορθολογική φυγή έξω από το παρόν» αλλά «συλλαμβάνει και αναλύει το υπάρχον τοποθετούμενη στο μεσοδιάστημα εκείνο ανάμεσα σε *ό,τι δεν είναι πλέον ανεκτό* και σε αυτό που *δεν υπάρχει ακόμη παρά ως έλλειψη, ως προσδοκία*» ([sic]Βαρίκα 2000β:409). Στο ίδιο πνεύμα, με αφετηρία τη φιλοσοφική προσέγγιση της ουτοπίας από το Ricoeur, η Ιακώβου (2011β:293) αναφέρει ότι «η ουτοπία διανοίγει το δρόμο για την αναγνώριση και τη συνειδητοποίηση της ενδεχομενικότητας της κατεστημένης τάξης πραγμάτων» και αποτελεί «έκφραση των δυνατοτήτων που αυτή απωθεί». Συνεπώς, επισημαίνει, συνιστά την «κίνηση εκείνη, που δημιουργώντας έναν άλλον τόπο, δεν επιτρέπει την παγίωση της ταυτότητας της εκάστοτε κοινωνίας» (:302).

Μεσ στο πλαίσιο αυτό της καταστατικής αβεβαιότητας, όπου το απροσδόκητο είναι ταυτόχρονα αναμενόμενο, πραγματώνεται η συνάντησή μου με μια κοινότητα που μοιάζει εξοικειωμένη με την έννοια της ουτοπίας, τη Rainbow Family of the Living Light.

²³ Για τη συνέντευξη του Δανέζη, βλ. σχετικά <http://www.toperiodiko.gr/manos-danezis-astrofysiki/> (ό.α. 8/5/2014)

2. ΕΡΕΥΝΑ

2.1 Ιστορικά και πραγματολογικά στοιχεία

Η Rainbow Family of the Living Light αποτελεί ένα είδος νομαδικής, εφήμερης, με εναλλασσόμενα μέλη, κοινότητας που ξεκίνησε από τις ΗΠΑ το 1972, σε ένα πλαίσιο άνθισης των αντιπολεμικών κινημάτων και των κινημάτων των hippies και γνώρισε παγκόσμια διάδοση κατά τις επόμενες δεκαετίες. Η κοινότητα υλοποιείται μέσα από συναντήσεις, τα λεγόμενα *Rainbow Gatherings*, οι οποίες οργανώνονται σε ετήσια βάση και διαρκούν για ένα μήνα, ή κατ' ακρίβεια για ένα φεγγάρι²⁴. Οι συναντήσεις πραγματοποιούνται σε δάση και εθνικούς δρυμούς, σε ζούγκλες²⁵ στην έρημο,²⁶ οπωσδήποτε πάντα μακριά από τον «πολιτισμό». Το 1983 οργανώθηκε για πρώτη φορά αντίστοιχη συνάντηση στην Ευρώπη, και συγκεκριμένα στην Ελβετία, και το 1997 στην Ελλάδα. Αυτή τη στιγμή οργανώνουν τα δικά τους *gatherings* εκτός από τις ΗΠΑ, και όλες οι ευρωπαϊκές χώρες, η Αυστραλία, η Νότια Αφρική, το Ισραήλ και το Ιράν. Τα *Gatherings* διακρίνονται σε τοπικά, που οργανώνονται εντός των εθνικών συνόρων της κάθε χώρας ή της επικράτειας μιας πολιτείας (αν πρόκειται για ομόσπονδο κράτος), και στα μεγάλα, όπως το αμερικανικό ή το ευρωπαϊκό τα οποία μπορούν να λάβουν χώρα σε οποιοδήποτε μέρος των ΗΠΑ ή της Ευρώπης αντίστοιχα. Υπάρχει επίσης το παγκόσμιο *Rainbow Gathering* το οποίο συνήθως οργανώνεται σε χώρες όπου δεν προϋπάρχουν μέλη της *Rainbow* κοινότητας²⁷ και που γίνεται αφορμή για να δημιουργηθεί ένας νέος πυρήνας στις χώρες αυτές. Για παράδειγμα, το 1997 η ευρωπαϊκή συνάντηση στην Ελλάδα σηματοδότησε και την απαρχή της ελληνικής *Rainbow* οικογένειας.

Η ευρύτερη *Rainbow* οικογένεια αποτελείται επομένως από τις επιμέρους εθνοτικές οικογένειες. Σε κάθε *gathering* όμως, τοπικό ή μεγάλο απευθύνεται το κάλεσμά τους προς όλους

²⁴Οι συναθροίσεις πραγματώνονται με γνώμονα την κίνηση του φεγγαριού, μια πρακτική που παραπέμπει στο αγροτικό ημερολόγιο, και ενδεικνύει μια ιδιαίτερη σχέση με το φυσικό περιβάλλον. Συγκεκριμένα, τα *gatherings* ξεκινούν με το νέο φεγγάρι, κορυφώνονται κατά την πανσέληνο κατά την οποία λαμβάνει χώρα ο αντίστοιχος εορτασμός, και ολοκληρώνονται πριν το επόμενο φεγγάρι. Αυτό αποτελεί κατά μια έννοια έκφραση της «ετεροχρονίας» (Foucault 1993[1967]:425-6). Στο *Rainbow* συμφραζόμενο υπάρχει μια «ιθαγενής» φράση που ενδεικνύει τη φουκωϊκή ετεροχρονία και παράλληλα τελεί σε άμεση συνάρτηση με το συνεχές παρόν της *Communitas*. η φράση «*Rainbow time*». Η φράση αυτή αποτελεί μια συνήθη απάντηση στις ερωτήσεις που εκφράζουν προσδοκία ενός χρονικού προσδιορισμού μιας δράσης. Λειτουργεί δε συχνά ως υπενθύμιση μεταξύ των συμμετεχόντων ότι ο χρόνος τους στην ετεροτοπία του *gathering* δεν οργανώνεται με ωρολόγια, αλλά με άξονα αφενός τις κοινοτικές δραστηριότητες (π.χ. Ώρα φαγητού) και κυρίως με άξονα την προσωπική επιθυμία, η οποία δεν γίνεται συνήθως να προβλεφθεί απόλυτα ή να προγραμματιστεί. Σαφές επίσης στοιχείο ετεροχρονίας αποτελεί ο εφήμερος χαρακτήρας της κοινότητας.

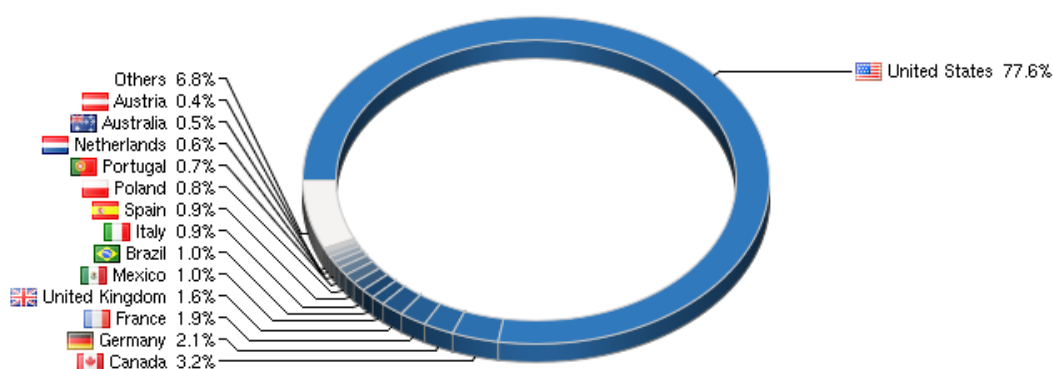
²⁵Για παράδειγμα στο Palenque το 2012 και στη Zimbabwe το 2001.

²⁶ Για παράδειγμα στην Αίγυπτο το 2001.

²⁷ Για παράδειγμα, στην Ταϊλάνδη το 2006, στην Κίνα το 2008, στη Νέα Ζηλανδία το 2010.

τους ανθρώπους ανεξαρτήτως φυλής, θρησκείας και εθνότητας, ή όπως χαρακτηριστικά αναφέρεται «προς όλο το φάσμα του ουράνιου τόξου»²⁸. Το σώμα των συμμετεχόντων εξακολουθεί να είναι κατά βάση λευκό και δυτικό. Εξετάζοντας τα ποσοτικά στοιχεία που προκύπτουν για τους επισκέπτες μιας από τις βορειοαμερικανικές Rainbow ιστοσελίδες, μπορεί κανείς να διαπιστώσει ότι αυτοί προέρχονται από 182 διαφορετικές χώρες (βλ. Εικόνα 1). Ωστόσο βάσει της ίδιας καταμέτρησης οι χώρες που παρουσιάζουν μηδενικό αριθμό επισκεπτών της συγκεκριμένης ιστοσελίδας ανήκουν γεωγραφικά στην Αφρικανική ήπειρο, στην Πολυνησία και την Καραϊβική²⁹.

182 different countries have visited this site. 246 flags collected. [View all details »](#)



Εικόνα 1: Οι επισκέπτες της ιστοσελίδας <http://www.welcomehere.org> ανά χώρα. [Πηγή: <http://s09.flagcounter.com/more/gZRB> όπως αναρτήθηκε στις 8/12/2013]

Περαιτέρω η κοινότητα αυτή διέπεται από τις αρχές της ισότητας, της μη διάκρισης και της μη βίας, και ακολουθεί ένα μη ιεραρχικό μοντέλο οργάνωσης, βάσει του οποίου οι αποφάσεις λαμβάνονται ομόφωνα σε συμβούλια που συγκροτούνται και με ανοιχτή συμμετοχή για όλους τους παρευρισκομένους. Το κοινό ταμείο ονομάζεται Magic Hat και η συνεισφορά του κάθε ατόμου γίνεται κατά συνείδηση, χωρίς να επιβάλλεται ή να ελέγχεται. Η συμμετοχή στη συνάθροιση αυτή είναι δωρεάν, καθώς και η κάλυψη των βασικών αναγκών των συμμετεχόντων. Το εγχείρημα αυτό βασίζεται στη συνεργασία, την εθελοντική εργασία, και την αλληλεγγύη³⁰.

Συχνά αναφέρεται ως λόγος συνάθροισης η συλλογική προσευχή για παγκόσμια ειρήνη, ωστόσο οι Rainbow δεν είναι θρησκευτικό κίνημα. Η πνευματικότητα αποτελεί μια σημαντική συνιστώσα της κοινότητας, οι επιτελέσεις της όμως δεν παραπέμπουν σε κάποιο συγκεκριμένο θρησκευτικό πλαίσιο αλλά περιλαμβάνουν πλουραλιστικές πρακτικές που τις αντλούν από διαφορετικά πεδία. Το κεντρικότερο σημείο αναφοράς για τη Rainbow πνευματικότητα εντοπίζεται

²⁸ Βλ. σχετικά http://welcomehere.org/?Welcome_Here (ό.α. στις 7/4/2014).

²⁹ Βλ. σχετικά για τις χώρες που λείπουν <http://s09.flagcounter.com/countries/gZRB?missing> (ό.α. 17/1/2014)

³⁰ βλ. σχετικά <http://oikogeneiaouranioutoksou.blogspot.de/p/rainbow-gathering-1972.html> (ό.α. 17/1/2014)

στις παραδόσεις της φυλής των Ουρί της Βορείου Αμερικής.

Το Rainbow παρουσιάζει αναλογίες με το ευρύτερο New Age κίνημα αλλά δεν ταυτίζεται με αυτό. Διαφοροποιούνται αφενός ως προς την απενοχοποίηση της κατανάλωσης που διέπει την New Age κουλτούρα ενώ η κατανάλωση παραμένει ταμπού στο *Rainbow* συμφραζόμενο, και αφετέρου ως προς το γεγονός ότι οι New Age πρακτικές είναι ατομικές, δε θεμελιώνονται δηλαδή όπως συμβαίνει στο *Rainbow* πλαίσιο σε ένα συλλογικό αίτημα συγκρότησης μιας αρμονικής κοινότητας. Ωστόσο, η New Age κουλτούρα διατρέχει το *Rainbow* πεδίο μέσω των ατομικών πρακτικών των μελών του, εμπλουτίζοντας το εννοιολογικό πλαίσιο, τους κυρίαρχους λόγους και τους κώδικες επικοινωνίας που αναδύονται μέσα από αυτό.

Η κοινότητα είναι επενδυμένη με νοήματα ιερότητας για τους συμμετέχοντες, κι ενώ δεν υπάρχουν κανονισμοί, οι «παραδόσεις» της κοινότητας παράγουν ηθικές δεσμεύσεις. Η ιερότητα αυτή διέπει την κοινότητα σε όλες τις εκφάνσεις της. Η τροφή, η σωματική επαφή, η σχέση με το φυσικό περιβάλλον και τους άλλους συμμετέχοντες γίνονται όλα πεδία επιτέλεσης αυτής της ιερότητας.

Η σχέση των συμμετεχόντων αναδιαρθρώνεται με όρους συγγένειας. Στα *Rainbow Gatherings* οι συμμετέχοντες απευθύνονται ο ένας στον άλλον ως «brother» και «sister». Η φράση που αποτελεί σήμα κατατεθέν του κινήματος, είναι η φράση «Welcome home» που απευθύνεται συστηματικά από αυτούς που έχουν ήδη καταφτάσει στο *gathering* σε αυτούς που μόλις καταφθάνουν. Η κοινή γλώσσα που επιστρατεύεται για να συνομιλήσουν άνθρωποι διαφορετικών εθνοτήτων είναι τα αγγλικά. Στη γλώσσα αυτή γίνονται οι ανακοινώσεις, οι δημόσιες συζητήσεις και αρθρώνονται οι ιθαγενείς λέξεις και φράσεις της *Rainbow* κουλτούρας, οι οποίες στην εργασία αυτή διατηρούνται αμετάφραστες.

2.2 Μεθοδολογία και περιγραφή της έρευνας

Είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο της έννοια της κοινότητας μέθεξης να ταξιδεύει στην ανθρωπολογία και να επιστρέφει δυναμικά στο χώρο της πολιτικής φιλοσοφίας. Είδαμε στη συνέχεια το πώς συνδέεται με τη ριζοσπαστική πολιτική και πώς συμμετέχει στην ανοιχτή θεωρητική αντιπαράθεση μεταξύ των υπερμάχων της αντι-σχεσιακότητας από τη μία και των υποστηρικτών της σχέσης και συμπεριληπτικότητας από την άλλη. Είδαμε ακόμη τη γενεαλογία της έννοιας της κοινότητας και τις πολλαπλές εννοιολογήσεις της, στο πλαίσιο της φεμινιστικής κριτικής αλλά και την εννοιολογική αλληλουχία της με την έννοια της φύσης, καθώς στην τελευταία ως *tabula rasa* προβάλλονται οι φυσικοποιημένες αντιλήψεις μας για την κοινωνική εμπειρία και τα κοινωνικά μας ιδεώδη. Η φεμινιστική κριτική αποδεικνύεται πολύτιμη περαιτέρω καθώς προσφέρει μεθοδολογικά εργαλεία κατάλληλα να αναδείξουν τις «αόρατες» ιεραρχίες τις οποίες μπορεί να συγκαλύπτει το «εμείς» που αρθρώνεται μέσα από τις κοινοτικές πρακτικές.

Προτού προχωρήσω στην περιγραφή και ανάλυση της έρευνας είναι απαραίτητη η διασαφήνιση των εννοιών και των αναλυτικών εργαλείων που τη διατρέχουν. Στο πλαίσιο του εγχειρήματος αυτού, η έννοια του φύλου επιστρατεύεται ως αναλυτική κατηγορία που επιτρέπει να δούμε πώς το «φύλο επηρεάζει εκείνες της περιοχές της ζωής που δεν μοιάζουν να συνδέονται με αυτό» (Scott 1986:1058-9). Το φύλο εννοιολογείται δε στην εργασία αυτή ως επιτέλεση (πρβλ. Butler 2009[1990]) μέσω της οποίας υλοποιείται το έμφυλο σώμα (πρβλ. Butler 1993) και εξετάζεται όχι ως αυτούσιο αλλά ως διαπλεκόμενο με άλλες μεταβλητές.

Καθ' όλη την εργασία αναφέρεται η έννοια της εμπειρίας και δη της «αδιαμεσολάβητης εμπειρίας». Αυτό δε σημαίνει ότι η εμπειρία, στο πλαίσιο της έρευνας αυτής, λογίζεται ως αδιαμεσολάβητη από τη γλώσσα, αυταπόδεικτη και ως εκτός και πέρα από το λογοθετικό πεδίο. Αντίθετα καθίσταται ακόμη πιο επιτακτική η ανάγκη για ιστορικοποίηση αυτής της εμπειρίας που εμφανίζεται να θεμελιώνει νέες υποκειμενικότητες και ταυτότητες, και να (ανα)παράγεται στη συνέχεια από αυτές, για ανάδειξη δηλαδή της λογοθετικής της συγκρότησης, καθώς και της λογοθετικής συγκρότησης των εννοιών που τη διέπουν, των ατομικών ή συλλογικών υποκειμένων που τη βιώνουν, του καθεστώτος αλήθειας με το οποίο επενδύεται (πρβλ. Scott 1992).

Το ζητούμενο εδώ δεν περιορίζεται στην ανάδειξη κάποιας ομοιογένειας εντός του λογοθετικού συμφραζομένου, και στην παρουσίαση της κοινότητας ως «ένα κλειστό σύστημα αποσπασμένο από την υπόλοιπη κοινωνία» (Καντσά 2010:50). Αντίθετα περιλαμβάνει την ανάδειξη των πλουραλιστικών τρόπων που αλληλεπιδρούν οι λόγοι με τα υποκείμενα, που υπόκεινται σε αυτούς. Η συγκρότηση της διαφοράς εντός του κοινοτικού συμφραζομένου έχει επομένως

βαρύνουσα σημασία. Προσανατολισμένη σε αυτό το ζητούμενο, επιχειρώ να παρακολουθήσω τις πρακτικές πολιτισμικής παραγωγής και κατανάλωσης μέσα από την οποία συγκροτείται η κοινότητα ως συλλογικό υποκείμενο, με επίκεντρο τις κοινωνικές και υλικές σχέσεις με τις οποίες διαπλέκεται η κοινότητα και οι οποίες αντανακλούν πολιτικούς στόχους και στρατηγικές (πρβλ. Dahl 2011). Η κοινότητα δεν αποτελεί μια στατική έννοια, αλλά, όπως παρατηρεί η Dahl (2011:9), «φτιάχεται και ξαναφτιάχεται» μέσα από τις συλλογικές πρακτικές που ταυτόχρονα αντανακλούν και παράγουν την κοινότητα, όπως για παράδειγμα η αισθητική ντυσίματος κι επιθυμίας ή η αναδιάρθρωση της συγγένειας.

Οι «οπτικές πολιτισμικές ενδείξεις» (Dahl 2011:10) που παρέχουν οι πρακτικές αυτές δεν εντάσσονται ωστόσο σε μια απροβλημάτιστη παραδοχή της παραγωγής γνώσης η οποία εκπορεύεται από την όραση «ως αδιαμεσολάβητης κατανόησης ενός διαφανούς κόσμου» (Scott 1992:23). Αντίθετα η ίδια η συμμετοχική παρατήρηση υποβάλλεται στον αντίστοιχο κριτικό έλεγχο της εμπειρίας, και ως αφετηρία αναγνωρίζεται η διαμεσολαβημένη ανάγνωση των οπτικών αυτών στοιχείων από την εξίσου ιστορικοποιημένη και λογοθετική συγκρότηση της παρατηρήτριας.

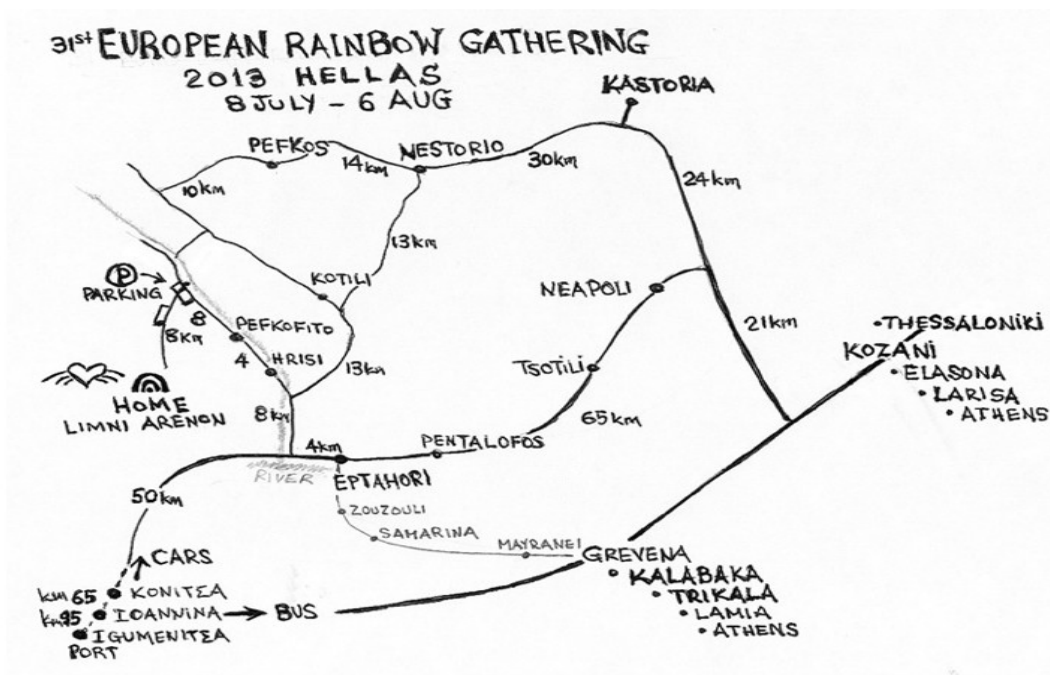
Η συμμετοχική αυτή παρατήρηση ως τμήμα της εν λόγω έρευνας διήρκεσε δεκαοχτώ ημέρες. Συμπεριέλαβε τη συμμετοχή σε συλλογικές πρακτικές, όπως τα τελετουργικά του φαγητού, το μαγείρεμα και άλλες εθελοντικές εργασίες, σε μορφές κοινοτικής ψυχαγωγίας, σε συζητήσεις, σε συμβούλια λήψης αποφάσεων, σε αποστολές ειρηνικής διαβούλευσης (*Shanti Sena*), σε εργαστήρια (*Workshops*), σε δραστηριότητες υπο-ομάδων εθνοτικών ή μη. Η σταχυολόγηση του πλούσιου υλικού που συλλέχθηκε ήταν αναγκαία για την ένταξή του στην εργασία αυτή.

Η γνωστοποίηση του ερευνητικού μου ενδιαφέροντος στις/στους συνομιλήτριες/τές μου πραγματοποιήθηκε τόσο στο πλαίσιο της συμμετοχής μου στις συλλογικές πρακτικές, όσο και στις προσωπικές μου συνομιλίες. Η ανωνυμία των συμμετεχουσών/όντων θεμελιώθηκε ως όρος της μεταξύ μας συμφωνίας, και ως εκ τούτου όλα τα ονόματα που παρατίθενται είναι ψευδώνυμα. Για την καλύτερη παρακολούθηση των χωρικών διαστάσεων των τεκταινομένων προσαρτώ στο τέλος της εργασίας (ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ II) έναν χάρτη του *gathering* και για την καλύτερη παρακολούθηση των ιθαγενών εννοιών της κοινότητας, προσαρτώ επίσης στο τέλος, ένα συνοπτικό λεξικό (ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ I).

Τέλος, οφείλω να τονίσω ότι κανένα *gathering* δεν είναι ίδιο με το άλλο. Ωστόσο υπάρχει μια κοινή ραχοκοκκαλιά που περιλαμβάνει θεωρητικές, πρακτικές και οργανωτικές παραδόσεις, η οποία μας επιτρέπει να μιλούμε και για *Rainbow gatherings* εν γένει. Βασικό σημείο αναφοράς, για τον εντοπισμό κοινών ή διαφοροποιημένων πρακτικών ανάμεσα σε διαφορετικά *gatherings* θα αποτελέσει η πλούσια εθνογραφία του Michael Niman (1997), *People of the Rainbow: A nomadic utopia*, ο οποίος εξετάζει με πολύπλευρους τρόπους τη συγκρότηση της Rainbow κοινότητας.

2.3 Διασχίζοντας τα συμβολικά σύνορα της ετεροτοπικής κοινότητας

Στις σελίδες κοινωνικής δικτύωσης της Rainbow κοινότητας, επισημαινόταν ότι προκειμένου να λάβει κανείς οδηγίες για το «gathering» θα πρέπει να απευθυνθεί στην ηλεκτρονική διεύθυνση της focalizer, όπερ και έπραξα. Η απάντηση ήρθε μες στην επόμενη ώρα. Ξεκινούσε με έναν εγκάρδιο χαιρετισμό³¹ και περιλάμβανε ένα χειρόγραφο χάρτη της περιοχής (βλ. Εικόνα 2), έναν «Οδηγό Επίγνωσης του Rainbow», στα ελληνικά (βλ. Εικόνα 3) και στα αγγλικά, και έναν «Οδηγό Επιβίωσης του Rainbow» επίσης στα ελληνικά (βλ. Εικόνα 4) και στα αγγλικά. Παράλληλα προσφέρονταν πληροφορίες για το πώς μπορεί κανείς να προσεγγίσει το σημείο με αυτοκίνητο ή με λεωφορείο, αναφέρονταν σχετικές ηλεκτρονικές διευθύνσεις για ιστοσελίδες που μπορούν να παράσχουν περαιτέρω πληροφορίες, ενώ επίσης ενημέρωνε για την έρευνα βιολόγου «που μελετάει χρόνια την ανάπτυξη των δέντρων και των φυτών μετά την υλοτόμηση στο Γράμμο», ο οποίος στο πλαίσιο της έρευνας αυτής, είχε μαρκάρει 150 σημεία διασκορπισμένα στην ευρύτερη περιοχή, τα οποία καλούμασταν να μην αλλοιώσουμε, ώστε να μην αλλοιωθούν οι ενδείξεις του.



Εικόνα 2: Ο χάρτης της τοποθεσίας. Πηγή: Προσωπικό αρχείο.

³¹ Το μήνυμα: «Και ήρθε ο καιρός! Το Rainbow Spirit μας καλεί να βρεθούμε στο βουνό, να κτίσουμε την συνύπαρξη της ευρωπαϊκής οικογένειας του Ουρανίου Τόξου του Ζώντος Φωτός και να ενώσουμε από καρδιάς τις καλύτερες ενέργειες και προθέσεις μας για μια μυθική συνάντηση. Όλα δείχνουν στην βορειοδυτική Ελλάδα, στον Γράμμο, σε ένα παρθένο φυσικό τοπίο μοναδικής ομορφιάς. Το μέρος είναι δυτικά από Γρεβενά-Κοζάνη ή βόρεια από Ιωάννινα-Κόνιτσα, κοντά στα αλβανικά σύνορα».

Οδηγός Επίγνωσης του Rainbow

Παρακαλούμε όταν είστε στο Gathering
Δείξτε Σεβασμό στη Μητέρα Γη
Δείξτε Σεβασμό στους Συνοδοιπόρους σας
Γίνετε Εθελοντές για Shanti Sena & Harmony Keepers
(για την διαφύλαξη της ασφάλειας και αρμονίας όλων)
Σεβαστείτε τις Ομοφωνίες
Υποστηρίξτε το Μαγικό Καπέλο για προμήθειες τροφίμων
Συμμετέχετε στους Κύκλους Φαγητού και Ομιλίας
Γίνετε εθελοντές στην Κουζίνα, Παιδότοπο & Θεραπευτήριο
Κάνετε ένα Εργαστήρι - Μοιραστείτε!
Και να θυμάστε:
Το Μοίρασμα Δημιουργεί Αφθονία
Η Συμμετοχή είναι το Κλειδί
Αν δείτε μια δουλειά είναι ...δική σας.

Εικόνα 3: Οδηγός Επίγνωσης του Rainbow.
[Πηγή: Προσωπικό αρχείο]

Οδηγός Επιβίωσης του Rainbow

Αποφεύγετε Ιδιωτικές Φωτιές
Σεβαστείτε ότι είναι πράσινο
Κρατήστε το νερό καθαρό (όχι σαπούνι στο ποτάμι)
Χρησιμοποιήστε τις Χέστρες (σαν γάτα - καλύψτε τα)
Πάρτε τα σκουπίδια σας μαζί σας ή
Αφήστε τα στο χώρο Ανακύκλωσης
Συλλέξτε τα Φίλτρα των Τσιγάρων σας
Αφήστε τα αυτοκίνητα στο χώρο στάθμευσης
Αφήστε πίσω: Το αλκοόλ, τα προϊόντα κρέατος,
Ηλεκτρονικό εξοπλισμό, βαριά ναρκωτικά, τα σκυλιά
Φέρετε: πιάτο, κύπελλο, κουτάλι, ζεστά ρούχα, υπνόσακο,
εργαλεία, φακό, μουσικά όργανα, βότανα, φάρμακα,
χαμόγελα, αγκαλιές, ανοιχτή καρδιά, φροντίδα, αγάπη!

Εικόνα 4: Οδηγός επιβίωσης του Rainbow. [Πηγή: Προσωπικό αρχείο]

Για καλή μου τύχη, ο πατέρας μου προσφέρθηκε να με παραλάβει από το αεροδρόμιο της Θεσσαλονίκης και να οδηγήσει μέχρι το Rainbow, και στη συνέχεια αφού με αφήσει εκεί να επιστρέψει στην Αλεξανδρούπολη. Έχοντας φτάσει στο Νεστόριο, το κοντινότερο στο Γράμμο μεγαλοχώρι, συναντώ ένα αυτοκίνητο με ελβετικές πινακίδες. Δίπλα στο αυτοκίνητο στέκονται μια νεαρή γυναίκα, δύο νεαροί άνδρες, κι ένα κορίτσι γύρω στα δέκα. Φορούν πολύχρωμα φαρδιά ρούχα. Τακτοποιούν τα ψώνια τους στο πορτ-μπαγκαζ του αυτοκινήτου. Σταματώ με το αυτοκίνητο σε κάποια κοντινή απόσταση και ρωτώ χωρίς να βγω (από τη θέση του συνοδηγού) αν ξέρουν να με κατευθύνουν προς το Rainbow. Ο ένας νεαρός άνδρας πλησιάζει στο ανοιχτό παράθυρο του συνοδηγού, με χαιρετάει εγκάρδια αποκαλώντας με «sister» και μου λέει ότι μπορούμε να τους ακολουθήσουμε. Τον ευχαριστώ και μου απαντάει «welcome» φέρνοντας τα χέρια του ενωμένα μπροστά από το πρόσωπό του και σκύβοντας ελαφρώς το κεφάλι.

Ακολουθούμε το αυτοκίνητό τους σε μία φιδοειδή διαδρομή στους πρόποδες του Γράμμου, κατηφορίζοντας αρχικά και στη συνέχεια ανηφορίζοντας για ώρα, και περνώντας από διάφορα σημεία όπου είναι στοιβαγμένοι κορμοί κομμένων δέντρων. Καθώς ανηφορίζουμε στο βουνό η θερμοκρασία αλλάζει. Από 36 βαθμούς Κελσίου που είχε στην Εγνατία, βάσει της ένδειξης του θερμομέτρου του αυτοκινήτου, τώρα έχει 19. Γκρίζα σύννεφα καλύπτουν τα σημεία του ουρανού που φαίνονται ανάμεσα στις πλαγιές. Περίπου 45 λεπτά αργότερα, ο δρόμος γίνεται χωματόδρομος υπάρχει μια μεγάλη αλάνα. Ενώ έχουμε πάρει μόλις τη στροφή προς το χωματόδρομο, το αυτοκίνητο των καθοδηγητών μας σταματάει. Ακριβώς δίπλα του με τη αντίθετη φορά σταματάει ένα αυτοκίνητο που κατηφορίζει το βουνό. Μια κοπέλα με ξανθά μαλλιά και μακριά φούστα κατεβαίνει από το αυτοκίνητο, ενώ από το αυτοκίνητο των μπροστινών μας κατεβαίνει ο νεαρός από τον οποίο ζήτησα κατευθύνσεις. Συνομιλούν, και ο νεαρός δείχνει προς το μέρος μας. Η κοπέλα μπαίνει ξανά στο αυτοκίνητο που τη μετέφερε, και φτάνει στο ύψος που είχαμε σταματήσει εμείς. Μέσα στο αυτοκίνητο τύπου τζίπ, μια μεσοαστή οικογένεια Ελλήνων, γύρω στα 50, οι γονείς στις μπροστινές θέσεις, κι ένα κοριτσάκι γύρω στα πέντε μαζί με την ξανθιά κοπέλα κάθονται στις πίσω θέσεις. Ο οδηγός του αυτοκινήτου μας χαιρετάει και ρωτάει αν πηγαίνουμε για Σαμοθράκη. Εξηγώ ότι ο πατέρας μου θα επιστρέψει στην Αλεξανδρούπολη, και ότι από εκεί η Σαμοθράκη είναι δύο ώρες με το φέρι. Ρωτάει αν θα μπορούσε να πάρει ο πατέρας μου μαζί του την ξανθιά κοπέλα η οποία θέλει να πάει στη Σαμοθράκη. Του απαντούμε καταφατικά. Η κοπέλα συμφωνεί να ανέβει μαζί μας ξανά στο βουνό για να με αφήσουν και να συνεχίσουν μετά μαζί με τον πατέρα μου. Έρχεται στο δικό μας αυτοκίνητο μαζί με το σάκο της και τη σκηνή της που είναι όλα καλυμμένα με πλαστικό διαφανές. Το ζευγάρι μας εξηγεί ότι είναι από την Καστοριά και ήρθαν μια βόλτα να δουν το Rainbow, και πήραν την κοπέλα που έκανε ωτοστόπ, αλλά μπορούν να την πάνε μόνο μέχρι την Καστοριά. Η κοπέλα τους χαιρέτησε εγκάρδια και τους ευχαρίστησε.

