

ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
PANTEION UNIVERSITY OF SOCIAL AND POLITICAL SCIENCES



ΣΧΟΛΗ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑΣ
ΚΑΤΕΥΘΥΝΣΗ: ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

***Οι Γυναίκες Που Άφησαν Πίσω Τους
Επανεγγραφές και νέες τροπικότητες της έμφυλης ταυτότητας***

Ελευθερία Γιαννοπούλου
Α.Μ: 0316Μ003

Αθήνα 2018

Τριμελής επιτροπή:

Αλεξάνδρα Χαλκιά / Καθηγήτρια Παντείου Πανεπιστημίου (Επιβλέπουσα)

Άννα Λυδάκη / Καθηγήτρια Παντείου Πανεπιστημίου

Δημήτρης Ν. Λαμπρέλλης / Καθηγητής Παντείου Πανεπιστημίου



Copyright © Ελευθερία Γιαννοπούλου, 2018

All rights reserved. Με επιφύλαξη παντός δικαιώματος.

Απαγορεύεται η αντιγραφή, αποθήκευση και διανομή της παρούσας διπλωματικής εργασίας εξ ολοκλήρου ή τμήματος αυτής, για εμπορικό σκοπό. Επιτρέπεται η ανατύπωση, αποθήκευση και διανομή για σκοπό μη κερδοσκοπικό, εκπαιδευτικής ή ερευνητικής φύσης, υπό την προϋπόθεση να αναφέρεται η πηγή προέλευσης και να διατηρείται το παρόν μήνυμα. Ερωτήματα που αφορούν τη χρήση της διπλωματικής εργασίας για κερδοσκοπικό σκοπό πρέπει να απευθύνονται προς τον συγγραφέα.

Η έγκριση της διπλωματικής εργασίας από το Πάντειον Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών δεν δηλώνει αποδοχή των γνώμων του συγγραφέα.

*Στον Άστρο και το μικρό Λουί που μου κράτησαν
συντροφιά αυτό το μακρύ καλοκαίρι*

Ευχαριστίες

Θα ήθελα να ευχαριστήσω την κ. Αλεξάνδρα Χαλκιά, οι πολύτιμες συμβουλές και η επίβλεψη της οποίας συνέβαλαν στην επαρκή ολοκλήρωση αυτής της μελέτης. Οι παρατηρήσεις και οι προτάσεις της ήταν ιδιαίτερα χρήσιμες και κατατοπιστικές. Ευχαριστώ ακόμα την κ. Άννα Λυδάκη και τον κ. Δημήτρη Λαμπρέλλη για τη συμμετοχή τους στην τριμελή εξεταστική επιτροπή. Είμαι ιδιαίτερα ευγνώμων και στους τρεις, καθώς οι θεωρητικές επιρροές και οι γνώσεις που μου μετέδωσαν, κατά τη διάρκεια των προπτυχιακών και μεταπτυχιακών μου σπουδών, είναι για μένα ανεκτίμητες.

Περιεχόμενα

Εισαγωγή	10
Κεφάλαιο 1: Θεωρητική Επισκόπηση	
1.1. Στον κυκεώνα των σχέσεων	14
1.2. Προς μια επιστημολογική προοπτική	17
1.3. Όπου η ετερότητα συγκροτεί την ταυτότητα	22
1.4. Ρευστοί κόσμοι	23
1.5. Elizabeth I της Αγγλίας: βασίλισσα, βασιλιάς ή πρίγκιπας;	25
Κεφάλαιο 2: Η περίπτωση της Jeanne d' Arc στη μεσαιωνική Γαλλία	
2.1. Εκατό χρόνια πολέμου: η γέννηση και η πτώση της “ <i>Jeanne la Pucelle</i> ” ..	29
2.2. Ακούγοντας τις φωνές του Θεού	32
2.3. Στο κατόπι των μαγισσών: μεσαιωνικές αναγνώσεις των θηλυκών υποκειμένων	35
2.4. Η γέννηση μιας νέας γυναίκας: όπου τα ανδρικά ρούχα και η πανοπλία της «Γαλλίδας μάγισσας» έρχονται στο προσκήνιο	38
2.5. Καταλήγοντας	44
Κεφάλαιο 3: Η περίπτωση της Isabelle Eberhardt στην Αλγερία	
3.1. Το σύντομο πέρασμα ενός διάττοντα αστέρα	46
3.2. Στο λαβύρινθο της αποικιοκρατίας: όπου οι εκτάσεις της Βορείου Αφρικής προσελκύουν τους Ευρωπαίους	48
3.3. Η νομάδα της Ερήμου γεννιέται: τα ανδρικά ρούχα της Isabelle και η μύηση στο Ισλάμ	54
3.4. Καταλήγοντας	63

Κεφάλαιο 4: Η συνάρτηση της κοινωνικής ηθικής και της μοναξιάς στη διαδικασία παραγωγής νέων έμφυλων υποκειμένων

4.1. Η υπέρβαση της κοινωνικής ηθικής ως προοπτική στη δοκιμασία του Αβραάμ	65
4.2. Η ανάδυση της μοναξιάς ως συγκροτησιακού παράγοντα του υποκειμένου της υπέρβασης της κοινωνικής ηθικής	69
4.3. Όπου η Jeanne d' Arc και η Isabelle Eberhardt συναντώνται: επαναπροσδιορίζοντας την έμφυλη ταυτότητα και την κοινωνική ηθική στη ζώνη της μοναξιάς	72
4.4. Καταλήγοντας	76
Αντί επιλόγου	78
Βιβλιογραφία	81

Εικόνες και φωτογραφίες*

Εικόνα 1. Παράδειγμα της ψυχολογικής μεθόδου Gestalt	18
Εικόνα 2. Χάρτης της γαλλικής επικράτειας που αναπαριστά την κατανομή των αγγλικών, βουργουνδικών και γαλλικών περιοχών, μετά το 1400	28
Εικόνα 3. Η Isabelle Eberhardt με μουσουλμανική ανδρική φορεσιά	45

* Το παρακάτω υλικό εικόνων και φωτογραφιών που παρέχονται εντός της παρούσας εργασίας -οι πηγές του οποίου παρατίθενται στη Βιβλιογραφία - διατίθεται ελεύθερα στο διαδίκτυο.

Περίληψη

Η έμφυλη ταυτότητα αναδύεται ως αναπόσπαστο κομμάτι της υπόστασης των υποκειμένων, συγκροτώντας ποικίλες πτυχές της υποκειμενικότητας και εγγράφοντας στο κοινωνικό σώμα μια σειρά επιτελεστικών πρακτικών, κανονιστικών προτύπων συμπεριφοράς, ενδυμασίας κ.α. Η πειθάρχηση των δρώντων υποκειμένων στο διπολικό ετεροκανονικό έμφυλο μοντέλο και η υποχρέωση τους να υπάγονται εντός των ορίων του, φυσικοποιούνται εντός του εκάστοτε χωροχρονικού πεδίου, δημιουργώντας την εντύπωση σταθερών έμφυλων ρόλων και ταυτοτήτων. Ωστόσο, υπάρχουν στιγμές που τα δεδομένα ανατρέπονται και οι έμφυλοι κανόνες αποσταθεροποιούνται. Ακόμα και το δυαδικό ετεροκανονικό πρότυπο μεταβάλλεται. Στόχος της επικείμενης διπλωματικής είναι να διερευνήσει τέτοιες περιπτώσεις αμφισβήτησης της έμφυλης κανονικότητας, και συνάμα να εξετάσει εάν, και πώς, στα πλαίσια της επανεγγραφής και του επαναπροσδιορισμού των έμφυλων και πολιτισμικών ρόλων και χαρακτηριστικών, επιτυγχάνονται η ανάδυση νέων θηλυκών υποκειμενικοτήτων και η υπέρβαση της κοινωνικής ηθικής, εντός του εκάστοτε ιστορικού πλαισίου. Υπό το πρίσμα αυτό, επιχειρείται η ανάδειξη εναλλακτικών έμφυλων (και όχι μόνο) υποκειμένων, ταυτοτήτων και επιθυμιών που διαταράσσουν το πεδίο του διανοητού, διεκδικώντας ορατότητα και αναγνώριση στο δημόσιο χώρο. Κεντρικές υπό μελέτη περιπτώσεις, στα πλαίσια της παρούσας εργασίας, η Jeanne d' Arc (Γαλλία, 15ος αι) και η Isabelle Eberhard (Αλγερία, τέλη 19ου-αρχές 20ου αι).

Λέξεις-Κλειδιά: επανεγγραφές, υποκειμενικότητα, ετεροκανονικότητα, επαναπροσδιορισμός, κοινωνική ηθική, μοναξιά

The Women Left behind. Re-writings and new tropicities of gender identity

Eleftheria Giannopoulou

Abstract

The gender identity emerges as an integral part of the subject's substance, composing diverse aspects of subjectivity and incorporating in the social body a series of performative practices, normative patterns of behavior, clothing, and so on. The discipline of the subjective agents in the bipolar heterogeneous gender model and their obligation to fall under its limits, are naturalized within the space-time field, creating the impression of stable gender roles and identities. However, there are times when the facts are overturned and gender rules destabilize. Even the binary heterogeneous pattern changes. The aim of the forthcoming diplomacy is to investigate such cases of questioning of gender normality and to examine whether, and how, in the context of re-writing and redefining the gender and cultural roles and characteristics, the emergence of new female subjectivities and the overcoming of social ethics are achieved, within the historical context. From this perspective, it is attempted to highlight alternative gender (and not only) subjects, identities and desires that disrupt the frameworks of intelligibility, claiming visibility and recognition in the public space. Central case studies, within this paper, are Jeanne d'Arc (France, 15th century) and Isabelle Eberhard (Algeria, end of the 19th century-beginning of the 20th century).

Keywords: re-writings, subjectivity, heterogeneity, redefinition, social ethics, loneliness

Εισαγωγή

Κεντρικό διακύβευμα της παρούσας εργασίας είναι να αναδείξει τις έννοιες του έμφυλου μετασχηματισμού και της μετουσίωσης της υποκειμενικότητας, υπό το πρίσμα της αμφισβήτησης του ετεροκανονικού¹ μοντέλου φύλου, των πολιτισμικών σταθερών και της κοινωνικής ηθικής. Έχοντας ως βασικό μεθοδολογικό εργαλείο τη μελέτη περίπτωσης, θα επιχειρήσουμε την εμβάθυνση στο ζήτημα της επαναδιαπραγμάτευσης των ορίων της θηλυκής υποκειμενικότητας και της κοινωνικής κανονικότητας, υπογραμμίζοντας την ανάδυση νέων επιτελεστικών οδών και τροπικοτήτων, που επαναπροσδιορίζουν το εύρος των δράσεων των θηλυκών υποκειμένων εντός του εκάστοτε κοινωνικού συγκείμενου.

Σκιαγραφώντας τη δομική σύνθεση της εργασίας, στο πρώτο κεφάλαιο, επιχειρείται η θεωρητική επισκόπηση σημαντικών βιβλιογραφικών πηγών που συμβάλλουν στην ανάπτυξη της συλλογιστικής της εργασίας. Υπό την οπτική της εξέτασης διάφορων βιβλιογραφικών μελετών, η διαδικασία συγκρότησης κοινωνικών σχέσεων, η επιτελεστική παραγωγή έμφυλων ταυτοτήτων, οι έννοιες της κανονικότητας, της ρευστοποιήσης του βιώματος και της κοινωνικής κατασκευής της πραγματικότητας, συναντούν τη σκέψη μας. Στόχος της βιβλιογραφικής αυτής ανασκόπησης είναι ο θεωρητικός εμπλουτισμός της προκειμένης διπλωματικής και η επίλυση τυχόν ασαφειών ως προς τη χρήση κάποιων όρων και εννοιών που πρόκειται να μας απασχολήσουν στην πορεία. Παράλληλα, η αναφορά σε μια παρόμοια, με τη δική μας, μελέτη περίπτωσης, αναφορικά με το ζήτημα της επανασύστασης των κοινωνικών αρχών και των έμφυλων ρόλων και χαρακτηριστικών του υποκειμένου, διασφαλίζει τη μεθοδολογική προσέγγιση της δικής μας ανάλυσης, καθιστώντας την τελευταία μέρος μιας ευρύτερης προσπάθειας διερεύνησης της εννοιολόγησης της επανεγγραφής νέων έμφυλων και υποκειμενικών προοπτικών στο σώμα του κοινωνικού.

¹ Κατά τη Χαλκιά (2012), με τον όρο «ετεροκανονικότητα» ορίζεται εκείνο το «συνονθύλευμα λόγων και ρηματικών πρακτικών, που αφορά το τι είναι σωστό και τι καλό για έναν άνθρωπο, και αφορμάται από μια θέαση του φύλου ως φυσικής κατηγορίας που προσδιορίζει τους ρόλους που θα πρέπει να έχουν οι άνθρωποι στη ζωή τους» (σ. 218). Βασιζόμενοι σε αυτόν τον ορισμό, στην προκείμενη μελέτη, το ετεροκανονικό μοντέλο φύλου αναδεικνύεται σε κυρίαρχο κανονιστικό πλέγμα φαντασιακών αναπαραστάσεων και καθημερινών πρακτικών, η λειτουργία των οποίων ανάγεται σε ρυθμιστικό ιδεώδες για τους έμφυλους ρόλους και τα χαρακτηριστικά των υποκειμένων.

Στο δεύτερο κεφάλαιο, το ενδιαφέρον μας επικεντρώνεται στην περίπτωση της Jeanne d' Arc. Η Jeanne d' Arc ηγείται νικηφόρα εκστρατειών κατά τη διάρκεια του περίφημου Εκατονταετούς Πολέμου (1337-1453 μ.Χ) μεταξύ Άγγλων και Γάλλων, παίζοντας έτσι σημαντικό ρόλο στην έκβαση του. Ωστόσο, η ασύμβατη με τα κοινωνικά πλαίσια δράση της, η κοντή κόμη που έφερε, καθώς και τα ανδρικά ρούχα που φορούσε, σκανδαλίζουν τους εκκλησιαστικούς κύκλους και τα ήθη της εποχής. Μετά τη σύλληψή της, οδηγείται σε δίκη, όπου κατηγορείται ως μάγισσα και αιρετική, με αποτέλεσμα τη θανατική της καταδίκη. Με άξονα τον επαναπροσδιορισμό των κοινωνικών ρόλων και των έμφυλων επιτελεστικών χαρακτηριστικών της, η Jeanne d' Arc διεκδικεί στοιχεία της ανδρικής ταυτότητας, τα οποία μέχρι τότε ήταν εκτός του έμφυλου πεδίου του διανοητού για κάθε γυναίκα. Κατά τη διάρκεια του επιχειρήματός μας, θα προσπαθήσουμε να ανιχνεύουμε την εγχάραξη νέων συστατικών στοιχείων της θηλυκής μεσαιωνικής υποκειμενικότητας, τα οποία συντελούν στην αμφισβήτηση θεμελιωδών σχέσεων εξουσίας και κανονιστικών θεσμών της μεσαιωνικής Ευρώπης.

Στο τρίτο κεφάλαιο, το κέντρο βάρους μετακινείται προς την Isabelle Eberhardt. Η Eberhardt, περιπλανώμενη στην έρημο της Σαχάρα και στη γαλλοκρατούμενη Αλγερία του 19ου αιώνα, προς έκπληξη των ντόπιων και ιδίως των Ευρωπαίων αποίκων, κυκλοφορούσε πάντοτε ντυμένη με μουσουλμανική ανδρική ενδυμασία. Είχε απαρνηθεί τη χριστιανική και συνάμα ευρωπαϊκή ταυτότητα της, ασπαζόμενη το Ισλάμ και ζώντας στην Αφρική, ενώ είχε παντρευτεί την ίδια στιγμή ένα Άραβα. Είχε ακόμα υιοθετήσει και μουσουλμανικό ανδρικό όνομα. Η υιοθέτηση του νομαδικού τρόπου ζωής, η εναντίωση της στην τήρηση των παραδοσιακών έμφυλων συνόρων μεταξύ αρσενικών και θηλυκών υποκειμένων, καθώς και η θρησκευτική και πολιτισμική μεταστροφή της, αναδεικνύουν μια σειρά δυνατοτήτων για την Eberhardt. Μήπως όμως αναμοχλεύουν συνάμα και το κλειστό πεδίο δράσης των Ευρωπαίων γυναικών της εποχής;

Τέλος στο τέταρτο κεφάλαιο, επιχειρείται η εισήγηση της έννοιας της *υπέρβασης της κοινωνικής ηθικής*, η οποία συμπληρωματικά με την υπαρξιακή μοναξιά αναδύονται σε καταλύτες στην παραγωγή νέων έμφυλων υποκειμένων, υπό το πρίσμα της αναθεωρημένης ανάλυσης της κιρκεγκωριανής εκδοχής του Αβραάμ. Από πλευράς μας, επιχειρείται ακόμα η διασύνδεση των νέων αυτών υποκειμενικών

ιδιοτήτων με τον έμφυλο μετασχηματισμό της θηλυκής υπόστασης της Jeanne d' Arc και της Eberhardt, στα πλαίσια της διεύρυνσης του επαναπροσδιορισμού της ταυτότητάς τους. Πώς επιτυγχάνεται ο μετασχηματισμός τους σε υποκείμενα της υπέρβασης της κοινωνικής ηθικής, μέσω της επανεγγραφής νέων έμφυλων δυναμικών στοιχείων; Πώς η εσωτερική μοναξιά που βιώνουν αναδεικνύεται σε εξεγερσιακή προοπτική έναντι της ηθικής κανονικότητας; Πώς η νέα τους υποκειμενικότητα κερδίζει έδαφος εντός του φάσματος του κοινωνικού; Στη βάση αυτών των ερωτημάτων διαμορφώνεται το τελευταίο μέρος του εγχειρήματος μας.

Η σύντομη περιήγησή μας στα κεφάλαια της εργασίας επιδιώκει την εξοικείωση με το αντικείμενο μελέτης της παρούσας διπλωματικής, καθιστώντας παράλληλα σαφείς τις ερευνητικές επιδιώξεις μας. Η αποδόμηση της αντίληψης της υποκειμενικότητας και της έμφυλης ταυτότητας ως στατικές ιδιότητες του ατόμου και η ανάδειξη ποικίλων τροπικοτήτων και εκφάνσεων του επαναπροσδιορισμού της υπόστασης τους, διατρέχει τη συλλογιστική πορεία της επιχειρηματολογίας μας. Τόσο η Jeanne d' Arc, όσο και η Isabelle Eberhardt, με τον έναν ή τον άλλον τρόπο, μετουσιώνονται σε κάτι νέο. Μπορούμε, βέβαια, να φανταστούμε πως τούτη η μεταμόρφωση δεν επιτυγχάνεται πάντοτε άνευ κόστους, λαμβάνοντας υπόψη μας την απόγνωση και την απόρριψη που βιώνουν και υφίστανται, αλλά και τις όποιες καταδίκες είχαν υποστεί εξαιτίας της διαφοροποίησής τους. Ωστόσο, όπως θα δούμε, οι γυναίκες αυτές οδηγούνται σε απελευθερωτικά μονοπάτια, με τις προοπτικές αντίστασης στα κανονιστικά συστήματα σκέψης και τις ρωγμές στη «φυσική» εδαφική ζώνη της θηλυκότητας, να ξεπροβάλλουν δυναμικά.

Αποσαφηνίζοντας τους λόγους που μας οδήγησαν στην επιλογή να ασχοληθούμε με τις δυο αυτές ιστορικές μορφές, στο πλαίσιο της δικής μας επεξεργασίας πτυχών της έμφυλης υποκειμενοποίησης, τόσο η Jeanne d' Arc, όσο και η Eberhardt μαγνήτιζαν το προσωπικό και ερευνητικό μας ενδιαφέρον, ως εναλλακτικά δρώντα υποκείμενα που αναδύονται εντός του ιστορικού πεδίου. Η δίκη και η θανατική ποινή της πρώτης, οι πολιτικές διώξεις και η απέλαση της δεύτερης, αποκτούν ιδιαίτερο νόημα για εμάς, καταδεικνύοντας την «αλλεργική» αντίδραση των εκάστοτε παγιωμένων συστημάτων σκέψης και κοινωνικής οργάνωσης απέναντι στο ασύμβατο Άλλο. Έτσι, σ' αυτή τη μελέτη, η επιθυμία να εστιάσουμε το ενδιαφέρον μας στις δυο περιπτώσεις, πέραν από έναν προσωπικό θαυμασμό για τις

γυναίκες αυτές, συναντά τη στοχαστική μας «περιέργεια», στοχεύοντας πια εντός της παρούσας εργασίας στη θέαση των προσώπων αυτών όχι ως απειλές για την ευταξία και την κοινωνική ισορροπία, αλλά ως μετασχηματιστές θεμελιακών όψεων της καθημερινότητας και της υπάρχουσας τάξης πραγμάτων, στα πλαίσια του δικού τους κοινωνικού συμφραζόμενου.

Κεφάλαιο 1: Θεωρητική επισκόπηση

Στο παρόν κεφάλαιο, εξετάζονται αναλύσεις και επιρροές από τον παγκόσμιο βιβλιογραφικό ιστό. Δίκτυα σχέσεων, επιτελεστικότητα, κοινωνική συγκρότηση της πραγματικότητας, ρευστοποίηση της εμπειρίας, υποκειμενικότητα και κανονικότητα, διακλαδώνονται με το πεδίο του έμφυλου στοχασμού. Από την πλευρά μας επιχειρείται η διασύνδεση αυτών των ζητημάτων με το πεδίο της έμφυλης ταυτότητας και τη συγκρότησή της ως τέτοια στο ατομικό ή συλλογικό φαντασιακό. Κεντρικοί άξονες ως προς την επιλογή των συγκεκριμένων βιβλιογραφικών πηγών, αναδεικνύονται αφενός μεν η θεωρητική ενδυνάμωση και τεκμηρίωση που προσφέρουν ως προς το αντικείμενο της προκειμένης μελέτης, αφετέρου δε η πληρέστερη κατανόηση των στόχων και των ερωτημάτων που τίθενται στην εργασία τούτη.

1.1. Στον κυκεώνα των σχέσεων

Ας αρχίσουμε με ένα ζήτημα που χρωματίζει κάθε πτυχή της καθημερινότητας των υποκειμένων, κατ' επέκταση και αυτή του φύλου. Πρόκειται να μιλήσουμε για την εξουσία, ένα θέμα που απασχόλησε μάλιστα όσο λίγους έναν από τους σπουδαιότερους στοχαστές του περασμένου αιώνα, τον Michel Foucault. Σε πολλά έργα του αναλύεται η δυναμική της εξουσίας στο πεδίο του κοινωνικού, καθώς και η ικανότητά της να διαμορφώνει και να κατευθύνει τα σώματα, παγιώνοντας και συγχρόνως παράγοντας κανόνες, χαρακτηριστικά και σχέσεις που καθορίζουν την ίδια την υποκειμενικότητα.

Λειτουργώντας η εξουσία παραγωγικά -και όχι μόνο κατασταλτικά- αποκτά, κατά μια έννοια, η ίδια η εξουσία ζωή. Κατά τον Foucault, η εξουσία δεν απορρέει από ένα πρόσωπο ή μια σειρά ατόμων, από έναν θεσμό ή μια πολιτική αυθεντία. Αντιθέτως, διαπερνά όλο το φάσμα του κοινωνικού ιστού, όντας ορατή στη βάση ενός σύνθετου δικτύου σχέσεων που διαμορφώνονται μεταξύ των υποκειμένων. Ή αλλιώς, η εξουσία *«ενεργοποιεί σχέσεις ανάμεσα σε άτομα (ή σε ομάδες)»* (Foucault, 1991, σ. 88). Καθώς, λοιπόν, έχουμε να κάνουμε με ένα πλέγμα σχέσεων εξουσίας, η γνωστή φράση του Γάλλου στοχαστή *«πρέπει να κόψουμε το κεφάλι του βασιλιά»* (Foucault, 1987, σ. 24), αποκτά συγκεκριμένο νοηματικό φορτίο και στόχο: διαλύει

κάθε αυταπάτη περί μιας ανώτατης αρχής που συγκεντρώνει στα χέρια της αποθέματα εξουσίας. Αυτό, βέβαια, δε σημαίνει πως ιστορικά απουσιάζουν υποκείμενα (συλλογικά ή ατομικά) που κατέχουν θέσεις ισχύος εντός μιας ομάδας.

Ωστόσο, η διατήρηση της θέσης τους στην κορυφή της πυραμίδας, εξαρτάται άμεσα από την εδραίωση σχέσεων εξουσίας σε άλλα μικροεπίπεδα. Ο Louis XIV ήταν σαφώς κύριος εκφραστής των ιεραρχικών σχέσεων εντός του κοινωνικού συμφραζόμενου του 18ου αιώνα στη Γαλλία. Ήταν, για την ακρίβεια, ο απόλυτος μονάρχης της επικράτειας του. Όμως, ο ίδιος έχασε τη θέση του- μαζί δε και το κεφάλι του- αποδεικνύοντας πως ποικίλες αναταραχές στις σχέσεις εξουσίας, αλλά και στους κυρίαρχους λόγους που παράγονται από αυτές, μπορούν να ισοπεδώσουν ακόμα και θεσμούς αιώνων. Ωστόσο, για αιώνες ολόκληρους κανείς δεν αμφισβητούσε την ελέω θεού βασιλεία και κανείς δεν ένιωθε καταπιεσμένος από κάποιο είδος ηγεμονικής τυραννίας. Δηλαδή η μοναρχία πεθαίνει έτσι ξαφνικά μαζί με τον Louis; Ασφαλώς όχι. Η θανατική καταδίκη της τελευταίας είχε υπογραφεί και δρομολογηθεί ήδη από τις απαρχές του Διαφωτισμού, όταν ιδέες όπως αυτή της ατομικής ελευθερίας, της εκ φύσεως ισότητας των ανθρώπων και της εναντίωσης σε κάθε μορφή τυραννίας εισχωρούν στους κυρίαρχους λόγους. Έτσι, οι όροι του παιχνιδιού ανατρέπονται, μαζί όμως και οι σχέσεις εξουσίας.

Βλέπουμε πως η εξουσία είναι ορατή μέσω των σχέσεων των ίδιων των υποκειμένων, καθώς και των κυρίαρχων λόγων που αρθρώνονται. Το να πούμε πως η μοναρχία, η πατριαρχία ή η έμφυλη «κανονικότητα» επιβάλλονται δια της βίας από τα πάνω προς τα κάτω, δε φαίνεται να ισχύει. Πολλές φορές τα υποκείμενα με περίσσια μάλλον προθυμία, δίχως συχνά να το συνειδητοποιούν, συντελούν στην εδραίωση εκείνων των λόγων που συγκροτούν τη βάση των σχέσεων εξουσίας. Κι όμως, θα δούμε πως υπάρχουν και άλλα (υποκείμενα) που πάνε κόντρα στο ρεύμα.

Σε μια προσπάθεια να κατανοήσουμε περισσότερο την έννοια της φυσικοποίησης της έμφυλης ταυτότητας -η οποία αποτελεί ακρογωνιαίο λίθο του παρόντος εγχειρήματος- συναντούμε τη σκέψη της μεταδομίστριας φιλοσόφου Judith Butler. Το έργο της *Αναταραχή Φύλου* (1990) (αλλά και άλλες έρευνες που το ακολουθούν) έρχεται να ταραξεί τα νερά του κυρίαρχου ετεροκανονικού συστήματος, μέσω του οποίου φιλτράρονται τόσο οι έμφυλες σχέσεις μεταξύ των υποκειμένων, όσο και η

ίδια η πραγματικότητα τους. Οι έννοιες του *φυσικού*, του *μη κανονικού* και του *αδύνατου*, στο πεδίο των έμφυλων ταυτοτήτων και σχέσεων, αμφισβητούνται και αποδομούνται, υπό το πρίσμα της θεωρίας της επιτελεστικότητας. Κατά την Butler, κάθε επιθυμία, χειρονομία ή πράξη δημιουργεί την αίσθηση, την ιδέα μιας εσωτερικής έμφυλης ουσίας, η οποία, ωστόσο, λαμβάνει χώρα και μορφοποιείται στην επιφάνεια του σώματος. Τέτοιες πρακτικές είναι επιτελεστικές. Η ουσία που εικάζεται πως εκφράζουν είναι μια κατασκευή που επινοείται και διατηρείται μέσω λογοθετικών και σωματικών αναπαραστάσεων.

Κατ' αυτόν τον τρόπο, το έμφυλο σώμα δεν αποτελεί αποκλειστικά οντολογικό σύστημα, αλλά γεννιέται συνάμα κι από τις τις πράξεις που το συγκροτούν. Ο υποτιθέμενος εσωτερικός πυρήνας του έμφυλου υποκειμένου είναι το αποτέλεσμα μιας δημόσιας και κοινωνικής ρητορικής, ενός κυρίαρχου φαντασιακού, ενός συνόλου πολιτισμικών κανόνων. Πράξεις, χειρονομίες και επιθυμίες συμπλέκονται, δημιουργώντας τη ψευδή εντύπωση μιας αληθινής εσωτερικής έμφυλης ουσίας, ρυθμίζοντας συνάμα τη σεξουαλική συμπεριφορά εντός του πεδίου μιας υποχρεωτικής αναπαραγωγικής ετεροφυλοφιλίας. Έτσι, *«τα φύλα δεν μπορούν να είναι ούτε αληθή ούτε ψευδή, αλλά μόνο παραγόμενα ως εντυπώσεις αλήθειας ενός λόγου πρωταρχικής και σταθερής ταυτότητας»*. (Buttler, 1990/2009, σ. 177-178). Θα μπορούσαμε, λοιπόν, να πούμε ότι το υποκείμενο συγκροτείται ως τέτοιο, με την όποια έμφυλη ταυτότητα του αποδίδεται, τη στιγμή που εγκαθιδρύονται μέσα του απόντα θραύσματα του κοινωνικού εαυτού και κανονιστικοί κώδικες. Ή χρησιμοποιώντας την εύστοχη παρατήρηση της Αθανασίου: *«το υποκείμενο αρχίζει να “υπάρχει” εγκαθιστώντας μέσα του απολεσθέντα αντικείμενα μαζί με κοινωνικές νόρμες (...)»*. (Butler & Αθανασίου, 2016, σ. 14).

Υποκειμενικότητες, όπως αυτές που πρόκειται να μελετήσουμε παρακάτω, υιοθετούν κώδικες (ενδυματολογικούς, συμπεριφοράς) που ανατρέπουν την υποτιθέμενη αρμονία ανατομίας και φύλου, αποφυσικοποιούν την ψευδή ενότητα ανάμεσα στο βιολογικό και το κοινωνικό φύλο, βάζουν την «αυθεντική» εικόνα των έμφυλων ταυτοτήτων, εντασσόμενα, παράλληλα, κι αυτά στη σφαίρα μιας επιτελεστικότητας. Η ιδιαίτερη δυναμική της επιτελεστικής λειτουργίας του φύλου έγκειται σε μεγάλο βαθμό στην επαναληπτικότητα της. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η συνεχής ανα-βίωση ενός νοηματικού όλου με ποικίλες λογοθετικές και σωματικές

πρακτικές, συντηρεί (και ευτυχώς συχνά αποσυναρμολογεί) το οικοδόμημα του κυρίαρχου έμφυλου δυισμού, δίνοντας, εν τέλει, πνοή στο φύλο καθεαυτό. Μάλιστα, η Butler (1990/2009) επιμένει πως *«χωρίς αυτές (τις πρακτικές δηλαδή) δεν θα υπήρχε φύλο»*. (σ. 181-182).

Η Jeanne d' Arc και η Isabelle Eberhardt, τις περιπτώσεις των οποίων θα μελετήσουμε στη συνέχεια, δίχως να είναι τα μοναδικά υποκείμενα εντός της ιστορίας που το κάνουν, επιδιώκουν να διευρύνουν τα κοινωνικά όρια του διανοητού, συμπεριλαμβάνοντας σε αυτά περισσότερες δυνατές ταυτότητες. Όσα, λοιπόν, αναδύονται συνειδητά και μεθοδικά από το έργο της Butler, βρίσκουν εκφραστές στις μορφές τούτες.

