

KATHY RUDY

ΡΙΖΟΣΠΑΣΤΙΚΟΣ
ΦΕΜΙΝΙΣΜΟΣ

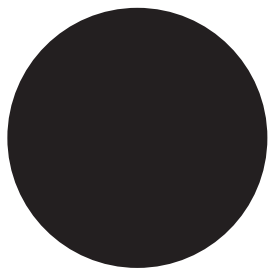
ΛΕΣΒΙΑΚΟΣ
ΣΕΠΑΡΑΤΙΣΜΟΣ

&

**ΚΟΥΗΡ
ΘΕΩΡΙΑ**

μ ε τ ά φ ρ α σ η :
η ομάδα πύραυλος

original title:
*Radical Feminism,
Lesbian Separatism
and Queer Theory*



Το άρθρο αυτό μεταφράστηκε (αργά αλλά σταθερά) στη Θεσσαλονίκη την περίοδο '18-'20. Η αντιγραφή και χρήση της μετάφρασης είναι περισσότερο από επιθυμητή εφόσον κινείται στα πλαίσια της προσωπικής αυτομόρφωσης, της συλλογικής ανταγωνιστικής κίνησης, σε μια κατεύθυνση μοιράσματος και εμπλουτισμού της ζωής. Εμείς από τη μεριά μας, ευχαριστούμε πολύ τη συγγραφέα που ανταποκρίθηκε με θέρμη στη διάθεσή μας αυτή.

Στην έντυπη μορφή του, επιλέγουμε την ελεύθερη συνεισφορά, προωθώντας την πρόσβαση στη γνώση, στεκόμενες/οι/α όσο το δυνατόν κριτικά απέναντι στον κόσμο του εμπορεύματος και τη λογική του κέρδους. Διακινείται χέρι με χέρι και συχνάζει σε στέκια και καταλήψεις.

to the moon and back

Το άρθρο αυτό γράφτηκε το 2001 στις ΗΠΑ, από τη φεμινίστρια και ακαδημαϊκό Kathy Rudy και εκδόθηκε στο περιοδικό Feminist studies, vol 27. Τα ζητήματα που πραγματεύεται εκκινούν από τη ζωή της συγγραφέα στη σεπαρατιστική λεσβιακή κοινότητα του Durham της Βόρειας Καρολίνα κατά τη δεκαετία του '80 και από τη συμμετοχή της στις διάφορες φεμινιστικές ,και μετ' έπειτα queer, συνελεύσεις εκεί. Εκδίδεται μεταφρασμένο από την ομάδα Πύραυλος*.

Διαβάζοντάς το, συνειδητοποιήσαμε το ιστορικό του ενδιαφέρον, όχι μόνο για το αμερικανικό συγκείμενο, αλλά και για τις ζωές μας στο εδώ και στο τώρα, σε ένα αρκετά διαφορετικό κοινωνικοπολιτι(σμι)κό πλαίσιο, στη θεσσαλονίκη του '20. Το μεταφράσαμε με την πρόθεση να εμπλουτίσουμε τα περιεχόμενα και τις σκέψεις μας, να εγείρουμε προβληματισμούς και να μοιραστούμε τον ενθουσιασμό μας εντός του φεμινιστικού και queer χώρου, αλλά και του ευρύτερου ανταγωνιστικού κινήματος.

Μελετώντας το άρθρο, σταθήκαμε σε διάφορα σημεία: Συζητήσαμε για την ενδιαφέρουσα κριτική που κάνει η γράφουσα στον τρόπο με τον οποίο υπήρχαν ανδροκεντρικές τάσεις εντός του φεμινιστικού και queer χώρου. Μιλήσαμε για τη σημασία της συνύπαρξης των δύο αυτών πολιτικών ρευμάτων/προσεγγίσεων, προκειμένου να αποφεύγονται οι συγκρούσεις και η αναπαραγωγή αντιφεμινιστικών στάσεων. Παρατηρήσαμε τη σύνδεση δεύτερου και τρίτου κύματος όπου, σύμφωνα με τη συγγραφέα, είναι σημαντικό όχι μόνο να γνωρίζουμε την ιστορία του δεύτερου κύματος, αλλά και να μην απορρίπτουμε τη δύναμή του, καθώς εντοπίζουμε τη χρησιμότητά του και την αντιστοιχία του με την κοινωνική πραγματικότητα του σήμερα. Τέλος, ο τρόπος που η συγγραφέας εξιστορεί την πορεία της και τις εμπειρίες από την κοινότητα και τις συνελεύσεις, γειώνει τις αφηγήσεις μας σχετικά με το πέρασμα από το δεύτερο στο τρίτο κύμα του φεμινισμού και προσφέρει μια διεισδυτική ματιά σε σχέση με το πώς αυτό πραγματοποιήθηκε. Όσο απλή και αυτονόητη θεωρείται σήμερα αυτή η μετάβαση, στο άρθρο διαφαίνονται καθαρά οι δυσκολίες που έπρεπε να αντιμετωπιστούν, τα πολύπλοκα ζητήματα που ανοίχτηκαν, η ανάγκη για μια πιο διαθεματική/συμπεριληπτική προσέγγιση.

Το άρθρο, συνολικά, πυροδότησε σκέψεις και συζητήσεις για τη δική μας πολιτική διαδρομή και για το πως επηρεάστηκαν οι ζωές μας από τα διαβάσματα, τις πολιτικές και τις πρακτικές του (λεσβιακού) σεπαρατισμού, του ριζοσπαστικού φεμινισμού και του κουήρ. Κι επιπλέον, πως αυτή η συνύπαρξη φεμινιστικών και κουήρ πολιτικών στις ίδιες μας τις δομές, οι μεταβαλλόμενες ισορροπίες τους, οι δυναμικές που αναδύθηκαν, οι κινήσεις μας γύρω από και μέσα σε αυτές, μας καθόρισαν. Ακόμη, μας παρακίνησε να αναστοχαστούμε πάνω στη χρησιμότητα και τα όρια του σεπαρατισμού, αλλά και για το πως μετασχηματίστηκαν οι επιθυμίες μας, οι σχέσεις μας, οι εγγύτητες και οι αποστάσεις μας, μέσα κι έξω από τις διαδικασίες, όλα αυτά τα χρόνια. Καθώς και άλλα τόσα σημεία που αφήνονται στ@ αναγνώστ@ να ανακαλύψουν...

Καλή ανάγνωση,
μάδα Πύραυλος

*η ομάδα Πύραυλος (έτοιμη σαν αστραπή) συστάθηκε το καλοκαίρι του '17, με αφορμή τη φυλάκιση ατόμου που υπερασπίστηκε την εαυτή της ενάντια στον κακοποιητή της. Έκτοτε ασχολούμαστε με ζητήματα γυναικείας αυτοάμυνας, καθώς επίσης και με άλλα ζητήματα της queer και φεμινιστικής ζωής που υπερασπιζόμαστε.



Γυναικεία ραδιοφωνική συλλογικότητα του Durham.
(Durham Women's Radio Collective DWRC)

Kathy Rudy

Ριζοσπαστικός φεμινισμός, λεσβιακός σεπαρατισμός και κουήρ θεωρία

Ο λεσβιασμός είναι μια συνεχώς μεταβαλλόμενη κατασκευή μέσα στο γυναικείο κίνημα. Δεν υπάρχει τόσο “ένας λεσβιασμός” όσο “λεσβιασμοί” και με παρόμοιο τρόπο υπάρχουν πολλές “λεσβίες”. Ο λεσβιασμός ως μία λέξη δηλώνει ένα σύνολο κατασκευών κάθε μια από τις οποίες είναι με μια συγκεκριμένη στιγμή, μια πολιτική στιγμή, μια στιγμή στον τόπο και το χρόνο.

Katie King, Theory in Its Feminist Travels



Peggy Dobbins (αριστερά) και Kathie Sarachild σε μία συνάντηση της ομάδας New York Radical Women (NYRW). φτγρ: Bev Grant

Η Kathy Rudy είναι επίκουρη καθηγήτρια ηθικής και γυναικείων σπουδών στο πανεπιστήμιο Duke και είναι συγγραφέας των βιβλίων: Beyond Pro-Life and Pro-Choice: Moral Diversity in the Abortion Debate (Beacon, 1996), Sex and the Church: Gender, Homosexuality, and the Transformation of Christian Ethics (Beacon, 1997). Επίσης, έχει δημοσιεύσει άρθρα πάνω στην έκτρωση, την αναπαραγωγή, τη σεξουαλική ηθική, τη φεμινιστική ηθική, τη βιοηθική και τη φεμινιστική θεωρία. Αυτή τη στιγμή εργάζεται πάνω σε ένα πρότζεκτ που εξερευνά την ιστορία της φεμινιστικής θεωρίας στις Η.Π.Α.

Γοητευμένη από τα ιδανικά του σεπαρατιστικού λεσβιακού φεμινισμού, το 1980 μετακόμισα στο Durham της Βόρειας Καρολίνα, με σκοπό να δουλέψω στο Ladyslipper (μια μη κερδοσκοπική εταιρία αφοσιωμένη στη διανομή γυναικείας μουσικής και κουλτούρας) και να ζήσω στη λεσβιακή κοινότητα που ανθούσε εκεί. Μιλώντας πλέον από την πλεονεκτική θέση των είκοσι χρόνων μετά, μου έχει γίνει πια σαφές ότι πολλές γυναίκες, προς το τέλος της δεκαετίας του 1970 και στις αρχές του 1980, συνέρρεαν σε αστικές και αναπτυσσόμενες περιοχές σε όλη τη χώρα για παρόμοιους λόγους. Είχε αναδυθεί ένα κίνημα, το οποίο βασιζόταν κεντρικά στην ιδέα ότι οι γυναίκες

αποτελούσαν μια μοναδική ταυτότητα, ότι είχαμε ειδικούς ηθικούς κώδικες και γνωρίσματα, και ότι το να είσαι ή να γίνεσαι μια «γυναίκα-προσδιορισμένη ως γυναίκα» (woman-identified woman)** ήταν ο καλύτερος και πιο αποτελεσματικός τρόπος να εκφραστεί η φεμινιστική πολιτική. Μετακομίζοντας στο Durham για να συμμετέχω στη λεσβιακή του κουλτούρα, ήμουν μία από τις πολλές γυναίκες που βρήκα ένα είδος σεπαρατιστικής ελπίδας σε εκείνη τη συγκεκριμένη στιγμή της ιστορίας. Με το παρόν άρθρο, έχω βάλει στην εαυτή μου το δύσκολο στόχο να καταγράψω ταυτόχρονα κάμποσες αντικρουόμενες θέσεις και εμπειρίες. Το πρώτο και ίσως πιο απλό θέμα που τίθεται εδώ, εκφράζει

**Στμ. Ο όρος «woman-identified woman», όπως θα αναφερθεί και παρακάτω, ήταν ο τίτλος του μανιφέστου που συνέταξαν οι Radicalesbians το 1970, στην οποία υποστηρίζουν ότι οι λεσβίες βρίσκονται στην πρώτη γραμμή του αγώνα για την απελευθέρωση των γυναικών, διότι η συσχέτισή τους σεξουαλικά με άλλες γυναίκες αψηφά τους παραδοσιακούς ορισμούς της γυναικείας ταυτότητας.

το πώς και γιατί η ζωή σε αυτήν την κοινότητα ήταν συγχρόνως τόσο συναρπαστική και ζωτική, όσο και περιοριστική και περιορισμένη. Αρκετές μελέτες πάνω στις κατά τόπους λεσβιακές κοινότητες των δεκαετιών '70-'80 στις Ηνωμένες Πολιτείες και τον Καναδά έχουν ξεπηδήσει πρόσφατα, και οι πρώιμες αφηγήσεις που πλαισιώνουν τις περισσότερες από αυτές είναι παρόμοιες: ήταν οι καλύτεροι καιροί, ήταν οι χειρότεροι καιροί. [1] Έτσι ακριβώς νιώθω τώρα για τα χρόνια που ήμουν λεσβία σεπαρατίστρια στην κεντρική Βόρεια Καρολίνα. Εκείνη η περίοδος της ζωής μου με εφοδίασε με όνειρα και πολιτικές που προσέδωσαν έναν χαρακτήρα σε ό,τι ακολούθησε. Κατέληξα ακόμη και να συγκρούομαι με κάθε άτομο εντός αυτής της σφικτοδεμένης και κλειστοφοβικής κοινότητας. Αν και μια πλήρως ολοκληρωμένη προφορική ιστορία ή οι εθνογραφικές μελέτες της κοινότητας του Durham, σαν και αυτές της Elizabeth Kennedy, της Madeline Davis, της Becki Ross ή της Nancy Whit είναι εντελώς απαραίτητες, το παρόν δοκίμιο δεν έχει αυτόν το σκοπό. Αντιθέτως, χρησιμοποιώ τις δικές μου ιστορικές εμπειρίες για να θέσω τα θεμέλια για ένα διαφορετικό είδος έρευνας, μιας έρευνας που αναζητά να μάθει γιατί μετακομίσαμε σε αυτές τις κλειστές ομάδες, τι πιστεύαμε ότι κάναμε εκεί, και τι τελικά απέγινε όλο αυτό. Αν και θέλω να αναγνωρίσω την προνομιακή μου θέση ως λευκή γυναίκα με πολλά διαφορετικά δίκτυα ασφαλείας γύρω της, την ίδια στιγμή αισθάνομαι πως τη δική μου εμπειρία του λεσβιακού σεπαρατισμού τη μοιραζόμουν με πολλές. Και αυτό με φέρνει στο δεύτερο σκοπό μου.

Ο «ριζοσπαστικός φεμινισμός», η «ουσιοκρατία», η «γυναίκα-προσδιορισμένη ως γυναίκα»/«woman-identified woman», ο «λεσβιακός σεπαρατισμός», ο «πολιτισμικός φεμινισμός» είναι όροι με κοινά σύνορα γύρω από μία περιοχή παρόμοιων βιωμένων πολιτικών εμπειριών. Σε αυτό το άρθρο, προσπαθώ να γεφυρώσω μερικά από τα κενά που προκύπτουν μεταξύ των διαφορετικών επιστημονικών προσεγγίσεων στη μελέτη αυτών των συσχετιζόμενων όρων. Ως ένα υποκείμενο που έζησε μέσα σε αυτές τις εμπειρίες αλλά και που επιθυμεί να τις θεωρητικοποιήσει, είμαι απογοητευμένη με τις ιστορικές αναφορές που συμπεριφέρονται λες και οι ουσιοκρατικές θέσεις ήταν ακόμη εφικτές, και εξίσου ενοχλημένη με θεωρητικές εργασίες που θα μπορούσαν να είχαν συμβεί οπουδήποτε και να είχαν πλαισιωθεί από οποιεσδήποτε εμπειρίες. Εδώ πέρα, θέλω να γράψω για την ουσιοκρατία στο κοινωνικοπολιτικό πλαίσιο των Η.Π.Α., για την αίσθηση του να τη ζεις, για το πόσο μπερδευτικό ήταν όταν την εγκαταλείψαμε (ή όταν αισθανθήκαμε αναγκασμένες να την εγκαταλείψουμε), και για το πώς αυτή η έννοια διαμόρφωσε τους τρόπους που βλέπαμε τον κόσμο. Το επιχειρώ αυτό τόσο ως μια ιστορική σύνοψη της ουσιοκρατίας, όσο και ως μια προσπάθεια να λύσω τα προβλήματα που δημιούργησε η απουσία της. Με άλλα λόγια, καταθέτω εδώ μια ιστορία ειπωμένη από ένα υποκείμενο εντός της ιστορίας, έχοντας επίγνωση πως η δική μου κοινωνική συγκρότηση συνέβαλε στη διαμόρφωση των θεωριών που υποστηρίζω. Όντας μια λευκή, νέα γυναίκα κατά την ενηλικίωση, ο λεσβιακός σεπαρατισμός ήταν ο κόσμος που κληρονόμησα· δεν είναι απαραίτητα ο κόσμος που θα είχα διαλέξει, αλλά για πάνω από μια δεκαετία έθεσε τα θεμέλια για φεμινιστικές πολιτικές, τόσο για εμένα όσο και για άλλες, και άφησε πίσω του ένα μοναδικό και πολύπλοκο σύνολο προβλημάτων.



Στιγμιότυπο από την ταινία “Daughter Rite” (1978) της Michelle Citron. πηγή: Women Make Movies, <http://wmm.com>

Πριν προχωρήσω παρακάτω, χρειάζεται να πω δύο λόγια σχετικά με την ορολογία. Κανένας όρος από αυτούς που χρησιμοποιώ δεν είναι ικανοποιητικός για να αντιπροσωπεύσει το είδος του φεμινισμού που κυριαρχούσε σε πολλές κοινότητες στα τέλη του '70 και κατά τη δεκαετία του '80. Το να αποκαλούνται οι κοινότητες αυτές ουσιοκρατικές, είναι σαν να επιβάλλεται στη χρονική εκείνη περίοδο μια θεωρία που διαμορφώθηκε εν πολλοίς το 1990. Το να αποκαλούνται «λεσβίες φεμινίστριες» ή «λεσβίες σεπαρατίστριες», εστιάζει κατά βάση στη σεξουαλική προτίμηση, ενώ οι περισσότερες πίστευαν ότι η βαθύτερη πολιτική δέσμευση είναι ο φεμινισμός (και μάλιστα πολλές αντιλαμβάνονταν τις εαυτές τους ως bisexual ή asexual). Το να αποκαλούνται «πολιτισμικές (cultural) φεμινίστριες» -έναν όρο που χρησιμοποίησε η Alice Echols

για να σηματοδοτήσει ό,τι πιστεύει ότι είναι η αποπολιτικοποίηση του φεμινισμού της δεκαετίας του '60 (μια θέση που θα διερευνήσω και εγώ λίγο πιο κάτω)-, φαίνεται να αποκλείει την πιθανότητα οι κοινότητες αυτές, με τους δικούς τους τρόπους, να συμμετείχαν όντως σε κάποια μορφή πολιτικής εμπλοκής. Καταλήγω, επομένως, στον όρο «ριζοσπαστικός φεμινισμός». Ο όρος αυτός έχει, ομολογουμένως, χρησιμοποιηθεί από διαφορετικές ομάδες με διαφορετικές ιδεολογίες σε διαφορετικές χρονικές περιόδους. Σε γενικές γραμμές, η χρήση του υπονοεί ότι οι υποστηρίκτριές του πιστεύουν ότι η ιδεολογία και οι στρατηγικές τους θα οδηγήσουν τελικά σε επανάσταση και αναδιοργάνωση (αν και τα σχέδια αυτών των εξεγερτικών τάσεων μπορούν να είναι πολύ διαφορετικά). Χρησιμοποιώ τον όρο «ριζοσπάστριες φεμινίστριες», επειδή ήταν, εν πολλοίς, ο όρος που

χρησιμοποιούσαμε για τις εαυτές μας. Δεν σκιαγραφεί ακριβή όρια. Δεν περιγράφει τα συγκεκριμένα πιστεύω που τοποθέτησαν τις γυναίκες στο κέντρο της θεωρητικής και της πολιτικής μας δράσης. Τώρα πια, δεν είμαι τόσο σίγουρη ότι ήμασταν τόσο ριζοσπαστικές όσο ελπίζαμε να ήμασταν. Παρόλα αυτά, ο όρος αυτός φέρνει στο νου, τουλάχιστον για εμένα, την επαναστατική συνείδηση που πλημμύριζε τα οράματά μας, μια συνείδηση που ελπίζω να αιχμαλωτίσω και να εξετάσω σε αυτό το άρθρο.

Το 1980 μετακόμισα στο Durham για διάφορους λόγους. Στα τέλη της δεκαετίας του 1970 είχα μια κάπως αδιέξοδη δουλειά, ως εργαζόμενη στο κέντρο ψυχικής υγείας στο Detroit. Παρόλο που είχα εμπλακεί σεξουαλικά με γυναίκες στο πανεπιστήμιο, δεν είχα συνδεθεί ποτέ με οποιοδήποτε είδος λεσβιακής κοινότητας. Στην πραγματικότητα, δε γνώριζα ούτε μία. Αν με ρωτούσατε, γύρω στο 1978 για παράδειγμα, πώς αυτοπροσδιορίζομαι σεξουαλικά, δεν είμαι σίγουρη πώς θα απαντούσα. Είμαι σίγουρη πως θα αναγνώριζα το γεγονός ότι δεν με ενδιέφερε να βγαίνω ραντεβού με άντρες, αλλά κατά πάσα πιθανότητα δεν θα μπορούσα να εκφράσω με ακρίβεια άλλες βιώσιμες ή πολιτισμικές εναλλακτικές. Πολλά από αυτά άλλαξαν όταν το 1979 μία από τις συναδέλφισσές μου στο κέντρο ψυχικής υγείας, μου δάνεισε το πρώτο μου album της Holly Near. Το ζήτημα με το οποίο υποτίθεται ότι θα συνδεόμουν ήταν τα δικαιώματα των αγροτών (η Near φορούσε μια κονκάρδα της UFW *** στη φωτογραφία του εξωφύλλου), αλλά από τη στιγμή που άκουσα το λόγο της για άλλες σεξουαλικότητες, καθηλώθηκα. Η αντίστασή της στις ετεροσεξουαλικές νόρμες, η παρουσία της ως μία δυναμική, ανεξάρτητη γυναίκα που αγαπούσε άλλες γυναίκες, η δριμύτητα των πολιτικών της απόψεων, όλα αυτά τα πράγματα μού μίλησαν, με έβγαλαν από το σύννεφο της άγνοιας και με βοήθησαν να βρω την πραγματική εαυτή μου. (Αργότερα θα το διατύπωνα λίγο διαφορετικά: οι λέξεις, η μουσική, η κοινότητα, η εμπειρία, ήταν αυτά που «κατασκεύασαν» τη συγκεκριμένη ταυτότητα. Σίγουρα, όμως, εκείνη την περίοδο τα ένιωθα διαφορετικά). Αμέσως απευθύνθηκα στη δισκογραφική εταιρία Redwood Records για όλα τα υπόλοιπα έργα της Near. Από κει, έκανα ένα σύντομο πέρασμα στη δισκογραφική Olivia Records για να συναντήσω καλλιτέχνιδες όπως η Meg Christian, η Cris Williamson και η Linda Tillery, κι από την Olivia έμενε μια μικρή απόσταση μέχρι τον κατάλογο Ladyslipper, τον πιο περιεκτικό χώρο ανταλλαγής γυναικείας (ή καλύτερα λεσβιακής) μουσικής. Ότι λεφτά είχα τα ξόδευα σε αυτούς τους δίσκους. Μέσω αλληλογραφίας βρήκα το δρόμο μου προς μια λεσβιακή κοινότητα και μια λεσβιακή ταυτότητα.