Μέσα στο δικό μας αυτοκίνητο η κοπέλα κάθισε στην πίσω θέση. Τη ρώτησα για τα πλαστικά καλύμματα που έχει στα πράγματά της και μου εξήγησε ότι έβρεχε πολύ και κάθε μέρα πάνω στο βουνό. Έμεινε μια εβδομάδα στο βουνό, και τη δεύτερη βδομάδα της πριν επιστρέψει στη χώρα καταγωγής της, το Βέλγιο, ήθελε να την περάσει στη Σαμοθράκη. Ρώτησε αν υπάρχει κάποιο μέρος να μείνει το βράδυ στην Αλεξ/πολη καθώς θα φτάσουν αργά και το φέρι θα φεύγει το επόμενο πρωί και ο πατέρας μου προσφέρθηκε να τη φιλοξενήσει. Η κοπέλα δέχτηκε.

Περίπου 40 λεπτά αργότερα φτάναμε στο πάρκινγκ (βλ. Εικόνα 5) Γύρω στα 200 οχήματα ήταν παρκαρισμένα. Ακολουθώντας σταθερά το αυτοκίνητο μπροστά μας προσπερνάμε το πάρκινγκ και συνεχίζουμε να ανεβαίνουμε.



Εικόνα 5: Αριστερά το πάρκινγκ και δεξιά ο δρόμος που συνεχίζει για το Welcome Center, και έπειτα για τον κυρίως χώρο. Πηγή: Προσωπικό αρχείο.

Φθάνοντας μετά από κανένα πεντάλεπτο στο “Welcome”, το χώρο δηλαδή υποδοχής, που απέχει 1,5χλμ από τον κυρίως χώρο, αντίκρισα μια μεγάλη τέντα στημένη περίπου 10 μέτρα από το δρόμο και δίπλα να βγαίνει καπνός από ένα τσουκάλι. Μια παρέα έπινε τσάι κάτω από την τέντα. Κατέβηκα από το αυτοκίνητο για να τους πλησιάσω. Μία γυναίκα γύρω στα 40 κατηφόριζε το βουνό προς το Welcome κοιτώντας με έντονα, τη χαιρέτησα, και μου έκανε νόημα να σβήσουμε τη μηχανή του αυτοκινήτου. Η μηχανή έσβησε. Ήταν τυλιγμένη με μία κουβέρτα, και το ύφος της ήταν αυστηρό. «Τα αυτοκίνητα μένουν στο πάρκινγκ» είπε στα ελληνικά. Της εξήγησα ότι θα με αφήσουν και θα φύγουν. «Καλώς ήρθες» είπε και με αγκάλιασε, χωρίς να αλλάξει ύφος. Επιστρέφοντας στο αυτοκίνητο είδα τον πατέρα μου να συνομιλεί με ένα ξανθό αγόρι περίπου 8-9 χρονών που είχε σταματήσει με το ποδήλατο από την πλευρά του οδηγού. Το αγόρι φορούσε ένα σορτσάκι μόνο και ήταν πολύ μαυρισμένο. Το χαιρετήσαμε και συνεχίσαμε το ανέβασμα προς τον κυρίως χώρο. Η παρέα που μας οδηγούσε έχει προχωρήσει και δε φαίνεται πια. Ο δρόμος που μπορούμε να ακολουθήσουμε όμως είναι μόνο ένας.

Πέντε λεπτά αργότερα αυτοκίνητα παρκαρισμένα πλάι στο χωματόδρομο κάναν την εμφάνισή τους, λίγο πριν φτάσουμε δηλαδή σε ένα μεγάλο οροπέδιο που διασχίζόταν από το δρόμο. Στα δεξιά μας απλώνεται ένα μεγάλο ξέφωτο με αντίσκηνα και ανθρώπους να πηγαινοέρχονται, στα αριστερά μας ένα παρεμφερές μικρότερο ξέφωτο, με ένα πανό κρεμασμένο που γράφει “Children Area”. Ένας μεγάλος χωματόδρομος τέμνει κάθετα το χωματόδρομο στον

οποίον οδηγήσαμε, και ενώνει τα δύο ξέφωτα. Στη διασταύρωση υπάρχει μία πέτρινη βρύση, και γύρω της η παρουσία κόσμου είναι πυκνότερη. Μία κοπέλα, στέκεται και μιλάει με κάποιους άλλους γυμνή από τη μέση και πάνω. Κανείς δε μοιάζει να ενοχλείται ή να παραξενεύεται από την ένδυσή της, εκτός από τον πατέρα μου που σχολιάζει έκπληκτος ότι η «αυτή είναι γυμνή αλλά κανείς δεν την πειράζει».

Η επιτέλεση του συνόρου έχει ολοκληρωθεί (πρβλ. Green 2010), έχουμε φτάσει αλλά δεν έχουμε εισέλθει στην πραγματικότητα και οι τρεις. Δύο νεαρές γυναίκες κι ένας νεαρός άνδρας περνούν δίπλα μου καθώς φορτώνομαι τον σάκο. «Welcome home sister» μου λένε χαμογελώντας πλατιά μοιάζοντας να αναγνωρίζουν σε εμένα αυτήν που μένει κι ανήκει, και στον πατέρα μου, τον περαστικό. Η Άννα από το Βέλγιο μου ανακοινώνει ότι τελικά αποφάσισε να μείνει κι ότι θα μου δείξει τα κατατόπια και θα με βοηθήσει με την εγκατάστασή μου εκεί. Κοιτάω γύρω μου, απέραντο πράσινο και βουνά, διάστικτο με τα χρώματα απο τα αντίσκηνα και τα ρούχα των παρευρισκομένων, χρώματα όλου του φάσματος του ουράνιου τόξου.



Εικόνα 6: Μεγάλος κύκλος δύο μέρες πριν την Πανσέληνο. Πηγή: Προσωπικό αρχείο.

3. COMMUNITAS

3.1 Η κοινότητα ως συνάρθρωση

Κάποιοι λένε ότι είμαστε ο μη-οργανισμός που αποτελείται από τα περισσότερα μη-μέλη στον κόσμο. Δεν έχουμε αρχηγούς ούτε οργάνωση. Για να πούμε την αλήθεια,, η Rainbow Family σημαίνει διαφορετικά πράγματα σε διαφορετικούς ανθρώπους. Θεωρώ ασφαλές να πω ότι μας ενδιαφέρει η συγκρότηση εθελούσιων κοινοτήτων, η μη βία, και οι ενολλακτικοί τρόποι ζωής. Επίσης, πιστεύουμε ότι η Ειρήνη και η Αγάπη είναι σπουδαία πράγματα, τα οποία όμως δεν υπάρχουν αρκετά σε αυτόν τον κόσμο. Πολλές από τις παραδόσεις μας βασίζονται σε παραδόσεις των Αυτόχθονων της Αμερικής, και είμαστε έντονα προσανατολισμένοι στη φροντίδα της Γης. Μαζευόμαστε στους εθνικούς δρυμούς ετησίως, για να προσευχηθούμε για ειρήνη στον πλανήτη.³²

Ο ορισμός αυτός παρατίθεται σε κάποια από τις ιστοσελίδες που διαχειρίζονται άνθρωποι, οι οποίοι αυτοπροσδιορίζονται ως Rainbow. Κανείς δεν έχει δυνατότητα εκπροσώπησης της «οικογένειας» ως ολότητας, καθώς δεν υπάρχει ηγεσία, και η διατύπωση του παραπάνω αποσπάσματος κάνει αρκετά σαφές το ότι πρόκειται για μια υποκειμενική τοποθέτηση που δεν αποκλείει, αντικαθιστά ή κυριαρχεί σε άλλες πιθανές τοποθετήσεις. Άλλωστε «η Rainbow Family σημαίνει διαφορετικά πράγματα για τον καθένα».

Η Rainbow Family είναι μία μη-οργάνωση που αποτελείται από μη-μέλη. Μία νομαδική κοινότητα που δεν έχει δικό της έδαφος, που συγκροτείται εφήμερα σε δημόσιες δασικές εκτάσεις, και διαλύεται στη συνέχεια για να συγχωνευθεί με την υπόλοιπη κοινωνία, και να επανασυγκροτηθεί αλλού με εντελώς ίσως διαφορετικούς συμμετέχοντες. Η κοινότητα αυτή δεν συνεπάγεται κοινότητα εθνότητας, θρησκείας, φύλου, ηλικίας, αντιλήψεων, οικονομικού ή κοινωνικού στάτους, αλλά είναι ανοικτή για τους ανθρώπους «όλου του φάσματος του ουράνιου τόξου» όπως συχνά αναφέρεται. Η συνοχή της δεν εδράζεται στην ομοιότητα, αλλά στη μεταφυσική της ενότητας, μιας ενότητας όμως που θεμελιώνεται στη διαφορετικότητα, και στο πλαίσιο της οποίας, η ατομική έκφραση θεωρείται πολύτιμη.³³

Η δυσχέρεια ταξινόμησής της και προσδιορισμού της με θετικούς όρους ταύτισης έγκειται στην απουσία των όρων αυτών, των σταθερών, κοινών χαρακτηριστικών, που συνήθως διέπουν την ταυτότητα ενός συλλογικού υποκειμένου. Θα μπορούσαμε ίσως να πούμε ότι είναι μια ιδέα, αλλά αυτό θα ήταν ελλιπές καθώς θα αποσιωπούσε το βίωμα, την πραγμάτωση της ιδέας μέσα από τις ετήσιες (τις μεγάλες ή τις μικρότερες τοπικές) συγκεντρώσεις, τα *Rainbow Gatherings*, όπου δημιουργείται ένα ετεροτοπικό χωριό στα βάθη διαφόρων δασών, και στη συνέχεια εξαφανίζεται,

³² Για τον ορισμό αμετάφραστο βλ. <http://www.welcomehome.org/> (όπως παρατίθεται στις 18/3/2014)

³³ Δεν αντιστοιχεί επομένως στον προσδιορισμό της κοινότητας από τη Young αλλά μοιάζει περισσότερο σε αυτό που η τελευταία ορίζει ως ιδεώδες της ανοιχτής «προς τη μη αφομοιωμένη ετερότητα» πόλης (2004:202).

σαν να μην υπήρξε ποτέ, ενώ κάποιο άλλο χωριό, αλλού, είναι εν εξελίξει. Ένας χάρτης με κουκκίδες που αναβοσβήνουν σε εναλλασσόμενα σημεία, ανάλογος με τον χάρτη και τη νέα γεωγραφία των ΤΑΖ που οραματίζεται ο Bey (1985:53).

Θα μπορούσαμε να πούμε ότι είναι μια συνάντηση· σε ένα ετεροτοπικό κατώφλι, έναν ενδιαμέσο τόπο όπου οι άνθρωποι μπορούν να συνυπάρχουν «χωρίς ούτε να παραιτούνται από τις ιδιαιτερότητές τους για να διαχυθούν σε έναν ενιαίο χώρο, ούτε να τις περιφρουρούν ορθώνοντας απαραβίαστα σύνορα» (Σταυρίδης 1998:60). Η αποδοχή της διαφορετικότητας είναι κεντρική. Οι διαφορετικές θέσεις, και οι διαφορετικές υποκειμενικότητες δεν καλούνται να ευθυγραμμιστούν με συγκεκριμένα κανονιστικά πρότυπα προκειμένου να ανήκουν στο συλλογικό υποκείμενο. Η ένταση μεταξύ ατόμου και κοινωνίας βρίσκεται στα ελάχιστα επίπεδα. Οι Iddo Tavory & Yehuda Goodman (2009) στο πλαίσιο έρευνας πεδίου που πραγματοποίησαν σε Rainbow Gathering στο Ισραήλ επιχειρηματολόγησαν πάνω στην αποδόμηση του εννοιολογικού δίπολου ατομικότητας και αλληλεγγύης. Αντλώντας από τη θεωρία του Kevin Hetherington (Subjective Occasionalism), σύμφωνα με την οποία το μετανεωτερικό υποκείμενο χρησιμοποιεί το συλλογικό πεδίο για να εκφράσει, να επιβεβαιώσει και να ενισχύσει τη μοναδικότητά του (:264), την επεκτείνουν υποστηρίζοντας την ύπαρξη μιας διαλεκτικής σχέσης. Το μετανεωτερικό υποκείμενο, δηλαδή, κι εν προκειμένω τα μη-μέλη της Rainbow Family, αφενός συνειδητοποιούν τον εαυτό τους μέσω της κατασκευής κοινότητας, αφετέρου τον σφυρηλατούν με τις αξίες της κοινότητας και με πρακτικές αλληλεγγύης (:280).

Θα μπορούσαμε να πούμε ότι το Rainbow είναι μια *σχέση*, μια σχέση που αφενός προϋπάρχει της συνάντησης, αφετέρου σφυρηλατείται μέσα από συγκεκριμένες πρακτικές με κατεύθυνση τη ριζική κατάφαση του Άλλου, μια σχέση που χαρακτηρίζεται από ρευστότητα, ενδεχομενικότητα, πλουραλισμό, καθώς τα νοήματα που προσλαμβάνει για το κάθε υποκείμενο είναι πολλαπλά, ποικίλα, εναλλασσόμενα, ανοιχτά και αρθρώνεται με όρους συγγένειας μεταξύ αγνώστων και μεταμορφώνει τα ίδια τα υποκείμενα. «Το Rainbow μου άλλαξε τη ζωή» είναι μια φράση που άκουσα πολλάκις από πολλά διαφορετικά «μη-μέλη». Σε αντίθεση λοιπόν με την θεωρητική κατασκευή του νεωτερικού υποκειμένου ως αυτόνομου και περιχαρακωμένου, οι Rainbow εμφανίζονται ως μετανεωτερικά υποκείμενα, όπου ο εαυτός δεν προϋπάρχει απόλυτα εγκατεστημένος στην ατομικότητά του αλλά *μεταμορφώνεται* για να ενσωματώσει τους άλλους, με κατεύθυνση την κοινωνική αρμονία. Με αυτά τα δεδομένα μπορούμε να μιλάμε για το Rainbow ως «συνάρθρωση», ώστε να συμπεριλαμβάνεται «κάθε πρακτική που εγκαθιδρύει σχέση μεταξύ στοιχείων των οποίων η ταυτότητα τροποποιείται ως απόρροια της συναρθρωτικής πρακτικής» (Laclau & Mouffe 1987:105).

3.2 Το αίτημα για θεραπεία

Η εν δυνάμει μεταμόρφωση αυτή εντός του συγκεκριμένου πεδίου εμφανίζεται επιθυμητή ως διαδικασία και αποτέλεσμα και ως προϊόν της ατομικής επιλογής των συμμετεχόντων στο πλαίσιο της διακυβερνητικότητας τους (πρβλ. Foucault 1978). Όταν οι συμμετέχοντες αναφέρονται στη μεταμόρφωσή αυτή χρησιμοποιούν τη λέξη «θεραπεία». Η θεραπεία του εαυτού, της κοινότητας και της γης αποτελεί ένα διάχυτο όραμα στη Rainbow κοινότητα. Το κάθε άτομο μπορεί να αποδίδει διαφορετικό περιεχόμενο στη «θεραπεία» και να είναι σε διαφορετικό βαθμό διαθέσιμο στην αλλαγή, ωστόσο η θεραπευτική ικανότητα της κοινότητας τυγχάνει γενικής αναγνώρισης. Τα κριτήρια της αλλαγής ή της θεραπείας είναι αισθαντικά, αφορούν την εσωτερική αίσθηση του εαυτού αλλά και τις σχέσεις του εαυτού με το περιβάλλον, ανθρώπινο ή μη, έμβιο ή μη, καθώς ο εαυτός δεν εννοιολογείται ως διαχωρισμένος από τη φύση την οποία καλείται να δαμάσει όπως το νεωτερικό υποκείμενο αλλά ως μέρος της φύσης, που καλείται πια να υπερβεί την ψευδαίσθηση του διαχωρισμού.

Επιπλέον σε αντίθεση με το νεωτερικό υποκείμενο που εμφανίζεται κατακερματισμένο σε μία ιεραρχική σχέση νου/σώματος, ο νέος επιθυμητός εαυτός εμφανίζεται ενιαίος, με το σώμα να καθίσταται κεντρικό σημείο αναφοράς, αναγνώρισης κι έκφρασης του εαυτού. Η παντοδυναμία του νου στο Rainbow συμφραζόμενο αντικαθίσταται από την παντοδυναμία της «καρδιάς». Τα Rainbow τραγούδια ονομάζονται «Heartsongs»³⁴ και οι «θεραπευτικές» πρακτικές επικεντρώνονται στη λειτουργία της καρδιάς, όχι ως οργάνου της ανθρώπινης ανατομίας, αλλά ως κέντρου λήψεως αποφάσεων, η οποία πρέπει να ενεργοποιηθεί και να ανακτήσει τον κεντρικό της ρόλο της στο σώμα, διασώζοντας το από την κυριαρχία του νου και τις νόσους που επιφέρει ο νεωτερικός πολιτισμός. Το κανονιστικό πρότυπο του ορθολογικού υποκειμένου αποκαθλώνεται και στη θέση του υψώνεται ένα άλλο υποκείμενο-σε-σχέση το οποίο λειτουργεί με βάση ένα διαφορετικό αξιακό σύστημα, όπου εξέχουσα θέση έχει η αγάπη, όχι ως αίσθημα που διέπει σμιλευμένες στο χρόνο σχέσεις, αλλά ως αίσθημα που πια μπορεί να βιωθεί απεριόριστα και ανεξάντλητα ανάμεσα σε αγνώστους, ως ένας άλλος τρόπος ύπαρξης. Το νέο υποκείμενο αυτό γίνεται αντιληπτό ως αυθεντικότερο, πιο φυσικό, πιο αληθινό από τον προηγούμενο εαυτό.

Οι συμμετέχοντες στο Rainbow συγκροτούν μια κοινότητα που θα διευκολύνει τη μεταμόρφωσή τους, τη μετάβασή τους στον επιθυμητό εαυτό. Μια ουτοπική κοινότητα η οποία συνεχώς εμπλουτίζεται από τα οράματα και τα ιδεώδη των ατόμων που τη συγκροτούν. Η κοινότητα αυτή συγκροτείται αντιστικτικά προς την κυρίαρχη δομή στην οποία αναφέρονται

³⁴ Έτσι ονομάζονται και τα αισθήματα, συναισθήματα κι οράματα που εκφράζονται από τα άτομα. Βλ. σχετικά ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ Ι.

γενικευτικά ως *Babylon*³⁵. Η αντίστιξη αυτή θέτει το ζήτημα της ντεριντιανής παραπληρωματικότητας που εντοπίζει ως πρόβλημα η Joseph σε σχέση με τις κοινότητες. Η *Babylon* ενσαρκώνει τη νοσηρότητα και την ψευδαίσθηση του διαχωρισμού από το Όλο. Παράλληλα η κοινότητα παραμένει εξαρτημένη από τη *Babylon* για την επιβίωσή της. Η κοινότητα ωστόσο στην προσπάθειά της να θεραπευθεί από τις νόσους της *Babylon* δεν ενεργοποιεί δικλείδες ελέγχου των μετεχόντων σε αυτήν, δεν προβαίνει δηλαδή στις πρακτικές εκείνες που ο Esposito ονομάζει συνολικά ως «ανοσοποίηση» (2010:13). Διατηρεί τα σύνορά της ανοιχτά και ρευστά για κάθε άνθρωπο, που είναι διατεθειμένος να μεταβεί στις απόμερες τοποθεσίες στις οποίες συγκροτούνται οι συναντήσεις³⁶. Άλλωστε η *Babylon* είναι μέρος του Όλου με το οποίο θέλουν να αισθάνονται συντονισμένοι οι συμμετέχοντες. Η αποβολή της *Babylon* τελείται όπως θα δούμε αμέσως παρακάτω σε συμβολικό επίπεδο και δεν προσωποποιείται. Όπως εύστοχα το θέτει ο Niman (1997:128-9) η βία δεν είναι αποδεκτή αλλά δεν ισχύει το ίδιο και για τους βίαιους ανθρώπους. Αντίστοιχα οι ιεραρχίες δεν είναι αποδεκτές, οι εξουσιομανείς όμως είναι ευπρόσδεκτοι.

3.3 *Communitas* και «παραδόσεις»

Η Rosabeth Moss Kanter (1973:273) στην ενδελεχή έρευνά της με επίκεντρο τις ουτοπικές κοινότητες του 19^{ου} αιώνα διαπίστωσε ότι η επιτυχία και η μακροβιότητα τους τελούσαν σε άμεση συνάρτηση με τις «πρακτικές δέσμευσης» (Commitment practices) των μελών τους. Οι πρακτικές αυτές συμπεριλάμβαναν από τη μία κάποιες «θυσίες» στις οποίες καλούνταν να προβούν τα υπό έγκριση μέλη, είτε οικονομικές είτε κοινωνικές (π.χ. αποξένωση από συγγενικές σχέσεις) και από την άλλη κάποιες «επενδύσεις» στην κοινοτική ζωή. Οι εν λόγω πρακτικές ρύθμιζαν τη μετάβαση των ατόμων από την παλιά στη νέα ζωή, και λειτουργούσαν ως μηχανισμοί παραγωγής μιας νέας ταυτότητας (:274). Οι θνησιγενείς κοινότητες ήταν εκείνες που δεν κατάφεραν να εμψυχήσουν στα μέλη τους την αίσθηση του ανήκειν.

Η αντίστοιχη μετάβαση προς τη *Rainbow* κοινότητα δεν περιλαμβάνει αυστηρές δεσμεύσεις και περιορισμούς. Οι συμμετέχοντες καλούνται να μη φέρουν στις κοινότητες ηλεκτρικές και

³⁵Ο Bey χρησιμοποιεί την ίδια λέξη με το ίδιο περιεχόμενο, εναλλάσσοντας την με τις φράσεις «Κοινωνία της Προσομοίωσης» ή «το Θέαμα» (1985:34).

³⁶Ωστόσο χρειάζεται να λάβει κανείς υπόψη την «πέμπτη αρχή» που ο Foucault (1993[1967]:7) επισημαίνει σε σχέση με τις ετεροτοπίες, ότι πάντα ενσωματώνουν ένα σύστημα «ανοίγματος και κλεισίματος» που τις καθιστά ταυτόχρονα διακριτές και διαχωρισμένες αλλά και προσβάσιμες. Η είσοδος σε κάποιες ετεροτοπίες, ισχυρίζεται, μπορεί να μοιάζει απλή κι ελεύθερη αλλά μπορεί η παρουσία μας εντός να αποτελεί την ψευδαίσθηση της πρόσβασης (:8). Έτσι, τη συνάντηση του Γράμμου επισκέφθηκαν αστυνομικοί, διάφοροι κάτοικοι των γύρω χωριών, περαστικοί, οι οποίοι αν και εισέρχονταν, δεν ενσωματώνονταν. Ωστόσο πρέπει να τονιστεί ότι κεντρικός όρος της ενσωμάτωσης στο εν λόγω πλαίσιο είναι η επιθυμία και η επιλογή του ίδιου του ατόμου να ενσωματωθεί, όχι με την έννοια της αφομοίωσης αλλά με την έννοια του αυτοπροσδιορισμού.

ηλεκτρονικές συσκευές, μηχανοκίνητα μέσα, ναρκωτικά, αλκοόλ και κατοικίδια. Καλούνται επίσης να απέχουν από κάθε μορφή εμπορικής πράξης εντός του *gathering*. Η παράβαση των παραπάνω «κανόνων» όμως δε επιφέρει την απώλεια της ιδιότητας μέλους, αλλά μπορεί να επισύρει τον κοινωνικό έλεγχο εκ μέρους των άλλων συμμετεχόντων υπό μορφή παραπόνων και παρατηρήσεων. Τα παράπονα αυτά είναι πιθανόν να εκφραστούν και με πρωτότυπους «δημιουργικούς» τρόπους. Για παράδειγμα στη συνάντηση στο Γράμμο, όσοι αψηφώντας τους παραπάνω «κανόνες» ανέβασαν τα αυτοκίνητα τους μέχρι το χώρο του *gathering*, κάποια μέρα τα βρήκαν όλα χρωματισμένα και ζωγραφισμένα από τα παιδιά στο πλαίσιο ενός εργαστηρίου δημιουργικής ζωγραφικής.

Οι κανόνες στο Rainbow συμφραζόμενο ονομάζονται «παραδόσεις». Ως «παραδόσεις» δημιουργούν αφενός την αίσθηση της ιστορικής συνέχειας, αφετέρου φανερώνουν έναν μη απαγορευτικό χαρακτήρα. Αυτές οι ρυθμιστικές «παραδόσεις» διέπονται από ευελιξία. Για παράδειγμα, στο Γράμμο η αρχική πρόθεση ήταν να μην υπάρχουν φωτιές άλλες εκτός από την κεντρική φωτιά³⁷. Όταν στη συνέχεια, διαπιστώθηκε έλλειψη ευθυγράμμισης με αυτή την πρόθεση και διάφορες φωτιές εξακολουθούσαν να ανάβονται τα βράδια στις γειτονίες, η πρόθεση μεταμορφώθηκε μέσα από την κοινωνική πρακτική, και η νέα οδηγία ήταν ότι όλες οι φωτιές ήταν κοινοτικές. Εν ολίγοις όσοι ήθελαν να ζεσταθούν και να καθίσουν δίπλα στη φωτιά, μπορούσαν να πάνε σε οποιαδήποτε φωτιά, οποιασδήποτε παρέας. Ωστόσο, η «παραδόση» για σεβασμό της ιερότητας της φωτιάς, που αποτρέπει από τη ρίψη στη φωτιά σκουπιδιών κι αποτσίγαρων, τηρείται απαρέγκλιτα, καθώς είναι επενδυμένος με νοήματα ιερότητας. Η ευελιξία των «παραδόσεων» συνδέεται περαιτέρω με την απουσία μηχανισμών εξαναγκασμού, καταστολής και τιμωρίας. Η θεσμοθετημένη ύπαρξη της «νόμιμης βίας» στην κυρίαρχη δομή έχει προκύψει από (αλλά και έχει παραγάγει) την πεποίθηση ότι διαφυλάττει την τήρηση των νόμων, της δικαιοσύνης και της δημόσιας τάξης. Οι κοινότητες στις οποίες υπάρχουν λίγοι κανόνες, λίγη τάξη και καμιά εγγύηση ότι η δουλειά θα γίνει, υποστηρίζει η Kanter (1973:279), τείνουν να διαλύονται εύκολα, συνήθως μέσα σε ένα με δύο χρόνια, ή να αλλάζουν χαρακτήρα και να αποκτούν οργανωτική δομή. Ωστόσο η Rainbow κοινότητα έχοντας συμπληρώσει την τέταρτη δεκαετία της εξακολουθεί να επαφίεται στην καλή θέληση των συμμετεχόντων για τη λειτουργία της³⁸.

³⁷ Τα ξύλα που χρησιμοποιούνται για την κεντρική φωτιά είναι πάντα ξερά και ήδη σπασμένα. Συνήθως μεταφέρονται από εθελοντές, αλλά σε εορταστικές περιστάσεις, όπως η Πανσέληνος καλούνται όλοι να φέρουν από ένα ξύλο. Για αντίστοιχες πρακτικές κοινοτικής φωτιάς, βλ. Καντσή 2010:114.

³⁸ Η απουσία των μηχανισμών εξαναγκασμού δεν συνεπάγεται ακυρότητα ή ανυπαρξία των κανόνων. Οι εξαιρέσεις υπάρχουν, δεν τιμωρούνται, αλλά αντιμετωπίζονται ad hoc με διάφορους τρόπους χωρίς ωστόσο ποτέ να λαμβάνουν τέτοια έκταση που να υποκαθιστούν τους βασικούς «κανόνες», τη μη εμπορικότητα, τον εξισωτισμό, τη μη βία, και την οικολογική ευσυνειδησία. Το *Rainbow Gathering* επομένως δεν χάνει το χαρακτήρα του ως μία αντιεμπορική, πασιφιστική, εξισωτική οικο-κοινότητα, και παρά την απουσία κατασταλτικών και τιμωρητικών διαδικασιών οι εξαιρέσεις παραμένουν σε εξαιρετικά χαμηλά ποσοστά.

Σύμφωνα με την Kanter (1973:281) το οικονομικό σύστημα της κάθε κοινότητας καθορίζει και το πολιτικό της σύστημα. Η *Rainbow* κοινότητα δεν διαθέτει αυτάρκεια. Οι πρώτες ύλες της τροφής που διανέμεται δύο φορές τη μέρα σε όλους τους συμμετέχοντες προέρχονται από συναλλαγές με εμπόρους έξω από την κοινότητα. Οι αγορές αυτές των προϊόντων γίνονται σε μεγάλες ποσότητες, πετυχαίνοντας έτσι χαμηλές τιμές, και το χρηματικό αντίτιμο προέρχεται από τις διάφορες κατά συνείδηση δωρεές των συμμετεχόντων στο *Magic Hat*. Οι δωρεές αυτές δεν είναι προϋπόθεση και δε συνδέονται με κανέναν τρόπο με τη δυνατότητα και την αξίωση του κάθε ατόμου να απολαύσει στο μέγιστο ό,τι έχει να προσφέρει η κοινότητα.

Κάτι αντίστοιχο ισχύει και για την προσφορά εργασίας. Ενώ δηλαδή η λειτουργία της κοινότητας εξαρτάται από την εθελοντική εργασία, δεν υπάρχει κάποια δομή κανόνων που να εξασφαλίζει την προσφορά εργασίας των ατόμων. Καθημερινά όσοι επιθυμούν συμμετέχουν στην παρασκευή του φαγητού, στο σερβίρισμα, στην κατασκευή νέων αποχωρητηρίων, στη συντήρηση της υδραυλικής υποδομής όποτε χρειάζεται, στην υποδοχή των συμμετεχόντων που καταφθάνουν (*welcome center*), στο κόψιμο ξύλων, και σε διάφορες άλλες εργασίες. Οι επικεφαλής των διαφόρων εργασιών λέγονται *focalizers*. Η αρμοδιότητά τους δεν συνεπάγεται εξουσία, και ένας τρόπος διασφάλισης της μη ανάδυσης ιεραρχιών με βάση το βαθμό εμπλοκής του καθενός αποτελεί και η αρχή της μετακύλισης των εργασιών (*job rotation*). Η αρχή αυτή προστατεύει επιπλέον από τη μονοτονία και την ανία της ίδιας εργασίας, και δίνει την ευκαιρία στους *Rainbow* να συμμετέχουν σε διαφορετικές εκφάνσεις της λειτουργίας της κοινότητας. Η προσφορά εργασίας είναι επενδυμένη με θετικά νοήματα και αποτελεί μια από τις επιτελέσεις της αλληλεγγύης στο εν λόγω πλαίσιο. Ο βαθμός εμπλοκής τους καθενός στην κοινότητα διαφέρει, και ανάλογη ανομοιομορφία χαρακτηρίζει το βαθμό που το κάθε άτομο «θυσιάζει» και επενδύει στην κοινότητα. Παρά τον εξισωτικό χαρακτήρα της κοινότητας, ούτε η ομοιομορφία στην προσφορά προς την κοινότητα είναι ζητούμενη, ούτε η ομοιομορφία στις απολαβές. Γίνεται εν γένει δεκτό ότι ο καθένας προσφέρει ανάλογα με τις ικανότητες αλλά και την επιθυμία του, και απολαμβάνει ανάλογα με την ανάγκη του. Με άλλα λόγια, ο φόβος για μια ενδεχόμενη κατάχρηση της κοινωνικής εμπιστοσύνης και των κοινοτικών ιδεωδών δεν υπερνικάει τα ίδια τα κοινοτικά ιδεώδη περί ελευθερίας κι αυτοδιάθεσης.