1.2. Προς μια επιστημολογική προοπτική

Είναι σύνηθες φαινόμενο ένας άνθρωπος να λαμβάνει συγκεκριμένη ταυτότητα φύλου, βασιζόμενη σε ορισμένα ανατομικά χαρακτηριστικά (π.χ ύπαρξη πέους ή αιδοίου), κατά την γέννηση του. Παράλληλα, το κοινωνικό περιβάλλον αποδίδει σε τούτο το σώμα ορισμένα γνωρίσματα που με τη σειρά τους ενδυναμώνουν (και επικυρώνουν;) τον ανατομικό προσδιορισμό με το αντίστοιχο νοηματικό φορτίο (υιοθέτηση καθορισμένου συμπεριφορικού ή ενδυματολογικού κώδικα, ανάληψη συγκεκριμένων κοινωνικών ρόλων κ.α). Η αυστηρή τούτη κατηγοριοποίηση των σωμάτων σε συγκεκριμένα είδη υποκειμενικότητων υπακούν τυφλά στο έμφυλο διπολικό σύστημα. Έτσι, η ασυμφωνία ανάμεσα στην βιολογική και πολιτισμική ταυτότητα ενός «άνδρα» και στον διαφορετικό τρόπο με τον οποίο αυτός αναπαράγει την σεξουαλικότητά του (ερωτικές σχέσεις με ένα επίσης «αρσενικό» υποκείμενο, «θηλυκές» ενδυματολογικές επιλογές κ.λ.π) παραβιάζει το ίδιο το φύλο και την ετεροσεξουαλική κανονικότητα.

Παρατηρούμε, λοιπόν, πως η έμφυλη ταυτότητα και ο τρόπος με τον οποίο αυτή επιτελείται, σε καθημερινή βάση, συγκροτείται εντός συγκεκριμένου κοινωνικού συγκείμενου. Ιδιαίτερη έμφαση σε αυτό το σημείο δίνουν οι Berger και Luckmann (1966/2003) στο έργο τους *Η κοινωνική κατασκευή της πραγματικότητας* (1966): *«Αυτό που είναι “πραγματικό” για τον Θιβετιανό μοναχό μπορεί να μην είναι “πραγματικό” για τον Αμερικανό επιχειρηματία (...) συγκεκριμένες συσσωρεύσεις της “πραγματικότητας” και της “γνώσης” αντιστοιχούν σε συγκεκριμένα κοινωνικά*

συμφραζόμενα» (σ. 18). Έτσι, η πραγματικότητα, ο τρόπος δηλαδή με τον οποίο αντιλαμβανόμαστε την καθημερινότητά μας, εκείνη *«η ιδιότητα που προσιδιάζει σε φαινόμενα που αναγνωρίζουμε ότι υπάρχουν ανεξάρτητα από τη δική μας βούληση»* (σ. 15), κατασκευάζεται πάντοτε ως δεδομένη και μοναδική «αλήθεια» εντός ενός συγκεκριμένου κοινωνικού πλαισίου που τη γεννά. Έτσι, εάν αντικρίσουμε το ετεροκανονικό μοντέλο σεξουαλικότητας ως δεδομένο και πραγματικό, τούτο δεν είναι παρά μια διαδικασία εσωτερίκευσης δομών, πρακτικών και νοηματοδοτήσεων, φορείς των οποίων γινόμαστε εντός της κοινωνίας της οποίας είμαστε γέννημα. Τυχόν παρέκκλιση από την ετεροσεξουαλικότητα, λοιπόν, ή τον «αυθεντικό» τρόπο αναπαραγωγής μιας έμφυλης ταυτότητας διαρρηγνύει την κοινωνική συνοχή και την υπάρχουσα σύλληψη της πραγματικότητας. Κατ' αυτόν τον τρόπο η πανοπλία της Jean d' Arc ή ο μουσουλμανικός χιτώνας της Isabelle Eberhardt δεν αποτελούν απλά βλασφημία, όπως χαρακτηρίστηκαν από τους σύγχρονούς τους, αλλά σύμβολα της ίδιας της αμφισβήτησης της κανονιστικής νόρμας περί φύλου και σεξουαλικότητας.

Σε παρόμοιο κλίμα με τους Berger και Luckmann κινείται ο Russel Hanson. Και για αυτόν, η συγκρότηση της πραγματικότητας είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με το κοινωνικό συμφραζόμενο εντός του οποίου διαμορφώνεται η τελευταία. Ο Hanson κάνει λόγο για «θεωρητική φόρτιση». Αυτό σημαίνει ότι *«οι παρατηρήσεις που κάνουμε του επιστητού δεν είναι ουδέτερες, αλλά επηρεάζονται από τη θεωρία του παρατηρητή για το παρατηρούμενο αντικείμενο»* (Ξανθόπουλος, 2015, σ. 82). Ή με άλλα λόγια: ο τρόπος θέασης των αντικειμένων και του κόσμου γύρω μας επηρεάζεται άμεσα από το θεωρητικό μανδύα που «ντύνει» τη σκέψη μας. Η πραγματικότητα μέσα στην οποία κινούμαστε μορφοποιείται σε μεγάλο βαθμό από το θεωρητικό πλαίσιο που περιβάλλει το νου μας. Μάλιστα, κατά τον Hanson αυτό έχει ως αποτέλεσμα να βλέπουμε τον κόσμο -ανάλογα με το θεωρητικό πλαίσιο που έχουμε- με άλλα μάτια. Ένα ίσως απλό παράδειγμα ως προς αυτό μας δίνει η ψυχολογία Gestalt (Εικόνα 1.). Βάσει της μεθόδου αυτής είναι πολύ πιθανό στη θέα μιας εικόνας E, ο παρατηρητής A να βλέπει ένα δέντρο, ενώ ο παρατηρητής B να βλέπει ένα γορίλα και μια τίγρη που κοιτούν το ένα το άλλο. Αυτό ασφαλώς δε σημαίνει ότι ένας από τους δυο παρατηρητές χρειάζεται επειγόντως γυαλιά, αλλά ότι το αντικείμενο της όρασής τους διαμορφώνεται από ένα διαφορετικό νοητικό και

γνωσιακό πλαίσιο. Όταν, λοιπόν, ο Hanson (1965/2002) υποστηρίζει πως «*οι άνθρωποι είναι αυτοί που βλέπουν και όχι τα μάτια τους*» (σ. 5), δεν αμφιβάλλει για τη λειτουργικότητα του ματιού από οφθαλμολογικής άποψης, αλλά επισημαίνει με τον τρόπο αυτό την επίδραση κοινωνικών παραγόντων στην παραγωγή της γνώσης και της πραγματικότητας.



Εικόνα 1.

Με παρόμοιο τρόπο θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε πως η αντίληψή μας για την ταυτότητα και τη σεξουαλικότητά, τις ερωτικές πρακτικές ή τις πολιτισμικές εκφράσεις του φύλου διαμορφώνονται άμεσα από το αντίστοιχο κοινωνικό πλαίσιο που τις περικλείει. Σε διαφορετικά περιβάλλοντα, τα σώματα δύνανται να διαβάζονται και να σηματοδοτούνται με ποικίλους τρόπους. Έτσι, το πολιτισμικό εκείνο πλαίσιο που νοηματοδοτεί το γυμνό στήθος ή τα ξυρισμένα άκρα ως δείγματα γοητείας και θηλυκότητας στις ΗΠΑ, δεν έχει πιθανόν ισχύ σε ένα οροπέδιο στην περιοχή του Νεπάλ. Τούτο δε σημαίνει πως η έννοια της θηλυκότητας απουσιάζει στη δεύτερη περίπτωση, αλλά πως μπορεί να λαμβάνει διαφορετικές μορφές και περιεχόμενο, υπό το πρίσμα ενός άλλου πλαισίου κατανόησης των πραγμάτων.

Πολύ συχνά ένα πρόσωπο Α συσχετίζει μια δική του εμπειρία X με μια άλλη εμπειρία (ας την ονομάσουμε X') ενός προσώπου Β, λόγω της ομοιότητας που παρουσιάζουν μεταξύ τους οι δυο προαναφερθείσες εμπειρίες. Ως αποτέλεσμα, δίνεται στο πρόσωπο Α η εντύπωση πως την εμπειρία του μοιράζονται κι άλλα πρόσωπα.

Γεννιέται έτσι η αντίληψη ότι το γεγονός “αρθρώνει” (για παράδειγμα) που στην αρχή είχε συνειδητοποιηθεί σαν “προσωπική εμπειρία” είναι τώρα αντιληπτό επίσης σαν “γεγονός” (αντικειμενικό). Έτσι είναι για το σύνολο των γεγονότων που σκεφτόμαστε όταν μιλάμε για τον “πραγματικό έξω κόσμο” (Einstein, χ.χ, σ. 145).

Στην εργασία του *Η θεμελίωση της γενικής θεωρίας της σχετικότητας* (1916), ο φυσικός και φιλόσοφος Albert Einstein κινείται κι αυτός -δεκαετίες νωρίτερα από τους Berger και Luckmann ή τον Hanson- στο πεδίο της υποκειμενικής εμπειρίας και πρόσληψης της πραγματικότητας. Για τον ίδιο, ο κόσμος γύρω μας κατανοείται υπό το πρίσμα ενός υποκειμενικού φίλτρου, μέσω του οποίου το κάθε άτομο αντιλαμβάνεται διαφορετικά αυτό που εν τέλει κατονομάζεται, μάλλον συμβατικά, ως *πραγματικότητα*. Ωστόσο, συχνά φαινομενικές ομοιότητες στις υποκειμενικές εμπειρίες των ατόμων οδηγούν στην αναγωγή τους σε αντικειμενικό γεγονός ή κατάσταση.

Ας σκεφτούμε λοιπόν τώρα με παρόμοιο τρόπο και ας υποθέσουμε πως το πρόσωπο Α διαθέτει πέος και κατά τη σεξουαλική του επαφή με ένα πρόσωπο Υ εκσπερματώνει. Συγχρόνως, ένα πρόσωπο Β διαθέτει και αυτό πέος και επίσης εκσπερματώνει κατά την σεξουαλική του πράξη. Και τα δυο πρόσωπα φαινομενικά μοιράζονται μια κοινή ανατομία σώματος και μια επίσης κοινή σεξουαλική εμπειρία. Έτσι, οι δυο ατομικές εμπειρίες, βάσει του προηγούμενου σχήματος, συγχωνεύονται σε μια συλλογική, της οποίας η ισχύ υφίσταται και επηρεάζει κανονιστικά και άλλα υποκείμενα με τέτοια χαρακτηριστικά. Στο παράδειγμα αυτό, μια υποκειμενική εμπειρία μεταγράφεται σε αντικειμενική. Το προσωπικό βίωμα των ατόμων αποκτά καθολική υπόσταση και περιεχόμενο. Σχεδόν πάντα δε, συνοδεύεται από έναν έμφυλο προσδιορισμό, αυτόν του «άνδρα» που ανταποκρίνεται σε υποκείμενα με τα χαρακτηριστικά αυτά. Θα μπορούσε, ωστόσο, ένας γενικός όρος να συμπεριλάβει όλες εκείνες τις λεπτές αποχρώσεις των συναισθημάτων και των ατομικών σκέψεων που βιώνει το κάθε υποκείμενο ξεχωριστά; Ακόμα και αν η εκσπερμάτωση τόσο του Α όσο και του Β συνοδεύονται από ηδονή, δε θα μπορούσε το γεγονός αυτό ποτέ να σημαίνει πως ο Α και ο Β είχαν ακριβώς την ίδια εμπειρία, καθότι ο όρος ηδονή δεν αποτελεί παρά μια σύμβαση των υποκειμένων, έναν κοινό τρόπο να περιγράψουν παρόμοιες -και όχι όμοιες- εμπειρίες. Επιπλέον, ας σκεφτούμε ακόμα ένα υποκείμενο Ω που διαθέτει πέος και εκσπερματώνει κατά την σεξουαλική πράξη. Ωστόσο, ο

τρόπος που συμπεριφέρεται ή ντύνεται δε συμβαδίζει με το «ανδρικό» προφίλ, και το ίδιο επιτελεί το «γυναικείο» φύλο. Με λίγη σκέψη, λοιπόν, ο κανόνας της αντικειμενικοποίησης της εμπειρίας φαίνεται πως καταρρέει, την ίδια στιγμή που η καθολική πραγματικότητα αποδεικνύεται πλάνη. Σε επόμενα κεφάλαια, υποκειμενικότητες με νέες οπτικές της έμφυλης -και όχι μόνο- πραγματικότητας θα ξεπροβάλλουν, μάλλον απείθαρχες προς την αρχή της αντικειμενικής εμπειρίας.

Σε προηγούμενες παραγράφους αναφερθήκαμε στην έννοια της κανονικότητας. Βάσει αυτής της νόρμας αξιολογείται κάποια συμπεριφορά, πρακτική ή αντίληψη εντός των επιθυμητών και «φυσιολογικών» πλαισίων που οριοθετούν την υπόστασή του. Ο Georges Canguilhem εκκινώντας από τα πεδία της ιατρικής και της βιολογίας (ο ίδιος είχε σπουδάσει ιατρική, υπήρξε, ωστόσο, σπουδαίος φιλόσοφος) με έμφαση στο πεδίο της επιστημολογίας- καταπιάνεται με γλαφυρό και ιδιαίτερα περιγραφικό τρόπο, στο έργο του *Το κανονικό και το παθολογικό* (1966), με τις έννοιες του «κανονικού», του «φυσιολογικού» και του «παθολογικού», όπως αυτές αναδύονται στην αυγή του 19ου αιώνα. Ο Canguilhem αναδεικνύει, μέσω μιας εκτεταμένης γενεαλογίας της φιλοσοφίας και της βιολογίας, πως οι αντικειμενικές ρίζες των επιστημών της βιολογίας και της ιατρικής μόνο αντικειμενικές δεν είναι κατ' ουσίαν, καθότι συνδέονται άρρηκτα με τις εκάστοτε πολιτικές και οικονομικές συνθήκες, τις τεχνολογικές εξελίξεις και τα αντίστοιχα ατομικά συμφέροντα που συνοδεύουν αυτές.

Το ενδιαφέρον, στην δική μας περίπτωση, γύρω από το έργο του στοχαστή αυτού συγκεντρώνεται γύρω από την έννοια του κανονικού, όρου που περιχαράκωνει τη δυναμικότητα της έμφυλης ταυτότητας, των υποκειμενικοτήτων και των φορέων δράσεων. Κατά τον Canguilhem (1966/2007),

εάν το κανονικό δεν έχει την ακαμψία ενός γεγονότος συλλογικού περιορισμού αλλά την ευκαμψία ενός κανόνα που μετασχηματίζεται σε συνάρτηση με τις ατομικές συνθήκες, είναι προφανές ότι το σύνορο ανάμεσα στο κανονικό και το παθολογικό καθίσταται ασαφές (σ. 226).

Με άλλα λόγια, το κανονικό είναι μια έννοια που γεννάται υπό το πρίσμα της ατομικότητας που συγκροτεί υποκειμενικότητα. Δεν είναι, λοιπόν, το κανονικό μια αντικειμενική κατηγορία, μια απόλυτη σταθερά, αλλά μια ευέλικτη και ευμετάβλητη σύμβαση που διαμορφώνεται σε συνάρτηση με τα ατομικά χαρακτηριστικά και τις

εκάστοτε συνθήκες υπό τις οποίες δρα το υποκείμενο. Διαφορετικά υποκείμενα, κατ' αυτόν τον τρόπο, σε διαφορετικά περιβάλλοντα κατασκευάζουν διαφορετικές κανονικότητες. Όπως και στην περίπτωση της πραγματικότητας, στο παράδειγμα του Θιβετιανού μοναχού και του Αμερικανού επιχειρηματία που φέρνουν οι Berger και Luckmann, έτσι και εδώ, το τι είναι κανονικό ποικίλει ανάλογα με τις ατομικότητες και τις συνθήκες που το πλαισιώνουν, στοιχειοθετώντας μια «δυναμική πολικότητα» (Canguilhem, 1966/2007, σ. 254). Εάν το διπολικό σύστημα κατανομής των έμφυλων χαρακτηριστικών φαντάζει εντός ενός πολιτισμικού πεδίου ως κανονική κατάσταση, της οποίας οποιαδήποτε παρέκκλιση χαρακτηρίζεται ως παθολογική εκτροπή, αυτό συσχετίζεται άμεσα με το υπάρχον κοινωνικό πλαίσιο και την διατήρηση συγκεκριμένων υποκειμενικών (και όχι αντικειμενικών) προτύπων φύλου και σεξουαλικότητας. Είναι άραγε απίθανο, οι όποιες έμφυλες παραφωνίες, τα όποια «μη κανονικά» υποκείμενα προκύπτουν, να εκφράζουν μέσω της διαφοροποίησης της έμφυλης τους ταυτότητας, νέες μορφές υποκειμενικότητας;

1.3. Όπου η ετερότητα συγκροτεί την ταυτότητα

Μια από τις πρωταγωνίστριες αυτού του εγχειρήματος μας οδηγεί στις επόμενες σκέψεις. Η Isabelle Eberhardt -μαζί της θα ασχοληθούμε στη συνέχεια- έζησε την ζωή της ως νομάδα της ερήμου. Στο έργο της, εντοπίζει κανείς μια σειρά μανιχαϊστικών σχημάτων (φώς-σκοτάδι, έρημος-πολιτεία) που κορυφώνονται στο δίπολο Ανατολή-Δύση. Στα κείμενά της, οριενταλιστικά στοιχεία λόγου διχοτομούν τα υποκείμενα σε αντιθετικά ζεύγη. Έτσι, όπως διαβάζουμε και στο κεντρικής σημασίας έργο *Οριενταλισμός* (1978), «*”εμείς” είμαστε αυτό, “αυτοί” είναι εκείνο*», (Said, 1978/1996, σ. 286). Κατ' αυτόν τον τρόπο, για τον Edward Said διαμορφώνεται μια συλλογική ταυτότητα («εμείς»), της οποίας τα υποκείμενα αντλούν υπόσταση από τους «άλλους». Η αντιθετική σχέση, λοιπόν, μεταξύ Ανατολής και Δύσης νοηματοδοτεί πλέον η μια την άλλη. Θυμίζοντας, εν πολλοίς, το σχήμα του Γιν και του Γιανγκ², Ανατολή και Δύση, Δύση και Ανατολή αδυνατούν να γίνουν αντιληπτά πια κατά μόνας.

Λαμβάνοντας υπόψη τα παραπάνω, αντιλαμβάνεται κανείς πως ουσιοκρατικές

² Στην κινέζικη φιλοσοφία το Γιν και το Γιανγκ αποτελούν δυο αντιθετικούς μεταξύ τους πόλους, με την ένωση των οποίων επέρχεται η αρμονία και η τάξη του σύμπαντος. Οι δυο τούτοι πόλοι υπάρχουν μόνο ο ένας μέσω του άλλου. Όπως το σκοτάδι και το φως. Η γη και ο ουρανός. Η φωτιά και το νερό.

έννοιες, όπως αυτές της Ανατολής και της Δύσης, δεν υφίστανται κατά βάση ως οντολογικές κατηγορίες, αλλά ως πολιτισμικές εννοιολογήσεις με συγκεκριμένο ιστορικό φορτίο. Η νοηματοδότηση της Ανατολής ή της Δύσης ως αυθεντικές και αντικειμενικές οντότητες με πάγιο και σταθερό περιεχόμενο δεν ευσταθεί. Αντιθέτως, οι τελευταίες μεταβάλλονται διαρκώς σε συνάρτηση πάντοτε με το εκάστοτε κοινωνικό πλαίσιο που τις περιβάλλει, κάτι το οποίο όπως είδαμε νωρίτερα συμβαίνει και στην περίπτωση των έμφυλων ταυτοτήτων. Παράλληλα, ο τρόπος με τον οποίο τα υποκείμενα και οι έννοιες νοούνται εντός του οριενταλιστικού πανοπτικού, θυμίζει εξίσου το έμφυλο ετεροκανονικό μοντέλο ανάγνωσης των σωμάτων, εντός του οποίου τα υποκείμενα εγγράφονται είτε ως «θηλυκά» είτε ως «αρσενικά», αποκτώντας εν τέλει ύπαρξη και νόημα το ένα από το άλλο. Βάσει της διπολικής αυτής αντίληψης περί φύλου, ένα σώμα δεν μπορεί να διαβάζεται ταυτόχρονα ως «θηλυκό» και «αρσενικό», σε καμιά περίπτωση δε ως κάτι άλλο. Έτσι, ως «θηλυκό» ορίζεται το μη «αρσενικό», και αντίστροφα. Κι όμως θα δούμε πως τα πράγματα δεν είναι καθόλου έτσι.

1.4. Ρευστοί κόσμοι

Έως τώρα μεταξύ άλλων σκιαγραφείται μια εικόνα ρευστότητας περί των πραγμάτων -περί του κοινωνικού ευρύτερα, αλλά και της έμφυλης ταυτότητας ειδικότερα- που περικλείει την σκέψη μας. Την ιδέα της διαρκούς μεταβαλλόμενης και εύπλαστης πραγματικότητας, ίσως κανένας στοχαστής δεν ανέδειξε με τόση σαφήνεια, όσο ο Zigmunt Bauman. Κατά τον ίδιο, ζούμε εντός μιας *ρευστής νεωτερικότητας, όπου η κατάσταση αβεβαιότητας και πλαστικότητας του κοινωνικού, διαπερνά το φάσμα του μεταμοντέρνου και αναδεικνύει τη ρευστότητα του κόσμου μας*. Ο Bauman επαναξιολογεί την έννοια της μετανεωτερικότητας, όπως αυτή τέθηκε από πολλούς άλλους στοχαστές. Σύμφωνα με τον Lee (2005), κατά τον Bauman, οι οικείοι δεσμοί με την καθημερινότητα φθείρονται διαρκώς, ενώ ο μεταβατικός χαρακτήρας των κοινωνικών σχέσεων αναδεικνύεται με ποικίλους τρόπους. Έτσι, ο κόσμος ρευστοποιείται, γίνεται όλο και πιο αβέβαιος, ενώ οι δεσμοί μεταξύ ατομικών αποφάσεων και συλλογικών δράσεων διαρρηγνύονται (σ. 61, 66).

Υπό το πρίσμα αυτό, η ταυτότητα των υποκειμένων δε θα μπορούσε παρά να είναι εξίσου ρευστή και ασταθής. Και βέβαια, η έμφυλη υπόσταση τους -που δεν

εξαιρείται από τούτο το πλαίσιο- δε θα μπορούσε να οριοθετείται από κλειστές στερεοτυπικές αντιλήψεις περί φύλου και σεξουαλικότητας που φαίνεται να έχουν διαχρονική και αμετάβλητη ισχύ. Κι όμως, παρά τη ρευστότητα που παρουσιάζουν οι έμφυλες συμπεριφορές, συνήθως οι φορείς τους κατατάσσονται σε στατικές και συγκεκριμένες έμφυλες κατηγορίες, αποκτώντας μάλιστα οι τελευταίες *φυσική* και *ορθολογική* βάση. Τα πράγματα, ωστόσο, δεν εξελίσσονται πάντα έτσι.

Υποκείμενα και πρακτικές που διαταράσσουν την ετεροκανονική προοπτική του φύλου δεν είναι συχνά καν διανοητές. Τόσο μακρινές και ακατανόητες φαντάζουν. Κι όμως διανύοντας το πρώτο τέταρτο του 21ου αιώνα, γινόμαστε μάρτυρες θεαματικών τεχνολογικών αλλαγών που υπόσχονται -αν δεν το κάνουν ήδη δηλαδή σε μερικό βαθμό- να μετασχηματίσουν και να ρευστοποιήσουν την έννοια της υποκειμενικότητας, αλλά και την ίδια την ανθρώπινη υπόσταση. Μορφές τεχνολογίας φιλοδοξούν να αλλάξουν ριζικά την ύπαρξη και τη ζωή, όπως τις γνωρίζουμε. Η μηχανική cyborg, για παράδειγμα, η σύζευξη δηλαδή οργανικών και ανόργανων γνωρισμάτων σε ένα σώμα, ή κατά την Haraway (1991) *«ένα υβρίδιο μηχανής και οργανισμού»* (σ. 149) θα μπορούσε να μετασχηματίσει τα υποκείμενα εντελώς. Συγχρόνως, εικασίες περί αντιγραφής του εγκεφάλου στο σκληρό δίσκο ενός υπολογιστή ή αντικατάστασης όλων των οργανικών και φθαρτών τμημάτων του ανθρώπινου οργανισμού με αντίστοιχα μηχανικά και γενετικά τροποποιημένα, θα μπορούσαν ίσως να νικήσουν ακόμη και το μεγαλύτερο φόβο του ανθρώπου, το θάνατο. Βέβαια, *«ένα τέτοιο σάιμποργκ δε θα ήταν πια ανθρώπινο, ή έστω οργανικό. Θα ήταν κάτι εντελώς διαφορετικό. Θα ήταν ένα διαφορετικό πλάσμα σε τέτοιο βαθμό, που δεν μπορούμε καν να συλλάβουμε τις φιλοσοφικές, τις ψυχολογικές ή τις πολιτικές συνέπειες»* (Harari, 2011/2015, σ. 418).

Είναι πολύ πιθανόν, οι σκέψεις της Haraway και του Harari να επαληθευτούν σε μελλοντικές κοινωνίες, όπου ο άνθρωπος πράγματι θα μετατρέπεται σε παντοδύναμο cyborg ή θα προβαίνει σε τακτικό format του σκληρού του δίσκου. Προς το παρόν, ωστόσο, δεν παύουν οι προοπτικές αυτές να είναι απλώς εικασίες. Ανεξαρτήτως πάντως της εκπλήρωσης, ή όχι, των παραπάνω σεναρίων, τα τελευταία φαίνονται να γίνονται κατανοητά ως μορετά, ως δυνητικά πραγματοποιήσιμα. Από την άλλη όμως, δε φαίνεται να συμβαίνει καθόλου το ίδιο με υποκειμενικότητες,

όπως τα trans άτομα που προβαίνουν σε επαναπροσδιορισμό του φύλου τους, παρά το γεγονός ότι στη δική τους περίπτωση, η υπάρχουσα τεχνολογία επιτρέπει τη μετατροπή αυτή. Εντούτοις, το παράδοξο αυτό φαίνεται να αποκτά νόημα, αν σκεφτούμε την πολιτική σημασία της ανάγνωσης των σωμάτων υπό το πρίσμα του διπολικού ετεροκανονικού μοντέλου. Ως προς αυτό, η Χαλκιά (2011) σημειώνει πως τα υποκείμενα που διαμορφώνονται «χωρίζονται “αυτονόητα” σε άνδρες και γυναίκες, οι οποίοι θεωρούνται πως έχουν βασικά κοινά χαρακτηριστικά που τους ενώνουν ανά κατηγορία, ανεξάρτητα από άλλες διαφορές ηλικιακές, ταξικές, εθνικές, εθνοτικές κ.α» (σ. 105). Μπορούμε, επομένως, να πούμε πως ένα ολόκληρο σύστημα κανόνων, πολιτισμικών απαγορεύσεων, σχέσεων και κοινωνικών «καστών» έχει τα θεμέλιά του στο μοντέλο αυτό. Κατά συνέπεια, ένα ολόκληρο κοινωνικό οικοδόμημα κινδυνεύει να καταρρεύσει, εάν τούτο το δυαδικό έμφυλο μοτίβο διαταραχθεί. Επομένως, δεν είναι και τόσο απροσδόκητο το ότι πρόσωπα, όπως η Jeanne d' Arc, δαιμονοποιήθηκαν (κυριολεκτικά όπως θα δούμε), για χάρη της περιφρούρησης των ορίων της έμφυλης ταυτότητας και της κανονικότητας.

Είναι σχεδόν βέβαιο πως δε θα είμαστε σε θέση να συλλάβουμε, ή και να φανταστούμε ακόμα, τις φιλοσοφικές, ψυχολογικές ή πολιτικές δομές των μελλοντικών κοινωνιών. Θα ήταν όμως αρκετά σοφό να προσπαθήσουμε να κατανοήσουμε τουλάχιστον τις κοινωνίες των καιρών μας, αλλά και τα υποκείμενα που αλληλεπιδρούν εντός τους. Είτε είναι «κανονικά» («αρσενικά», «θηλυκά» και όχι μόνο)», είτε όχι.

1.5. Elizabeth I της Αγγλίας: βασίλισσα, βασιλιάς ή πρίγκιπας;

Έως τώρα επιχειρήθηκε η ανάδειξη σημαντικών, για το παρόν εγχείρημα, βιβλιογραφικών πηγών, που προέρχονται κυρίως από το πεδίο των κοινωνικών επιστημών, με στόχο τη βαθύτερη θεωρητική τεκμηρίωση του κεντρικού μας διακυβεύματος. Ωστόσο, όπως θα δούμε και σε επόμενα κεφάλαια, η από μέρους μας επιλογή χρήσης πηγών κεντρικής αναφοράς (πρακτικά της δίκης της Jeanne d' Arc, προσωπικά ημερολόγια της Eberhardt), οι οποίες εφοδιάζουν το βιβλιογραφικό μας υλικό με σημαντικές πληροφορίες και πληθώρα ιστορικών γεγονότων, δίχως ταυτόχρονα να εντάσσονται αυστηρά ως πηγές στην ευρύτερη βιβλιογραφία της Ιστορίας, ενισχύει το κεντρικό μας εγχείρημα, αναφορικά με τη διερεύνηση της

επανεγγραφής νέων χαρακτηριστικών στην έμφυλη ταυτότητα και υποκειμενικότητα, διευρύνοντας την ερευνητική μας ματιά και παρέχοντας διεπιστημονική ενδυνάμωση της υπάρχουσας μελέτης. Καθώς, λοιπόν, η μεθοδολογία που θα ακολουθήσουμε στηρίζεται στην ανάλυση συγκεκριμένων ιστορικών περιπτώσεων, κρίνεται εδώ σημαντική η συμβολή μιας αντίστοιχης μελέτης περίπτωσης, που επικεντρώνεται εξίσου στα πεδία του φύλου και της υποκειμενικότητας, υπό το βλέμμα της ιστορικής προοπτικής. Έτσι, εάν εμάς το ενδιαφέρον μας μαγνητίζεται από την Jean d' Arc και την Isabelle Eberhardt, ο Janel Mueller (2001) στρέφει την προσοχή του αλλού.

Η Elizabeth Tudor, ευρέως γνωστή ως Elizabeth I, βασίλισσα της Αγγλίας (1558-1603) υπήρξε αδιαμφισβήτητα εμβληματική κυρίαρχος της επικράτειάς της, κατέχοντας το θρόνο για σαράντα πέντε ολόκληρα χρόνια. Τα πράγματα, ωστόσο, δεν είναι τόσο απλά, εάν λάβουμε υπόψη μας τη συνύφανση της μοναρχίας με την αρρενωπότητα, που για αιώνες αποτελούσε κανόνα στην Αγγλία. Πώς όμως η Elizabeth, μια γυναίκα, αναδύθηκε σε απόλυτη μονάρχη, παραβιάζοντας το έως τότε αυστηρά πατριαρχικό βασιλικό πρωτόκολλο; Ο Mueller διαπιστώνει πως στην πολιτική σκέψη του 16ου αιώνα, το δικαίωμα μιας γυναίκας στο θρόνο υφίσταται, όταν αυτό πηγάζει από τη θεία πρόνοια. Η Elizabeth είναι κόρη του βασιλιά Henry VIII. Καθώς όμως δεν υπήρχε αρσενικός διάδοχος και αυτή ήταν αναγνωρισμένο τέκνο του ελέω Θεού βασιλιά της Αγγλίας, η Elizabeth ήταν νομίμως και εκ Θεού διάδοχος στο θρόνο. Εντούτοις, ασφαλώς δεν έγινε βασίλισσα μόνο και μόνο επειδή είχε στο πλάι της τη θεία πρόνοια. Κατά τον Mueller (2001), είναι σημαντικό να γνωρίζουμε πως το αγγλικό κοινοβούλιο είχε θεσπίσει νόμο ήδη από το 1554 -η Elizabeth ανέβηκε στο θρόνο το 1558- που καθιστούσε δυνατή την ενθρόνιση μιας γυναίκας. Έτσι, όλα τα βασιλικά προνόμια, οι εξουσίες, οι αρχές και οι δικαιοδοσίες μπορούν να εκχωρούνται εξίσου σε αρσενικό ή θηλυκό διάδοχο (σ. 2).