Όταν ήρθε η ώρα να αλλάξω δουλειά, φαινόταν από οικονομικής άποψης συνετό να βρω μια δουλειά όπου θα μπορούσα να έχω έκπτωση σ' αυτούς τους δίσκους. Το να μετακινηθώ από την πλεονεκτική θέση του πανεπιστημίου κάπου απλά για να έχω έκπτωση σε δίσκους, φαίνεται αρκετά επιπόλαιο, ντροπιαστικό, ανόητο και ανεύθυνο. Αλλά σε εκείνο το σημείο της ζωής μου, αυτές οι ηχογραφήσεις άλλαζαν τη συνείδησή μου, μου άνοιγαν νέους ορίζοντες δυνατότητας, αποκαλύπτοντάς μου νέες ουτοπίες. Το να ακολουθήσω



Η Olivia Records ήταν μια γυναικεία δισκογραφική εταιρεία που ιδρύθηκε το 1973 στην Ουάσινγκτον, από μέλη των ριζοσπαστικών λεσβιακών φεμινιστικών συλλογικοτήτων The Furies και The Radicalesbians. Ιδρυτικά μέλη αποτέλεσαν οι Cris Williamson, Meg Christian, Judy Dlugacs κι επτά ακόμη γυναίκες. Η εταιρεία πούλησε περισσότερα από ένα εκατομμύριο δίσκους και κυκλοφόρησε πάνω από 40 άλμπουμ κατά τη διάρκεια των είκοσι χρόνων λειτουργίας της. πηγή: https://en.wikipedia.org/wiki/Olivia_Records

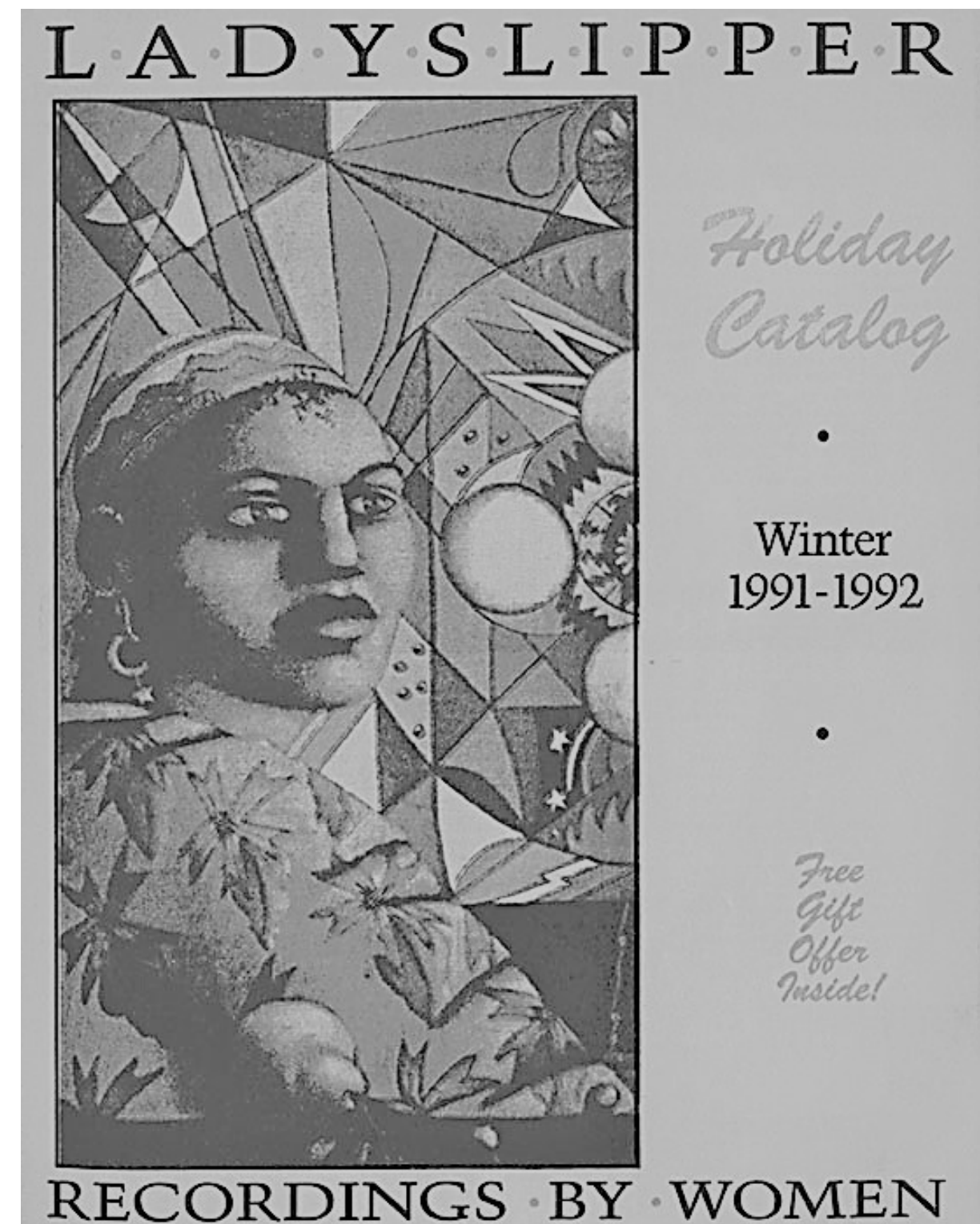
Meg
Coffee Light with Sugar
Cinnamon
Teresa
Judy
Robin
Sandy
Jennifer
Kate
THE OLIVIA RECORDS COLLECTIVE

***Σ.τ.μ. Η United Farm Workers, UFW, ήταν ένωση αγροτών των Η.Π.Α

αυτά τα όνειρα, στα οποία πίστευα τότε, δεν ήταν καθόλου επιπόλαιο, αλλά μια άσκηση θάρρους. Έστειλα στη Ladyslipper, τους είπα ότι θα πήγαινα να δουλέψω για έναν ελάχιστο μισθό, κι έτσι, την άνοιξη του 1980, βρέθηκα στο Durham. Η Betty Friedan, στο βιβλίο της «The Feminine Mystique», υποστήριξε με έναν πολύ διορατικό τρόπο πως «προκειμένου οι γυναίκες να διαθέτουν μια ολοκληρωμένη ταυτότητα και ελευθερία, πρέπει να έχουν οικονομική ανεξαρτησία. Δεν μπορεί να υπάρχει ισότητα και αξιοπρέπεια για αυτές, αν δεν μπορούν να κερδίζουν χρήματα. Μόνο η οικονομική ανεξαρτησία μπορεί να ελευθερώσει μια γυναίκα ώστε να μπορεί να παντρευτεί από έρωτα και όχι για λόγους κοινωνικού κύρους ή οικονομικής υποστήριξης, να μπορεί να φύγει από έναν αφόρητο, ταπεινωτικό και χωρίς αγάπη γάμο, να μπορεί να φάει, να ντυθεί, να ξεκουραστεί και να μετακομίσει αν δεν σκοπεύει να παντρευτεί» [2]. Παρόλο που τότε δεν μπορούσα να το αναγνωρίσω, πλάι στον εκκολλαπτόμενο λεσβιασμό μου βρισκόταν και η επιθυμία να κυνηγήσω την καριέρα και την οικονομική ανεξαρτησία που τόσο εκτιμώ τώρα. Βολεμένη μέσα στο φυλετικό μου προνόμιο, πιστεύω πως η πρωταρχική μου επιθυμία να ζήσω τη ζωή μου με άλλες γυναίκες, με ενθάρρυνε να κυνηγήσω στόχους και ενδιαφέροντα. Ενώ τα περισσότερα κορίτσια από το λύκειο και το πανεπιστήμιο παντρεύτηκαν γρήγορα και τακτοποιήθηκαν κατά βάση στο εισόδημα των συζύγων τους, εγώ ήξερα, ακόμη και τότε, ότι έπρεπε να αναπτύξω ικανότητες για την αγορά εργασίας προκειμένου να επιβιώσω. Κι ενώ το να πουλάω δίσκους «γυναικείας μουσικής» μπορεί να μην οδηγούσε σε μια συναρπαστική μακροπρόθεσμη

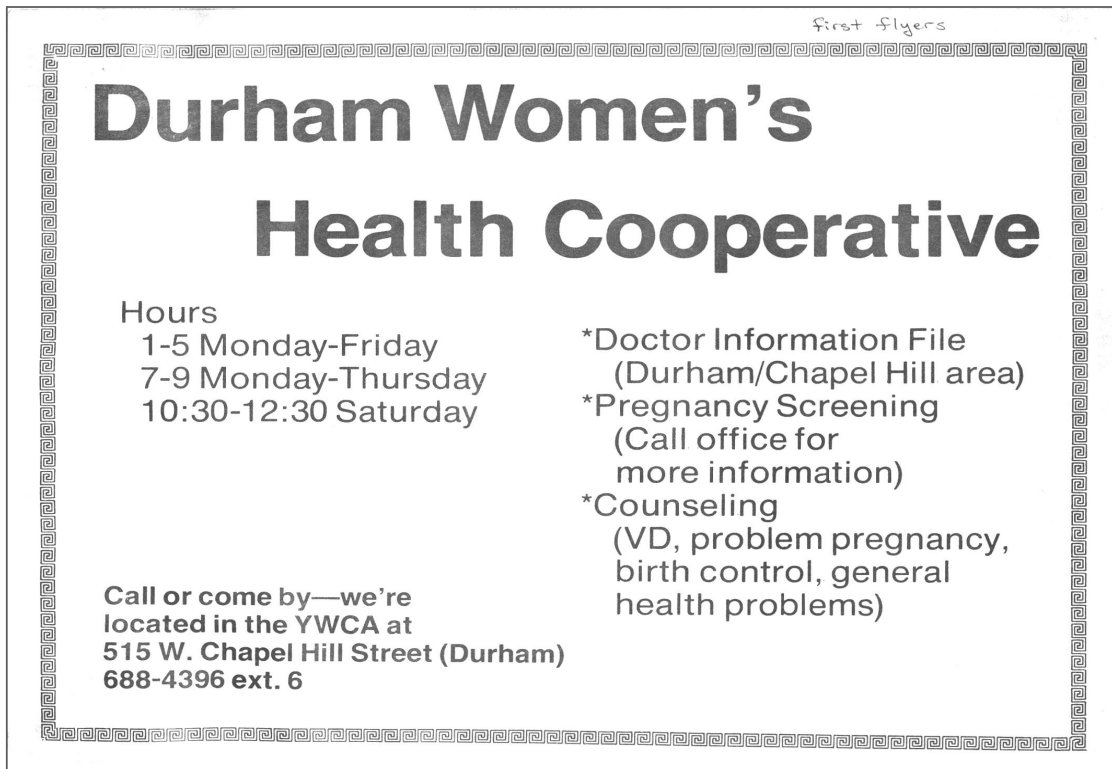
καριέρα, ήταν ωστόσο ένα ζωτικής σημασίας βήμα στο να διεκδικήσω την ανεξαρτησία που αργότερα θα με οδηγούσε στην αποφοίτηση.

Γρήγορα κινήθηκα επίσης και προς τη λεσβιακή κοινότητα, διότι υπήρχε ένα αυξανόμενο αίσθημα στους φεμινιστικούς λόγους, ότι ο λεσβιασμός είναι ο πιο κατάλληλος και θεμιτός τρόπος να εφαρμόζουμε τις πολιτικές μας. Πολλές θεωρητικές του φεμινισμού, στην προσπάθειά τους να αναπτύξουν φεμινιστικές θεωρίες που είχαν τις ρίζες τους στη μοναδική φροντιστική φύση των γυναικών, πρότειναν ότι ο καλύτερος τρόπος για να επιδείξεις τέτοια γυναικεία ευαισθησία, είναι να νοιάζεσαι αποκλειστικά για άλλες γυναίκες. Έτσι, αναδύθηκαν άλλοι τρόποι ορισμού του λεσβιασμού, οι οποίοι δεν βασίζονταν ούτε προσδιορίζονταν μόνο από τη σεξουαλική δραστηριότητα. Αυτοί οι ορισμοί μου έδωσαν πολλούς τρόπους να καταλάβω τις δικές μου επιθυμίες. Σύμφωνα με την οπτική των προ-φεμινισμού λεσβιών ή των λεσβιών που δεν ήταν φεμινίστριες (π.χ. των butch και femme της εργατικής τάξης που επικοινωνούσαν κυρίως μέσα από την κουλτούρα των μπαρ), μια σεξουαλική ταυτότητα που είχε τις ρίζες της μόνο στη φεμινιστική πολιτική ήταν εγγενώς ύποπτη. (Από τη σκοπιά των ριζοσπαστριών φεμινιστριών, οι παλιότερες, προ-φεμινισμού, λεσβίες, θεωρούνταν προβληματικές, διότι αναπαρήγαγαν την ετεροσεξουαλική κανονικότητα στη θηλυκότητα/femininity και την αρρενωπότητα/butchness τους). Υπήρχαν ξεκάθαρες εντάσεις μεταξύ αυτών που επέλεγαν τη λεσβιακή ζωή για λόγους επιθυμίας και αυτών που την



Χειμερινός κατάλογος Ladyslipper. Το Ladyslipper είναι ένας μη κερδοσκοπικός οργανισμός στη Βόρεια Καρολίνα, ο οποίος έχει εμπλακεί σε πολλές πτυχές της γυναικείας μουσικής, και ειδικότερα του Κινήματος Γυναικείας Μουσικής και Πολιτισμού (Women's Music & Culture Movement), από το 1976. πηγή: <http://www.ladyslipper.org>

επέλεγαν για λόγους φεμινιστικής πολιτικής: κάθε πλευρά φανταζόταν την άλλη ως ψευδή. Για κάποιες λεσβίες, ο φεμινισμός (και η οργή του εναντίων των αντρών) ήταν η αιτία της σεξουαλικής τους προτίμησης, το έδαφος για την δυνατότητα να αγαπήσουν γυναίκες. Για άλλες, ο φεμινισμός ήταν ο εχθρός, το κίνημα που επεδίωκε να εξαλείψει τον ανδρισμό/maleeness από την κυρίαρχη κουλτούρα και την αρρενωπότητα/butch-



Διαφημιστικό φυλλάδιο με τις παρεχόμενες υπηρεσίες και το ωράριο λειτουργίας της γυναικείας κολλεκτίβας υγείας του Durham (Durham Women's Health Coopertive, DWHC). πηγή: <https://durhamlgbtqhistory.org/exhibit/topic/health.html>

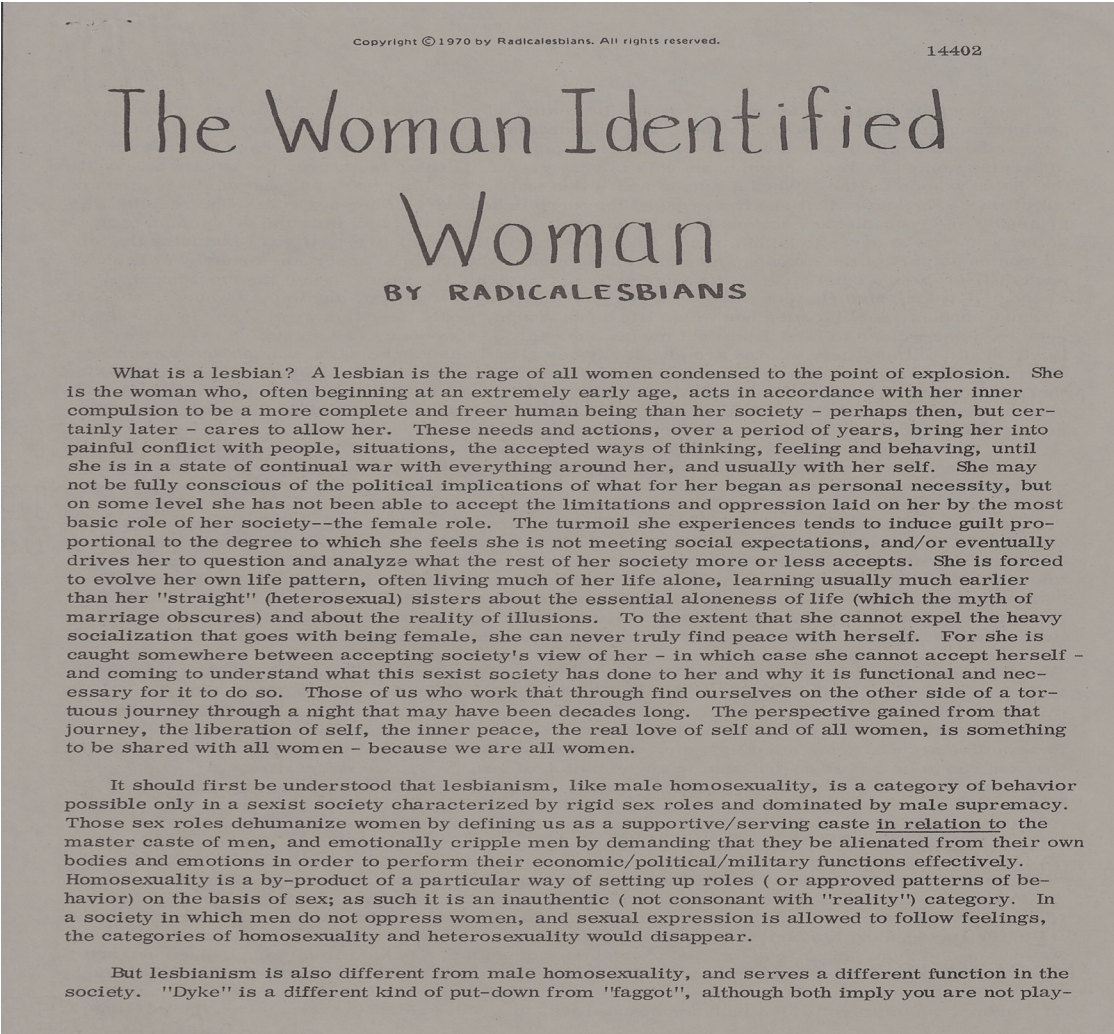
ness από τη λεσβιακή κουλτούρα. Κατά τον πρώτο καιρό τής αποκάλυψης της σεξουαλικότητάς μου, θυμάμαι ξεκάθαρα ότι γνώριζα για τις διαμάχες αυτών των δύο κόσμων, κι ότι και οι δύο αυτοί κόσμοι με έμπασαν μέσα. Με θυμάμαι να πηγαίνω σε λεσβιακές φεμινιστικές συζητήσεις σε διάφορα γυναικεία κέντρα, και μετά να πηγαίνω στο λεσβιακό μπαρ της περιοχής για να αράξω με γυναίκες που φορούσαν μαύρα μοκασίνια και είχαν μαλλιά τραβηγμένα προς τα πίσω με ζελέ. Νομίζω ότι, για ένα μεγάλο χρονικό διάστημα, είχα κρύψει όσο πιο πολύ μπορούσα τη διπλή μου συμμετοχή και από τις δύο μεριές (ακόμα και από

μία μεγαλύτερης ηλικίας butch με την οποία έβγαινα για αρκετούς μήνες). Ήμουν νέα, και οι δύο κοινότητες ήταν πρόθυμες να με αφήσουν να δοκιμάσω για λίγο τους κόσμους τους. Θεωρώ πως αν ο φεμινισμός δεν ήταν εκεί για να νομιμοποιήσει το λεσβιασμό μου, θα είχα καταλήξει, όπως και να 'χει, σε εκείνα τα μπαρ και τις butch. Αλλά ο φεμινισμός με βρήκε, μου έδωσε έναν ακόμη τρόπο να κατανοώ τις πολιτικές πίσω από τη σεξουαλική μου προτίμηση και τελικά με κέρδισε.