Οι «παραδόσεις» συνδέονται περαιτέρω με τις πνευματικές σκοπεύσεις των συναντήσεων και της κοινότητας. Αξίζει να σημειωθεί εδώ ότι αν και στα ελληνικά, το όνομα της κοινότητας έχει μεταφραστεί ως «Οικογένεια Ουράνιου Τόξου του Ζώντος Φωτός», στα αγγλικά το δεύτερο μέρος του ονόματος (*Living Light*) επιδέχεται και δεύτερη ανάγνωση: *Ανάλαφρη Ζωή*. Η «ανάλαφρη» αυτή ζωή είναι μια ζωή απηλλαγμένη από τον «υπέρμετρο» καταναλωτισμό και την τεχνολογία και αγγίζει τα όρια του «πρωτογονισμού». Σύμφωνα με τους Λυμπεράκη & Πελαγίδη οι διχοτομικές

αντιλήψεις περί αυθεντικότητας ως ασύμπτωτης με τη νεωτερικότητα, ευδοκιμούν σε κάποια σύγχρονα οικολογικά κινήματα, όπου βαρύνουσα αξία αποκτά η «φύση», η έννοια του «φυσικού» και αντίστοιχα η αναζήτηση ενός *αυθεντικού* κόσμου «που επιτρέπει την ανάπτυξη και ευδοκίμηση του «βαθύτερου» και «πραγματικού» μας εαυτού» (2011:80) που συσκοτίζεται από πρακτικές όπως η κατανάλωση (:81). Πράγματι η ανάλαφρη αυτή ζωή γίνεται αντιληπτή ως στοιχείο του «αυθεντικού» αυτού κόσμου. Ο Daniel Miller αναφέρεται στην «οντολογία του βάθους», τη διάχυτη στη Δύση πεποίθηση ότι το άτομο φέρει βαθιά μέσα του έναν εσώτερο αυθεντικό εαυτό, σταθερό, αμετάβλητο και ανεπηρέαστο από εξωτερικές αλλαγές (2013:328). Βάσει της πεποίθησης αυτής, τα υλικά/καταναλωτικά αντικείμενα απειλούν με αλλοτρίωση την ανθρώπινη υπόσταση, κι έτσι στην προσπάθειά τους να συγκροτήσουν τον εαυτό τους ως αγνό, κάποιοι αναζητητές του βαθύτερου αυτού εαυτού καθιστούν τα αντικείμενα αλλότρια.

Η Rainbow «παράδοση» της ανάλαφρης ζωής εμφανίζεται εν προκειμένω ως στρατηγική ενταγμένη στην «τεχνολογία του εαυτού», στην επινόηση και την πραγμάτωση ενός επιθυμητού εαυτού, ο οποίος διέπεται από αυθεντικότητα και αγνότητα, που θεωρείται ως η «φυσική», η αδιαμεσολάβητη από το σύγχρονο πολιτισμό κατάστασή του. Η «ανάλαφρη ζωή» δεν οριοθετείται βάσει διχοτόμησης ύλης και πνεύματος, αλλά έγκειται σε μια διάκριση μεταξύ αγαθών ή τρόπων χρήσης που προάγουν τις κοινοτικές αξίες, όπως η αλληλεγγύη, η κοινωνικότητα, η αδελφοσύνη, η οικολογία και αγαθών που τις υπονομεύουν και προωθούν τον ατομισμό, τον διχασμό, τη βία, την αποξένωση, τον ανταγωνισμό και την εμπορευματοποίηση, τα στοιχεία δηλαδή στα οποία συμβολοποιείται η *Babylon*. Έτσι, αν και οι ανέσεις του πολιτισμού αποκηρύσσονται, το ζητούμενο δεν είναι η σκληραγώγηση του σώματος ή η επιτέλεση της αυταπάρνησης, αλλά η ανακάλυψη μιας αδιαμεσολάβητης από το βαβυλωνιακό πολιτισμό απόλαυσης, της απόλαυσης του «να υπάρχεις»³⁹. Το Rainbow φέρει δηλαδή έναν έντονα ηδονιστικό χαρακτήρα. Η επιθυμητή πνευματική εξύψωση επιδιώκεται μέσω της χαράς και της απόλαυσης.

Ο βαθύτερος εαυτός στον οποίον αναφέρεται παραπάνω ο Miller, εν προκειμένω δεν εμφανίζεται μόνο ως συνεκτικός, σταθερός και προϋπάρχων, αλλά περισσότερο ως ένας εαυτός εν εξελίξει, που υφίσταται ως *δυνατότητα* και που μπορεί να αναδυθεί μέσα από την κατάλληλη καλλιέργεια/«φροντίδα του εαυτού», που παραμένει αδιαίρετη από τη «φροντίδα της κοινότητας». Γι αυτό άλλωστε ο ύψιστος κανόνας, ο μόνος που η παράβαση του μπορεί να οδηγήσει στον εξοστρακισμό κάποιου συμμετέχοντα είναι η αποχή από τη βία. Η συμμετοχή στην κοινότητα καθίσταται έτσι ένα είδος «βαθιάς ιδιότητας του πολίτη» η οποία, σύμφωνα με τον Paul Clarke (παρατίθεται στο Bell & Binnie 2000:8), συνυφαινεται τόσο με την καλλιέργεια/φροντίδα του εαυτού, όσο και με τη «φροντίδα των άλλων» και τη «φροντίδα του κόσμου».

³⁹ Η απόλαυση αυτή, που προσδιορίζεται έξω από τη δομή, παρουσιάζει αναλογίες προς την λακανική *jouissance*.

3.4 Επιτελέσεις της ουτοπίας: Πνευματικότητα και Πολιτική

Η υψηλή συμπεριληπτικότητα της κοινότητας, η απουσία δομής, ιεραρχίας, μηχανισμών ανοσοποίησης, ελέγχου και επιβολής, μας επιτρέπει να μιλάμε για μία «κοινότητα μέθεξης» (Communitas) η οποία αναδύεται μέσα από ζυμώσεις που πραγματώνονται σε εφήμερες ετεροτοπίες/κοινωνικά αντιδραστήρια όπου το διαφορετικό *δύναται* να προκύψει.⁴⁰ Στην προκειμένη περίπτωση, η δομή του προορισμού δεν έχει ακόμη ούτε συγκροτηθεί ούτε αποκρυσταλλωθεί, αλλά συνεχώς μορφοποιείται και αναδύεται μέσα από το πεδίο ενδεχομενικοτήτων στο οποίο ξανοίγονται οι Rainbow ως μεταιχμιακή κοινότητα. Αυτό την καθιστά έναν εν δυνάμει «τόπο ελευθερίας» στον οποίον υβριδικά συνυπάρχουν το παλιό και το νέο, το ίδιο και το διαφορετικό, και που η δομή του προορισμού αναβλύζει από την ίδια την πρακτική. Η δυναμική αυτή παρουσιάζει αναλογίες με αυτό που ο Muñoz (2009) οραματίζεται ως «το μέλλον στο παρόν». Μέσα από τις συναρθρωτικές πρακτικές διαμορφώνονται και ξεδιπλώνονται οι νοηματοδοτήσεις των συμμετεχόντων ως προς το τι συνιστά απελευθέρωση, πώς εννοιολογείται η ελευθερία, η απουσία της βίας, η κοινωνική αρμονία, η αναγνώριση της ευαλωτότητας, η μεταιχμιακότητα.

Επιπλέον οι ζυμώσεις αυτές και η πολιτική διάσταση του εγχειρήματος παραμένουν *αόρατα* για την κυρίαρχη τάξη καθώς το *θέαμα* που παράγεται ως αναγνωρίσιμο είναι το θέαμα απλώς μιας κοινής γιορτής⁴¹. Κατά τον Bey βέβαια στην έννοια της γιορτής ήδη ενυπάρχει εν δυνάμει το στοιχείο του ανατρεπτικού αυθορμητισμού που μπορεί να οδηγήσει κάπου *αναπάντεχα* (1985:41). Η αδιαμεσολάβητη εμπειρία εδώ έχει κυρίαρχη σημασία. Καθίσταται προαπαιτούμενο τόσο της πνευματικής όσο και της πολιτικής ζωής. Η πολιτική και η πνευματικότητα εμφανίζονται ως δύο αντίθετοι συχνά ανταγωνιστικοί πόλοι στα αμερικανικά *Rainbow gatherings* σύμφωνα με τον Niman (1997:111). Ωστόσο η επικρατούσα ρητορική σε αμφότερα τα πεδία συγκλίνει στη βάση συγκρότησης μιας μη βίαιης, μη ιεραρχικής, συνεργατικής κοινότητας (:112). Στο βαθμό που η πνευματικότητα της εν λόγω συνάρθρωσης συνδέεται με το συλλογικό αίτημα για συγκρότηση μιας πιο ικανοποιητικής κοινοτικής και κοινωνικής ζωής, και που τα πνευματικά ιδεώδη διέπουν την πολιτική συγκρότηση της κοινότητας, παρατηρείται στο Rainbow συμφραζόμενο μια συνένωση πνευματικής και πολιτικής ζωής. Σε αντίθεση λοιπόν με τις κανονιστικές αναπαραστάσεις της

⁴⁰ Οι εκούσιες, οργανωμένες, συνειδητές προσπάθειες των μελών μιας κοινότητας να συγκροτήσουν μια πιο ικανοποιητική κουλτούρα, όχι μέσω μεταρρυθμίσεων και επιμέρους διορθωτικών κινήσεων αλλά δημιουργώντας ένα καινούριο πολιτισμικό σύστημα, ορίζονται από τον ανθρωπολόγο Anthony Wallace (1956) ως κινήματα αναβίωσης (Revitalization Movements). Πρόκειται για ένα ξεχωριστό φαινόμενο πολιτισμικής αλλαγής, καθώς οι πολιτισμικές αλλαγές γενικά λαμβάνουν χώρα σε βάθος χρόνου, και όχι ως προϊόντα σχεδιασμού και αποφάσεων (1956:265).

⁴¹ Οι φιλικές σχέσεις με τους επισκέπτες και η θετική πρόσληψη της κοινότητας από αυτούς το επιβεβαιώνει.

πολιτικής στην κυρίαρχη δομή που περιλαμβάνουν δυναμικές διεκδικήσεις, οριοθετημένα υποκείμενα, περιφρούρηση συνόρων και ορίων πάσης φύσεως, ιεραρχίες, ηγεσία, συστήματα εξαναγκασμού και νόμιμης βίας, πολλές από τις δράσεις των Rainbow, παθητικές και πασιφιστικές, μοιάζουν μη πολιτικές. Για παράδειγμα, αναφέρει ο Niman (1997:115,117,121) περιπτώσεις όπου οι ειρηνικές διαμαρτυρίες κάποιων Rainbow με τραγούδια, χορούς και επανάληψη του ήχου «OM» δεν ήταν αναγνωρίσιμες ως διαμαρτυρίες, και άλλες περιπτώσεις όπου η έλλειψη ηγεσίας ή νομίμων εκπροσώπων δημιουργούσε σύγχυση στους επίσημους φορείς και τα όργανα του κράτους. Άλλωστε σύμφωνα με τον Clarke το να είσαι «βαθύς πολίτης» σημαίνει να αποφασίζεις για τον εαυτό σου ότι μία πράξη είναι πολιτική (παρατίθεται στο Bell & Binnie 2000:8).

Η Rainbow πνευματικότητα περιλαμβάνει ένα εκλεκτικό συνονθύλευμα πρακτικών από διαφορετικές θρησκείες και κινήματα. Ως προς αυτό μοιάζει να συνομιλεί με το New Age κίνημα, καθώς και στα δύο πλαίσια η πνευματικότητα και η προσωπική ανάπτυξη είναι αποσυνδεδεμένες σε μεγάλο βαθμό από τις επίσημες θρησκείες και την έννοια της θρησκείας ως ταυτότητας, αλλά δανείζονται πρακτικές από αυτές και τις συνθέτουν, τις τροποποιούν, και τις μετεξελίσσουν ελεύθερα. Για παράδειγμα τα τελετουργικά του φαγητού, ένα βασικό κομμάτι της πνευματικής αλλά και κοινωνικής ζωής των Rainbow περιλαμβάνουν πρακτικές που ανάγονται σε «Ινδιάνικες παραδόσεις», όπως η διαμόρφωση κύκλου, πρακτικές που προέρχονται από τον Ινδουισμό και το Βουδισμό, όπως η επανάληψη του ήχου «OM», και πρακτικές που έχουν αναδυθεί μέσα από το ίδιο το πεδίο όπως η ανταλλαγή χειροφιλημάτων ή φιλιών στο μάγουλο. Η κοινή τους συνισταμένη είναι η επιτέλεση της αδελφοσύνης, του θεμελιώδους ανθρώπινου δεσμού που αναγνώριζε ο Turner ως συστατικό της *Communitas*.

Η αποκήρυξη της βίας με βάση τις διάχυτες πνευματικές πεποιθήσεις της Rainbow συνάρθρωσης αποτελεί ένα μείζον πολιτικό ζήτημα, άμεσα συνδεδεμένο με την αναγνώριση της οντολογικής αλληλεξάρτησης, της κοινής ευαλωτότητας, της, κατά τον Esposito, κοινής ενικής σάρκας (2008:167). Η Butler (2010:165) παρατηρεί ότι τόσο η βία όσο και η μη-βία δεν αποτελούν μόνο στρατηγικές ή τακτικές «αλλά διαμορφώνουν το υποκείμενο και γίνονται οι καταστατικές του δυνατότητες». Η αναγνώριση της υλικότητας και της ευαλωτότητας της σάρκας στο Rainbow δεν εκδηλώνεται μόνο μέσα από παραλείψεις πράξεων που θέτουν τη σάρκα σε κίνδυνο, αλλά και μέσα από θετικές πράξεις με στόχο την ευημερία της σάρκας, τη διεύρυνση της κοινωνικότητας της καθώς και της πολιτικής της σημασίας. Στο εν λόγω πλαίσιο, όπου οι βασικές ανάγκες των ανθρώπων καλύπτονται, οι συνεισφορές τους σε είδος ή σε εργασία είναι εθελοντικές/προαιρετικές, και η εξουσία λήψης αποφάσεων προσβάσιμη σε όλους, η ίδια η έννοια της πολιτικής αναπροσδιορίζεται, και το σώμα καθίσταται το κατεξοχήν πολιτικό εργαλείο και όχημα.

3.5 Επιτελέσεις της ιερότητας: Η ποιητική της εντατικής⁴² καθημερινότητας

“...Φαντάσου 20.000 ανθρώπους σε ένα ηλιόλουστο λιβάδι, σιωπηλούς σε προσευχή, να κρατιούνται χέρι-χέρι σε έναν τεράστιο, μη διακοπτόμενο κύκλο. Φαντάσου μια παρέλαση παιδιών να πλησιάζει τραγουδώντας τραγούδια, η όψη τους να αστράφτει από ενθουσιασμό και νερομπογιά, μπαλόνια και σημαίες να κυματίζουν στο αεράκι. Φαντάσου το σπάσιμο της σιωπής από τις ζητοκραυγές του κύκλου, και την επιστροφή της σιωπής για να μετατραπεί στη συνέχεια σε ένα βουητό που συνονίζονται στο ΟΜ που αντηχεί στις κοιλάδες και τους γύρω λόφους. Κράτα το ΟΜ στο νού σου. Άφησε το να απλωθεί μέσα και γύρω σου. Νιώσε το να περνάει από χέρι σε χέρι, κι από καρδιά σε καρδιά. Η μαγεία, η σύνδεση που νιώθεις είναι η ουσία της *Rainbow Family of Living Light*.”...⁴³

Στον κάθε πολιτικό, κοινωνικό ηθικό στόχο αντιστοιχούν πρακτικές, οι οποίες παράλληλα διαμορφώνουν και μεταπλάθουν τους πολιτικούς, κοινωνικούς, ηθικούς στόχους. Για την διακυβέρνηση της κοινότητας αναδύονται συμβούλια όπως το κεντρικό (*Main Council*) ή αυτό που ορίζει το που θα γίνει το επόμενο *gathering* (*Vision Council*). Για τη διατήρηση της ειρήνης αναδύεται η πρακτική *Shanti Sena* που μπορεί να πραγματοποιηθεί από ένα η περισσότερα άτομα που λειτουργούν ως ειρηνοποιοί. Όταν η δράση τους δεν επαρκεί μπορεί να συγκληθεί ένα συμβούλιο *Shanti Sena*. Στον αντίποδα της ανοδικής, στην *Babylon*, αξίας της εξειδίκευσης, οι *Rainbow* μοιράζονται ελεύθερα με την υπόλοιπη κοινότητα τις ιδιαίτερες γνώσεις τους και ικανότητές τους, μέσω της συγκρότησης εργαστηρίων (*Workshops*) ανοιχτά για όλους.

Ο κύκλος φαγητού (*Food Circle*) αποτελεί το κεντρικό γεγονός της ημέρας. Συγκαλείται δύο φορές τη μέρα και προσφέρεται για επιτελέσεις της κοινότητας καθώς συγκεντρώνει κάθε φορά την συντριπτική πλειοψηφία των συμμετεχόντων. Το φαγητό τοποθετείται μέσα σε μεγάλα σκεύη και γύρω του κρατιούνται χέρι-χέρι σε κύκλο οι εθελοντές σερβιτόροι, οι οποίοι επαναλαμβάνουν το «ΟΜ» (*omming*), τραγουδούν και προετοιμάζονται πνευματικά για την προσφορά της υπηρεσίας τους. Σιγά-σιγά αρχίζει να διαμορφώνεται ο κύκλος των συνδαιτυμόνων. Αυτό μπορεί να διαρκέσει αρκετή ώρα ιδίως όταν ο συγκεντρωμένος κόσμος ξεπερνά τα πεντακόσια ή ακόμη και χίλια άτομα. Κατά την πανσέληνο στο *gathering* του Γράμμου, ο κύκλος περιλάμβανε περισσότερα από 1600 άτομα. Αυτοί που ξεκινούν τον κύκλο πιάνονται χέρι-χέρι και επαναλαμβάνουν το «ΟΜ». Ο κύκλος εμπλουτίζεται συνεχώς μέχρι το σημείο που είτε συμμετέχουν σε αυτόν όλοι οι παρευρισκόμενοι, είτε γίνεται σαφές ότι αυτοί που μένουν εκτός κύκλου δεν έχουν τη διάθεση να συμμετάσχουν⁴⁴. Οι συμμετέχοντες τραγουδούν και συχνά ανταλλάζουν φιλία στα χέρια ή στα

⁴² Η εντατικοποίηση της καθημερινότητας (ή διείσδυση του Θαυμαστού στη ζωή) είναι μέρος του οράματος του Bey για τις ΤΑΖ και αποτελεί άλλη μία έκφραση της φουκωικής ετεροχρονίας.

⁴³ Βλ. σχετικά <http://www.welcomehome.org/rainbow/info/carla-what-is.html> (ό.α. 9/12/2013)

⁴⁴ Η αποστασιοποίηση από τις κοινοτικές τελετές είναι κάτι στο οποίο προσδίδει διαφορετική σημασία ο καθένας. Για άλλους είναι είναι ελάχιστος σημασίας και για άλλους, κυρίως για κάποιους βετεράνους του *Rainbow*, περιφρόνηση των «παραδόσεων».

μάγουλα που μεταδίδονται από άτομο σε άτομο μέσα στο κύκλο. Κάποια στιγμή τα πιασμένα χέρια υψώνονται ψηλά, λύνουν το πιάσιμο τους παραμένοντας σε επαφή, και αρχίζουν να χτυπάνε εύθυμα το ένα το άλλο χειροκροτώντας. Στη συνέχεια η επαφή με τον άλλον διακόπτεται, ο καθένας υψώνει τα χέρια του κάθετα ενώνοντάς τα πάνω από το κεφάλι, τα περνάει από το μέτωπό του και σκύβει, πέφτει στα γόνατα και τοποθετεί τα χέρια στο έδαφος. Εκεί μπορεί να παραμείνει κάποια δευτερόλεπτα, χωρίς αυτό να είναι απαραίτητο. Το τελετουργικό του φαγητού έχει ολοκληρωθεί.



Εικόνα 7: Τελετουργικό φαγητού σε μία από τις αρχικές μέρες του gathering, προτού έρθουν οι περισσότεροι συμμετέχοντες. Πηγή: Προσωπικό αρχείο

Ο Adrian Ivakhiv (2003) έχει αναφερθεί στην έννοια του συντονισμού μέσα από την παραγωγή του ήχου «OM» στο New Age πλαίσιο. Σε αντίθεση με το καρτεσιανό υποκείμενο, που αποδίδει πρωταρχική σημασία στην όραση, το New Age υποκείμενο αποδίδει εξέχουσα σημασία στην ακοή, στον αφουγκρασμό (:113). Στο πλαίσιο μιας πνευματικής τελετής δε ο συντονισμός καθίσταται τόσο σημαντικός όσο η πίστη στην αποτελεσματικότητα της τελετής (:105). Στο Rainbow συμφραζόμενο υπάρχει η πεποίθηση ότι τα υλικά σώματα επικοινωνούν μέσω δονήσεων, και ότι οι δονήσεις αυτές μπορούν να παραγάγουν ή να καταστρέφουν την κοινωνική αρμονία. Στην εθνογραφία του Niman (1997:51) γίνεται αναφορά στους «vibeswatchers» στα άτομα εκείνα που ανατίθεται η παρακολούθηση των δονήσεων κατά τη διεξαγωγή συμβουλίων. Όταν οι δονήσεις γίνονται αρνητικές οι vibeswatchers διακόπτουν το συμβούλιο και εισηγούνται να υπάρξει για κάποια λεπτά σιωπή ή μια ομαδική αγκαλιά ή ένα ομαδικό «OM». Στο Γράμμο δεν εφαρμοζόταν η συγκεκριμένη πρακτική, ωστόσο τα ομαδικά «OM» έφεραν αυτό το νόημα, του συντονισμού των δονήσεων όλων των σωμάτων μεταξύ τους, προς την κατεύθυνση της ειρηνικής συνύπαρξης. Και πάλι το κριτήριο εδώ είναι αισθαντικό, το υποκείμενο αυτοπαρατηρείται και αποκτά επίγνωση

αυτών των δονήσεων, καθώς και αναλαμβάνει την ευθύνη διαχείρισής τους. Παράλληλα μέσα από την αντίληψη και την πρακτική αυτή, παράγεται το σώμα της κοινότητας ως αυτό που ο Esposito ονομάζει «κοινή ενική σάρκα»(2008:167).

Το επόμενο στάδιο περιλαμβάνει το σερβίρισμα και την κατανάλωση της τροφής. Το φαγητό είναι χορτοφαγικό⁴⁵, σε συνέπεια με την αρχή της μη βίας, και συνήθως προσφέρεται και δυνατότητα επιλογής για ωμοφάγους. Η Sarah Delamont (παρατίθεται στο Δημητρίου-Κοτσώνη 2001:100) επισημαίνει ότι το αίσθημα ταυτότητας μιας κοινωνικής ομάδας συχνά συνδέεται με τον αποκλεισμό κατανάλωσης κάποιας τροφής. Σύμφωνα με τη Mary Douglas και τον Levi-Strauss οι επιλογές κάθε κοινωνίας για το ποια ζώα είναι κατάλληλα για τροφή και οι αντίστοιχες αποστροφές της συνιστούν μεταφορές για την κοινωνική δομή και την πολιτισμική οργάνωση (παρατίθεται στο Δημητρίου-Κοτσώνη 2001:101). Στο Rainbow πλαίσιο οι συμμετέχοντες δεν απέχουν μόνο από την κατανάλωση κρέατος, αλλά κι από την κατανάλωση ζωικών προϊόντων, με μόνη εξαίρεση την κουζίνα των παιδιών που διαθέτει γάλα. Αν το μαγείρεμα της τροφής συνιστά τη μετατροπή της από «φύση» σε «πολιτισμό» (Ortner 1974), η ωμοφαγία, μια συνήθης πρακτικής εντός του συμφραζομένου, ενδεικνύει τη σημασία του «φυσικού» μέσα στην κοινότητα.

Κατά τη διάρκεια του φαγητού είναι συνήθεις οι εκδηλώσεις ευγνωμοσύνης, ιδίως όταν το φαγητό είναι εύγευστο. Συχνά κάποιος ή κάποιιοι φωνάζουν «*Thank you for the Food!*». Οι εκδηλώσεις ευγνωμοσύνης μπορεί να έχουν ως παραλήπτες και τους σερβιτόρους: «*Thank you for serving sister/brother*». Η εκδήλωση της αναγνώρισης της προσφοράς των εθελοντών εργαζομένων είναι χαρακτηριστικό γνώρισμα της εν λόγω κοινότητας, και μοιάζει να λειτουργεί ως καύσιμο για την ανατροφοδότηση του υπάρχοντος συστήματος. Κατά τη διάρκεια του φαγητού, λαμβάνουν χώρα διάφορες ανακοινώσεις από ανθρώπους που παρελαύνουν στον κύκλο για να ακουστούν από όλους. Για παράδειγμα, ανακοινώνονται συγκλήσεις συμβουλίων, ζητήματα κοινοτικού ενδιαφέροντος⁴⁶ ή προσωπικού ενδιαφέροντος⁴⁷, εργαστήρια (*Workshops*). Στο τέλος πια του φαγητού λαμβάνει χώρα η παρέλαση του *Magic Hat*, στην οποία συμμετέχουν μουσικοί με διαφορετικά μουσικά όργανα, άνθρωποι που χορεύουν, και κάποιο άτομο που κρατάει ένα βαθύ καπέλο ή σκούφο στο οποίο καταθέτει όποιος θέλει τη δωρεά του. Το χρήμα, μια έννοια με μιανό περιεχόμενο εντός της ιερότητας του συμφραζομένου μοιάζει να «εξαγνίζεται» μέσω της

⁴⁵ Επισημαίνεται η ηθική διάσταση του σώματος καθώς και η συνάντηση σε αυτό της πολιτικής και της πνευματικότητας. Στα Rainbow των ΗΠΑ υπάρχουν κάποιες κουζίνες που σερβίρουν κρέας. Βλ. σχετικά Niman 1997.

⁴⁶ Π.χ. Γνωστοποιήθηκε η έρευνα κάποιου βιολόγου στη λίμνη του Γράμμου την οποία έθετε σε κίνδυνο το κολύμπι των συμμετεχόντων στη λίμνη. Η γνωστοποίηση αυτή και η μετάδοσή της από στόμα σε στόμα στάθηκαν επαρκείς για την παύση της πρακτικής αυτής, χωρίς να «απαγορευτεί».

⁴⁷ Ανακοινώσεις προσωπικού ενδιαφέροντος που έγιναν στο Γράμμο περιλάμβαναν περιπτώσεις που κάποιο άτομο έψαχνε κάτι ή κάποιον. Η κοινή πρακτική είναι να προσθέτει κανείς τη λέξη *Connection* σε αυτό που αναζητά π.χ. πρόσωπο («Janice connection!»), αγαθό («tobacco connection!»), ή εξυπηρέτηση («Ride to Kastoria connection!»).

καταλυτικής κατάθεσής του στο *Magic Hat*.

Μετά τη λήξη της παρέλασης του *Magic hat*, στο μεσημεριανό φαγητό, ξεκινούν τα *workshops*, ενώ μετά το βραδινό, η παρέλαση του *Magic hat* συνήθως καταλήγει στην κεντρική φωτιά και μετεξελίσσεται σε γιορτή. Τα εργαστήρια επομένως είναι κυρίως απογευματινά με εξαίρεση κάποια που οργανώνονται για τις πρωινές ώρες. Μέσα από ένα εργαστήριο, κάποιος που έχει μια ειδική γνώση ή ικανότητα ή ενδιαφέρον τα μοιράζεται με τα άλλα μέλη της κοινότητας. Έτσι υπάρχουν εργαστήρια θεωρητικά⁴⁸, πρακτικά⁴⁹, σωματικά⁵⁰, πολιτικά⁵¹, φιλοσοφικά⁵², μεταφυσικά, με τις κατηγορίες να είναι ενδεικτικές και όχι συμπεριληπτικές, και με μόνο όριο τη φαντασία. Στο Γράμμο για παράδειγμα ένας συμμετέχων που ήταν πάντοτε γυμνός, ανακοίνωσε ένα *Workshop* για το «πώς να είσαι γυμνός». Πολλά από αυτά τα εργαστήρια περιλαμβάνουν ωστόσο διδασκαλίες οι οποίες στην κυρίαρχη δομή αποτιμώνται σε χρήμα. Η ειδική γνώση δεν υπηρετεί τα κοινοτικά ιδεώδη των Rainbow παρά μόνο μέσα από πρακτικές μοιράσματος της με την κοινότητα, όπως τα εργαστήρια.

Τόσο τα εργαστήρια όσο και η εθελοντική συμμετοχή σε συλλογικές προσπάθειες και εναλλασσόμενες εργασίες προωθούν το πνεύμα της αδελφοσύνης και της ισότητας. Παράλληλα η εργασία επενδύεται με κοινωνικό και πνευματικό νόημα και εμφανίζεται ως αδιαχώριστη από το παιχνίδι (Kanter 1973:283). Για παράδειγμα, η συλλογική διαδικασία του μαγειρέματος γίνεται αφορμή για εορτασμούς. Είναι κοινή πρακτική να αναλαμβάνει μια εθνοτική οικογένεια⁵³ το μαγείρεμα της ημέρας και να καλεί μια άλλη εθνοτική οικογένεια να παίζει μουσική στην κουζίνα. Το φαγητό ετοιμάζεται εν μέσω τραγουδιών, χορού και κοινωνικότητας.

Οι συμμετέχοντες περνάνε τη μέρα τους μετέχοντας σε διάφορες μορφές κοινωνικότητας. Όπως αναφέρουν και οι Tavory & Goodman (2009:277), η καθημερινότητα στο Rainbow εναλλάσσεται μεταξύ μεγάλων κύκλων και υποομάδων. Μια συνήθης μορφή υποομάδας είναι οι εθνοτικές οικογένειες (π.χ. Η ελληνική, η γαλλική, η ισραηλιτική οικογένεια) χωρίς να σημαίνει ότι όλοι οι ομοεθνοί εντάσσονται απαραίτητα στην αντίστοιχη εθνοτική οικογένεια⁵⁴. Αυτοί που αυτοπροσδιορίζονται ως μια συγκεκριμένη εθνοτική οικογένεια πολλές φορές μένουν κοντά διαμορφώνοντας μια γειτονιά. Μια γειτονιά μπορεί βεβαίως να συγκροτηθεί και από μέλη διαφορετικών εθνικοτήτων που συνδέονται με φιλικούς δεσμούς.

⁴⁸ π.χ. Εργαστήρι αρχαίας ελληνικής μυθολογίας.

⁴⁹ π.χ. Εργαστήρι βοτανολογίας, αναγνώρισης μανιταριών, τεχνικής μακραμέ, πώς να είσαι γυμνός.

⁵⁰ π.χ. Γιόγκα, Αφρικάνικου χορού, Ρέικι, Μασάζ, πολυφωνικού τραγουδιού, τάντρα, Contact Improvisation.

⁵¹ π.χ. Πως να αλλάξουμε τον κόσμο, Queer Rainbow, Εργαστήρι Φύλων.

⁵² π.χ. Τι είναι το Rainbow.

⁵³ Διαχωρισμός σε εθνοτικές οικογένειες σχόλιο.

⁵⁴ Για παράδειγμα μια Ελληνίδα συμμετέχουσα στο Γράμμο, προσήλθε σε μία συνάντηση της Ελληνικής οικογένειας, δηλώνοντας ότι αν και συμμετέχει στα Rainbow όχι μόνο δεν εντασσόταν στην Ελληνική οικογένεια, αλλά την απέφυγε κιόλας.

Οι άνθρωποι κινούνται από γειτονιά σε γειτονιά, κάνουν γνωριμίες, μοιράζονται ροφήματα και τρόφιμα, συζητούν, παίζουν μουσική. Η κοινωνικότητα διέπει δραστηριότητες που στην κυρίαρχη δομή είναι άκρως ιδιωτικές. Οι ντουζιέρες αποτελούν άλλο ένα πεδίο κοινωνικότητας. Στο Γράμμο ήταν τοποθετημένες αρκετά κεντρικά δίπλα σε ένα μικρό ηλιόλουστο ξέφωτο στο οποίο προσέρχονταν όσοι ήθελαν να απολαύσουν τον ήλιο. Κάποιοι περίμεναν τη σειρά τους γυμνοί και άλλοι φορώντας κάποια ρούχα, τα οποία αφαιρούσαν όταν έφτανε η σειρά τους. Το μπάνιο διεξαγόταν δημόσια χωρίς να υπάρχει η αίσθηση ότι τελείται κάτι το μυστικό ή ιδιωτικό, χωρίς εκδηλώσεις αμηχανίας ή ντροπής.