Παράλληλα, η αντίληψη για το βασιλικό σώμα είναι κομβικής σημασίας. Ο Mueller (2001) σημειώνει χαρακτηριστικά:

Ο κυρίαρχος έχει, όπως κάθε άλλος, ένα σώμα φυσικό, σημαδεμένο από το φύλο και την ενδεχόμενη θνησιμότητα. Ο κυρίαρχος έχει επίσης ένα πολιτικό σώμα, το οποίο είναι ο θεσμός της μοναρχίας και των συνεπαγόμενων εξουσιών του που είναι κατοχυρωμένα στα φυσικά σώματα των διαδοχικών κατόχων του Αγγλικού θρόνου (ο.π).

Με παρόμοιο τρόπο, η Elizabeth διατηρεί ανέπαφους τους θηλυκούς ρόλους της γυναίκας και της μητέρας, την ίδια στιγμή που ως κυρίαρχος μπορεί να τους αφήνει παράμερα, εστιάζοντας στα καθήκοντα και τους ρόλους του μονάρχη. Κατ' αυτό τον τρόπο, θα μπορούσαμε να σημειώσουμε πως διαμορφώνεται μια εύπλαστη ταυτότητα φύλου, συντελώντας η τελευταία με τη σειρά της στη ρευστοποίηση της ίδιας της υποκειμενικότητας. Με άλλα λόγια, η Elizabeth μπορεί συνάμα να δρα ως βασίλισσα και βασιλιάς, ως γυναίκα και άνδρας.

Είδαμε παραπάνω πως το αγγλικό κοινοβούλιο είχε θεσπίσει νομική πράξη που κατοχύρωνε το ισοδύναμο δικαίωμα διακυβέρνησης της χώρας, τόσο από έναν άνδρα διάδοχο, όσο και από μια γυναίκα, επιτρέποντας έτσι την άνοδο της Elizabeth στο θρόνο. Αυτό, ωστόσο, δεν την απάλλαξε από βολές ή αμφισβητήσεις του κύρους της ως μονάρχη. Ας μη ξεχνάμε πως η Elizabeth πέραν του ότι ήταν εξαίρεση στη μακρά ιστορία ανδρών βασιλιάδων που κυβερνούσαν την αγγλική γη, ήταν παράλληλα και μια παραφωνία εντός του αγγλικού κοινοβουλίου, το οποίο αποτελούνταν μόνο από άνδρες. Η Elizabeth δεν αφήνει τον εαυτό της απροστάτευτο. Από την πρώτη κιόλας στιγμή καθιστά αδιαμφισβήτητο το θεϊκό και νόμιμο δικαίωμα της να κυβερνά. Όμως δε σταματά εκεί. Εδραιώνει τη θέση της στο κοινοβούλιο, τονίζοντας την υποχρέωσή της να παντρευτεί και να γεννήσει/ορίσει διάδοχο για το θρόνο, κάτι που η αγγλική βουλή την παρότρυνε με επιμονή να κάνει. Και ενώ οι πιέσεις κλιμακώνονταν, η Elizabeth κάνει κάτι απροσδόκητο. Όπως υποστηρίζει στην ανάλυσή του ο Mueller (2001), η Elizabeth εκμεταλλευόμενη την επιτακτική θέση των μελών του κοινοβουλίου για ανάληψη του μητρικού της ρόλου, εκείνη ανταποκρίνεται προσδίδοντας στη μητρότητα συνυποδηλωτική χροιά, μετατρέποντας την σε πολιτικό καθήκον. Έτσι, αντί να φέρει στον κόσμο ένα παιδί στα πλαίσια γάμου, η ίδια αρνείται και τα δυο, μετουσιώνοντας τον εαυτό της σε μητέρα όλων της των υπηκόων (σ. 3-4).

Η Elizabeth μεταβάλλει τους όρους του παιχνιδιού. Αρνείται το γάμο και την τεκνοποίηση, στοιχεία που παραδοσιακά συγκροτούν τη θηλυκή υποκειμενικότητα της εποχής της. Συγχρόνως μετασχηματίζει το ίδιο το συγγενειακό πλέγμα, συγκροτώντας την εικόνα ενός σύνθετου οικογενειακού δικτύου που εκτείνεται σε όλο το φάσμα του κοινωνικού, με την ίδια να αναδεικνύεται σε μεγάλη μητέρα του λαού της. Ίσως όμως το πιο θεαματικό στοιχείο της δραματικής

μεταβολής, τόσο των όρων της έμφυλης βασιλείας, όσο και της υποκειμενικότητας της Elizabeth σχετίζεται με την εικόνα που είχε διαμορφώσει η ίδια για τον εαυτό της ως οντότητα. Οι έμφυλοι προσδιορισμοί που χρησιμοποιεί η ίδια για τον εαυτό της ποικίλουν. Άλλοτε είναι ο βασιλιάς ή ο πρίγκιπας, άλλοτε η βασίλισσα.³ Οι διάφοροι τίτλοι που χρησιμοποιεί για τον εαυτό της έχουν σημασία. «... είναι ευδιάκριτα ίχνη των πολιτικών και προσωπικών της επιθυμιών» (Mueller, 2001, σ. 15).

³ Ο Mueller (2001) αναφέρει στο άρθρο του ορισμένα χαρακτηριστικά χωρία από ομιλίες της Elizabeth, αναδεικνύοντας την ευμετάβλητη δυναμική της έμφυλης υπόστασης της. Έτσι, σε μια περίοδο λόγου της, «η λατρευτική υπερηφάνεια ενός βασιλικού ονόματος» συναντά τον πρίγκιπα της αξιοπρέπειας, οι οποίοι μαζί συγκροτούν «τη βασίλισσα τέτοιων υποκειμένων, για τα οποία με τη θέλησή τους θα έδιναν τη ζωή τους» (σ. 13-14).

Κεφάλαιο 2: Η περίπτωση της Jeanne d' Arc στη μεσαιωνική Γαλλία

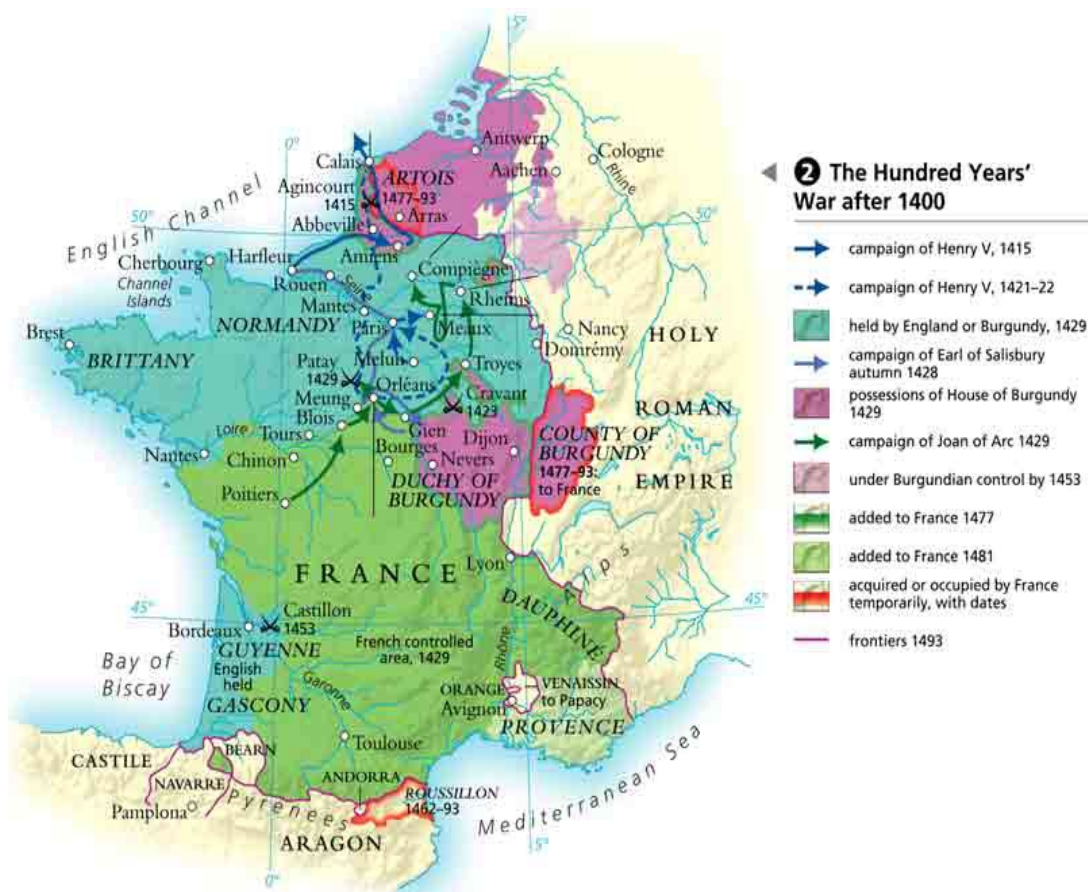
2.1. Εκατό χρόνια πολέμου: η γέννηση και η πτώση της “*Jeanne la Pucelle*”

Έχουν περάσει σχεδόν εξακόσια χρόνια από τότε που η Jeanne d' Arc οδηγήθηκε στην πυρά ως αιρετική. Μετά από πολύμηνες δικαστικές διαδικασίες η «Γαλλίδα μάγισσα», όπως την αποκαλούσαν συχνά οι Άγγλοι, εκτελέστηκε στην Παλιά Αγορά της Rouen, κοντά στην εκκλησία του Saint-Sauveur (Hobbins, 2007, σ. 200). Πώς όμως κατέληξε αυτή η απλή ανήλικη χωριατοπούλα ως εκεί;

Ήδη την εποχή της γέννησης της Jeanne d' Arc (1412) η Γαλλία βρίσκεται σε πόλεμο με την Αγγλία. Αφορμή για το ξέσπασμα των εχθροπραξιών στάθηκε το ζήτημα της διαδοχής στο γαλλικό θρόνο, μετά το θάνατο του βασιλιά της Γαλλίας Charles IV το 1328. Ο Charles πεθαίνοντας, άφησε πίσω την έγκυο σύζυγο του, καθώς και μια κόρη. Λίγο αργότερα η σύζυγός του έφερε στον κόσμο μια ακόμα κόρη. Καθώς δεν προέκυψε άμεσος αρσενικός διάδοχος, το θρόνο διεκδικούσε ο πλησιέστερος αρσενικός συγγενής του Charles, ο ανιψιός του, Edward III της Αγγλίας. Τα πράγματα δεν ήταν όμως τόσο απλά. Ο Edward ήταν γιος της αδελφής του αποθανόντα Charles IV, Isabella. Αν και η εξ αίματος αδερφική συγγένεια μεταξύ της Isabella και του Charles είναι αυτή που κατ' ουσίαν δίνει στον Edward το δικαίωμα στη διαδοχή, στην πράξη αυτό φαίνεται πως αναιρείται από το Σαλικό νόμο⁴. Σύμφωνα με αυτόν, οι άρρενες απόγονοι που διεκδικούν κληρονομικά διακαιώματα μέσω της μητέρας τους, απορρίπτονται, καθώς οι γυναίκες συγγενείς εξ αρχής αποκλείονται από αυτά. Για τους γαλλικούς αριστοκρατικούς και εκκλησιαστικούς κύκλους της εποχής, ο Edward δεν είναι παρά ένας υποψήφιος σφετεριστής. Για αυτούς, ο πραγματικός δικαιούχος του θρόνου είναι ο πρώτος ξάδερφος του Charles IV, ο Philip de Valois. Αν και ο τελευταίος στέφθηκε βασιλιάς της Γαλλίας το ίδιο κιόλας έτος (1328), ο Edward III της Αγγλίας δεν έπαψε να

⁴ Ο Σαλικός Νόμος (*Lex Salica*) ήταν μεσαιωνικό νομικό σύστημα, αποτελούμενο από μια σειρά ρυθμιστικών κανόνων και άρθρων, μεγάλο μέρος των οποίων σχετίζονται με περιουσιακά και κληρονομικά ζητήματα. Η διαδοχή κατ' αρρενογονία αποτελεί μια από τις κεντρικές παραμέτρους του Σαλικού κώδικα, βάσει της οποίας τα δικαιώματα ιδιοκτησίας ή τίτλων ευγενείας δε κληροδοτούνται σε θηλυκά οικογενειακά μέλη, αλλά αποκλειστικά και μόνο σε άρρενες απογόνους και συγγενείς. Βεβαίως, σε μερικές περιπτώσεις υπήρξε τροποποίηση του νόμου, επιτρέποντας σε γυναίκες να έχουν εξίσου κληρονομικά δικαιώματα με άντρες μέλη της οικογένειας. Αν και η διάταξη δεν αφορούσε άμεσα τη διαδοχή των μοναρχών στο θρόνο, είχε, ωστόσο, άμεση πρακτική εφαρμογή σε πολλούς βασιλικούς οίκους της Ευρώπης, αποκλείοντας συχνά θηλυκούς διαδόχους, ακόμα και μέχρι την περίοδο της Αναγέννησης (Heraldica, 2005).

διεκδικεί το θρόνο και τα γαλλικά εδάφη. Η διαμάχη μεταξύ των δυο ηγεμόνων συνεχίστηκε, κηρύσσοντας έτσι το 1337 τον περίφημο Εκατονταετή Πόλεμο (Encyclopaedia Britannica, χ.χ).



Εικόνα 2.

Καθώς τα χρόνια περνούσαν, το βασίλειο της Αγγλίας, μαζί με το συμμαχικό σε αυτή βασίλειο της Βουργουνδίας, καταλάμβαναν όλο και περισσότερα τμήματα των γαλλικών εκτάσεων, επεκτείνοντας την κυριαρχία τους. Έτσι, η γέννηση της Jeanne d'Arc, πιθανότατα το έτος 1412, βρίσκει την Γαλλία διχοτομημένη και τσακισμένη από τον πόλεμο (Εικόνα 2.). Η Jeanne γεννιέται στο Domrémy, ένα μικρό χωριό, το οποίο τελεί υπό αγγλική κατοχή. Η οικογένειά της φτωχή και αγροτική, όπως και των περισσότερων εκείνη την εποχή άλλωστε. Ως παιδί εκπαιδεύεται, όπως και τα υπόλοιπα κορίτσια της ηλικίας της, στο ράψιμο και σε άλλες εργασίες του σπιτιού και

του αγρού, μαθαίνοντας παράλληλα από τη μητέρα της εκκλησιαστικούς ύμνους, όπως το «Πιστεύω» και το “Ave Maria”. Από μικρή γοητεύεται, ακούγοντας ιστορίες για θαυματουργές νεράιδες που κατοικούν στο αγαπημένο της “*Ladies' Tree*” (Trask, 1996, σ. 3-4).

Και κάπως έτσι η ζωή της κυλά ήρεμα έως και τα δεκατρία της χρόνια, όπου η Jeanne λαμβάνει τα πρώτα της μηνύματα από το Θεό, όπως ισχυριζόταν. Οι φωνές και τα οράματα των αγίων και των αγγέλων σταδιακά πληθαίνουν. Τη συμβουλεύουν πως να ζει μια ενάρετη ζωή, σύμφωνα με το λόγο του Θεού, κάτι που ασφαλώς θα τη βοηθούσε να διασφαλίσει τη σωτηρία της ψυχής της. Σύντομα, ωστόσο, τα πράγματα άλλαξαν. Οι αγγελικές φωνές είχαν για τη Jeanne μια αποστολή. Πλέον της εφιστούν την προσοχή στο να εγκαταλείψει τη γενέτηρά της και να πάει στη Γαλλία. Έπρεπε όπως της έλεγαν, να πείσει το διάδοχο της Γαλλίας Charles VII να της δώσει στρατό, ώστε να απελευθερώσει την πόλη της Orléans από την τυραννία των Άγγλων (Hobbins, 2007, σ. 53-54). Σε ηλικία περίπου δεκαέξι ετών, και ενώ είναι ακόμα ανήλικη, η Jeanne επισκέπτεται το θείο της, με τη βοήθεια του οποίου πηγαίνει στο Vaucouleurs για να συναντήσει το λοχαγό Robert de Baudricourt, κάτι για το οποίο την έχουν ήδη προετοιμάσει οι φωνές της. Εκεί προς έκπληξη όλων, όπως διαβάζουμε και στα πρακτικά της μετέπειτα δίκης της, αναγνώρισε τον Robert de Baudricourt αμέσως, ακόμα κι αν δεν τον είχε ξαναδεί, καθώς τον είχαν υποδείξει ήδη σε αυτήν οι φωνές. Μετά από δυο αποτυχημένες προσπάθειες να τον πείσει να την οδηγήσει στον Charles VII, ο λοχαγός δέχεται. Η Jeanne θέλει να συναντήσει προσωπικά το διάδοχο του γαλλικού θρόνου. Επιθυμεί να παρουσιάσει η ίδια σε αυτόν τις θείκες εντολές που έχει λάβει (Hobbins, 2007, σ. 54). Και κάπως έτσι, σιγά-σιγά αφήνει πίσω της την Jeanne, την άσημη χωριατοπούλα. Και ίσως ακόμα, ν' αφήνει πίσω της και το κορίτσι που ήταν μέχρι τότε.

Βρισκόμαστε στο έτος 1429. Πολλά έχουν συμβεί στη διάρκεια λίγων μόλις μηνών. Μετά τη συνάντησή της με το βασιλιά στην πόλη Chinon (Μάρτιος) και την έγκριση της ιερής αποστολής στα πλαίσια του δικαστηρίου που έλαβε χώρα στην Poitiers, η Jeanne φτάνει μόλις ένα μήνα αργότερα (29 Απριλίου), με στρατό, στην Orléans. Η πολιορκία της πόλης λύεται με την επιτυχή κατάληψή της από τα γαλλικά στρατεύματα (Hobbins, 2007, σ. 219). Η αναγνώριση δεν αργεί να έρθει. Όλοι

γνωρίζουν πια την Jeanne d' Arc ως “*Jeanne la Pucelle*”, *Jeanne η Παρθένας* δηλαδή. Για τους περισσότερους Γάλλους, αναδεικνύεται ήδη αυτή η ανήλικη ακόμα αγρότισσα στη μεγάλη ηρωίδα ενός πολέμου που κρατά δεκαετίες.

Παράλληλα, τα γεγονότα συνεχίζουν να τρέχουν. Στις 17 Ιουλίου του ίδιου έτους, ο Charles VII, διάδοχος του θρόνου, έχοντας με τη βοήθεια της Jeanne, καταλάβει και άλλες πόλεις στο ενδιάμεσο (Tows, Blois κ.α), στέφεται βασιλιάς της Γαλλίας στον καθεδρικό ναό της Reims. Μετά από αυτό, η *Παρθένας*, όπως είναι γνωστή πια, κατευθύνθηκε στο Saint-Denis και το Παρίσι. Τότε όμως συνέβη κάτι αναπάντεχο. Η Jeanne τραυματίστηκε έξω από τα τείχη του Παρισιού, αιχμαλωτίστηκε στην Compiègne από στρατιώτες του δούκα Philip της Βουργουνδίας (23 Μαΐου 1430) και παραδόθηκε στους Άγγλους (Hobbins, 2007, σ. 219). Η Γαλλίδα ηρωίδα μεταφέρθηκε ως αιχμάλωτη στην πόλη της Rouen το Δεκέμβριο. Η «*Παρθένας*», όπως την αποκαλούσαν άλλοτε, πρόκειται να δικαστεί. Το εκκλησιαστικό δικαστήριο που είχε οριστεί και αποτελούταν από μέλη του πανεπιστημίου του Παρισιού, διατεινόταν θετικά υπέρ των Άγγλων. Μέσα στους επόμενους μήνες, η Jeanne διασχίζει πολλές φορές την αίθουσα του δικαστηρίου. Οι κατηγορίες εναντίον της είναι πολλαπλές. Ανδρική περιβολή, κοντή κόμη, μαγεία, απείθεια προς την Εκκλησία. Τελικά, το Μάιο κηρύσσεται ένοχη ως αιρετική και καταδικάζεται σε θάνατο στην πυρά (Hobbins, 2007, σ. 220).

Στα πλαίσια της δικής μας επιχειρηματολογίας και έρευνας, κρίνεται αναγκαίο να δώσουμε μεγαλύτερη έμφαση στο κατηγορητήριο της Jeanne d' Arc. Τα πρακτικά της δίκης της Rouen, όπως αυτά συγκεντρώνει και επιμελείται ο Hobbins στο βιβλίο *The trial of Joan of Arc* (2007), αποτελούν, για εμάς, κεντρική πηγή για την ανάλυσή μας.

2.2. Ακούγοντας τις φωνές του Θεού

«Στο όνομα του Κυρίου, αμήν» (Hobbins, 2007, σ. 33). Αυτά τα λόγια ηχούν στην αίθουσα του δικαστηρίου της Rouen στις 9 Ιανουαρίου 1431. Έτσι, με την ευλογία του Θεού, η δίκη της Jeanne d' Arc ξεκινά. Από την πλευρά της βέβαια, και η κατηγορούμενη επικαλείται στην απολογία της το όνομα του Θεού. Εντούτοις, η σχέση που έχει διαμορφώσει η Jeanne με το Θεό φαίνεται να ταραξεί τους δικαστές της. Η Jeanne δεν είναι απλά πιστή στο λόγο του Θεού. Ισχυρίζεται πως ακούει τις

φωνές των αγίων Του να την καθοδηγούν να απελευθερώσει τη Γαλλία από τον αγγλικό ζυγό, εκπληρώνοντας έτσι το θεϊκό καθήκον που της αναθέτει ο Κύριος. Το ζήτημα των φωνών της Jeanne δεν περνά απαρατήρητο από το δικαστήριο, το οποίο φαίνεται να ενδιαφέρεται ιδιαίτερα για τη φύση αυτών των φωνών.

Αλλά πριν προχωρήσουμε βαθύτερα στην ερμηνεία των φωνών της Jeanne, στα πλαίσια της δίκης της Rouen, είναι σημαντικό για την ανάλυσή μας να κατανοήσουμε ότι η αντίληψη των μεσαιωνικών ανθρώπων για τα άτομα που ακούνε φωνές διαφέρει σημαντικά από τη σύγχρονη κυρίαρχη οπτική. Η βασική διαφορά έγκειται ως προς το ζήτημα της αναγνώρισης (ή όχι) του βιώματος των φωνών ως πραγματικού. Εμποτισμένοι από τον κυρίαρχο ιατρικό λόγο, οι περισσότεροι σήμερα τείνουν να θεωρούν το άκουσμα φωνών ως μια παθολογία του εγκεφάλου, η οποία χρήζει επιτήρησης και «θεραπείας». Οι άνθρωποι που ακούνε φωνές χαρακτηρίζονται συνήθως ως «ισόβιοι ασθενείς» ή «τρελοί», τους οποίους οι «υγιείς» και «σώφρονες» πρέπει να αποφεύγουν. Κατά τον Goffman (1961/1991), υπό το πρίσμα μιας μηχανιστικής αντίληψης, το σώμα γίνεται αντιληπτό ως «ένα είδος φυσικοχημικής μηχανής» (σ. 309) του οποίου η ελαττωματική δομή και η αλλοιωμένη του σύσταση πρέπει να «επισκευαστεί». Έτσι, οι φωνές μεταφράζονται αυτόματα ως το σύμπτωμα ενός παθολογικού φαινομένου δίχως νόημα.

Επιστρέφοντας πάλι στον 15ο αιώνα, αντιλαμβανόμαστε ότι τα πράγματα είναι πολύ διαφορετικά. Η τωρινή ανάγνωση των φωνών ως ενδείξεων σοβαρής ψυχικής διαταραχής ή ασθένειας, χάνει το νοηματικό της βάρος εντός του μεσαιωνικού συμφραζόμενου. Για την Jeanne d' Arc και τους σύγχρονούς της, οι φωνές που ακούει κάποιος, δεν αποτελούν προϊόν φανταστικών αφηγήσεων ή εγκεφαλικής δυσλειτουργίας. Με άλλα λόγια, οι φωνές αυτές που για εμάς υπάρχουν μόνο στο μυαλό ενός «διαταραγμένου» υποκειμένου, είναι τόσο πραγματικές για τους ανθρώπους αυτούς, όσο ο ίδιος ο Θεός στον οποίο προσεύχονται ή οι δαίμονες τους οποίους ξορκίζουν. Εάν όμως οι φωνές εκείνες δε λογίζονται ως απάτη ή διαταραχή, τότε γιατί η Jean d' Arc καλείται στο εδώλιο του δικαστηρίου για να απολογηθεί για αυτές;

Η απάντηση στο προηγούμενο ερώτημα γίνεται πιο εύκολη απ' όσο νομίζουμε, εάν λάβουμε υπόψη μας τις θεωρίες της κοινωνικής κατασκευής της πραγματικότητας και της θεωρητικής φόρτισης, τις οποίες συναντήσαμε στο

προηγούμενο κεφάλαιο. Όπως είδαμε, η πραγματικότητα διαμορφώνεται σε μεγάλο βαθμό εντός συγκεκριμένων κοινωνικών και πολιτισμικών συνθηκών, και φιλτράρεται μέσω ακόμα πιο συγκεκριμένων θεωρητικών κοσμοαντιλήψεων. Για τους δυτικούς ανθρώπους του 21ου, οι φωνές τις Jeanne d' Arc δεν είναι παρά η απόδειξη της παράνοιας της. Για τους (επίσης) δυτικούς ανθρώπους του 15ου αιώνα ωστόσο, οι φωνές αυτές είναι τα σημάδια που επιβεβαιώνουν την ύπαρξη των υπερφυσικών πλασμάτων που κυβερνούν τον κόσμο τους. Οι νεράιδες του “*Ladies Tree*”, οι άγγελοι του Θεού και οι δαίμονες του Διαβόλου είναι παντού γύρω τους, καθορίζοντας τη ροή της καθημερινότητάς τους και τη ζωή τους ολόκληρη. Έτσι, η φωνή ενός τέτοιου πλάσματος και τα μηνύματα που μεταφέρει είναι εξίσου πραγματικά, όσο η φωνή του ιερέα στην Εκκλησία ή του πραιποσίτου που διαλαλεί το εμπόρευσμά του στους δρόμους.

Απαντώντας πλέον στο ερώτημά μας, φαίνεται πως το πρόβλημα στην περίπτωση της Jeanne δεν προκύπτει άμεσα από την ύπαρξη των φωνών καθεαυτών, αλλά από την προέλευσή τους. Η Jeanne ισχυρίζεται πως τη νουθετούν άγιοι και άγγελοι του Θεού. Όμως οι δικαστές της έχουν άλλη άποψη. Οι τελευταίοι πιστεύουν ακράδαντα πως οι αγγελιαφόροι των μηνυμάτων της δεν είναι παρά δαίμονες που τη διαφθείρουν και την εξαπατούν. Για αυτούς, ως πραγματικό πρόβλημα δεν αναδεικνύεται το άκουσμα των φωνών, αλλά ο φορέας τους (Hobbins, 2007, σ. 52). Η Jeanne d' Arc ισχυρίστηκε μπροστά στον μελλοντικό βασιλιά του γαλλικού θρόνου Charles VII, πως ο Αρχάγγελος Μιχαήλ, η Αγία Αικατερίνη και η Αγία Μαργαρίτα την παροτρύνουν να ανακαταλάβει την πόλη της Orléans και να εκδιώξει τους Άγγλους από τα γαλλικά εδάφη. Εάν βέβαια η Jeanne γεννιόταν στο σημερινό Domrémy και ισχυριζόταν εμπρός του Γάλλου προέδρου Emmanuel Macron πως ακούει την Αγία Μαργαρίτα να τη συμβουλεύει να εισβάλλει με στρατό στο Βερολίνο, σε αντίποινα για τα εγκλήματα των Ναζί επί Β' Παγκοσμίου Πολέμου, είναι πολύ πιθανό να βρισκόταν σύντομα έγκλειστη σε κάποιο ψυχιατρείο.

Βλέπουμε πως δεν είναι το γεγονός ότι η Jeanne ακούει φωνές αυτό που την έστειλε στη δικαστική αίθουσα, αλλά η δαιμονική φύση των πλασμάτων που της ψιθυρίζουν «ανίερες» σκέψεις. Στα μάτια των κριτών της φαντάζει γελοία, ένα ασήμαντο και αμόρφωτο κορίτσι που δε ξέρει πως να ξεχωρίζει τους αγγέλους από τους δαίμονες (Hobbins, 2007, σ. 139). Ίσως πάλι και να' χει εκούσια συμμαχήσει με

τα διαβολικά πνεύματα. Και κάπως έτσι η σκέψη του Pierre Cauchon, επισκόπου και επικεφαλής της δίκης της Rouen, οδηγείται σχεδόν αυτόματα: μήπως τελικά έχουν μπροστά τους μια μάγισσα; Η δίκη δε θα μπορούσε να εξελιχθεί χειρότερα για τη Jeanne. Και μόνο η υπόνοια των δικαστών πως έχουν μπροστά τους μια μάγισσα, αποτελεί *mala fama*, κακή φήμη δηλαδή, και πειστήριο της ενοχής της.

2.3. Στο κατόπι των μαγισσών: μεσαιωνικές αναγνώσεις των θηλυκών υποκειμένων

Πολύ συχνά οι κοινωνίες δημιουργούν τρομερές εικόνες του Άλλου. Ενός Άλλου κακού και απειλητικού για την εσωτερική ενότητα και την κοινωνική ισορροπία. Η μεσαιωνική Ευρώπη υπήρξε εξαιρετικά εφευρετική ως προς την κατασκευή και τη λειτουργία αυτού του επινοήματος. Λεπροί, ομοφυλόφιλοι, αιρετικοί, Εβραίοι, Τσιγγάνοι είναι μόνο κάποιες από τις μορφές του εχθρικού Άλλου. Με την πάροδο των αιώνων η δυτική Ευρώπη καταλαμβάνεται από την ιδέα ότι μια υποχθόνια συνωμοσία επιχειρεί να διασαλεύσει και εν τέλει να εξαφανίσει τη χριστιανοσύνη εκ των έσω (Thurston, 2001/2006, σ. 44-46).

Η φοβερότερη, ωστόσο, ενσάρκωση του δαιμονικού Άλλου στο δυτικό μεσαιωνικό φαντασιακό ήταν αυτή του Διαβόλου. Ίσως ποτέ άλλη κοινωνία δεν κατασκεύασε μια οντότητα τόσο ολοκληρωτικά δοσμένη στο Κακό, στη διαφθορά της ανθρώπινης ψυχής και στην εξαφάνιση της πίστης στον έναν και αληθινό Θεό. Η δυϊστική αντίληψη σύμφωνα με την οποία ο κόσμος διακρίνεται σε υλικό και πνευματικό επίπεδο, αποτελεί ένα από τα κυριότερα στοιχεία της χριστιανικής θρησκείας που εν πολλοίς διαμόρφωσε τη δυτική ευρωπαϊκή σκέψη. Ο ονειρικός Παράδεισος έρχεται σε πλήρη αντιδιαστολή με το βασίλειο του πόνου και της τιμωρίας, το κάστρο του Διαβόλου, την Κόλαση. Ο άρχοντας της Κολάσεως προκειμένου να επιτύχει το σατανικό και καταστροφικό του έργο δεν αρκείται στην προσωπική του δραστηριότητα, αλλά στρατολογεί ουκ ολίγες φορές διαφόρων ειδών διαμεσολαβητές. Εδώ πλέον κάνουν την εμφάνισή τους οι μάγοι και οι μάγισσες.

Η αντίληψη σύμφωνα με την οποία ορισμένοι άνθρωποι κατέχουν ή αποκτούν υπερφυσικές δυνάμεις είναι ευρέως διαδεδομένη σε αρκετούς πολιτισμούς ανά τη γη. Εντούτοις, η νοηματοδότηση των μάγων και των μαγισσών ως υπηρέτες του Διαβόλου είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με τη δυτική μεσαιωνική χριστιανική

παράδοση. Ο όρος «μάγος-μάγισσα» (witch), όπως αυτός διαμορφώνεται στη δυτική Ευρώπη κατά τον 14ο και 15ο αιώνα, υπονοεί ένα σατανικό και μοχθηρό πρόσωπο, το οποίο βρίσκεται στην υπηρεσία του Διαβόλου και των δυνάμεων του Σκότους. Διαφέρει παντελώς από τους παλαιότερους «μάγους-μάγισσες/γητευτές» (sorcerers) ή τους «μάγους-μάγισσες/θαυματοποιούς» (magicians), οι οποίοι μεσώ των θεραπευτικών ικανοτήτων τους και της ωφέλιμης δράσης τους προς την κοινότητα, έχαιραν κοινωνικής αναγνώρισης και σεβασμού (Thurston, 2001/2006, σ. 118-121).