Μετακόμισα στο Durham το 1980, ακριβώς επειδή εκεί ανθούσε η γυναικεία κοινότητα τότε. Τα πρώτα πέντε χρόνια της ζωής μου στην περιοχή εκείνη, είδα με τα μάτια μου τη γέννηση ή την ύπαρξη των ακόλουθων: ένα γυναικείο κέντρο υγείας, το οποίο παρείχε από εκτρώσεις μέχρι φεμινιστική θεραπεία, ένα κέντρο για γυναίκες που είχαν υποστεί βιασμό, ένα καταφύγιο για κακοποιημένες γυναίκες, προγράμματα γυναικείων σπουδών και στα τρία μεγάλα πανεπιστήμια της περιοχής, ένα κέντρο εναλλακτικής ιατρικής, και επιχειρήσεις που ανήκαν σε γυναίκες συμπεριλαμβανομένου ενός συνεργείου αυτοκινήτων, ενός βιβλιοπωλείου, διαφόρων γυμναστηρίων ή σωματείων αυτοάμυνας, ενός τυπογραφείου, ενός ξυλουργείου, εστιατορίων και ψιλικατζίδικων. Ακόμη, κοινωνικές και πνευματικές οργανώσεις, όπως μια λεσβιακή ομάδα 12 βημάτων (twelve-step meeting), η οργάνωση Wicca και άλλες πνευματικές οργανώσεις, καθώς και πολλές-πολλές ραδιοφωνικές εκπομπές, πολλή μουσική, ταινίες, χορός, αναγνώσεις ποίησης και άλλες παραστατικές τέχνες. Όλα αυτά δεν απασχολούσαν αποκλειστικά λεσβίες, αλλά διαδιδόταν μια σίγουρη αποδοχή και ίσως και ένα κύρος για τις λεσβίες. Πολλές από εμάς νομίζαμε ότι με το να αποφεύγουμε τους άντρες και με το να χτίζουμε μια παράλληλη, εναλλακτική κουλτούρα, αλλάζαμε τον κόσμο. Μετακόμισα σε μια γειτονιά στο δυτικό Durham, η οποία ήταν γνωστή για την προοδευτικότητά της, και πολύ γρήγορα απορροφήθηκα από το δίκτυο των φιλιών, των συναντήσεων, των κουζινών και των χορών που υπήρχαν εκεί. Κατάφερα

να περνάω το μεγαλύτερο μέρος της καθημερινότητάς μου αποφεύγοντας συνολικά τους άντρες, και ξόδευα τον περισσότερο χρόνο της κοινωνικής μου ζωής διαβάζοντας, ονειρεύοντας, σχεδιάζοντας, μιλώντας και γράφοντας για την ομορφιά ενός κόσμου οργανωμένου μόνο από γυναίκες.

Καθ' όλη τη διάρκεια των πρώιμων 80s, έζησα σε διάφορα μέρη, και κυρίως σε κοινόβια μαζί με άλλες λεσβίες. Σε κάθε δωμάτιο που ζούσα, ένα πράγμα ήταν διαρκές. Ανάμεσα στα βιβλία και τον -όλο και αυξανόμενο- αριθμό δίσκων, είχα και μία κορνίζα με ένα απόσπασμα από το «γυναίκα-προσδιορισμένη ως γυναίκα»/«woman-identified woman», γραμμένο το 1970 από τις Radicalesbians, μια ομάδα στη Νέα Υόρκη, η οποία προηγούνταν του ριζοσπαστικού φεμινισμού, στα μέσα του οποίου ζούσα εγώ, αλλά προανήγγειλε απόψεις που θα ακολουθούσαν. Την έχω ακόμα πακεταρισμένη σε ένα κιβώτιο στο γκαράζ μου. Τη βγάζω και διαβάζω: *Μια λεσβία είναι η οργή όλων των γυναικών, συμπυκνωμένη μέχρι σημείου έκρηξης. Είναι η γυναίκα η οποία, πολύ συχνά ξεκινώντας από μια εξαιρετικά νεαρή ηλικία, δρα σύμφωνα με την εσωτερική της παρόρμηση για να γίνει ένα πιο ολοκληρωμένο και πιο ελεύθερο ον απ' ό,τι της επιτρέπει η κοινωνία. Αυτές οι ανάγκες και οι πράξεις, με την πάροδο των χρόνων, την φέρνουν αντιμέτωπη με οδυνηρές διαμάχες με ανθρώπους, καταστάσεις, με τους αποδεκτούς τρόπους σκέψης, αισθημάτων και συμπεριφοράς, μέχρι που βρίσκεται σε μία κατάσταση συνεχούς πολέμου με τα πάντα γύρω της, και συνήθως με την εαυτή της. Μπορεί να μην έχει πάντα πλήρη*



Απόσπασμα από το κείμενο-μανιφέστο των Radicalesbians “The Woman Identified Woman” (1970).

συνείδηση των πολιτικών σημασιών αυτού που για εκείνη ξεκίνησε ως προσωπική αναγκαιότητα, αλλά μέχρις σε ένα βαθμό δεν αποδέχτηκε τους περιορισμούς και την καταπίεση που γράφεται πάνω της από τον πιο βασικό της ρόλο στην κοινωνία, τον γυναικείο ρόλο. [...] Στο βαθμό που δεν μπορεί να αποβάλλει τη βαριά κοινωνικοποίηση που συνοδεύει το να είσαι γυναίκα, δεν μπορεί και ποτέ να κάνει πραγματική ειρήνη με την εαυτή της. Γιατί είναι παγιδευμένη κάπου ανάμεσα στο να αποδεχτεί τη γνώμη της κοινωνίας για αυτήν -στην οποία περίπτωση δεν μπορεί να αποδεχτεί την εαυτή της-, και στο να προσπαθεί να κατανοήσει τι της έχει προκαλέσει αυτή η σεξιστική κοινωνία και γιατί είναι χρήσιμο και απαραίτητο για την ίδια να το κάνει αυτό. [3]

Ταράζομαι με την επιγραφή αυτή (την αισθάνομαι σχεδόν σαν ένα καδραρισμένο πτυχίο, μια αναγνώριση κάποιας αποστολής), κυριεύομαι από τις θέσεις και τις επιθυμίες που επικαλείται. Πηγαίνω να ψάξω κι άλλες πληροφορίες σχετικά με τις Radicalesbians και άλλες ομάδες που προετοίμασαν το δρόμο προς τον ριζοσπαστικό φεμινισμό στον οποίο βυθίστηκα. Παίρνω στα χέρια μου ένα βιβλίο με τσακισμένες σελίδες της Alice Echols, με τίτλο Daring to be bad: Radical Feminism in America, 1967-1975, και για ακόμη μια φορά αναζητώ στο κείμενο μια ιστορική καταγραφή που δεν κατηγορεί τις ομάδες μας για την παρακμή του ριζοσπαστικού φεμινισμού.

Το βιβλίο αυτό εντοπίζει τους τρόπους που οι πρώιμες ριζοσπάστριες απομακρύνθηκαν από το κίνημα της Νέας Αριστεράς (New Left), με σκοπό να επεκτείνουν τα αριστερά επιχειρήματα στις γυναίκες. Ομάδες όπως οι New York Radical Women, η Cell 16, οι Redstockings, οι Radicalesbians και οι The Feminists σχηματίστηκαν αυθόρμητα σε όλη τη χώρα και ενεργούσαν φέρνοντας σοσιαλιστικές απόψεις στα γυναικεία ζητήματα. Κυρίως ετεροφυλόφιλες (αλλά πολύ υπέρ του σεξ), οι γυναίκες αυτές αφοσιώθηκαν στην αναδιαμόρφωση της σεξουαλικής επανάστασης, έτσι ώστε να είναι πιο ευνοϊκή προς τις γυναίκες. Δεν τάσσονταν κατά του λεσβιασμού με τον τρόπο που το έκαναν οι φιλελεύθερες, και μάλιστα πολλές πρώιμες ριζοσπάστριες φεμινίστριες αυτοπροσδιορίζονταν ως λεσβίες. Μολαταύτα, σύμφωνα με την Echols, ο λεσβιασμός δεν ήταν για αυτές ο τρόπος να εκφράσουν τις φεμινιστικές πολιτικές. Πράγματι, η Echols υποστηρίζει ότι με το να επικεντρώνουν τις πολιτικές τους σε ζητήματα που αφορούσαν τον τρόπο ζωής, ο ακτιβισμός των φεμινιστριών μετά το 1973 έμεινε κενός από σοβαρές δομικές θέσεις. Όπως υποστηρίζει: Μέχρι τις αρχές του 1970 ο ριζοσπαστικός φεμινισμός είχε αρχίσει να έχει προβλήματα, και μετά το 1975 επισκιάστηκε από τον πολιτισμικό φεμινισμό -μία τάση που, αν και προερχόταν από τον ριζοσπαστικό φεμινισμό, ήταν αντικρουόμενος σε πολλά δομικά του σημεία. Με την άνοδο του πολιτισμικού φεμινισμού, το κίνημα έστρεψε την προσοχή του από την εναντίωση στην ανδρική κυριαρχία, στη δημιουργία μιας γυναικείας αντικουλτούρας -αυτό που η Mary Daly ονόμασε «new space»- όπου οι «ανδρικές» αξίες εξοστρακίζονταν και οι «γυναικείες» ενισχύονταν. Παρά το γεγονός ότι αυτός ο αποκλειστικά γυναικείος χώρος θεωρούνταν ένα είδος κουλτούρας ενεργής αντίστασης, συχνά μετατρέποταν, όπως πρόσφατα επεσήμανε η Adriene Rich, σε «έναν χώρο εξορίας, έναν αυτοσκοπό», όπου η πατριαρχία αποφευγόταν παρά αντιμετωπιζόταν. Κατά συνέπεια, η προσοχή στράφηκε περισσότερο προς τον προσωπικό, παρά προς τον κοινωνικό ανασχηματισμό.

Μία από τις ριζοσπάστριες φεμινίστριες από τις οποίες η Echols πήρε συνέντευξη, θυμάται τη στιγμή που οι γυναίκες ξεκίνησαν να περηφανεύονται, «*επισκευάζαμε το αμάξι μας ολόκληρο το Σαββατοκύριακο*», σαν να ήταν μία πράξη εξέχουσας πολιτικής σημασίας. Για την Echols και για άλλες, όταν ο φεμινισμός άρχισε να στρέφεται προς το εσωτερικό του και επικεντρώθηκε στην απόκτηση ανεξαρτησίας από τους άντρες, τότε έχασε την πολιτική του ισχύ κι αποτελεσματικότητα. Όπως συμπεραίνει η Echols από το παραπάνω παράδειγμα με το αυτοκίνητο «*μέχρι το 1975, ο ριζοσπαστικός φεμινισμός σταμάτησε πρακτικά να υφίσταται σαν κίνημα*». Σχολιάζοντας τις τάσεις που εμφανίστηκαν προς τα τέλη του 1970 «*τώρα περισσότερο από ποτέ, το πώς κάποια ζούσε τη ζωή της και όχι η δέσμευσή της στον πολιτικό αγώνα, ήταν ο καθοριστικός παράγοντας. [...] Εν τέλει, και το γυναικείο, αλλά και το ευρύτερο κίνημα, υπέφεραν, καθώς η ιδέα ότι το προσωπικό είναι πολιτικό συχνά ερμηνευόταν με έναν τρόπο που έκανε τα ζητήματα τρόπου ζωής (lifestyle) απολύτως κεντρικά.*» [4]

Σε αυτό το σημείο, δεν διαφωνώ με την ανάλυση της Echols για τις ανταγωνιζόμενες ιδεολογίες. Δεν διαφωνώ καν με τις περιγραφές των διαφορών. Αυτό με το οποίο διαφωνώ έντονα είναι η ερμηνεία της και η αξιολόγηση του σύμπαντος του ριζοσπαστικού φεμινισμού στα τέλη του 1970 και το 1980 (αυτό που αυτή αποκαλεί πολιτισμικό φεμινισμό). Δεν ήμασταν σοσιαλίστριες, επειδή πιστεύαμε ότι η πολλή προσοχή σε ζητήματα όπως οι εργάτες και οι ιδιοκτήτες, θα μας ρουφούσαν στο βούρκο της πατριαρχίας. Δεν ήμασταν μαρξίστριες, διότι πιστεύαμε ότι η πραγματική χειραφέτηση θα συνοδευόταν από την υπέρβαση των αντρών και των υλιστικών πραγματικοτήτων που είχαν δημιουργήσει. Δεν μας ενδιέφερε να χτίσουμε συμμαχίες με τους άντρες γύρω από αριστερά ζητήματα· θέλαμε μόνο να οργανώσουμε τις ζωές μας για να είμαστε ελεύθερες από την κανονιστική κυριαρχία τους. Για μένα, τα γραπτά της Mary Daly αποτυπώνουν την ελπίδα που υπήρχε σε αυτές τις γυναικείες δομές οργάνωσης: *Αυτό που συμβαίνει είναι η εμφάνιση μιας γυναικείας συνείδησης, που δεν έχει λάβει χώρα ως τέτοια ποτέ ξανά. Είναι πεζό και άτοπο με όσα συμβαίνουν στο γυναικείο κίνημα, να υποθέτουμε ότι αυτό το γυναικείο γίγνεσθαι θα σημαίνει απλά μια άκριτη αποδοχή δομών, πιστεύω, συμβόλων, νορμών, και μοτίβων συμπεριφοράς στα οποία έχει δοθεί προτεραιότητα κοινωνικά, υπό την ανδρική κυριαρχία. Αντιθέτως, αυτό το γίγνεσθαι θα δράσει ως καταλύτης για τη ριζική αλλαγή του πολιτισμού μας. [...] Αυτό που διακυβεύεται, είναι ένα πραγματικό άλμα στην ανθρώπινη εξέλιξη, το οποίο πυροδοτήθηκε από*

γυναίκες [5]. Όντως, στα μετέπειτα έργα της, η Daly αμφισβητεί απερίφραστα την εγκυρότητα των υλιστικών και σοσιαλιστικών πολιτικών, από μία ριζοσπαστική θέση με επίκεντρο τη γυναίκα. Για την Daly, ο φεμινιστικός ακτιβισμός θα έπρεπε να επικεντρώνεται στην ποιητική αναζήτηση μιας γυναικείας πραγματικότητας, βαθύτερης από εκείνη που δημιουργήθηκε από άντρες. Σε έναν κόσμο, όπου όλοι οι άντρες -οι λέξεις τους, οι υλικότητές τους και οι ιδέες τους- συνθέτουν τη μεγαλύτερη απειλή για τις γυναίκες και τη γυναικεία απελευθέρωση, η σπουδαιότερη πολιτική δράση που θα μπορούσε να συλληφθεί, ήταν να διαχωριστούμε από το σύνολο των αντρών και να δώσουμε όλη μας την ενέργεια αποκλειστικά στις γυναίκες. Όπως συνοψίζει η Shane Phelan, «*με το να κοιμούνται με γυναίκες, οι λεσβίες (του 1970 και 1980) εξέφραζαν την δέσμευσή τους σε έναν κόσμο που δίνει αξία στις γυναίκες. Το σώμα κάποιας, καθώς και οι επιθυμίες του, έγιναν ένας πιο αξιόπιστος οδηγός για τις πεποιθήσεις της, από τις λέξεις και τις δημόσιες πράξεις.*» [6] Η Marilyn Frye συλλαμβάνει εύστοχα την αίσθηση με την οποία αυτή η στροφή προς τις γυναίκες θεωρούνταν η δράση μέσω της οποίας θα οικοδομούνταν ένας καινούριος κόσμος, σημειώνοντας πως «*Το γεγονός τού να γίνεισαι λεσβία είναι ένας επαναπροσανατολισμός της σημασίας ως ένα είδος οντολογικής μεταστροφής. Χαρακτηρίζεται από το αίσθημα ενός κόσμου που διαλύεται, και από ένα αίσθημα αποσύνδεσης αλλά και επανασύνδεσης της δύναμης/εξουσίας κάποιας που πλέον αντιλαμβάνεται. [...]* Το να αγαπάς γυναίκες, ως μια αυθόρμητη και επαναλαμβανόμενη κατεύθυνση, είναι επιζήμια για τη διατήρηση της



Στιγμιότυπο μιας αγνώστου χρονολογίας διαδήλωσης με πρόταγμα τη λεσβιακότητα. πηγή: <https://literariness.org/2016/10/11/radical-and-lesbian-feminism/>

«κοινότητες των γυναικών». Τα ταξικά, φυλετικά, τοπικά, ή θρησκευτικά ζητήματα και αγώνες εξαναγκάστηκαν να περάσουν σε δεύτερη μοίρα ή παραβλέπονταν παντελώς. Ξεκινήσαμε να επιτηρούμε τις εαυτές μας για να εγγυηθούμε ότι τα μέλη μας ήταν πιστά στην αξίωση τού να βάζουν τις γυναίκες πρώτες.

Μέχρι τα μέσα του 1980, είχε γίνει σαφές ότι οι περισσότερες γενικεύσεις σχετικά με τις γυναίκες δεν ήταν αληθείς, ειδικά σε ό,τι αφορούσε φυλετικές, ταξικές ή εθνοτικές γραμμές. Οι Αφροαμερικανίδες λεσβίες και άλλες λεσβίες of color**** έλεγαν με βεβαιότητα στις ριζοσπαστικές φεμινίστριες ότι η προτεινόμενη γυναικεία φύση δεν αναπαριστούσε τη διαφορά. Καθώς οι λευκές, μεσοαστές, λεσβίες φεμινίστριες διάβαζαν τα έργα τους, ξεκινήσαμε να συνειδητοποιούμε πως τα πράγματα που θεωρούσαμε ουσιώδη για τη γυναικεία κατάσταση (womanness), και πάνω στα οποία είχαμε χτίσει τις λεσβιακές φεμινιστικές πολιτικές μας, περιέγραφαν εν πολλοίς τις λευκές, μεσοαστές γυναίκες. Έτσι κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του 1980, η λεσβιακή φεμινιστική ιδέα μιας ξεχωριστής γυναικείας φύσης άρχισε σιγά-σιγά να αποδυναμώνεται, να χάνει ουσία και περιεχόμενο. Και τότε, καθόλου παραδόξως, συνέβησαν οι αρχικές ρίξεις στο Durham με πρώτα και κύρια τα ζητήματα φυλής. Μέχρι το 1984, η βασική ομάδα φιλενάδων μου, η οποία εκείνο τον καιρό συμπεριελάμβανε δύο μαύρες γυναίκες, είχε επικεντρωθεί στον αγώνα για τα φυλετικά ζητήματα. Όσο η Dee και η Sandy προσδιόριζαν τις εαυτές τους πρωταρχικά ως γυναίκες, συνυπήρχαμε όλες αρμονικά. Όταν παρόλα αυτά, ξεκίνησαν να χρησιμοποιούν τη φυλή ως μια κατηγορία πολιτικής ανάλυσης, όταν δήλωσαν ότι -ως μαύρες λεσβίες γυναίκες- ήταν πιο καταπιεσμένες από εμάς τις υπόλοιπες, τα πράγματα άρχισαν να δυσχεραίνουν. Το να στρέψουμε την προσοχή μας στο ρατσισμό σήμαινε ότι ως λευκές λεσβίες μπαίναμε στο ρόλο του καταπιεστή, ένα ρόλο με τον οποίο δεν είχαμε καμία εμπειρία ή ιστορία. Η κοινότητά μας είχε ιδρυθεί πάνω στο δόγμα ότι εμείς -ως γυναίκες- ήμασταν καταπιεσμένες, τόσο που η ταύτιση με το ρόλο του καταπιεστή φαινόταν αδύνατη. Για εμάς σε εκείνο το σημείο, η εξίσωση ήταν απλή: οι άντρες κυριαρχούσαν και καταπίεζαν τις γυναίκες. Το ζήτημα της φυλής (κι αργότερα της εθνότητας) έθεσε υπό αμφισβήτηση αυτή την απλή σχέση και το απρόσκοπτο κοινωνικό συγκείμενο μέσα στο οποίο είχαμε δράσει. Δεν θέλω να υπονοήσω ότι με κάποιο τρόπο είχαμε κάποιο ηθικό δικαίωμα να αμφισβητήσουμε ή να αρνηθούμε τη δύναμη του ρατσισμού. Θέλω, εντούτοις, να δείξω ότι η αντίστασή μας σε περισσότερο σύνθετα συστήματα ανάλυσης που θα μπορούσαν να συμπεριλάβουν τη φυλή, βασίστηκε στην προσκόλλησή μας στην καθαρότητα των πολιτικών μας αναλύσεων: οι άντρες κυριαρχούσαν και καταπίεζαν τις γυναίκες. Το να κάνουμε πιο σύνθετη την εξίσωση αυτή προκειμένου να συμπεριλάβουμε τη φυλή, σήμαινε ότι αυτοπροσδιοριζόμασταν ως λευκές καταπιεσμένες. Σήμαινε, επομένως, ότι οι πολιτικές μας ήταν πια αμφισβητήσιμες, κι εμείς οι ίδιες λιγότερο αμιγείς. Αυτή η κίνηση ήταν αρκετά επώδυνη. Παραδείγματος χάριν, εδώ, η Marilyn Frye γράφει για την προσπάθειά

****Σ.τ.μ. διατηρείται η χρήση του όρου που χρησιμοποιείται στο πρωτότυπο για να δηλώσει τις γυναίκες που ανήκουν σε διάφορες φυλετικές ομάδες, διότι δεν υπάρχει ικαμοποιητική απόδοση στα ελληνικά.