Ένας μη αναμενόμενος χώρος κοινωνικότητας είναι τα αποχωρητήρια (*shitpits* ή ελληνιστί *σκατόλακκοι*). Οι συμμετέχοντες έχουν την επιλογή είτε να σκάψουν το δικό τους προσωπικό αποχωρητήριο και να το καλύψουν επιμελώς, είτε να επισκεφθούν τα *shitpits*. Πρόκειται για μεγάλους λάκκους που έχουν σκαφτεί ειδικά ως αποχωρητήρια και που καλύπτονται με χώμα όταν γεμίσουν. Μετά την κάθε χρήση το άτομο καλείται να χρησιμοποιεί στάχτη και χώμα για να καλύπτει τα περιττώματά του, νερό για να πλυθεί -και όχι χαρτί υγείας- καθώς και να απολυμαίνει στη συνέχεια τα χέρια του με στάχτη και ξύδι. Όπως ανέδειξε μεταξύ άλλων η Mary Douglas (1966:421) η χρήση του αποχωρητηρίου και των περιττωμάτων είναι επενδυμένη με πολιτισμικά και κοινωνικά νοήματα. Στην προκειμένη περίπτωση τίθεται το ζήτημα του πώς μια μεταιχμιακή κοινότητα νοηματοδοτεί πολιτισμικά και κοινωνικά τα όρια του σώματος, τη μεταιχμιακότητα των απεκκρίσεων. Η χρήση του αποχωρητηρίου γίνεται δημόσια, καθώς δεν υπάρχουν παραπετάσματα ή τέντες για να απομονώσουν αυτόν που το χρησιμοποιεί. Μπορεί μάλιστα να χρησιμοποιείται ταυτόχρονα από περισσότερα άτομα. Η κατεξοχήν ιδιωτική πράξη που επενδύεται με μυστικότητα και ενεργοποιεί αισθήματα ντροπής, αμηχανίας, ενοχής, στη *Rainbow* ετεροτοπία μετατρέπεται σε δημόσια πράξη. Και μαζί με αυτήν δημοσιοποιείται και ο προσωπικός τρόπος διαχείρισης των περιττωμάτων και των σωματικών ορίων. Επιπλέον, στο Γράμμο, αν και στην καθομιλουμένη η αναφορά στα αποχωρητήρια γινόταν συνήθως με τη λέξη *shitpits* στη χειροποίητη πινακίδα που τα σηματοδοτούσε αναγραφόταν *giftpits*, λέξη που αποτελεί έναν νεολογισμό και για την ίδια την κοινότητα, ο οποίος ωστόσο τελεί σε συνέπεια με την απενοχοποίηση των απεκκρίσεων και κατ' επέκταση των ορίων του σώματος.

Το ποιος έρχεται σε επαφή με τα περιττώματα διαμεσολαβείται από πολιτισμικές νοηματοδοτήσεις⁵⁵. Ο Niman (1997:89-90) αντιπαραβάλλει εύστοχα την εικόνα ενός εργάτη που σκάβει μια τρύπα στη Νέα Υόρκη και ενός εθελοντή που κάνει ακριβώς την ίδια εργασία σε ένα *Rainbow*. Στην πρώτη περίπτωση ο εργάτης έρχεται αντιμέτωπος με την ψυχρότητα και συχνά την

⁵⁵Για παράδειγμα, στην Ινδία σηματοδοτεί και επιβεβαιώνει την ιδιότητα του μέλους μιας κάστας, όπως αναφέρει η Mary Douglas (1966:421).

περιφρόνηση των διερχομένων, ενώ στη δεύτερη ανατροφοδοτείται θετικά από το περιβάλλον του που δείχνει να αναγνωρίζει και να εκτιμά την εργασία του. Η αντίθεση αυτή γίνεται ακόμη πιο έντονη όταν η παραπάνω εργασία γίνεται σε πλαίσιο αποχετευτικών έργων. Ο εργάτης της κυρίαρχης δομής διολισθαίνει σε ακόμη χαμηλότερη βαθμίδα κοινωνικού στάτους, ενώ ο εθελοντής του Rainbow καθίσταται ακόμη πιο αξιέπαινος. Στις μεγαλουπόλεις η αποσύνδεση των ανθρώπων από τα περιττώματα της επιτυγχάνεται μέσω μιας απρόσωπης και άγνωστης για τους περισσότερους διαδικασίας. Στο Rainbow όμως οι άνθρωποι αναγκάζονται να έρθουν αντιμέτωποι με «την τοξικότητα τους» (Niman 1997:66-67). Μια συνομιλήτριά μου στο Γράμμο μου είπε χαρακτηριστικά αναφερόμενη στους αμετανόητους χρήστες του χαρτιού υγείας, ότι δεν εμπιστεύεται τους ανθρώπους «που δεν μπορούν να αγγίζουν τα σκατά τους», επισημαίνοντας πέρα από την κυριολεξία τις μεταφορικές και συμβολικές προεκτάσεις της φράσης της. Το άτομο καλείται λοιπόν να υπερβεί την αμηχανία του και την αποστροφή του, να αναγνωρίσει και να διαχειριστεί συνειδητά και υπεύθυνα την υλική του πραγματικότητα. Η αμέλεια στο συγκεκριμένο πλαίσιο ισοδυναμεί σύμφωνα με τον Niman (1997:66-67) με «τρομοκρατία» καθώς αρκεί μία απροσεξία ενός συμμετέχοντος για να προκαλέσει τροφικές δηλητηριάσεις και διάρροιες γνωστές ως «*Rainbow runs*» σε χιλιάδες ανθρώπους. Σύμφωνα με κάποιους συνομιλητές μου σε κάποιο γερμανικό gathering όπου οι κανόνες υγιεινής δεν τηρούνταν, δεν δίστασαν ορισμένοι εθελοντές να διαμαρτυρηθούν παρελθόντας στον κύκλο φαγητού με ένα καροτσάκι γεμάτο από ακάλυπτα περιττώματα που συνέλεξαν.

Η αποστροφή για τις απεκκρίσεις είναι ένα από τα χαρακτηριστικά του κανονιστικού ορθολογικού υποκειμένου στο πλαίσιο του δυτικού πολιτισμού. Όπως επισημαίνουν οι Stallybrass & White (παρατίθεται στο Kipnis: 1992:377) το αστικό υποκείμενο επανειλημμένα προσδιορίζει και επαναπροσδιορίζει τον εαυτό του μέσα από τον αποκλεισμό αυτού που στιγματίζεται ως χαμηλό -ως βρώμικο, απεχθές, θορυβώδες, μολυσματικό. Αντιστοίχως, το κάτω μέρος του σώματος αποτελεί μια αμήχανη υλική πραγματικότητα, και η αποτυχία ελέγχου του από το νου του *cogito* συνδέεται με εννοιολογήσεις της ασθένειας, της τρέλας, του θανάτου. Οι πολιτικές συνδηλώσεις του ελέγχου του σώματος για άλλους θεωρητικούς (π.χ. Davidoff, παρατίθεται στο Kipnis 1992:376) αφορούν την ικανότητα και το δικαίωμα για έλεγχο και κυριαρχία πάνω στους άλλους. Σύμφωνα με τον Georges Bataille οι απεκκρίσεις αποτελούν πλήγμα για την ταυτότητα του ορθολογικού υποκειμένου και φέρουν τη δύναμη ανατροπής της. Η θεωρία του αποκειμένου λοιπόν βρίσκει εφαρμογή και εδώ. Όπως ο άνθρωπος αποβάλλει κάτι που ήταν ενσωματωμένο σε αυτόν, το οποίο θεωρεί πια βρώμικο και άχρηστο, με τον ίδιο τρόπο ο Κανόνας αποβάλλει πληθυσμιακές κατηγορίες ως άχρηστες, αφού πρώτα τις έχει χρησιμοποιήσει ποικιλοτρόπως, μεταξύ άλλων για να ορίσει την ταυτότητά του.

Με την συγκρότηση των λουτρών και των αποχωρητηρίων ως δημοσίων χώρων, ο ιδιωτικός χώρος στο *Rainbow* συρρικνώνεται. Περιορίζεται στα λιγοστά τετραγωνικά μέτρα που καταλαμβάνει το κάθε αντίσκηνο ή τίπι⁵⁶. Σε μία κοινότητα άλλωστε μη παρεμβατική, που δεν αποπειράται να ρυθμίσει εκφάνσεις της ατομικότητας όπως η επιθυμία και η έκφραση της σεξουαλικότητας, που δεν περιορίζει τη σωματική έκφραση, που δεν τροφοδοτεί αισθήματα ντροπής και αυστηρές σωματικές νόρμες, που ο κοινωνικός έλεγχος βρίσκεται σε χαμηλά επίπεδα, και που βεβαίως είναι προσωρινή, ο ιδιωτικός χώρος αποκτά μικρότερη σημασία. Αντίστοιχα, ο διευρυμένος δημόσιος χώρος καλύπτει την ανάγκη για κοινωνικότητα, προσφέρει ένα πεδίο σφυρηλάτησης των κοινοτικών σχέσεων και της αδελφосύνης. Στο δημόσιο αυτό χώρο, τα σώματα παίρνουν ελεύθερα στάσεις και κάνουν κινήσεις, που δεν αντιστοιχούν στην περιορισμένη λίστα των κινήσεων και στάσεων που μπορεί να λάβει ένα σώμα στους δημόσιους χώρους του δυτικού κυρίως πολιτισμού, χωρίς να εγείρει την προσοχή και τα σχόλια των γύρω του. Αν η λίστα αυτή περιλαμβάνει της τεχνικές σώματος που αναπτύσσουμε για να επιτελέσουμε την ταυτότητά μας βάσει των προταγμάτων του cogito, οι στάσεις και οι κινήσεις των συμμετεχόντων στο *Rainbow* περιλαμβάνουν τεχνικές σώματος που διακόπτουν τον Κανόνα (βλ. και Εικόνα 7). Η διάσταση αυτή των σωμάτων παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον στο πλαίσιο των επιτελέσεων φύλου, όπως θα δούμε παρακάτω.



⁵⁶ Ινδιάνικη σκηνή φτιαγμένη από δέρμα, συνήθως ανοιχτή στο κέντρο ώστε να μπορεί να ανάψει φωτιά στο εσωτερικό της.

Οι μόνες κινήσεις που ενοχλούν και σχολιάζονται είναι οι κινήσεις που ερμηνεύονται ως βίαιες. Η βία είναι αυτό που καλούνται τα άτομα να αποβάλουν. Η βία εννοιολογείται διασταλτικά περιλαμβάνοντας κινήσεις που ενδεικνύουν εκνευρισμό, αυταρχισμό, αρνητικότητα, βιασύνη. Εθελοντές που κάνουν τη δουλειά τους νευρικά, *Focalizers* που μιλούν απότομα ή αγχωμένα στους εθελοντές, κάποιος που επιχείρησε να απομακρύνει κάποια άτομα από το χώρο τραβώντας τα, ήταν κάποιοι για τους οποίους υπήρξε αρνητική κριτική. Οι βίαιες κινήσεις μάλιστα αποτέλεσαν τον λόγο για τον οποίο ένας συμμετέχων κινδύνευσε να αποβληθεί από το *gathering*, όπως θα δούμε παρακάτω. Με άλλα λόγια οι τεχνικές σώματος που αναπτύσσονται για να ευθυγραμμιστούν με το αίτημα για κοινωνική αρμονία το αντανακλούν καθώς διέπονται από σωματική αρμονία και απαλότητα⁵⁷. Οι διάφορες πρακτικές (yoga, χορός, ρεϊκι, κλπ.) που καλλιεργούνται και μέσα από τα εργαστήρια κινούνται προς αυτήν τη κατεύθυνση της επίτευξης της κοινοτικής/κοινωνικής αρμονίας.

Ανακεφαλαιώνοντας, μπορούμε να συνοψίσουμε τα εξής σημεία:

- Οι συμμετέχοντες προσβλέπουν συχνά στη «θεραπεία», η οποία συνδέεται με την αναζήτηση μιας διαφορετικής εσωτερικής εμπειρίας του εαυτού, ως μη διαχωρισμένου. Διαμορφώνουν την κοινότητά τους ως πλαίσιο «θεραπείας» και μιας εντατικής εφήμερης καθημερινότητας.
- Η κοινότητα επενδύεται με νοήματα ιερότητας. Σύμβολα και δράσεις που στην κυρίαρχη δομή σηματοδοτούνται ως μιαρά, στο *Rainbow* συμφραζόμενο προσλαμβάνουν νοήματα ιερότητας. Αντίθετα ως μιαρά εντός του ίδιου συμφραζομένου εμφανίζονται οι εμπορικές συναλλαγές, η βία και ο ανταγωνισμός, και εξοβελίζονται σε συμβολικό επίπεδο, κατά κανόνα χωρίς να προσωποποιούνται.
- Η πολιτική και η πνευματική ζωή συνενώνονται. Οι *Rainbow* συμμετέχουν σε αυτές ως βαθείς πολίτες σμιλεύοντας τον εαυτό τους και την κοινότητα με άξονα τα ιδεώδη τους. Οι επαναδιαπραγματεύσεις του πολιτικού συμβαίνουν μέσα στην αόρατη ζώνη της καθημερινότητας.
- Ο δημόσιος χώρος διευρύνεται για να υπηρετήσει την ανάγκη για κοινωνικότητα και σε αυτόν προσαρτώνται χώροι πεμπτουσιακά ιδιωτικοί στην κυρίαρχη δομή, όπως τα αποχωρητήρια.
- Οι διάφορες μορφές εθελοντικής εργασίας αποτελούν επιτελέσεις της αλληλεγγύης και είναι επενδυμένες με νοήματα χαράς, προσφοράς και παιχνιδιού.
- Η υλικότητα του εαυτού γίνεται αντιληπτή ως συνενωμένη με τις υπόλοιπες υλικότητες (έμβιες ή μη) μέσω δονήσεων. Το κάθε άτομο καθίσταται υπεύθυνο για τις «δονήσεις» του, τις οποίες καλείται να εξετάζει, να διαχειρίζεται και να τις μετασχηματίζει από αρνητικές/δυσαρμονικές, σε θετικές/αρμονικές, προς όφελος του εαυτού και της κοινότητας.

⁵⁷ Χαρακτηριστικό είναι το Rap 107 που καλεί τους *Rainbow* να περπατούν ελαφρά (Niman 1997:66) Βλ. και http://welcomehere.org/?Rainbow_Family_Gatherings:Gathering_Consciousness Μία συνομιλήτριά μου μου εξήγησε ότι «οι ινδιάνοι περπατούσαν ελαφρά για να μην πηλώνουν τη γη».

4. COMMUNITAS ΚΑΙ ΦΥΛΟ

Σύμφωνα με τις συνομιλήτριες του Niman, ένα *Rainbow gathering* αποτελεί συνήθως ένα πλαίσιο λιγότερο σεξιστικό από την κυρίαρχη δομή, χωρίς ωστόσο να του λείπουν εξ ολοκλήρου οι «σεξιστικές αποσκευές» που φέρουν τα άτομα στον ερχομό τους από τη *Babylon* (1997:106). Η αναφορά σε «σεξιστικές αποσκευές» μοιάζει να ισοδυναμεί με ένα είδος εισαγόμενης από την *Babylon* πολιτισμικής «παρενέργειας». Όπως επισήμανε η Butler⁵⁸ «η εξουσία είναι ανίκανη να παραμείνει εξουσία αν δεν αναπαραγάγει τον εαυτό της με κάποιον τρόπο». Ποιοι είναι λοιπόν αυτοί οι τρόποι, οι μηχανισμοί αναπαραγωγής της εξουσίας εντός του συμφραζομένου; Αφορούν αποκλειστικά εννοιολογήσεις και αναπαραστάσεις κατασκευασμένες στην *Babylon* ή παράγονται εκ νέου μέσα από τα ιθαγενή έμφυλα κανονιστικά πρότυπα της κοινότητας; Ποια η σχέση τους με τους κυρίαρχους λόγους που διέπουν το συγκεκριμένο πλαίσιο; Πώς παράγονται τα έμφυλα υποκείμενα και πώς καθίστανται οι έμφυλες ταυτότητες πεδίο διαπραγμάτευσης; Ποια έμφυλα νοήματα προσλαμβάνουν οι διάφορες πρακτικές και τεχνικές σώματος; Και που υφίσταται η ρωγή σε αυτήν την αναπαραγωγή της εξουσίας για να θεωρείται το εν λόγω πλαίσιο ένα λιγότερο σεξιστικό περιβάλλον; Ποια στοιχεία το συγκροτούν ως τέτοιο;

Αφαιρώντας τις συνιστώσες του οικονομικού ανταγωνισμού από τη μία και της αντιπροσωπευτικής πολιτικής εξουσίας από την άλλη (εφόσον όλες οι συμμετέχουσες και οι συμμετέχοντες αδιακρίτως έχουν πρόσβαση τόσο στα αγαθά όσο και στη λήψη αποφάσεων), αυτόματα αφαιρούνται δύο από τους βασικότερους τομείς που στην κυρίαρχη δομή διέπονται από σεξιστικές αγκυλώσεις. Ποια είναι λοιπόν τα πεδία εκδήλωσης του σεξισμού σε ένα *Rainbow*; Πώς εκδηλώνεται ο σεξισμός σε μια «ουτοπική κοινότητα», σε ένα θύλακα ηθικά θεμελιωμένο στον εξισωτισμό; Σε ποιο βαθμό ανακεφαλαιώνονται οι προϋπάρχοντες κανόνες και σε ποιο βαθμό διακόπτονται σε ένα πλαίσιο όπου συνυπάρχουν πολυποίκιλες εθνοτικές ταυτότητες και διαφορετικές πολιτισμικά διαμεσολαβημένες αντιλήψεις περί «φυσικού»; [Πώς] μπορεί να παραχθεί το νέο με παλιά υλικά;

Από την εθνογραφική μελέτη του Niman, προκύπτει ότι τόσο στα συμβούλια όσο και στις δομές οργάνωσης των αμερικανικών *Rainbow* κυριαρχούσαν οι άνδρες και μόνο κατά την τρίτη δεκαετία ζωής της κοινότητας και μετά, «οι φωνές των γυναικών γίνονται εξίσου σεβαστές με εκείνες των ανδρών» (1997:106). Οι πρώτες *Rainbow* κοινότητες, δηλαδή, διανύουν τις πρώτες δύο δεκαετίες της ζωής τους παράλληλα με την άνθιση του β' κύματος του φεμινισμού, τα

⁵⁸ Από την ομιλία της στο Πάντειο. Για το βίντεο της ομιλίας, βλ. <http://vimeo.com/11521534> (ό.α. στις 8/5/2014)

προτάγματα του οποίου όμως μοιάζουν να μην ασκούν άμεση επιρροή στην έμφυλη καθεστηκία τάξη της κοινότητας. Ο Niman (:106) επισημαίνει ακόμη ότι η *Rainbow* κοινότητα αναπτύχθηκε σε μία εποχή όπου οι υποκουλτούρες και τα εναλλακτικά ΜΜΕ των ΗΠΑ επικυριαρχούνταν από τους άνδρες. Ποια είναι όμως τα ειδικά χαρακτηριστικά της συγκεκριμένης υποκουλτούρας που διακρίνουν ή ανατρέπουν τους έμφυλους Κανόνες; Σε κάποια από τις *Rainbow* ιστοσελίδες περιγράφεται η δυνατότητα να οριστεί μια περιοχή ή ένα κύκλος μόνο για γυναίκες και ο όρος που χρησιμοποιείται για να σηματοδοτήσει τις γυναίκες είναι το «*Wimmin*»⁵⁹, γεγονός που ενδεικνύει την επελθούσα αφομοίωση της κριτικής του β' φεμινιστικού κύματος στο φαλλογονκεντρισμό. Στο κεφάλαιο αυτό επιχειρώ να παρακολουθήσω τις δυναμικές που αναπτύσσονται εντός της κοινότητας με άξονα το φύλο.

4.1 Στο δρόμο

Μια σημαντική έμφυλη παράμετρος που αναδύεται στο συγκεκριμένο πλαίσιο αφορά τον κατεξοχήν τρόπο κινητικότητας των *Rainbow*, που περιλαμβάνει πρακτικές ωτοστόπ, δηλαδή πολύωρη παραμονή σε ερημικούς δρόμους και επιβίβαση σε άγνωστα οχήματα, ο οποίος επιφυλάσσει περισσότερους κίνδυνους για τις γυναίκες. Για παράδειγμα, ένα από τα βίαια περιστατικά που σφράγισαν την ιστορία της κοινότητας αποτελεί η δολοφονία δύο συμμετεχουσών το 1980 κατά τη μετάβασή τους σε ένα αμερικανικό *gathering* με ωτοστόπ (Niman 1997:179). Αντίστοιχα περιστατικά με θύματα γυναίκες συμμετέχουσες, που αφορούν κυρίως σεξουαλική βία και παρενόχληση, κυκλοφορούν από στόμα σε στόμα ανάμεσα στα μέλη της κοινότητας. Πολλές γυναίκες προτιμούν ως εκ τούτου να μεταβαίνουν στις συναντήσεις όταν καταφθάνει το μεγάλο μέρος του κόσμου, προκειμένου να εξασφαλίζουν την ασφαλή ομαδική μετακίνησή τους. Το

⁵⁹ Βλ. ενδεικτικά: <http://www.welcomehome.org/rainbow/clans/clans.html> (ό.α. στις 9/5/2014).

αντίστοιχο ισχύει και για τη μετάβασή τους από το Rainbow στον επόμενο προορισμό τους. Αυτό αποτελεί μία από τις βασικές αιτίες της υποεκπροσώπησης τους στα αρχικά στάδια οργάνωσης της συνάντησης (Seed Camp) όπου δημιουργείται η βασική υποδομή και χωροταξία του gathering (υδραυλικές εγκαταστάσεις, κουζίνες, αποχωρητήρια, κλπ), αλλά και στα τελικά στάδια της συνάντησης (Clean Up) όπου επιχειρείται η εξάλειψη κάθε ίχνους ανθρώπινης παρουσίας στο χώρο και η επαναφορά του στην πρότερη κατάσταση. Χαρακτηριστικά ο Niman αναφέρει ότι ενώ στην κορύφωση της συνάντησης συμμετέχουν περίπου τόσοι άνδρες όσες και γυναίκες, στο αρχικό και τελικό στάδιο η παρουσία των γυναικών μπορεί να είναι 1:5 (:105).

Η υποεκπροσώπηση αυτή συνεπάγεται την αποξένωση των περισσότερων γυναικών από πρακτικές και γνώσεις που καθίστανται με αυτόν τον συγκυριακό τρόπο όχι αμιγώς ανδρικές αλλά κυρίως ανδρικές. Από τέτοιες πρακτικές και γνώσεις οι πολίτες της κυρίαρχης δομής, στην οποία επικρατεί ο κανόνας της εξειδίκευσης, είναι ούτως ή άλλως αποξενωμένοι (Niman 1997:79). Αντίθετα στο Rainbow πλαίσιο υπάρχει διαύγεια στους πυλώνες αυτοοργάνωσης και αυτοδιαχείρισης, όπου το άτομο μπορεί να συμμετέχει ενεργά, να γνωρίζει, να κατανοεί και να ενισχύεται ως κοινωνός της γνώσης. Η διανεμημένη γνώση ισοδυναμεί με τη διανομή της εξουσίας και ως τέτοια αποτελεί βασικό στοιχείο αυτής της κοινότητας που θεμελιώνεται στον εξισωτισμό. Η υποεκπροσώπηση των γυναικών σε αυτά τα στάδια συνεπάγεται και την αποξένωσή τους από αυτήν την διάσταση της ισχύος.

Επιπλέον αξίζει να επισημανθεί το εξής: ο χαρακτηρισμός της μετακίνησης με ωτοστόπ ως «κατεξοχήν» τρόπου κινητικότητας των Rainbow, δεν αφορά στατιστικά στοιχεία βάσει των οποίων διαπιστώνεται ως πλειοψηφική πρακτική. Αν και είναι μια πρακτική που επιλέγεται από μεγάλο (ίσως όμως όχι το μεγαλύτερο) τμήμα των συμμετεχόντων, αυτό που της προσδίδει τον εν λόγω χαρακτηρισμό είναι ότι τελεί σε συνέπεια προς τις κυρίαρχες ιδεολογικές και οικολογικές πεποιθήσεις που διέπουν τη συγκεκριμένη υποκουλτούρα, τις πεποιθήσεις δηλαδή που σχετίζονται αφενός με την αποκήρυξη του νομισματικού συστήματος και αφετέρου με τη μείωση κατά το δυνατό του οικολογικού αποτυπώματος του κάθε ατόμου. Το ωτοστόπ αποτελεί λοιπόν έναν τρόπο μετακίνησης που χαίρει σεβασμού εντός της κοινότητας, ενώ παράλληλα αποτελεί μια πρακτική που επιφυλάσσει αυξημένους κινδύνους για τις γυναίκες.

Στο σύνορο λοιπόν της συγκεκριμένης εξισωτικής και συμπεριληπτικής ετεροτοπίας η πρόσβαση εμποδίζεται από προσχώματα έμφυλου χαρακτήρα. Οι κίνδυνοι αυτοί δεν αποτρέπουν πάντα τις γυναίκες από την πρακτική του ωτοστόπ, αλλά ενίοτε τις ωθούν στο να επινοούν λύσεις. Για παράδειγμα, η Κίρα από τη Γερμανία ταξιδεύει με ωτοστόπ παρέα με το σκύλο της Χόμπο.

Στην Εικόνα 9 η Κίρα με το Χόμπο αποχωρούν από το Γράμμο, έχοντας προορισμό το βουλγαρικό *Rainbow Gathering*, που ξεκινάει λίγες μέρες αργότερα. Το αυτοκίνητο που διαφαίνεται θα τους μεταφέρει μόνο μέχρι την Καστοριά και από εκεί θα αναζητήσουν και πάλι φιλοξενία σε άλλο όχημα. Αν και η παρουσία του Χόμπο μειώνει τις πιθανότητες να γίνουν δεκτοί σε ένα ξένο όχημα, παρέχει ωστόσο συντροφιά και αίσθηση ασφάλειας στην Κίρα.



Εικόνα 9: Η Κίρα και ο Χόμπο πριν την επιβίβασή τους στο όχημα. [Πηγή: Προσωπικό αρχείο]

4.2 Έμφυλες γεωγραφίες

Η *Rainbow* ετεροτοπία περιλαμβάνει τη δική της τοπογραφία η οποία διαφέρει ανά περίπτωση. Για παράδειγμα, τα κεντρικά σημεία γύρω από τα οποία ξεπηδούν οι γειτονιές είναι οι κουζίνες. Στην περιγραφή των αμερικανικών *gatherings* από το Niman (1997) οι κουζίνες εμφανίζονται να είναι δεκάδες, καθώς προετοιμάζουν φαγητό για πάνω από 10.000 άτομα. Στα ευρωπαϊκά *gatherings* όμως οι συμμετέχοντες δεν ξεπερνούν συνήθως τα 3000-5000 άτομα και συνήθως οι κουζίνες είναι δύο ή τρεις. Στο Γράμμο, οι κουζίνες ήταν δύο: η κεντρική κουζίνα και η κουζίνα των παιδιών. Η πρώτη ήταν τοποθετημένα ψηλά σε ένα λόφο ενώ η δεύτερη χαμηλά κοντά στο χωματόδρομο που διαπερνούσε το χώρο του *gathering*, χωρίζοντάς το σε δύο τόπους. Ο ένας χαμηλά, περιλάμβανε τη λεγόμενη *Children Area* και ο άλλος ψηλά περιλάμβανε την κεντρική φωτιά, την κεντρική κουζίνα, την περιοχή θεραπείας (*Healing Area*) και το κεντρικό τίπι, όπου συγκαλούνται τα συμβούλια λήψης αποφάσεων. Η ύπαρξη του χωματόδρομου ως φυσικού συνόρου εντός του *gathering* δεν είναι μέρος της κοινής πρακτικής. Ωστόσο η ύπαρξή του στο συγκεκριμένο *gathering* ανέδειξε κάποιες διαφοροποιήσεις, που μου επιτρέπουν να διακρίνω μεταξύ «πάνω *gathering*» και «κάτω *gathering*».

Η πρόσβαση στο πάνω *gathering* προϋποθέτει δέκα με δεκαπέντε λεπτά περπάτημα σε έναν ανηφορικό χωματόδρομο. Η πλειοψηφία των συμμετεχόντων διανύει την απόσταση αυτή τέσσερις φορές τη μέρα όταν πηγαίνει προς και όταν επιστρέφει από τον κεντρικό κύκλο φαγητού, που όπως είδαμε αποτελεί το κύριο πλαίσιο όπου η κοινότητα συγκεντρώνεται, διαδρά, ενημερώνεται, συνδιαλέγεται, και όπου ανακοινώνονται τα *workshops* και τα συμβούλια. Στο κάτω *gathering* ο κύκλος φαγητού ήταν μικρότερος, αποτελούταν κυρίως από παιδιά ως δέκα με ένδεκα χρονών⁶⁰ και γυναίκες, και σπανίως λάμβαναν χώρα *workshops*. Οι γυναίκες που συμμετείχαν στον κάτω κύκλο ήταν κυρίως μητέρες. Η κατηγορία «μητέρες» στο Γράμμο αποτελούταν από ένα μεγάλο ποσοστό μητέρων που μεγάλωναν μόνες τους το παιδί ή τα παιδιά τους, από μητέρες που δεν τα μεγάλωναν μόνες τους αλλά είχαν προσέλθει μόνες τους στο *gathering*, και από μητέρες που βρίσκονταν εκεί με την ή τον σύντροφο, συγκηδεμόνα. Αντίστοιχα η κατηγορία «πατέρες» συμπεριλάμβανε κυρίως άνδρες που ήταν εκεί με την/τον σύντροφό τους, μόνο σε δύο περιπτώσεις άνδρες που μεγαλώνουν μόνοι τους τα παιδιά τους, και καμία περίπτωση πατέρα που αν και δεν τα μεγαλώνει μόνος του, έχει έρθει φέρνοντάς τα μαζί του χωρίς τον/την σύντροφό του.

Μια κοινή εμπειρία που συνέδεε τις περισσότερες μητέρες ήταν η γενικευμένη παρουσία τους στο κάτω *gathering* και η αντίστοιχη απουσία τους από τα διαδραματιζόμενα στο πάνω *gathering*. Οι μητέρες σε μεγάλο ποσοστό έχαναν τα εργαστήρια, τα συμβούλια, τις ανακοινώσεις,

⁶⁰ Από το *gathering* στο Γράμμο απουσίαζαν εξ ολοκλήρου άνθρωποι από 11 χρονών ως 18.

τη βραδινή γιορτή. Αντίθετα οι δύο πατέρες που ήταν εκεί μόνοι με τα παιδιά τους ανηφόριζαν συχνά στο πάνω gathering αναθέτοντας τη φύλαξη των παιδιών σε θηλυκά κυρίως μέλη είτε της εθνοτικής τους οικογένειας είτε της παρέας τους, της υποομάδας δηλαδή που σύμφωνα με τον Bey (1985:41) λειτουργούσε ως «affinity group», αντικαθιστώντας την πυρηνική οικογένεια ως κοινοτική μονάδα εντός του TAZ. Παράλληλα, οι πυρηνικές οικογένειες του gathering διέμεναν στον κάτω χώρο, με τις μητέρες να αναλαμβάνουν την φύλαξη και φροντίδα των παιδιών για το μεγαλύτερο μέρος της ημέρας, αναπαράγοντας το φυσικοποιημένο έμφυλο διαχωρισμό καθηκόντων που επικρατεί ακόμη και σήμερα στην κυρίαρχη δομή, με τη διαφορά ότι τα ανδρικά ενήλικα μέλη των πυρηνικών οικογενειών στη δεδομένη περίπτωση δεν βαρύνονταν με κανένα καθήκον. Τα παιδιά στο Rainbow απολαμβάνουν αρκετά μεγάλο βαθμό ανεξαρτησίας. Η φύλαξη τους δεν συνεπαγόταν επομένως στενή παρακολούθηση αλλά προϋπέθετε τη φυσική παρουσία του γονιού ή φύλακα σε σημείο εύκολα προσβάσιμο από το παιδί, σε περίπτωση που χτυπήσει, πεινάσει, ή τον χρειαστεί για οποιονδήποτε λόγο. Αυτό από μόνο του απέκλειε τη μετάβαση του φύλακα στο πάνω Rainbow. Οι μητέρες ήδη βεβαρημένες από τα «οικογενειακά καθήκοντα» δεν συμμετείχαν πολύ στις συλλογικές εργασίες. Στην πάνω κουζίνα δε συμμετείχαν ποτέ στο μαγείρεμα, και στην κάτω κουζίνα, την παιδική συμμετείχαν σπάνια. Ωστόσο κατά τη διάρκεια της μέρας συχνά χρειαζόταν να ετοιμάσουν κάτι επιπλέον για να φάνε τα παιδιά.