Δεν είναι προφανώς οι γητευτές και οι θαυματοποιοί αυτοί που κυνηγήθηκαν με μανία στη μεσαιωνική Ευρώπη. Άνθρωποι σαν τη Jeanne d' Arc που οδηγούνται στα δικαστήρια, βαρύνονται με την κατηγορία της εκούσιας συμμαχίας με τις δυνάμεις του Σκότους. Αυτή η εκούσια σύναψη συμβολαίου με τον Διάβολο είναι κατά την Εκκλησία προϊόν της ελεύθερης βούλησης τους, της επιθυμίας να προσφέρουν στο Διάβολο εθελοντικά τις υπηρεσίες τους. Τα άτομα αυτά ως «προβατόμορφοι λύκοι», ως δαίμονες μεταμφιεσμένοι σε ενάρετους χριστιανούς (όπως διακηρύσσουν ιερείς και μορφωμένοι της εποχής) πρέπει να εξοβελιστούν ως απειλή για ολόκληρη τη χριστιανοσύνη.

Στα πολλά κυνήγια μάγων και μαγισσών που εξαπολύθηκαν στη δυτική Ευρώπη κατά τον 14ο και 15ο αιώνα, είναι γεγονός πως οι γυναίκες αποτελούν περισσότερο από το 75% του συνολικού πληθυσμού των ανθρώπων που εκτελέστηκαν με την κατηγορία της άσκησης μαγείας. Οι αντιλήψεις και οι εικόνες που περιβάλλουν το γυναικείο φύλο, για αρκετούς αιώνες πριν την έναρξη των διώξεων, μπορούν ίσως να δώσουν κάποιες εξηγήσεις γύρω από αυτό.

Ήδη από την αρχαιότητα, αντιθετικά δίπολα όπως το ιερό και το βέβηλο, ή ο πολιτισμός και η φύση, ενσωματώνονται στα αρσενικά και τα θηλυκά σώματα. Υπό το πρίσμα αυτό, κατά τη διάρκεια των πρώτων χριστιανικών και μετέπειτα μεσαιωνικών χρόνων, ο άνδρας ταυτίζεται συχνά με την πίστη στο Θεό και την πνευματική ηθική, σε αντιδιαστολή με τη γυναίκα που συνδέεται με το Διάβολο και την αδάμαστη Φύση. Σε κείμενα των πρώτων Πατέρων της Εκκλησίας συναντά κανείς αρκετά χωρία που αμφισβητούν την πνευματική και σωματική ικανότητα των γυναικών, καθώς επίσης και την ηθική τους υπόσταση. Κατά τον Thurston (2001/2006), από τον 12ο αιώνα και έπειτα ο αρνητικός αυτός λόγος περί των

γυναικών αποκτά σταδιακά μεγαλύτερη δυναμική, παγιώνοντας έτσι την πεποίθηση ότι η γυναίκα είναι ευάλωτη στο κακό (σ. 92-93).

Επιπλέον, η θέση της γυναίκας εντός του καταμερισμού εργασίας, αλλά και της οικογενειακής εστίας, παρουσιάζουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον. Από τον 9ο αιώνα οι γυναίκες απομακρύνθηκαν σταδιακά από μια σειρά επαγγελματικών δραστηριοτήτων με τις οποίες ασχολούνταν έως τότε. Παράλληλα, ο γάμος στις τότε ευρωπαϊκές πατριαρχικές κοινωνίες, αντιπροσώπευε το πέραςμα της γυναίκας ως μορφής έμψυχης ιδιοκτησίας, από τον πατέρα στο σύζυγο. Η προίκα που απέδιδε η οικογένεια της κόρης προς το σύζυγο (η οποία ήταν κιόλας σε μεγάλο βαθμό αποτέλεσμα προσωπικής εργασίας της ίδιας της νύφης), δεν αποτελούσε μόνο την ανταμοιβή του συζύγου για την ανάληψη καθηκόντων συντήρησης και προστασίας της κόρης που μέχρι πρότινος βάρυναν τον πατέρα, αλλά και απτή απόδειξη της υπακοής και της ικανότητας της γυναίκας στα πλαίσια ενός γάμου. Προέκταση τούτης της αφοσίωσης της συζύγου προς τον άνδρα υπήρξε και η τήρηση της παρθενίας, η οποία συγχρόνως αποτελούσε πάγια πρακτική ελέγχου της «αχαλίνωτης» γυναικείας σεξουαλικότητας (Thurston, 2001/2006, σ. 94-96).

Λαμβάνοντας υπόψη την παραπάνω αντίληψη περί της «αχαλίνωτης» θηλυκής σεξουαλικότητας, στο πεδίο της παραβίασης της αυστηρής χριστιανικής ηθικής, και συνδυάζοντας την τελευταία με τη βιβλική αναπαράσταση της Εύας ως διαμεσολαβητή του Διαβόλου και αιτίας της έκπτωσης του ανθρώπου από τον Παράδεισο, δε φαντάζει περίεργο το γεγονός ότι η γυναίκα θεωρήθηκε πηγή δεινών για την ανθρωπότητα και ευάλωτη προς την αμαρτία. Με εξαίρεση την Παρθένο Μαρία, η οποία διαχωρίζεται άμεσα από τις υπόλοιπες γυναίκες, καθώς έφερε στον κόσμο τον Ιησού και Σωτήρα των ανθρώπων, δίχως να συνάψει ποτέ της σεξουαλική σχέση, όλες οι άλλες γυναίκες λογίζονται ως αμαρτωλές. Σε συμβολικό επίπεδο αυτός ο διαχωρισμός είχε ως αποτέλεσμα τη δημιουργία συγκεκριμένων στερεοτυπικών αναπαραστάσεων του θηλυκού σώματος και τη δαιμονοποίηση της γυναικείας σεξουαλικότητας ως πηγή αμαρτίας και διαφθοράς (Thurston, 2001/2006, σ. 104-107). Έτσι, σε συνδυασμό με όλα τα προηγούμενα και δεδομένης της πίστης αρκετών μεσαιωνικών κοινωνιών της Ευρώπης ότι οι γυναίκες και το υπερφυσικό στοιχείο συμπλέκονται άμεσα, πολλές από αυτές (τις γυναίκες) δεν άργησαν να κατηγορηθούν ως μάγισσες.

2.4. Η γέννηση μιας νέας γυναίκας: όπου τα ανδρικά ρούχα και η πανοπλία της «Γαλλίδας μάγισσας» έρχονται στο προσκήνιο

Επιστρέφοντας και πάλι στη δίκη της Rouen, οι υποψίες του Cauchon και των άλλων δικαστών για τη Jeanne πληθαίνουν. Οι παραπάνω αναγνώσεις των γυναικείων σωμάτων, σε συνδυασμό με τις πολλές λαϊκές δοξασίες περί μαγείας που είναι εγγεγραμμένες στο ευρωπαϊκό μεσαιωνικό φαντασιακό, δε θα μπορούσαν παρά να επηρεάζουν και να τροφοδοτούν τα μυαλά των κριτών της Jeanne d' Arc. Κατά τη διάρκεια της ανάκρισης, ο Cauchon αντιμετωπίζει όλο και περισσότερο την Jeanne ως μάγισσα, ως αιρετική και απειλή για τα χρηστά ήθη με τις *«εσφαλμένες και ψευδείς δηλώσεις (της) “μυρίζοντας” αίρεση και (όντας) στην πραγματικότητα αιρετική, εκτός και εναντίον της καθολικής πίστης και των άρθρων της»* (Hobbins, 2007, σ. 125). Κατά τον ίδιο και το δικαστήριο, τα πράγματα έχουν ως εξής: Η αμόρφωτη αυτή γυναίκα ισχυρίζεται πως ακούει και βλέπει τους ουράνιους απεσταλμένους του Θεού να την ενθαρρύνουν να ριχτεί στη μάχη με τους Άγγλους. Με κάποιο άγνωστο τέχνασμα πείθει τον Γάλλο μονάρχη να της δώσει στρατό και να τη στείλει στο πεδίο της μάχης. Κόβει τα μαλλιά της κοντά και ντύνεται με ανδρικά ρούχα και πανοπλίες. Επιχειρεί πολλές φορές, ενόσω είναι αιχμάλωτη, να δραπετεύσει από τη φυλακή. Αρνείται να υπακούσει τους ίδιους και στρέφεται εναντίον της ορθής εκκλησιαστικής πίστης. Ας πάρουμε όμως τα πράγματα από την αρχή.

Όπως είδαμε σε προηγούμενη παράγραφο, οι φωνές της Jeanne τίθενται υπό έντονη αμφισβήτηση. Ο Cauchon είναι πεπεισμένος πως η Jeanne λαμβάνει εντολές από δαίμονες της Κολάσεως και όχι αγγέλους, όπως η ίδια λέει. Αυτό ήδη την καθιστά ύποπτη, αν όχι ένοχη για μαγεία. Καθοδηγούμενος από τις αντιλήψεις περί της ευάλωτης φύσης των γυναικών στην αμαρτία, αλλά και θεωρώντας απίθανο μια γυναίκα να διαβάσει τα θεϊκά σημάδια, είναι εκ προοιμίου βέβαιος για την ενοχή της. Και σαν να μην έφτανε αυτό, η Jeanne εξακολουθεί να εμφανίζεται ακόμα και τώρα, μπροστά στους κριτές της, με ανδρικά ρούχα και κοντή κόμη, σοκάροντας τους παριστάμενους. Ο Cauchon αντιδρά έντονα στο θέμα της εμφάνισής της. Επισημαίνοντας το θανάσιμο αμάρτημα που διέπραξε με την επιλογή της να ντύνει το σώμα της ανδρικά, την κατηγορεί για ασέβεια προς το Θεό και τα ενάρετα χριστιανικά ήθη. Στην απολογία της η Jeanne υπονόησε πως ο ίδιος ο Θεός ενέκρινε

την ανδρική περιβολή της, ισχυριζόμενη πως αν ο Θεός τη διέταζε την ίδια κιόλας στιγμή να ντύνεται με γυναικεία φορέματα, θα το έκανε αμέσως δίχως δισταγμό (Hobbins, 2007, σ. 79).

Ωστόσο, όταν της πρότειναν να αποκηρύξει τα λεγόμενα της και να ντυθεί «όπως αρμόζει στο φύλο της», προκειμένου να εκκλησιαστεί, η Jeanne αρνήθηκε, σκανδαλίζοντας ακόμα περισσότερο τους δικαστές και αποδεικνύοντας στα μάτια τους την ανυπακοή της προς την Εκκλησία. Οι κατηγορίες εναντίον της ξέσπασαν σαν θύελλα και ήταν δριμύτατες. Κρίθηκε ένοχη για βλασφημία απέναντι στα θεία και «διαστροφή» της θηλυκής της ταυτότητας. Για τον Cauchon και τους υπόλοιπους η Jeanne d' Arc παραβιάζει το θεϊκό δίκαιο με τα ανδρικά ρούχα και τις πανοπλίες της, και με την ίδια τη φυσική της παρουσία στο πεδίο της μάχης. Στο δέκατο τρίτο άρθρο των πρακτικών της δίκης της Rouen, μπορούμε να δούμε πως για το δικαστήριο όλα αυτά, όχι απλώς δε συνάδουν με τη γυναικεία υπόσταση, αλλά κατ' ουσίαν *«προσβάλουν το γυναικείο φύλο και την τιμή του»* (Hobbins, 2007, σ. 130). Όλα τα γεγονότα φαίνεται να συνηγορούν εναντίον της Jeanne. Και όλοι στη δικαστική αίθουσα φωνάζουν: «Ένοχη, ένοχη!».

Υπό το πρίσμα της φουκοϊκής ανάλυσης, αλλά και της θεωρίας της επιτελεστικότητας της Butler (βλ. 1.1), τα πράγματα παίρνουν άλλη τροπή και ερμηνεία. Επαναφέροντας στη μνήμη μας την παραγωγική διάσταση της εξουσίας του Foucault, αντιλαμβανόμαστε πως οι κατηγορίες που βαρύνουν τη Jeanne, δεν απορρέουν εξ ολοκλήρου από την εξουσία του Cauchon, την αυθεντία του δικαστηρίου ή τον εκκλησιαστικό θεσμό. Οι εκάστοτε ιδέες και αντιλήψεις που διαπερνούν το κοινωνικό πεδίο, αποκρυσταλλώνονται σε παγιωμένες εικόνες της καθημερινής ζωής και της ηθικής υπόστασης των υποκειμένων. Κάθε μικρή ομάδα εντός του κοινωνικού ιστού δημιουργεί πολύπλοκα κοσμοθεωρητικά συστήματα και δίκτυα σχέσεων που τα αναπαράγουν. Η δημιουργία σχέσεων μεταξύ των δικτύων -και κατά συνέπεια των ατόμων- έχει ως αποτέλεσμα τη διεύρυνση ενός ευρύτερου πλέγματος σχέσεων εξουσίας, η οποία υπαγορεύεται μεν από κεντρικούς εξουσιαστικούς μηχανισμούς ή φορείς, αλλά δεν πηγάζει από αυτούς.

Αντίστοιχα όσον αφορά στην περίπτωση της δίκης της Rouen, οι εικόνες της Jeanne ως μάγισσας που συμμαχεί με το Διάβολο και παραβιάζει τη γυναικεία

ταυτότητα, δεν προκύπτουν αποκλειστικά από όσα λέγονται εντός της δικαστικής αίθουσας. Στην πραγματικότητα, σχετίζονται με ένα ολόκληρο σύστημα φαντασιακών αναπαραστάσεων και σχέσεων μεταξύ των υποκειμένων, που διαμορφώνουν και επηρεάζουν τη σκέψη του μεσαιωνικού αυτού δικαστηρίου. Όπως ακριβώς ο Louis XIV της Γαλλίας δε χάνει ξαφνικά το βασιλικό κύρος και τη ζωή του από τον επαναστατημένο λαό, έτσι και η Jeanne d' Arc δεν αναδεικνύεται ως μάγισσα... δια μαγείας. Οι σατανικές μάγισσες που μολύνουν τις υγιείς χριστιανικές κοινότητες και διαφθείρουν τα ήθη, κατακλύζουν την κεντρική Ευρώπη κατά τον 15ο αιώνα. Ή τουλάχιστον αυτό πιστεύουν οι μορφωμένοι ανώτατοι και εκκλησιαστικοί κύκλοι της εποχής. Για εμάς σήμερα οι μάγισσες εμφανίζονται μόνο στις ταινίες και τα παιδικά παραμύθια. Για τους ανθρώπους αυτούς όμως οι μάγισσες είναι υπαρκτές.

Το κορίτσι με τα κοντά μαλλιά και τα προκλητικά ανδρικά ρούχα είναι χωρίς αμφιβολία για τον Cauchon μάγισσα. Η επικοινωνία της με τις σκοτεινές δυνάμεις το αποδεικνύουν περίτρανα. Κατά τους δικαστές, η Jeanne αρνείται τη χριστιανική πίστη. Συγχρόνως, ωστόσο, αρνείται και τη γυναικεία κανονικότητα των καιρών της, γεγονός που φαίνεται να σοκάρει, μάλλον περισσότερο από το πρώτο. Οι δικαστές της κατονομάζουν την αμφίεση και τη συμπεριφορά της ως πράξεις «*αποτρόπαιες*», μη συμβατές με τη γυναικεία της ταυτότητα. Οι τελευταίοι επισημαίνουν χαρακτηριστικά πως αν και η Jeanne είχε εξ αρχής τη δυνατότητα να μετανοήσει και να συνειστέι, δεν το έκανε, ζητώντας μάλιστα από τον «*τρομαγμένο*» (με την απόφασή της) λοχαγό να μεταφέρει μαζί του, για λογαριασμό της, μια ανδρική στολή (Hobbins, 2007, σ. 129).

Όπως είδαμε και στη θεωρητική μας επισκόπηση, η Butler αντιλαμβάνεται την έμφυλη ταυτότητα ως προϊόν ποικίλων λογοθετικών και σωματικών αναπαραστάσεων. Έτσι, η εικόνα της θεοσεβούμενης, πιστής στο σύζυγο, ή διολισθαίνουσας προς την αμαρτία, γυναίκας των μεσαιωνικών χρόνων συγκροτείται μέσα από μια σειρά καθημερινών πρακτικών και τελετουργικών (ενδυμασία, εκκλησιασμός, γάμος, γέννηση των παιδιών κλπ) που δημιουργούν την εντύπωση μιας συμπαγούς και φυσικής έμφυλης ταυτότητας. Η Jeanne d' Arc αποποιείται τις φούστες και τα φορέματα που η κοινωνία της επιβάλλει ως μοναδική επιτελεστική προοπτική του φύλου της, φορώντας παντελόνι και πανοπλία, κόβοντας τα μακριά της μαλλιά, κρατώντας σπαθί. Η ίδια προβαίνοντας σε αυτή την πράξη, δεν επιλέγει

μόνο ένα άλλο μονοπάτι, έναν άλλο τρόπο ζωής, αλλά, παράλληλα, διαφοροποιεί το φύλο της και μεταλλάσσει την υποκειμενικότητά της. Κατ' ουσίαν, αφήνει πίσω της μια μορφή κανονιστικής θηλυκότητας, επανεγγράφοντας στο σώμα της τα σημάδια ενός εναλλακτικού υποκειμένου, μιας νέας γυναίκας.

Για το δικαστήριο της Rouen η παραπάνω «διαστρέβλωση» του γυναικείου φύλου αποτελεί παραβίαση του θεϊκού νόμου, ενώ συγχρόνως διαβάζεται ως έγκλημα εναντίον της γαλλικής κοινωνίας του 15ου αιώνα, το οποίο και πρέπει να τιμωρηθεί⁵. Κατά τη διάρκεια της απολογίας της, η Jeanne δεν αναιρεί τη θηλυκή της υπόσταση. Ως αγγελιαφόρος του Θεού τηρεί πιστά τις εντολές που της δίνονται, μετασχηματίζοντας σταδιακά την ταυτότητά της. Η ίδια φαίνεται να κατανοεί πολύ καλά ότι η επιλογή της να ντύνεται σαν άνδρας δεν είναι απλά ένδειξη υπακοής στο Θεό, αλλά αποτελεί συνάμα στρατηγική κίνηση επιβίωσης σε έναν ανδρικό κόσμο. Έτσι, κόβοντας τα μαλλιά της και ζητώντας από το λοχαγό να την προμηθεύσει με ανδρικά ρούχα, η Jeanne θεωρεί πως μεγιστοποιεί τις πιθανότητες επιτυχούς συναναστροφής με τους άνδρες στρατιώτες της. Μπορούμε να υποθέσουμε πως με την εικόνα της να προσομοιάζει πια εκείνη ενός νεαρού άνδρα, η Jeanne επιδιώκει τόσο την αποδοχή της θέσης της από τα (γεμάτα με άνδρες) στρατεύματα, όσο και την εδραίωσή της ως αδιαμφισβήτητη ηγέτιδα. Και πράγματι, όπως αποδεικνύουν και οι νικηφόρες μάχες που δίνει από κοινού με το στρατό της, φαίνεται όντως να πετυχαίνει τους στόχους της.

Το γεγονός ότι η Jeanne d' Arc αναδεικνύεται σε μέγιστη στρατηγό και ηρωίδα, εν μέσω ενός πολέμου που κρατάει εδώ και πολλές δεκαετίες, μεταμορφώνει θεαματικά την εικόνα της από αυτή της άγνωστης και φτωχής χωρικής, που ήταν στο μικρό Domrémy. Η ευλογημένη από τον Θεό αποστολή της να απελευθερώσει τη Γαλλία

⁵ Λαμβάνοντας στο σημείο αυτό υπόψη μας την αντίληψη του Emile Durkheim, η παραπάνω θέση φαίνεται να αποκτά νόημα. Για τον τελευταίο, το έγκλημα αποτελεί υγιές στοιχείο στα πλαίσια μιας κοινωνίας, καθώς εξυπηρετεί την ομαλή λειτουργία της. Μετά τη διάπραξη μιας πράξης, η οποία νοείται ως εγκληματική εντός του εκάστοτε κοινωνικού πεδίου, ακολουθεί η επιβολή τιμωρίας, επισφραγίζοντας έτσι τα κοινωνικά όρια και συμβάλλοντας στη διατήρηση της κοινωνικής συνοχής (Craib, 1997/2012, σ. 51). Ενσωματώνοντας στο πεδίο της ανάλυσής μας την παραπάνω αντίληψη, θα μπορούσαμε να εντάξουμε την εκδίκηση και την επακόλουθη τιμωρία της Jeanne ως μάγισσας και αιρετικής στο πλαίσιο του καθορισμού της πρέπουσας κοινωνικής συμπεριφοράς. Ας μη ξεχνάμε άλλωστε πως στα μάτια του Cauchon, αλλά και πολλών άλλων, η καταδίκη της Jeanne d' Arc σε θάνατο ήταν η αναμενόμενη και δίκαιη τιμωρία για τη διάπραξη ενός τόσο σοβαρού εγκλήματος κατά της κοινότητας και της χριστιανικής ηθικής.

από τον πόλεμο με τους Άγγλους κατακτητές, τονώνει το εθνικό φρόνημα των εξαθλιωμένων Γάλλων, οι οποίοι βλέπουν στο πρόσωπο της Jeanne ένα θεόσταλτο σωτήρα. Από την άλλη, ο χαρακτηρισμός «Παρθένος» που της αποδίδουν, επιβεβαιώνει την αγνότητα του σκοπού της, αλλά και αυτή του σώματός της. Το τελευταίο δε στοιχείο αποκτά ιδιαίτερο νόημα, εάν φέρουμε στη μνήμη μας τις μεσαιωνικές αναπαραστάσεις για τα θηλυκά σώματα σε συνάρτηση με την Παναγία. Όπως αναφέραμε και σε προηγούμενη παράγραφο, η Παναγία διαφοροποιείται από τις υπόλοιπες γυναίκες ως η εξαίρεση που επιβεβαιώνει τον κανόνα της αμαρτωλής θηλυκότητας. Η Παναγία γέννησε τον Ιησού με θαυματουργό τρόπο, διατηρώντας την αγνότητα και την παρθενία της. Στο χριστιανικό και εκκλησιαστικό κόσμο η ταύτιση της μητέρας του Χριστού με την ασεξουαλικότητα συνοψίζεται στον χαρακτηρισμό της ως «Παναγία η Παρθένος».

Με το ίδιο προσωνύμιο της «Παρθένου», προσφωνείται από άκρη σε άκρη της γαλλικής επικράτειας και η Jeanne d' Arc, παίρνοντας έτσι κάποια από τη δόξα της Παναγίας. Η χρήση του συγκεκριμένου προσδιορισμού επισημαίνει τη θαυματουργή χροιά της αποστολής της, αναδεικνύοντας συγχρόνως την αγνότητα του κορμιού της. Η ανάδυση της παρθενίας ως συστατικού στοιχείου της εικόνας της Jeanne μετουσιώνει πλήρως τη στερεοτυπική έμφυλη αναπαράσταση των γυναικών ως αδάμαστων σεξουαλικά πλασμάτων. Στα μάτια πολλών ανθρώπων πιθανότατα η Jeanne υπερβαίνει τα ανθρώπινα όρια. Η γυναίκα αυτή επικοινωνεί με το Θεό, λαμβάνοντας μηνύματα από τους ουράνιους απεσταλμένους του για την απελευθέρωση του γαλλικού λαού. Ωστόσο, η σχέση της με το Θεό και άλλες αγγελικές οντότητες δε φαίνεται να είναι το μόνο χαρακτηριστικό που εκπλήσσει. Η Jeanne σπάει τη στερεοτυπική εικόνα της σεξουαλικά ασυγκράτητης και αμαρτωλής γυναίκας, διατηρώντας το σώμα της ερωτικά ανέγγιχτο. Για τους σύγχρονούς της, αντιπροσωπεύει τη μεγάλη εθνική ηρωίδα, διατηρώντας ταυτόχρονα την αγνότητά της στο ακέραιο. Έτσι, στο άκουσμα του ονόματός της Jeanne, μάλλον δεν ήταν λίγοι αυτοί που αναγνώριζαν την εκλεκτή του Θεού.

Τα παραπάνω αισθήματα θαυμασμού για την «Παρθένο» δεν μπορούμε να πούμε πως συμμερίζονταν επίσης ο Άγγλος βασιλιάς, ο Cauchon και οι υπόλοιποι δικαστές. Αφενός για τον πρώτο η Jeanne d' Arc αποτελούσε εμπόδιο για την επέκταση της αγγλικής κυριαρχίας επί των γαλλικών εδαφών, κάτι που έπρεπε πάση

θυσία να ξεφορτωθεί. Η ήττα των γαλλικών στρατευμάτων που είχε ως αποτέλεσμα τη σύλληψη της Jeanne από τους Βουργουνδούς συμμάχους των Άγγλων έξω από τα τείχη του Παρισιού, ήταν απλώς η ευκαιρία που ζητούσε ο Άγγλος μονάρχης. Πράγματι, με τη Jeanne αιχμάλωτη πια, το ηθικό των γαλλικών στρατευμάτων πτοήθηκε σημαντικά, δίνοντας χρόνο στους Άγγλους να ανασυνταχθούν. Δεν είναι μάλλον άστοχο να υποθέσουμε πως ο Henry VI της Αγγλίας, έτρεφε επιπλέον αντιπάθεια στο πρόσωπο της Jeanne d' Arc λόγω του φύλου της. Οι ήττες που υπέστησαν τα αγγλικά στρατεύματα με αντίπαλο το στρατό της Jeanne, δεν έβαλαν απλά φρένο στην επέκταση της κυριαρχίας του Άγγλου βασιλιά, αλλά αποτέλεσαν συγχρόνως και πλήγμα του κύρους του ως ηγεμόνα. Ο στρατός του Henry δεν ηττήθηκε απλά από ένα αντίπαλο στράτευμα, αλλά σαρώθηκε στην πραγματικότητα από ένα καλά οργανωμένο στρατιωτικό τάγμα, που βρισκόταν υπό την ηγεσία μιας γυναίκας! Αυτό και μόνο αρκούσε για να γελοιοποιήσει την εικόνα του Henry VI, σε έναν κόσμο όπου ήταν αδιανόητο για μια γυναίκα να συμμετάσχει σε πολεμικές εκστρατείες. Έτσι, η σύλληψη της Jeanne d' Arc αποτέλεσε για τον Henry τη στιγμή της εκδίκησης. Άλλωστε, είναι γνωστό και από τις προσωπικές του επιστολές πως ο ίδιος επιθυμούσε και επιδίωκε με κάθε τρόπο την εκτέλεση της Jeanne (Hobbins, 2007, σ. 19).

Όσον αφορά τον Cauchon και τα άλλα μέλη του δικαστηρίου, ας μην ξεχνάμε πως ανήκαν -αν και Γάλλοι- προπαντός στο αγγλικό μέτωπο. Οι περισσότεροι από αυτούς ήταν θεολόγοι/ακαδημαϊκοί στο Πανεπιστήμιο του Παρισιού και είχαν επιλεγεί ως κριτές στη δίκη της Rouen από τον βασιλιά Henry. Ο ίδιος ο Cauchon ήταν μάλιστα και επίσκοπος. Τείνοντας προς τα αγγλικά συμφέροντα και όντας συνάμα εμποτισμένοι από το συντηρητικό θεολογικό πνεύμα της εποχής τους, η στάση τους προς τη Jeanne ήταν αναμενόμενα αρνητική. Οι άνθρωποι αυτοί ισχυρίζονταν πως η Jeanne δεν ήταν παρά μια εγκληματίας που αψηφούσε το θεϊκό δικαίωμα του Άγγλου μονάρχη να κυβερνά. Στο πρόσωπό της έβλεπαν μια επαναστάτισσα, που αψηφούσε και πολεμούσε την αγγλική κυριαρχία, ισχυριζόμενη πως ο Θεός είναι μαζί της. Στην απολογία της, η Jeanne ισχυρίστηκε πως οι Αγίες Αικατερίνη και Μαργαρίτα έδειχναν με κάθε τρόπο την υποστήριξή τους προς τους Γάλλους, λέγοντας της πως *«αγαπούν ότι ο Θεός αγαπά και μισούν ότι ο Θεός μισεί»* (Hobbins, 2007, σ. 20). Καθώς, λοιπόν, υποστήριζε πως ο ίδιος ο Θεός και οι άγιοι

του μισούσαν τους Άγγλους, ήταν καταδικασμένη εξαρχής. Η εκτέλεσή της δεν ήταν πια απλά μια τιμωρία, αλλά αναδεικνυόταν σε άμεση πολιτική σκοπιμότητα.

Φυσικά το πράγμα δε σταματά εδώ. Στο πρόσωπο της Jeanne οι δικαστές δε βλέπουν μόνο μια εγκληματία κατά του αγγλικού βασιλείου, αλλά μια μάγισσα, που είχε προδώσει τη χριστιανική πίστη και την Εκκλησία, συμμαχώντας με τις δυνάμεις του Σκότους. Οι υποτιθέμενες συνομιλίες της με τους αγγέλους, η άρνηση της να συμμορφωθεί με την κανονιστική γυναικεία ενδυμασία και συμπεριφορά, καθώς και οι συχνές της νύξεις στα πλαίσια της δίκης για τα δεινά που θα πέσουν πάνω στους κριτές της από το Θεό, λόγω της άδικης μεταχείρισης και καταδίκης που υφίσταται, αποτελούσαν για τους τηρητές του ορθόδοξου εκκλησιαστικού λόγου μέγιστη απόδειξη της αιρετικής στάσης της Jeanne. Επιπλέον, δεν είναι διόλου απίθανο ο χαρακτηρισμός «*Παρθένος*» που της απέδιδαν, να σκανδάλιζε τα αυστηρά εκκλησιαστικά ήθη των δικαστών. Η απόδοση -σε μια θνητή γυναίκα- του ονόματος της Παναγίας και των συνδηλώσεων περί αγνότητας που αυτό φέρει, ίσως φάνταζε στα μάτια του Cauchon ως βλασφημία απέναντι στην ιερότητα του προσώπου της Παναγίας. Σε κάθε περίπτωση ωστόσο, ακόμα και αν αυτό δεν περνούσε από το μυαλό του ίδιου ή των άλλων δικαστών, οι κατηγορίες εις βάρος της Jeanne ήταν ήδη πάνω από αρκετές για να καταδικαστεί σε θάνατο.

2.5. Καταλήγοντας

Ο γνωστός Αμερικανός λογοτέχνης Marc Twain γράφει αιώνες αργότερα από τα γεγονότα της δίκης της Rouen το έργο του “*Personal Recollections of Joan of Arc*” (1896). Εκεί ο Twain (1896/2011) αναφέρεται στη Jeanne d' Arc ως την «*πιο εκπληκτική προσωπικότητα που έβγαλε το ανθρώπινο γένος*» (σ. 589). Εξάροντας τον πατριωτικό ηρωισμό της «*Παρθένου*», ο Twain επιδιώκει, κατά τη γνώμη μας, την ενεργοποίηση του πατριωτικού αισθήματος των Αμερικανών συμπατριωτών του, μερικές μόλις δεκαετίες μετά τη λήξη του διχαστικού Αμερικανικού εμφυλίου (1861-1865). Παρά το γεγονός ότι το βιβλίο του Twain πρόκειται για λογοτεχνικό έργο, με έντονα στοιχεία μυθοπλασίας, φαίνεται πως η εναλλακτική επιτέλεση της θηλυκής ταυτότητας της Jeanne δεν περνά απαρατήρητη. Με κάποια δόση υπερβολής, ο Twain θαυμάζει την ηγετική ικανότητα της Jeanne και την επιτυχία με την οποία διοικεί πλήθος στρατιωτικών δυνάμεων, όντας μόλις δεκαεφτά χρονών, σε μια εποχή που

αυτό ήταν μάλλον ακατόρθωτο, ακόμα και για τον ικανότερο νεαρό άνδρα.