της να ενσωματώσει τη φυλή στη σκέψη της: «Κάθε επιλογή που κάνω ή απόφαση που παίρνω υπάρχει μέσα σε ένα πλέγμα επιλογών. Ο ρατσισμός στρεβλώνει και περιορίζει αυτό το πλέγμα με ποικίλους τρόπους. Το γεγονός ότι εγώ είμαι λευκή, μου αφήνει μία διαφορετική ποικιλία επιλογών από αυτές που είναι διαθέσιμες στις women of color. Καθίσταται έτσι σαφές ότι όποια απόφαση κι αν πάρω, δεν μπορεί παρά να είναι μία εφαρμογή του φυλετικού προνομίου. Το ότι είμαι λευκή, κάνει απίθανο το να μπορώ να είμαι και καλό άτομο;» [11] Για εμάς στο Durham, αναδύθηκαν παρόμοια ερωτήματα. Θα μπορούσαμε να αντέξουμε τις εαυτές μας ως καταπιεστές, και να συνεχίσουμε να υπάρχουμε σε μία τόσο αμόλυντη ιδεολογικά κοινότητα; Μπορούσαμε να εξαγνιστούμε από το ρατσισμό με το να αγαπάμε μαύρες γυναίκες, αλλά όχι μαύρους άντρες; Η Dee πούλησε τα πράγματά της και μετακόμισε στη Florida στα τέλη του 1984. Με τη Sandy έχασα επαφή την επόμενη χρονιά. Σιγά-σιγά διαλυόμασταν. Μεταγενέστερες αναλύσεις τής στιγμής αυτής, θα την περιέγραφαν όπως κάνει εδώ η Caren Kaplan: «Ο ρατσισμός και η ομοφοβία στο κίνημα των γυναικών της Αμερικής, έφεραν τόσο επώδυνες διασπάσεις μεταξύ των γυναικών, έτσι ώστε οι λευκές φεμινίστριες αναγκάστηκαν να στρέψουν την προσοχή τους μακριά από δηλώσεις περί ομοιότητας και ομοιογένειας, και να εξετάσουν τις διαφορές.» [12] Εμείς, ωστόσο, νιώθαμε πως ο κόσμος μας κατέρρεε. Δεν χάναμε μόνο τις φίλες μας, χάναμε και τη βάση της πολιτικής μας ύπαρξης.

Κοιτάζοντας τώρα πια τα ράφια της βιβλιοθήκης μου, μπορώ εύκολα να κατεβάσω μια ντουζίνα βιβλία, γραμμένα μεταξύ του 1981 και του 1990, με τίτλους πάνω στη φυλή ή την εθνότητα και το ριζοσπαστικό φεμινισμό. This Bridge Called My Back: Writings of Radical Women of Color, Home Girls: A Black Feminist Anthology, Nice Jewish Girls: A Lesbian Anthology, Chicana Lesbians: The Girls Our Mother Warned Us About, Making Face Making Soul—Haciendo Caras: Creative and Critical Perspectives by Women of Color, Companeras: Latina Lesbians, Piece of My Heart: A Lesbian of Color Anthology, Making Waves: An Anthology of Writings by Asian American Women. Αυτοί και άλλοι τίτλοι περιτριγύριζαν τις ζωές μας, παράγοντας και επανεξετάζοντας εμπειρίες τής διαφοράς, με ένα καταιγιστικό ρυθμό. [13] Όπως αναφέρει η Biddy Martin «τα γραπτά των Moraga, Anzaldua, καθώς και άλλων, ασχολούνται με τις αδιάλειπτα περίπλοκες διασυνδέσεις της φυλής, του κοινωνικού φύλου και της σεξουαλικότητας, με τρόπους που αμφισβητούν οποιοδήποτε ισχυρισμό ενός ενιαίου «λεσβιακού εαυτού», και καταδεικνύουν το γεγονός ότι λεσβίες συγγραφείς, αυτοβιογραφικές αφηγήσεις, αναγνώστες και κριτικοί, μπορεί να συγχέονται και να περιθωριοποιούνται ως αυτόνομες και διαχωρισμένες από τα ζητήματα φυλής, τάξης, σεξουαλικότητας και εθνότητας». Τα γραπτά των γυναικών αυτών αποδεικνύουν, χωρίς ίχνος αμφιβολίας, ότι τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά με τα οποία είχαμε συνδέσει τη γυναικεία κατάσταση (womanness), περιέγραφαν στην ουσία την κατάσταση μόνο των λευκών γυναικών.

Αποδεικνυαν επίσης, ότι οι λεσβιακές κοινότητες τις οποίες χτίζαμε πάνω στην ουσιοκρατική θεώρηση, ήταν ασταθείς, ίσως ακόμη κι ανέφικτες. Όπως επιχειρηματολογεί η Martin το 1987, «το φεμινιστικό όνειρο ενός νέου κόσμου γυναικών, αναπαράγει απλώς την απαίτηση από τις *women of color* (και τις γυναίκες γενικότερα), να εγκαταλείψουν τις ιστορίες τους, τις ιστορίες των κοινοτήτων τους, τους περίπλοκους τρόπους και εαυτές τους, στο όνομα μιας ενότητας η οποία σχεδόν υποκρύπτει τις λευκές, μεσοαστικές, πολιτισμικές αναφορές τους.» [14] Ένα βιβλίο, το οποίο με βοήθησε να αποκρυσταλλώσω τις ρίζες τις οποίες βιώναμε, ήταν το *In-essential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*, γραμμένο το 1988 από την Elizabeth Spelman. Το κείμενο της Spelman ήταν ένα από τα πρώτα κείμενα που καταπιανόταν με το ζήτημα της γυναίκας ως μια ενιαία κατηγορία, από φιλοσοφική σκοπιά. Παρά το γεγονός ότι το έργο της ασχολείται με το φεμινισμό γενικά, οι θέσεις που αναπτύσσει, προσεγγίζουν τον πυρήνα του τι βιώναμε στις περισσότερες ριζοσπαστικές, φεμινιστικές κοινότητες. Την παραθέτω εδώ μερικώς, γιατί, κατά τη γνώμη μου, η Spelman έριξε νέο φως στα προβλήματα που συνδέονταν με μια ενοποιημένη πολιτική μέσα σε ένα περιβάλλον διαφοράς. Γράφει: «*Η προφανής λογική των φεμινιστικών αιτημάτων, με οδηγεί στο να αγνοώ τι διαφοροποιεί μία γυναίκα από μία άλλη, να βλέπω πέρα από την ιδιαιτερότητα μιας γυναίκας ή μιας ομάδας γυναικών, οι οποίες μπορούν επίσης να προσδιορίζονται ως μεσοαστές ή εργάτριες, εβραίες ή καθολικές, λευκές ή μαύρες, λεσβίες ή ετεροφυλόφιλες. Εν τέλει, αν με ενδιαφέρει η αφηρημένη*

κατηγορία γυναίκα, τότε καλύτερα να μην αποσπώμαι από τις διαφορές ανάμεσα στις γυναίκες, γιατί είναι αυτή η γυναικεία κατάσταση (womanhood) που προανέφερα που με ενδιαφέρει, και όχι τα χαρακτηριστικά ή το χρώμα. Οποιαδήποτε προσπάθεια να μιλήσουμε για όλες τις γυναίκες βάσει κάτι που έχουμε κοινό, υπονομεύει τις προσπάθειες να μιλήσουμε για τις διαφορές μεταξύ μας και το αντίστροφο.»

Η Spelman συνεχίζει υποστηρίζοντας πως προκειμένου να μιλήσουμε γι' αυτήν τη γυναικεία κατάσταση, μία ομάδα γυναικών θα πρέπει να θεωρηθεί ως η ιδανική: «*Η λύση, μέχρι στιγμής, δεν ήταν ότι μιλούσαμε για αυτά που οι γυναίκες έχουν κοινά -ως γυναίκες, η λύση ήταν ότι συγχέαμε την κατάσταση μιας ομάδας γυναικών με την κατάσταση όλων των γυναικών, και αντιμετωπίζαμε τις διαφορές που είχαν οι λευκές μεσοαστές γυναίκες από όλες τις υπόλοιπες γυναίκες, σαν να μην ήταν διαφορές. Το πραγματικό πρόβλημα έγκειται στο πώς η φεμινιστική θεωρία έχει μπερδέψει την κατάσταση μιας ομάδας γυναικών με την κατάσταση όλων.*» Πράγματι, η Spelman απέδειξε, μ' έναν πολύ πειστικό τρόπο, πως η σύγχυση αυτή δεν ήταν διαφορετική από τον τρόπο που η φιλοσοφία (όπως και πολλά άλλα πεδία), είχε πρακτικά διαγράψει τις γυναίκες, συγχέοντάς τις απλώς με τους άντρες. Γράφει ότι «*οι περισσότερες αφηγήσεις για την «ανθρώπινη φύση», δεν αφορούν καθόλου τις γυναίκες. Αλλά ούτε και οι περισσότερες φεμινιστικές αφηγήσεις σχετικά με τη «γυναικεία φύση» ή το «γυναικείο βίωμα», αφορούν όλες τις γυναίκες. Υπάρχουν εντυπωσιακοί παραλληλισμοί μεταξύ των*



Το “Kitchen Table: Women of Color Press” ήταν φεμινιστικές εκδόσεις που ξεκίνησαν το 1980 και είχαν στενή σχέση με την Εθνική Φεμινιστική Οργάνωση Μαύρων Γυναικών (National Black Feminist Organization, NBFO). πηγή: <http://www.blackwomenrhetproject.com/bridges-called-our-backs.html>

πραγμάτων που οι φεμινίστριες βρίσκουν απογοητευτικά και προβληματικά στη δυτική φιλοσοφική σκέψη, και των πραγμάτων που πολλές γυναίκες βρίσκουν προβληματικά σε πολλά σημεία του δυτικού φεμινισμού.» [15]

Αν όσα υποστήριξε η Spelman ήταν αλήθεια, τότε η ριζοσπαστική φεμινιστική ιδεολογία υπήρξε τόσο καταπιεστική για τις μαύρες γυναίκες, όσο η δυτική φιλοσοφία είχε υπάρξει για τις γυναίκες γενικότερα. Ήταν μια πολιτικώς παλινδρομική φαντασίωση το να πιστεύουμε ότι όλες οι γυναίκες θα μπορούσαν να υπάρχουν κάτω από την ταμπέλα «γυναίκα», χωρίς καμία αναφορά σε άλλες πραγματικότητες, σε άλλες εμπειρίες, σε άλλες ταυτότητες. Και αν η έννοια της γυναίκας που ήταν ευρέως διαδεδομένη στις ριζοσπαστικές φεμινιστικές μας κοινότητες ήταν εγγενώς λευκή, κι επομένως εγγενώς ρατσιστική, πώς θα μπορούσαμε να μιλήσουμε για τη γυναίκα με ένα τρόπο που να μην είναι; Πώς θα μπορούσαμε να δραπετεύσουμε από τα προβλήματα των δικών μας θεωριών; Τι έπρεπε να γίνει; Αρχικά, πολλές από εμάς σκεφτήκαμε ότι έπρεπε να βρούμε αναπαραστάσεις από κάθε πιθανή, περιθωριοποιημένη ταυτότητα που υπάρχει για τις λεσβίες, και συγκεντρώνοντας όλες αυτές τις ταυτότητες μαζί, θα μπορούσαμε να έχουμε (ή τουλάχιστον να αγωνιζόμαστε για) μια ολότητα. Έτσι, όσο περισσότερη καταπίεση παρουσίαζε μία γυναίκα, τόσο περισσότερο εκτιμώταν η φωνή της. Με το σχήμα αυτό, συνετρίβη η ουσιοκρατική πολιτική ταυτοτήτων του ριζοσπαστικού φεμινισμού, και δόθηκε το έναυσμα για την



Μεταξύ 1977 και 1979, η οργάνωση Combahee River Collective πραγματοποιούσε εξορμήσεις σε θέρετρα για να συζητήσει θέματα που απασχολούσαν τις Μαύρες φεμινίστριες. Η πρώτη τέτοια συνάντηση, πραγματοποιήθηκε τον Ιούλιο του 1977, στο South Hadley της Μασαχουσέτης. Στη φωτογραφία, η Barbara Smith (δεύτερη από αριστερά) και άλλα μέλη της οργάνωσης.

αναζήτηση επιπρόσθετων (additive) ταυτοτήτων. Αν μία καταπίεση που βασιζόταν στην ταυτότητα ήταν κακή, τότε δύο ή τρεις ή και περισσότερες ήταν χειρότερες.

Σε μερικές περιοχές, αυτού του είδους η μεθοδολογία της πολιτικής επιπρόσθετων ταυτοτήτων (additive identity politics), λειτουργούσε συχνά ως μια απάντηση στις πολύ συγκεκριμένες αποτυχίες τού φιλελεύθερου συστήματος. Επιχειρούσε να συντηρήσει και να ενισχύσει το σύστημα, με το να λογοδοτεί για αυτές/ούς που φαινόταν να εκπίπτουν από αυτό. Οι υποστηρικτές/ίκτριες της μεθοδολογίας αυτής, από την πολιτική επιστήμη μέχρι τη θεολογία, επεσήμαιναν ότι οι καταπιεσμένες θα έπρεπε να επανενταχθούν στη δομή του συστήματος υπό όρους, όπως φαίνεται στην ορολογία «επιστημολογικό προνόμιο των φτωχών» (epistemological privilege of poor), «προνομιακή επιλογή για τις καταπιεσμένες» (preferential option for the oppressed), ή «επιστημολογία της σκοπιάς» (standpoint epistemology). Με τις νέες αυτές μεθόδους, οι καταπιεσμένοι/ες αντιμετωπίζονταν και ενσωμάτωνονταν στο σύστημα ως ειδικές ή μοναδικές περιπτώσεις. Η ενσωμάτωση των μειονοτήτων λειτούργησε με έναν τρόπο που επικύρωνε τόσο την εξουσία, όσο και το προνόμιο του συστήματος. Δηλαδή, η συμπερίληψη του καταπιεσμένου ατόμου επιβεβαίωσε την ιδέα ότι, αν και συγκεκριμένα άτομα μπορεί κάποιες φορές, κατά λάθος, να παραβλέπονται, στην ουσία το σύστημα είναι φτιαγμένο έτσι ώστε να δουλεύει για όλες/ους. Άπαξ και συμπεριληφθούν οι περιθωριοποιημένες οπτικές, μπορεί εκ νέου να αρθρωθεί μια αδιαμφισβήτητη κοσμοθεωρία που αναπαριστά την ολότητα της μίας και μοναδικής, ενοποιημένης πραγματικότητας για όλους τους ανθρώπους. Οι φωνές των καταπιεσμένων που τώρα πια εμπεριέχονται στο σύστημα, ενισχύουν την ψευδαίσθηση μιας ολότητας και μιας ενότητας που μπορούν αντικειμενικά να μετρηθούν και να προσδιοριστούν. Στα πλαίσια της πολιτικής επιπρόσθετων ταυτοτήτων, η ολότητα προκύπτει από τη μελέτη όλων των επιμέρους κομματιών. Αν απλά μπορούμε να ενσωματώσουμε τις απόψεις αρκετών μαύρων, γυναικών, ομοφυλόφιλων, φτωχών, και ούτω καθεξής, ανθρώπων, τότε θα είμαστε ολοκληρωμένοι.

Παρόλα αυτά, μέσα στις ριζοσπαστικές φεμινιστικές μας κοινότητες, αυτή η μορφή πολιτικής ξεκίνησε να αποτυγχάνει σχεδόν αμέσως. Αρχικά, δε μας ενδιέφερε να επικυρώσουμε άλλους θεσμούς ή συστήματα, ενσωματώνοντας περιθωριοποιημένες ταυτότητες μέσα σε αυτά. Πράγματι, ο στόχος μας ήταν να αντισταθούμε σε όλες τις αντρικές, πατριαρχικές εξουσίες. Αντιθέτως λοιπόν, αναζητήσαμε ένα πιο δομημένο τρόπο να κατανοήσουμε τις διασυνδέσεις του σεξισμού και του ρατσισμού. Όπως έγραψε η Spelman, *«μία ανάλυση προσθήκης ταυτοτήτων, αντιμετωπίζει την καταπίεση μιας μαύρης γυναίκας σε μία κοινωνία που είναι ρατσιστική, καθώς και σεξιστική, σαν να ήταν ένα επιπλέον βάρος, ενώ στην πραγματικότητα είναι ένα διαφορετικό βάρος. Το να αγνοείς την διαφορά, σημαίνει να αρνείσαι τη συγκεκριμένη πραγματικότητα των μαύρων γυναικών.»* [16]. Επιπλέον, η πολιτική επιπρόσθετων ταυτοτήτων χτίστηκε στο ιδανικό της ανοχής προς όλες τις διαφορές. Άσχετα από το πόσο διαφορετική ήταν κάποια σε σχέση με εμάς, θα έπρεπε να την αποδεχτούμε, τόσο αυτή όσο και τις εμπειρίες της ως έγκυρες και σημαντικές. Αυτή η ιδεολογία ήρθε αμέσως αντιμέτωπη

με την κεντρική αρχή τού ριζοσπαστικού φεμινισμού, ότι δηλαδή όλοι οι άντρες, ανεξαρτήτως φυλής, ήταν κακοί, και ότι η αντρική συμπεριφορά δεν θα έπρεπε να γίνεται ανεκτή, αλλά να αποφεύγεται. Μία τάση για ανοιχτότητα προς όλους, ήταν δύσκολο να ευδοκιμήσει σε μια κοινότητα που είχε χτιστεί πάνω σε πολιτικές αποκλεισμού.

Η πολιτική επιπρόσθετων ταυτοτήτων απέτυχε εντός των ριζοσπαστικών φεμινιστικών κοινοτήτων, επειδή αμφισβήτησε τις βασικές αρχές πάνω στις οποίες πολλές από αυτές τις κοινότητες είχαν χτιστεί. Ο ριζοσπαστικός φεμινισμός χρησιμοποίησε μια ουσιοκρατική αντίληψη περί ταυτότητας για να εδραιώσει τις πολιτικές του σε ό,τι θεωρούνταν ανώτερη φύση των γυναικών. Η ουσιοκρατία αντιλαμβανόταν τη γυναικεία ταυτότητα ως ένα οντολογικό έδαφος, μία αλήθεια για την ίδια τη φύση και ειδικότερα για την ενάρετη φύση των γυναικών. Υποστηρίζαμε ότι η εμπειρία του να είμαστε γυναίκες, οδηγούσε σε μία ενοποιημένη ταυτότητα που θα μπορούσε να εδραιώσει πολιτικές. Έτσι, αν και οι women of color διαμόρφωναν, κατά μία έννοια, ένα παρόμοιο ή παράλληλο επιχείρημα –το οποίο ήταν ότι οι συγκεκριμένες φυλετικές, ταξικές ή εθνοτικές εμπειρίες οδηγούσαν σε μία ταυτότητα που θα μπορούσε να εδραιώσει πολιτικές– η (ακούσια) συνέπεια αυτού του επιχειρήματος ήταν να αμφισβητήσει την εγκυρότητα της πρωταρχικής θεώρησης του ριζοσπαστικού φεμινισμού, ότι δηλαδή το να είσαι γυναίκα (οποιουδήποτε χρώματος ή εθνότητας) ήταν μία ξεκάθαρη και ισχυρή πολιτική θεμελίωση. Η εισαγωγή της έννοιας της διαφοράς