Στις δύο κοινοτικές κουζίνες υπήρχε ίση αναλογία γυναικών και ανδρών χωρίς σημαντικές διακρίσεις στα καθήκοντα του καθενός. Στην επάνω όμως κουζίνα, την κεντρική (βλ. Εικόνα 10), όπως είδαμε το μαγείρεμα γινόταν με πανηγυρική διάθεση εν μέσω μουσικής και χορού, ενώ η κάτω κουζίνα (βλ. Εικόνα 11) δεν είχε μουσική, καθώς οι περισσότεροι μουσικοί περνούσαν τη μέρα τους στο επάνω Rainbow. Η εργασία στην κάτω κουζίνα αν και γινόταν εξίσου μέσα σε πλαίσιο κοινωνικότητας ήταν πιο διεκπεραιωτική. Από την άλλη το φαγητό στην κάτω κουζίνα ήταν συστηματικά περισσότερο, οι μερίδες μεγαλύτερες, με άφθονο περίσσειμα, και χαρακτηριστικά πιο νόστιμο. Αυτό έκανε προς το τέλος του *gathering*, περισσότερους ανθρώπους να συμμετέχουν στον κάτω κύκλο φαγητού, παρά το γεγονός ότι δεν είχαν παιδιά. Ωστόσο με το που έτρωγαν συνήθως ανηφόριζαν και πάλι στο κεντρικό λιβάδι.

Οι γυναίκες που συμμετείχαν στα δρώμενα του πάνω gathering ήταν στη πλειοψηφία τους γυναίκες χωρίς παιδιά. Επίσης το μεγαλύτερο μέρος των γυναικών κάτω των τριάντα έδειχνε προτίμηση στον πάνω χώρο. Συμμετείχαν στον πάνω κύκλο φαγητού, στα εργαστήρια και τις βραδινές γιορτές, ενώ ο χώρος με τη χαμηλότερη αναλογία γυναικών (1:5) μητέρων ή μη ήταν ο χώρος του συμβουλίου. Ο Niman αναφέρεται στο αντίστοιχο ζήτημα των αμερικανικών Rainbow όπου με διάφορους τρόπους προσπαθούν να εξασφαλίσουν την ίση συμμετοχή των γυναικών στα συμβούλια, αναγνωρίζοντας πια ότι η «ανδροκρατούμενη βαβυλωνιακή κουλτούρα» είχε

«επιμολύνει» τις διαδικασίες λήψης αποφάσεων εντός του *Rainbow* (1997:56). Στο αντίστοιχο συμβούλιο στο Γράμμο, οι γυναίκες ήταν ελάχιστες, και αυτές που μιλούσαν ακόμη λιγότερες και κυρίως άνω των 40. Επίσης δεν υπήρχαν οι καινοτόμες και «αμήχανες» τεχνικές εξασφάλισης της ίσης συμμετοχής των γυναικών που περιγράφει ο Niman (:56). Οι συνομιλήτριες και οι συνομιλητές μου ωστόσο με διαβεβαίωσαν ότι όταν είναι να ληφθεί μια «κρίσιμη απόφαση» προσέρχονται πολλές γυναίκες στο συμβούλιο. Το «κρίσιμο» της απόφασης, όπως μου το εξήγησαν ανάγεται στην πρακτικότητα των ζητημάτων υπό κρίση, όπως όταν πρόκειται να ληφθεί μια απόφαση για το που είναι το επόμενο *gathering*.

Οι διάφορες αποφάσεις στα συμβούλια λαμβάνονται με ομοφωνία. Ένα συμβολικό αντικείμενο το οποίο συνήθως στα ευρωπαϊκά *gatherings* είναι ένα ξύλο και ονομάζεται *talking stick* περνάει από χέρι σε χέρι και σηματοδοτεί τον εκάστοτε ομιλητή, δίνοντας έτσι τη δυνατότητα σε κάθε άτομο να αποκτήσει κεντρικό ρόλο μέσα στη συζήτηση. Το κάθε άτομο μπορεί να «μπλοκάρει» την ομοφωνία, ακόμη κι αν είναι το μόνο που διαφωνεί. Έχουν υπάρξει περιπτώσεις ατόμων που έμεναν αμετακίνητοι στις απόψεις τους, μπλοκάροντας το ψήφισμα μιας πρότασης στην οποία συμφωνούσαν όλοι οι υπόλοιποι. Σε μία συνομιλία μου με μια Ελληνίδα συμμετέχουσα αναφερόμενη στο παραπάνω φαινόμενο σχολίασε ότι «*μια γυναίκα δε θα το έκανε ποτέ αυτό*». Όταν τη ρώτησα πώς είναι τόσο σίγουρη μου απάντησε ότι στα τόσα χρόνια που συμμετέχει σε αυτές τις συναντήσεις, αυτοί που κάνανε κατάχρηση της ομοφωνίας ήταν πάντα άνδρες. Αυτό ωστόσο με βάσει την υποεκπροσώπηση των γυναικών στο συμβούλιο δεν είναι αρκετό για να οδηγήσει σε κάποιο συμπέρασμα. Με βάσει δε την υποεκπροσώπηση των γυναικών στην πολιτική παγκοσμίως έμοιαζε απλώς με ανακεφαλαίωση του ίδιου Κανόνα.

Σε κάποια άλλη όμως συνομιλία μου, μια Ελληνίδα συμμετέχουσα σχολίασε σκωπτικά αυτούς που συμμετέχουν στα συμβούλια όταν δεν επίκειται μια απόφαση που να αφορά το πού θα γίνει το επόμενο *gathering*. Χαρακτηριστικά αναφέρθηκε στα άτομα εκείνα ως αυτούς «*που πάνε και μιλάνε όλη μέρα*». Όταν συμμετείχα η ίδια σε ένα συμβούλιο παρατήρησα ότι βρισκόμουν στο πιο δυσαρμονικό μέρος του *gathering*. Οι διαφωνίες δεν επιλύονταν, μετατρέπονταν σε συγκρούσεις, όχι βίαιες, αλλά υπόγειες, και είχαν ως αποτέλεσμα την δυσκαμψία στην λήψη αποφάσεων, ελλείπει ομοφωνίας. Αν και μία βασική ειδοποιός διαφορά της εν λόγω κοινότητας από την κυρίαρχη δομή είναι η αδιαμεσολάβητη πρόσβαση του ατόμου στη λήψη αποφάσεων, καθώς μπορεί να συμμετάσχει στο κάθε συμβούλιο οποιοδήποτε άτομο επιλέγει να παρευρεθεί σε αυτό⁶¹, πολλοί από τους συμμετέχοντες στο συγκεκριμένο συμβούλιο που παρευρέθηκα, έτειναν να ξεχνούν ότι εκπροσωπούν τον εαυτό τους και μόνο. Ο καθένας από αυτούς επικαλούταν ένα απροσδιόριστο «*εμείς*» αναφερόμενος αορίστως σε αυτούς που φανταζόταν ότι εκπροσωπεί, χωρίς

⁶¹ Μια επιλογή ωστόσο όχι τόσο απλή για τις μητέρες συμμετέχουσες, όπως είδαμε.

απαραίτητα να το αρθρώνει με όρους ταυτότητας ουσιολογικού περιεχομένου, αλλά ως μοχλό πλειοψηφικής πίεσης ενάντια στους συνομιλητές του, στοχεύοντας στην ψευδαίσθηση ότι η μία ψήφος του ενός ατόμου, όταν αυτό εκπροσωπεί «άλλους» αποκτά μεγαλύτερο ειδικό βάρος από την ψήφο εκείνων που δεν εκπροσωπούν «άλλους». Αυτό το «εμείς» σύμφωνα με τον Esposito (2011:175) αποτελεί την πιο επικίνδυνη ανωνυμία. Από τη φεμινιστική σκοπιά άλλωστε έχει επανειλημμένα ασκηθεί κριτική στην αφαιρετική επίκληση συλλογικών ή οικουμενικών υποκειμένων, που υποκρύπτει τον καταστατικό αποκλεισμό των Άλλων.

Μέσα από αυτό το πρίσμα, η υποεκπροσώπηση των γυναικών στο συμβούλιο φωτίζεται διαφορετικά. Στην πραγματικότητα, πρόκειται για υποεκπροσώπηση της Rainbow κοινότητας εν γένει και όχι μόνο των γυναικών. Το συμβούλιο ξεκίνησε με επτά άτομα, έφτασε κάποια στιγμή τα εικοσιδύο, με άλλους δέκα παρατηρητές που δεν συμμετείχαν στον κύκλο, και κατέληξε με πέντε. Με δεδομένο ότι στο Rainbow πλαίσιο κανείς δεν μπορεί να εξαναγκάσει κανέναν στο να κάνει ο,τιδήποτε, ότι οι βασικές ανάγκες των συμμετεχόντων δεν συνιστούν πεδίο ρύθμισης και διαπραγμάτευσης από το συμβούλιο, και ότι ως εκ τούτου οι αποφάσεις που διέπονται στην ουσία από εκτελεστικότητα είναι μόνο εκείνες που αφορούν τον προσδιορισμό του επόμενου gathering, γίνεται κατανοητή η υποεκπροσώπηση της κοινότητας (άρα και των γυναικών) στα άλλα συμβούλια όχι ως έλλειψη συμμετοχής στα κοινά, αλλά ως επιλεκτική συμμετοχή στις αποφάσεις που πραγματικά επηρεάζουν τη ζωή των συμμετεχόντων. Άραγε σε μία εξισωτική κοινότητα που αποτελείται κυρίως από δημόσιο χώρο στον οποίον τα άτομα διεπιδρούν ελεύθερα, τόσο η πολιτική διαπραγμάτευση όσο και οι πολιτικές αποφάσεις αναδύονται παντού και πάντα μέσα από αυτήν τη διεπίδραση και όχι αποκλειστικά στον περικλειστο χώρο του συμβουλίου; Άραγε αυτό είναι το νόημα της φράσης του Turner (1969:127) ότι «η κοινότητα είναι εκεί που η κοινότητα συμβαίνει»; Και υπ' αυτή την έννοια μήπως ο χώρος του συμβουλίου είναι ο λιγότερο πολιτικός χώρος στο *gathering*;

Ανακεφαλαιώνοντας, καταλήγω στις εξής κατευθύνσεις: α. Παρατηρείται μια μετατόπιση συγκεκριμένα μια αποκεντρωτική κίνηση της πολιτικής διαδικασίας, που καθιστά απαραίτητη για την ανίχνευση της διαδικασίας αυτής, την παρατήρηση του δημόσιου χώρου και συγκεκριμένα των σωμάτων μέσα στο χώρο αυτό ως πολιτικά δρώντα. Εδώ «το προσωπικό» μοιάζει να περιλαμβάνει το σύνολο «του πολιτικού». β. Το πάνω και το κάτω *gathering* εμφανίζονται ως δημόσιοι χώροι που όμως διέπονται από διαφορετικό βαθμό μεταίχμιακότητας, καθώς στο κάτω *gathering* συναρθρώνονται αναγνωρίσιμες κοινωνικές σχέσεις όπως η πυρηνική οικογένεια, και η γονεϊκότητα. Με αυτά τα δεδομένα, στο επόμενο υποκεφάλαιο το επίκεντρο εντοπίζεται στους κυρίαρχους ιθαγενείς και μη λόγους που διέπουν το έμφυλο σώμα και που διαμορφώνουν την παρουσία του στο δημόσιο χώρο.

4.3 Το φύλο της κοινότητας: Πολιτική, πνευματικότητα και μεταφυσική

*“...Mother I feel you under my feet,
Mother I hear your heart beat.
Mother I hear you in the river song
Eternal waters flowing on and on.
Father I see you when the eagle flies
Light of the spirit gonna take us higher...”⁶²*

*“...The Earth is our mother
We must take care of Her.
Please come alive in this sacred land
The sky is our father, take good care of him...”⁶³*

(στίχοι από δύο παραδοσιακά Rainbow τραγούδια)

Στο Rainbow συμφραζόμενο η ιδέα της «μητέρας φύσης», και η νεοπαγανιστική απεικόνιση της γης, ως θηλυκής θεότητας (Γαία) είναι ιδιαίτερα διαδεδομένες. Ο ουρανός αντίστοιχα εμφυλοποιείται ως αρσενικό και ως πατέρας των ανθρώπων. Κι ενώ δεν διαφαίνεται μια σαφής έμφυλη ιεραρχία μέσα από τα τραγούδια αυτά, αυτό που γίνεται σαφές είναι ότι ο «πατέρας ουρανός» αναπαρίσταται ως φορέας του πνεύματος, ενώ η «μητέρα φύση» γίνεται αντιληπτή μέσα από την υλικότητα της. Η ιεραρχία προκύπτει ξεκάθαρα μέσα από το δίπολο πνεύμα/σώμα έτσι όπως αυτό εννοιολογήθηκε από τις διδαχές του Διαφωτισμού. Αν και οι εν λόγω συμβολισμοί έχουν σαμανιστικές και παγανιστικές καταβολές, που τους τοποθετούν πριν από το Διαφωτισμό, τίθεται το ζήτημα του κατά πόσο εν τέλει μπορούν να διαφύγουν των εννοιολογήσεων και των αντίστοιχων ιεραρχήσεων που τους προσδόθηκαν στη συνέχεια, οι οποίες εδραιώθηκαν και φυσικοποιήθηκαν. Ένα πλαίσιο που λειτουργεί ως πολιτισμικός θύλακας αντίστασης στις ιεραρχήσεις αυτές, που αποδοκιμάζει τον δυτικό πολιτισμό και στρέφεται προς τη «φύση», που απορρίπτει την κυριαρχία του νου και αναζητά άλλα κέντρα του εαυτού εντοπισμένα στο ενιαίο σώμα, μπορεί να ενσωματώνει τα δίπολα αυτά χωρίς να αναπαράγει τις αντίστοιχες ιεραρχήσεις; Και πώς αρθρώνεται η διαπραγμάτευση αυτή σε επίπεδο εννοιολογήσεων και αναπαραστάσεων;

Στην εθνογραφική μελέτη του Niman αναφέρονται συχνά οι φράσεις «θηλυκή ενέργεια» και

⁶² «Μητέρα σε αισθάνομαι κάτω από τα πόδια μου, μητέρα ακούω την καρδιά σου να χτυπάει. Μητέρα σε ακούω στο τραγούδι του ποταμού, αιώνια νερά κυλάνε συνεχώς. Πατέρα σε βλέπω όταν ο αετός πετάει. Το φως του πνεύματος θα μας πάει πιο ψηλά...»

⁶³ «Η Γη είναι η μητέρα μας, πρέπει να Τη φροντίσουμε. Σας παρακαλώ ζωντανέψτε μέσα στην ιερή αυτή γη. Ο ουρανός είναι ο πατέρας μας, φροντίστε τον καλά...»

«αρσενική ενέργεια» (1997:17, 42, 106, 122) ενδεικνύοντας μια ουσιοκρατική ιθαγενή αντίληψη των έμφυλων συμπεριφορών. Και στις τέσσερις όμως αυτές αναφορές γίνεται λόγος για «υπερβολική αρσενική ενέργεια» και για ανάγκη εξισορρόπησης μιας κοινοτικής διαδικασίας (π.χ. Συμβούλιο) με περισσότερη «θηλυκή ενέργεια»⁶⁴. Η «υπερβολική αρσενική ενέργεια» εμφανίζεται δηλαδή στο συμφραζόμενο ως διάγνωση κοινοτικής δυσαρμονίας, ενώ η «θηλυκή ενέργεια» ως το «αντίδοτο», το αναγκαίο στέλεχος για την επαναφορά της κοινοτικής αρμονίας. Στο πλαίσιο άλλωστε των διαφόρων κυρίαρχων στο συμφραζόμενο λόγων για τις έμφυλες αυτές «ενέργειες», με βάση μη δυτικές θρησκευτικές πρακτικές οι οποίες ενστερνίζονται εμφυλοποιημένες δυστικές κοσμοαντιλήψεις⁶⁵ τα φύλα εμφανίζονται ως αλληλοσυμπληρωματικά. Ωστόσο τόσο στην εθνογραφία του Niman, όσο και στο πλαίσιο της δικής μου συμμετοχικής παρατήρησης και των συνομιλιών μου, ποτέ δεν έχει γίνει μια αντίστροφη έκκληση για περισσότερη «αρσενική ενέργεια», ή μια αντίστοιχη αρνητική διάγνωση «πλεονάζουσας θηλυκής ενέργειας». Με άλλα λόγια, η «θηλυκή ενέργεια», δηλαδή οι ιδιότητες που συμβολοποιούνται στη στερεοτυπική αυτή εννοιολόγηση της θηλυκότητας, εμφανίζονται όχι απλά ως απαραίτητα συστατικά ενός μείγματος, αλλά ως προορισμός, ως επιτελεστικό μέρος της θεραπείας της κοινότητας και του εαυτού, και ως κανονιστικό πρότυπο του κοινοτικού πολίτη.

Ποιες είναι αυτές οι ιδιότητες όμως που συμβολοποιούνται και εμφυλοποιούνται μέσα σε αυτές τις φράσεις; Οι ιδιότητες που συμβολοποιούνται δεν παρουσιάζουν ιδιαίτερες διαφορές από την στερεοτυπική αντίληψη περί της «φύσης» των φύλων όπως συχνά αναπαριστάται σε ουσιοκρατικές τοποθετήσεις. Ο άνδρας συνδέεται με το πνεύμα, άρα με τον πολιτισμό, με την επιστήμη και τον ορθό λόγο, την ενεργητική δράση. Η γυναίκα αντίστοιχα συνδέεται με το σώμα, άρα τη φύση, το συναίσθημα και τη διαίσθηση, την παθητικότητα. Στο συγκεκριμένο πλαίσιο ωστόσο, ο δυτικός πολιτισμός, η επιστήμη, ο ορθός λόγος τελούν υπό αμφισβήτηση ή ακόμη και απορρίπτονται εξ ολοκλήρου, αφού νοηματοδοτούνται ως ασθένειες που στρεβλώνουν την ανθρώπινη φύση. Ενώ η θεραπεία συνίσταται στα διπολικά τους αντίθετα. Η ενεργητική δράση σε περιπτώσεις συγκρούσεων δεν ενθαρρύνεται, σε αντίθεση με την παθητικότητα που ευθυγραμμίζεται με τα πασιφιστικά ιδεώδη που διέπουν την κοινότητα.

Επομένως, γίνεται λόγος για «υπερβολική αρσενική ενέργεια» όταν διαπιστώνονται συγκρούσεις, επιθετικότητα, αλλά και εγκεφαλικότητα, ως πνευματική λειτουργία αποκομμένη από το «σώμα», τα οποία συχνά μεταφράζονται ως «αρνητικές δονήσεις». Ο ηγεμονικός ανδρισμός υποσκάπτεται, και οι ανδρισμοί που αναδύονται μέσα από την κοινότητα στρέφονται σε διαφορετικά πρότυπα. Για παράδειγμα, ο Niman παρατηρεί ότι οι άνδρες στα Rainbow

⁶⁴ Αντίστοιχες αναφορές και εκκλήσεις έλαβαν χώρα και στο Γράμμο.

⁶⁵ π.χ. Ο ταοϊστικός συμβολισμός του Yin-Yang.

ανταγωνίζονται για το ποιος σέβεται περισσότερο τις «sisters» (1997:106). Το ζήτημα αυτό επενδύεται με πολιτική σημασία καθώς η διάγνωση της «υπερβολικής αρσενικής ενέργειας» αναφέρεται σε εντοπισμό στοιχείων, όπως οι συγκρούσεις, ο αυταρχισμός και η εγκεφαλικότητα που μαζί με την εμπορευματοποίηση αποτελούν τα κεντρικά χαρακτηριστικά που αποδίδονται στην *Babylon* από τους *Rainbow*. Μοιάζει λοιπόν η διάγνωση αυτή να υπαινίσσεται τη διάγνωση «υπερβολικής παρουσίας της *Babylon*», με τους φορείς της «υπερβολικής αρσενικής ενέργειας» να μετατρέπονται έτσι σε σύμβολα της ετερότητας, της κυρίαρχης δομής, της «ασθένειας». Βάσει αυτού του συσχετισμού, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η *Babylon* όπως εννοιολογείται από τους *Rainbow* πάσχει από «υπερβολική αρσενική ενέργεια», ενώ η *Rainbow* κοινότητα επιχειρεί να θεραπεύσει αυτήν την «παθολογία» και να εξισορροπήσει τις έμφυλες «ενέργειες», επενδύοντας το ιδεολογικό πρότυπο του υποκειμένου που προωθεί, με ιδεώδη, ηθική και ιδιότητες τα οποία κωδικοποιεί ως «θηλυκή ενέργεια».

Μέσα από το πρίσμα αυτό, η προαναφερθείσα φράση «αυτοί που κάθονται και μιλάνε όλη μέρα» μοιάζει να σηματοδοτεί μια διαδικασία-απολειψάδι της *Babylon*, που τη διέπει σοβαροφάνεια αντί για παιχνίδι, σύγκρουση αντί για αρμονία, εγκεφαλικότητα αντί για εγκαρδιότητα. Η ευγλωττία που όπως επισημαίνει η Nicole-Claude Matthieu (1978) έχει φυσικοποιηθεί ως ανδρική ιδιότητα και αρετή, χάνει το κύρος της, καθώς συνδέεται με επιτελέσεις της *Babylon*. Η συνομιλήτριά μου χλευάζει αυτήν ακριβώς την ευγλωττία και τον περιβόητο «ορθό λόγο». Ο περίγελος άλλωστε αποτελεί μια ιδιαίτερα αιχμηρή κριτική που πλήττει βαθιά την «ενάρετη αλαζονεία» όπως είχε επισημάνει η Woolf (παρατίθεται στο Βαρίκα 2000α:359).

Ο Niman εύστοχα αναφέρει ότι ο σεξισμός καταδικάζεται και σίγουρα δεν ενθαρρύνεται στο *Rainbow* (1997:107). Δεν πρόκειται όμως, θεωρώ, πρωτίστως για μία στοχευμένη κοινωνική αντίδραση ενάντια στο σεξισμό ή υπέρ της ισότητας των φύλων, αλλά για μια εκδήλωση κοινωνικού ελέγχου με στόχο την ευθυγράμμιση με τον ιδεολογικό πυρήνα της κοινότητας, τον πασιφισμό και τον εξισωτισμό, στοιχεία διαμετρικά αντίθετα με τον ηγεμονικό ανδρισμό.

4.4 Παρελθόντα και το μη-πια-συνειδητό

«Υπήρχε μια εποχή που δεν ήσουν σκλάβο, θυμήσου το. Περπατούσες μόνη γελώντας ολόκληρη, λουζόσουν με γυμνή κοιλιά. Λές ότι δεν έχεις καμιά μνήμη από τότε, θυμήσου. Λες ότι δεν υπάρχουν λόγια να περιγράψεις εκείνη την εποχή, λες ότι δεν υπήρξε. Αλλά θυμήσου. Κάνε μια προσπάθεια να θυμηθείς. Κι αν δεν τα καταφέρεις, επινόησε το.»

Monique Wittig 1971[1969]:89

Αν και η Rainbow κοινότητα θεμελιωνόταν στις ίδιες αξίες από την αρχή, όπως παρατίθεται παραπάνω σύμφωνα με το Niman υπήρχε έμφυλη ιεραρχία τουλάχιστον κατά τις δύο πρώτες δεκαετίες, ο οποίος ενώ επισημαίνει την αλλαγή της έμφυλης καθεστηκυίας τάξης τη δεκαετία του 1990, δεν επιχειρεί τον προσδιορισμό των παραγόντων που συνέβαλαν σε αυτήν. Η Rainbow κοινότητα ξεπήδησε στις ΗΠΑ σε μία εποχή πολιτικά ταραχώδη. Συσπειρώθηκαν σε αυτήν ειρηνιστές ιδεολόγοι, κυρίως λευκοί μεσοαστοί που είχαν γαλουχηθεί μέσα στα χίπικα κινήματα των δεκαετιών '60 και '70 και βετεράνοι του Βιετνάμ. Ο Niman μιλάει για μία «φυσική ένωση» καθώς οι πρώτοι προσέφεραν το θεωρητικό πλαίσιο του πασιφισμού και οι τελευταίοι έφεραν την εξάντληση από τη βία που είχαν συναντήσει μέσα στην πολεμική πραγματικότητα⁶⁶ (1997:34). Αν υποθέσουμε ότι οι αναχωρούντες για το Βιετνάμ στρατιώτες αποτελούσαν εκδήλωση του ηγεμονικού ανδρισμού, θα μπορούσαμε να πούμε ότι οι βετεράνοι επέστρεφαν με αυτόν τον ανδρισμό καταρρακωμένο. Από την άλλη οι ειρηνιστές χίπηδες αποτελούσαν το αντίπαλο δέος του ηγεμονικού ανδρισμού. Χαρακτηριστικό ως προς αυτό είναι το γεγονός ότι τόσο στα αγγλικά όσο και στα ελληνικά αναπαρίσταντο από τα ΜΜΕ ως «παιδιά» («τα παιδιά των λουλουδιών»-«flower children»), στερεοτυπική αναπαράσταση που αφενός παρουσίαζε τις έγνοιες, τους προβληματισμούς και αντίστοιχα τις λύσεις που υιοθετούσαν ως παιδαριώδεις, άρα ασήμαντες (Niman 1997:150) αφετέρου όταν χρησιμοποιούταν για να περιγράψει τους άνδρες χίπηδες τους προσέδιδε έναν ανδρισμό, εκ διαμέτρου αντίθετου με τον ηγεμονικό, άρα υποτελή.

Στην περίπτωση των Rainbow η απαξίωση της υπάρχουσας δομής συνδέθηκε με μια ανάγκη για στροφή σε άλλες δομές που διέπονται από διαφορετικές αξίες. Μια εξωτική αλλά παράλληλα οικεία για το βορειοαμερικανικό συμφραζόμενο αναπαράσταση ήταν εκείνη των ινδιάνικων κοινοτήτων, στην οποία και στράφηκαν οι Rainbow μοιάζοντας να αναζητούν το κατά το Muñoz ίχνος του «μη-πια-συνειδητού». Στο βιβλίο του *Playing Indian* ο ιστορικός Philip Deloria (παρατίθεται στο Aldred 2000) υποστηρίζει ότι στο πλαίσιο της κατασκευής του αμερικανικού

⁶⁶ Ο πασιφισμός θεμελιωνόταν στην εμπειρία των καταστροφικών συνεπειών του πολέμου.

εθνικού εαυτού, η ιδέα των «Ινδιάνων» αποτέλεσε συγκροτησιακό στοιχείο, είτε ως σημείο ταύτισης, είτε μέσω κατασκευής τους ως πρωτόγονων Άλλων. Από την άλλη, ο «πολιτισμικός πρωτογονισμός» και η αντίστοιχη εικόνα του δυτικού αναχωρητή που δραπετεύει από τον «πολιτισμό» για να ζήσει στην «άγρια φύση» («με Ινδιάνους, ή ως Ινδιάνος») αν και κοινός τόπος των αμερικανικών λαϊκών μύθων, σύμφωνα με τους Lovejoy & Boas είχε μεγάλη απήχηση και στην Ευρώπη ήδη από το 18ο αιώνα (παρατίθεται στο Niman 1997:146). Παράλληλα, διάφορες ανθρωπολογικές έρευνες του προηγούμενου αιώνα με επίκεντρο μακρινούς πολιτισμούς συνέβαλαν στην κατασκευή μιας εικόνας των «πρωτόγονων» λαών ως λιγότερο υλιστών, και στην αναπαραγωγή ενός αφηγήματος περί μιας «απολεσθείσας αγνότητας» (Miller 2013:326).

Η στερεοτυπική αναπαράσταση των Ινδιάνων, όπως αυτή αναπαράγεται μέσα από τον κινηματογράφο και τη λογοτεχνία αποτελεί ως επί το πλείστον μια αναπαράσταση ανδρισμού. Οι γυναίκες εμφανίζονται να διαδραματίζουν έναν περιφερειακό ρόλο μικρότερης σημασίας. Οι φυλές των αυτοχθόνων της Αμερικής ωστόσο ήταν στην πλειοψηφία τους μητροτοπικές και μητρογραμμικές, και παρόλο που οι γυναίκες και οι άνδρες είχαν συνήθως διαφορετικά καθήκοντα που εντάσσονταν στον ιδιωτικό και το δημόσιο χώρο αντίστοιχα, ο διαχωρισμός δεν ήταν απόλυτος και η συνεισφορά τους στην κοινότητα αναγνωριζόταν ως εξίσου πολύτιμη (Allen 1981:74). Οι πρώτοι δυτικοί που ήρθαν σε επαφή με τις φυλές αυτές έχοντας ως σημείο αναφοράς την πατριαρχική ευρωαμερικανική δομή των κέντρων εξουσίας και βλέποντας τους άντρες επικεφαλής δημόσιων λειτουργιών, εσφαλμένα διέγνωσαν ως εξίσου πατριαρχικές τις κοινότητες αυτές, θεωρώντας ότι οι δημόσιες αυτές λειτουργίες αποτελούσαν τους πραγματικούς φορείς εξουσίας. Με τον αποικισμό των περιοχών αυτών ωστόσο η ευρωαμερικανική πατριαρχική δομή μεταλαμπαδεύτηκε στις κοινότητες αυτές, και η θέση των γυναικών υποβαθμίστηκε και μαζί με αυτήν, και των ομοφυλοφίλων, και των διεμφυλικών οι οποίοι ως τότε έχαιραν πλήρους αποδοχής και σεβασμού από την κοινότητα (LaFramboise, Heyle & Ozer 1990:461).

Όταν επομένως οι Rainbow επιχείρησαν να αναπαράγουν τις ινδιάνικες κοινότητες, η μίμηση τους ήταν διαμεσολαβημένη από το ευρωαμερικανικό αφήγημα για τις κοινότητες αυτές. Ο Niman (1997:132-147) αναλύει εκτενώς τους τρόπους με τους οποίους οι «Rainbow» ιδιοποιούνται την πολιτισμική και πνευματική κληρονομιά των ιθαγενών της Αμερικής, υποστηρίζοντας ότι με την πρακτική αυτή καθίστανται συνεργοί της «εθνοκτονίας» που έχουν υποστεί και υφίστανται οι τελευταίοι (:146)⁶⁷. Ο πολιτισμικός αυτός σφετερισμός δικαιολογημένα αποτελεί ένα πεδίο αυστηρής κριτικής από το Niman, καθώς στο πλαίσιο της «πολιτικής των ταυτοτήτων» αποβαίνει

⁶⁷ Ο Niman αναφέρεται επίσης στην προφητεία που αποδίδεται στους Hopi και αναθέτει στους Rainbow τη σωτηρία του πλανήτη. Αναλύει τη λογοτεχνική προέλευση και κατασκευή της προφητείας και εξηγεί ότι αυτή λειτουργεί ως «μυθολογικός καταστατικός χάρτης» προσδίδοντας αυθεντικότητα στην εμπειρία των Rainbows (1997:133).

πολιτικά επιζήμιος για τους αυθεντικούς αυτόχθονες πληθυσμούς της Αμερικής⁶⁸. Ωστόσο αξίζει να επισημανθεί ότι στο βαθμό που η αυθεντικότητα του αυτόχθονα προσδιορίζεται με όρους αίματος και εδαφικής συνέχειας και παραπέμπει έτσι στη εθνικιστική ρητορική, ήδη στηλιτεύεται και αναζητούνται νέες βάσεις πολιτικής διεκδίκησης (πρβλ. Kuper 2003)⁶⁹.

Αυτό που γίνεται σαφές μέσα από τις έρευνες με επίκεντρο τις κοινότητες των αυτοχθόνων της Αμερικής είναι ότι οι δημόσιες λειτουργίες, συνεπώς και οι κύκλοι των συμβουλίων αποτελούνταν από άνδρες, και μάλιστα βάσει κοινωνικού φύλου, καθώς οι διεμφυλικοί άντρες αποτελούσαν εξίσου σεβαστά μέλη της κοινότητας και συμμετείχαν εξίσου στις δραστηριότητες των ανδρών. Από αυτό διαφαίνεται δε ότι η έννοια «φύλο» δεν ήταν επενδυμένη με κάποια ουσία. Η διαπίστωση «υπερβολικής αρσενικής ενέργειας» και η αντίστοιχη αναζήτηση περισσότερης «θηλυκής ενέργειας» επομένως μάλλον δεν μοιάζει να αποτελεί μέρος της πολιτισμικής ιδιοποίησης που διέπραξαν οι Rainbow. Αντίθετα, φαίνεται να προέρχεται από την ιδιοποίηση πνευματικών πρακτικών και παραδόσεων της Ανατολής που κάνουν λόγο για θηλυκή και ανδρική «ενέργεια» οι οποίες γνώρισαν ευρεία διάδοση μέσα από την ανάδυση του New Age κινήματος. Θεωρώ επομένως ότι όταν το New Age κίνημα άρχισε να διέπει το Rainbow σε ιδεολογικό και εννοιολογικό επίπεδο, η έκκληση για περισσότερη «θηλυκή ενέργεια» αποτέλεσε στρατηγική ενίσχυσης της θέσης των γυναικών μέσα στο συγκεκριμένο πλαίσιο.