Παρά τα εγκωμιαστικά λόγια του Twain, η Jean d' Arc δεν είχε αναγνωριστεί ακόμα επίσημα στην εποχή του. Αυτό έγινε μόλις το 1920, όπου η τελευταία ανακηρύχθηκε σε αγία της Καθολικής Εκκλησίας. Η απόδοση του ιερού τίτλου της αγίας σε αυτή τη γυναίκα που κυνηγήθηκε, ακριβώς εξαιτίας της επικοινωνίας της με αγίους, φαντάζει μάλλον τόσο ειρωνική, όσο και ανίκανη να διαγράψει τα όσα συνέβησαν. Αν πολλοί εκπρόσωποι της Καθολικής Εκκλησίας σήμερα θέλουν να ξεχάσουν το ρόλο του επισκόπου Cauchon στη δίκη της Jeanne, επιρρίπτοντας ευθύνες αποκλειστικά και μόνο στους Άγγλους προτεστάντες (Ferro, 2004/2016, σ. 26), είναι γεγονός ότι η Jeanne d' Arc κήκε ζωντανή στην Παλιά Αγορά της Rouen το πρωί της 30ης Μαΐου 1431, υπό τις ευλογίες της Καθολικής Εκκλησίας.

Οι κατηγορίες της μαγείας, της αίρεσης και της απείθειας προς την Εκκλησία και την αγγλική ηγεμονία θα μπορούσαν συνοπτικά, βάσει της ρητορικής του παρόντος κεφαλαίου, να μεταφραστούν σε ποινικοποίηση μιας αποκλίνουσας υποκειμενικότητας από την κανονικότητα του γαλλικού συμφραζόμενου του 15ου αιώνα. Ανατρέχοντας στην ανάλυση του Canguilhem, αντιλαμβανόμαστε πως η θηλυκή κανονικότητα, όπως αυτή διαμορφώθηκε στην κεντρική και βόρεια Ευρώπη κατά τους μεσαιωνικούς χρόνους, αν και φαντάζει αποκλειστικά ως συλλογικός περιορισμός που απορρέει από τις αντίστοιχες κοινωνικές αναπαραστάσεις για το φύλο και τη σεξουαλικότητα, συχνά μεταμορφώνεται υπό το πρίσμα ατομικοτήτων, όπως η Jeanne d' Arc. Η αναγωγή της μη κανονικής συμπεριφοράς, και κατά συνέπεια του υποκειμένου που την εκφράζει, σε παθολογικό φαινόμενο που απειλεί την κοινότητα, έχει ως αποτέλεσμα την κατάδειξη της Jeanne σε απειλή για την κυρίαρχη πολιτική και θρησκευτική τάξη πραγμάτων, την ίδια στιγμή που η τελευταία αναδύεται, ωστόσο, σε κεντρικό μετασχηματιστή της μεσαιωνικής γυναικείας ταυτότητας. Με την τροποποίηση της θηλυκής της υπόστασης, η Jeanne διεκδικεί στοιχεία της ανδρικής ταυτότητας, τα οποία μέχρι τότε ήταν εκτός του έμφυλου πεδίου του διανοητού για κάθε γυναίκα. Φορώντας την πανοπλία της και την κοντή της κόμη, η Jeanne μετουσιώνεται σε απεσταλμένη του Θεού, στρατιωτική ηγέτιδα και εθνική ηρωίδα.

Κεφάλαιο 3: Η περίπτωση της Isabelle Eberhardt στην Αλγερία

3.1. Το σύντομο πέρασμα ενός διάττοντα αστέρα

Η έρημος ταυτίζεται συχνά με την απουσία ζωής και την κυριαρχία του θανάτου. Στη θέα του αχανούς και ξηρού τοπίου, οι περισσότεροι δεν αντικρίζουν παρά μια άγονη και ακατοίκητη γη. Είτε πρόκειται για καυτές και αμμώδεις ερήμους, όπως η ασιατική Gobi και η Χιλιανή Atacama, είτε για ψυχρές και καλυμμένες από πάγο, όπως αυτές της Ανταρκτικής και της Αρκτικής, οι έρημοι θεωρούνται, λόγω των ακραίων καιρικών και περιβαλλοντικών τους συνθηκών, επικίνδυνες και αφιλόξενες. Κι όμως, όπως θα δούμε παρακάτω, η ζωή της Isabelle Eberhardt ήταν πλήρως συνυφασμένη με μια από αυτές τις δυσπρόσιτες ερημικές εκτάσεις. Κι αν για πολλούς η έρημος αντιπροσωπεύει τον τόπο που όλα τελειώνουν, για την Isabelle φαίνεται πως εκεί όλα αρχίζουν, βρίσκουν το νόημά τους και ίσως τελικά και το τέλος τους, το σκοπό τους δηλαδή. Η αγάπη της για την περιπλάνηση, η ταύτισή της με την έρημο και το άπειρο και η εναντίωσή της στις ευρωπαϊκές -και όχι μόνο- κοινωνικές συμβάσεις του 19ου αιώνα, διαμόρφωσαν το έδαφος για την ανάδυση ενός νομαδικού υποκειμένου, μη συμβατού με το κανονιστικό πλέγμα των καιρών της.

Η Isabelle Eberhardt γεννήθηκε στη Γενεύη το 1877 από την Γερμανίδα αριστοκράτισσα Nathalie de Moerder Eberhardt και τον Ρώσο πρώην ιερέα και αναρχικό Alexandre Tromphimowsky.⁶ Οι διανοούμενοι κύκλοι που σύχναζαν στην οικογενειακή έπαυλη από την παιδική της ηλικία, σε συνδυασμό με την εμπλουτισμένη της μόρφωση, συγκροτούν μια ασυνήθιστη προσωπικότητα, με ιδιαίτερα ανεπτυγμένη ελευθερία της σκέψης. Σε ηλικία είκοσι ετών, μαζί με τη μητέρα της, μεταβαίνουν στην Αλγερία, όπου η Isabelle μαγεύεται από την αφρικανική ήπειρο και το Ισλάμ, που την αιχμαλωτίζουν ολοκληρωτικά και αμετάκλητα έως το τέλος της σύντομης ζωής της. Στη δύση του 19ου αιώνα, το έτος 1899, έχοντας χάσει πια τους γονείς της, ανακαλύπτει για πρώτη φορά, αυτό που έμελλε να γίνει για αυτή συνώνυμο της ελευθερίας και της μοναχικότητας, την Sahara. Έχοντας περιπλανηθεί μέσα στην αγαπημένη της έρημο, έχοντας ταξιδεύσει

⁶ Αν και η Isabelle γεννήθηκε εντός του γάμου της Nathalie de Moerder Eberhardt και του στρατηγού Pavel de Moerder, δεν ήταν παιδί του τελευταίου. Πατέρας της Isabelle ήταν ο παιδαγωγός των τριών παιδιών της Nathalie, Alexandre Tromphimowsky, με τον οποίο διέμεναν μαζί στην Ελβετία (Eberhardt, 2005, σ. 18).

σε Ευρώπη και Βόρεια Αφρική, έχοντας ερωτευτεί και παντρευτεί τον Αλγερινό Slimane Ehnni (1902), όντας εξίσου αγαπητή και μισητή από Ευρωπαίους και Άραβες για την ασυμβίβαστη ζωής της, παρασύρεται στα είκοσι εφτά της χρόνια από έναν χείμαρρο, εν μέσω πλημμύρας, στο Aïn Séfra και πνίγεται (Eberhardt, 2005, σ. 425-428).



Εικόνα 3.

Η έρημος δεν ήταν η μόνη αγάπη της Isabelle. Η νεαρή γυναίκα έβρισκε στο Ισλάμ την ολοκλήρωση και την αρμονία. Η απόφασή της να ασπαστεί την ισλαμική πίστη δεν περνούσε ωστόσο απαρατήρητη, γεννώντας έριδες και δυσaréσκεια μεταξύ των ευρωπαϊκών κύκλων, των οποίων τα κυρίαρχα αποικιοκρατικά αισθήματα για τους γηγενείς της Αφρικής και της Ανατολής, δεν άργησαν να ξεσπάσουν. Μολαταύτα, οι

αντιδράσεις ήταν εξίσου αρνητικές και μεταξύ των μουσουλμανικών πληθυσμών της περιοχής, που έβλεπαν την Isabelle με καχυποψία και συγχρόνως σοκάρονταν από την τολμηρή της αμφίεση και τη δίχως ενδοιασμούς περιπλάνησή της στα ντόπια καφεενεία. Πράγματι η Eberhardt δεν προσχώρησε απλά στο Ισλάμ ή χανόταν με τις ώρες στα τοπικά ανδρικά στέκια, αλλά υιοθετούσε κιόλας την ανδρική θρησκευτική ενδυμασία της αδελφότητας Qadrya, όπου είχε ενταχθεί (Εικόνα 3.). Έτσι πολύ σύντομα δεν άργησε να γίνει στόχος αντίπαλων μουσουλμανικών σεκτών, οπότε και δέχτηκε τον Ιανουάριο του 1901 δολοφονική απόπειρα εναντίον της από μέλος της σέκτας των Tijaniyyah (Eberhardt, 2005, 426).

Σε όποιο τόπο κι αν πήγαινε, σε Ευρώπη ή Αφρική, η Isabelle ένιωθε ξένη. Η αίσθηση πως ήταν παρείσακτη και μόνη την ακολουθούσε παντού, κάτι που αναπαρίσταται γλαφυρά στο λογοτεχνικό της έργο. Στο βιβλίο *Με την άμμο στα μάτια* (2005), το οποίο περιλαμβάνει μικρά διηγήματα και προσωπικά ημερολόγια της Eberhardt, και από το οποίο θα αντλήσουμε, κατά τη διάρκεια του παρόντος κεφαλαίου, σημαντικές πληροφορίες και χωρία των λόγων της ίδιας της Eberhardt, διαβάζουμε: «*Ήμουν περιπλανώμενος γιατί δεν είχα πατρίδα*» (σ. 84). «*(...) γνωστός στη συνοικία και το τζέμα με το όνομα Σι Μαχμούτ-ελ Μοσκομπύ, ο Μοσκοβίτης...*» (σ. 86). Στα παραπάνω αποσπάσματα, των οποίων πρωταγωνιστής είναι στην πραγματικότητα η ίδια, αντικατοπτρίζονται προσωπικές σκέψεις και γεγονότα από τη ζωή της. Γιατί άραγε η Isabelle ταυτίζεται στα έργα της με ανδρικά υποκείμενα; Γιατί υιοθετεί μουσουλμανικό ανδρικό όνομα; Γιατί δε γίνεται αποδεκτή;

3.2. Στο λαβύρινθο της αποικιοκρατίας: όπου οι εκτάσεις της Βορείου Αφρικής προσελκύουν τους Ευρωπαίους

Ανατρέχοντας στις σελίδες του έργου της Eberhardt, αντιλαμβανόμαστε ευθύς εξ αρχής πως ο μανιχαϊσμός κυριαρχεί στη σκέψη της. Έτσι οι εικόνες του πρωινού ήλιου που γλύφει τους αμμόλοφους της ερήμου, δίνουν τη θέση τους σε αυτές του λυκόφωτος που καλωσορίζουν το σκοτάδι της νύχτας, ενώ η ερημιά και η γαλήνη της Σαχάρας αντιπαραβάλλονται με τις βοές και τα αρώματα των πολυσύχναστων πολιτειών. Ωστόσο αν η μέρα και η έρημος αλληλοσυμπληρώνονται με τη νύχτα και την πόλη αντίστοιχα, δε φαίνεται να συμβαίνει καθόλου το ίδιο με το Ισλάμ και τη Δύση, που για την Isabelle είναι δυο κόσμοι αντίθετοι, διόλου αρμονικοί μεταξύ τους.

Η Eberhardt τρέφει βαθιά αντιπάθεια για το επιτακτικό εκσυγχρονιστικό μοντέλο που επιβάλλει η δυτική αποικιοκρατία στη Βόρεια Αφρική, καθώς το θεωρεί πηγή κινδύνου και διάβρωσης του ισλαμικού πολιτισμού.

Άμποτε να μη θελήσουν να αντικαταστήσουν τα ωραία μας άλογα με τους ηλίθιους σιδηροδρόμους τους, παιδιά της βιασύνης και του παράλογου σάλου! Άμποτε το Ισλάμ να μην αφομοιώσει τις ψεύτικες βδελυρές πανουργίες της Δύσης ... (Eberhardt, 2005, σ. 95).

Για την Isabelle, το επιχείρημα των δυτικών περί «εκπολιτισμού» του ισλαμικού κόσμου, όχι μόνο διαιωνίζει το μύθο της ανωτερότητας του δυτικού πολιτισμού, αλλά επεκτείνει συνάμα και την ευρωπαϊκή κυριαρχία στη γη της Ερήμου. Έτσι, βλέπουμε τον Zac, έναν νεαρό γιατρό που εμφανίζεται σε κάποια από τις ιστορίες της Eberhardt, να φαντασιώνεται *«τον εκπολιτιστικό ρόλο της Γαλλίας, πιστεύοντας ότι θα βρει στο κσαρ ανθρώπους με συνειδητοποιημένη την αποστολή τους και μοναδικό τους μέλημα να βελτιώσουν τη ζωή αυτών που διοικούσαν...»* (Eberhardt, 2005, σ. 202).

Αν και ο φλογερός λόγος της Isabelle στρέφεται εναντίον της γαλλικής διοίκησης στην Αλγερία, καθώς και των «ευγενών» προθέσεων των Ευρωπαίων απέναντι στους αυτόχθονες πληθυσμούς, η ίδια δε φαίνεται να μένει ανεπηρέαστη από το αποικιοκρατικό πνεύμα. Γιατί αλήθεια, η εμμονή της με τον «εξωτικό» χαρακτήρα του Ισλάμ και της Ερήμου, δεν είναι αποκύημα του ίδιου δυτικού φαντασιακού; Αποκρυστάλλωση του δυτικού βλέμματος για το Ισλάμ και την ανατολική κοσμοθεωρία; Υπό το πρίσμα της οριενταλιστικής⁷ ανάλυσής του, ο Said (1978) υποστηρίζει ότι το Ισλάμ και ευρύτερα η Ανατολή, όπως αυτά έχουν διαμορφωθεί στη δυτική σκέψη και συνείδηση, αποτελούν κατά βάση ευρωπαϊκές επινοήσεις. (σ. 1). Έτσι, τόσο η εικόνα των «απολίτιστων» και «θρησκόληπτων» Ανατολιτών, όσο και η μυστηριακή και εξωτική αύρα που αποπνέουν οι ίδιοι και οι θαυμαστοί τόποι που κατοικούν, συνάδουν μάλλον περισσότερο με τη θέαση της Ανατολής από τον δυτικό παρατηρητή, παρά με την αντίληψη των ίδιων των Ανατολιτών για τον εαυτό τους.

⁷ Με τον όρο «οριενταλισμός», όπως αυτός διατυπώθηκε από τον Παλαιστίνιο στοχαστή Edward Said, αναφερόμαστε στους τρόπους με τους οποίους ο δυτικός πολιτισμός περιέγραψε, κατανόησε, φαντάστηκε και εν τέλει «επινόησε» την Ανατολή. Κατά τον Said, η Δύση σταδιακά διαμόρφωσε και εγκαθίδρυσε την ιδέα πως η Ανατολή -και κυρίως ο αραβικός κόσμος- ήταν υποδεέστερης πολιτισμικής αξίας σε σχέση με την Ευρώπη, εξορθολογίζοντας και νομιμοποιώντας έτσι την αποικιοκρατική εξάπλωση της στις περιοχές αυτές.

Η Eberhardt, αλλά και πολλοί άλλοι περιηγητές στην Αλγερία, πριν και μετά από αυτήν, ατενίζουν τον άγνωστο σε αυτούς κόσμο υπό την επιρροή του δικού τους κλειστού δικτύου σχέσεων και αντιλήψεων, διαμορφώνοντας εν τέλει μια συνολική εικόνα για τους γηγενείς και την κουλτούρα τους. Σταδιακά παρόμοιες διηγήσεις και εμπειρίες, φιλτραρισμένες εντός του ευρωπαϊκού συστήματος σκέψης, συντείνουν στη δημιουργία μιας γενικής κυρίαρχης αντίληψης. Επαναφέροντας στο προσκήνιο τη γενική θεωρία της σχετικότητας του Einstein (βλ. 1.2), αντιλαμβανόμαστε πως η συνάρθρωση πολλών υποκειμενικών οπτικών, προσδίδει άρωμα αντικειμενικότητας στην ατομική εμπειρία. Έτσι, το Ισλάμ και η Ανατολή, από υποκειμενικές και ειδικές προσλήψεις της καθημερινότητας, μετατρέπονται πλέον σε αντικειμενικές και γενικές όψεις της πραγματικότητας.

Συνδυάζοντας τα παραπάνω με πτυχές της μεταποικιακής θεωρίας, η Eberhardt είναι πράγματι ένα πολύπλοκο και αμφιλεγόμενο υποκείμενο. Όπως επισημαίνει η Roberts, *«φαίνεται να αψηφά όλα τα στερεότυπα που διατηρούνται για τις Ευρωπαίες στη Βόρεια Αφρική, αλλά ταυτόχρονα, αγκαλιάζει μερικές από τις πιο κοινές ευρωπαϊκές συμβάσεις»* (Roberts, 2014, σ. 4). Η Isabelle εγκαθίσταται μόνιμα στην Αλγερία, υιοθετώντας συγχρόνως την ισλαμική πίστη και την τοπική ανδρική ενδυμασία. Όντας πια προσήλυτη στο Ισλάμ και θυμίζοντας εμφανισιακά μάλλον Τυνήσιο, παρά νεαρή Ευρωπαία, η Eberhardt ξεφεύγει πολύ από την κανονιστική νόρμα της εποχής. Ωστόσο, παρά την κριτική που ασκεί στη δυτική αποικιοκρατική διοίκηση στη Βόρεια Αφρική, η ίδια όπως αναφέραμε και πρωτύτερα, αποδέχεται την εξωτική και μαγική εικόνα που αποδίδουν οι Ευρωπαίοι στις αποικιοκρατούμενες μουσουλμανικές ζώνες. Έτσι παρά την ασυνήθιστη της εμφάνιση και τον «ανορθόδοξο» τρόπο ζωής της, η Isabelle προωθεί συγχρόνως κάποιες βαθιά ριζωμένες οριενταλιστικές αναγνώσεις και απεικονίσεις του Ισλάμ και της Ανατολής. Φυσικά η Eberhardt φαίνεται να αντιλαμβάνεται πως η ευρωπαϊκή της ταυτότητα αποτελεί κλειδί για την κατάκτηση της ελευθερίας στην Αλγερία, καθώς αυτή (η ταυτότητα) συνοδεύεται από μια σειρά προνομίων. Ας μην ξεχνάμε άλλωστε πως οι Ευρωπαίοι αποικιοκράτες, ως κατοχυρωμένοι πια κυρίαρχοι της Βορείου Αφρικής (και άλλων περιοχών ανά την υφήλιο), απολαμβάνουν ανώτατες διοικητικές, πολιτικές, οικονομικές θέσεις και αξιώματα, σε συνδυασμό με υψηλού επιπέδου βιοτικό επίπεδο. Έτσι η αυξημένη εικόνα κύρους που φέρουν οι δυτικοί στις αποικίες,

επέτρεπε σε πολλούς Ευρωπαίους μετανάστες να διευρύνουν τα όρια της δικαιοδοσίας και των ελευθεριών τους. Η Eberhardt το γνωρίζει αυτό και το εκμεταλλεύεται υπέρ της, μετουσιώνοντας την ταυτότητά της δραματικά, κάτι που όπως θα δούμε παρακάτω, σκανδάλιζε την τοπική Γαλλική διοίκηση και κοινωνία.

Στο σημείο αυτό, είναι σημαντικό να κατανοήσουμε πως η διαδικασία της αποικιοποίησης της Αλγερίας από τους Γάλλους και η αλληλεπίδραση των μεταναστών με τους αυτόχθονες κινείται σε διάφορα επίπεδα. Αφήνοντας πίσω τα σπίτια τους στην Ευρώπη, οι άποικοι εγκαθίστανται μόνιμα στη νέα γη. Αυτό που ωστόσο παρουσιάζει εξαιρετικό ενδιαφέρον, είναι η κοινωνικοοικονομική θέση από την οποία προέρχονται οι περισσότεροι μετανάστες. Φαίνεται πως ένα μεγάλο μέρος των νέων αποίκων προέρχεται από τα χαμηλά ταξικά στρώματα και όχι από την αριστοκρατία της Ευρώπης. Η παρατήρηση αυτή αποκτά ιδιαίτερο φορτίο, εάν τη συνδυάσουμε με τη διεύρυνση των ευκαιριών και των ελευθεριών που προσέφερε η ευρωπαϊκή ιδιότητα ενός προσώπου στη Βόρεια Αφρική. Έτσι για αρκετούς φτωχούς κατοίκους της Ευρώπης, η φυλετική/εθνική τους ταυτότητα αποτελούσε τον κρυφό άσσο στο μανίκι τους, καθώς μεγιστοποιούσε τη δυνατότητα αναβάθμισης του βιοτικού επιπέδου τους (Roberts, 2014, σ. 5). Επομένως, η δυνατότητα ανέλιξης και αναρρίχησης στην κοινωνική κλίμακα διαμέσου της ευρωπαϊκής κληρονομιάς, μετέτρεπε τις αποικίες σε πόλο έλξης για πολλούς Ευρωπαίους που εγκατέλειπαν τις πατρίδες τους.

Αντιλαμβανόμενοι τα ταξικά χαρακτηριστικά της μετακίνησης πολλών Ευρωπαίων που προέρχονταν από τα κατώτατα κοινωνικά στρώματα, μπορούμε πια να νοηματοδοτήσουμε τη μετανάστευση αυτή ως απελευθερωτική κίνηση κάποιων πληθυσμιακών ομάδων από την έντονη οικονομική, αλλά και πολιτική, καταπίεση που υφίσταντο πίσω στις χώρες τους. Η απόφασή τους αυτή πράγματι βελτίωνε την ποιότητα ζωής τους στη Βόρεια Αφρική, εντούτοις τα απελευθερωτικά χαρακτηριστικά της περιχαράκωνονταν από τον σφικτό αποικιοκρατικό κλοιό. Υπό το πρίσμα αυτό, μπορούμε να ερμηνεύσουμε την έντονη παρουσία Ευρωπαίων γυναικών στην Αλγερία, κατά τη διάρκεια της αποικιακής περιόδου, ως στρατηγική κίνηση, με στόχο την αύξηση του ευρωπαϊκού πληθυσμού στην περιοχή και την εδραίωση της κυρίαρχης θέσης του. Κατά την Roberts (2014), η σκέψη αυτή φαίνεται

να επιβεβαιώνεται από τη στάση που διατήρησε η γαλλική διοίκηση, η οποία προωθούσε τις ιδέες του γάμου και της γέννησης παιδιών μεταξύ των Ευρωπαίων της περιοχής, τονίζοντας τη σημασία της μετακίνησης γυναικών στην περιοχή (σ. 6). Θα μπορούσαμε έτσι να πούμε πως η μετατροπή της Αλγερίας σε επέκταση της ευρωπαϊκής ηπείρου, δεν ανιχνεύεται μόνο στην διεύρυνση των ευρωπαϊκών εδαφικών κατακτήσεων, αλλά και στην προσπάθεια ελέγχου της εθνικής πληθυσμιακής κατανομής από την πλευρά των αποικιακών αρχών.

Όπως και στην περίπτωση των Ευρωπαίων μεταναστών συνολικά, η Αλγερία φάνταζε για πολλές γυναίκες ως ιδανικός τόπος για να διαφύγουν από την κοινωνική πίεση και τον περιορισμό των δυνατοτήτων τους στην Ευρώπη. Η κοινωνική στασιμότητα και η έλλειψη ευκαιριών που περιόριζαν (αν όχι καθήλωναν) την κινητικότητα των γυναικών σε πολλές περιοχές της ευρωπαϊκής ηπείρου, φαίνονταν να αναιρούνται στις αποικίες, επιτρέποντας σε πολλές Ευρωπαίες να ανελιχθούν κοινωνικά. Έτσι, πολλές μικρότερες ή μεγαλύτερες κυρίες της γαλλικής (και όχι μόνο) κοινωνίας ταξίδευσαν και εγκαταστάθηκαν μόνιμα στη Βόρεια Αφρική ως εμπόρισσες ή συχνότερα ως ιεραπόστολες, αποκτώντας κατ' αυτόν τον τρόπο σημαντική αναγνώριση στην τοπική ζωή. Η πρακτική της ιεραποστολής δε, η οποία συναντάται σε όλες της ευρωπαϊκές αποικίες ανά τη υφήλιο, ήδη από την εποχή του Cortés (1485-1547), ενισχυόταν έντονα από τη Δύση, η οποία, σύμφωνα με την Roberts (2014), προωθούσε την αντίληψη πως οι γυναίκες ήταν καταλληλότερες για το έργο αυτό σε σχέση με τους άνδρες, καθώς παρατηρούσαν πως οι πρώτες αποκτούσαν σχεδόν πάντα ταχύτερη πρόσβαση στην τοπική ζωή σε σχέση με τους άνδρες ιεραποστόλους (σ. 7). Οι γυναίκες ιεραπόστολες προωθούνταν από τις γαλλικές αρχές στην περιοχή της Αλγερίας, τόσο λόγω της ευρύτερης επιρροής που ασκούσαν, όσο και εξαιτίας της σύναψης στενότερων επικοινωνιακών δεσμών με τις αυτόχθονες γυναίκες. Καθώς οι δυτικοί πίστευαν ακράδαντα πως οι θεματοφύλακες των τοπικών εθίμων και παραδόσεων ήταν οι γηγενείς γυναίκες, η επιτυχής προσέγγισή τους από τις Ευρωπαίες μεγιστοποιούσε τις πιθανότητες ευκολότερης εισχώρησης των αποίκων στην τοπική κοινωνία, παγιώνοντας σταδιακά την ευρωπαϊκή υπεροχή και ηγεμονία στη Βόρεια Αφρική.

Η προοπτική της ελευθερίας στις αποικίες, όπως αυτή διαμορφώθηκε με την πάροδο του χρόνου στο δυτικό φαντασιακό, δεν άφησε ανεπηρέαστη την Isabelle

Eberhardt. Για την ίδια, και μόνο η πιθανότητα εξόδου από το παραδοσιακό ευρωπαϊκό μοτίβο που περιελάμβανε την ένταξή της σε συγκεκριμένους κοινωνικούς κύκλους και την ενασχόλησή της με περιορισμένες δραστηριότητες, ήταν αρκετή για να εγκαταλείψει τα γνώριμα ευρωπαϊκά μονοπάτια. Βεβαίως στην περιοχή της Αλγερίας, δεν απουσίαζαν τα κανονιστικά συστήματα σκέψης, οι αυστηροί ηθικοί και ιεραρχικοί κώδικες καθώς και οι πολιτισμικοί φραγμοί. Παρ' όλα αυτά, είναι γεγονός πως η ζωή πολλών γυναικών, συμπεριλαμβανομένης της Eberhardt, απαγκιστρωνόταν από τα δίχτυα πολλών ευρωπαϊκών περιορισμών, με το πέρασμα τους σε αποικίες της Βορείου Αφρικής. Η γνωριμία τους με το νέο αυτό κόσμο, η ανταλλαγή ποικίλων πολιτισμικών και θρησκευτικών στοιχείων, η δραστηριοποίηση τους με ένα ευρύτερο φάσμα επαγγελματικών (και όχι μόνο) δραστηριοτήτων, σε συνδυασμό με την κοινωνικοοικονομική αναβάθμισή τους, οδήγησε στην επαναδιαπραγμάτευση των ορίων της θηλυκής υποκειμενικότητας, όπως αυτή είχε διαμορφωθεί στη Δύση.

Το απελευθερωτικό (σε ορισμένο βαθμό τουλάχιστον, και κατά βάση για τις λευκές Ευρωπαίες) κλίμα που κυριαρχεί στις αποικίες της Βορείου Αφρικής και της Μέσης Ανατολής, απεικονίζεται γλαφυρά στη ζωγραφική και τη λογοτεχνία του 19ου αιώνα, των οποίων το οριενταλιστικό πνεύμα είναι διάχυτο. Έτσι, στο δυτικό φαντασιακό γεννιούνται σταδιακά εικόνες μαγικών και σαγηνευτικών τόπων, που προκαλούν τους Ευρωπαίους να βυθιστούν στις πρωτόγνωρες, σχεδόν αρχαίες, ομορφιές και ελευθερίες που προσφέρουν. Ήδη από την εποχή του Marco Polo (1254-1324), οι χώρες της Ανατολής σκιαγραφούνται ως πλούσιοι τόποι απολαύσεων και αρωμάτων, διεγείροντας τη φαντασία και το ενδιαφέρον των Δυτικών για τις άγνωστες εκείνες περιοχές, που περιβάλλονταν από ένα πέπλο χρωμάτων και μυστηρίων. Επιπλέον, οι αισθησιακές αναπαραστάσεις γυμνών, κυρίως σκουρόχρωμων, γυναικείων σωμάτων, συντείνουν στην κατασκευή λάγνων εικόνων για τις Ανατολίτισσες, που έρχονται σε αντιδιαστολή με τη σεμνότητα που προβάλλεται ως αρετή για τις γυναίκες της Δύσης. Μάλιστα δεν είναι δύσκολο να φανταστούμε ότι πολλές Ευρωπαίες των οποίων μοναδικός προορισμός στις πατρίδες τους ήταν η τεκνοποίηση και η ενασχόληση με τις οικιακές εργασίες, γοητεύονταν από τις εικόνες αυτές. Η περιρρέουσα ατμόσφαιρα ευμάρειας και φιληδονίας που κυριαρχεί στα μυαλά των Ευρωπαίων (η οποία συνιστά εν πολλοίς αποτέλεσμα της

πολιτισμικής υποτίμησης του ισλαμικού κόσμου και της Ανατολής), σε συνδυασμό με τις μοναδικές ευκαιρίες που προσφέρονται στις αποικίες, συνέβαλε στην έλξη όλο και περισσότερων δυτικών σε περιοχές όπως η Αλγερία και στην ανακατανομή των ταξικών και έμφυλων ρόλων και χαρακτηριστικών τους.

3.3. Η νομάδα της ερήμου γεννιέται: η μύηση στο Ισλάμ και τα ανδρικά ρούχα της Isabelle

Η Eberhardt αδιαμφισβήτητα επηρεάζεται από τις ειδυλλιακές και εξωτικές εικόνες που πλάθουν οι Ευρωπαίοι για τις βορειοαφρικανικές αποικίες. Ο διακαής πόθος της να ταξιδεύσει και να ζήσει στους τόπους αυτούς, σιγοκαίει ήδη από την μικρή της ηλικία. Μπορούμε να υποθέσουμε ότι ως παιδί άκουγε ιστορίες που τη συνάρπαζαν, για τα πλούτη και τις ελευθερίες που αποκτούσε κανείς στις χώρες της Βορείου Αφρικής. Μεγαλώνοντας ωστόσο, διέβλεπε πια μέσω των ιστοριών αυτών την ευκαιρία να αποδράσει από το ασφυκτικό, για την ίδια, ευρωπαϊκό περιβάλλον. Όπως έχουμε ήδη πει, πριν εγκατασταθεί μόνιμα στην Αλγερία, η Eberhardt είχε ταξιδεύσει ξανά, από κοινού με τη μητέρα της, στη Βόρεια Αφρική. Το ταξίδι αυτό ήταν πολύ σημαντικό για τη μετέπειτα πορεία της, καθώς τότε είναι που ασπάζεται το Ισλάμ. Η Isabelle όμως δε σταματά εκεί. Περιπλανιέται μόνη στη Σαχάρα, όπου και γνωρίζει τη μαγεία της ερήμου. Πιστεύοντας ότι η ευρωπαϊκή γυναικεία εμφάνιση αποτελούσε εμπόδιο στη συνολικότερη προσέγγιση του αλγερινού κόσμου, ντύνει το σώμα της με ανδρικές μουσουλμανικές φορεσιές, αποφεύγοντας συγχρόνως τη σύναψη στενών σχέσεων με Ευρωπαίους ταξιδευτές. Παράλληλα, η Eberhardt είχε διδαχθεί από τον Trophimowsky πολλές γλώσσες. Γαλλικά, ιταλικά, γερμανικά, ρώσικα, λατινικά, ελληνικά και αραβικά κείμενα βρίσκει κανείς στα προσωπικά της τετράδια (Eberhardt, 2005, σ. 19). Τη γνώση αυτή η Isabelle αξιοποίησε στα ταξίδια της σε Ευρώπη και Βόρεια Αφρική, ενώ ήδη από τη δεύτερη της επίσκεψη στην Αλγερία βελτιώνει τα αραβικά της σημαντικά.