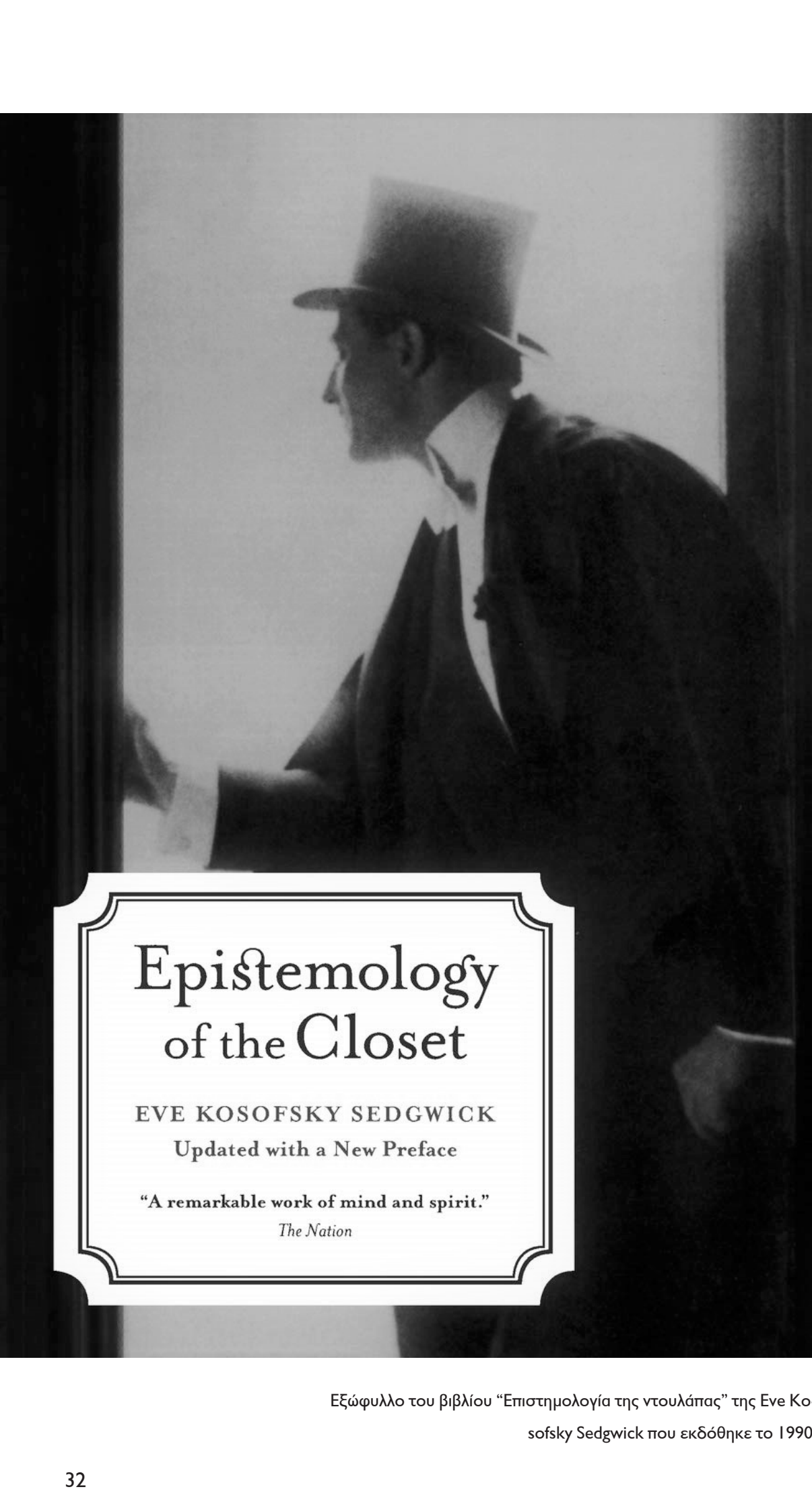
μεταξύ των γυναικών, επεσήμανε τις εγγενείς αδυναμίες μιας διαφυλετικής, διαπολιτισμικής, ενοποιημένης ταυτότητας της «γυναίκας». [17] Τελικά, και σε ένα πολύ ρεαλιστικό επίπεδο, η πολιτική επιπρόσθετων ταυτοτήτων απέτυχε ακριβώς επειδή οι εμπειρίες και οι ιστορίες των γυναικών ήταν τόσο διαφορετικές, και η συζήτηση κατέληξε να είναι δύσκολη, ορισμένες φορές κι ακατόρθωτη. Ολόκληρες κοινότητες διασπάστηκαν· ακόμα κι εθνικές οργανώσεις, όπως ο National Women's Studies Association (Εθνικός Οργανισμός Γυναικείων Σπουδών), βίωσαν συγκρούσεις που άφησαν μόνιμες ρήξεις. Για πολλές, το αποτέλεσμα αυτών των αγώνων ήταν η διάσπαση. Η πολιτική αυτή, μας επέτρεπε να αισθανόμαστε άνετα μόνο όταν μιλούσαμε με άτομα από τα δικά μας εθνοτικά, φυλετικά και έμφυλα περιβάλλοντα. Στο Durham άρχισαν να δημιουργούνται υποομάδες, όχι μόνο από μαύρες ριζοσπάστριες φεμινίστριες, αλλά και από λεσβίες καθολικές, λεσβίες άνω των σαράντα, λεσβίες με παιδιά, εβραίες λεσβίες και ούτω καθεξής. Μέχρι τα τέλη του 1980, υπήρχαν πολύ λίγες συναντήσεις ή ομάδες στις οποίες μπορούσες να συμμετέχεις ως ένας ακέραιος εαυτός (ή ακόμη ως μια απλή, συνηθισμένη λεσβία). Οι ρωγμές είχαν αρχίσει να μεγαλώνουν και κάλυψαν ολόκληρο το χάρτη του ριζοσπαστικού φεμινισμού.

Σε αυτό το σημείο της αφήγησής μου είναι που μπαίνω στο μεταπτυχιακό, εν μέρει γιατί η ενοποιημένη κοινότητα που είχα αναζητήσει διαλυόταν, κι εν μέρει γιατί εγώ η ίδια βίωνα πιο διευρυμένες ταυτότητες από αυτές που μου επέτρεπε

η στενά καθορισμένη λεσβιακή κοινότητα. Αν και το 1989 αυτοπροσδιορίζομαι ακόμη δημόσια ως ριζοσπάστρια φεμινίστρια, προσωπικά αισθανόμουν πιεσμένη και περιορισμένη. Για εννιά χρόνια είχα ζήσει σε έναν αποκλειστικά γυναικείο, αποκλειστικά λεσβιακό κόσμο, στον οποίο η προϋπόθεση για να συμμετέχεις ήταν η λεσβιακή ταυτότητα. Και ήταν η μόνη προϋπόθεση. Μήνα με το μήνα, μια συλλογική κουζίνα με την επόμενη, συνεχίζαμε να βρισκόμαστε. Μίας και είχαμε πολύ λίγα κοινά εκτός από το κοινωνικό φύλο των συντρόφων μας, οι συζητήσεις μας ανακυκλώνονταν πάντα γύρω από το πώς και πότε αποκαλύψαμε τη σεξουαλική μας ταυτότητα, πώς το είχαν πάρει οι γονείς μας, και ούτω καθεξής. Ήταν ένας κόσμος που αυτοπεριθωριοποιήθηκε λόγω της υπερβολικής του σύνδεσης στη λεσβιακή ταυτότητα. Το θέμα δεν ήταν μόνο ότι μισούσα τα βαμβακερά ρούχα και τα Birkenstocks, κι ούτε ότι επιθυμούσα να έρθω σε επαφή με άντρες (σεξουαλική ή άλλη). Το θέμα ήταν αυτό το συνεχόμενο πιεστικό συναίσθημα τού να βρίσκεσαι εκτός, αισθανόμουν ότι κάτι μου έλειπε. Επιπλέον, το συνεχιζόμενο πρόβλημα των ελάχιστων υλικών πόρων, οι ανταγωνιζόμενες ιδέες σχετικά με την καταπίεση, οι εχθρικοί τρόποι, η αστυνόμευση, η μη ανεκτικότητα στη διαφορά, ή αντίθετα η υπερβολική προσήλωση στη διαφορά (που οδήγησε στη διάσπαση), όλα αυτά και άλλα φαινόμενα δημιούργησαν τρομερή ένταση στην κοινότητά μας. Μέχρι τα τέλη του 1980, το ιδανικό ενός ενοποιημένου κόσμου γυναικών-που-αγαπούν-γυναίκες είχε διαλυθεί πλήρως.

Μέσα από ταινίες, την τηλεόραση και μυθιστορήματα, ανακάλυψα ότι οι ταυτότητές μου θα περιπλανιόντουσαν σε ένα πολύ πιο ευρύ έδαφος από αυτό που μου επέτρεπε να ζήσω αυτή η κοινότητα. Ξεκίνησα να αισθάνομαι την ανάγκη να αμφισβητήσω τη θεώρηση ότι ο λεσβιασμός μου επιδρούσε και επηρέαζε όλα όσα έκανα και σκεφτόμουν. Αισθανόμουν ότι η σεξουαλική ταυτότητα δεν ήταν πια για μένα μία αδιάκοπη, μονολιθική, συμπαγής ολότητα. Προσπάθησα να διαφύγω από τη φυλακή του λεσβιακού σεπαρατισμού με το να μπω στο μεταπτυχιακό. Είπα στην εαυτή μου ότι καλύτερα να είμαι μία λεσβία σε έναν μεγαλύτερο κόσμο, από το να είμαι μια πολίτης πολλών κόσμων και ταυτοτήτων, η οποία έπρεπε να τα κρύβει όλα αυτά μπροστά στην ιδεολογία του λεσβιακού σεπαρατισμού. Η μετάβαση έξω από τη λεσβιακή κοινότητα ήταν επώδυνη. Πολλοί άνθρωποι μου είπαν ότι ξεπουλιόμουν στο κυνήγι της επιτυχίας εντός του ανδροκρατούμενου θεσμού της ακαδημίας. Άλλοι μου είπαν ότι δε θα κατάφερνα να υπάρξω μέσα σε ένα θεσμό που δεν είχε ποτέ αποδεχθεί τους ομοφυλόφιλους και τις γυναίκες. Σε αυτή τη μετάβαση έχασα τις περισσότερες αντι-θεσμικές, αντισυμβατικές, ριζοσπάστριες φεμινίστριες φίλες μου.

Στο μεταπτυχιακό, ωστόσο, βρήκα νέες φίλους και νέες αναδυόμενες θεωρίες σχετικά με το μεταμοντέρνο φεμινισμό. Θεωρίες που εξέταζαν, κατά τη γνώμη μου, τους σοβαρούς περιορισμούς των πολιτικών που βασίζονταν μόνο σε φυλετικά, εθνοτικά, έμφυλα, ταξικά χαρακτηριστικά ή σε αυτά της σεξουαλικής προτίμησης. Γύρω στο 1989, ολόκληρος ο κόσμος τής φεμινιστικής θεωρίας είχε ξαφνικά αναζωογονηθεί με την αποδόμηση. Έργα εντός του αναδυόμενου τομέα της κουήρ θεωρίας, όπως το Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity της Judith Butler, το Epistemology of the Closet της Eve Sedgwick, και το Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference της



Epistemology of the Closet

EVE KOSOFSKY SEDGWICK

Updated with a New Preface

“A remarkable work of mind and spirit.”

The Nation

Εξώφυλλο του βιβλίου “Επιστημολογία της ντουλάπας” της Eve Kosofsky Sedgwick που εκδόθηκε το 1990.

Diana Fuss, σημάδεψαν την αρχή μιας εποχής που επιτιθέταν ευθέως, μέσα από φεμινιστικές οπτικές, στις ουσιοκρατικές δοξασίες που περιβάλλανε τις ριζοσπαστικές φεμινιστικές κοινότητες. Αυτά τα έργα εναντιώθηκαν στην πολιτική αλλαγή με βάση την ταυτότητα. Ασκώντας κριτική στη βάση των ταυτοτικών πολιτικών, οι θεωρίες αυτές με βοήθησαν να κατονομάσω τη δυσαρέσκειά μου προς τις πολιτικές θεωρήσεις που βασίζονταν σε κοινά σωματικά ή πολιτισμικά χαρακτηριστικά και προσανατολισμούς. Θα ήταν δύσκολο να **υπερεκτιμήσω** την επιρροή που είχαν αυτά τα κείμενα, αλλά και οι επακόλουθες συζητήσεις, στη σκέψη μου: με έκαναν να συνειδητοποιήσω πως οι κοινωνικές καταπιέσεις ήταν συνήθως πολύ πιο περίπλοκες απ' ό,τι τις έκαναν να φαίνονται οι πολιτικές ταυτοτήτων. Μία συνολική ανασκόπηση των έργων της Butler, της Fuss, της Sedgwick και άλλων, θα ήταν και αδύνατη και περιττή σε αυτό το σημείο. Αντί γι' αυτό, θέλω να συνοψίσω μερικά σημεία πρωτίστως επειδή σχετίζονται με τη ριζοσπαστική φεμινιστική ιδεολογία. Αυτές, λοιπόν, οι κουήρ θεωρητικοί που τάσσονταν κατά της ουσιοκρατίας, επιχειρηματολόγησαν κοντολογίς ότι τόσο το βιολογικό, όσο και το κοινωνικό φύλο, είναι κοινωνικά κατασκευασμένα. Σημείωσαν ότι το σύστημα της κατασκευής του κοινωνικού φύλου που μας περιβάλλει, εσφαλμένα υποθέτει ότι όλοι έχουν είτε πέος είτε κόλπο, ότι όλοι έχουν μία απλή σχέση με αυτήν την βιολογική οντότητα, κι ότι το να κατέχει κάποιο άτομο αυτόν τον εξοπλισμό, το συσχετίζει αναγκαστικά με συγκεκριμένα οντολογικά χαρακτηριστικά. Η έννοια του κοινωνικού φύλου, πρότειναν από την άλλη, υπάρχει σε ένα ασταθές φόντο από σιωπηλές υποθέσεις και φαντασιώσεις τόσο για τις «γυναίκες», όσο και για τους «άντρες». Δεν μπορούμε πια να επικαλούμαστε τις διιστορικές αντιλήψεις της «γυναίκας» ή της «γυναικείας φύσης» ως βάση του σύγχρονου φεμινισμού, διότι κάνοντας αυτό, είναι σαν να παραδεχόμαστε την εγκυρότητα της ιδέας που καταρχήν δημιούργησε την καταπίεση. Όπως διατύπωσε η Butler, *«μία βιαστική και αβασάνιστη προσέγγιση στο σύστημα που κατασκευάζει το κοινωνικό φύλο για τη χειραφέτηση των «γυναικών», θα είναι σαφώς αυτοηττούμενη»*. [18]

Αυτές οι κουήρ θεωρητικοί μάς υπενθύμισαν πως δεν υπάρχουν ασφαλή επιστημονικά τεστ για το φύλο. Δεν υπάρχει καμία ορμονική, χρωμοσωμική ή ανατομική εξέταση που να εγγυάται σε κάθε περίπτωση ότι το υποκείμενο που εξετάζεται θα είναι είτε γυναίκα, είτε άντρας. Αν λοιπόν το φύλο δεν εξισώνεται ή δεν περιορίζεται σε χρωμοσώματα, γονίδια, γεννητικά όργανα ή ορμόνες, τότε μπορεί μόνο να «παραχθεί», προτείνουν, μέσα από μία μεγάλη ποικιλία κοινωνικών γεγονότων, στρατηγικών και φαντασιώσεων: ποιος βγάζει περισσότερα λεφτά, ποια φοράει φορέματα κ.ο.κ. Όλα αυτά μας βοηθούν να οργανώσουμε τους ανθρώπους σε αυτά τα δύο μονοπάτια. Δυστυχώς, το να είσαι «γυναίκα» ή «άντρας» είναι οι μόνες διαθέσιμες επιλογές μας. Οι ταυτότητες αυτές δεν κατασκευάζονται ούτε από βιολογικά, ούτε από φυσικά «γεγονότα», αλλά από μία κουλτούρα που συστηματικά μάς τοποθετεί είτε στη μία, είτε στην άλλη κατηγορία. Έτσι λοιπόν, το φύλο (gender) (και συγκεκριμένα η ιδέα ότι μπορούν να υπάρχουν μόνο δύο φύλα) είναι ένα ζήτημα κοινωνικής κατασκευής. Το αν κάποιος συμπεριφέρεται ως γυναίκα (θηλυκό) ή ως άντρας (αρσενικό), δεν είναι ζήτημα οντολογικής βεβαιότητας, αλλά επιτέλεσης, δηλαδή επειδή κάνει τα πράγματα που συνηθίζει να κάνει μία

γυναίκα ή ένας άντρας. Κατ’ αυτόν τον τρόπο, κωδικοποιούμε τις εαυτές μας αναλόγως. Όσο περισσότερο κάνουμε τα πράγματα που κάνει για παράδειγμα μία γυναίκα, τόσο περισσότερο αισθανόμαστε ότι «είμαστε» γυναίκα στον πυρήνα μας. Το φύλο μας δεν είναι, επομένως, μία λειτουργία οντολογικής ή ακόμη και βιολογικής βεβαιότητας. Αντιθέτως, εγκαθιδρύεται μέσα από ένα κοινώς αποδεκτό κοινωνικό πλέγμα που διδάσκει ακόμη και στα μικρά παιδιά πώς να αυτοπροσδιορίζονται και πώς να συμπεριφέρονται είτε ως κορίτσια, είτε ως αγόρια. Το φύλο είναι κάτι που (ως κομμάτι της κουλτούρας) «κάνουμε», και όχι κάτι που «είμαστε». Όπως το θέτει και πάλι η Butler, *«δεν υπάρχει καμία ταυτότητα φύλου πίσω από τις εκφράσεις του φύλου. Αυτή η ταυτότητα δομείται επιτελεστικά μέσα από αυτές τις «εκφράσεις» της, που υποτίθεται ότι είναι τα αποτελέσματά της.»* [19] Το φύλο δεν είναι κάτι με το οποίο γεννιόμαστε, είναι κάτι το οποίο γεννιόμαστε εντός του. Περιέχει ένα κατάλογο από επιτελέσεις που οργανώνουν τις εμπειρίες στη βάση του διπόλου άντρας/γυναίκα.

Αυτές οι φεμινίστριες θεωρητικοί, μας παρότρυναν να αμφισβητήσουμε την προσκόλλησή μας στη συμπαγή κατηγορία «γυναίκα» του ριζοσπαστικού φεμινισμού. Υποστήριξαν ότι το να σκεφτόμαστε την απελευθέρωση των γυναικών σαν ένα γεγονός που περιλαμβάνει «μόνο γυναίκες», δε θα σήμαινε μόνο ότι θα παραλείπαμε τις πολυπλοκότητες της καταπίεσης, αλλά και ότι θα προβάλλαμε εκ νέου την ίδια κατηγορία που διαιωνίζει την αδικία. Υποστήριξαν ακόμη, ότι οι διαχωριστικές γραμμές δεν θα έπρεπε να

τραβηχτούν μεταξύ γυναικών και αντρών, αλλά μεταξύ εκείνων που ενστερνίζονται τις προοδευτικές πολιτικές, ειδικά γύρω από ζητήματα σεξουαλικότητας, και εκείνων που δεν το κάνουν. Υπερασπίστηκαν μία αναδόμηση των φύλων στη βάση της πολλαπλότητας, ως ένα τρόπο που διαρρηγνύει το δίπολο, το οποίο μάς κρατά εγκλωβισμένες στο ιεραρχικό σύστημα άντρας-γυναίκα. Εστιάζουν σε συγκεκριμένες στιγμές του κοινωνικού, όπου οι διχαστικές αντιλήψεις περί φύλου είναι επί του παρόντος προβληματικές –όπως για παράδειγμα στις δραστηριότητες και τις αυτο-αναπαραστάσεις τρανς ατόμων– και επισημαίνουν ότι τέτοιες πρακτικές ανατρέπουν το κυρίαρχο μοντέλο, ακριβώς επειδή μας υπενθυμίζουν ότι τα φύλα είναι επιτελέσεις και όχι βιολογικά γεγονότα. Χωρίς ένα δυαδικό σύστημα φύλων, δε θα βιώναμε ούτε σεξισμό (πώς θα μπορούσαμε να ξέρουμε τι εστί γυναίκα;) ούτε ομοφοβία (πώς θα μπορούσαμε να φανταστούμε συντρόφους του «ίδιου φύλου», αν υπήρχαν απεριόριστες επιλογές;). Οι αποδομιστές πρότειναν, εν ολίγοις, ότι τα ανθρώπινα όντα δεν παραμένουν αναγκαστικά μέσα στα όρια μιας ταυτότητας. Τα συστήματα γνώσης ανταγωνίζονται για την προσοχή και την υποταγή μας σε αυτά. Μπορεί να μεγαλώνουμε σε μάλλον ενοποιημένους κόσμους, όπως για παράδειγμα στον κόσμο του δημοκρατικού φιλελευθερισμού, του ριζοσπαστικού φεμινισμού, ή ακόμη και του φονταμενταλιστικού χριστιανισμού ή του ορθόδοξου ιουδαϊσμού, αλλά αν κυκλοφορήσουμε σε άλλες κοινότητες, διατρέχουμε τον κίνδυνο να μολυνθούμε ή να οχυρωθούμε από διαφορετικά



Το Durham της Βόρειας Καρολίνας διαθέτει μια πλούσια ιστορία LGBTQ ακτιβισμού. Είναι επίσης το σπίτι του Triangle Pride Parade and Festival, η μεγαλύτερη εκδήλωση υπερηφάνειας της πολιτείας που πραγματοποιείται κάθε φθινόπωρο. πηγή: <https://www.ncdcr.gov/blog/2018/06/18/pride-month-triangle-pride>

συστήματα γλώσσας, που ορισμένες φορές μπορεί να καταστήσουν την αρχική μας γλώσσα ακατάληπτη. Αυτά τα συστήματα γνώσης και εξουσίας ανταγωνίζονται εντός του ανθρώπινου υποκειμένου, και διασπούν την αφηρημένη ιδέα του «ανθρώπινου όντος» σε κατακερματισμένες οντολογικές επαυξήσεις (ontological increments). Οι θεωρίες αυτές έλαβαν, επίσης, υπόψιν τις βιωματικές πραγματικότητες πολλών λεσβιών of color. Οι μαύρες λεσβίες, για παράδειγμα, ζούσαν συχνά με διπλές ή τριπλές ταυτότητες, και σε συγκεκριμένα ζητήματα, αντιλαμβάνονταν τις εαυτές τους άλλοτε ως μαύρες, άλλοτε ως γυναίκες, κι άλλοτε ως ομοφυλόφιλες. Η ύπαρξή τους ήταν κατακερματισμένη. Το να τους επιβάλλεται να υιοθετήσουν μία ενιαία υποκειμενικότητα, συνδεδεμένη με τα προτάγματα του ριζοσπαστικού φεμινισμού, ήταν, βάσει της νέας αυτής οπτικής, σαν να τους ζητούνταν να αφήσουν μέρος των εαυτών τους πίσω. Επιπλέον, η συζήτηση σχετικά με τις πολλαπλές και κατακερματισμένες ταυτότητες, βοήθησε να επεξηγηθούν περαιτέρω οι δυσарέσκειες προς την ιδεολογία της ριζοσπαστικής φεμινιστικής κοινότητας. Για μένα, δεν ήταν προβληματικό μόνο το γεγονός ότι οι πολιτικές μας βασίζονταν αποκλειστικά στην ουσιοκρατική αντίληψη της γυναικείας φύσης. Ήταν επίσης το σχετικό γεγονός ότι μέχρι τα μέσα του 1980, η κοινότητά μου είχε γίνει επικίνδυνη με την κλειστότητα και την αστυνόμευσή της. Ο προδιαγεγραμμένος ρόλος της ριζοσπάστριας φεμινίστριας ήταν τέτοιος, που άφηνε πολλές επιθυμίες μου εκτός. Το να παρακολουθώ αστυνομικές σειρές στην τηλεόραση, το να πηγαίνω εκκλησία, το να τρώω κρέας, το να φοράω συνθετικά ρούχα ή ψηλοτάκουνα, το να ψωνίζω, το να αισθάνομαι θηλυκή, καθώς και πολλές άλλες δραστηριότητες, έπρεπε να παραμένουν κρυφές από το μεγαλύτερο μέρος της ομάδας, προκειμένου να μην επηρεαστεί η συμμετοχή μου στη λεσβιακή κοινότητα.