Παράλληλα εμπλουτίστηκε και ο τρόπος συγκρότησης του μη-πια-συνειδητού. Αν δηλαδή για τις πρώτες δεκαετίες οι Rainbow φαντασιώνονταν το προβιομηχανικό παρελθόν της Αμερικής ως εξίσου πατριαρχικό με την κυρίαρχη δομή, μέσα από τον πλουραλισμό των πνευματικών πρακτικών που έγιναν διαθέσιμες με το New Age κίνημα άρχισαν να αναδύονται και εντός του Rainbow εναλλακτικές θηλυκοκεντρικές αφηγήσεις και κατασκευές του εξιδανικευμένου παρελθόντος. Μια τέτοια αφήγηση για παράδειγμα μου ανέφερε μια Ελληνίδα συμμετέχουσα τιτλοφορώντας την ως την «ιστορία της μητριαρχίας»: *το 15.000 με 10.000 π.Χ. οι κοινότητες ήταν μητρογραμμικές και μητροτοπικές, και η γυναίκα είχε πολύ υψηλή θέση επειδή τεκνοποιούσε. Όταν όμως ο άνδρας κατάλαβε τη συμβολή του, μέσα από την παρατήρηση των ζώων, και θεώρησε το παιδί δικό του, είδε και τη γυναίκα ως ιδιοκτησία του. Ως τότε δεν υπήρχε η έννοια της μονογαμίας.*

⁶⁸ Η Andrea Smith (1993) φεμινίστρια κι ακτιβίστρια για τα δικαιώματα των αυτοχθόνων της Αμερικής, επικρίνει με σφοδρότητα τη New Age ιδιοποίηση που αποιστορικοποιεί έτσι τις ινδιάνικες παραδόσεις, και ιδίως αυτή που γίνεται στο όνομα του φεμινισμού, στο άρθρο της «For All Those Who Were Indian in a Former Life» και υποστηρίζει ότι η συμμετοχή στις πνευματικές παραδόσεις και οι πολιτισμικές ανταλλαγές θα πρέπει να τελούνται με σεβασμό προς τους ίδιους τους αυτόχθονες, και με τους όρους τους.

⁶⁹ Η πολιτισμική ιδιοποίηση έτσι αποτελεί άλλη μια διαδικασία υποκειμενοποίησης για τους Rainbow, μέσω της «οικειοποίησης» και επανανοηματοδότησης αγαθών, παραδόσεων και διαδικασιών τα οποία μέσα από ένα άλλο πρίσμα, πέρα από όρους αυθεντικότητας, δεν φέρουν μια εγγενή νοηματοδότηση (Miller 2013:326). Μέσα από την οικειοποίηση αυτή τα άτομα (Miller 1995:277) αγωνίζονται για τον έλεγχο του αυτοπροσδιορισμού τους και του προσδιορισμού των αξιών τους, εν προκειμένω του εξισωτισμού και μιας εγγύτερης και αρμονικότερης προς τη φύση διαβίωσης.

Επίσης τότε μόνο οι γυναίκες ήταν ιέρειες, γι αυτό όταν έγιναν οι άνδρες ιερείς προκειμένου να γίνουν αποδεκτοί από τον κόσμο φόρεσαν γυναικεία ρούχα.

Αντίστοιχα αφηγήματα που διηγούνται μια παρεμφερή ιστορία για μητριαρχικές ινδοευρωπαϊκές κοινότητες του 6000-4000 π.Χ. οι οποίες επικυριαρχήθηκαν στη συνέχεια από τον πατριαρχικό πολιτισμό έχουν παρατεθεί και σε διάφορα συγγράμματα. Η Στέλλα Γεωργούδη (1989:54) επιχειρεί μια ιστοριογραφική προσέγγιση των θεωριών που αναδύθηκαν το 19ο αιώνα κι επικαλούνταν ένα μητριαρχικό παρελθόν, και υποστηρίζει ότι αν και η κοινωνική θέση των γυναικών των μητρογραμμικών και μητροτοπικών κοινωνιών ήταν ασφαλώς ενισχυμένη, δεν μπορούμε να μιλάμε για μητριαρχία με ιστορικά τεκμηριωμένο τρόπο. Παράλληλα, καταδεικνύει το πώς οι θεωρίες περί μητριαρχίας στην ουσία χρησιμοποιούνται για τη νομιμοποίηση της πατριαρχίας, με την τελευταία να εμφανίζεται ως εξελιγμένη μορφή κοινωνικής δομής. Από μία άλλη κριτική ματιά, οι εξιστορήσεις αυτές που κινούνται μεταξύ ιστορίας και μύθου αντιστρέφουν την προσωποποίηση του κακού και διηγούνται μια άλλη εκδοχή της πτώσης (Roach 2003:44). Όπως επιπλέον επισημαίνει η Rosemary Ruether (παρατίθεται στο Roach 2003:45) οι ιστορίες αυτές επιτρέπουν στις γυναίκες να ταυτιστούν με μια χαμένη αθωότητα και εξ αυτού αποτυγχάνουν να πάρουν την ευθύνη για τη συμβολή τους στο «κακό» που πάνε να ξορκίσουν.

Ένα κοινό σημείο αυτών των επινοήσεων του παρελθόντος στο εν λόγω πλαίσιο είναι ότι αμφισβητούν τις κυρίαρχες ιστορικές αφηγήσεις και προσδίδουν ιστορικό βάθος στη δυνατότητα των ανθρώπων να ζουν ειρηνικά και ελεύθερα, ως επικύρωση της επιτευξιμότητας του συγκεκριμένου παροντικού εγχειρήματος. Πρέπει ακόμη να καταστεί σαφές ότι οι ιστορίες αυτές ούτε είναι διανεμημένες βάσει φύλου (ένας άνδρας μπορεί να αναπαράγει μια θηλυκοκεντρική αφήγηση του παρελθόντος και μια γυναίκα μια ανδροκεντρική) ούτε είναι αποκλειστικές. Υπάρχει πλουραλισμός απόψεων και πεποιθήσεων, μέσα από τον οποίον σφυρηλατείται η έννοια του εαυτού και της κοινότητας.

Η στροφή αυτή στο παρελθόν διέπεται από ένα αίσθημα «νοσταλγίας» όχι όμως ως «τετριμμένο ρομαντικό συναισθηματισμό» αλλά έτσι όπως το ορίζει η Σερεμετάκη (1997:35-6) αναγνωρίζοντας δηλαδή την ικανότητα στο παρελθόν «για κοινωνικό μετασχηματισμό στο παρόν». Μια ενδιαφέρουσα αντίληψη περί της συγκρότησης αυτής της υλικής σχέσης παρελθόντος-παρόντος, που εμφανίστηκε αρκετές φορές σε συζητήσεις, κυρίως -αλλά όχι μόνο- με Έλληνες, ήταν η «θεραπεία» του παρελθόντος. Βάσει της οπτικής αυτής, το αιματηρό και εμπόλεμο παρελθόν του χώρου, εν προκειμένω του Γράμμου στο πλαίσιο του εμφυλίου πολέμου στα τέλη της δεκαετίας του 1940, «θεραπεύεται» μέσω της τωρινής πασιφιστικής επιτέλεσης της κοινότητας, με την έννοια όχι της επανόρθωσης αλλά του εξαγνισμού, η οποία μετασχηματίζει τον ίδιο το χώρο.

Μέσα από το πρίσμα αυτό η «νοσταλγία» για τη χαμένη αθωότητα δεν νοείται ως επιθυμία

ή πόνος για την επιστροφή αλλά για τον προορισμό. Η «αθωότητα» δεν τελεί υπό τη μη πραγματοποιήσιμη αίρεση αναστροφής ή ακύρωσης του παρελθόντος, αλλά υπό την αίρεση υπέρβασης του. Εμπερικλείεται ακριβέστερα λοιπόν στη γερμανική λέξη «Fernweh» (Fern=μακριά, Weh=άλγος), αυτό το στύλωμα των ματιών στο «όχι-ακόμη-εδώ».

4.5 Φύσεις

Όπως είδαμε παραπάνω ο σεξουαλικός διμορφισμός στο συγκεκριμένο συμφραζόμενο θεμελιώνεται σε μεταφυσικές αντιλήψεις περί συμπληρωματικών έμφυλων «ενεργειών». Περαιτέρω αναπαράγεται στην καθημερινότητα μέσα από τη διάκριση των Rainbow σε «*Rainbow brothers*» και «*Rainbow sisters*». Χαρακτηριστική ήταν η στιχομυθία ανάμεσα σε δύο συμμετέχοντες που αγκαλιάζονταν μετά το *Queer Rainbow workshop*: «-Should I call you “*Rainbow brother*” or “*Rainbow sister*”? -*You can call me “ Rainbow being”... “Rainbow creature”...».*

Είναι απαραίτητο να διευκρινιστεί ότι τα έμφυλα υποκείμενα δεν ευθυγραμμίζονται αντιστοίχως με τις έμφυλες ενέργειες. Το κάθε έμφυλο υποκείμενο θεωρείται φορέας και των δύο ενεργειών. Σε ένα άλλο *workshop* με θέμα τα φύλα το οποίο είχε συγκαλέσει μια βετεράνα Ισραηλίτισσα εξέθετε την θεωρία ότι κάθε έμφυλο υποκείμενο φέρει ή *πρέπει* να φέρει κατά 70% την αντίστοιχη με το φύλο του «ενέργεια» και κατά 30% την «ενέργεια» του άλλου φύλου. Βάσει του θεωρήματος αυτού, επέκρινε τη θηλυκότητα των Rainbow αντρών και την αρρενωπότητα κάποιων Rainbow γυναικών. Υποστήριζε δε ότι οι γυναίκες δεν *πρέπει* να κουβαλούν πέτρες ή να κόβουν ξύλα γιατί οι δραστηριότητες αυτές επιβαρύνουν τη μήτρα. Δύο συμμετέχουσες (στο *workshop*) μάλιστα επηρεασμένες από αυτή τη θεωρία, άφησαν τον κουβά με το κομπόστ που κουβαλούσαν στα πόδια ενός άνδρα συμμετέχοντα λέγοντάς του: *Εσύ πρέπει να τα κουβαλήσεις αυτά Brother*. Ο αποδέκτης της φράσης αισθάνθηκε σύμφωνα με τα λεγόμενά του αμηχανία, το ίδιο και μια φίλη του που βρισκόταν μαζί του εκείνη τη στιγμή. Τελικά οι δύο τους κουβάλησαν μαζί τον κουβά με το κομπόστ. Μου εξηγούσαν αργότερα ότι όλοι αυτοί οι λόγοι περί έμφυλων ενεργειών και οι γενικεύσεις τους κάνουν να αισθάνονται άβολα.

Η έκκληση για «θηλυκότερες γυναίκες» και για «αρρενωπότερους άνδρες» συνδέεται συχνά με την αντίληψή για το «φυσικό», το αδιαμεσολάβητο από το πολιτισμό. Η αναπαράσταση του άνδρα κυνηγού και της γυναίκας τροφού αποτελεί την πλέον στερεοτυπική φυσικοποιημένη αναπαράσταση των έμφυλων ρόλων. Ωστόσο, στο εν λόγω πλαίσιο αν και προσανατολισμένο στο

«φυσικό», η εννοιολόγηση της «φύσης» και του «φυσικού» παραμένει σε συνεχή κι ανοιχτή διαπραγμάτευση καθώς είναι κάτι που ανιχνεύεται μέσα από την ίδια την ετεροτοπική εμπειρία. Το «φυσικό» δεν είναι προϋπάρχον αλλά ανακαλύπτεται από το κάθε άτομο προσωπικά. Οι αντιλήψεις των Rainbow για τη φύση διαμεσολαβούνται επίσης από τα πνευματικά και κοινοτικά ιδεώδη τους. Στον ιδεολογικό πυρήνα των Rainbow κοινοτήτων ενυπάρχει αφενός η ατομικότητα με την έννοια της ελεύθερης προσωπικής έκφρασης και αφετέρου η συλλογικότητα επενδυμένη με νοήματα αλληλοσεβασμού και αλληλεγγύης. Μεσ στο συγκεκριμένο συμφραζόμενο μπορεί η φύση να ορίζεται στον ενικό, αλλά εννοιολογείται ως βιοποικιλότητα, εμπερικλείοντας έτσι την ποικιλομορφία και τον πλουραλισμό, και μάλιστα σε ένα πλαίσιο αρμονικής συνύπαρξης.

Οι έμφυλες επιτελέσεις λοιπόν αν και διαμεσολαβούνται από την έννοια της φύσης διαμεσολαβούνται ταυτόχρονα κι από τα κοινοτικά ιδεώδη τα οποία επιπροσθέτως προβάλλονται ως ιδιότητες της φύσης. Οι σποραδικές εκκλήσεις για αρρενωπότερους άνδρες και θηλυκότερες γυναίκες ενδεικνύουν κάποιες προσπάθειες περιφρούρησης των πατριαρχικών φυσικοποιημένων κατασκευών του φύλου στις οποίες εν προκειμένω συμμετέχουν και γυναίκες -αν όχι κυρίως γυναίκες. Οι προσπάθειες αυτές συναντούν συχνά ισχυρό αντίλογο στο συγκεκριμένο πλαίσιο και απορρίπτονται όχι μόνο με αντιουσιακρατικά επιχειρήματα αλλά κυρίως μέσα από διαφορετικές εννοιολογήσεις του «φυσικού». Έτσι απλώς καθίστανται μια ακόμη ποικιλία μέσα στην πολυποικιλότητα των εννοιολογήσεων του «φυσικού». Με άλλα λόγια, το κάθε άτομο επιφυλάσσει για τον εαυτό του την δυνατότητα να ανακαλύπτει να νοηματοδοτεί και να ορίζει το «φυσικό» με βασικό πεδίο διαπραγμάτευσης το σώμα και πυξίδα τις ηθικές του αξίες.



Εικόνα 10: Κίνηση έξω από την κεντρική κουζίνα. Πηγή: Προσωπικό αρχείο



Εικόνα 11: Η κουζίνα των παιδιών, σχεδόν ερημική σε σύγκριση με την κεντρική κουζίνα.
Πηγή: <http://www.thethird-eye.co.uk/diary/rainbow-gathering-in-greece/> (ό.α. στις 10/5/2014)



Εικόνα 12: Η περιοχή των παιδιών φωτογραφημένη από την κουζίνα των παιδιών. Ψηλά στο λόφο που διακρίνεται στο βάθος βρίσκεται το κεντρικό λιβάδι, του πάνω gathering. Πηγή: <http://www.thethird-eye.co.uk/diary/rainbow-gathering-in-greece/> (ό.α. στις 10/5/2014)

4.6 «Φυσικά» έμφυλα σώματα

Η διαπραγμάτευση του «φυσικού» τελείται στο δημόσιο χώρο που μοιράζονται οι συμμετέχοντες και που ορίστηκε παραπάνω ως το κατεξοχήν πλαίσιο του πολιτικού γίνεσθαι. Αν και υπάρχει πολυποικιλότητα στην ατομική έκφραση, οι ανδρισμοί και οι θηλυκότητες που επιτελούνται μέσα στο Rainbow μοιράζονται κοινές πρακτικές χωρίς ιδιαίτερους έμφυλους περιορισμούς, πρακτικές μάλιστα που στην κυρίαρχη δομή αποτελούν έμφυλες επιτελέσεις ή επιτελέσεις σεξουαλικότητας. Όπως επισημαίνουν και οι Tavorgy & Goodman (2009:274) η βασική πρακτική επιτέλεσης της αλληλεγγύης και της συγγένειας μέσα στο Rainbow πλαίσιο είναι η συνεχής τρυφερή σωματική επαφή. Αυτή η επαφή διαφέρει από τις συνήθεις αγκαλιές, εξηγούν, γιατί δεν συνοδεύεται από αμηχανία, ούτε οι δρώντες βιάζονται να αποτραβηχτούν.

Στο Γράμμο, οι μεγάλες αυτές αγκαλιές με τα σώματα να παραμένουν για αρκετή ώρα σε επαφή ήταν πράγματι πολύ συνηθισμένες. Το επίπεδο σωματικής οικειότητας που ενδεικνύουν οι πρακτικές αυτές, στην κυρίαρχη δομή συνήθως σηματοδοτεί σεξουαλική σχέση, στο Rainbow όμως η ίδια οικειότητα μπορεί να αναπτυχθεί ανάμεσα σε δύο ή περισσότερους ανθρώπους που γνωρίζονται ελάχιστα ή και που μόλις γνωρίστηκαν μεταξύ τους. Η οικειότητα αυτή δεν αποκλείει κατά κανόνα τη σεξουαλικότητα, αλλά την εμπεριέχει ως ένα από τα συστατικά της, συνήθως όμως όχι το πρωτεύον. Πέρα από τις μεγάλες αυτές αγκαλιές, και τα φιλά που συνήθως εμπεριέχονται στα τελετουργικά, τα αγγίγματα τρυφερότητας και τα χάρδια προκύπτουν με «φυσικό» τρόπο στις διάφορες συναντήσεις. Τα σώματα είναι σε ετοιμότητα να αγκαλιαστούν, να δεχτούν και να προσφέρουν εκδηλώσεις αγάπης. Η διαλεκτική βλέμματος ανάμεσα στους συμμετέχοντες επιβεβαιώνει την ετοιμότητα αυτή.

Ο υπόρρητος εξοβελισμός του ηγεμονικού ανδρισμού και τα κοινοτικά ιδεώδη σε συνδυασμό με την ανάγκη συγκρότησης του εαυτού ως αναγνωρίσιμου έμφυλου υποκειμένου συμπλαισιώνουν την ανανοηματοδότηση του «φυσικού» ανδρισμού, ανοίγοντας νέες περιοχές επιτέλεσης. Η τρυφερότητα που στην κυρίαρχη δομή ερμηνεύεται συχνά ως φυσικοποιημένο στοιχείο της θηλυκότητας, με αποτέλεσμα το κανονιστικό πρότυπο ανδρισμού να θέτει περιορισμούς στις εκδηλώσεις αυτές, στο Rainbow καθίσταται διαθέσιμη στους άνδρες. Δύο άνδρες μπορούν να μοιράζονται εκεί μια μακρά σε διάρκεια και έντονη αγκαλιά, χάρδια, φιλά, χωρίς οι πρακτικές τους αυτές να καθίστανται συνδηλωτικές της σεξουαλικότητάς τους ή να αποτελούν μια μη κανονιστική επιτέλεση του φύλου τους. Ο «μάτσο» ανδρισμός αποφυσικοποιείται και μια καινοτόμα πιο ευρεία και τρυφερή εκδοχή αναδύεται ως «φυσικός» ανδρισμός. Μέσα από αυτόν το διευρυμένο και εμπλουτισμένο κανονικό ανδρισμό, πρακτικές όπως η yoga και το ρεϊκι που

συνδέονται με τη σφυρηλάτηση ενός απαλότερου και αισθαντικότερου σώματος και εαυτού, και στην κυρίαρχη δομή εξασκούνται περισσότερο από γυναίκες, στο Rainbow αποκτούν απήχηση και στους άνδρες. Η διεύρυνση των επιτελέσεων του ανδρισμού αντικατοπτρίζεται και μέσα από τις ενδυματολογικές επιλογές. Η φούστα αποταυτίζεται από τη θηλυκότητα και καθίσταται διαθέσιμο ένδυμα για τους άνδρες του Rainbow (Βλ. Εικόνα 11).



Εικόνα 13: Στο κέντρο της εικόνας ένας άνδρας με μπλε μπλούζα και ξεθωριασμένη κόκκινη φούστα, και στα αριστερά η πιο αποδεκτή στη Babylon εκδοχή του άνδρα με το παρεό. Πηγή: προσωπικό αρχείο

Από την διαπραγμάτευση της «φυσικής» θηλυκότητας προκύπτουν επίσης καινοτόμες εκδοχές οι οποίες εμπερικλείουν πρακτικές που στην κυρίαρχη δομή αποτελούν φυσικοποιημένες επιτελέσεις του ανδρισμού, και ως τέτοιες παραμένουν σε μεγάλο βαθμό αόρατες. Μία από αυτές είναι η δυνατότητα που προσφέρεται στους άνδρες της Δύσης (αλλά όχι στις γυναίκες) να κυκλοφορούν δημόσια γυμνοί από τη μέση και πάνω σε μέρη εκτός της παραλίας, έστω και αν η δυνατότητα αυτή υπόκειται σε περιορισμούς. Στο Rainbow ο αντίστοιχος έμφυλος περιορισμός για τις γυναίκες ανατρέπεται. Αυτό που στην κυρίαρχη δομή μπορεί να σταθεί ως σύμβολο γυναικείας

αντίστασης (π.χ. Femen), ως προσβολή της δημόσιας αιδούς και ως σκανδαλώδες⁷⁰, στο Rainbow φυσικοποιείται και κανονικοποιείται. Η κανονικοποίηση αυτή ολοκληρώνεται με την αντίδραση ή μάλλον την απουσία αντίδρασης των συμμετεχόντων, η οποία εκφράζεται μέσα από μια διαλεκτική βλέμματος. Όταν δηλαδή γυναίκες κυκλοφορούν γυμνές, δεν γίνονται αποδέκτες βλέμμάτων που να υποδηλώνουν ότι κάτι το μη κανονικό συμβαίνει⁷¹. Το ίδιο συνέβαινε και στα ντους όπου και πάλι τα σώματα έμεναν γυμνά για να πλυθούν δημόσια και σε οποιοδήποτε σημείο του gathering όπου άνδρες ή γυναίκες περιφέρονται γυμνοί ή ημίγυμνοι. Σημαντικό είναι επίσης ότι τα βλέμματα αυτά δεν επικεντρώνονται στα γυμνά μέρη του γυναικείου σώματος. Για παράδειγμα, σε κάποια βραδινή γιορτή γύρω από τη φωτιά, εν μέσω μουσικής και πανηγυρικής διάθεσης, μια κοπέλα έβγαλε τα ρούχα της και χόρεψε γυμνή. Κανένα βλέμμα δεν εστίαζε στο σώμα της. Η γύμνια αποτελεί επιτέλεση της μεταιχμιακότητας καθώς ενδεικνύει την απουσία στάτους, περιουσίας, διακριτικών, τάξης ή ρόλου, σύμφωνα με τον Turner (1969:359). Αυτό μοιάζει να ισχύει στο συγκεκριμένο πλαίσιο. Μοιάζει να γίνεται δεκτό ότι το σώμα απογυμνώνεται από τον πολιτισμό για να ενωθεί με τη φύση και να «θεραπευθεί». Το γυμνό σώμα αποσεξουαλικοποιείται εν όψει αυτής της πνευματικής αναζήτησης, αλλά και στο πλαίσιο της κοινότητας ως «οικογένειας». Το γυμνό *γυναικείο* σώμα υφίσταται όχι προς τέρψη των άλλων, αλλά προς τέρψη και καλλιέργεια του εαυτού και η άρρητη αξίωσή του για έμπρακτο σεβασμό ικανοποιείται⁷². Από την άλλη οι ανδρισμοί αποσυνδέονται από την «επιθετική προβολή του βλέμματος» (Παπαταξιάρχης 2009:69).

Η διαχείριση των απεκρίσεων που όπως είδαμε παραπάνω διέπεται από πολιτικά και πολιτισμικά νοήματα επιδέχεται και έμφυλες αναγνώσεις. Η αηδία, η αποστροφή και η ντροπή έχουν αποτελέσει συγκροτησιακά στοιχεία της δυτικής θηλυκότητας. Μέσα από το διαχωρισμό του σώματος στο καθωσπρέπει άνω και στο ντροπιαστικό κάτω που επιχειρεί η Laura Kirnis (1992:377) ή με την αντιπαράθεση του Bakhtin (παρατίθεται στο Kirnis 1992:376) μεταξύ «κλασικού σώματος» και «αλλόκοτου» (grotesque), γίνεται σαφές ότι το άνω ή το κλασικό σώμα τελεί σε συνάφεια με την αστική αισθητική και τις αστικές αξίες του εξευγενισμού και της λεπτότητας και αποτελεί το βασικό εργαλείο με το οποίο σηματοδοτεί τη διάκρισή της από την ταυτισμένη με το κάτω σώμα εργατική τάξη. Οι αξίες όμως του εξευγενισμού και της λεπτότητας περιχαράκωνουν αυστηρά την κανονιστική θηλυκότητα ενώ συχνά ο ανδρισμός ορίζεται μέσα από την παράβαση τους. Για παράδειγμα, ένας άνδρας στη Δύση μπορεί να ουρήσει δημόσια φροντίζοντας να έχει πάρει απόσταση από τους διερχόμενους χωρίς ωστόσο να έχει εξασφαλίσει την αορατότητα του. Ο άνδρας αυτός πιθανότερα θα ανήκει στην εργατική τάξη, χωρίς να

⁷⁰ Βλ. και λόγους που αναπτύσσονται στην επικαιρότητα με επίκεντρο το δημόσιο θηλασμό.

⁷¹ Για τη σχέση του γυμνού γυναικείου σώματος με το ανδρικό βλέμμα, και γενικά για τις συνδηλώσεις της γύμνιας/γυμνότητας στο δυτικό πολιτισμικό συμφραζόμενο, βλ. Barcan 2004.

⁷² Βλ. και Εικόνα 10 όπου γίνεται εμφανές ότι το πόσο ντυμένος ή γυμνός είναι κανείς αποτελεί μια προσωπική επιλογή με πλουραλιστικές εκδοχές.

αποκλείεται υπό συνθήκες να ανήκει στην αστική ή μεγαλοαστική τάξη. Αντίθετα, θα ήταν το πλέον ασυνήθιστο θέαμα στη θέση αυτού του άνδρα να βρισκόταν μια γυναίκα οποιασδήποτε τάξης. Στο Rainbow η ούρηση σε χώρους δημόσιους πέρα από τα αποχωρητήρια γίνεται δεκτή εφόσον έχουν τηρηθεί αποστάσεις από τις κουζίνες και τα αντίσκηνα, χωρίς να παρεμβάλλονται έμφυλοι περιορισμοί. Είναι σύνηθες λοιπόν να βλέπει κανείς γυναίκες να ουρούν πλάι σε μονοπάτια από τα οποία διέρχεται κόσμος. Θα έλεγα μάλιστα ότι είναι συνηθέστερο από το να βλέπει άνδρες, γεγονός που πιθανόν να οφείλεται στην αποχή των τελευταίων από επιτελέσεις του ηγεμονικού ανδρισμού. Το αξιοσημείωτο δε είναι ότι μεγάλη χρήση της δυνατότητας αυτής κάνουν οι μητέρες του κάτω gathering οι οποίες έτσι μπορούν να παραμένουν στην επιθυμητή απόσταση από τα παιδιά τους.

Μεταβαίνοντας από την κυρίαρχη δομή όπου τα δάκρυα αποτελούν τη μόνη κοινωνικά αποδεκτή σωματική έκκριση, οι γυναίκες του Rainbow επαναδιαπραγματεύονται τη διαχείριση του σώματος τους και διευρύνουν τις επιτελέσεις του φύλου τους. Το σώμα ως πρώτο σημείο αναγνώρισης του εαυτού απελευθερώνεται σε μεγάλο βαθμό από τον κοινωνικό έλεγχο της έμφυλης επιτέλεσης. Η έννοια της αιδούς, συγκροτησιακή της θηλυκότητας κατά το Freud (παρατίθεται σε Gatens 1996:13) υποσκάπτεται. Η δε εμπειρία της σωματικής ελευθερίας, η επανοικειοποίηση, θα λέγαμε, του σώματος μεταμορφώνει το έμφυλο πολιτικό υποκείμενο και παράλληλα διαμορφώνει ένα πεδίο που δικαίως χαρακτηρίζεται ως λιγότερο σεξιστικό από τη *Babylon*.

Η Φραντσέσκα που αυτοπροσδιορίζεται ως φεμινίστρια τραγουδοποιός επισημαίνει τις περιοχές όπου η επανοικειοποίηση του φυσικού σώματος δεν έχει επιτευχθεί. Η ίδια ήταν μία από τις μητέρες του κάτω *gathering* όπου και περνούσε συνήθως τη μέρα της. Συχνά έπαιζε τα τραγούδια της με την κιθάρα της και τραγουδούσε, και στη συνέχεια μετέφραζε τους ιταλικούς στίχους στα αγγλικά για το κοινό της. Ένα τραγούδι της αποτελεί καταγγελία του κόσμου της εργασίας ως ανδρικού. Περιγράφει την ιστορία μιας γυναίκας που απολύεται από τη δουλειά της γιατί μένει έγκυος. Στο τραγούδι αυτό αναφέρεται επίσης ότι οι γυναίκες δεν χρειάζονται εβδομαδιαία ρεπό αλλά κάποιες μαζεμένες ημέρες το μήνα κατά την έμμηνο ρύση τους. Σε ένα άλλο τραγούδι με τίτλο «Vagina» υπενθυμίζει στους ακροατές της και κυρίως, όπως λέει, σε αυτές και αυτούς που θεωρούν το αιδού «αηδιαστικό» ότι όλες και όλοι ήρθαμε στη ζωή μέσα από αυτό.

Η Φραντσέσκα εκδήλωνε δυσαρέσκεια για το ότι οι γυναίκες του Rainbow που εκφράζονταν καλλιτεχνικά ήταν λίγες. Υποστήριζε ότι λειτουργούν συνεσταλμένα στο πλαίσιο της αυτοέκφρασης τους: Τραγουδούν με μια ψιλή φωνή που δεν είναι η πραγματική τους (η ίδια τραγουδούσε με βροντερή φωνή), δεν παίζουν συνήθως μουσικά όργανα, και όταν παίζουν, το κάνουν ντροπαλά, χωρίς να αυτοσχεδιάζουν ή να δίνουν το προσωπικό τους στίγμα. Ακόμη και στα

ζογκλερικά, επιλέγουν να παίζουν με αλυσίδες ή κορδέλες που θεωρούνται πιο «θηλυκές», παρά με κορίνες. «Γίνονται βαρετές» συμφώνησε μαζί της η Νίνα που παρακολουθούσε τη συζήτησή μας, «οι άνδρες έχουν περισσότερη πλάκα». Σύμφωνα επομένως με τις δύο συνομιλήτριες μου οι γυναίκες μοιάζουν να καταλαμβάνουν με τα σώματά τους λιγότερο δημόσιο χώρο, και εμφανίζονται πιο διστακτικές στο να ξεδιπλώσουν καλλιτεχνικά έναν αταξινόμητο εαυτό.

Όταν η Φραντσέσκα επέκρινε τη λεπτή φωνή που κάποιες γυναίκες χρησιμοποιούσαν στο τραγούδι, επεσήμανε ότι «όταν γεννάς, η φωνή σου κατεβαίνει εκεί κάτω» δείχνοντας ταυτόχρονα το ηβικό της οστό, και μιμούμενη τη φωνή της όταν γεννούσε. Η μητρότητα μέρος ενός ευρύτερου λόγου για τη «φύση», καθίσταται στο σημείο αυτό εφελτήριο διαπραγμάτευσης του «φυσικού» και προωθεί μια εννοιολόγηση που επεκτείνει το χώρο που μπορεί να καταλάβει μια γυναίκα, διευρύνει με άλλα λόγια τις φυσικοποιημένες επιτελέσεις του φύλου της πέρα από την κανονιστική θηλυκότητα.