Κρίνεται σημαντικό στο σημείο αυτό να αναφέρουμε πως ο Trophimowsky δε δίδαξε μόνο γλώσσες την Eberhardt, αλλά ως παιδαγωγός της, μορφώνει και επηρεάζει την κόρη του σε διάφορα επίπεδα. Έτσι οι γνώσεις γεωγραφίας και ιστορίας συνδυάζονται με την εκκεντρική μέθοδο διδασκαλίας του Ρώσου αναρχικού, ο οποίος παρότρυνε τις μαθήτρές του να φορούν ανδρικά ρούχα, θεωρώντας πως με

τον τρόπο αυτό θα ενστάλαζε μέσα τους την αντίληψή του για την ισότητα μεταξύ αρσενικών και θηλυκών υποκειμένων (Roberts, 2014, σ. 11). Κατανοώντας τα πλεονεκτήματα της ενδυματολογικής αυτής επιλογής -η οποία έγινε τρόπος ζωής για την ίδια- η Isabelle υιοθετεί ήδη από την Ευρώπη ανδρική περιβολή, ενώ κατά τη διάρκεια των αναζητήσεών της στην Αλγερία και την έρημο, ο μουσουλμανικός μανδύας αποτελεί τη μοναδική της φορεσιά.

Όπως είπαμε στην προηγούμενη ενότητα, η βελτίωση του οικονομικού τους επιπέδου, αποτελούσε σημαντικό κίνητρο πολλών νεοφερμένων Ευρωπαίων στις χώρες της Βορείου Αφρικής. Η ευκατάστατη ζωή του οικογενειακού περιβάλλοντος της Eberhardt, επέτρεπε στην τελευταία να ταξιδεύει δίχως τέτοιου είδους έγνοιες για μεγάλο χρονικό διάστημα. Ωστόσο, όταν η Isabelle εγκαταστάθηκε μόνιμα στην Αλγερία (1899), η οικονομική της κατάσταση ήταν πλέον δεινή (Roberts, 2014, σ. 12). Έτσι, η ενασχόλησή της με κάθε λογής εργασία, με αντάλλαγμα ελάχιστα μόλις χρήματα, έγινε καθημερινότητα για την Isabelle. Παρά τις πενιχρές αμοιβές που λαμβάνει και τη δύσκολη ζωή που διανύει, η νεαρή νομάδα έτρεφε τις πνευματικές της αναζητήσεις, μέσω των περιπλανήσεών της στην έρημο και την ένωσή της με το Ισλάμ. Αποκορύφωμα της θρησκευτικής της ζωής υπήρξε η μύησή της στη μουσουλμανική αδελφότητα των Qadrya, της οποίας υπήρξε αξιοσέβαστο μέλος (Eberhardt, 2005, σ. 426). Βεβαίως, τα πράγματα από δω και έπειτα περιπλέκονται ακόμα περισσότερο στη ζωή της Eberhardt. Κι όπως θα δούμε στην πορεία, οι ενδυματολογικές και θρησκευτικές της στάσεις, μόνο άνευ συνεπειών δεν ήταν για την ίδια.

Το θρησκευτικό δέος που τρέφει η Isabelle Eberhardt για το Ισλάμ και τα μυστήρια του, η ταύτιση της με την απεραντοσύνη της ερήμου και η αναζήτηση του απόλυτου στο πρόσωπο του Θεού, αποκρυσταλλώνονται στο έργο της. Η εξωτική εικόνα της Σαχάρα (όπως αυτή διαμορφώνεται στη συνείδηση των Ευρωπαίων και στο μυαλό της Isabelle) συνδέεται άρρηκτα με το Ισλάμ, συγκροτώντας μια ενιαία ολότητα με άπειρη χρονική διάρκεια και δυναμική. Στα κείμενα της, η δόξα του Ισλάμ και της ερήμου κατασκευάζεται μέσω της διαρκούς επανάληψης του όρου «αιώνιος», δημιουργώντας έτσι την εικόνα του Ισλάμ ως αδιατάρακτης στο χρόνο οντότητας που φωλιάζει στη γαλήνη της ερήμου. Έτσι, η έρημος *«με την αιώνια μελαγχολία της...»*

(Eberhardt, 2005, σ. 192) βρίσκει καταφύγιο στην ισλαμική κοσμοθεωρία.

Διαβάζοντας χωρία των έργων της Eberhardt, αντιλαμβανόμαστε την αγάπη και την έκσταση που νιώθει για το Ισλάμ:

(...) η απaráμιλλη αίγλη του Θεού του Ισλάμ με θάμπωσε και με παρέσυρε σε μιαν ανείπωτη επιθυμία να ποτιστεί το είναι μου με το φως της τραχιάς και υπέροχης ερήμου, για να ξεφύγω από τη φριχτή μοναξιά της απιστίας και να εκτιναχθώ μακριά από τα σκοτάδια της αμφιβολίας προς τα αιθέρια ύψη του Ουρανού... Και, ξάφνου, σαν να με άγγιξε η θεία χάρη, μέσα σε μιαν απόλυτη εσωτερική καθαρότητα, ένιωσα μια έξαρση δίχως όνομα να παρασύρει την ψυχή μου προς τις αγνοημένες περιοχές της έκστασης (Eberhardt, 2005, σ. 91-92).

Για τους σύγχρονούς της ωστόσο, εμφανέστερο σημάδι της αφοσίωσής της στην ισλαμική θρησκεία, υπήρξε η μουσουλμανική της ενδυμασία. Η ενσωμάτωση ενός συστατικού στοιχείου ζωτικής σημασίας, όπως η ισλαμική φορεσιά, μπορεί κάλλιστα να διαβαστεί ως προσπάθεια της Isabelle να κατανοήσει καλύτερα τον αλγερινό πολιτισμό, εσωτερικεύοντας κομμάτια του βαθύτερου πυρήνα του. Ως μέρος της ισλαμικής κοινότητας πια, ιδίως μετά την προσχώρησή της στη σχέση των Qadrya, βιώνει εκ των έσω τη μουσουλμανική ζωή, κάτι που ένας Ευρωπαίος -και δη μια Ευρωπαία- δε θα είχε την ευκαιρία να γνωρίσει από κοντά. Θα μπορούσαμε να υποθέσουμε πως βαθύτερη επιδίωξη της Isabelle, ήταν η αποδοχή της από τους γηγενείς κατοίκους της περιοχής, των οποίων η καχυποψία για τους Ευρωπαίους αποίκους μεγάλωνε όσο οι τελευταίοι εξαπλώνονταν στη Βόρεια Αφρική. Βεβαίως, η επιλογή της να υιοθετήσει ανδρική φορεσιά, δεν πέρασε απαρατήρητη, με την Eberhardt να βρίσκεται στο επίκεντρο πολλών συζητήσεων, τόσο από την πλευρά των αποίκων (όπως θα δούμε αναλυτικότερα) όσο και από αυτή των ντόπιων, με τους τελευταίους μάλιστα να την αντιμετωπίζουν συνήθως ως ξένη.

Στο σημείο αυτό, θα ήταν ίσως σημαντικό να επιμείνουμε λίγο ακόμα στην επιθυμία της Eberhardt να γίνει αποδεκτή από την τοπική κοινωνία. Η Isabelle γοητεύεται έντονα από τα ταξίδια και τις περιπλανήσεις. Η προοπτική της απελευθέρωσης από τα χαλινάρια της ευρωπαϊκής κοινωνίας, σε συνδυασμό με τη δυνατότητά της να συναντήσει νέους τόπους, ανθρώπους και ιδέες, επιδρά στη ψυχοσύνθεσή της, μετασχηματίζοντας πλήρως την υπόστασή της. Η Eberhardt ποτέ δεν ήταν ξανά η ίδια, μετά την πρώτη της επίσκεψη στην Αλγερία. Μπορούμε να

πούμε μάλιστα πως κατά κάποιο τρόπο αναγεννήθηκε ολοκληρωτικά. Η ευτυχία που την πλημμυρίζει και μόνο στη σκέψη των επικείμενων περιπλανήσεων, αναδύεται παραστατικά στα κείμενά της: «... η εσωτερική χαρά της σκέψης ότι θα φύγω αύριο με το χάραμα, εγκαταλείποντας όλα αυτά που απόψε με γεμίζουν και μου φαίνονται γλυκά» (Eberhardt, 2005, σ. 373).

Παρά την έντονη ανάγκη της για αποδοχή, η Eberhardt βρίσκει πολλές φορές γαλήνη στη μοναξιά. Η ασυμβίβαστη ζωή της, την οδηγούσε άλλωστε συχνά στο περιθώριο, κάνοντας την να αισθάνεται απόβλητη και ακατανόητη, όπου κι αν βρισκόταν. Η απογοήτευση και η πικρία της ξετυλίγονται στα διηγήματά της, με τους ήρωες της να αντικατοπτρίζουν τη συναισθηματική της κατάσταση:

Και ξαφνικά του ήρθε η ιδέα ότι, δίχως άλλο, ήταν έτσι φτιαγμένος που όλες του οι προσπάθειες θα αποτύγχαναν όπως αυτή, όλα του τα όνειρα θα κατέληγαν πλάνες και θα έφευγε εξόριστος, σχεδόν κυνηγημένος, απ' όλες τις γωνίες της γης, όπου και αν πήγαινε να ζήσει, ότι και αν πήγαινε να αγαπήσει (Eberhardt, 2005, σ. 220).

Ο έντονος πεσιμισμός της Isabelle, και ο πόνος που βιώνει λόγω της απόρριψής της από τους άλλους, τη στρέφει συχνά στον εσωτερικό της κόσμο, όπου νιώθει ασφαλής. Οι μοναχικές περιπλανήσεις της στην έρημο και οι σκέψεις που αποτυπώνει στο χαρτί, της προσφέρουν την ελευθερία και τη χαρά που ψάχνει. «Αισθάνομαι μόνη, ελεύθερη, αποσπασμένη από κάθε τι στον κόσμο· με μια λέξη, είμαι ευτυχισμένη» (Eberhardt, 2005, σ. 303), διαβάζουμε σε κάποια σελίδα του ημερολογίου της. Πάντως η έντονη εσωτερική ανάγκη της Eberhardt για αποδοχή, μας βάζει σε σκέψεις. Λυτρώνεται άραγε πράγματι η Isabelle από τη μοναχικότητα των περιπλανήσεων της; Η επιθυμία της να συγχρωτιστεί με το πλήθος, τις μυρωδιές και τους ήχους της πολιτείας προβάλλει ακαταμάχητη, μπλέκεται με τη σιωπηλή της ιδιοσυγκρασία, δημιουργώντας έτσι μια θολή εικόνα:

Πίσω από τις σιδεριές του παραθύρου ενός μαυριτανικού καφενείου, μπρος στις γλαστρούλες με το βασιλικό, σχηματίζεται σιγά σιγά μια σύναξη. Παίζουν φλογέρα. Μπαίνω μέσα: τούτη η μουσική, θλιμμένη και μονότονη, θα νανουρίσει την ονειροπόληση μου και, πάνω απ' όλα, θα με απαλλάξει από την ομιλία... (Eberhardt, 2005, σ. 374).

Ανεξαρτήτως της επιθυμίας της Eberhardt να γίνει αποδεκτή, τα πράγματα δεν

εξελίσσονται με τον τρόπο που θα ήθελε. Όπως ήδη αναφέραμε, η Isabelle προτιμούσε τη μουσουλμανική ενδυμασία, αναδεικνύοντας έτσι την πίστη της στο Ισλάμ και επιδιώκοντας τη δημιουργία εγγύτερων δεσμών με την αλγερινή κοινωνία. Η πράξη αυτή εγείρει πολλές αντιδράσεις, καθώς για τους περισσότερους αποίκους και αυτόχθονες, το γεγονός ότι μια νεαρή Ευρωπαία κυκλοφορούσε ντυμένη με μουσουλμανική ανδρική ενδυμασία, είναι αδιανόητο. Από τους ντόπιους, η Eberhardt θεωρήθηκε συχνά ως απατεώνας, ως απειλή, ως ένα ακόμα δυτικό υποκείμενο που ήθελε να εισχωρήσει στον αραβικό κόσμο. Παρά τις όποιες αντιδράσεις όμως, η απόφασή της να ντύνεται με ανδρικά ρούχα, δε φαίνεται να νοσηματοδοτείται (κατά βάση) ως αρνητική, κυρίως λόγω της αποστροφής που έβλεπαν πως οι ίδιοι οι Ευρωπαίοι άποικοι εξέφραζαν στο πρόσωπό της (Roberts, 2014, σ. 24). Προχωρώντας το συλλογισμό αυτό, θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε πως αρκετοί ντόπιοι φαίνεται να αποδέχονται την εμφάνιση της Isabelle, όχι αυτή καθαυτή, αλλά σε σχέση με τις συνδηλώσεις αμφισβήτησης που αυτή εγείρει ως προς τον αποικιοκρατικό μηχανισμό. Η άρνηση της Eberhardt να συμμορφωθεί στην κυρίαρχη δυτική κανονικότητα, σε σχέση με τη χριστιανική ευπρέπεια και τη θηλυκότητα, βάλει εκ των έσω το αποικιοκρατικό στερέωμα, δημιουργώντας την εντύπωση μιας εσωτερικής κρίσης στα θεμέλια της ευρωπαϊκής ηγεμονίας στις αποικίες.

Εάν η Eberhardt κέρδισε τη συμπάθεια και το σεβασμό αρκετών ντόπιων, μέσω της μεταμόρφωσης της, για τους Γάλλους αποίκους της Αλγερίας η στάση της αυτή ερμηνεύεται ως εχθρική, αν όχι προδοτική. Η Isabelle αποποιείται την ευρωπαϊκή της ταυτότητα, αλλά συνάμα, ασπαζόμενη το Ισλάμ, γυρίζει την πλάτη της και στη χριστιανική της υπόσταση, αποβάλλοντας την ίδια στιγμή και τη θηλυκότητα της. Με την ασυμβίβαστη στάση της, η Eberhardt αρνείται εγγενή στοιχεία της ευρωπαϊκής ηθικής και ταυτότητας, διαρρηγνύοντας συγχρόνως το έμφυλο ετεροκανονικό πρότυπο, με την επιλογή της να ντύνεται σαν άνδρας. Αν και στα μάτια των Ευρωπαίων, η Isabelle φαντάζει πια μάλλον «λιγότερο» γυναίκα, μπορούμε να πούμε πως η ίδια επιλέγει να επιτελέσει τη θηλυκή της ταυτότητα με εναλλακτικούς τρόπους, διεκδικώντας, παράλληλα, την ορατότητα της στο φάσμα του δημόσιου χώρου.

Σε συνέχεια του συλλογισμού αυτού, εστιάζοντας τον ερευνητικό μας φακό για ακόμα μια φορά στο έργο της, η διττή έμφυλη αναφορά στα κείμενά της, άλλοτε

χρησιμοποιώντας (για τον εαυτό της) το ανδρικό γένος, και άλλοτε το θηλυκό, αποκτά νέο περιεχόμενο. Θυμίζοντας αρκετά την Elizabeth I της Αγγλίας (βλ. 1.5.), της οποίας, όπως είδαμε, χαρακτηριστικό κομμάτι της γραφής και της ρητορικής της ήταν η υιοθέτηση τόσο αρσενικών, όσο και θηλυκών προσδιορισμών, παρατηρούμε κάτι παρόμοιο στην περίπτωση της Eberhardt. Η συχνότατη χρήση αρσενικού γένους εντός των διηγημάτων της (*«Ήμουν είκοσι χρονών (...) ξέγνοιαστος...»* (Eberhardt, 2005, σ. 83)), σε συνδυασμό με την υιοθέτηση ανδρικών προσωνυμιών, πιθανότατα αποτελούσε για τους Ευρωπαίους επικριτές της σημείο σύγχυσης και απτή απόδειξη της «άμβλυνσης» της θηλυκής της ταυτότητας. Από την άλλη βέβαια, είναι σαφές πως η Isabelle, παρά τη χρήση ανδρικών προσδιορισμών στα διηγήματά της, στις προσωπικές της σημειώσεις, μιλάει πάντοτε σε πρώτο πρόσωπο -πρόκειται για ημερολόγιο άλλωστε- τηρώντας το θηλυκό γένος (*«Ήμουν πάντα απλή»* (Eberhardt, 2005, σ. 386)). Με τον τρόπο αυτό, η ίδια δεν υποβιβάζει τη θηλυκότητα της, όπως αφελώς μάλλον πίστευαν οι Ευρωπαίοι άποικοι, αλλά επαναδιαπραγματεύεται τα όρια και τα χαρακτηριστικά με τα οποία αυτή (η θηλυκότητα) εξωτερικεύεται.

Κατανοώντας την υπεροχή που απολαμβάνουν οι άνδρες στο δημόσιο πεδίο (*«... Η εξωτερική ζωή μοιάζει φτιαγμένη για τον άντρα και όχι για τη γυναίκα»* (Eberhardt, 2005, σ. 304)), η Eberhardt επιδιώκει τη διεύρυνση των ορίων της εντός της σφαίρας του κοινωνικού. Έτσι, υιοθετεί ανδρική εμφάνιση, σείοντας τα θεμέλια της έμφυλης ιεραρχίας και εξουσίας. Επαναφέροντας στο προσκήνιο την πολιτική σημασία της ανάγνωσης των σωμάτων, υπό το πρίσμα του διπολικού ετεροκανονικού μοντέλου, (για το ζήτημα αυτό κάναμε λόγο στη θεωρητική μας επισκόπηση), μπορούμε να ερμηνεύσουμε τη μετουσίωση της Eberhardt ως πράξη πολιτική, η οποία, κόντρα σε ένα ολόκληρο σύστημα πολιτισμικών κανόνων, σχέσεων και κοινωνικών κατηγοριών, συγκροτεί νέους τρόπους επανασύστασης του υποκειμένου εντός του κοινωνικού ιστού. Η διατάραξη του έμφυλου δυαδικού μοτίβου και η τροποποίηση της θηλυκής υποκειμενικότητας της Eberhardt επανορίζουν τα κοινωνικά σύνορα μεταξύ των φύλων, παραχωρώντας στην τελευταία ευκαιρίες και δυνατότητες που άλλες (Ευρωπαίες) γυναίκες της εποχής δε γνώρισαν ποτέ.

Η επιλογή της Isabelle να ντύνεται σαν Άραβας, συνέβαλε σε μεγάλο βαθμό στη μεταβολή της έμφυλης υποκειμενικότητας της, αλλά και της θρησκευτικής και

πολιτισμικής της ταυτότητας. Για τους Ευρωπαίους, η γυναίκα αυτή φάνταζε ως κάτι αξιοπερίεργο, αλλόκοτο. Παρά την αριστοκρατική της καταγωγή, επιλέγει να ασχολείται με δραστηριότητες χαμηλού κοινωνικού κύρους, υιοθετεί τη μουσουλμανική πίστη και ενδυμασία, παραγκωνίζει εντελώς την ευρωπαϊκή της ταυτότητα. Έτσι, οι συνέπειες της παρέκκλισής της από τη δυτική σκέψη, δεν άργησαν να φανούν: το φθινόπωρο του 1900, οι γαλλικές αρχές προέβησαν στην απέλαση της Eberhardt από την Αλγερία, λόγω της προκλητικής στάσης της. Η Isabelle, που στο μεταξύ είχε συνάψει σχέση με τον Αλγερινό Slimène Ehnni, επιστρέφει στην περιοχή της Αλγερίας το 1901, αφού πρώτα οι δυο τους (Eberhardt και Ehnni) παντρεύονται. Ο Slimène, ο οποίος υπηρετούσε στο γαλλικό στρατό, παρά τη μουσουλμανική του πίστη και την αραβική του καταγωγή, διατηρούσε γαλλική υπηκοότητα. Η Roberts (2014) σημειώνει πως με το γάμο τους, η Eberhardt αποκτά πλέον εξίσου γαλλική και αλγερινή ιθαγένεια, οι οποίες της επιτρέπουν πια να επιστρέψει ανενόχλητη στην Αλγερία (σ. 25).

Και ενώ πράγματι η συζυγική τους ένωση έλυσε μεν το ζήτημα της παραμονής της Isabelle στη χώρα, δημιούργησε συνάμα μεγάλο σάλο γύρω από το όνομά της. Υπονομεύοντας την ηθική και πολιτισμική υπεροχή του δυτικού ανθρώπου, η Isabelle Eberhardt διαπράττει «έγκλημα» έναντι της ευρωπαϊκής αποικιοκρατικής λογικής και παράδοσης. Ντύνεται ανδρικά, ασπάζεται το Ισλάμ και υιοθετεί τον αραβικό τρόπο ζωής, αρνούμενη να συμβαδίσει με τα ευρωπαϊκά συντηρητικό μοτίβο. Μπορούμε να υποθέσουμε πως η βαθύτερη ενόχληση των αποικιακών αρχών, σε σχέση με τη ζωή της Eberhardt, σχετίζεται με τους έντονους τριγμούς που προκαλεί η ανυπακοή της στα θεμέλια της ευρωπαϊκής εξουσίας στη Βόρεια Αφρική. Η κυρίαρχη ρητορική που εδραίωνε τη φυλετική ανωτερότητα των λευκών Ευρωπαίων, σε συνδυασμό με το καθήκον των αποίκων-γυναικών να διαγωνίζοντο το «ευρωπαϊκό αίμα» στις κατακτημένες ζώνες, όχι μόνο δε βρίσκουν ανταπόκριση στη ζωή της Isabelle, αλλά κατ' ουσίαν αποδομούνται συστηματικά. Έτσι, ο γάμος της με τον αυτόχθονα Ehnni, μεταφράζεται από τους Ευρωπαίους ως αδιανόητη πράξη παραβίασης της φυσικής (για τους δυτικούς) τάξης πραγμάτων.

Η συγκρότηση μιας σύνθετης υποκειμενικότητας, ενός εαυτού που δε συμβαδίζει με τα αυστηρά ευρωπαϊκά πρότυπα, θέτει σε λειτουργία μοχλούς πίεσης στη βάση ισχυρών κανονιστικών θεσμών. Η άρνηση της Eberhardt να αποδεχτεί

πατερναλιστικά συστήματα σκέψης που σχετίζονται με τη θρησκευτική και έμφυλη ευπρέπεια των Ευρωπαίων γυναικών του 19ου αιώνα, αμφισβητεί τα ιεραρχικά δίκτυα σχέσεων που έχουν διαμορφωθεί σε βάθος χρόνου, προβάλλοντας νέους ορίζοντες και απελευθερωτικές προοπτικές. Η Braidotti (2006) επισημαίνει την αναγκαιότητα για επαναπροσδιορισμό της διαδικασίας του σκέπτεσθαι και της θεωρητικής πρακτικής, σε συνάρτηση με την ολοκληρωτική εγκατάλειψη γραμμικών τρόπων σύλληψης και νοηματοδότησης των θηλυκών υποκειμένων στο πεδίο του φιλοσοφικού στοχασμού (σ. 190). Η Eberhardt, αν και προηγείται πολύ της Braidotti, ακολουθεί παρόμοιο τρόπο σκέψης, διαρρηγνύοντας, με τη ζωή και τις επιλογές της, παγιωμένα φιλοσοφικά και κοσμοθεωρητικά συστήματα. Η Isabelle διαμορφώνει ένα νέο είδος υποκειμενικότητας ως προς την έμφυλη δυναμική της, το οποίο παραβιάζει τις διαχωριστικές γραμμές που θέτει το ετεροκανονικό μοντέλο φύλου. Με την οικειοποίηση συμπεριφορών και δραστηριοτήτων, που στο δυτικό (και ανατολικό) συλλογικό ασυνείδητο ταυτίζουν με αρσενικούς φορείς δράσης, η Eberhardt επανεγγράφει στο σώμα της νέα χαρακτηριστικά, τα οποία τροποποιούν και διευρύνουν τα όρια της θηλυκής υποκειμενικότητας.

Η υιοθέτηση ανδρικής μουσουλμανικής ενδυμασίας δημιουργούσε αμηχανία και ταραχή στους γαλλικούς αποικιοκρατικούς κύκλους στην Αλγερία, οι οποίοι δεν μπορούσαν να εντάξουν το σώμα της Eberhardt στα ευρωπαϊκά έμφυλα και πολιτισμικά πρότυπα. Επιπλέον, σε συνδυασμό με την ενδυματολογική και θρησκευτική της μεταμόρφωση, η Isabelle χρησιμοποιούσε το μουσουλμανικό ανδρικό όνομα Σι Μαχμούτ, κάτι το οποίο γεννούσε ακόμα μεγαλύτερη σύγχυση στους Ευρωπαίους. Στα μάτια των τελευταίων, παρά την ανδρική της περιβολή, η Isabelle δεν έπαυε να διαβάζεται ως θηλυκό υποκείμενο, με την ανατομική δομή του σώματός της να στοιχειοθετεί τη γυναικεία της υπόσταση. Δεδομένης της συνήθους αντιστοιχίας μεταξύ σωμάτων και ονομάτων που αποδίδονται στα πρώτα, η ασυμφωνία που παρουσιάζει το σώμα της Eberhardt και ο ονομαστικός προσδιορισμός που απευθύνεται σε αυτήν, διαπερνά τη σφαίρα του δυτικού διανοητού, αποτρέποντας έτσι την ομαλή κατηγοριοποίηση της Isabelle στην ομάδα των θηλυκών υποκειμένων. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η άρνηση της Eberhardt να ενταχθεί σε μια κυρίαρχη επιτελεστική νόρμα, ρευστοποιεί τη διαδικασία της έμφυλης ταυτοποίησης και υποκειμενοποίησης των προσώπων.

Η παραπάνω αδυναμία τοποθέτησης της Isabelle Eberhardt εντός του διπολικού ετεροκανονικού συστήματος φύλου, λόγω μιας αναντιστοιχίας μεταξύ σωματικών και λογοθετικών εγγραφών, θυμίζει αρκετά την περίπτωση της Γαλλίδας μεσοφυλικής Herculine Barbin. Η Herculine, ή Alexina, όπως την αποκαλούσαν τα οικεία της πρόσωπα, έζησε στη Γαλλία, την περίοδο του 19ου αιώνα. Όσα μας είναι γνωστά για τη ζωή της, έφερε στην επιφάνεια ο Foucault, με τη δημοσίευση των προσωπικών της ημερολογίων. Η Herculine γεννήθηκε το 1838, φέροντας μεικτά έμφυλα ανατομικά χαρακτηριστικά, γεγονός που δυσχαίρενε την κατηγοριοποίηση της στο δυαδικό σύστημα οριοθέτησης του φύλου. Υπερβαίνοντας την παραπάνω ασάφεια, μετά τη γέννησή της, οι γιατροί απέδωσαν στην Herculine το θηλυκό έμφυλο προσδιορισμό, καθώς αυτός θεωρήθηκε πως ανταποκρινόταν στη «φύση» της. Μολαταύτα, σε ηλικία λίγο μεγαλύτερη των είκοσι ετών, και ενώ είχε ζήσει μέχρι τότε όλη της τη ζωή ως γυναίκα, η Herculine υποχρεώθηκε σε χειρουργική επέμβαση επαναπροσδιορισμού του φύλου της.

Η ίδια, προερχόμενη από ένα βαθύτατα θρησκευτικό οικογενειακό περιβάλλον, εξομολογούταν συχνά. Αυτό που όμως δε φανταζόταν ποτέ, δεδομένης της εχεμύθειας που όφειλαν να τηρούν οι ιερείς, ήταν πως θα αποκάλυπταν τις σεξουαλικές της προτιμήσεις. Έτσι, η Herculine δε δίσταζε να αναφέρεται σ' αυτούς για την ερωτική έλξη που αισθανόταν για άλλες γυναίκες. Τη δημοσιοποίηση των προσωπικών της εξομολογήσεων από τους ίδιους τους εξομολογητές της, ακολούθησε, για ακόμα μια φορά, η εξονυχιστική εξέταση του σώματός της από γιατρούς, των οποίων τα πορίσματα διέφεραν ωστόσο από τα παλιά. Καταλήγοντας οι τελευταίοι στη διάγνωση πως η «αληθινή» ταυτότητα φύλου της Herculine, ταίριαζε σε αυτή ενός άνδρα, και όχι μιας νεαρής γυναίκας, την ανάγκασαν να τροποποιήσει το φύλο της σε αρσενικό, απόφαση η οποία μάλιστα κατοχυρώθηκε και νομικά. Η ξαφνική και ολοκληρωτική αυτή αλλαγή, που επηρέασε δραματικά κάθε πηγή της υποκειμενικότητας και της ταυτότητάς της, είχε ως αποτέλεσμα, λίγα χρόνια μετά, η Alexina, της οποίας το όνομα πια ήταν Abel, να βάλει τέλος στη ζωή της (Foucault, 1980, σ. xi).

Η αναταραχή που δημιουργήθηκε γύρω από την περίπτωση της Herculine Barbin, μοιράζεται αρκετές ομοιότητες με αυτή της Eberhardt. Όπως και η τελευταία, η Herculine δεν εντάσσεται στο γνωστό διπολικό έμφυλο σχήμα, αποτελώντας στην

πραγματικότητα αναστάτωση για αυτό. Η ανατομική «ανακατωσούρα» των φύλων δεν αποτελεί, όπως φαίνεται, το μεγαλύτερο πρόβλημα, καθώς η ιατρική επιστήμη του 19ου αιώνα βρήκε (πολύ παρόμοιους με τους σημερινούς) τρόπους να την υπερβεί. Όπως μπορούμε να υποθέσουμε, η βαθύτερη πηγή της αναστάτωσης έγκειται στην αποδιοργάνωση και την αναταραχή των κανόνων που διέπουν και νοσηματοδοτούν το φύλο και την επιθυμία. Η Herculine, με την ίδια της την ύπαρξη και την ανεξήγητη (για τους σύγχρονούς της) ερωτική της συμπεριφορά, αποσταθεροποιεί το ετεροκανονικό σεξουαλικό μοντέλο. Καθώς όμως έχει γεννηθεί σε έναν κόσμο που κατατάσσει τα υποκείμενα σε εκ φύσεως αρσενικά και θηλυκά από την αρχή της ζωής τους, η Herculine υποβάλλεται σε μια επίπονη σωματική και ψυχολογική διαδικασία ελέγχου της υποκειμενικότητας της, που τη βυθίζει σε ένα μόνιμο αίσθημα θλίψης και μοναξιάς. *«Έχω υποφέρει πολύ, και έχω υποφέρει μόνη! Μόνη! Εγκαταλελειμμένη απ' όλους»* (Foucault, 1980, σ. 3), σημειώνει στο ημερολόγιο της, θυμίζοντας πολύ την Isabelle, της οποίας το αίσθημα απόρριψης τη συνοδεύει πάντα στις περιπλανήσεις της.

Βεβαίως, διαφοροποιώντας εδώ τις δυο περιπτώσεις, για την Eberhardt η εσωτερική μοναξιά που βιώνει συνδέεται άρρηκτα με αυτό που ο Λαμπρέλλης (2013) περιγράφει ως διαδικασία της απο-θεμελίωσης. Κατά τον ίδιο, η απο-θεμελίωση στην υπόθεση της Eberhardt, πρόκειται για έναν *«τρόπο δημιουργικής υπέρβασης της εκμηδενιστικής εκδοχής της αβύσσου και δημιουργίας των τόπων της περιπλάνησης, της περιπλάνησης ως πλήρους μετα-φοράς ή ανάκλασης του τόπου του 'εσωτερικού' στο τοπίο του 'εξωτερικού'»* (σ. 262). Υπό αυτό το θεωρητικό πρίσμα, η περιπλάνηση και η φυγή, ερμηνεύονται ως δημιουργικές, και όχι χαοτικές, πτυχές της ζωής, ως καθρέφτες της εσωτερικής κατάστασης του υποκείμενου στον εξωτερικό κόσμο. Κατ' αυτόν τον τρόπο, το διαφεύγειν από την αδράνεια, την κοινοτοπία, τη μόνιμη εγκατάσταση σε έναν τόπο, το διαφεύγειν από τους κανονιστικούς θεσμούς και τις παραδόσεις, η επανεγγραφή πτυχών της υποκειμενικότητας, όπως το φύλο και η θρησκευτική πίστη, αλλά και η βαθύτατη υπαρξιακή μοναξιά που βιώνει η Eberhardt, συντείνουν στη διαμόρφωση ενός νέου ανθρώπου, στη γέννηση μιας νέας γυναίκας.