Θεωρητικοί όπως, μεταξύ άλλων, η Elspeth Probyn και η Diana Fuss, διατύπωσαν ένα μοντέλο υποκειμενικότητας, όπου η απόλαυση ούτε θα μπορούσε, ούτε θα έπρεπε να περιορίζεται μέσα σε μία οποιαδήποτε μοναδική ταυτότητα. Σύμφωνα με αυτές, η ίδια η επιθυμία που παρήγαγε το ενδιαφέρον της σεξουαλικής απόλαυσης με άλλες γυναίκες, καταπνίγηκε και καταπιέστηκε στο πλαίσιο της λεσβιακής ταυτότητας. Αντί να απομακρυνθούν από τις ριζοσπαστικές πολιτικές, οι θεωρητικοί αυτές προτίμησαν να δουν τη ρευστότητα των ταυτοτήτων μας ως ένα οδηγό για έναν πιο εμπλουτισμένο τρόπο πολιτικής δράσης, βασισμένο στα στοιχεία του αυτοπροσδιορισμού, της απόλαυσης και της επιθυμίας. Η Probyn γράφει, *«Η επιθυμία είναι προωθητική: είναι αυτή που λιπαίνει το έδαφος του κοινωνικού, που παράγει τις πτυχές που συγκροτούν την κοινωνική επιφάνεια πάνω στην οποία ζούμε. Μέσω της επιθυμίας, κι εξαιτίας αυτής, σχηματίζουμε σχέσεις εγγύτητας με άλλα άτομα και με άλλες μορφές κοινωνικότητας. Η επιθυμία είναι που μετασχηματίζει το κοινωνικό σε μια δυναμική ισορροπία. Διότι όταν ζούμε μέσα σε ένα πλέγμα ή σε ένα δίκτυο που απαρτίζεται από διαφορετικά σημεία, ζούμε με την επιθυμία να τα ενώσουμε με διαφορετικούς τρόπους.»* Σε όλο το έργο της, η Probyn υποστηρίζει πως η ταυτότητα που υιοθέτησα εντός της ριζοσπαστικής φεμινιστικής κοινότητας στο Durham, ήταν μη βιώσιμη. Επιμένει ότι δεν είναι δυνατόν να ζούμε τις ζωές μας μέσα στα όρια τέτοιων κατηγοριών. Οι ιδιαιτερότητες των ταυτοτήτων, αλλά και των επιθυμιών μας, ξεπερνούν τα όρια οποιασδήποτε κατηγορίας. Όπως

δηλώνει, ο στόχος της είναι να *«αντιστρέψει την ταυτότητα, έτσι ώστε αντί να μας αιχμαλωτίζει υπό το καθεστώς της διαφοράς με ένα αρνητικό πρόσημο, η επιθυμία του «ανήκειν» να γίνεται η δύναμη που προσφέρει νέους τρόπους εξατομίκευσης και ύπαρξης.»* [20] Έτσι, αντί για τις κλειστές, επιτηρούμενες λεσβιακές κοινότητες που πολλές από εμάς είχαμε δημιουργήσει στις αρχές του 1980, η Probyn θα μας πρότεινε να ανοίξουμε αυτούς τους κόσμους, να διευρύνουμε τις εαυτές μας έτσι ώστε να συμπεριλάβουμε οποιαδήποτε βίωνε –έστω και προσωρινά, ή ακόμα και φαντασιακά– τη λεσβιακή επιθυμία. Αναγνωρίζοντας τέτοιες περιπτώσεις λεσβιακής επιθυμίας ως μέρος μιας ευρύτερης κοινότητας, θα μπορούσαμε να απολαύσουμε μία πολιτική αποτελεσματικότητα, που δε θα ήταν ποτέ κατορθωτή εντός μιας κλειστής, μικρότερης κοινότητας. Η λεσβιακή «κοινότητα», επομένως, δεν θα αποτελούνταν από λίγους στρατευμένους ανθρώπους που θα αυτοπροσδιορίζονταν ως λεσβίες, αλλά θα περιλάμβανε ένα διευρυμένο, φαντασιακό κύκλο ανθρώπων (γυναίκες και άντρες), που αντιμετωπίζουν και κυνηγούν τέτοιες επιθυμίες σε διάφορα επίπεδα. Η Diana Fuss αναπτύσσει μία παρόμοια επιχειρηματολογία σχετικά με τη δύναμη της επιθυμίας και της ταυτότητας στη διάδοση των ιδεών και της ιδεολογίας. [21] Τόσο για τη Fuss όσο και για την Probyn, το περιορισμένο, αδιάλειπτο και διακριτό υποκείμενο του ριζοσπαστικού φεμινισμού, ήταν ένας στρατηγικά ελλιπής τρόπος για το χτίσιμο μίας κοινότητας. Τα κείμενα αυτά καθιστούσαν σαφές, ότι δεν ήταν απλώς προβληματικό να βασίζουμε τις πολιτικές μας στην ουσιοκρατική αντίληψη της γυναίκας, αλλά κι ότι το να χτίζουμε τις πολιτικές μας πάνω στην ενιαία αίσθηση της ταυτότητας, ήταν περιοριστικό και επικίνδυνο. Κατ' αυτόν τον τρόπο, πολλές ριζοσπαστικές φεμινιστικές κοινότητες ήταν επικίνδυνες, όχι μόνο επειδή βάσιζαν την πολιτική τους στην ασταθή ιδέα της γυναικείας ενότητας, μα κι επειδή θεωρούσαν ότι όλα τους τα μέλη ανήκαν αποκλειστικά σε μία λεσβιακή ταυτότητα, και σε μία κοινότητα. Δεν επιτρεπόταν καμία έννοια περίπλοκης ταυτότητας, κι επομένως πολλές επιθυμίες και τάσεις είτε παραβλέπονταν, είτε εξοστρακίζονταν. Με αυτούς τους τρόπους, κατ' εμέ, η αποδόμηση ανατάρaxε τα νερά της ριζοσπαστικής φεμινιστικής ιδεολογίας.

Κατά τη διάρκεια της φοίτησής μου, από το 1989 μέχρι το 1993, θάφτηκα μέσα στα μαθήματα και τη βιβλιοθήκη, όπως άλλωστε έκαναν και πολλοί άλλοι φοιτητές. Δεν ήμουν καθόλου ενεργή στη λεσβιακή κοινότητα του Durham (αν και έκανα το διδακτορικό μου στο πανεπιστήμιο Duke). Μόλις ολοκλήρωσα τη διατριβή μου, βρήκα δουλειά στο Princeton και περνούσα το χρόνο μου πηγαινοερχόμενη στη βορειοανατολική πτέρυγα του πανεπιστημίου, ενώ κάθε σαββατοκύριακο επέστρεφα στη σύντροφό μου, στην κόρη μας και στα σκυλιά μας. Η αποφυγή της ριζοσπαστικής φεμινιστικής κοινότητας μού φαινόταν ο πιο φυσικός και ανώδυνος τρόπος για να δραπετεύω τόσο από τις πραγματικές συγκρούσεις που αναστάτωναν την κοινότητα, όσο και από τις προσωπικές μου αδυναμίες, τις οποίες είχα συνδέσει με την κοινότητα αυτή. Ωστόσο, το φθινόπωρο του 1994, κατάφερα να βρω τη δουλειά των ονείρων μου, στις γυναικείες σπουδές, πίσω στο πανεπιστήμιο Duke. Μετά από πέντε χρόνια, και κυρίως μέσω των φοιτητριών/ών μου, ξεκίνησα εκ νέου να δημιουργώ κάποιες ανεπίσημες διασυνδέσεις με τη λεσβιακή κοινότητα του Durham. Δεν θα έπρεπε να μου κάνει εντύπωση ότι η ανταγωνιστική ριζοσπαστική



Από αριστερά προς δεξιά και από πάνω προς τα κάτω: June Jordan, Pat Parker, Melvin Boozer, Assotto Saint, Audre Lorde, Joseph Beam, Barbara Smith, Marsha P. Johnson, <https://medium.com/national-center-for-institutional-diversity/hearing-the-queer-roots-of-black-lives-matter-2e69834a65cd>

φεμινιστική κοινότητα που είχα αφήσει πίσω μου το 1989, είχε, τουλάχιστον από την οπτική των φοιτητών/τριών μου, εξαφανιστεί τελείως. Καταρχάς, δεν υπήρχε πια «γυναικεία» μουσική ή, για την ακρίβεια, τώρα πια μπορούσες να αγοράσεις γυναικεία μουσική όπως της Melissa Etheridge, της K.D. Lang, της Michelle Shocked, αλλά και των Indigo Girls, σε οποιοδήποτε εμπορικό κέντρο. Οι μέρες που οι δίσκοι της Alix Dobkin πωλούνταν μόνο σε συναυλίες σε υπόγεια ή μέσω αλληλογραφίας, είχαν πια παρέλθει. Πράγματι, η λεσβιακή

κοινότητα του 1994 φαινόταν να έχει τόσους άντρες –αν και κυρίως gay άντρες–, όσες και γυναίκες. Οι κυρίαρχες δομές δεν ήταν πια τα καταφύγια κακοποιημένων γυναικών ή τα κέντρα υποστήριξης γυναικών που είχαν υποστεί βιασμό, αλλά κυρίως υπηρεσίες που σχετίζονταν με το aids και τη νομοθεσία για τη συμβίωση. Στο Durham δεν υπήρχε πια βιβλιοπωλείο γυναικών, δεν υπήρχαν πια συναυλίες ή χοροί μόνο για γυναίκες, ούτε νεαρές λεσβίες σεπαράτιστριες που να ασχολούνται με τον αγώνα για χώρους αποκλειστικά γυναικών. Όσο εγώ έλειπα

στην ακαδημία, είχαν δημιουργηθεί νέες μορφές αυτοπροσδιορισμού. Στο υπόλοιπο αυτού του άρθρου, επιθυμώ να εξετάσω τη σύνθεση αυτών των νέων κοινοτήτων, να τις συγκρίνω με προγενέστερους σχηματισμούς κατά την περίοδο του ριζοσπαστικού φεμινισμού, και να καταλήξω σε κάποια συμπεράσματα για την πιθανή συνεισφορά τους στη φεμινιστική θεωρία.

Μέσα από ανεπίσημες συνεντεύξεις, κάμποσες συναντήσεις, χορταστικό διάβασμα και τη γενικότερη ανάμιξή μου σε αυτή τη νέα διαμορφωμένη κοινότητα, άρχισα να ανακαλύπτω ποιες ήταν αυτές οι καινούριες λεσβίες και τι πίστευαν. Όπως πληροφορήθηκα από φρέσκα κείμενα του αναδυόμενου τομέα της κουήρ θεωρίας (πολλά από τα οποία ταυτίζονταν με τα κείμενα για το φεμινισμό της αποδόμησης που είχα διαβάσει στη σχολή), οι λεσβίες αυτές δεν αυτοπροσδιορίζονταν ούτε ως ομοφυλόφιλες, ούτε καν ως γυναίκες, αλλά κυρίως ως κουήρ. Η κουήρ κουλτούρα ήταν διάχυτη στο Durham σε μικρές νησίδες: καφετέριες, τατουατζίδικα, μαγαζιά με ρούχα για παρενδυσία (cross-dressing), σε συναντήσεις για διεμφυλικά άτομα, σε οργανώσεις όπως η Triangle ACT-UP, οι Lesbians Avengers, καθώς και σε άλλους θεσμούς που επεσήμαιναν την αναγκαιότητα για μια διαφορετική πολιτική ατζέντα. Χωρίς να στεγάζονται πια σε διακριτούς, «αποκλειστικά γυναικείους χώρους», αυτές οι καινούριες λεσβιακές κοινότητες, όπως αναφέρει η Arlene Stein, γινόντουσαν όλο και πιο «διευρυμένες» («decentered»), όλο και πιο κουήρ. [22] Αν και ο όρος «κουήρ θεωρία» πρωτο-χρησιμοποιήθηκε στον τύπο (από την Teresa de Lauretis) το

καλοκαίρι του 1991, μέχρι το 1994 είχε κióλας γίνει ένα αναγνωρίσιμο, συνεκτικό πολιτικό σύμβολο. [23] Μέχρι το 1997, η gay φοιτητική ομάδα του πανεπιστημίου Duke, είχε αλλάξει το όνομά της από Duke LGB σε Gothic Queers. Όπως ακριβώς είχα διαβάσει στα κείμενα κατά τη διάρκεια του διδακτορικού μου, το να είσαι κουήρ στο Durham δε σήμαινε απαραίτητα ότι ήσουν gay ή λεσβία, αλλά ότι είχες δεσμευτεί να αμφισβητείς οτιδήποτε γινότανε αντιληπτό ως κανονικό. Δεν υπήρχε κανένα αυστηρό κριτήριο συμμετοχής στον κουήρ χώρο, εκτός από την προθυμία σου να ερμηνεύεις τα πάντα ως αποκλίσεις. Πράγματι, οι κουήρ συνέβαλλαν και συμμετείχαν στην αποδόμηση τόσο της σεξουαλικής προτίμησης, όσο και του φύλου. Από το να επικεντρώνουν τις πολιτικές τους στη διαπολιτισμική έννοια της γυναίκας, οι κουήρ προσπάθησαν να διαρρήξουν τη σταθερότητα αυτών των κατηγοριών. Εκεί όπου οι κατηγορίες θηλυκό/γυναίκα, αρσενικό/άντρας, gay και στρέιτ, αντικατόπτριζαν το κανονικό, οι κουήρ θεωρητικοί έψαξαν για τα μέρη όπου αυτή η κανονικότητα κατέρρεε, όπου έμοιαζε ανεπαρκής. Η κουήρ θεωρία τάσσεται εναντίον της τακτικής της κατηγοριοποίησης, κι αντιθέτως επενδύει στο χτίσιμο συμμαχιών με βάση τη διαφορά, μέσα στις πολιτικές γραμμές. **Σ**αφέστατα, υπάρχουν σοβαροί διαχωρισμοί μεταξύ αυτών των κουήρ πολιτικών και των λεσβίων σεπαρατιστριών που συμμετείχαν στο ριζοσπαστικό φεμινισμό πριν από δέκα ή δεκαπέντε χρόνια. Το να εξετάσουμε λίγους από αυτούς, θα μας βοηθήσει να έχουμε μία πιο ολοκληρωμένη εικόνα για αυτόν τον νέο κουήρ λεσβιακό κόσμο. Η πρώτη,

και ίσως και η πιο διακριτή, διαφορά μεταξύ ριζοσπαστικών φεμινιστριών και κουήρ λεσβιών, μπορεί να εντοπιστεί στις διάφορες διασυνδέσεις με τους άντρες. Για τις περισσότερες ριζοσπαστικές φεμινίστριες, οι άντρες –ακόμα και οι gay άντρες– ήταν ο εχθρός, και άρα η σύμπραξη με τους gay άντρες ήταν δύσκολη ή και αδύνατη. Πολλές φεμινίστριες λεσβίες, πριν τις ριζοσπάστριες, είχαν δημιουργήσει συμμαχίες με gay γύρω από πολλά ζητήματα, αλλά οι ριζοσπάστριες φεμινίστριες λεσβίες –που έθεταν τη γυναίκα ως το επίκεντρο της πολιτικής τους, απλά τους απέρριψαν. [24] Το σύγχρονο κουήρ περιβάλλον είναι ριζικά διαφορετικό. Όχι μόνο οι θεωρητικές βάσεις των σεπαρατιστικών αναλύσεων αποδείχθηκαν μη πραγματοποιήσιμες, αλλά και η εξάπλωση του aids έκανε τους gay να φαίνονται αρκετά πιο ευάλωτοι και λιγότερο εχθρικοί. Πλέον, για πολλές λεσβίες, είχαν ανοίξει οι πόρτες προκειμένου να συμμαχήσουν με gay άντρες πάνω σε διάφορα ζητήματα. Μέσα στην προθυμία τους να εξαλείψουν το θεμέλιο γυναίκα-στο-επίκεντρο, οι νέοι κουήρ μπορούν πλέον να υπάρχουν μέσα σε πολλαπλές ταυτότητες, και να κινούνται εντός και εκτός διάφορων κοινοτήτων χωρίς την αστυνόμευση που συνδέεται με τις ταυτοτικές πολιτικές. (Για παράδειγμα, υπάρχει ένα ολόκληρο φαινόμενο εντός των κουήρ κοινοτήτων, όπου λεσβίες κοιμούνται με άντρες.) Αυτός είναι ένας απείρως πιο ευέλικτος κόσμος σε ό,τι αφορά στην κοινότητα, τις συμπράξεις και τις ταυτότητες συγκριτικά με τις λεσβιακές κοινότητες που σχετιζόνταν με το ριζοσπαστικό φεμινισμό.

Στη διαδικασία αυτής της κουήρ σύμπραξης, πολλές λεσβίες απολάμβαναν την πρόσβαση σε υλικούς πόρους που παραδοσιακά συνδέονταν με gay άντρες. Αυτοί οι οικονομικοί και κοινωνικοί πόροι έχουν επιτρέψει σε πολλούς κουήρ να εμπλακούν σε πιο επιθετικούς και συγκρουσιακούς τρόπους πολιτικής. Σε οργανώσεις όπως η Queer Nation, η ACT-UP και η Sex Panic, οι κουήρ βγαίνουν στους δρόμους με εναντιωματικές και αντισυμβατικές –«στα-μούτρα-σας» («in-your-face»)-τεχνικές, σχεδιασμένες να τραβούν την προσοχή σε ζητήματα σεξουαλικότητας και σεξουαλικής προτίμησης στη δημόσια σφαίρα. Οι κουήρ διαδηλώνουν εναντίον των καταπιεστικών αρχών της ρωμαιοκαθολικής εκκλησίας σε σχέση με τα προφυλακτικά, αναστατώνοντας τις μάζες των καθολικών. Διαμαρτύρονται για την ετεροσεξουαλικότητα και τον καπιταλισμό με «kiss-ins» τακτικές, όπου σύντροφοι του ίδιου φύλου φιλιούνται και χαϊδεύονται σε εμπορικά κέντρα των προαστίων. Υπερασπίζονται και προωθούν το cross-dressing, την ελεύθερη έκφραση της σεξουαλικότητας, τα μαύρα κολλητά δερμάτινα, τα τρουκς και τα σκουλαρίκια. Οι κουήρ πολιτικές είναι κατηγορηματικά και σκόπιμα σχεδιασμένες έτσι ώστε να κάνουν τους «στρέιτ» ανθρώπους να αισθάνονται εξαιρετικά άβολα, με σκοπό να τους κάνουν να σκεφτούν πόσο τυχαίοι είναι οι θεσμοί του καταπιεστικού «κανονικού» κόσμου. Επειδή οι gay είχαν ήδη μεγαλύτερη εμπειρία στην οργάνωση και καλύτερη πρόσβαση σε υλικές πηγές, αλλά και στα κανάλια της πολιτικής εξουσίας, οι κουήρ χρησιμοποίησαν τα χαρακτηριστικά αυτά

για να διαμορφώσουν πολιτικά επιχειρήματα σε πολιτισμικά πλαίσια.