Συνοψίζοντας:

- Οι ιθαγενείς λόγοι περί «ανδρικής» και «θηλυκής ενέργειας» που συναντιούνται με τη λογοθετική συγκρότηση των κοινοτικών ιδεωδών διαμορφώνουν ως κανονιστικό πρότυπο πολίτη αυτό που εννοιολογείται ως «θηλυκό». Ο ηγεμονικός ανδρισμός αποφυσικοποιείται και ταυτίζεται σε συμβολικό επίπεδο με την *Babylon*.
- Οι διαπραγματεύσεις της έννοιας του «φυσικού» όπως διαμεσολαβείται από τα κοινοτικά ιδεώδη παράγουν νέες επιτελέσεις θηλυκότητας κι ανδρισμών οι οποίες δοκιμάζονται και επιβεβαιώνονται στο διευρυμένο δημόσιο χώρο.
- Ενώ ο δημόσιος χώρος αποτελεί ένα πεδίο δυναμικού μετασχηματισμού των έμφυλων εννοιολογήσεων και επιτελέσεων προς την κατεύθυνση της υπέρβασης των ορίων, οι πυρηνικές οικογένειες και γενικότερα οι γονεϊκές σχέσεις των οιονεί ιδιωτικών χώρων της κοινότητας, όχι όλες μα στην πλειοψηφία τους, μοιάζουν να ανακεφαλαιώνουν τις ετεροκανονικές νοηματοδοτήσεις περί φύλου και τους κυρίαρχους λόγους περί μητρότητας. Με άλλα λόγια, σε ένα πεδίο όπου μοιάζει να επιτρέπει την αναδιαπραγμάτευση της κοινωνικής εμπειρίας της μητρότητας, η τελευταία παραμένει σε μεγάλο βαθμό προσηλωμένη στα κανονιστικά πρότυπα της κυρίαρχης δομής.

5. ΖΗΤΗΜΑΤΑ ΑΝΟΣΟΠΟΙΗΣΗΣ: ΕΝΑ ΕΜΦΥΛΟ ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑ

5.1 Η εννοιολόγηση της βίας

Όπως αναφέρθηκε και παραπάνω, τα στοιχεία που προσδιορίζονται ως μιανό είναι συμπεριφορές οι οποίες δεν προσωποποιούνται. Υπ' αυτήν την έννοια το συλλογικό υποκείμενο δεν συγκροτείται μέσα από ανοσοποιητικές αποβολές της ετερότητας. Κάτι παρεμφερές άλλωστε ισχύει και στα ζητήματα που άπτονται της δημόσιας υγείας και που στην κυρίαρχη δομή αποτελούν έναν από τους βασικότερους βραχίονες βιοπολιτικής και βιοεξουσίας. Οι συμμετέχοντες αν και καλούνται να είναι προσεκτικοί σε ζητήματα υγιεινής (π.χ. να έχει ο καθένας το ποτήρι και το πιάτο του, να καλύπτει επιμελώς τα περιττώματα του) όταν κάποιος νοσεί δεν εξοστρακίζεται, ούτε απομονώνεται. Για παράδειγμα, στο Γράμμο υπήρξε επιδημία διάρροιας και έξαρση στις ψείρες του κεφαλιού. Αυτό δεν απέτρεψε τους συμμετέχοντες από την επιτέλεση της σωματικής οικειότητας και τρυφερότητας. Αποδέχονταν το ρίσκο να νοσήσουν ή να κολλήσουν ψείρες, αρνούμενοι να αναπτύξουν τεχνικές ανοσοποίησης που θα τους προστάτευαν μεν αλλά θα τους απέκλειαν από πρακτικές πεμπτουσιακά συνυφασμένες με το Rainbow, όπως η παρατεταμένη σωματική επαφή.

Η άρνηση προσωποποίησης του «κακού», του μιάσματος, δεν είναι όμως πάντα εξασφαλισμένη. Έχουν υπάρξει περιπτώσεις βίαιης αποπομπής ανθρώπων που θεωρήθηκαν επικίνδυνοι όπως αναφέρει ο Niman (1997) και όπως και εγώ πληροφορήθηκα από συνομιλητές μου. Στο Γράμμο, μάλιστα δρομολογήθηκε μια τέτοια αποπομπή/αποβολή η οποία ανεστάλη την τελευταία στιγμή. Το περιστατικό αυτό θα το παραθέσω αφού πρώτα αναφερθώ σε ένα άλλο σύνολο βίαιων συμπεριφορών, και εν συνεχεία θα τα αντιπαραβάλω με άξονα την νοηματοδότηση της βίας, και το πώς η νοηματοδότηση αυτή διαμεσολαβείται από έμφυλες εννοιολογήσεις. Βασικός είναι ο ρόλος των ατόμων που αυτοπροσδιορίζονται ως ελληνική οικογένεια στο εν λόγω πλαίσιο, καθώς ως «οικοδεσπότες» ήταν εκείνοι στους οποίους απευθύνονταν όσοι αντιμετώπιζαν κάποιο σημαντικό πρόβλημα, και εν προκειμένω εκείνοι που όριζαν το τι συνιστά βία, το τι είναι αποδεκτό και τι όχι.

Το σημείο όπου συγκροτήθηκε το ευρωπαϊκό gathering στο Γράμμο το διέσχισε καθημερινά ένα κοπάδι προβάτων και ο βοσκός τους, ο οποίος διέμενε μαζί με τα ζώα μέσα στην ευρύτερη περιοχή του Rainbow. Ο βοσκός επιτέθηκε σε τρεις διαφορετικές νεαρές συμμετέχουσες, φιλώντας τις, θωπεύοντάς τις και επιχειρώντας στην περίπτωση της τρίτης κοπέλας την αφαίρεση των ρούχων της. Μετά τις δύο πρώτες περιπτώσεις, κάποιες και κάποιοι προσπάθησαν να τον συνεντίσουν είτε μιλώντας στον ίδιο, είτε στον εργοδότη του. Οι προσπάθειες απέβησαν άκαρπες

καθώς υπήρξε και τρίτη επίθεση σε βάρος μιας νεαρής Πολωνής, της Νίνα. Η ίδια περιέγραψε την επίθεση ως πολύ βίαιη και τον επιτιθέμενο ως πολύ δυνατό. Αισθάνθηκε, είπε, ότι δεν έπρεπε να αντιδράσει επιθετικά, αλλά με απαλό τρόπο, χαϊδεύοντας του σχεδόν τα χέρια, του τα απομάκρυνε από το σώμα της λέγοντας σταθερά «No..No..». Όταν διέφυγε τον κίνδυνο, πήγε σε ένα απόμερο μέρος, όπου για ώρα έτρεμε και έκλαιγε. Στη συνέχεια μαζί με έναν φίλο της πήγε να ενημερώσει την ελληνική οικογένεια.

Εκεί, τα σχόλια που δέχθηκε ήταν τα εξής: α) Από μια Ελληνίδα συμμετέχουσα, ότι ιδίως οι γυναίκες πρέπει να αποφεύγουν το βοσκό και να μην πιάνουν κουβέντα μαζί του και ότι οι γυναίκες πρέπει να παραμένουν εκεί που είναι ασφαλείς, εκεί που υπάρχει δηλαδή πολύς κόσμος και να είναι υπεύθυνες για τον εαυτό τους. (Αυτή η τοποθέτηση αντικρούστηκε πάραυτα από έναν άλλο Έλληνα συμμετέχοντα ο οποίος είπε ότι οι περισσότεροι άνθρωποι εκεί θέλουν συχνά να ξεμακραίνουν, για να κάνουν περίπατο, ή διαλογισμό, και θα έπρεπε να νιώθουν ασφαλείς.) β) Από διάφορους παρευρισκόμενους, ότι πιθανότατα ο βοσκός διέπραξε τις επιθέσεις επειδή δεν έχει ικανοποιητική σεξουαλική ζωή.⁷³

Οι προτάσεις για δράση που ακούστηκαν : α) να του μιλήσουν, β) να μιλήσουν στην αστυνομία, και η αστυνομία να μιλήσει στο βοσκό, γιατί ήδη του έχουν μιλήσει αρκετοί χωρίς αποτέλεσμα, γ) «να βγει με κλήρο μια κοπέλα που θα πάει να θυσιαστεί, να τον ικανοποιήσει, για να ηρεμήσει και αυτός» δ) να βγει μια κοπέλα, αλλά «όχι με κλήρο, μία που να θέλει. Κάποια δε θα θέλει», ε) να *μαζευτούνε*⁷⁴ γυμνές γυναίκες και «να του την πέσουν επιθετικά. Τις τρεις πρώτες προτάσεις τις συνεισέφεραν άνδρες, και τις δύο τελευταίες, γυναίκες.

Τελικά δεν έγινε τίποτε από όλα αυτά. Όταν την επόμενη μέρα ρώτησα μια από τις παρευρεθείσες στη συζήτηση γυναίκες, αν ξέρει την εθνικότητα της κοπέλας που είχε πέσει θύμα επίθεσης από το βοσκό, εκείνη απάντησε κάπως ενοχλημένη «δεν ξέρω, ξεχάστηκε όμως τώρα. Μην το ξαναφέρνεις.»

Μέσα από την επικρατούσα φαλλογοκεντρική εννοιολόγηση της έμφυλης σεξουαλικότητας,

⁷³ Κατά τη συζήτηση αυτή ρώτησα αν θα μπορούσαμε να προσεγγίσουμε το βοσκό και να του εξηγήσουμε τους όρους της μη βίας που διέπουν την άφθονη στην κοινότητα τρυφερότητα κι επαφή. Η απάντηση από μια Ελληνίδα συμμετέχουσα ήταν ότι αυτό δεν αποτελεί μέρος της κουλτούρας του, χωρίς να είμαι σίγουρη για το αν αναφερόταν στην αλβανική του καταγωγή ή στην επαγγελματική του ιδιότητα ή και στα δύο. Ρώτησα στη συνέχεια αν οι κουλτούρες αλλάζουν, και η απάντηση που μου ήρθε από έναν άλλον Έλληνα συμμετέχοντα είναι ότι «αυτός χρειάζεται πολλά Rainbow για να αλλάξει». Η κατασκευή του εθνοτικού άλλου ως ριζικά διαφορετικού εντάσσεται σε ένα ευρύτερο πλαίσιο ρητορικής του πολιτισμικού ρατσισμού, επιτομή του οποίου αποτελεί η αντίληψη περί σύγκρουσης πολιτισμών. Ο πολιτισμός νοείται εδώ ως κάτι στατικό. Στο ελληνικό συμφραζόμενο η ιθαγενής έννοια της «φιλοξενίας» προαπαιτεί από τον Άλλον την αναστολή της διαφορετικότητας του, με την προϋπόθεση βέβαια ότι η «ξενότητα» του είναι μετατρέψιμη (Παπαταξιάρχης 2009:70). Στην προκειμένη περίπτωση η «ξενότητα» του άλλου δεν θεωρείται μετατρέψιμη ή αυτή η μετατροπή θεωρείται ως τόσο χρονοβόρα που ματαιώνεται. Παράλληλα όμως ο εθνοτικός άλλος εμφανίζεται και ως οικοδεσπότης για τους παροδικούς συμμετέχοντες στο Rainbow, οι οποίοι, και συγκεκριμένα οι οποίες, καλούνται να ευθυγραμμιστούν επίσης με την ιθαγενή σημασία της φιλοξενίας και να αναστείλουν τη διαφορά τους, να αποδείξουν ως μετατρέψιμη τη δική τους πια «ξενότητα».

⁷⁴ Οι προτεινόμενες δεν συμπεριλαμβάνουν τον εαυτό τους στην προτεινόμενη δράση.

η ανδρική σεξουαλικότητα παρουσιάζεται ως έντονη «σεξουαλική ανάγκη» που παίρνει τόσο επείγουσα μορφή που σχεδόν αίρει τον καταλογισμό (πρβλ. Γιαννακόπουλος 2001). Η αναπαράσταση αυτή που συχνά εμποδίζει την αναγνώριση ευθυνών σε άνδρες σε σχέση με σεξουαλικές τους πράξεις - σε ηθικό επίπεδο και συχνά και σε νομικό-, βλέπουμε να αναδύεται μες στο συμφραζόμενο για να περιγράψει τη σεξουαλικότητα του Άλλου. Μέσα από τη συζήτηση αναπαράχθηκε δηλαδή μια στερεοτυπική κατασκευή της ανδρικής σεξουαλικότητας, η οποία αποτελεί εννοιολογικό σκόπελο στην απόδοση ευθυνών (και) σε περιπτώσεις σεξουαλικής βίας. Από την άλλη η γυναικεία σεξουαλικότητα κατασκευάζεται σαν κάτι που μπορεί να θυσιαστεί για την ομάδα, σαν αντίδοτο στην ανικανοποίητη σεξουαλική ανδρική ανάγκη, σαν παράπλευρη απώλεια. Οι δύο αυτές κατασκευές συγκροτήθηκαν με την πρόθυμη σύμπραξη των γυναικών συνομιλητριών.

Περαιτέρω η όλη συζήτηση γίνεται από ένα σημείο και μετά με χιουμοριστική διάθεση, μετατρέποντας το βίαιο περιστατικό σε αφορμή για αστεϊσμούς, υποβαθμίζοντας με αυτόν τον τρόπο τη σημασία του και μάλιστα μπροστά στο θύμα της επίθεσης ώρες μόνο μετά το συμβάν. Από τη δήλωση της επόμενης μέρας (*Μην το ξαναφέρνεις*) γίνεται φανερό ότι το εν λόγω περιστατικό για τη συγκεκριμένη συνομιλήτρια δεν είναι θέμα προς αντιμετώπιση αλλά προς αρχειοθέτηση. Είναι πράγματι πολύ αμφίβολο το αν η συζήτηση θα γινόταν στην ίδια βάση, στην περίπτωση που οι σεξουαλικές επιθέσεις του βοσκού είχαν στραφεί ενάντια σε άνδρες.

Μιλώντας με τη Νίνα δύο μέρες αργότερα τέθηκε μια άλλη παράμετρος στο ζήτημα. Μου εξομολογήθηκε ότι προσπαθεί να καταλάβει «τι έκανε η ίδια για να τραβήξει αυτήν την επίθεση». Η Νίνα δεν αναφερόταν στην ευθύνη που της αποδόθηκε βάσει των πεπραγμένων της, τη φιλική συμπεριφορά προς το βοσκό και την απομάκρυνση στο δάσος, αλλά σε ένα άλλο είδος «προσωπικής ευθύνης» εννοιολογημένης μέσα από τα New Age προτάγματα βάσει των οποίων το άτομο καθίσταται απόλυτος δημιουργός της πραγματικότητάς του. Τα προτάγματα αυτά συνδέονται με την αποθυματοποίηση του ατόμου, και την ενίσχυσή του μέσα από τη συνειδητοποίηση ότι το ίδιο έχει τον έλεγχο της ζωής του, και ότι τα περιστατικά που ανακύπτουν μέσα σε αυτήν αποτελούν υλοποίηση των σκεπτομορφών που το ίδιο φέρει⁷⁵. Η αντίληψη αυτή εμπερικλείεται στο ίδιο εννοιολογικό πλαίσιο που καθιερώνει την εξέταση των δονήσεων του εαυτού, που είδαμε παραπάνω. Οι «αρνητικές δονήσεις» δηλαδή δεν λειτουργούν μόνο διασπαστικά εντός του συλλογικού σώματος, αλλά φέρονται να «μαγνητίζουν» αντίστοιχα «αρνητικές καταστάσεις». Καθιερώνουν δηλαδή μια ακόμη βαθύτερη μορφή της φουκωικής υπευθυνοποίησης (πρβλ. Foucault 1991), που καθιστά το άτομο όχι απλώς υπεύθυνο για τις πράξεις του, αλλά και για τις

⁷⁵ Βλ. ενδεικτικά την έννοια των σκεπτομορφών στο πλαίσιο της θεραπευτικής πρακτικής ΡΕΙΚΙ, που είναι ιδιαίτερα δημοφιλής στο Rainbow http://kyklosfotos.blogspot.gr/2011/02/blog-post_9910.html (ό.α. στις 14/5/2014)

πράξεις των άλλων. Η οικουμενικότητα με την οποία επενδύεται αυτός ο New Age κανόνας, δεν επιτρέπει περιθώρια αναγνώρισης των ενυπαρχουσών ιεραρχιών και κυριαρχικών σχέσεων και εννοιολογήσεων, με αποτέλεσμα να τις αναπαράγει, και μάλιστα με τη μεταφυσική ευθύνη του υποτελούς μέρους.

Το αντιπαραβαλλόμενο περιστατικό αφορά τη βίαιη συμπεριφορά ενός νέου συμμετέχοντος, του Ευθύμη, ο οποίος βρέθηκε στο Rainbow ύστερα από την πρόσκληση κάποιου που γνώρισε τυχαία στην Θεσσαλονίκη. Ο Ευθύμης αντιμετώπιζε χρόνιο πρόβλημα ηρωϊνομανίας και τους τελευταίους μήνες προσπαθούσε να απεξαρτηθεί ακολουθώντας ένα πρόγραμμα απεξάρτησης με ηρεμιστικά χάπια, τη χορήγηση και τη δοσολογία των οποίων ρύθμιζε ένας συγκεκριμένος ψυχίατρος. Εγκαταστάθηκε λοιπόν στο πάνω Rainbow, και οι πρώτες μέρες του πέρασαν ήσυχα και ευχάριστα. Όταν όμως του τελείωσαν τα φάρμακα, και μετά από αποτυχημένες προσπάθειες να αγοράσει περισσότερα από τα φαρμακεία της Καστοριάς, δεν μπορούσε να ανακουφιστεί από τα συμπτώματα στέρησης. Οι επόμενες μέρες πέρασαν για το Ευθύμη με ολοένα και αυξανόμενη ανησυχία, με αϋπνίες, και πόνους. Κάποια μέρα, έκανε χρήση LSD που του πρόσφερε ένας συμμετέχων, και αντί να ανακουφιστεί όπως ο ίδιος περίμενε, οδηγήθηκε σε ψυχωσικό επεισόδιο (ή όπως ο ίδιος το ονόμασε αργότερα σε «αποπραγματικοποίηση»). Η συμπεριφορά του έγινε εχθρική, τραυμάτισε μια κοπέλα στο κεφάλι, ήρθε σε λεκτική σύγκρουση με έναν άνδρα, που προσπαθούσε να τον συνεφέρει, και αυτοτραυματίστηκε πέφτοντας από βράχους.

Όλο αυτό εκτυλισσόταν στον επάνω χώρο, και όταν μαθεύτηκε στην ελληνική οικογένεια του κάτω χώρου, οι Έλληνες άνδρες άρχισαν να δρομολογούν τη βίαιη αποπομπή του και την παράδοσή του στο νοσοκομείο της Καστοριάς για εγκλεισμό. Μαζεύονταν λίγο απόμερα για να συνεννοηθούν και να οργανώσουν το πώς θα έδεναν τον Ευθύμη αν χρειαζόταν και το πώς θα τον μετέφεραν παρά τη θέλησή του, το ποιος θα οδηγούσε και ποιοι άλλοι θα πήγαιναν μαζί τους. Παράλληλα στον πάνω χώρο, ο Ευθύμης είχε αρχίσει να συνέρχεται. Τη φροντίδα του είχαν αναλάβει ο Φοίβος και η Μαριάννα, δύο άνθρωποι που τον ήξεραν ελάχιστα. Φρόντιζαν να τρώει, να κοιμάται, να μη μένει μόνος. Οι ίδιοι κοιμόντουσαν με βάρδιες. Από κάποια Γερμανίδα συμμετέχουσα που τον επισκέφθηκε η οποία ήταν παρούσα στον τραυματισμό της κοπέλας από τον Ευθύμη, μάθαμε (κι έμαθε και ο Ευθύμης που δεν είχε μνήμη των προηγούμενων ημερών) ότι ο τραυματισμός που προκάλεσε ήταν ατύχημα καθώς ήταν σκοτεινά και δεν είχε δει την κοπέλα.

Όταν ο Φοίβος πληροφορήθηκε τη δρομολογούμενη αποπομπή του Ευθύμη έδειξε να αγανακτεί με την ελληνική οικογένεια: *«μπορεί να μη θες να βοηθήσεις, OK δεν σε υποχρεώνει κανείς, μην το μπλοκάρεις όμως και για εκείνους που θέλουν να βοηθήσουν, μη λες να φύγει κάποιος. Η ουσία είναι να φύγει έστω κι ένας καλύτερα από ό,τι ήρθε. Αλλιώς θα λέει με πέταξε το Rainbow όπως με πετάει και η Babylon»*.

Το όλο περιστατικό αποτέλεσε αφορμή για επαναπροσδιορισμό της έννοιας της «προσωπικής ευθύνης». Μια στιχομυθία μεταξύ δύο Ελληνίδων συμμετεχουσών που διαφωνούσαν ως προς το ζήτημα της αποβολής του Ευθύμη είναι ενδεικτική αυτής της δυναμικής:

Μόρφω: Κι αυτός που πάει χωρίς τα φάρμακά του; Εδώ έχουμε προσωπική ευθύνη ο καθένας για τον εαυτό του. Εγώ έφερα σερβιέτες γιατί θα τις χρειαστώ.

Αντωνία: Εγώ που δεν έφερα δεν θα μου δώσεις; Εδώ έρχεται ο καθένας με τις ελλείψεις του. Άλλος χωρίς σκηνή, άλλος χωρίς φαΐ, άλλος χωρίς αγάπη, αλλά παραμένει εδώ.

Τελικά η ιστορία έφτασε σε αίσιο τέλος με τη συνδρομή διάφορων άλλων ανθρώπων κι ο Ευθύμης κατάφερε να επικοινωνήσει με τον ιατρό του, να πάρει συνταγή και χάπια, και παρέμεινε.

Η ψυχίατρος Κατερίνα Μάτσα (2006)⁷⁶ αναφέρεται στην κατασκευή του τοξικομανούς ως απειλητικού πολιτισμικού Άλλου και ως κατεξοχήν αποκλεισμένου υποκειμένου, που επαφίεται εξ ολοκλήρου στον έλεγχο της βιοεξουσίας. Παράλληλα καταγγέλλει τον επίσημο ψυχιατρικό λόγο, που παρουσιάζει τον εθισμό ως προερχόμενο από εγκεφαλική βλάβη, και που με αυτόν τον τρόπο υπηρετεί τη βιοεξουσία και ταυτόχρονα αποενοχοποιεί το κοινωνικό σύνολο σε σχέση με ένα φαινόμενο που κατά την άποψή της έχει κυρίως κοινωνικό χαρακτήρα. Στην προκειμένη περίπτωση οι άνθρωποι που αυτοπροσδιορίζονται ως ελληνική οικογένεια επιχείρησαν να ενεργοποιήσουν τη διαδικασία αποβολής ενός ανθρώπου ήδη στιγματισμένου ως απόβλητου της κυρίαρχης δομής. Αντί δε να θέσουν το θέμα στην ευρύτερη κοινότητα, επιχείρησαν να δράσουν από μόνοι τους στο όνομα της κοινότητας.

Σε αντίθεση με την υποβάθμιση και αρχειοθέτηση των σεξουαλικών επιθέσεων σε βάρος τριών γυναικών, το περιστατικό Β εμφανίζεται ως επείγουσα ανάγκη ανοσοποίησης. Ο βοσκός βρίσκεται έξω από το συλλογικό σώμα -εκ προοιμίου αποκλεισμένος (βλ. υποσ.73)-, ενώ ο Ευθύμης εντός του συλλογικού σώματος, ως «ύλη εκτός τόπου» κι ενεργοποιεί τα ανοσολογικά αντανεκαστικά. Από το βοσκό, επίσης, κινδυνεύουν μόνο γυναίκες, ενώ από τον Ευθύμη κινδυνεύουν εν δυνάμει και άνδρες. Ο ένας δικαιολογείται, ενώ ο άλλος κατασκευάζεται ως επικίνδυνος. Στην πρώτη περίπτωση μια προτεινόμενη «λύση» είναι να αποφεύγουν οι γυναίκες το βοσκό και να παραμένουν κοντά «στον κόσμο», αλλά μια τέτοια «λύση» για τη δεύτερη περίπτωση φαντάζει αδιανόητη. Η σεξουαλική βία, της οποίας τα θύματα είναι συνήθως γυναίκες, εμφανίζεται ως λιγότερο σημαντική από τη μη σεξουαλική σωματική βία. Η εννοιολόγηση της βίας στα δύο αυτά περιστατικά διέπεται από έμφυλες νοηματοδοτήσεις κι ενδεικνύει τον σεξισμό που εντοπίζεται εντός της ελληνικής οικογένειας. Για να κατανοήσουμε καλύτερα τον ενδείκτη αυτόν θα εμβαθύνουμε στο μικρόκοσμο της ελληνικής Rainbow οικογένειας.

⁷⁶ Το άρθρο παρατίθεται ολόκληρο: <http://www.psypirosi.gr/2009-03-13-13-18-18/144-2009-04-02-11-53-06.html> (ό.α. στις 10/5/2014).

5.2 Ο «σεξισωτισμός» της «ελληνικής οικογένειας»

Ως «ελληνική οικογένεια» δεν αυτοπροσδιορίζονται όλες/οι οι Ελληνίδες/ες συμμετέχουσες/οντες⁷⁷. Η «ελληνική οικογένεια» πραγματοποιεί συναντήσεις καθ' όλην τη διάρκεια του χρόνου, σε κάθε πανσέληνο, οι οποίες διαρκούν από μεσημέρι ως βράδυ, οργανώνει το τοπικό Rainbow Gathering μια φορά το χρόνο, και διαχειρίζεται την ελληνική Rainbow ιστοσελίδα⁷⁸. Στο ευρωπαϊκό gathering στο Γράμμο, πολλά μέλη της ελληνικής οικογένειας συμμετείχαν στη διοργάνωση ως focalizers. Διαρθρώνεται με επίκεντρο βιολογικές οικογένειες, πυρηνικές ή μονογονεϊκές που απαρτίζονται από παιδιά/ά και άγαμες ή διαζευγμένες μητέρες. Στις πυρηνικές οικογένειες παρατηρείται σε μεγάλο βαθμό το «οικιακό μοντέλο του φύλου», όπου στην εννοιολόγηση του εαυτού περικλείονται τα μέλη της οικιακής συζυγικής μονάδας, η συζυγική σχέση περιγράφεται «με όρους συμπληρωματικότητας» και το φύλο ορίζεται «με όρους κυριότητας σε διακριτά πεδία ευθύνης που προσιδιάζουν στην υποτιθέμενα ριζικά διαφορετική “φύση” γυναικών και ανδρών» (Παπαταξιάρχης 2006:9).

Η «κοσμολογία» του «νοικοκυριού» ανακεφαλαιώνεται με μια ιδιομορφία: Τα διακριτά «νοικοκυριά» αν και παραμένουν διαχωρισμένα εγκολπώνονται σε ένα μεγαλύτερο σύστημα, εκείνο της «ελληνικής οικογένειας», που προσομοιάζει με το «νοικοκυριό», καθώς λειτουργεί με όρους ευταξίας και οικογενειακού «συμφέροντος», διατηρώντας τις διαγενεακές και έμφυλες ιεραρχίες, καθώς και την κατανομή της εργασίας κατά φύλα. Το σύστημα αυτό εμφανίζεται μεν ανοιχτό στους απρόσκλητους επισκέπτες, αλλά παραμένει κλειστό στην εννοιολόγηση του οικογενειακού συμφέροντος, εγκαθιδρύοντας μια στενότερη συγγένεια μεταξύ των μελών του.

Οι επιτελέσεις ανδρισμού και θηλυκότητας διαφοροποιούνται στο εσωτερικό του. Ενώ έξω από αυτό τα μέλη εμφανίζονται να υιοθετούν εξισωτικές στρατηγικές, εντός της υποομάδας αυτής οι έμφυλες ιεραρχίες διατηρούνται. Για παράδειγμα, κάποια στιγμή η ελληνική οικογένεια κάλεσε σε συνάντηση τους Έλληνες συμμετέχοντες για να γνωριστούμε μεταξύ μας. Οι συζητήσεις στο πλαίσιο της συνάντησης αυτής διέπονταν από έντονα εξισωτικό πνεύμα. Όταν όμως οι ίδιες συζητήσεις συνεχίστηκαν την επόμενη μέρα στον οιονεί οικιακό χώρο της ελληνικής οικογένειας, όπου υπήρχε μεγαλύτερος βαθμός οικειότητας, το εξισωτικό πνεύμα έδωσε τη θέση του στον

⁷⁷ Ένα κοινό στοιχείο που απαντάται σε όλους τους Έλληνες της Rainbow κοινότητας, είναι η διατήρηση ως αμετάφραστων των λέξεων «Brother» και «Sister». Τις χρησιμοποιούν για να προσφωνήσουν μόνο τους μη Έλληνες συμμετέχοντες και όταν απευθύνονται σε Έλληνες τις διατηρούν αμετάφραστες και τις εκφέρουν με έναν ιδιαίτερο επιτονισμό που συχνά εκφράζει ειρωνεία ή αμφισβήτηση. Αυτό μοιάζει να ενδεικνύει μια δυσχέρεια ή αντίσταση εκ μέρους των Ελλήνων συμμετεχόντων να αντεπεξέλθουν στην προτεινόμενη αναδιάρθρωση της συγγένειας.

⁷⁸ Η ιστοσελίδα του ελληνικού Rainbow: oikogeneiaouranioutoksou.blogspot.de.

σεξισμό. Συγκεκριμένα σε κάποια διαφωνία που υπήρξε ανάμεσα σε δύο ετερόφυλα μέλη της ελληνικής οικογένειας, ο άνδρας εξ αυτών επέκρινε τη γυναίκα για το ότι εκείνη εξέφραζε «προσωπικές απόψεις», ενώ ταυτόχρονα ο ίδιος εμφανιζόταν ως αποκλειστικός φορέας της γνώσης του «οικογενειακού συμφέροντος». Όταν η διαφωνία κλιμακώθηκε σε σύγκρουση ο άνδρας δε δίστασε να την προστάξει «να το βουλώσει» και να αφήσει «αυτά τα γυναικεία» αναζητώντας παράλληλα και βρίσκοντας επιβεβαίωση στο βλέμμα ενός άλλου Έλληνα συμμετέχοντα που καθόταν δίπλα του. Οι παρευρισκόμενες/οι συγκατένευσαν σιωπηρά στη λεκτική επίθεση του συγκεκριμένου άνδρα.

Οι σεξιστικές δυναμικές διατηρούνται εντός της «ελληνικής οικογένειας» ως ένοχο μυστικό. Όταν μια Ελληνίδα συμμετέχουσα μου είπε: *«Γιατί περίμενα να είναι εδώ διαφορετικά τα πράγματα; Επειδή είμαστε στο Rainbow;»* σχολιάζοντας το ότι ο σύντροφός της ήταν απρόθυμος να συμμετέχει στη φύλαξη του δίχρονου γιου τους κοίταξε γύρω της για να βεβαιωθεί ότι κανείς δεν μας άκουγε. Η απόκρυψη του ενυπάρχοντος σεξισμού και η επιτέλεση του φύλου με όρους εξισωτισμού στο δημόσιο χώρο όπου το κοινό είναι η ευρύτερη Rainbow οικογένεια, και με όρους έμφυλης ιεραρχίας μέσα στα άδυτα της «ελληνικής οικογένειας» μοιάζει να εντάσσεται στην υπηρεσία του «οικογενειακού συμφέροντος», ο προσδιορισμός του οποίου μονοπωλείται από τα ανδρικά μέλη της «οικογένειας».

Τα μέλη της «ελληνικής οικογένειας» βαρύνονται έτσι με ένα αντιφατικό καθήκον: από τη μία να υιοθετούν στρατηγικές έμφυλων επιτελέσεων που να ευθυγραμμίζονται με τα εξισωτικά κοινοτικά ιδεώδη στο πλαίσιο του ευρύτερου δημόσιου χώρου, ταυτόχρονα να υιοθετούν στρατηγικές που να επιβεβαιώνουν μια «φυσική» έμφυλη ιεραρχία στο εσωτερικό της διαπνεόμενης από συντηρητικές αξίες ομάδας. Αυτός ο συγκεκριμένος σεξισμός που διέπει εξισωτικές δομές κι επικαλύπτεται με εξισωτική ρητορική, θα μπορούσε να οριστεί ως «σεξισωτισμός». Μοιάζει δε να ενεργοποιεί μετασχηματισμούς της «τιμής» και της «ντροπής»⁷⁹, όπου η «τιμή» συνίσταται στη διατήρηση ως ανεξάρτητων των δύο αντιφατικών επιτελέσεων, και η «ντροπή» στη διάρρηξη του μεταξύ τους ορίου και την ανάδειξη της μεταξύ τους συνέχειας κι αντίφασης. Υπ' αυτήν την έννοια τα εν λόγω μέλη παύουν να λειτουργούν ως «βαθείς πολίτες» καθώς υπάρχει ασυνέπεια ανάμεσα στις δημόσιες και ιδιωτικές επιτελέσεις τους, στη φροντίδα του εαυτού και των άλλων.

Στο συμφραζόμενο αυτό η δρομολογούμενη αποπομπή του Ευθύμη μετατρέπεται σε ευκαιρία επιτέλεσης ενός βίαιου, ηγεμονικού ανδρισμού, που αναλαμβάνει το καθήκον προστασίας και περιφρούρησης (δηλαδή ανοσοποίησης) της «οικογένειας», κι ανακεφαλαιώνει τις έμφυλες

⁷⁹ Για τον προσδιορισμό της «τιμής» και της «ντροπής» στο πλαίσιο της ελληνικής εθνογραφίας, βλ. ενδεικτικά Dubisch 2009.