3.4. Καταλήγοντας

Η λυρικότητα των λόγων της Eberhardt συμβάλλει στη συγκρότηση ενός σύνθετου

μωσαϊκού, εκ του οποίου αναδύεται η πολυπλοκότητα της ανθρώπινης ύπαρξης και των κοινωνικών προστριβών, με φόντο την έρημο και την παντοδυναμία του Ισλάμ. Για την Eberhardt, η περιπλάνηση, το διαρκές «διαφεύγειν», η απόδραση από την ανία της καθημερινότητας και της μόνιμης εγκατάστασης σε ένα τόπο, ισοδυναμούν με την πραγμάτωση της ένωσης με το άπειρο της ερήμου και του Θεού, ισοδυναμούν με την κατάκτηση της ελευθερίας. Η ατέρμονη αναζήτηση, οι δοκιμασίες και οι άγνωστες πτυχές της νομαδικής ζωής, κινητοποιούν τη φαντασία της Isabelle, κάτι που αποτυπώνεται με ιδιαίτερο τρόπο στα ημερολόγια και τα διηγήματά της. «*Ζω σημαίνει φεύγω*» (Eberhardt, 2005, σ. 415), γράφει, αποτυπώνοντας την επιθυμία της να διαφύγει από τη στασιμότητα της μόνιμης εγκατάστασης, από τις νόρμες που συντηρούν τις κανονικότητες των καιρών. «... δεν έμοιαζε με άλλους, και δεν ήθελε να τους μοιάσει, δεν ήθελε να σκύψει το κεφάλι κάτω από το ζυγό της τυραννικής τους μετριότητας και κοινοτοπίας» (Eberhardt, 2005, σ. 220). Η προοπτική μιας ανιαρής ζωής, περιορισμένης στην ασφάλεια της γενέτειράς της, δίχως κινδύνους και περιπέτειες, τρώμαζε την Eberhardt όσο τίποτα άλλο. Έτσι, ο νομαδικός τρόπος ζωής και η άρνηση των κατεστημένων προτύπων αποτέλεσαν αυτοσκοπό για την Eberhardt.

Η σύσταση ενός νέου εαυτού, μη συμβατού με το ευρωπαϊκό αποικιοκρατικό πνεύμα της εποχής, αποδεσμεύει την Isabelle από μια σειρά απαγορεύσεων και υποχρεώσεων που περιχαράκωνουν την πλειοψηφία των Ευρωπαίων γυναικών του 19ου αιώνα. Η θρησκευτική και έμφυλη μεταβολή της αναμορφώνει τη δυναμική των ρόλων και των δικτύων σχέσεων και δράσεων, αναδεικνύοντας την πολλαπλότητα των ταυτοτήτων και διεκδικώντας για τα θηλυκά υποκείμενα απρόσιτα κοινωνικά εδάφη. Η Isabelle Eberhardt (δίχως, ενδεχομένως, να είναι το μόνο θηλυκό υποκείμενο εντός της εποχής της που διαφοροποιείται από το κανονιστικό ευρωπαϊκό πλαίσιο) από αριστοκράτισσα της Ευρώπης μετατρέπεται σε περιπλανώμενη της Βορείου Αφρικής, της οποίας η αραβική ανδρική της αμφίεση, η μουσουλμανική της πίστη και ο γάμος της με έναν αυτόχθονα, κλονίζουν τις ευρωπαϊκές βεβαιότητες.

Κεφάλαιο 4: Η συνάρτηση της κοινωνικής ηθικής και της μοναξιάς στη διαδικασία παραγωγής νέων έμφυλων υποκειμένων

Στη βάση της ανάλυσης μας γύρω από το ζήτημα της επανεγγραφής της ταυτότητας φύλου, διαμέσου της διαμόρφωσης νέων επιτελεστικών εκδοχών της θηλυκότητας και της υποκειμενικότητας, αναδύονται ως δυναμικές έννοιες η κοινωνική ηθική και η μοναξιά. Έχοντας εξετάσει νωρίτερα τις περιπτώσεις της Jeanne d' Arc και της Isabelle Eberhardt, με κεντρικό άξονα τη διεύρυνση των κοινωνικών και πολιτισμικών ορίων και εκφάνσεων της έμφυλης υπόστασης τους, στο τελευταίο αυτό μέρος της εργασίας, θα επανεξετάσουμε τη διαδικασία παραγωγής νέων έμφυλων υποκειμενικότητων, υπό το πρίσμα της υπέρβασης της κοινωνικής ηθικής, αλλά και της μοναξιάς που βιώνουν οι γυναίκες αυτές. Στο εγχείρημά μας, θα αναζητήσουμε τις λεπτές απολήξεις που συνδέουν τον κοινωνικό και έμφυλο μετασχηματισμό της θηλυκής υποκειμενικότητας της Jeanne και της Isabelle, υπό το βλέμμα της φιλοσοφίας του Søren Kierkegaard (1813-1855). Στα πλαίσια μιας δικής μας ερμηνείας και ανακατεύθυνσης της ανάλυσής του, πρόκειται να αναρωτηθούμε: είναι άραγε η υπαρξιακή αγωνία και η σιωπή του Αβραάμ, σε συνάρτηση με την αναζήτηση του εγκόσμιου νοήματος -όπως σκιαγραφούνται στο έργο του Δανού στοχαστή *Φόβος και Τρόμος* (1843)- τόσο διαφορετικές από την απόγνωση και την εσωτερική μοναξιά, όπως τις βιώνουν στα πλαίσια των δικών τους αναζητήσεων η *Παρθένος* και η νομάδα της ερήμου;

4.1. Η υπέρβαση της κοινωνικής ηθικής ως προοπτική στη δοκιμασία του Αβραάμ

Εκκινώντας το συλλογισμό μας με την ανάγνωση της έννοιας της αγωνίας, αναγνωρίζουμε την υπόρρητη σχέση που διαμορφώνεται μεταξύ της αγωνίας και της μοναξιάς. Κατά τον Kirkegaard (1843/1980), η αγωνία νοηματοδοτείται ως μια μορφή εσωτερικής οδύνης και αμφιταλάντευσης που βιώνει το υποκείμενο, στα πλαίσια μιας προσωπικής δοκιμασίας που υφίσταται για την πραγμάτωση ενός υπέρτατου σκοπού (σ. 157). Για τον ίδιο, η ένταση της εσωτερικής απόγνωσης κορυφώνεται στα πλαίσια της ανάληψης ευθυνών των προσωπικών ενεργειών και αποφάσεων που λαμβάνει μόνο του το υπό δοκιμασία υποκείμενο, σε συνδυασμό με

τις προσπάθειες που αυτό καταβάλλει για την εκπλήρωση της αποστολής του (ο.π). Υπό το πρίσμα αυτό, η αγωνία ερμηνεύεται ως ένα είδος ενδόμυχου φόβου που βασανίζει το άτομο, ο βαθύτερος πυρήνας του οποίου εντοπίζεται στη σχέση του ίδιου του υποκειμένου με τον εαυτό και στις προσδοκίες που έχει από αυτόν.

Χαρακτηριστικό παράδειγμα υποκειμένου αγωνίας στο έργο του Kierkegaard είναι ο Αβραάμ. Προκειμένου να κατανοήσουμε καλύτερα το συλλογισμό του υπαρξιστή στοχαστή, θα ήταν χρήσιμο στο σημείο αυτό, να θυμηθούμε ένα σημαντικό επεισόδιο από τη ζωή του βιβλικού ήρωα. Επιστρέφοντας κάποτε, ο Αβραάμ και η σύζυγός του Σάρα, από την Αίγυπτο στη γη της Χαναάν, και ενώ ήταν πια και οι δυο πολύ ηλικιωμένοι, δεν είχαν αποκτήσει παιδιά. Ο Θεός υποσχέθηκε στον Αβραάμ, πως η Σάρα θα γεννήσει ένα παιδί. Έτσι, σε ηλικία εκατό και ενενήντα χρόνων αντίστοιχα, ο Αβραάμ και η Σάρα γίνονται γονείς του Ισαάκ. Εντούτοις, μερικά χρόνια αργότερα, ο Θεός θέλησε να δοκιμάσει την πίστη του Αβραάμ, λέγοντάς του να θυσιάσει για χάρη Του τον αγαπημένο του γιο. Επί τρεις ημέρες, ο Αβραάμ και ο Ισαάκ πορεύονταν προς την κορυφή του όρους, όπου θα γινόταν η θυσία. Όταν όμως ο Αβραάμ απέθεσε τον Ισαάκ στο βωμό, παρουσιάστηκε ένας άγγελος του Θεού, ο οποίος αποτρέποντας τον απ' το να σφάξει το γιο του, του έδωσε εντολή να θυσιάσει ένα κριάρι στη θέση του παιδιού (Η Αγία Γραφή, χ.χ, σ. 20, 25).

Το περιστατικό αυτό, που περιγράφεται στο βιβλίο της Γέννησης, αποκτά θεμελιώδη σημασία για τη συλλογιστική γραμμή του Kirkegaard, καθώς ο Αβραάμ στην προσπάθειά του να αποδείξει την πίστη του στο Θεό, θυσιάζοντας το γιο του, παραβιάζει τα όρια της κοινωνικής ηθικής και αναδύεται ως κατεξοχήν υποκείμενο αγωνίας. Καθώς όμως η αγωνία συνυφαίνεται με την αναστολή της κοινωνικής ηθικής, κρίνεται μάλλον σημαντικό να κατανοήσουμε πρώτα, πως ορίζεται η έννοια της ηθικής στο έργο του. Κατά τον ίδιο, το ηθικό αντικατοπτρίζει το γενικό, αυτό που είναι δηλαδή κοινά αποδεκτό από μια κοινωνική ομάδα, και έχει καθολική ισχύ για κάθε άτομο, εντός του εκάστοτε χωροχρονικού πλαισίου όπου αυτό (το γενικό) οριοθετείται (Kierkegaard, 1843/1980, 83). Συσχετίζοντας τη συγκρότηση της κοινωνικής ηθικής του Kierkegaard με την αποκρυστάλλωση ενός εσωτερικού πυρήνα του εκάστοτε υποκειμένου, μπορούμε να ανιχνεύσουμε τους ισχυρούς δεσμούς που σφυρηλατούνται μεταξύ ατόμου και κοινωνίας, στη βάση της

εσωτερίκευσης των κανονιστικών πολιτισμικών πρακτικών και λόγων, που διαμορφώνονται στα πλαίσια των σχέσεων και των τριβών μεταξύ των μελών ενός κοινωνικού δικτύου. Έτσι, η αγωνία του Αβραάμ μπορεί να κατανοηθεί, σε μεγάλο βαθμό, ως απόρροια της σύγκρουσης της ατομικής του συνείδησης με το ευρύτερο ρυθμιστικό πλέγμα κανόνων, δράσεων και κοινωνικής ηθικής.

Στη σκέψη του Kierkegaard, η έννοια της ηθικής μορφοποιείται εντός του κοινωνικού σώματος, εντός του γενικού, όπως το ονομάζει. Ωστόσο, στην προσπάθεια του το υποκείμενο να κατακτήσει το ατομικό του αυτεξούσιο και να επαναπροσδιορίσει τη θέση του και τους όρους της ζωής και της ύπαρξής του σε σχέση με το γενικό, έρχεται συχνά σε ρήξη με αυτό. Κάνοντας εν πολλοίς μια φιλοσοφική ανάλυση, υπό το πρίσμα της χριστιανικής θεολογίας, ο Kierkegaard (1843/1980) φέρνει ως παράδειγμα υπέρβασης της ηθικής του γενικού, την πίστη στο Θεό, η οποία θεωρεί πως *«είναι ακριβώς το παράδοξο εκείνο, σύμφωνα με το οποίο το άτομο υψώνεται σαν τέτοιο υπεράνω του γενικού, λαμβάνει θέση ως προς αυτό σε μια σχέση όχι υπαγωγής, αλλά υπεροχής»* (σ. 85). Τι σημαίνει αυτό; Στην περίπτωση του ηθικού, όπως αυτό οριοθετείται εντός ενός κοινωνικού δικτύου, το άτομο επικοινωνεί με όρους σχετικούς, με όρους διαμεσολάβησης δηλαδή, με το το γενικό. Εντούτοις, στην περίπτωση της πίστης, τα πράγματα διαφοροποιούνται. Εδώ, το άτομο βρίσκεται, κατά τον Kierkegaard, σε μια απόλυτη σχέση επικοινωνίας με το απόλυτο, υπερβαίνοντας έτσι τη διαμεσολάβηση που είναι πάντοτε απαραίτητη στην περίπτωση του ηθικού/γενικού. Κατ' αυτό τον τρόπο, θα μπορούσαμε να πούμε πως στο σχήμα αυτό η κοινωνική ηθική ως ρυθμιστικός παράγοντας της ανθρώπινης ύπαρξης αναστέλλεται. Για να καταλάβουμε όμως λίγο καλύτερα, ας ρίξουμε πάλι μια ματιά στο παράδειγμα του Αβραάμ. Ο Αβραάμ παραβιάζει τα όρια της κοινωνικής ηθικής, καθώς η πίστη φαίνεται να αντιβαίνει την ηθική του γενικού. Η ηθική του γενικού, όπως αυτή παρουσιάζεται στο βιβλίο της Γέννησης, ανάγεται στην αγάπη και την προστασία που οφείλει ένας πατέρας να προσφέρει στο παιδί του. Ωστόσο, εδώ η πίστη περιπλέκει τα πράγματα. Ο Αβραάμ πράγματι έχει ηθικό καθήκον απέναντι στο γιο του. Συγχρόνως, όμως, έχει επιλεχθεί από το Θεό. Έτσι, το βαθύτατο θρησκευτικό χρέος που έχει απέναντι στο Θεό, διαπερνά την κοινωνική ηθική, αναδεικνύοντας την πίστη ως μέγιστο καθήκον, που υπερβαίνει εκείνο που φέρει απέναντι στον Ισαάκ (Kierkegaard, 1843/1980, 86-89).

Το εσωτερικό δίλημμα του Αβραάμ θυμίζει μάλλον αρκετά την περίπτωση του ομηρικού βασιλιά Αγαμέμνονα. Σύμφωνα με το μύθο, ο βασιλιάς των Αχαιών εξόργισε την Αρτέμιδα σκοτώνοντας το ιερό ελάφι της. Η θεά λοιπόν τον τιμώρησε, παύοντας πλήρως τον άνεμο και εμποδίζοντας τα πλοία των Δαναών να σαλπάρουν προς την Τροία. Κατέφυγαν τότε οι Αχαιοί στο μάντη Κάλχα, ζητώντας την πολύτιμη συμβουλή του για το πως θα έπρεπε να πράξουν. Εκείνος τους είπε πως ο μοναδικός τρόπος να εξευμενίσουν τη θεά και να κατευνάσουν την οργή της, είναι να της προσφέρουν ως θυσία την κόρη του Αγαμέμνονα, Ιφιγένεια. Αρχικά ο βασιλιάς αρνήθηκε. Όμως καθώς ο καιρός περνούσε και η εκστρατεία καθυστερούσε, αποφάσισε να προβούν στην ανθρωποθυσία. Έτσι, κάλεσε την Ιφιγένεια στην Αυλίδα, προφασιζόμενος τον αρραβώνα της με τον Αχιλλέα. Μόλις η κόρη του έφτασε, ο Αγαμέμνων την παρέδωσε στον Κάλχα για να τη θυσιάσει αυτός. Λίγο πριν την επίμαχη στιγμή όμως, η Άρτεμις έδειξε έλεος και έσωσε την Ιφιγένεια, τοποθετώντας στο βωμό ένα ελάφι στη θέση της. Κατόπιν τη μετέφερε στην Ταυρίδα, όπου και έγινε ιέρεια της (Commelin, 1960, σ. 230).

Το ζήτημα του γονεϊκού χρέους του πατέρα προς το παιδί του, αναδύεται και σε αυτή την ιστορία. Ως γονέας, ο Αγαμέμνων οφείλει να προστατέψει την κόρη του, και όχι να τη βλάψει. Όπως και ο Αβραάμ, αντιμετωπίζει ένα βαθύ εσωτερικό δίλημμα, που ανακύπτει ως αποτέλεσμα της σύγκρουσης του υποκειμενικού και του κοινωνικού καθήκοντος. Εντούτοις, στην περίπτωση του Αχαιού βασιλιά, η κοινωνική ηθική ταυτίζεται με την άρνηση του πατρικού χρέους, και όχι το αντίθετο. Η χρηστότητα των κοινωνικών ηθών συνυφαίνεται με το καθήκον που έχει αναλάβει ο Αγαμέμνωνας, ως βασιλιάς, απέναντι στο λαό του, και όχι με αυτό του πατέρα. Κανένας στρατιώτης ή υπήκοος δε θα κατηγορήσει το βασιλιά ως άκαρδο πατέρα, καθώς εντός του δικού τους φαντασιακού πλέγματος, ο άναξ έχει ηθικό χρέος να πράξει, όχι προς το δικό του συμφέρον σώζοντας την κόρη του, αλλά προς αυτό του λαού του. Έτσι, θα μπορούσαμε να ερμηνεύσουμε την υποχρέωση του Αγαμέμνονα να δράσει ως βασιλιάς, και όχι ως πατέρας, ως προϊόν της ηθικής διαβάθμισης που φαίνεται να οριοθετεί τις δράσεις των υποκειμένων, εντός μιας νοητής (ή και όχι τόσο νοητής) ιεραρχικής κλίμακας κατανομής των κοινωνικών ρόλων. Εάν δούμε τα πράγματα από μια κερκεγκωριανή οπτική, ο Αγαμέμνων μεταφράζει το καθήκον προς το λαό και τους στρατιώτες του ως ηθικό τέλος, ως ηθική πραγμάτωση,

μεταπηδώντας από ένα ασθενέστερο ηθικό πεδίο δράσης -αυτό του πατέρα- σε ένα υψηλότερο -αυτό του βασιλιά (Kierkegaard, 1843/1980, σ. 87). Επομένως, για τον Αγαμέμνονα η εκπλήρωση του καθήκοντος, που φέρει απέναντι στο γενικό, ανάγεται σε ανώτατη ηθική ολοκλήρωση του ανθρώπου, καθιστώντας, κατ' αυτό τον τρόπο, την ταύτιση του υποκειμένου με την κοινωνική ηθική ως θεμελιώδη τελεολογική αρχή.

Σε αντίθεση με τον Αγαμέμνονα, ο Αβραάμ υπερβαίνει την κοινωνική ηθική. Ο τελευταίος αντιμετωπίζει ως σκοπό και υπέρτατο χρέος την αφοσίωση του στο Θεό, διαρρηγνύοντας το ηθικό φράγμα που ορθώνεται ως εμπόδιο στην αυτοπραγμάτωση του ως υποκείμενο. Κατά τον Kierkegaard, ο Αβραάμ βρίσκεται αντιμέτωπος με το εξής παράδοξο: αφενός ως πατέρας του Ισαάκ έχει την υποχρέωση να τον αγαπά και να τον προσέχει. Αφετέρου ως δούλος του Θεού οφείλει να υπακούει στο λόγο Του και να εκφράζει την πίστη του σε Αυτόν με κάθε ευκαιρία. Όμως, ο Θεός του ζητά να θυσιάσει για χάρη Του το γιο του. Του ζητά δηλαδή να μην εκπληρώσει το ηθικό χρέος του ως πατέρας. Έτσι, ο Αβραάμ βρίσκεται μετέωρος ανάμεσα στο γιο του και το Θεό, ανάμεσα στο σχετικό και στο απόλυτο, ανάμεσα στο ηθικό/γενικό και το ατομικό. Μπορούμε να πούμε πως ο βιβλικός πρωταγωνιστής με την επιλογή του να θυσιάσει τον Ισαάκ, με την αντίστασή του στο κανονιστικό ηθικοπλαστικό πεδίο του διανοητού, επανεγγράφει νέα χαρακτηριστικά. Η αμφιταλάντευση του ανάμεσα στην κοινωνική ηθική και την ατομική του συνείδηση, που επιλύεται διαμέσου της επιλογής του να θυσιάσει το γιο του, όχι μόνο παραβιάζει τα όρια της ηθικής του γενικού, αλλά συνάμα μεταβάλλει την υποκειμενικότητα του Αβραάμ, ο οποίος αναδύεται σε υποκείμενο της υπέρβασης της κοινωνικής ηθικής.

4.2. Η ανάδυση της μοναξιάς ως συγκροτησιακού παράγοντα του υποκειμένου της υπέρβασης της κοινωνικής ηθικής

Όπως είδαμε στην προηγούμενη ενότητα, η βασική διαφορά μεταξύ του Αβραάμ και του Αγαμέμνονα εστιάζεται στα επίπεδα της υπέρβασης ή της αποδοχής της κοινωνικής ηθικής. Ο Αγαμέμνονας βρίσκεται πράγματι σε ένα τρομερό δίλημμα μεταξύ της ηθικής του γενικού και της υποκειμενικής του επιθυμίας. Ωστόσο, στην περίπτωση του, η κοινωνική ηθική ταυτίζεται με τη θυσία της κόρης του, αποδεσμεύοντας τον από την κατακραυγή και το επακόλουθο στίγμα. Από την άλλη,

η απόφαση του Αβραάμ να θυσιάσει το γιο του, δε γίνεται κατανοητή ή αποδεκτή από το κοινωνικό, καθώς παραβιάζει την κοινωνική ηθική. Η εντολή του Θεού να θυσιάσει τον Ισαάκ, απευθύνεται αποκλειστικά και μόνο προς το πρόσωπο του Αβραάμ, και δεν αποκαλύπτεται σε κανέναν άλλον. Σε αντιδιαστολή με την προφητεία του μάντη Κάλχα, η οποία γνωστοποιείται σε όλους (εκτός από την Ιφιγένεια φυσικά), η παραγγελία του Θεού προς τον Αβραάμ είναι κάτι που βαραίνει αποκλειστικά αυτόν τον ίδιο.

Μπορούμε ίσως να φανταστούμε πως η σιωπή που εσωκλείει τον Αβραάμ και η μοναξιά που βιώνει στα πλαίσια της εσωτερικής δοκιμασίας της υπέρβασης της κοινωνικής ηθικής, διογκώνουν την αγωνία του. Η αδυναμία μοιράσματος του πόνου και της απελπισίας του, σε συνδυασμό με την απώλεια ενσυναίσθησης από την πλευρά της κοινότητας ως προς το εσωτερικό δίλημμα που τον «κατατρώνει», γεμίζουν τον Αβραάμ με απόγνωση. Ο τελευταίος δε γίνεται κατανοητός, γι' αυτό και εγκλωβίζεται στη σιωπή. Η αγωνία του έγκειται στο ότι δεν υπάρχουν λέξεις που να μπορούν να περιγράψουν αυτό που βιώνει. Ο Θεός έδωσε σε αυτόν το γιο του. Κι όμως τώρα αυτός ο Θεός θέλει να τον πάρει, απαιτώντας από τον ίδιο να θυσιάσει τον Ισαάκ στο όνομά Του. Έτσι, ξεκινά μια αγωνιώδη δοκιμασία για τον Αβραάμ. Από τη μια βρίσκεται ο γιος του, από την άλλη ο Θεός του. Κανείς όμως δε φαίνεται να αντιλαμβάνεται την απελπισία και την απόγνωση που τον κατακλύζουν. Ο Αβραάμ γνωρίζει πολύ καλά ότι η απόφασή του θα είναι καθοριστική για τον ίδιο. Όπως επισημαίνει ο Kierkegaard (1843/1980), ο Αβραάμ θα κριθεί: «ή δολοφόνος ή πιστός» (σ. 86).

Συγχρόνως, στη μοναξιά που εγείρει η σιωπή, διαβάζει ο Kierkegaard (1843/1980) τα σημάδια της αγωνίας: «Ο Αβραάμ μπορεί να αλλάξει στάση κάθε στιγμή, να μετανοήσει για όλα (...) θα μπορούσε τότε να μιλήσει, να κατανοηθεί από όλους -δεν θα ήταν όμως πια ο Αβραάμ» (σ. 152). Αν, λοιπόν, ο Αβραάμ απαρνιόταν την απόφαση να θυσιάσει το παιδί του, στα πλαίσια της αποδοχής της κοινωνικής ηθικής, τότε θα απαρνιόταν όχι μόνο την πίστη του στο Θεό, αλλά και την ατομική του συνείδηση, τον ίδιο του τον εαυτό. Η αναίρεση του γενικού υποβιβάζει την κοινωνική ηθική στην κλίμακα του σχετικού. Ο Αβραάμ αντιλαμβάνεται το ατομικό του χρέος προς το Θεό ως απόλυτο, τοποθετώντας έτσι την κανονιστική ηθική αρχή της πατρότητας στο επίπεδο του σχετικού.

Συμπληρωματικά με την αναίρεση του γενικού, τη σχέση που αναπτύσσει με το απόλυτο και την αγωνία που αισθάνεται, ο Αβραάμ ως υποκείμενο της υπέρβασης της κοινωνικής ηθικής βιώνει τη μοναξιά. Θα μπορούσαμε να πούμε πως η σιωπή που επισύρει η μοναξιά του, αναπτύσσεται ως ασπίδα απέναντι στην ηθική κανονιστική οριοθέτηση του γενικού. Ο Αβραάμ δε μιλά σε κανέναν -ούτε καν στη Σάρα και στον Ισαάκ- και βυθίζεται στην αγωνία, μόνος. Κανείς δεν καταλαβαίνει άλλωστε το δίλημμα του. Αν φερθεί ως πατέρας και αρνηθεί τη θυσία, προδίδει την πίστη του στο Θεό. Αν πάλι συμπεριφερθεί ως πιστός, εγκαταλείπει το γιο του. Ο φόβος της απόρριψης, τόσο από την ίδια του την οικογένεια, όσο και από την κοινότητά του, σπρώχνουν τον Αβραάμ στην έρημο της μοναξιάς, όπου επιλέγει να περιπλανηθεί με συνοδοιπόρους τον εαυτό του και τα μηνύματα του Θεού (μήπως ήδη διαβλέπουμε εδώ κεντρικές ομοιότητες μεταξύ του Αβραάμ, της Eberhardt και της Jeanne d' Arc;). Η μοναχική σιωπή του Αβραάμ, ως απόρροια της εσωτερικής σύγκρουσης της ατομικής του συνείδησης και της κοινωνικής ηθικής, τον ωθεί στο να κάνει το καθοριστικό βήμα της αναστολής του ηθικού. Ο Αβραάμ σπάει το συλλογικό ηθικό κώδικα, με την επιλογή του να παραβιάσει θεμελιώδεις κοινωνικές και πολιτισμικές αρχές, όπως ο πατρικός ρόλος και το ταμπού της παιδοκτονίας, επανασυναρμολογώντας τις έννοιες της ηθικής και της υποκειμενικότητας.

Γνωρίζοντας πως η κοινωνία του δε θα δεχόταν ποτέ πίσω έναν αποστάτη των κοινωνικών ηθών και αρχών, κάποιον που δε θα δίσταζε να σκοτώσει τον ίδιο του το γιο, για χάρη της ατομικής του σχέσης και επαφής με το απόλυτο, η εκπλήρωση της αποστολής του απαιτεί από τον Αβραάμ να ορθώσει το ανάστημά του απέναντι στην ίδια του την κοινωνία. Έτσι, δε θα ήταν υπερβολή να ισχυριστούμε ότι η μοναξιά αναδεικνύεται σε εξεγερσιακή προοπτική έναντι της ηθικής αρετής και κανονικότητας, σε ακόμα μια όψη της υπέρβασης της κοινωνικής ηθικής, ως μορφή άρνησης της εξαφάνισης της ατομικότητας εντός του γενικού. Η υπερνίκηση του εσωτερικού διλήμματος του Αβραάμ, υπό το βάρος της αγωνίας και του τρόμου που καταβάλλει το υποκείμενο, μπροστά στα ενδεχόμενα αφενός της ματαίωσης του ατομικού εαυτού, αφετέρου του εξοβελισμού του από την κοινωνική οντότητα, βρίσκει καταφύγιο στη μοναξιά, η οποία μετασχηματίζεται πλέον σε δημιουργική πτυχή της υποκειμενικότητας. Η αίσθηση του επικείμενου ολέθρου μάλλον ενισχύει, παρά αποδυναμώνει τον Αβραάμ, ο οποίος μπρος στην εκπλήρωση του σκοπού του,

διεκδικεί νησίδες ελευθερίας, αποδεσμεύοντας τον εαυτό του από μια σειρά ηθικών περιορισμών εντός του κοινωνικού σώματος. Διαμέσου της επίπονης δοκιμασίας που υφίσταται, ο Αβραάμ αποστασιοποιείται, όχι μονάχα από ορισμένες κανονιστικές νόρμες, αλλά και από τον παλιό του εαυτό. Ο άνθρωπος αυτός μεταβάλλεται και μετουσιώνεται πράγματι σε ένα νέο υποκείμενο. Δεν είναι πια υπόδειγμα στοργικού πατέρα ή τηρητή των κανόνων και των αρχών. Δεν είναι πια έρμαιο της κοινωνικής ηθικής. Ο Kierkegaard πίστευε πως μέσω της απόφασής του να θυσιάσει το γιο του, παρά να υποταχθεί στο γενικό, ο Αβραάμ διατηρούσε τον εσωτερικό πυρήνα του εαυτού του. Κι όμως τελικά, ο Αβραάμ με την απόφασή του αυτή φαίνεται να ρευστοποιεί την εικόνα αυτού του εαυτού, ερχόμενος ταυτόχρονα σε σύγκρουση με την εσωτερικευμένη κοινωνική ηθική που κουβαλά. Και αυτό του δίνει τελικά τη δυνατότητα να μεταμορφωθεί.

4.3. Όπου η Jeanne d' Arc και η Isabelle Eberhardt συναντώνται: επαναπροσδιορίζοντας την έμφυλη ταυτότητα και την κοινωνική ηθική στη ζώνη της μοναξιάς

Η ιδέα της ρευστοποίησης της υποκειμενικότητας, όπως αναδεικνύεται στη διάθρωση του επιχειρήματός μας έως εδώ, παρουσιάζει ομοιότητες με αυτή της ρευστότητας, όπως τη χρησιμοποιεί ο Bauman. Η κατάσταση αβεβαιότητας και διαρκή μετασχηματισμού του κοινωνικού, που συντελεί στη ρευστοποίηση των όρων της νεωτερικότητας (βλ. 1.4), συνυφάνεται με τον επαναπροσδιορισμό των σχέσεων και των ταυτοτήτων, όπως παρουσιάζονται στην περίπτωση του Αβραάμ. Η αμφισβήτηση της σταθερότητας του κανονιστικού ηθικού πλαισίου και η αναδόμηση της έννοιας του εαυτού διαμέσου της ανάδειξης της πολλαπλότητας των ρόλων του υποκειμένου, αναπλάθουν τους δεσμούς μεταξύ της ατομικότητας και των συλλογικών ενεργειών. Κατ' αναλογία με την περίπτωση του Αβραάμ, η Jeanne d' Arc και η Eberhardt, ρευστοποιούν τους όρους της διαδικασίας συγκρότησης της ταυτότητας, ερχόμενες σε ρήξη με τις στερεοτυπικές πολιτισμικές αντιλήψεις περί φύλου και ηθικής. Η αποδόμηση παγιωμένων έμφυλων συμπεριφορών και υποκειμενικών κατηγοριών, μέσω της οικειοποίησης «αρσενικών» επιτελεστικών χαρακτηριστικών και ρόλων, επαναπροσδιορίζουν τη θέση των θηλυκών υποκειμένων δράσης εντός του κοινωνικού, βάλλοντας συγχρόνως την ανδρική

κυριότητα επί των πεδίων αυτών.