Αξίζει να σημειωθεί ότι ο επιθετικός –«στα-μούτρα-σας»– τρόπος οργάνωσης που σχετίζεται με την κουήρ θεωρία βρίσκεται σε πλήρη αντίθεση με τις πολιτικές στρατηγικές των περισσότερων ριζοσπαστικών φεμινιστριών. Ένα απόσπασμα από το βιβλίο My American History της Sarah Schulman, σκιαγραφεί αυτό το σημείο πολύ ωραία. Η Schulman γράφει, ότι: *οι λεσβίες πριν την ACT UP, δυσκολευόντουσαν να βρουν αποτελεσματικές, ενδυναμωτικές τακτικές, να θέτουν συγκεκριμένους στόχους που να μπορούν να κερδηθούν και να έχουν μια ξεκάθαρη ιδέα για το ποιος πραγματικά επηρεαζόταν από τις οργανωτικές τους προσπάθειες. Υπήρχε κάτι σε αυτήν την άμορφη και γενική φύση των πολιτικών μας, που εγγυόταν την ήττα. Ήταν μέσω της ACT UP που καταλάβαμε πώς να βάλουμε μια σειρά στην πολιτική δράση. Πρώτα, διαμορφώστε ένα αίτημα που να είναι εφικτό. Έπειτα, προτείνετε το με έναν λαμπρό τρόπο. Αν δεν υπάρξει απάντηση, αναλάβετε άμεση δράση μέχρι ο στόχος σας να αναγκαστεί, είτε λόγω αμηχανίας-αβολότητας, είτε αναγκαιότητας, να απαντήσει με κάποιον τρόπο, και κατόπιν συνεργαστείτε μαζί τους μέχρι να δείτε το αίτημα να πραγματοποιείται, όπου αυτό είναι δυνατό. Αυτός ο τρόπος εστίασης μπορεί όχι μόνο να σας φέρει πιο κοντά στον τελικό σας στόχο, αλλά δημιουργεί θετικές και ικανοποιητικές εμπειρίες για τους συντρόφους ακτιβιστές, καθώς και κίνητρο να στηθεί στρατηγικά η πολιτική αλλαγή. Θυμάμαι την πρώτη φορά που συμμετείχα σε διαδήλωση της ACT UP, όπου οι διαδηλωτές κάθισαν μέσα σε κυβερνητικά γραφεία, και συνειδητοποίησα ότι ενώ τα πρώτα χρόνια της δεκαετίας του '80 το φεμινιστικό κίνημα κύκλωνε το Πεντάγωνο, ποτέ δεν περάσαμε την μπροστινή του πόρτα. [25]*

Όπως φαίνεται και από την περιγραφή της Schulman, τα πρώτα χρόνια της δεκαετίας του 1980, πιστεύαμε ότι αλλάζαμε τον κόσμο με το να ζούμε πιο ειρηνικές ζωές, με το να μην τρώμε κρέας, με το να φανταζόμαστε έναν κόσμο που θα διοικούνταν από γυναίκες. Πιστεύαμε ότι βρισκόμασταν εν μέσω μιας ψυχικής-πνευματικής επανάστασης, αλλά από την οπτική των σημερινών κουήρ, όπως σημειώνει και η Schulman, δε φτάσαμε ούτε μέχρι την μπροστινή πόρτα. Μια επιπλέον κρίσιμη διαφορά εντοπίζεται στις διάφορες τάσεις σε σχέση με το σεξ. Οι πρώιμες ριζοσπάστριες φεμινίστριες κατέστησαν σαφές –όπως περιγράψω και πιο πάνω–, ότι ο λεσβιασμός είχε να κάνει τόσο με την πολιτική, όσο και με το σεξ. Αν και σίγουρα υπήρχαν sex-positive τάσεις στους λεσβιακούς λόγους καθ' όλη τη διάρκεια των περασμένων τριάντα χρόνων [26], πιστεύω ότι εντός του ριζοσπαστικού φεμινισμού κυριαρχούσε η καχυποψία σε σχέση με τη σεξουαλική δραστηριότητα. Με βάση την εμπειρία μου στη λεσβιακή κοινότητα στο Durham, υπήρχε ελάχιστος ξεκάθαρος λόγος γύρω από το σεξ. Για παράδειγμα, σπάνια μιλούσαμε για αυτά που κάναμε στο κρεβάτι, και ποτέ δεν διασκεδάζαμε στην ιδέα να χρησιμοποιήσουμε την πορνογραφία για να εμπλουτίσουμε τις σεξουαλικές μας ζωές. Πράγματι, κάποιες λεσβίες πρότειναν πως οποιαδήποτε διείσδυση κατά τη διάρκεια του σεξ ήταν πατριαρχική, και έπρεπε να εξαιρεθεί. [27] Από την εμπειρία μου στη ριζοσπαστική φεμινιστική κοινότητα του Durham τα πρώτα χρόνια της δεκαετίας του '80, ήμασταν –με τα σημερινά στάνταρ– εντελώς συμβατικές (vanilla).

Αντίθετα, οι κουήρς σήμερα θεωρούν ότι οποιοδήποτε σεξ, όταν είναι αμοιβαία συναινετικό, είναι καλό. Επειδή η queer-ness (ανωμαλία) –με την υποτιμητική της έννοια– καθοριζόταν πάντα από την αρνητική σχέση που έχει με έναν συγκεκριμένο ηθικό κώδικα, οι σύγχρονοι κουήρ θεωρητικοί υποστηρίζουν πως έχει έρθει η ώρα να εξαλείψουμε όλα τα εμπόδια για την ελεύθερη έκφραση του σεξ. Όπως και το όραμά τους να χτίσουν πολιτικές συμμαχίες ανεξαρτήτως ταυτοτήτων, οι κουήρς θέλουν να στήσουν κι ένα σεξουαλικό υπόβαθρο παντελώς απελευθερωμένο από οποιεσδήποτε περιοριστικές δομές. Το σεξ είναι καλό, υποστηρίζουν, επειδή μας κάνει να αισθανόμαστε όμορφα, επειδή μας προσφέρει απόλαυση. Έτσι, πολλές πλευρές της κουήρ κουλτούρας δείχνουν έντονο ενδιαφέρον σε εναλλακτικές σεξουαλικές πρακτικές, όπως ο σαδομαζοχισμός, η πορνογραφία, το man-boy love (έρωτας μεταξύ μεγαλύτερου σε ηλικία άντρα με νεαρότερο αγόρι), το ομαδικό σεξ, η παρενδυσία/cross-dressing, τα leather bars, καθώς και άλλες ερωτικές υποκουλτούρες που υπάρχουν σήμερα στην Αμερική. Με αυτόν τον τρόπο επιβεβαιώνουν σε κάθε περίπτωση την ανωμαλία, το χάος και τη μη μονογαμικότητα. Η κουήρ θεωρία αμφισβητεί όχι μόνο την κατασκευή του θηλυκού και του αρσενικού ως «κανονικό», αλλά εναντιώνεται και στην ιδέα ότι η σεξουαλικότητα έχει οποιοσδήποτε «κανονικές» παραμέτρους. Από τη σκοπιά αυτή, καθώς το ίδιο το σεξ είναι απελευθερωτικό, μένουν να διερευνηθούν και να ενθαρρυνθούν νέοι κι ευρηματικοί τρόποι για να εκφράζουμε τη σεξουαλικότητα.

Προσωπικά, ελκύομαι από και εμπλέκομαι στην κουήρ θεωρία σε πολλά διαφορετικά επίπεδα. Παρόλο που υπάρχουν στιγμές που νοσταλγώ τις συμπαγείς ταυτότητες και την υποτυπώδη άρθρωση των επιθυμιών που συνδέονταν με το ριζοσπαστικό φεμινισμό, ο νέος κουήρ κόσμος με εφοδιάζει με νέους και συναρπαστικούς τρόπους να προσανατολίζομαι εντός του φεμινισμού. Αρχικά, και πιθανώς με τον πλέον δραστικό τρόπο, οι κουήρ λεσβίες έχουν κάνει τη γυναικεία επιθυμία και σεξουαλικότητα πολύ πιο ορατή. Η κουήρ θεωρία αναπαριστώντας τις γυναίκες σεξουαλικά ενεργητικές, αμφισβήτησε τον εν πολλοίς φαλλοκεντρικό και ανδροκεντρικό τρόπο που δομείται πολιτισμικά η απόλαυση. Αμφισβητεί τη φεμινιστική ριζοσπαστική τάση ότι η φροντίδα των παιδιών και η συντήρηση του σπιτιού και των οικιακών είναι φυσικοποιημένες γυναικείες δραστηριότητες. Για μένα, αυτή η εξέλιξη ανοίγει και καθιστά ορατά πεδία επιθυμίας που είχαν καταπιεστεί για δεκαετίες. Επιπλέον, οι κουήρ κοινότητες είναι πολύ πιο ανοιχτές στις φυλετικές, ταξικές και εθνικές διαφορές και απείρως πιο επιτυχημένες στο να χτίζουν συμμαχίες γύρω από μία μεγάλη ποικιλία κοινωνικών ζητημάτων (ειδικά σε ό,τι αφορά τη φυλή και την τάξη) απ' ό,τι ήταν οι σεπαρατίστριες! Εν μέρει ως συνέπεια της κρίσης του aids, την τελευταία δεκαετία οι λεσβίες στο Durham συσπειρώθηκαν με gay άντρες και διαφορετικών ειδών ανθρώπους of colour, προκειμένου να χτίσουν μια ισχυρή κοινότητα πολιτικής αντίστασης. Η συμμετοχή των λεσβιών στις κουήρ κοινότητες του Durham έρχεται ως μια

καλοδεχούμενη αντίφαση σε σχέση με την αδυναμία των πρώιμων σεπαρατιστριών να διαχειριστούν τα προβλήματα της διαφοράς. Οι κουήρ κοινότητες είναι πολύ λιγότερο εξαρτώμενες από μηχανισμούς αστυνόμευσης των μελών που συμμετέχουν σε αυτές, πολύ λιγότερο εξαρτώμενες από παρόμοιες ταυτίσεις και ταυτότητες. Στο σύγχρονο κουήρ κόσμο, είναι αναμενόμενο ότι οι άνθρωποι θα έχουν πολλαπλές και συχνά αντικρουόμενες ταυτότητες. Πράγματι, μια ενοποιημένη υποκειμενικότητα συχνά θεωρείται νοσταλγική και πολιτικά προβληματική. Τώρα πια μπορώ να παρακολουθώ αστυνομικές σειρές στην τηλεόραση, να φλερτάρω με στρέιτ γυναίκες, να υπάρχω τόσο στο κέντρο όσο και στο περιθώριο πολλών θεσμών, και κοντολογίς να ζω την πολύπλοκη ζωή της ανθρώπινης υποκειμενικότητας. Η κουήρ θεωρία και πρακτική παρέχουν ένα μεγαλύτερο εύρος ελευθερίας απ' ό,τι παρείχε ο ριζοσπαστικός φεμινισμός.



Επίδειξη τεχνικών αυτοάμυνας από τις Kathy Hopwood and Beth Siegler, ιδρύτριες της γυναικείας ομάδας καράτε (αργότερα πολεμικών τεχνών) “Triangle Women’s Karate Association” (1982-2015). Το εγχείρημα ξεκίνησε ως μια εναλλακτική στα ανδροκρατούμενα στρατιωτικά λύκεια, με σκοπό να παρέχει έναν ασφαλή, αυτόνομο χώρο για τις γυναίκες ώστε να εκπαιδεύονται στην αυτοάμυνα και τις πολεμικές τέχνες. Οι Hopwood και Siegler καλωσόρισαν όλες τις ηλικίες και τα φύλα, με έμφαση στην αυτοάμυνα των γυναικών, ενώ πραγματοποίησε και εργαστήρια για τη ΛΟΑΤΚΙ κοινότητα που επικεντρώνονταν στα εγκλήματα μίσους. πηγή: <https://durhamlgbtqhistory.org/exhibit/topic/safety.html>

Παρόλα αυτά, αν και οι νέες κουήρ κοινότητες είναι πιο ανοιχτές και συμπεριληπτικές και σε ό,τι αφορά στη σεξουαλικότητα, και σε ό,τι αφορά σε φυλετικές και εθνοτικές διαφορές, θέλω να υπογραμμίσω πως πολλές φεμινίστριες θεωρητικοί έχουν αναγνωρίσει εντάσεις εντός των κουήρ πρακτικών που είναι προβληματικές. Η κουήρ επιθυμία να αρθεί η διχοτόμηση μεταξύ γυναικών και αντρών υποστηρίζουν πως συχνά –χωρίς βέβαια να υπάρχει πρόθεση– οδηγεί στην υπερεκτίμηση εκείνων των χαρακτηριστικών που συνδέονται με την αρρενωπότητα και τη δημόσια σφαίρα. Η κουήρ θεωρία, αντί να αμφισβητεί το διαχωρισμό του κόσμου σε αυτές τις δύο στενές κατηγορίες, έχει πολλές φορές απερίσκεπτα εξαλείψει ή υποτιμήσει πολλά από τα χαρακτηριστικά που συνδέονται με τις γυναίκες. Υποστηρίζουν πως για να είσαι κουήρ συχνά σημαίνει να είσαι παρόν στη δημόσια σφαίρα, να είσαι σκληρός, επιθετικός, «στα-μούτρα-σας»/«in-your-face». Οι ιδιότητες εκείνες που είναι συνδεδεμένες ιστορικά με τις γυναίκες που αναπαράγουν τόσο τα παιδιά όσο και την καθημερινή ζωή, όπως είναι η σχεσιακότητα και η φροντίδα, μερικές φορές απορρίπτονται από τους σύγχρονους κουήρ λόγους ως μαλθακές και συμβατικές. Έχει δημιουργηθεί μια όχι εσκεμμένη σύνδεση μεταξύ τού να μην εντάσσεται σε ένα φύλο, να είσαι ισχυρός και επιθετικός, και τού να είσαι αρρενωπός. Η αποδόμηση του κοινωνικού φύλου συχνά σημαίνει ότι οι γυναίκες δεν περιορίζονται πια από ιδεολογίες βασισμένες στην οικιακότητα. Κι εμείς, πια, μπορούμε να έχουμε πρόσβαση στους (ανδροκρατούμενους) δημόσιους χώρους και στην

(ανδροκεντρική) επιθετική πολιτική εξουσία. Για παράδειγμα, η Suzanna Danuta Walters ισχυρίζεται ότι, στην ουσία, η κουήρ θεωρία δίνει αξία στους άντρες. Όπως το βλέπει η ίδια, «θεωρητικές όπως η Sedwick, η Butler και η Rubin μοιράζονται μια προβληματική οπτική πάνω στο φεμινισμό και το γυναικείο κίνημα, και έχουν ασχοληθεί με διαφορετικούς, φυσικά, τρόπους με την gay αρρενωπή ταυτότητα στη θέση της προνομιακής ταυτότητας.» Σύμφωνα με τη δική της οπτική, η κουήρ θεωρία παραβλέπει τη λεσβιακή ιδιαιτερότητα και τη διαφορά που δημιουργεί το φύλο. Μειώνει τη σημασία του φεμινισμού σαν ένα απελευθερωτικό κίνημα. Όπως ισχυρίζεται: *σε μια κουλτούρα όπου το αντρικό (male) είναι το προκαθορισμένο φύλο, σε μια κουλτούρα όπου η ομοφυλοφιλία γίνεται συχνά αντιληπτή ως αντρική, το να βλέπεις το κουήρ σαν κάτι ουδέτερο σε σχέση με το φύλο, είναι παράλογο και εσκεμμένα αφελές. Ο φεμινισμός μάς έχει διδάξει την ιδέα ότι η έμφυλη ουδετερότητα δεν είναι απλά πλασματική, αλλά και μία κίνηση έμφυλης κυριαρχίας. Επικροτώ την κουήρ θεωρία για τη διεύρυνση της αντίληψης γύρω από τη διαφορά, αλλά ανησυχώ πως, πολύ συχνά, το κοινωνικό φύλο δε γίνεται πιο πολύπλοκο, αλλά απλώς αγνοείται, παραλείπεται ή ξεπερνιέται.* Η Walters συμπεραίνει από αυτό ότι: *το τμήμα της κουήρ θεωρίας που βασίζεται στο διαχωρισμό, στην αποσύνδεση από τον φεμινισμό, φαίνεται στην καλύτερη παραπλανητικό. [...] Το να παίζεις με το κοινωνικό φύλο μπορεί να συμβάλλει στην αποσταθεροποίησή του με κάποιο τρόπο, αλλά δε θα μπορέσει από μόνη της η διαδικασία αυτή να σταματήσει την έμφυλη εξουσία –μία εξουσία που*



Νέα Υόρκη, 16 Ιουνίου 1990. Η νεοσύστατη ακτιβιστική ομάδα Queer Nation πραγματοποιεί μια πορεία Take Back the Night, διαμαρτυρόμενη για εγκλήματα μίσους κατά των ομοφυλόφιλων. πηγή: <http://www.back2stonewall.com/2020/06/history-june-16th-queer-nation-signorile-arrested.html>

ακόμα στέλνει πάρα πολλές γυναίκες στα νοσοκομεία, σε καταφύγια, σε κέντρα για το βιασμό, στην απόγνωση. [...] Θα προτιμούσα οι κουήρ θεωρητικές να ξόδευαν λίγο περισσότερο χρόνο στην πολύ οικεία φιγούρα της εργάτριας, λεσβίας μητέρας και στο τρομακτικό θέαμα της απομάκρυνσης του παιδιού της, απ' ό,τι στα ατέλειωτα εγκώμια για το drag και τα dildo.» [28]

Η Shane Phelan με παρόμοιο τρόπο σημειώνει την ανάγκη για φεμινιστική ανάλυση εντός της κουήρ θεωρίας: «Αν οι λεσβίες φεμινίστριες του 1970 και του 1980 ήταν υπερβολικά κοντόφθαλμες

στις αναζητήσεις τους για κοινότητα, το παράδειγμα της λεσβίας και του gay των '90, πολύ συχνά προαναγγέλλει την επιστροφή ανδροκρατούμενων πολιτικών. Όταν το «λεσβία φεμινίστρια» είναι απλά ένας κώδικας για μια ξεπερασμένη θεωρία, με έναν τρόπο που η «gay απελευθέρωση» δεν είναι, τότε υπάρχει ανάγκη για δυνατές φεμινιστικές φωνές.» [29] Η Biddy Martin, σε ένα δοκίμιο που εξετάζει την κουήρ θεωρία, γράφει «μερικές από τις πρόσφατες προσπάθειές μας να εισάγουμε την επιθυμία στον ορισμό του λεσβιασμού και να την απομακρύνουμε από τις επιταγές του να ταυτίζεσαι με γυναίκες ή

να αυτοπροσδιορίζεσαι ως γυναίκα, έχουν καταστήσει το θηλυκό κοινωνικό φύλο μια απλή μεταμφίεση, έναν περιορισμό που μένει να καμφθεί, να ανατραπεί ή να μείνει στο περιθώριο, καθώς θα συνεχίζεται η όλο και πιο ριζοσπαστική δουλειά για να γίνει ο κόσμος μας κουήρ.» [30] Με παρόμοιο τρόπο, ο Pat Califia ισχυρίζεται ότι τα ζητήματα που συχνά τραβούν την προσοχή μας στις κουήρ δράσεις έχουν σχέση με το aids, και κατά συνέπεια με τους άντρες: *αν και η κρίση του aids είναι μία επείγουσα αναγκαιότητα που κάθε σκεπτόμενο και φροντιστικό άτομο πρέπει να θέσει επί τάπητος, με ανησυχεί όταν βλέπω κουήρ άντρες να ρουφούν, με τα μάτια κλειστά, τη φροντίδα των γυναικών, χωρίς να καταβάλλουν κάποια ιδιαίτερη προσπάθεια να ανταποδώσουν. Η πλειοψηφία των gay αντρών παραμένει τραγικά ανίδη σχετικά με το φεμινισμό, και πάρα πολλοί gay άντρες είναι περιφρονητικοί με τα σώματα των γυναικών και εχθρικοί απέναντι στις λεσβίες. Όταν δω μία μεγάλη κίνηση μεταξύ κουήρ αντρών να μαζέψουν χρήματα για έρευνα πάνω στον καρκίνο του μαστού, ή ένα πλήθος κουήρ αντρών που θα φροντίζουν εθελοντικά γυναίκες με χρόνιες και απειλητικές για τη ζωή ασθένειες, η δυσaráσκεια αυτή θα κατευνάσει.* [31]

Η Walters, η Phelan, η Martin και ο Califia δεν αντιτίθενται ούτε στην αποδόμηση, ούτε στο sex positivity, ούτε και στις επιθετικές πολιτικές. Πράγματι, συμφωνούν με πολλές από τις θεωρητικές κι αφηρημένες θέσεις τής κουήρ θεωρίας, σε τέτοιο βαθμό που κάθε ένας και κάθε μία από αυτούς –με διαφορετικούς τρόπους– φέρει και μία κουήρ ταυτότητα. Παρόλο αυτά, διαφωνούν με τις τάσεις που βλέπουν ως ανδροκρατούμενες και ανδροκεντρικές εντός των κουήρ κοινοτήτων. Όπως ισχυρίζονται, αν και θεωρητικά η κουήρ διαδικασία υπερβαίνει ή αποδομεί το φύλο, στην πραγματικότητα, πολλές φορές φαίνεται σαν ένας ακόμα τρόπος να επιτρέπεται στους άντρες να ασκήσουν εξουσία, να καθορίσουν τις πολιτικές ατζέντες και να φροντιστούν. Μερικές φορές βλέπω αυτά για τα οποία μίλησαν οι προηγούμενοι, στις δικές μου εμπειρίες, στην καινούρια κουήρ κοινότητα στο Durham. Τα παλιά δίκτυα φροντίδας και συμπαράστασης –με επίκεντρο τις γυναίκες– έχουν δώσει τη θέση τους σε έναν νέο τρόπο οργάνωσης που θέτει στόχους. Οι συναντήσεις προγραμματίζονται και διεξάγονται πιο επίσημα. Φαίνεται σα να υπάρχει λιγότερο δίκτυο από αυτό που υπήρχε το 1980. Τα μέλη στις οργανώσεις γύρω από ζητήματα για το aids είναι και άντρες και γυναίκες. Οργανώσεις γύρω από γυναικεία ζητήματα –από τον καρκίνο του μαστού μέχρι τη στειρότητα– αποτελούνται σχεδόν πάντα από γυναίκες. Φαίνεται σα να μην υπάρχει πια τόσο μεγάλο ενδιαφέρον για τα παιδιά, την οικολογία, την υγεία. Συνεπώς, αν και τα θεμέλια του ριζοσπαστικού φεμινισμού είναι προβληματικά και αυτό είναι μη αναστρέψιμο, πιστεύω ότι μάθαμε μερικά πράγματα κατά τη διάρκεια εκείνης της περιόδου που μπορούν να μας βοηθήσουν να αναστοχαστούμε πάνω στα προβλήματα με τα κουήρ ζητήματα σήμερα. Οι άνθρωποι στην κοινότητά μου σήμερα, φαίνεται ότι όλο και πιο εύκολα απορρίπτουν την οικιακότητα και τη συναισθηματικότητα που συνδέεται με την ιδιωτική σφαίρα (και που πολύ επιδέξια μεταδόθηκε από το ριζοσπαστικό φεμινισμό), προς χάριν του δυναμισμού, της εξέλιξης και της επιθετικότητας στο δημόσιο χώρο. Το πρόβλημα, οπότε, δεν είναι ότι η κουήρ θεωρία αποδομεί τα φύλα, αλλά ότι μάλλον μερικές φορές, σιωπηρά, υποθέτει ότι η απελευθέρωση είναι συνώνυμη με τη συμμετοχή σε μια

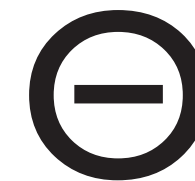
στενά ορισμένη «δημόσια» ζωή. Μερικοί κουήρς, σε ειλικρινείς συζητήσεις γύρω από τη σεξουαλικότητα, έχουν στην ουσία εξαλείψει την ανάγκη για φροντίδα, και άλλα στοιχεία ιστορικά συνδεδεμένα με τη σφαίρα των γυναικών. Οι ριζοσπάστριες φεμινίστριες διατύπωσαν μία έννοια της σεξουαλικότητας (ή τουλάχιστον της αισθαντικότητας), η οποία ήταν εγγενώς συνδεδεμένη με αυτό που (θεωρούνταν ότι) ήταν η ηθική φύση των γυναικών. Απορρίπτοντας την ιδέα της γυναικείας φύσης, οι κουήρ θεωρητικοί έχουν, επίσης, αποβάλλει και την ανάγκη ή την επιθυμία για πολλά χαρακτηριστικά που έχουν συνδεθεί με τους κόσμους της γυναίκας.