ιεραρχίες του «οικιακού μοντέλου». Στο συγκεκριμένο πλαίσιο δε η ανακεφαλαίωση του οικιακού μοντέλου ή της φυσικοποιημένης αναπαράστασης της «έμφυλης διαφοράς» μεταξύ «άνδρα κυνηγού» και «γυναίκας τροφού» (ή Breadwinner και Homemaker) καθιστούσε τους άντρες «άνευ αντικειμένου» (εφόσον δεν υπήρχε κάτι να κυνηγήσουν ή η ανάγκη για οικονομική υποστήριξη της οικογένειας) ενώ διατηρούσε τις γυναίκες στα «παραδοσιακά» τους καθήκοντα. Το «έκτακτο» αυτό ανδρικό καθήκον ήρθε επιχειρώντας κατά κάποιον τρόπο να «εξισοροπήσει» την αδιάλειπτη ανάληψη των καθημερινών «οικογενειακών καθηκόντων» από τις γυναίκες, και να επιβεβαιώσει την έμφυλη διαφορά, τον «φυσικό» έμφυλο διαχωρισμό των καθηκόντων, και να συγκαλύψει και να επανανομιμοποιήσει ηθικά τον άδικο καταμερισμό εργασίας.

Η επιτέλεση του βίαιου ανδρισμού ωστόσο πρέπει να παραμείνει κρυφή από την υπόλοιπη προσανατολισμένη στα εξισωτικά ιδεώδη κοινότητα. Έτσι ενώ οι άνδρες περίμεναν στο πάρκινγκ, οι γυναίκες επιστρατεύτηκαν για να παρασύρουν εκεί τον Ευθύμη «με το καλό». Από την άλλη, στην περίπτωση των σεξουαλικών επιθέσεων, ενεργοποιείται και πάλι η «ντροπή» για να περιχαράκώσει τη θηλυκότητα, με την έννοια της συστολής και της τήρησης χωρικών αποστάσεων από τον απειλητικό άλλο, καθώς και της «προσωπικής ευθύνης», ενώ ο βίαιος ανδρισμός του Άλλου αντιμετωπίζεται τελικά με συγκατάβαση.

Ένα ακόμη στοιχείο που επιτάσσει την «ανάληψη δράσης» και μάλιστα μυστικής, εκ μέρους της «ελληνικής οικογένειας» είναι θεωρώ το γεγονός ότι αναλαμβάνουν το ρόλο του «οικοδεσπότη» ο οποίος οφείλει να απομακρύνει τη «μιαρότητα» από το σπίτι του για να μην «εκτεθεί» στους φιλοξενούμενους του. Είναι πολύ αμφίβολο ότι η ίδια ομάδα θα λειτουργούσε με τον ίδιο τρόπο σε ένα gathering έξω από την Ελλάδα και αν το υποκείμενο προς αποβολή δεν ήταν Έλληνας. Η «τιμή» επιτάσσει τους συγκεκριμένους χειρισμούς βάσει της διαπλοκής της έμφυλης ταυτότητας με την εθνική και με την ιδιότητα του «οικοδεσπότη» ή της «οικοδέσποινας» που διαφυλάσσουν την τιμή τους επιδεικνύοντας την ευταξία και την καθαρότητα του οίκου τους και κρύβοντας επιμελώς ή αποβάλλοντας εκείνα τα στοιχεία που αν υποπέσουν στην αντίληψη των φιλοξενούμενων, θα ενεργοποιήσουν αισθήματα «ντροπής» στους οικοδεσπότες⁸⁰.

Την ίδια στιγμή που η «ελληνική οικογένεια» συγκροτεί ένα «εμείς» στο οποίο υποθετικά εκπροσωπούνται οι οικείοι άλλοι και που επιτάσσει και πυροδοτεί ανοσοποιητικές αντιδράσεις, οι συμμετέχουσες/οντες ελληνικής καταγωγής που διαπνέονται από εξισωτικά ιδεώδη, τείνουν να κρατούν αποστάσεις από αυτήν (την «ελληνική οικογένεια») και να εμφανίζονται ως μονάδες που διαμορφώνουν περιστασιακές ενώσεις, χωρίς ωστόσο να συγκροτούν ένα «εμείς» που να εκπροσωπεί συνολικά την ατομικότητα τους. Με τις πράξεις τους δεν ισχυρίζονται ότι επιτελούν το

⁸⁰ Αντίστοιχους χειρισμούς είδαμε σε κυβερνητικό επίπεδο κατά την προετοιμασία της Αθήνας για τους Ολυμπιακούς αγώνες του 2004.

καλό όλων, αλλά εκπροσωπούν τον εαυτό τους και λειτουργούν βάσει της προσωπικής ηθικής τους.

Επομένως αν και η «ελληνική οικογένεια» παρουσιάζει μεγαλύτερο βαθμό εμπλοκής στις οργανωτικές δομές της κοινότητας, σε σχέση με τους ανένταχτους Έλληνες συμμετέχοντες, την ίδια στιγμή μοιάζει να διέπεται λιγότερο από τα πνευματικά ιδεώδη που είναι κεντρικά στην εννοιολόγηση της συγκεκριμένης κοινότητας. Στο βαθμό που παραμένει αγκιστρωμένη στις ηγεμονικές νοηματοδοτήσεις των σχέσεων και του φύλου, μοιάζει να μην προσεγγίζει την κοινότητα ως ένα πεδίο εν δυνάμει μεταμόρφωσης, αλλά ως ένα ευχάριστο ψυχαγωγικό διάλειμμα από τη συνηθισμένη καθημερινότητα. Αυτό βέβαια δεν σημαίνει ότι η τριβή των μελών της και η διαλεκτική τους σχέση με την κοινότητα ως σύνολο, δεν τα τροφοδοτούν με νέα ερεθίσματα που μπορούν εν τέλει να οδηγήσουν σε μικρές μη προμελετημένες μεταμορφώσεις.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Στην εργασία αυτή που φτάνει στο τέλος της είδαμε την υλοποίηση μιας εφήμερης ουτοπίας, ιστορικά προσδιορισμένης, στο πλαίσιο της οποίας, αρθρώνονται νέες σκέψεις, δοκιμάζονται νέες ταυτότητες ή μη-ταυτότητες, επιτελέσεις, σχέσεις, αντιλήψεις, που αφαιρούνται αντίστοιχα από το χώρο του «αδιανόητου». Παράλληλα είδαμε να ανακεφαλαιώνονται κανόνες και ιεραρχίες, αλλά και να γίνονται αντικείμενο διαπραγμάτευσης και αμφισβήτησης. Είδαμε ιθαγενείς αντιλήψεις περί υλικότητας, όπως οι «δονήσεις», μέσα από τις οποίες οι συμμετέχοντες προσεγγίζουν την πολυπόθητη «θεραπεία» και ενότητα, να αποδίδουν στα υποκείμενα μαζί με την αίσθηση βαθύτερης επίγνωσης, την αίσθηση βαθύτερης ευθύνης για αυτό που παράγεται ως πραγματικότητα. Είδαμε το φύλο ως πολυμορφικό εργαλείο να διασταυρώνεται με την κοινότητα και να τη διατρέχει ποικιλοτρόπως. Είδαμε κυρίως ότι το Rainbow «σημαίνει διαφορετικά πράγματα για τον καθένα».

Οι νέες δυνατότητες που αναδύονται εντός του ετεροτοπικού πεδίου δεν είναι για όλους εξίσου αξιοποιήσιμες. Τα περιθώρια διαπραγμάτευσης ταυτοτήτων, σχέσεων και ιεραρχιών αποδεικνύονται στενότερα για όσους είναι ήδη εντεταγμένοι σε ένα περικλειστο σχήμα, είτε πρόκειται για μια κλειστή βιολογική ή εθνοτική οικογένεια, είτε για μια στενή εννοιολόγηση του έμφυλου ρόλου. Οι στατικές ταυτότητες αποτελούν εμπόδιο στην ανάδυση της *Communitas*. Η ανάδειξη της ρευστότητας και της ενδεχομενικότητας των μεταβλητών που διέπουν το υποκείμενο (μια αποστολή που σε μεγάλο βαθμό έχει αναλάβει η μελέτη του φύλου) ανοίγει το δρόμο για μια άλλη αντίληψη περί διαφοράς, αλλά και περί συλλογικότητας που εμπεριέχει διαφορές, επιτρέποντάς μας να σκεφτούμε την ουτοπία όχι ως α-ιστορική μυθοπλασία, αλλά ως ορίζοντα.

Προς το παρόν, η *Communitas* μοιάζει να αναδύεται φευγαλέα, σε στιγμές.

Οι συμμετέχουσες/οντες αποχωρούν σε διαφορετικό χρονικό σημείο η/ο καθεμία/ένας. Άλλοι πριν τη μέση, άλλοι στο τέλος της γιορτής της Πανσέληνου, άλλοι στο τέλος του *Rainbow*, κι άλλοι στο τέλος του *Clean up*. Επιστρέφουν στις διαφορετικές τους πολυποίκιλες πραγματικότητες καθώς το ετεροτοπικό χωριό εξαφανίζεται από το Γράμμο. Στην καλύτερη περίπτωση δεν μένει τίποτε πίσω που να μαρτυρά την παρουσία τους.

Τι απομένει από το «εφήμερο»; Ο *Muñoz* θεωρεί ότι η λήξη του «εφήμερου ίχνους» της *queerness* δεν ισούται με εξαύλωση αλλά με πρό(σ)κληση για αναπροσδιορισμό τόσο της υλικότητας όσο της σημασίας (“of what matters”- 2009:81). Από την σκοπιά της «ετεροσεξουαλικής αποδεικτικής λογικής» μπορεί το «εφήμερο» να εξαφανίζεται, υποστηρίζει, αλλά για τους *queers* μπορεί να αναγνωρίζεται ως σημαντικότερο (και υλικά πυκνότερο) από πολλούς «παραδοσιακούς τρόπους» πιστοποίησης της ζωής και της πολιτικής. Η Μνήμη άλλωστε λειτουργεί ως «μετα-αίσθηση» που «μεταφέρει, γεφυρώνει, διασχίζει όλες τις άλλες αισθήσεις» (Σερεμετάκη 1997:47). Κατ' αναλογία, για τους *Rainbow* το αποτύπωμα που απομένει από την εφήμερη ουτοπία τους, ή από τη φευγαλέα στιγμή της *Communitas*, μοιάζει να τους υπενθυμίζει μια «πιο πραγματική» γι αυτούς πραγματικότητα, η οποία μέσω της μνήμης αντιστέκεται στην ακύρωση νοήματος που επιφυλάσσει ο ογκόλιθος της κανονιστικής πραγματικότητας για ό,τι δεν ευθυγραμμίζεται με αυτήν, και η οποία ως ίχνος πια, αναζωπυρώνει την αναζήτηση του «όχι-ακόμη-εδώ».

*“Utopia lies at the horizon.
When I draw nearer by two steps,
it retreats two steps.
If I proceed ten steps forward,
it swiftly slips ten steps ahead.
No matter how far I go, I can never reach it.
What, then, is the purpose of utopia?
It is to cause us to advance.”*

Eduardo Galeano

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Αθανασίου, Α. 2006. Εισαγωγή: Φύλο, εξουσία και υποκειμενικότητα μετά το «δεύτερο κύμα». Στο: Α. Αθανασίου (επιμ.) *Φεμινιστική θεωρία και πολιτισμική κριτική*. Νήσος:13-138.
- Aldred, L. 2000. "Plastic Shamans and Astroturf Sun Dances:New Age Commercialization of Native American Spirituality".*The American Indian Quarterly* 24.3 329-352.
- Allen, P. G. 1981. Lesbians in American Indian Cultures. *Conditions*. Vol. 7: 67-87.
- Βαρίκα, Ε. 2000α. «Το προσωπικό είναι πολιτικό»: Οι περιπέτειες μιας ανατρεπτικής υπόσχεσης. Στο: *Με διαφορετικό πρόσωπο: Φύλο, διαφορά και οικουμενικότητα*. Εκδόσεις Κατάρτι: Αθήνα: 352-377.
- Βαρίκα, Ε. 2000β. «Φεμινισμός, νεωτερικότητα, μεταμοντερνισμός». Στο: *Με διαφορετικό πρόσωπο. Φύλο, διαφορά, οικουμενικότητα*. Εκδόσεις Κατάρτι. Αθήνα:378-410.
- Barcan, R. 2004. *Nudity: A Cultural Anatomy*. Berg.
- Bateman, R.B. 2006. The Future of Queer Theory. *The Minnesota Review*. 65-66: 171-75. Duke University Press.
- Bell, D. & Binnie, J. 2000. *The Sexual Citizen. Queer politics and Beyond*. Polity Press. Cambridge.
- Bersani, L. 1996. *Homos*. Harvard University Press.
- Bey, H. 1985. *T. A. Z. The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism*. Autonomedia.
- Butler J., 1993 *Bodies that Matter:On the dirscursive limits of "sex"*. New York and London: Routledge.
- Butler, J. 2004. "Changing the Subject". Judith Butler's politics of radical resignification. In : S. Salih & J.Butler (eds) *The Judith Butler Reader*. Blackwell: 325-356.
- Butler, J. 2009 [1990]. «Υποκείμενα βιολογικού φύλου/κοινωνικού φύλου/ επιθυμίας» Στο *Αναταραχή φύλου. Ο φεμινισμός και η ανατροπή της ταυτότητας*. σσ25-62. Αθήνα. Εκδόσεις Αλεξάνδρεια.
- Butler, J. 2010. *Frames of War: When Is Life Grievable?* London: Verso.
- Γεωργούδη, Σ. 1989. Ο Μύθος της Μητριαρχίας: Μια προβληματική θεωρία. *Δίλη*,3:45-54.
- Γιαννακόπουλος, Κ. 2001. Ανδρική ταυτότητα, σώμα και ομόφυλες σχέσεις. Μια προσέγγιση του φύλου και της σεξουαλικότητας. Στο Σ. Δημητρίου (επιμ.) *Ανθρωπολογία των φύλων*. Αθήνα, Σαββάλας:161-187
- Cheney, J. 1985. *Lesbian Land*. Word Weavers.
- Dahl, U. 2011. Femme on Femme:Reflections on Collaborative Methods and Queer Femme-inist Ethnography. *SQS, Journal of Finnish Queer Studies*. Nr 1: 1-22.

- Δημητρίου-Κοτσώνη, Σ. 2001. Το τραπέζι του φαγητού: συμβολικός διάλογος, πρακτική και επιτέλεση. Στο Σ. Δημητρίου (επιμ.) *Ανθρωπολογία των φύλων*, Αθήνα: Σαββάλας:95-137.
- Douglas, M. 1966. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. New York: Frederick A. Praeger.
- Dubisch, J. 2009. Toward a “Poetics of Personhood”: Beyond Honor and Shame. (Lecture delivered at the 2009 Platsis Symposium, University of Michigan September 13, 2009).
- Echols, A. 1990. *Daring to Be Bad: Radical Feminism in America, 1967-75*, University of Minnesota Press.
- Edelman, L. 2004. *No Future: Queer Theory and the Death Drive*. Durham: Duke UP.
- Eller, J. D. 2012 Review of *Communitas: The Anthropology of Collective Joy*. *Anthropology Review Database*. (<http://wings.buffalo.edu/ARD/cgi/showme.cgi?keycode=4633>)
- Esposito, R. 2008. *Bíos: Biopolitics and Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Esposito, R. 2010. *Communitas: The Origin and Destiny of Community*. Stanford University Press.
- Esposito, R. 2011. *Immunitas: The Protection and Negation of Life*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Foucault, M. 1978. *Ιστορία της σεξουαλικότητας I: Η δίψα για τη γνώση*. Ράππας, Αθήνα.
- Foucault, M. 1991. *Η Μικροφυσική της Εξουσίας*. Ύψιλον. Αθήνα.
- Foucault, M. 1993[1967] Of Other Spaces: Utopias and Heterotopias. In: J. Ockman (ed.), *Architecture Culture 1943- 1968 - A document anthology*, Rizzoli, N. York, p. 419-426.
- Frye, M. 1997. Some Reflections on Separatism and Power. In: D.T. Meyers (ed.) *Feminist Social Thought: A Reader*. New York: Routledge: 406–414.
- Gaard, G. 1997. Toward a Queer Ecofeminism. *Hypatia*. 12 no.1:114-137.
- Gaard, G. 2010. New Directions for Ecofeminism: Toward a More Feminist Ecocriticism. In: *Interdisciplinary Studies in Literature and Environment*. Oxford University Press:1-23.
- Gatens, M. 1996. *Imaginary Bodies. Ethics, Power and Corporeality*. London and New York: Routledge: 3-20.
- Goodman, Pa. & Goodman, Pe. 1947. *Communitas: Ways of Livelihood and Means of Life*. Columbia University Press.
- Green, S. 2010. Performing Border in the Aegean. *Journal of Cultural Economy*, 3:2, 261-278.
- Held, V. 1995[1987]. Non-contractual Society: A Feminist View. In: P. Weiss & M. Friedman (eds.) *Feminism and Community*. Temple University Press:3-20.
- Ιακώβου, Β. 2011α. Για μια κριτική στην κριτική της ουτοπίας. Στο Β. Βλασταράς (επιμ.) *Ουτοπία. Utopia Project Archive 2006-2010*, Εκδόσεις ΑΣΚΤ: 389-393.

- Ιακώβου, Β. 2011β. «Μια κοινωνία χωρίς ουτοπία θα ήταν μια κοινωνία χωρίς στόχους». Για την έννοια της ουτοπίας στον Ρικέρ. *Νέα Εστία*, τ. 1847: 282-303.
- Ivakhiv, A. 2003. Nature and Self in New Age Pilgrimage. *Culture and Religion*, Vol. 4, No. 1, Routledge.
- Joseph, M. 2002. *Against the Romance of Community*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Καντσά, Β. 2010. *Δυνάμει φίλες, δυνάμει ερωμένες*. Αθήνα: Πολύχρωμος Πλανήτης.
- Καραγεωργάκης, Σ. & Γεωργόπουλος, Α. 2005. Όταν η Περιβαλλοντική Ηθική συναντά την Πολιτική Οικολογία. Στο: Α. Γεωργόπουλος (επιμ.) *Περιβαλλοντική Εκπαίδευση: Ο νέος πολιτισμός που αναδύεται*. Gutenberg, Αθήνα: 819-839.
- Κίρπνις, L. 1992. Ανδρικός Πόθος- Γυναικεία Αηδία.. Διαβάζοντας ένα πορνοπεριοδικό. Στο: L.Grossberg, G. Nelson & P. Treichler (επιμ.) *Καλειδοσκόπιο. Μελέτες για τον πολιτισμό*. Θεσσαλονίκη: Μάγισσα: 87-118.
- Kuper, A. 2003. The Return of the Native. *Current Anthropology*. Vol.44, N.3.
- Laclau, E. & Mouffe, C. 1985. Hegemony and State Socialism: Towards a radical democratic politics. London. Verso.
- LaFramboise, T.D., Heyle, A. M., & Ozer, E. J. 1990. Changing and Diverse Roles of Women in American Indian Cultures. *Sex Roles*. April: 455-476.
- Λυμπεράκη, Α. & Πελαγίδης Θ. 2011. *Αποενοχοποιώντας την κατανάλωση: Ταυτότητα επικοινωνία, συνοχή*. Εκδόσεις Παπαζήσης.
- Mathieu, N.-C. 1978. Man-Culture and Woman-Nature? In: *Women's Studies International Quarterly*. Pergamon Press. Vol.1:55-65.
- Μάτσα, Κ. 2006. Κοινωνικός αποκλεισμός και τοξικομανία: Όψεις της βιοπολιτικής της εξουσίας. *Κοινωνία και Ψυχική Υγεία*. τ.1. (<http://www.psySpirosi.gr/2009-03-13-13-18-18/144-2009-04-02-11-53-06.html>)
- Miller D. 1995. Consumption Studies as the Transformation of Anthropology. In: D. Miller (ed.) *Acknowledging Consumption: A review of New Studies* . London: Routledge:264-295.
- Miller, D. 2013. Κατανάλωση. Στο Ε. Γιαλούρη (επιμ.) *Υλικός Πολιτισμός: Η ανθρωπολογία στην χώρα των πραγμάτων*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Mortimer-Sandilands, C & Erickson, B. 2010. *Queer Ecologies: Sex, Nature, Politics, Desire*. Indiana University Press.
- Moss Kanter, R. 1973. Utopian Communities. *Sociological Inquiry* Vol.43 Issue 3-4: 263-290.
- Mouffe, C. 2006 [1992]. Ο φεμινισμός η έννοια του πολίτη και η ριζοσπαστική δημοκρατική πολιτική. Στο: Α. Αθανασίου (επιμ.) *Φεμινιστική θεωρία και πολιτισμική κριτική*. Αθήνα, Νήσος: 211-220.

- Muñoz, J.E. 2009. *Cruising Utopia: The then and there of queer futurity*. NYU Press.
- Niman, M. I., 1997. *People of the Rainbow: A nomadic utopia*. The University of Tennessee Press/Knoxville.
- Ortner, S.B. 1974. Is female to male as nature is to culture? In: M. Z. Rosaldo and L. Lamphere (eds), *Woman, culture, and society*. Stanford, CA: Stanford University Press: 68-87.
- Παπαταξιάρχης, Ε. 2006. Το «νοικοκυριό», ναι, σε εισαγωγικά: Για την «οικονομική ανθρωπολογία», την «ελληνική ανθρωπολογία» και την πολιτισμική συγκρότηση της οικιακής εργασίας (http://www.aegean.gr/gender-postgraduate/Documents/Fylo_Chrima_Antallagi/Fylo%20kai%20oikiaki%20ergasia-10edraft.pdf).
- Παπαταξιάρχης, Ε. 2009. Στην άκρη του βλέμματος: Η κρίση της «φιλοξενίας» την εποχή των διαπερατών συνόρων. *Σύγχρονα Θέματα*, τ. 107:67-74.
- Pirkanen J. 2008. "The Other and the Real. How Does Judith Butler's Theorizing of the Subject and Contingency Differ from the New Lacanian Thought?" *Journal of Queer Studies in Finland* 3.1 : 1-14.
- Plumwood, V. 1993. *Feminism and the Mastery of Nature*. Routledge: London.
- Rich, A. 1986. Compulsory Heterosexuality and the Lesbian Continuum. In: A. Rich (ed.) *Blood, Bread, and Poetry*. NY: Norton. 23-75.
- Roach, C. 2003. *Mother/Nature: Popular Culture and Environmental Ethics*. Indiana University Press
- Scott, J. 1986. Gender: A Useful Category of Historical Analysis. *The American Historical Review*, Vol. 91, No. 5:1053-1075.
- Scott, J.W. 1992. "Experience". In: Judith Butler και Joan W. Scott (eds.) *Feminists Theorize the Political*. Routledge: New York and London: 22-40.
- Σερεμετάκη, Ν. 1997. *Παλινόστηση Αισθήσεων: Αντίληψη και Μνήμη ως Υλική Κουλτούρα στη Σύγχρονη Εποχή. Νέα Σύνορα*.
- Smith, A. 1993. For All Those Who Were Indian in a Former Life. In: C. Adams (ed.) *Ecofeminism and the Sacred*. New York. Continuum.
- Snediker, M. 2009. *Queer Optimism: Lyric Personhood and Other Felicitous Persuasions*. University of Minnesota Press.
- Σταυρακάκης, Γ. 2008. *Ο Λακάν και το πολιτικό*. Αθήνα: Ψυχογιός.
- Σταυρίδης, Σ. 1998. Οι χώροι της ουτοπίας και η ετεροτοπία, στο κατώφλι της σχέσης με το διαφορετικό. *Ουτοπία: Επιθεώρηση θεωρίας και πολιτισμού* :51-66. (<http://www.u-topia.gr/issues/31/51>)
- Tavory, I. & Goodman Y. 2009. "A Collective of Individuals": Between Self and Solidarity in a Rainbow Gathering. *Sociology of Religion*, 70:3 262-284, Oxford University Press.
- Turner, E. 2012. *Communitas: The Anthropology of Collective Joy*. Palgrave Macmillan.
- Turner, V.W. 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine.

- Wallace, A. 1956. Revitalization Movements. *American Anthropologist*. Vol.58, No.2:264-281.
- Weiss, P. 1995. Feminist Reflections on Community. In: P. Weiss & M. Friedman (eds.) *Feminism and Community*. Temple University Press:3-20.
- Weston, K. 1991. *Families We Choose. Lesbians, Gay, Kinship*. Columbia University Press.
- Williams, R. 2005. Ideas of Nature. In: D. Inglis, J. Bone & R. Wilkie (eds) *Nature: Thinking the Natural*. Taylor & Francis:47-62.
- Wittig, M. 1971[1969]. *Les Guérillères*. Viking Press.
- Young, I. M. 2004. The ideal of community and the politics of difference. In: C. Farrelly (ed.) *Contemporary Political Theory- A Reader*. Sage Publications Ltd: 195-204.

Πηγές από το διαδίκτυο

aegean.gr

psyspirosi.gr

welcomehere.org

welcomehome.org

thethird-eye.co.uk

wings.buffalo.edu

u-topia.gr

oikogeneiaouranioutoksou.blogspot.de

vimeo.com

youtube.com

kyklosfotos.blogspot.gr

toperiodiko.gr

s09.flagcounter.com

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ Ι

ΛΕΞΙΚΟ⁸¹

Babylon: Ο κόσμος γύρω από το Rainbow, ιδίως η δυτική ετεροκανονική καπιταλιστική κοινωνία. Η κυρίαρχη δομή.

Children Area: Περιοχή κατασκήνωσης εντός της κοινότητας, για γονείς και παιδιά. Παρέχει ειδικές δραστηριότητες και ειδικά γεύματα για παιδιά.

Clean up: Οι εργασίες που γίνονται μετά την ολοκλήρωση ενός gathering κι έχουν στόχο την επαναφορά του φυσικού τοπίου στην πρότερη κατάσταση.

Focalizer: Ο εθελοντής που αναλαμβάνει έναν τομέα εργασιών, π.χ. ενημέρωση, οργάνωση, προμήθειες.

Healing Area: Περιοχή όπου θεραπευτές προσφέρουν τις υπηρεσίες τους.

Heartsong: Προσωπικά αισθήματα, συναισθήματα, παρατηρήσεις και οράματα που αρθρώνονται στα gatherings. Συχνά ονομάζονται έτσι και τα παραδοσιακά τραγούδια της κοινότητας.

Magic Hat: ταμείο δωρεών από το οποίο χρηματοδοτούνται οι προμήθειες της κοινότητας.

Main Council: Το κεντρικό συμβούλιο που συγκαλείται με στόχο τη λήψη αποφάσεων βάσει ομοφωνίας.

Main Tipi: Ο χώρος όπου συγκαλούνται τα συμβούλια.

OM: Βουδιστικό Μάντρας που χρησιμοποιείται για διαλογισμό, κι εν προκειμένω για συντονισμό και εναρμόνιση των δονήσεων ανάμεσα στους συμμετέχοντες.

Rainbow Runs: Οι διάρροιες που συχνά παρατηρούνται στα Rainbow Gatherings.

Rap 107: Γραπτή ή προφορική παρουσίαση της υποδομής του Rainbow Gathering, η οποία έχει ψηφιστεί ομόφωνα.

Seed Camp: Οι προκαταρκτικές εργασίες που προετοιμάζουν χώρο για τη διεξαγωγή ενός gathering.

Shanti Sena: Ειρηνευτικές αποστολές. **Shanti Sena Council:** Ειρηνευτικό συμβούλιο. Συγκαλείται συνήθως για την αντιμετώπιση κάποιας κρίσης.

Shitpit ή (giftpit): Μεγάλος λάκκος που χρησιμοποιείται ως αποχωρητήριο.

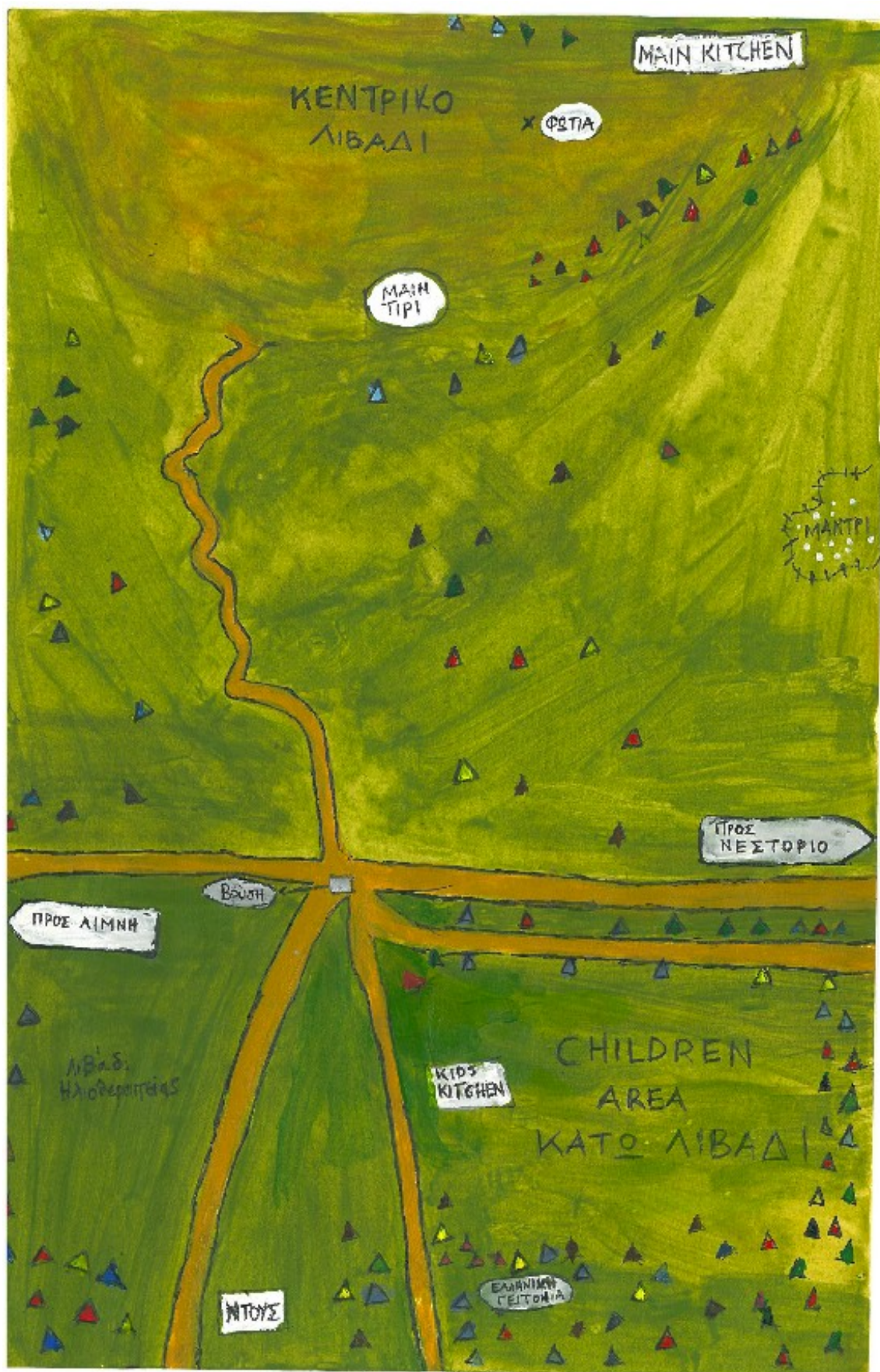
Talking stick: Το αντικείμενο, συνήθως ξύλο, που κινείται δεξιόστροφα στα συμβούλια και ορίζει τον ομιλητή. Οι υπόλοιποι ακούνε και περιμένουν να μιλήσουν όταν έρθει το ξύλο στα χέρια τους.

⁸¹ Βασίστηκα εν μέρει στο λεξικό που παρατίθεται εδώ: <http://www.welcomehome.org/rainbow/info/glossary.html> (ό.α. στις 10/5/2014).

Vibeswatchers: Αυτοί στους οποίους ανατίθεται η παρακολούθηση των δονήσεων στις συλλογικές διαδικασίες.

Vision Council: Συμβούλιο με στόχο τον προσδιορισμό της χώρας όπου θα γίνει το επόμενο Gathering.

Welcome Home!: Ο παραδοσιακός Rainbow χαιρετισμός προς αυτούς που εισέρχονται στο Gathering από τη Babylon.



Εικόνα 14: Χάρτης της κεντρικής περιοχής του Rainbow χωριού. Γύρω της εκτείνονται πολλές ακόμη γειτονιές.