Η ασυμβατότητα της Jeanne d' Arc και της Eberhardt με τα κοινωνικά συμφραζόμενα της εποχής τους, αναιρεί την καθολική ισχύ των παραδοσιακών τάσεων και επιταγών, μετασχηματίζοντάς τες σε υποκείμενα της υπέρβασης της κοινωνικής ηθικής. Αφενός στην περίπτωση της Jeanne d' Arc, η εδραίωσή της ως στρατιωτικής ηγέτιδας, η ανδρική πολεμική ενδυμασία της και η επικοινωνία της με το Θεό (ας λάβουμε υπόψη μας πως με εξαίρεση την Παναγία, στην χριστιανική παράδοση άνδρες είναι αυτοί που λαμβάνουν τα μηνύματα του Θεού), αντιβαίνουν τη μεσαιωνική ηθική χρηστότητα και αμφισβητούν την κανονιστική θηλυκότητα. Αφετέρου, η Eberhardt ως μέλος μουσουλμανικής σέκτας και σύζυγος ενός Άραβα, παρά την ευρωπαϊκή της καταγωγή, φορώντας τον ανδρικό της μανδύα, δημιουργεί αναταράξεις στο αποικιοκρατικό καθεστώς στην Αλγερία, αμφισβητώντας τις ευρωπαϊκές αναπαραστάσεις περί φυλής και φύλου. Καθώς και οι δυο καταπατούν τις πάγιες αρχές της ετεροκανονικής έμφυλης ταυτότητας, υιοθετώντας τους «αρσενικούς» ρόλους του στρατηγού και του εντολοδόχου του Θεού (Jeanne d' Arc), και του μουσουλμάνου Άραβα (Eberhardt), τα σώματά τους αποκτούν νέο σημασιολογικό και οντολογικό περιεχόμενο. Η ύπαρξή τους, διαρθρωμένη υπό τους νέους αυτούς όρους, όχι μόνο δεν ανταποκρίνεται στα εκάστοτε μοντέλα οριοθέτησης της γυναικείας υπόστασης, αλλά αποτελεί συνάμα και την αναστολή της αδυνατότητας της ταυτότητας. Ή για να το θέσουμε διαφορετικά, η Jeanne d' Arc και η Isabelle Eberhardt με την μεταμόρφωσή τους επαναθέτουν τους όρους του δυνατού και του αδύνατου, παράγοντας νέες μορφές υποκειμενικότητας, νέες τροπικότητες της έμφυλης ταυτότητας.

Ως απόρροια της διεύρυνσης των ορίων του δυνατού, οι έννοιες της ταυτότητας και της έμφυλης κανονικότητας αναπλάθονται, με το υποκείμενο της υπέρβασης της κοινωνικής ηθικής να εξωτερικεύει την εμπρόθετη δράση του, (στοιχείο που αναδεικνύεται, όπως είδαμε, και στο έργο του Kierkegaard). Τόσο η Jeanne d' Arc, όσο και η Eberhardt, στην προσπάθεια επίτευξης των ατομικών τους σκοπών (εκπλήρωση της αποστολής του Θεού, για την πρώτη και περιπλάνηση, για τη δεύτερη), επιδιώκουν την αυτοπραγμάτωση. Και στις δυο περιπτώσεις, οι υποκειμενικές τους επιδιώξεις διασταυρώνονται με την αυτονόμηση τους από τα στενά κοινωνικά περιθώρια, συντελώντας έτσι στην αναίρεση πυρηνικών

πολιτισμικών απαγορεύσεων, που οριοθετούν την ταυτότητα.

Η ανάδειξη περισσότερων εκδοχών της ταυτότητας, στη βάση της επεξεργασίας των εννοιών του φύλου και της κοινωνικής ηθικής, εκτονώνεται στο πεδίο της μοναξιάς, η οποία, και στις δυο περιπτώσεις, ανάγεται σε δημιουργική πτυχή της υποκειμενικότητας. Ο Kierkegaard αντιλαμβάνεται τη σιωπή του Αβραάμ ως απότοκο της έλλειψης ενσυναίσθησης των άλλων προς το μέρος του, ως αποτέλεσμα της διαμάχης μεταξύ του γενικού και του ατόμου. Όπως είδαμε νωρίτερα ωστόσο, κατά την άποψή μας, η σιωπή του Αβραάμ, η οποία εκδηλώνεται στο πεδίο της εσωτερικής διαμάχης της κοινωνικής ηθικής και της υποκειμενικότητας, δεν μπορεί να θεαθεί απλώς ως απόρροια μιας ενδογενούς κρίσης του υποκειμένου, αλλά ως αποκρυστάλλωση της μοναξιάς που αυτό βιώνει, στα πλαίσια της εναντίωσής του στο ηθικό κανονιστικό πλέγμα.

Στις περιπτώσεις της Jeanne d' Arc και της Eberhardt, στο πλαίσιο της επανεγγραφής της ταυτότητάς, διαμέσου του έμφυλου μετασχηματισμού τους, οι δυο τους, ως υποκείμενα της υπέρβασης της κοινωνικής ηθικής, δένονται με τη μοναξιά. Η Jeanne d' Arc λαμβάνει μηνύματα από το Θεό, τα οποία όπως και στην περίπτωση του Αβραάμ, απευθύνονται αποκλειστικά σ' αυτήν. Αν και στην περίπτωση της, η ίδια αποκαλύπτει την αποστολή της στο Γάλλο διάδοχο, καθώς χρειάζεται τη χορήγηση στρατευμάτων από τον τελευταίο για να πολεμήσει έναντι των Άγγλων, αυτό από μόνο του δεν αναιρεί την αγωνία που βιώνει για την έκβαση της αποστολής της. Η αγωνία της Jeanne d' Arc (υπό κιρκεγκωριανούς όρους) συνδέεται με την ολοκληρωτική ανάληψη της ευθύνης που φέρει η ίδια για την εκπλήρωση (ή μη) του θεϊκού σχεδίου. Έτσι, η βαρύτητα του καθήκοντος και οι ευθύνες που τη συνοδεύουν ανάγονται στην περίπτωσή της σε κεντρικές εστίες της μοναξιάς. Από την άλλη πλευρά, η Isabelle Eberhardt εξωτερικεύει το αίσθημα μοναξιάς στα έργα της. Η ίδια, νιώθοντας έρμαια στο μεταίχμιο δυο κόσμων (Δύση και Ανατολή), βιώνει την απόρριψη και τον αποκλεισμό για την επιλογή της να υιοθετεί το προφίλ του μουσουλμάνου Άραβα, σε συνάρτηση με την υπαρξιακή της απόγνωση που πηγάζει από την εσωτερική ανεσιτότητα που νιώθει. Η βαθιά πεποίθηση της Isabelle ότι δεν ανήκε πουθενά, σε συνδυασμό με την απορριπτική της στάση απέναντι στους παραδοσιακούς θεσμούς, τόσο της ευρωπαϊκής κοινωνίας, όσο και της αλγερινής,

έκαναν την Eberhardt να θεωρεί πως περιφερόταν στον κόσμο άστεγη, άνευ εστίας, αναζητώντας ένα υπέρτατο νόημα στη ζωή της.

Αυτή η ιδέα της πολιτισμικής ανεσιτότητας επαναφέρεται στο προσκήνιο από τη Χαλκιά (2008), στην περίπτωση της Ινδοαμερικανής ποιήτριας Reetika Vazirani (1962-2003), η οποία στο έργο της εκφράζει τον πόνο της για την υπαρξιακή αστεγία που βιώνει, όντας μετέωρη, και αυτή, ανάμεσα σε δυο πολιτισμούς, ως Ινδή μετανάστρια στην Αμερική (σ. 230-231). Αν και η περίπτωση της Vazirani διαφοροποιείται από αυτή της Eberhardt (αλλά και της Jeanne d' Arc), καθώς η ίδια, σε αντιδιαστολή με τις δυο τελευταίες, επιθυμούσε και επεδίωκε την ενσωμάτωσή της εντός του κανονιστικού φάσματος της θηλυκότητας, η Vazirani φαίνεται να επανεγγράφει τους όρους της φυλετικής και εθνικής ταυτότητας μέσω της συγγραφικής της ιδιότητας. Η Χαλκιά (2008) επισημαίνει χαρακτηριστικά την ποιητική σύνδεση που κάνει η Vazirani στο έργο της, η οποία με άξονα την αντιρατσιστική της γραφή, υποδεικνύει το μελάνι, με το οποίο γράφει τα ποιήματά της, ως το αίμα της. Απορρίπτοντας την υιοθέτηση συγκεκριμένης φυλετικής/εθνικής υπόστασης βάσει του αίματος, *«το μελάνι γίνεται μια χώρα, όντως η χώρα που βρίσκεται πιο κοντά σε αυτήν (ίσως συγκεκριμένα πιο κοντά στη θηλυκότητα της)»* (σ. 231). Η Vazirani, σηματοδοτώντας τη συγγραφική διαδικασία ως την πατρίδα της, ως τον τόπο εκείνο που αναζητά και θέλει να ανήκει, μεταβάλλει την υπαρξιακή της αστεγία, δημιουργώντας ένα νέο είδος υποκειμενικότητας, στο πλαίσιο της αγωνίας (και της μοναξιάς) που αισθάνεται, αιωρούμενη ανάμεσα σε δυο κόσμους. Εάν πάντως η Vazirani μεταλλάσσει τη φυλετική/εθνική της ιδιότητα διαμέσου της ποιητικής της γραφής, μπορούμε να πούμε ότι η Eberhardt κάνει το ίδιο διαμέσου της περιπλάνησης, μετασχηματίζοντας την έμφυλη και πολιτισμική της ταυτότητα, βιώνοντας συνάμα έντονη αγωνία και μοναξιά.

Ισορροπώντας στη ζώνη της αμφισβήτησης της έμφυλης κανονικότητας και του ηθικού συστήματος που οριοθετεί την πρώτη, η μοναξιά της Jeanne d' Arc και της Eberhardt αποκτά μορφοποιητικό πρόσημο, καθώς αποδεσμεύει τις τελευταίες από την πρότερη υποκειμενική τους κατάσταση. Ο έμφυλος μετασχηματισμός της *Παρθένου* λογίζεται ως αμαρτία και αιρετική ενέργεια από το κλειστό εκκλησιαστικό δίκτυο της εποχής, το οποίο εν τέλει την τιμωρεί παραδειγματικά για τη μη ηθική της συμμόρφωση. Αντίστοιχα, η μεταβολή των όρων της έμφυλης υποκειμενικότητας,

στην περίπτωση της νομάδας Eberhardt, ενοχλεί ιδιαίτερα την αποικιοκρατική γαλλική διοίκηση στην Αλγερία, καθώς αποδομεί την κανονιστική εικόνα της Ευρωπαίας γυναίκας του 19ου αιώνα, με αποτέλεσμα τη δίωξή της από τις αποικιοκρατικές αρχές της περιοχής και την απέλασή της. Η ανυπακοή στην ετεροκανονική νόρμα απομονώνει τις δυο αυτές γυναίκες ως παρεκκλίσεις από το κοινωνικό σώμα. Την ίδια στιγμή ωστόσο, η μοναχική προοπτική της διαφοροποίησης της ταυτότητάς τους αποτελεί εξεγερσιακή πρακτική.

Η αναμόχλευση των παγιωμένων αντιλήψεων περί θηλυκότητας αποκτά νέο περιεχόμενο στο πεδίο της μοναξιάς, καθώς ο φορέας δράσης αντιτίθεται στην κοινωνική οντότητα, διαρρηγνύοντας το μύθο της ενιαίας και συμπαγούς συλλογικής ολότητας. Κατ' αυτό τον τρόπο, η δυνατότητα διαφοροποίησης του υποκειμένου από την κοινότητα και η ενδυνάμωση του εντός των ορίων της, αποτρέπει την εξαφάνισή του ατόμου εντός του κοινωνικού, τον ολοκληρωτικό συγκερασμό του με τα σύνολα ιδεών, αντιλήψεων, κανόνων και πρακτικών, που αναπτύσσονται εντός της κοινότητας. Το μοναχικό υποκείμενο της υπέρβασης της κοινωνικής ηθικής μπροστά στην πιθανότητα της αναίρεσης του ατομικού εαυτού εντός της κοινωνικής του ομάδας, βρίσκει στέγη στη μοναξιά, η οποία μεταβάλλεται πια στην άλλη όψη της υπέρβασης της κοινωνικής ηθικής. Έτσι, η δημιουργική χροιά της μοναξιάς στοιχειοθετείται (πέραν από ζήτημα οδύνης) ως δυναμική οπτική μιας νεοσύστατης και εύπλαστης υποκειμενικότητας, η οποία, στα πλαίσια της διεύρυνσης των έμφυλων ιδιοτήτων, ανατρέπει την ιδέα περί στατικότητας της ταυτότητας.

4.4. Καταλήγοντας

Στο έργο της *Ο Αναρχικός των δυο κόσμων* (1974), η Ursula Le Guin ακολουθεί το ταξίδι του Shevek από την Anarres στον Urras. Η Anarres, ο κόσμος του Shevek, ένας από τους πολλούς κατοικήσιμους πλανήτες, διαφοροποιείται από τον γείτονά του Urras, όσον αφορά το κοινωνικοπολιτικό τους σύστημα, που για την πρώτη είναι η αναρχία, ενώ για τον δεύτερο ο καπιταλισμός. Ο Shevek με τη μετάβασή του στον Urras επιχειρεί να δει από κοντά τον «εχθρικό» κόσμο, μετά από αιώνες απομόνωσης. Η Le Guin καταδεικνύοντας τις σχέσεις εξουσίας, τις ηθικές συμβάσεις και τις πολιτισμικές νόρμες, που διατρέχουν τους δυο πλανήτες, αναδεικνύει τη ρευστότητα των κοινωνικών δικτύων και τη σχετικότητα των σχέσεων μεταξύ των υποκειμένων,

με άξονα την δυναμικότητα της έννοιας της επανάστασης ως μεταβαλλόμενης κατάστασης. Η αμφισβήτηση της εκάστοτε τάξης πραγμάτων συνδέεται με την προσπάθεια του πρωταγωνιστή να γκρεμίσει τον «Τοίχο» (Le Guin, 1974/2012, σ. 29), διαπερνώντας τα σύνορα ανάμεσα στους δυο κόσμους, ερχόμενος σε αναμέτρηση με τις κανονικότητες που τους κυβερνούν. Η Le Guin δίνει έμφαση στην ατομική βούληση ως παράγοντα διάρρηξης των κοινωνικών και ηθικών κανονιστικών επιταγών, ανάγοντας την εμπρόθετη δράση του ανθρώπου σε οργανικό κομμάτι της προοπτικής της κατάκτησης της ελευθερίας. Επισημαίνοντας την ανάληψη των ατομικών ευθυνών και τις καθημερινές τριβές που υφίστανται οι σχέσεις μεταξύ των κοινωνικών εταίρων, αναδύεται η έννοια της επανάστασης ως διαδικασίας και όχι ως στατικής συνθήκης.

Στα πλαίσια του επιχειρήματός μας για τη ρευστοποίηση της υποκειμενικότητας, διαμέσου του μετασχηματισμού της έμφυλης ταυτότητας και της υπέρβασης της κοινωνικής ηθικής, η διαρκής επαναδιαπραγμάτευση των όρων της καθημερινότητας, στη βάση της διάλυσης του «Τοίχου» των παγιωμένων συστημάτων σκέψης και οργάνωσης της καθημερινής ζωής, επικοινωνεί με την οπτική της διεύρυνσης των εκδοχών της έμφυλης και πολιτισμικής ταυτότητας, στο πεδίο της διαδικασίας της υποκειμενοποίησης. Υπό τη σκοπιά αυτή, η μοναξιά ως αναδυόμενη εξεγερσιακή δυναμική, ως τρόπος αντίστασης στις ηθικές κοινωνικές νόρμες αναδεικνύεται στις περιπτώσεις της Jeanne d' Arc και της Eberhardt σε προοπτική συνεχούς επανοσηματοδότησης, συνεχούς επαναπροσδιορισμού των παγιωμένων όψεων της συλλογικής ζωής.

Αντί επιλόγου

Κατά τη διάρκεια της δικής μας περιπλάνησης, στα πλαίσια της παρούσας εργασίας, τα ζητήματα του έμφυλου μετασχηματισμού και της διεύρυνσης των όρων της διαδικασίας της υποκειμενοποίησης, απασχόλησαν τη σκέψη μας. Η εστίαση της ανάλυσης μας στις περιπτώσεις της Jeanne d' Arc και της Isabelle Eberhardt συνέβαλε στην ανάδειξη της παραγωγής νέων έμφυλων υποκειμένων ως διαδικασίας που διαπερνά το φάσμα του χωροχρόνου, υπό το πρίσμα της ιστορικότητας των γεγονότων. Η Jeanne d' Arc και η Eberhardt έζησαν τις ζωές τους αλλιώς, η μια από την άλλη. Αιώνες μεσολάβησαν από το θάνατο της πρώτης ως τη γέννηση της δεύτερης. Η ύστερη μεσαιωνική γαλλική κοινωνία μέσα στην οποία έζησε η Jeanne, πράγματι δεν έμοιαζε με την αποικιοκρατούμενη Αλγερία του 19ου αιώνα, όπου κινούταν η Eberhardt. Κι όμως οι δυο αυτές γυναίκες δεν ήταν τόσο διαφορετικές, όσο νομίζουμε. Ο επαναπροσδιορισμός της ταυτότητάς τους και η προσπάθεια διεκδίκησης κοινωνικών εδαφών (έστω και αν αυτά δεν αποτελούσαν συνειδητές επιδιώξεις) από τα οποία οι θηλυκές υποκειμενικότητες ήταν αποκλεισμένες, δημιουργούν τις προϋποθέσεις για γόνιμο διάλογο μεταξύ τους.

Έχοντας εμβαθύνει στην ερμηνευτική προσέγγιση της εναλλακτικής κοινωνικής και πολιτισμικής ταυτότητας που διαμορφώνουν, στο πλαίσιο της επανεγγραφής νέων έμφυλων επιτελεστικών πρακτικών και χαρακτηριστικών, διαβλέπουμε την επανανοηματοδότηση της θηλυκής υποκειμενικότητας και την ανάδυση της ατομικότητας με νέους όρους εντός του κοινωνικού. Η αμφισβήτηση των κανονιστικών γραμμών που παγιώθηκαν σε βάθος χρόνου εντός της μεσαιωνικής Ευρώπης του 15ου αιώνα και της γαλλοκρατούμενης Αλγερίας της αυγής του 20ου αιώνα, μπορεί να μην ήταν ο απώτερος σκοπός της Jeanne d' Arc και της Eberhardt, ωστόσο οι θαρραλέες τους δράσεις ταρακούνησαν τα θεμέλια των κυρίαρχων αναπαραστάσεων του φύλου και της κοινωνικής ηθικής, μετουσιώνοντας τις δυο τους σε εξεγερσιακά υποκείμενα.

Θα μπορούσαμε να πούμε ότι οι διώξεις που υφίστανται οι δυο τους (είτε στην περίπτωση της Jeanne d' Arc, η οποία οδηγήθηκε σε δίκες, φυλακίσεις και εν τέλει στην πυρά ως αιρετική, είτε σε αυτή της Eberhardt, την οποία η ευρωπαϊκή κοινωνία απέρριπτε ως έκπτωση των αρχών της, απελάσσοντας την ακόμα από την

περιοχή της Αλγερίας ως ταραχοποιό) καταδεικνύουν τη δυσκολία ένταξης των υποκειμένων-μετασχηματιστών των κοινωνικών νορμών στο πεδίο του διανοητού και στους κόλπους της ηθικής κοινωνικής μήτρας. Η διεκδίκηση ανδρικών στοιχείων και προνομίων, εκλαμβάνεται εντός των πεδίων δράσης τους ως απειλή για την ισορροπία των κανονιστικών ριζών της κοινωνικής ζωής. Έτσι, η πανοπλία και η κοντή κόμη της Jeanne, η μουσουλμανική ενδυμασία και οι σχέσεις της Eberhardt με την Ανατολή, τα ανδρικά ρούχα και των δυο τους, δοκιμάζουν τα όρια και την ανοχή των παισίων τους, ανοίγοντας μέτωπο με τις ιεραρχικές και εξουσιαστικές δομές των κοινωνιών τους.

Επιπλέον, εντός της ανάλυσής μας, η μοναξιά ανασυστήνεται ως δημιουργική πτυχή της υπόστασης της Jeanne d' Arc και της Eberhardt. Αν και τείνουμε να ορίζουμε τη μοναξιά ως αδυναμία ένταξης του υποκειμένου εντός της κοινωνικής ζωής, τονίζοντας συχνά τα αρνητικά της αποτελέσματα στην καθημερινότητα και την ψυχολογία του, στις προκείμενες περιπτώσεις υπογραμμίζεται η μοναξιά ως τρόπος ζωής, ως τρόπος υπέρβασης των κλειστών κοινωνικών ορίων και αναστολής των κανονιστικών ηθικών περιορισμών. Δημιουργώντας μια αναλογία με την αγωνιώδη μοναξιά του Αβραάμ, διαβάζουμε τη μοναξιά των δυο τους, υπό το φως της παραβίασης των έμφυλων ρόλων και καθηκόντων, ως δυνάμει απελευθερωτική οδό και αντιστασιακή προοπτική.

Διαφοροποιώντας τις δυο υπό μελέτη περιπτώσεις, θα ήταν εν τέλει σημαντικό να επισημάνουμε πως στην περίπτωση της Eberhardt, η έμφυλη μεταστροφή της, ιδίως όσον αφορά τις πρακτικές ενδυμασίας και υιοθέτησης «ανδρικών» συμπεριφορών, σε σύγκριση με την αντίστοιχη μεταβολή της Jeanne d' Arc, σχηματοποιείται εντός του συγγραφικού της έργου και των ημερολογιακών της εκμυστηρεύσεων, ως κομβικής σημασίας ενέργεια, η οποία, στο πλαίσιο της υποκειμενικής της μετουσίωσης, αναδεικνύεται σε στάση ζωής. Αν και η Jeanne d' Arc πράγματι μεταλλάσσει με πολύ παρόμοιο τρόπο τα έμφυλα σημάδια του σώματός της, στη δική της περίπτωση, θα μπορούσαμε πιθανόν να ισχυριστούμε πως η εγκόλπωση «ανδρικών» στοιχείων της ταυτότητας, δε συνιστά σθεναρή υποκειμενική επιλογή στη βάση της συνειδητής μεταμόρφωσης και της διεκδίκησης νέων όρων ζωής (κάτι που συμβαίνει όντως στο παράδειγμα της Eberhardt), αλλά μάλλον δευτερογενή/παράπλευρη συνέπεια των αποφάσεων που λαμβάνει στα πλαίσια της

εκπλήρωσης της θεϊκής της αποστολής.

Όπως και να 'χει ωστόσο, δε θα μπορούσαμε να παραβλέψουμε το γεγονός ότι και στις περιπτώσεις, η υιοθέτηση έμφυλων πρακτικών και λογοθετικών ιδιοτήτων που δε συμβαδίζουν με την κανονιστική εκδοχή του φύλου, εγγράφοντας εξίσου «θηλυκά» και «αρσενικά» χαρακτηριστικά στο ίδιο σώμα, αναιρεί την «πραγματικότητα», την ουσία του φύλου, παρεμβαίνοντας στην ίδια τη διαδικασία της εμφυλοποίησης. Στο πεδίο του επαναπροσδιορισμού των παγιωμένων όρων της υποκειμενικότητας, η Butler θεωρεί πως *«καμία πολιτική επανάσταση δεν είναι δυνατή χωρίς μια ριζική αλλαγή των αντιλήψεων περί του δυνατού και του πραγματικού»* (Butler 1999: xxiii), αναδεικνύοντας την πολλαπλότητα των ταυτοτήτων, στη βάση της διάνοιξης των υποκειμενικών δυνατοτήτων. Η Jeanne d'Arc και η Isabelle Eberhardt, με το μετασχηματισμό τους, δεν απορρίπτουν την έννοια του φύλου. Διαρρηγνύοντας τα ηγεμονικά έμφυλα και πολιτισμικά πρότυπα, διεκδικώντας απρόσιτες θέσεις εντός της κοινωνικής σκηνής και αναθεωρώντας πτυχές της ίδιας της υποκειμενικότητας, συντελούν στη δημιουργία νέων εαυτών. Η έφηβη χωρική και η αριστοκράτισσα Ευρωπαία, παιδιά της κανονικότητας και της κοινωνικής ηθικής των καιρών τους, είναι οι γυναίκες που δεν ακολούθησαν στο δρόμο αυτό, είναι οι γυναίκες που άφησαν πίσω τους.

Πηγές - Βιβλιογραφία

Ελληνόγλωσση

- Berger, P & Luckmann, T. (2003). *Η Κοινωνική Κατασκευή της Πραγματικότητας* (μτφρ. Κώστας Αθανασίου και επιμ. Γεράσιμος Κουζέλης & Δήμητρα Μακρυνιώτη). Αθήνα: Νήσος. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1966)
- Braidotti, R. (2006). Ενσώματη ταυτότητα, έμφυλη διαφορά και το νομαδικό υποκείμενο (μτφρ. Πελαγία Μαρκέτου). Στο Α. Αθανασίου (επιμ.), *Φεμινιστική θεωρία και πολιτισμική κριτική* (σ. 189-211). Αθήνα: Νήσος
- Butler, J & Αθανασίου, Α. (2016). *Απ-αλλοτρίωση. Η επιτελεστικότητα στο πολιτικό* (μτφρ. Αλέξανδρος Κιουπκιόλης και επιμ. Αναστασία Μανταίου). Αθήνα: Τόπος
- Butler, J. (2009). *Αναταραχή Φύλου* (μτφρ. Γιώργος Καραμπέλας και επιμ. Χριστίνα Σπυροπούλου). Αθήνα: Αλεξάνδρεια. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1990)
- Canguilhem, G. (2007). *Το κανονικό και το παθολογικό* (μτφρ. Γιώργος Φουρτούνης). Αθήνα: Νήσος. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1966)
- Craib, I. (2012). *Κλασική Κοινωνική Θεωρία* (μτφρ. Μάρκος Καρασαρίνης & Παντελής Ε. Λέκκας και επιμ. Παντελής Ε. Λέκκας). Αθήνα: Παπαζήση. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1997)
- Eberhardt, I. (2005). *Με την άμμο στα μάτια* (μτφρ. Λήδα Παλλαντίου και επιμ. Γιώτα Κουλουρίδου). Αθήνα: Νάρκισσος
- Einstein, A. (χ.χ). *Η θεωρία της σχετικότητας* (μτφρ. Σταύρος Μαρκουλάκος). Αθήνα: Κοροντζή. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1916)
- Ferro, M. (2016). *Τα ταμπού της ιστορίας* (μτφρ. Αγλαΐα Γαλανοπούλου και επιμ. Όλγα Τσατσάνη & Αλεξανδρά Σφύρη). Αθήνα: Μεταίχμιο. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 2004)
- Foucault, M. (1987). *Εξουσία, γνώση και ηθική* (μτφρ. Ζήσης Σαρίκας). Αθήνα: Ύψιλον, 1987.
- Foucault, M. (1991). *Η μικροφυσική της εξουσίας* (μτφρ. Λίλα Τρουλινού). Αθήνα: Ύψιλον
- Goffman, E. (1991). *Άσυλα* (μτφρ. Ξενοφών Κομνηνός). Αθήνα: Ευρύαλος. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1961)

- Η Αγία Γραφή*. (χ.χ) [ηλεκτρονικό βιβλίο]. Διαθέσιμο στο:
http://www.imks.gr/images/pdf/Iera_Keimena/agia_grafi.pdf
- Hanson, R. (2002). *Πρότυπα ανακάλυψης* (μτφρ. Γιάννης Παρασκευόπουλος & Δημήτρης Παπαγιαννάκος & Βασιλική Κιντή και επιμ. Αριστείδης Μπαλτάς). Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1965)
- Harari, Y. N. (2015). *Sapiens: μια σύντομη ιστορία του ανθρώπου* (μτφρ. Μιχάλης Λαλιώτης και επιμ. Βασίλης Μαλισιοβάς). Αθήνα: Αλεξάνδρεια. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 2011)
- Ξανθόπουλος, Χ. (2015), *Συμβολές στην Κοινωνική Θεωρία της Γνώσης*. Αθήνα: Παπαζήσης
- Kierkegaard, S. (1980). *Φόβος και τρόμος* (μτφρ. Άννα Σολωμού και επιμ. Φραγκίσκη Αμπατζοπούλου). Αθήνα: Νεφέλη. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1843)
- Λαμπρέλλης, Ν. Δ. (2013). *Από τον Nietzsche στον Kerouac. Το θεμέλιο, η άβυσσος, η περιπλάνηση*. Αθήνα: Παπαζήσης
- Le Guin, K. U. (2012). *Ο Αναρχικός των Δύο Κόσμων* (μτφρ. Χρήστος Γεωργίου και επιμ. Μάκης Πανώριος). Αθήνα: Parsec (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1974)
- Said, E. (1996). *Οριενταλισμός* (μτφρ. Φώτης Τερζάκης). Αθήνα: Νεφέλη. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1978)
- Thurston, R. W. (2006). *Μάγοι και μάγισσες* (μτφρ. Ιωάννα Παπαστάμου). Αθήνα: Παπαζήση. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 2001)
- Twain, M. (2011). *Ιωάννα της Λωρραίνης* (μτφρ. Έφη Καλλιφατίδη). Αθήνα: Νεφέλη (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1896)
- Χαλκιά, Α. (2011). *Έμφυλες βιαιότητες*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια
- Χαλκιά, Α. (2012). Η κοινωνιολογία της σεξουαλικότητας, οι αρρενωπότητες και ο έμφυλος Δεκέμβρης. Στο Α. Αποστολέλλη & Α. Χαλκιά (επιμ.), *Σώμα, Φύλο, Σεξουαλικότητα. ΛΟΑΤΚ πολιτικές στην Ελλάδα* (σ. 215-249). Αθήνα: Πλέθρον

Ξενόγλωσση

- Butler, J. (1999). *Gender Trouble*. [ηλεκτρονικό βιβλίο] New York: Routledge.
 Διαθέσιμο στο:

https://selforganizedseminar.files.wordpress.com/2011/07/butlergender_trouble.pdf

- Commelin, P. (1960). *Mythologie grecque et romaine*. Paris: Garnier Frères
- Encyclopaedia Britannica. (χ.χ). *Hundred Years' War*. Διαθέσιμο στο: <https://www.britannica.com/event/Hundred-Years-War> (Τελευταία πρόσβαση στην ιστοσελίδα: Ιούλιος 10, 2018)
- Foucault, M. (1980). *Herculine Barbin* (μτφρ. Richard McDougall). New York: Pantheon Books (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1978)
- Halkias, A. (2008). Nationalism, Lipstick, and Kitchen Knives: Representations of Power and Society in the Case of Vazirani. Στο S. Shifrin (επιμ.) *Re-framing representations of women* (σ. 225-240). Hampshire: Ashgate Publishing
- Haraway, D. (1991). *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge
- Heraldica. (2005). *The Salic Law*. Διαθέσιμο στο: <http://www.heraldica.org/topics/france/salic.htm> (Τελευταία πρόσβαση στην ιστοσελίδα: Ιούλιος 10, 2018)
- Hobbins, D. (2007). *The trial of Joan of Arc*. Massachusetts: Harvard University Press
- Lee, R. L. M. (2005). Bauman, liquid modernity and dilemmas of development. *Thesis Eleven*, 83, 61-77.
- Mueller, J. (2001) *Virtue and Virtuality: Gender in the Self-Representations of Queen Elizabeth I*. Chicago: University of Chicago
- Roberts, S, E. (2014). *20th Century North African Colonial History: A Look at Gender and Race through the Cultural Lens of Isabelle Eberhardt*. Oregon: Western Oregon University
- Said, E. (1978). *Orientalism*. New York: Pantheon Books
- Trask, W. (1996). *Joan of Arc. In Her Own Words*. New York: Turtle Point Press

Εικόνες

- Εικόνα 1. Medium. (2017). *'Gestalt' Switch*. Διαθέσιμο στο: <https://medium.com/@ubuntufm/gestalt-switch-2b61f074b8ec> (Τελευταία πρόσβαση στην ιστοσελίδα: Σεπτέμβριος 8, 2018)
- Εικόνα 2. Battles of Medieval Europe. (χ.χ). *Map of Europe after 1400*. Διαθέσιμο

στο: <http://www.historyonmaps.com/ColourSamples/cbig/HundredPlus.jpg>

(Τελευταία πρόσβαση στην ιστοσελίδα: Σεπτέμβριος 8, 2018)

Εικόνα 3. Deviant Women. (2017). *Isabelle Eberhardt*. Διαθέσιμο στο:
<https://deviantwomenpodcast.com/2017/01/19/isabelle-eberhardt/> (Τελευταία
πρόσβαση στην ιστοσελίδα: Σεπτέμβριος 8, 2018)