Πιστεύω πως οι σύγχρονες λεσβίες που σχετίζονται με την κουήρ θεωρία, θα πρέπει να διατηρήσουν τις διασυνδέσεις τους με έναν ανανεωμένο φεμινισμό, προκειμένου να διορθώσουν τα προβλήματα αυτά. Ο ριζοσπαστικός φεμινισμός μάς έμαθε ότι το φύλο είναι ένα σημαντικό κομμάτι οποιασδήποτε ανάλυσης, κι ότι τα πράγματα που συνδέονταν με τις ζωές των γυναικών, ήταν ανεκτίμητες και σημαντικές δραστηριότητες για τις κοινότητες των ανθρώπων. Αν και ο σύγχρονος φεμινισμός χρειάζεται να ανανεώσει τις μεθοδολογίες του και να είναι πιο συμπεριληπτικός γύρω από ζητήματα φυλής, εθνότητας, τάξης και σεξουαλικότητας, μου φαίνεται ότι η δέσμευση του ριζοσπαστικού φεμινισμού στη φροντίδα και στις σχέσεις θα έπρεπε να συνεχιστεί και στις νέες κουήρ κοινότητες. Αυτή η μεθοδολογική μετακίνηση είναι κρίσιμη για την ευημερία και των γυναικείων και των κουήρ κοινοτήτων.

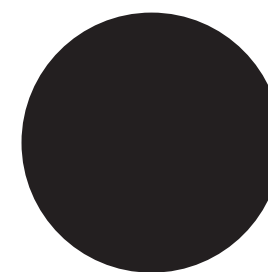
Είναι σημαντικό το να διατηρήσουμε την προσοχή μας γύρω από όλες τις δραστηριότητες που σχετίζονται με την ιδιωτική σφαίρα (και όχι μόνο το σεξ), επειδή μέσα από πολλές από αυτές αναπαράγεται η καθημερινή ζωή για τους περισσότερους ανθρώπους. Το μαγείρεμα, το καθάρισμα, το πλύσιμο, η φροντίδα των παιδιών, τα θελήματα, η αγορά δώρων, λαχανικών κ.τ.λ., πρέπει να γίνονται έτσι ώστε οι άνθρωποι να συνεχίζουν με την πιο δημόσια ζωή της εργασίας και της πολιτικής. Κάποιος πρέπει να τα κάνει αυτά τα πράγματα, κι αν δε γίνουν από τους κουήρς, θα γίνουν από γυναίκες, κι αν κάποιες «γυναίκες» καταφέρουν να ξεφύγουν από τις δουλειές αυτές, αυτοπροσδιοριζόμενες ως κουήρς, τότε οι δουλειές αυτές θα γίνονται από women of color και από άλλους περιθωριοποιημένους ανθρώπους που δεν έχουν την πολυτέλεια μιας ταυτότητας, όπως αυτής του κουήρ. Η κοινωνική αναπαραγωγή τής καθημερινής ζωής είναι σκληρή δουλειά, και η κουλτούρα μας μεταβιβάζει, με μεγάλη συνέπεια, αυτές τις «ανεπιθύμητες», καθόλου ελκυστικές δουλειές σε μειονότητες (πληρώνοντας πολύ λίγα), και στις γυναίκες (χωρίς καν να τις πληρώνουν). Η υπερεκτίμηση των δημόσιων και πολιτικών πλευρών της ζωής από την κουήρ θεωρία, και η απόρριψη των εργασιών που συνδέονται με το σπίτι, θεωρώ ότι συχνά οδηγεί όχι μόνο στο σεξισμό, αλλά και στο ρατσισμό και την εκμετάλλευση των εργατικών στρωμάτων. Ως φεμινίστριες και φεμινιστές που μας ενδιαφέρει να χρησιμοποιούμε την κουήρ θεωρία και να ταυτιζόμαστε με αυτήν, θα πρότεινα να μην απορρίπτουμε τα πράγματα εκείνα που έχουν ιστορικά

συνδεθεί με τις γυναίκες, σε αυτή τη νέα κίνηση προς το κουήρ. Στην αποδόμηση των «γυναικών» και των «αντρών», είναι ζωτικό να μην απαξιώσουμε συνειδητά εκείνα τα πράγματα που έχουν συσχετιστεί με τη γυναικεία σφαίρα. Είναι σημαντικό να διατηρήσουμε και να πάρουμε στα σοβαρά τη συναισθηματική και συνεκτική δουλειά που παραδοσιακά αποδόθηκε στις γυναίκες (και που είχε υπερεκτιμηθεί εντός των ριζοσπαστικών φεμινιστικών κοινοτήτων), και να κατανοήσουμε ότι σε αυτήν την δουλειά πρέπει να συμμετέχουμε όλοι. Αν η νέα κουήρ γενιά ελπίζει να είναι πραγματικά δυνατή, θα χρειαστεί να εκτιμήσει δραστηριότητες όπως η προετοιμασία ασφαλών και άνετων σπιτιών, το μαγείρεμα για τους άλλους, η ανατροφή και η διδασκαλία των παιδιών μας, η φιλοξενία, η έγνοια του πώς να είναι καλοί φίλοι και γείτονες, και του πώς να οργανώνουν κοινωνικές εκδηλώσεις. Αν και δεν χρειαζόμαστε τις οντολογικές κατηγορίες των «γυναικών» και των «αντρών», χρειάζεται, ωστόσο, να ανακτήσουμε και να εκτιμήσουμε τις εργασίες που ιστορικά έχουν συνδεθεί με το πεδίο των γυναικών.

Από μία οπτική, αυτές οι στρατηγικές μπορεί να φαίνονται αντιφατικές -γιατί να επικεντρωθούμε στις γυναίκες και στη γυναικεία σφαίρα, αν από αυτή την ίδια κατηγορία προσπαθούμε να απελευθερωθούμε; Αυτό που θέλω να πω εδώ είναι ότι χρειάζεται να ζήσουμε εντός αυτής της αντίφασης για κάποιο καιρό, χρειάζεται δηλαδή να επικεντρωθούμε τόσο στις γυναίκες, όσο και πέρα από αυτές, προκειμένου να εμποδίσουμε έναν καινούριο κουήρ κόσμο που θα συγκαλύπτει τη μεροληψία και την περιφρόνηση προς τις γυναίκες. Η κουήρ θεωρία μπορεί να μας εφοδιάσει με ενδιαφέρουσες οπτικές για έναν άφυλο, προοδευτικό κόσμο, αλλά μόνο αν αναγνωρίσουμε και την ανάγκη για φεμινιστική ανάλυση. Κατά τη γνώμη μου, οι φεμινίστριες και οι φεμινιστές σήμερα χρειάζεται να ασχολούνται τόσο με τις νέες κουήρ αναλύσεις, όσο και με φεμινιστικές μεθοδολογίες, αν θέλουμε να ελπίζουμε σε έναν κόσμο πραγματικά πέρα από έμφυλες διακρίσεις, και όχι σε έναν που απλά θα τις κρύβει. Οι κουήρ λόγοι σε ακαδημαϊκό και δημόσιο επίπεδο, μπορούν να μας βοηθήσουν να αποφύγουμε να διαμορφώσουμε το φύλο ως μια οντολογική αναγκαιότητα, κι αντιθέτως να το δούμε ως κάτι που κατασκευάζεται και επιτελείται. Το να προχωρήσουμε πέρα από το δίπολο άντρας/γυναίκα, θα μας βοηθήσει να απελευθερωθούμε από την περιττή έμφυλη διάκριση που προς το παρόν υπάρχει σε πολλές διαστάσεις της κοινωνικής ζωής. Χρειαζόμαστε, επιπλέον, το φεμινισμό για να μας βοηθήσει, με οποιονδήποτε τρόπο, να επικεντρωθούμε συνειδητά στις «γυναικείες δουλειές», και να τις ανακτήσουμε ως μία κεντρική έννοια των νέων κουήρ λόγων. Ως φεμινίστριες/-στές που πασχίζουμε να ζήσουμε πέρα από το φύλο, χρειάζεται ειλικρινά να θυμόμαστε τη σημασία της σχεσιακής και της συναισθηματικής εργασίας που έχει γίνει, όλα τα προηγούμενα χρόνια, από τους ανθρώπους που ονομάζονταν «γυναίκες». Το να αντιληφθούμε τις «γυναικείες δουλειές» ως ευχάριστες και σημαντικές στη διάρκεια της ιστορίας, θα ανασχηματίσει το τοπίο των δικών μας ζώων σήμερα.



εωρώ πως είναι αναγκαία μια «φεμινιστική εκδοχή της κουήρ θεωρίας», η οποία θα έβλεπε τον εαυτό της όχι ως ένα σύνολο από στιγμιαίες, αποδομητικές κινήσεις, αλλά ως μια σειρά από κλιμακωτά γεγονότα και ανώμαλη εξέλιξη που ταυτόχρονα επιδιώκει δύο αντικρουόμενους στόχους. Σε αυτή τη φεμινιστική εκδοχή της κουήρ θεωρίας, πρέπει να προσπαθούμε να διατηρήσουμε την προσοχή μας τόσο στις λειτουργίες των (όπως συνηθίζαμε να αποκαλούμε) γυναικών, όσο και στο να ξεπεράσουμε ή να υπερβούμε τέτοιες κατηγοριοποιήσεις. Αν κατανοήσουμε μια φεμινιστική κουήρ ατζέντα όχι ως μία κίνηση, αλλά ως μία διαδικασία, μπορούμε να δούμε ότι και τα δύο αυτά εργαλεία μάς βοηθούν να ανακατασκευάσουμε τον κόσμο. Από το να πασχίζουμε για το αν μία εκδήλωση ή ένα κείμενο είναι κουήρ ή φεμινιστικό, χρειάζεται μάλλον να αναγνωρίσουμε ότι και οι δύο αυτές ερμηνείες είναι απαραίτητες, και οφείλουν να υπάρχουν η μία δίπλα στην άλλη. Χτίζοντας μία νέα κουήρ φεμινιστική θεωρία με αυτόν τον διαλεκτικό τρόπο, ο αγώνας για την αποκατάσταση των γυναικών, αλλά και το προχώρημα πέρα από αυτές, εμφανίζεται ως ένα σχέδιο που μπορεί να προσφέρει έναν καλύτερο κόσμο για τα άτομα όλων των σεξουαλικών και έμφυλων ταυτοτήτων. Αυτή η εκδοχή της κουήρ θεωρίας κατανοεί τέλος ότι χωρίς το φεμινισμό, η κουήρ θεωρία θα καταλήξει να είναι απλά ένας ακόμη καβγάς μεταξύ αγοριών.





Δίσκος της Alix Dobkin με τίτλο “Living With Lesbians”, (US, 1976)

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

[1] Elizabeth Kennedy and Madeline Davis, *Boots of Leather, Slippers of Gold: The History of a Lesbian Community* (New York: Routledge, 1993); Nancy Whittier, *Feminist Generations: The Persistence of the Radical Women’s Movement* (Philadelphia: Temple University Press, 1995); Becki Ross, *The House That Jill Built: A Lesbian Nation in Formation* (Toronto: University of Toronto Press, 1995); Arlene Stein, *Sex and Sensibility: Stories of a Lesbian Generation* (Berkeley: University of California Press, 1997); Kath Weston, *Render Me, Gender Me* (New York: Columbia University Press, 1996); Brett Beemyn, ed., *Creating a Place for Ourselves: Lesbian, Gay, and Bisexual Community Histories* (New York: Routledge, 1997); Trisha Franzen, “Difference and Identities: Feminism and the Albuquerque Lesbian Community” *Signs* 18 (summer 1993): 891-906; Saralyn Chesnut and Amanda Gable, “‘Women Ran it’: Charis Books and More and Atlanta’s Lesbian-Feminist Community, 1971-1981,” in *Carrying On: In the Lesbian and Gay South*, ed. John Howard (New York: New York University Press, 1997), 241-84.

[2] Betty Friedan, *The Feminine Mystique* (New York: Dell Book, 1963), 370-71.

[3] Radicalesbians, “The Woman-Identified Woman,” in *Radical Feminism*, ed. Anne Koedt, Ellen Levine, and Anita Rapone (New York: Times Books, 1973), 240-41.

[4] Alice Echols, *Daring to Be Bad: Radical Feminism in America, 1967-1975* (Minneapolis: Minnesota Press, 1989), 4-5, 240, 18.

[5] Mary Daly, *Beyond God the Father* (Boston: Beacon Press, 1973), 14, 37.

[6] Shane Phelan, *Identity Politics: Lesbian Feminism and the Limits of Community* (Philadelphia: Temple University Press, 1989), 49.

[7] Marilyn Frye, *The Politics of Reality* (Freedom, Calif.: Crossing Press, 1983), 171.

[8] Whittier.

[9] Verta Taylor and Leila Rupp, “Women’s Culture and Lesbian Feminist Activism: A Reconsideration of Cultural Feminism,” *Signs* 19 (autumn 1993): 50, 53.

[10] Chesnut and Gable, 250.

[11] Frye, 113.

[12] Caren Kaplan, “The Politics of Location” in *Scattered Hegemonies*, ed. Inderpal Grewal and Caren Kaplan (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994), 140.

[13] Cherrie Moraga and Gloria Anzaldua, eds., *This Bridge Called My Back: Writings of Radical Women of Color* (New York: Kitchen Table Press, 1981); Barbara Smith, ed.,

Home Girls: A Black Feminist Anthology (New York: Kitchen Table Press, 1983); Evelyn Torton Beck, ed., Nice Jewish Girls: A Lesbian Anthology (Boston: Beacon Press, 1982); Carla Trujillo, ed., Chicana Lesbians: The Girls Our Mothers Warned Us About (Berkeley: Third Women Press, 1989); Gloria Anzaldua, ed., Making Face, Making Soul-Haciendo Caras: Creative and Critical Perspectives by Women of Color (San Francisco: Aunt Lute Foundation Books, 1990); Juanita Ramos, ed., Companeras: Latina Lesbians (New York: Latina Lesbian History Project, 1987); Makeda Silvera, ed., Piece of My Heart: A Lesbian of Colour Anthology (Toronto: Sister Vision Press, 1990); Asian Women United of California, eds., Making Waves: An Anthology of Writings by and about Asian American Women (Boston: Beacon Press, 1989).

[14] Biddy Martin, Femininity Played Straight: The Significance of Being Lesbian (New York: Routledge, 1996), 142, 151.

[15] Elizabeth Spelman, Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought (Boston: Beacon, 1988), 3,4,6.

[16] Ibid., 123.

[17] Το επιχείρημα αυτό μπορούμε να το διατυπώσουμε και ως εξής: οι περισσότερες λεσβίες of colour δεν προσπαθούσαν κατηγορηματικά να αλλάξουν τις θέσεις του ριζοσπαστικού φεμινισμού. (Πράγματι, εάν αυτός ήταν ο στόχος τους, οι ριζοσπάστριες φεμινίστριες θα μπορούσαν πολύ εύκολα να τις απορρίψουν ως αντιδραστικές.) Αντί για αυτό, οι λεσβίες of colour προσπαθούσαν απλά να χωρέσουν τις πραγματικότητές τους στο πρότζεκτ του ουσιοκρατικού φεμινισμού. Κάνοντας αυτό, η συμπερίληψη διαφορετικών γυναικείων πραγματικοτήτων έδειξε ότι η αξία της «γυναίκας» ως θεμέλιο για την πολιτική αλλαγή ήταν περιορισμένη. Οι συγγραφείς αυτές, μας έδειξαν ότι στις ζωές πολλών ανθρώπων, το φύλο ήταν μία από τις πολλές καταπιέσεις.

[18] Judith Butler, Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity (New York: Routledge, 1990), 2.

[19] Ibid., 25.

[20] Elspeth Probyn, Outside Belongings (New York: Routledge, 1996), 13, 3.

[21] Diana Fuss, Identification Papers (New York: Routledge, 1995).

[22] Arlene Stein, “Sisters and Queers: The Decentering of Lesbian Feminism,” Socialist Review 22 (January-March, 1992): 33-55, and Sex and Sensibility: Stories of a Lesbian Generation (Berkeley: University of California Press, 1997).

[23] Teresa de Lauretis, introduction to differences 5 (summer 1991): iii.

[24] Βλέπε, για παράδειγμα, το βιβλίο της Frye Politics of Reality.

[25] Sarah Schulman, My American History: Lesbian and Gay Life during the Reagan/Bush Years (New York: Routledge, 1994), 67-68.

[26] Sex-positive ριζοσπάστριες φεμινίστριες υπήρχαν όλη τη δεκαετία του 1980, αλλά, από την εμπειρία μου, μπορώ να πω ότι οι απόψεις τους κυκλοφορούσαν πιο αποτελεσματικά μόνο σε πόλεις μεγαλύτερες από το Durham. Ο ισχυρισμός μου αυτός είναι εντελώς βιωματικός: όταν τα έργα θεωρητικών, όπως της Gayle Rubin και της Ann Snitow, διαβάζονταν στη ριζοσπαστική φεμινιστική κοινότητα της μικρής μου πόλης τη δεκαετία του 1980, απορρίπτονταν ως μία ανδροκεντρική προπαγάνδα. Αυτό φυσικά δε σημαίνει ότι το Durham μπορεί να αναπαραστήσει τις εμπειρίες εκείνων που

ζούσαν σε μεγαλύτερες πόλεις. Βλέπε: Gayle Rubin, “The Traffic in Women: Notes on the ‘Political Economy’ of Sex,” in Toward an Anthropology of Women, ed. Rayna Rapp Reiter (New York: Monthly Review Press, 1975), and “Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality,” in Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality, ed. Carol Vance (New York: Routledge, 1984). Βλέπε επίσης: Ann Snitow, Christine Stansell, and Sharon Thompson, eds., Powers of Desire: The Politics of Sexuality (New York: Monthly Review Press, 1983).

[27] Βλέπε π.χ.: Dorchon Leidholdt and Janice Raymond, eds., The Sexual Liberals and the Attack on Feminism (New York: Pergamon Press, 1990); Esther Rothblum and Kathleen Brehony, eds., Boston Marriages: Romantic but Asexual Relationships among Contemporary Lesbians (Amherst: University of Massachusetts Press, 1993).

[28] Suzanna Danuta Walters, “From Here to Queer: Radical Feminism, Postmodernism, and the Lesbian Menace (Or, Why Can’t a Woman Be More Like a Fag?),” Signs 21 (summer 1996): 836, 845, 864-66.

[29] Shane Phelan, Getting Specific: Postmodern Lesbian Politics (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994), xi.

[30] Martin, 45.

[31] Pat Califia, Public Sex: The Culture of Radical Sex (San Francisco: Cleis Press, 1994), 25.